

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 04052 7731

JOHN M. KELLY LIBRARY

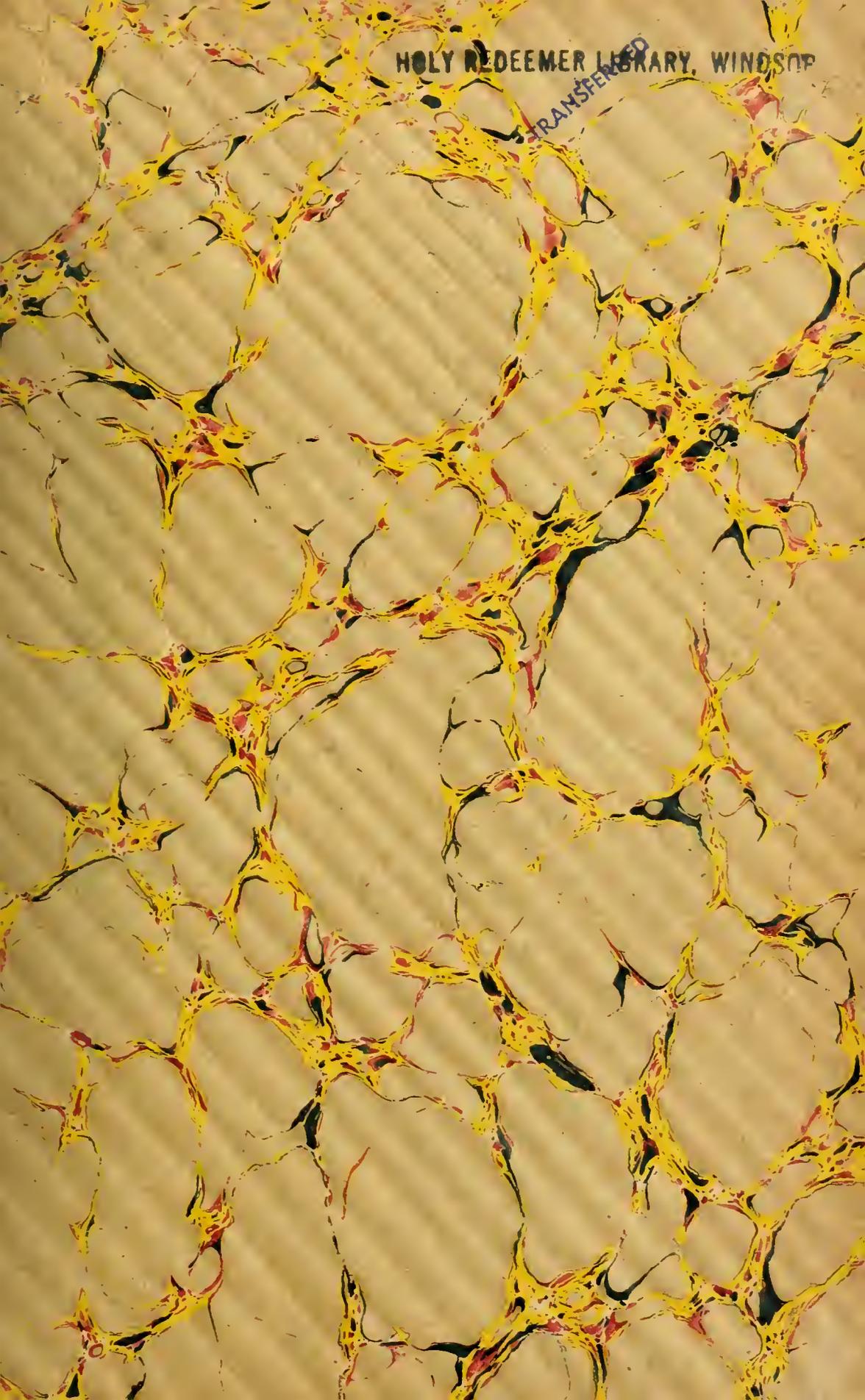


Donated by
**The Redemptorists of
the Toronto Province**
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRANSFERRED





HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRANSFERRED



Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

III 11
1848
DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE

DE LA

FOI CATHOLIQUE



CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS :

En cours de publication depuis le 13 décembre 1888

LA TROISIÈME ANNÉE

DE

LA SCIENCE CATHOLIQUE

REVUE DES QUESTIONS RELIGIEUSES

Paraissant le 15 de chaque mois, par livraisons de 64 ou 72 pages grand in-8°

Sous la Direction de M. J.-B. JAUGEY

8 francs par an. — Union postale, 9 francs.

La *Science catholique* a inauguré sa troisième année par un nouveau perfectionnement apporté à sa rédaction, qui ne peut manquer d'être bien accueilli du public ecclésiastique; nous voulons parler de son *Bulletin théologique*. Ce bulletin, confié à un spécialiste, M. le chanoine Forget, professeur à l'Université catholique de Louvain, tiendra les lecteurs de la revue au courant des publications et des discussions consacrées à la théologie. Les autres bulletins sont confiés, depuis l'origine : celui d'Archéologie chrétienne, à M. Paul Allard; celui de Philosophie, au R. P. Coconnier, des Frères Prêcheurs, professeur à l'Institut catholique de Toulouse; celui d'Écriture sainte, au R. P. Corluy, professeur au grand collège de la Compagnie de Jésus, à Louvain; celui d'Histoire ecclésiastique, à M. le chanoine C. Douais, professeur à l'Institut catholique de Toulouse; le bulletin scientifique, à M. l'abbé Hamard, de l'Oratoire de Rennes, et le petit bulletin des décisions pratiques des Congrégations romaines à M. l'abbé Waffelaert, professeur au grand séminaire de Bruges. Parmi les articles de fond publiés dans le courant de l'année précédente, nous signalerons : Les démoniaques de la Salpêtrière et les vrais possédés du démon; les possédés de Londres, par J. Waffelaert; — le procès de Galilée; le prêt à intérêt, par J.-B. Jaugey; — le Dieu du matérialisme, par le R. P. Gayraud; — l'Inquisition espagnole et la franc-maçonnerie, par J. Souben; le déterminisme, par Mgr Bourquard; la prophétie de la « montagne du Seigneur » et l'Église, par le R. P. Knabenbauer; — le développement du dogme catholique, par M. P. Perriot; — les chevaliers du travail; l'Église catholique aux États-Unis en 1887, par H. Gabriels; — le Messie dans l'idée des Juifs au temps de Notre-Seigneur, par le R. P. Corluy; — la science préhistorique, par M. Hamard; — deux saints Bonhiques, par Mgr de Harlez.

La *Science catholique* n'est inféodée à aucune école; elle est ouverte à tous les travaux qui sont à la fois scientifiques et strictement catholiques. Elle s'adresse donc à tous les prêtres, et à tous les laïques instruits qui veulent se tenir au courant des progrès de la science catholique et des péripéties de la lutte entre cette science et les erreurs religieuses contemporaines. L'extrême modicité de son prix, 8 francs par an (9 francs pour les pays de l'union postale), la met à la portée de toutes les bourses.

DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE

DE LA

FOI CATHOLIQUE

CONTENANT

LES PREUVES PRINCIPALES DE LA VÉRITÉ DE LA RELIGION

ET

LES RÉPONSES AUX OBJECTIONS TIRÉES DES SCIENCES HUMAINES

PAR

J. - B. JAUGEY

Prêtre, docteur en théologie

AVEC LA COLLABORATION D'UN GRAND NOMBRE DE SAVANTS CATHOLIQUES



DELHOMME ET BRIGUET, EDITEURS

PARIS

Rue de l'Abbaye, 13

LYON

Avenue de l'Archevêché, 3

TOUS DROITS RÉSERVÉS

LIBRARY OF THE
SEMPER PARVUM

Paris. — Imprimerie F. Levé, rue Cassette, 17.



PRÉFACE

Le titre de ce Dictionnaire en indique suffisamment la nature et l'objet; néanmoins il ne sera pas inutile, croyons-nous, de fournir ici au lecteur quelques éclaircissements sur le but spécial, en vue duquel nous le publions, sur les principes qui ont présidé à sa composition et sur son contenu.

I. BRU. — Autrefois, dans notre monde chrétien, on naissait croyant; aujourd'hui l'enfant naît sceptique; il commence à douter aussitôt qu'il commence à raisonner. A toutes les époques, le scepticisme a fait des victimes, mais jamais cette fatale maladie n'avait envahi les esprits aussi universellement que de nos jours. Non seulement, en effet, elle sévit dans les classes lettrées, où souvent elle est engendrée par des études mal conduites et par l'abus même des facultés intellectuelles, mais elle exerce ses ravages jusque dans les couches les plus infimes de la société; elle se manifeste, non seulement dans l'âge mûr et dans la vieillesse, où elle est parfois le fruit des déceptions de la vie, mais dès l'adolescence, à une époque où l'esprit, encore dépourvu de toute expérience, semble à peine capable de soupçonner l'existence de l'erreur.

Le scepticisme contemporain, il est vrai, ne s'étend pas à tous les objets de nos connaissances; en particulier, il ne s'étend pas aux sciences qui ont la matière pour objet et qui se fondent sur l'expérience, mais il atteint toutes les croyances religieuses; il n'est pas, comme autrefois, limité à certaines vérités particulières, il porte sur les principes mêmes, sur les racines de toute conviction religieuse et morale. On peut le considérer comme le mal capital de notre époque, comme le ver rongeur du christianisme au milieu de notre société. Tout homme qui en subit les pernicieuses atteintes perd aussitôt la foi chrétienne, car cette foi est essentiellement une croyance ferme, absolue et non provisoire, en la parole de Dieu annoncée par l'Église. Bientôt même il perd ce qu'on peut appeler la foi naturelle en Dieu, en l'immortalité de l'âme, en la vie future, ou du moins, sa croyance à ces vérités primordiales devient chancelante, incertaine; il ne peut plus se délivrer de la crainte d'être le jouet d'une illusion.

Cette disposition malade des esprits, s'ajoutant aux autres tentations qui sont les mêmes aujourd'hui qu'autrefois, explique la diminution considérable du nombre et de la fermeté des croyants au milieu de nous. Elle ex-

plique aussi ce phénomène étrange d'efforts admirables, accomplis de nos jours par l'Église dans le domaine des œuvres de charité et d'instruction populaire, et de résultats si faibles au point de vue de la conservation de la foi dans les intelligences.

Faut-il voir, dans cette violente inclination au scepticisme religieux que les générations actuelles apportent en naissant, un effet des lois d'atavisme? Est-elle un héritage à nous transmis, avec la vie, par les générations qui nous ont précédés, et qui, depuis un siècle et demi, n'ont cessé de tout discuter, de tout critiquer, de tout essayer en matière de religion, pour aboutir finalement au doute, c'est-à-dire au nihilisme religieux et philosophique? Peut-être; mais on ne peut voir là qu'une cause partielle du phénomène que nous constatons. Il y en a d'autres, qui sont propres à notre temps, et que nous voulons brièvement indiquer.

La première et la plus puissante se trouve, à notre avis, dans les conditions désastreuses et contraires à la nature, au milieu desquelles naît, se développe et s'accomplit aujourd'hui la vie morale des individus. Pour arriver à la certitude en matière de religion, c'est-à-dire au sujet de vérités placées en dehors de la portée de nos sens, l'homme a besoin du secours de la société; il a besoin d'être enseigné avec autorité, et, en quelque sorte, entraîné à croire. Abandonné à ses forces personnelles, il ne peut arriver à la certitude en cette matière que par un amour très vif de la vérité et par des efforts considérables pour l'atteindre. L'individu parvenant par ses seules forces à la possession de la vérité religieuse complète, ou du moins suffisante, ne sera donc jamais qu'une exception. Or qu'arrive-t-il dans notre société contemporaine, où tous les cultes sont librement et publiquement professés, où les hommes de toutes les opinions, les catholiques, les hérétiques, les athées, les indifférents sont intimement mêlés, où tous les arguments, toutes les vérités, toutes les erreurs, toutes les pratiques frappent sans cesse les regards de l'enfant, du jeune homme, de l'homme fait, où les convictions les plus contradictoires sont traitées avec le même respect? Il arrive que ces influences opposées se neutralisent, et que l'action de la société, qui, d'après le plan divin et les besoins de la nature humaine, devait peser d'un poids considérable sur l'esprit de l'individu pour y produire la certitude en matière religieuse, se trouve presque entièrement annulée. L'homme n'est plus entraîné vers la vérité que par l'attrait qu'elle exerce naturellement sur son intelligence et par la force de la grâce divine.

Non seulement l'influence du milieu dans lequel nous vivons aujourd'hui prive l'intelligence d'un moyen puissant et moralement nécessaire d'arriver à la certitude en matière de religion, mais elle s'oppose directement à l'acquisition et à la conservation de cette certitude. En effet, ayant perpétuellement sous les yeux le spectacle des doctrines religieuses les plus contraires, professées par des hommes de même science, de même bonne foi et parfois, du moins en apparence, de même vertu, nous en concluons naturellement que nous ne pouvons être certains de rien dans ces questions et que la prudence nous commande de nous abstenir de tout jugement définitif et absolu. Il se fait ainsi, dans les esprits, un travail sourd, mais très profond, dont les résultats sont désastreux, travail souvent inconscient qui fait que nombre de nos

contemporains ont déjà perdu leurs convictions religieuses, presque avant de s'apercevoir qu'elles étaient en danger.

Cette influence néfaste est centuplée par l'habitude universelle de la lecture, qui éveille forcément l'attention sur cette contradiction des croyances, et par la liberté de tout dire et de tout écrire. L'esprit, en effet, se trouve, dès son premier éveil, entraîné dans un chaos d'opinions et d'arguments contraires, dans lequel il ne peut que très difficilement discerner la vérité. Le résultat final et promptement atteint d'un pareil état de choses, c'est que l'intelligence se détourne de ces questions qu'elle considère comme insolubles, et se persuade qu'on ne peut arriver, en ces matières, qu'à des opinions provisoires, probables, dont la vérité dépend des temps et des lieux. Voilà quelle est, à notre avis, la cause principale du mal que nous avons signalé.

Les progrès merveilleux accomplis dans les études consacrées à la science des corps, et les grands avantages de l'ordre matériel que ces progrès ont procurés à l'homme, contribuent aussi à ce résultat. Ce n'est pas que le progrès d'une science quelconque puisse par lui-même nuire aux convictions religieuses ; loin de là, il est, par sa nature, propre à les affermir et à les développer ; mais il peut devenir l'occasion d'abus funestes, et c'est ce qui est arrivé. Les esprits, dans notre siècle, se sont tellement occupés de l'étude des corps, ils se sont tellement façonnés aux procédés que comportent les sciences de cette espèce, qu'ils sont devenus presque incapables de se livrer aux études religieuses. Tout ce qui ne se prouve point par l'expérience, tout ce qui ne tombe pas sous les sens, tout ce qui s'écarte des lois que nous voyons inviolablement suivies dans les phénomènes matériels, nous semble être dépourvu de réalité et appartenir au monde des chimères ou des hypothèses.

À côté de ce scepticisme religieux, qui est comme inné dans les générations actuelles, il faut placer la haine du christianisme qui, dans tous les siècles, a poussé un certain nombre d'hommes à combattre la foi chrétienne. Ces ennemis, pour ainsi dire, personnels du Christ sont aujourd'hui nombreux et puissants : leurs paroles retentissent à toutes les oreilles et leurs écrits sont dans toutes les mains. Enfin il faut considérer que la diffusion de l'art de lire et d'écrire, ainsi que les nouvelles conditions de la vie politique et sociale ont multiplié, comme à l'infini, le nombre des travailleurs sur tous les terrains des connaissances humaines. De là ce déluge d'objections contre la foi catholique, sous lequel on espère la submerger. Les unes sont anciennes pour le fond, mais se présentent sous des formes nouvelles ; ce sont principalement celles qui se tirent de la philosophie, de la théologie, et de l'histoire ; un certain nombre d'autres sont relativement récentes et portent surtout sur l'Écriture sainte, elles sont le fruit de la critique rationaliste ; les autres enfin sont puisées dans les sciences naturelles, principalement dans la préhistoire, dans la linguistique, dans l'ethnologie et dans l'histoire des religions. C'est en vue de cette situation morale et des dangers qu'elle fait courir à la vérité religieuse qu'a été conçu et réalisé le projet de ce *Dictionnaire apologétique*. Il est destiné, dans notre intention, à mettre à la portée et, pour ainsi dire, sous la main de tout lecteur de bonne volonté les preuves principales de la foi catholique, avec les réponses les plus solides aux objections de toute nature que

l'on fait contre elle. Nous y avons condensé et mis en lumière une multitude d'arguments, de faits et de renseignements, qu'on ne pourrait se procurer ailleurs que par l'étude d'un grand nombre d'ouvrages, au prix de beaucoup de travail et d'argent. Tel a été notre but.

II. PRINCIPES SUIVIS DANS LA COMPOSITION DE CET OUVRAGE. — Les principes qui, à notre avis, doivent guider l'apologiste catholique, lorsqu'il se place au point de vue indiqué ci-dessus, et que nous avons cherché à suivre fidèlement dans la composition de ce *Dictionnaire*, peuvent se ramener aux quatre suivants : Orthodoxye, Impartialité, Science et Charité.

Orthodoxye. — Nous plaçons l'orthodoxye au premier rang, parce que l'apologiste qui, pour les besoins de la défense, altère ou abandonne comme insoutenable un point quelconque, même secondaire, des doctrines que l'Église impose à la croyance de ses enfants, renverse par la base toute la démonstration de la foi catholique. En effet l'Église se proclame établie de Dieu pour enseigner la vérité religieuse et infaillible dans l'exercice de cette mission ; si donc l'on concède que l'un des points de la doctrine qu'elle impose à la foi de ses enfants est une erreur, on concède par là même qu'elle n'est pas infaillible, qu'en s'attribuant ce privilège elle se trompe ou bien elle nous trompe, et que, par conséquent, elle ne vient pas de Dieu. En matière apolo-gétique s'applique rigoureusement la parole du Seigneur : « Qui ergo solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno colorum. » (Matt. v, 19.)

Mais si c'est une loi inviolable pour l'apologiste de n'abandonner aucun des points de doctrine imposés par l'Église à notre croyance, c'est aussi pour lui une règle stricte de ne rien ajouter à cette doctrine de son propre fonds ou sur l'autorité de qui que ce soit. La violation de cette loi constituerait de sa part une faute très grave. En effet, il usurperait un pouvoir qui ne lui appartient pas, en présentant comme une vérité certaine de la foi catholique une doctrine que l'Église ne propose pas comme telle, et il jetterait une regrettable confusion dans les esprits, en défendant comme également incontestables des propositions dont les unes sont garanties par une autorité infaillible et les autres par son propre jugement privé. Agir ainsi, c'est défendre, non pas la foi de l'Église, mais les croyances personnelles de l'apologiste, deux choses qu'il importe de ne pas confondre. C'est donc une règle sacrée pour le défenseur de la foi de ne jamais soutenir, comme faisant partie du dogme catholique, aucune proposition qui n'ait été l'objet d'une définition infaillible de l'Église, ou qui n'appartienne incontestablement à son enseignement ordinaire et universel.

Toutefois la tâche de l'apologiste n'est pas limitée à la défense des vérités que l'Église impose à notre foi ; elle comprend encore d'autres objets. C'est d'abord la défense des doctrines qui, sans appartenir incontestablement à la foi catholique, sont communément reçues dans l'Église, que le Saint-Siège favorise en les faisant enseigner dans ses écoles, et en censurant les opinions opposées, comme fausses ou dangereuses. L'apologiste n'est pas obligé de soutenir ces doctrines communes dans l'Église comme infailliblement vraies ; il doit même faire observer que la vérité n'en est pas garantie par la décision de la suprême autorité ecclésiastique ; mais il lui incombe de montrer que

l'Église, en les favorisant, suit ordinairement les règles de la prudence et travaille en faveur de la vérité. Nous disons « ordinairement », parce qu'il n'est pas impossible que l'erreur se glisse dans une sentence provisoire rendue en faveur d'une doctrine commune, mais laissée à l'état d'opinion; l'apologiste doit proclamer cette possibilité d'erreur, et, le cas échéant, reconnaître loyalement l'erreur commise.

L'Église n'est pas seulement attaquée dans son enseignement, elle l'est aussi dans sa conduite, et c'est là un autre objet de la tâche de l'apologiste contemporain. Les apologistes des premiers siècles n'avaient pas à traiter ce genre de difficultés, puisque l'Église n'avait pas encore d'histoire; mais aujourd'hui elle a derrière elle un passé de dix-huit siècles, et il faut montrer que, pendant ce long espace de temps, elle a constamment porté les caractères d'une œuvre divine, que jamais elle n'a rien fait, rien subi qui dénote une institution d'origine purement humaine. Cette preuve de la vérité de la foi catholique, à laquelle chaque siècle apporte un nouvel éclat, est attaquée de mille manières, et il incombe à l'apologiste de repousser ces attaques; mais quelles règles l'orthodoxie lui impose-t-elle en cette matière? Ces règles découlent des deux principes suivants: premièrement l'Église n'est jamais abandonnée par Jésus-Christ son divin fondateur; secondement l'Église est composée d'hommes soumis aux infirmités humaines. Du premier de ces principes il suit que l'Église, en aucun temps, dans aucune circonstance, n'offre rien dans son histoire qui soit incompatible avec les privilèges d'une société spécialement assistée de Dieu pour l'accomplissement de sa mission, que l'ensemble de ses lois, de ses actes et des résultats obtenus par elle porte la marque de l'assistance divine. Par conséquent l'orthodoxie nous oblige à soutenir et à montrer: que jamais l'Église n'a ordonné ni approuvé aucun acte, aucun usage qui fût opposé soit à la loi naturelle, soit à la loi positive de Dieu, que sa législation a toujours été sage et propre à produire la sanctification des hommes, qu'en réalité elle a produit cette sanctification dans une mesure suffisante; mais elle ne nous oblige pas à soutenir que ses lois et ses procédés ont toujours été de la plus grande perfection et de la plus grande opportunité possibles. Du second principe énoncé il suit que les membres de l'Église, les papes, les évêques, les prêtres, les religieux ont inévitablement succombé, en plus ou moins grand nombre, aux faiblesses humaines. L'orthodoxie ne nous oblige donc pas à prendre toujours la défense de la conduite des papes, des évêques, des prêtres et des ordres religieux; elle nous commande même, en certains cas, de la condamner hautement, puisque l'Église elle-même a publiquement reconnu, à diverses reprises, la culpabilité de plusieurs de ses ministres, et la réalité des abus qui s'étaient introduits dans son sein. En somme, l'orthodoxie de l'apologiste consiste à défendre tous les points de l'enseignement de l'Église, en matière de dogme et de mœurs, avec le degré de certitude ou de probabilité qu'elle leur attribue elle-même, sans y rien ajouter et sans en rien retrancher: nous avons conscience de n'avoir rien négligé pour rester fidèle, dans le présent Dictionnaire, à cette règle fondamentale de l'apologétique catholique.

L'impartialité. — La seconde loi qui s'impose à l'apologiste est celle de l'impartialité. L'impartialité n'est, au fond, qu'une forme spéciale de la justice;

dans le cas actuel, c'est la ferme disposition à attribuer à chaque argument, à chaque opinion, la force probante ou la valeur qui lui appartient, et qu'un homme ami de la vérité doit lui reconnaître. Or le jugement porté sur une opinion, ou sur un argument, dépend surtout des principes qui constituent, pour chaque individu, la règle d'après laquelle il mesure la vérité des choses, et de là est né le préjugé si répandu que l'apologiste ne peut être impartial; c'est, dit-on, un avocat et non un juge. Les motifs qui, dans l'opinion commune, doivent toujours faire soupçonner l'impartialité de l'apologiste sont les deux suivants: le premier est sa conviction même, et le second est son désir de réussir, aux yeux du lecteur, dans la tâche qu'il entreprend. Examinons de près ces deux causes prétendues de la partialité imputée à l'apologiste.

La première, si elle exerce une influence quelconque, agit sur tout homme qui entreprend de traiter sérieusement la question religieuse ou même n'importe quelle question: elle influe également sur tous, croyants, incroyants ou sceptiques. En effet, il faut supposer chez l'auteur qui veut traiter sérieusement les questions d'apologétique, une étude préalable suffisante, sans laquelle il serait évidemment incapable de pénétrer à fond les arguments et d'en apprécier la valeur. Or, cette étude l'a nécessairement conduit à la persuasion, soit de la vérité de la foi catholique, soit de sa fausseté, soit de son incertitude. Dans le premier cas, il ne peut être impartial, dit l'objection, parce que sa conviction l'entraîne invinciblement à exagérer la valeur des arguments favorables et à diminuer celle des arguments opposés. Il faut évidemment en dire autant de l'incroyant, que sa persuasion de la fausseté de la religion entraîne en sens contraire. Reste donc le sceptique, celui dont la persuasion est que la vérité de la religion est douteuse, qu'elle ne peut être connue avec certitude. Sa condition est-elle meilleure que celle du croyant ou de l'incroyant? En aucune façon. Car sa conviction que la certitude est impossible, en cette matière, l'entraînera naturellement à diminuer la valeur de tous les arguments capables de convaincre en un sens ou dans l'autre et à exagérer celle des arguments opposés soit à la foi, soit à l'incrédulité. Si, en effet, il reconnaissait la force démonstrative d'un seul argument, n'importe en quel sens, sa conviction serait logiquement détruite, et il deviendrait par le fait même croyant ou incrédule. Sa situation, au point de vue de l'impartialité, est donc absolument la même que celle des autres: son esprit est préoccupé par une conviction d'après laquelle il juge, celle de l'incertitude de la vérité religieuse. Si le préjugé vulgaire contre l'apologiste était fondé, il faudrait donc admettre cette conclusion absurde: Quiconque a suffisamment étudié la question religieuse pour se faire une conviction est incapable de la traiter parce qu'il est partial: celui-là seul peut la traiter avec impartialité, c'est-à-dire avec justice, qui ne l'a pas étudiée!

Le second motif allégué contre l'impartialité de l'apologiste a moins de valeur encore. On dit, en effet, que le défenseur de la religion est porté à altérer la vérité, ou du moins à la voiler, par le désir qu'il a de faire triompher la religion plus complètement aux yeux de son lecteur: en d'autres termes, on suspecte sa loyauté à cause de son amour pour la religion et aussi à cause de sa vanité intéressée à gagner devant le lecteur la cause dont il a pris la défense. Mais s'il en coûte au croyant d'avouer qu'il ne voit pas la

solution de telle difficulté, dirigée contre la foi chrétienne, ou que telle preuve invoquée par lui n'a pas toute la valeur désirable, l'aveu est-il moins pénible, en pareil cas, pour l'athée ou pour le sceptique ? Ceux-ci désirent-ils moins vivement que lui triompher aux yeux de leurs lecteurs ? Si cet argument était fondé, il ne serait plus jamais permis de prendre la défense d'aucune opinion, même pour soutenir qu'elle est douteuse, sans s'exposer au soupçon de manquer de loyauté. L'écrivain est protégé contre la tentation de déloyauté dans la controverse par la voix de sa conscience, qui lui commande de respecter avant tout la vérité, et cette voix se fait entendre aux amis comme aux ennemis de la religion. Chez les catholiques, elle est fortifiée par la voix de l'autorité extérieure, de l'Église, qui commande à l'écrivain de défendre sa religion par la vérité et seulement par la vérité. Naguère encore, dans son *Bref Sæpenumero considerantes* (1883), le chef de l'Église rappelait solennellement cette loi : « Avant tout, disait-il, que les écrivains aient ceci présent à l'esprit : la première loi de l'histoire est de n'oser rien dire de faux, ensuite c'est de ne pas craindre de dire la vérité quelle qu'elle soit et de ne prêter à aucun soupçon de flatterie ou d'animosité (1). »

Le commandement de la conscience, commun à tous les hommes, et ensuite le commandement de l'Église, sacré pour tout catholique, voilà ce qui protège l'apologiste contre la tentation de partialité, et doit écarter de lui autant et plus que de tout autre, le soupçon de déloyauté dans la discussion.

Mais il y a plus, l'apologiste catholique se trouve placé, sous le rapport de l'impartialité, dans une condition beaucoup plus favorable que ses adversaires. En effet, la conviction absolue qu'il a de la vérité de la religion et de son triomphe final, la solidité des preuves qui l'appuient, solidité attestée par l'expérience de dix-huit siècles de discussion et par le témoignage de tant de grands génies, lui permettent de dédaigner les artifices de langage et de raisonnement, qui s'imposent aux défenseurs des systèmes incertains et nouveaux. Il est dispensé de la nécessité de faire, comme eux, flèche de tout bois. L'impuissance même dans laquelle il peut se trouver de résoudre une difficulté imprévue ne le déconcerte ni ne l'effraie ; il sait que la réponse existe certainement et que, s'il ne peut la trouver lui-même, un autre la trouvera. Rien donc ne l'oblige à se réfugier dans l'équivoque ou dans le sophisme, comme ses adversaires sont trop souvent contraints de le faire pour appuyer leurs théories personnelles, toujours chancelantes et incertaines de l'avenir. Enfin la religion est pour lui une chose sacrée, qu'il ne peut sans sacrilège défendre par des armes indignes d'elle. Il sait que tôt ou tard ses sophismes et sa duplicité seraient percés à jour et deviendraient une flétrissure pour la cause sainte dont il a pris la défense. Son amour même et son respect de la religion lui font une obligation sacrée de la sincérité la plus complète. Nous croyons pouvoir compter que jamais aucun soupçon de partialité ne viendra même à l'esprit des lecteurs de cet ouvrage ; tous reconnaîtront aisément que l'impartialité la plus complète a présidé à l'exposé des preuves, ainsi qu'à celui des objections et de leurs solutions.

(1) « Illud in primis scribentium observetur animo : primam esse historiæ legem ne quid falsi dicere audeat : deinde ne quid veri non audeat ; ne qua suspicio gratiæ sit in scribendo, ne qua simultatis. »

Science. — Mais si la bonne foi et la droiture du cœur suffisent, avec la grâce de Dieu, pour faire un croyant, elles ne suffisent pas pour faire un apologiste. Autre chose, en effet, est la conviction que l'on a de la vérité, autre chose la démonstration que l'on en fait. Pour prouver à autrui la vérité de la religion, il faut plus qu'une conviction solide; il faut la science, et une science très étendue. En effet, il faut à l'apologiste la science de la théologie et de la philosophie, c'est-à-dire la connaissance approfondie de tout ce que l'Église enseigne et des preuves sur lesquelles s'appuie cet enseignement; il lui faut la connaissance des diverses sciences humaines, dans lesquelles les adversaires sont allés chercher des difficultés contre la vraie foi, et cette connaissance doit être profonde, non superficielle, afin que la force des arguments soit bien saisie et bien exposée. C'est ce qui nous a déterminé à faire appel, pour ce Dictionnaire, à la collaboration d'un grand nombre de savants catholiques. Aujourd'hui, en effet, le temps est passé où un seul auteur pouvait résumer toutes les connaissances de son temps; telle est actuellement la variété, telle est l'étendue des diverses sciences humaines que nul homme, nul génie, ne peut se flatter de les posséder toutes à fond. Les seules sciences religieuses : philosophie, théologie dogmatique, théologie morale, Écriture sainte, liturgie, droit canon, histoire ecclésiastique, approfondies avec tous les développements qu'elles ont reçus dans le cours des siècles, dépassent les forces intellectuelles de l'individu. Or, à ces connaissances, l'apologiste contemporain doit joindre celle de l'histoire générale, de l'histoire des religions, de la linguistique, de l'ethnologie, de la géologie, de la préhistoire, de la cosmologie, d'une certaine partie de la médecine, de l'économie politique, etc.. De cet état de choses, il résulte que les questions d'apologétique ne peuvent plus aujourd'hui être traitées à fond que par des spécialistes. Comme le montrent les signatures des articles du présent ouvrage, nous avons fidèlement suivi cette règle de conduite. On n'y trouvera aucun article important, qui ne soit dû à une plume déjà exercée et connue par ses travaux antérieurs sur la question.

Outre la connaissance, qui est le fond de la science, il faut encore à l'apologiste la méthode et la forme scientifiques. Les esprits sont aujourd'hui tellement façonnés aux procédés en usage dans l'étude des sciences, qu'ils veulent les retrouver partout, même dans les matières qui ne les comportent pas. Très souvent, il est vrai, ces procédés n'ont de scientifique que les apparences, et le public s'en contente; mais cela même est une nouvelle preuve de la fascination qu'exerce sur nos contemporains la forme scientifique donnée à l'argumentation. Au siècle dernier et dans les premières années du nôtre, l'apologiste accordait une grande importance aux preuves qu'on peut appeler sentimentales et littéraires : les harmonies du dogme et du culte catholique avec les besoins du cœur humain et avec la nature matérielle, les ressources merveilleuses qu'ils fournissent pour la culture des lettres et des arts, tels étaient les arguments que nos devanciers aimaient à développer en les entourant de tous les charmes de la littérature. Aujourd'hui le goût et les besoins du public sont tout autres; et c'est pour nous y conformer que nous avons choisi la forme du dictionnaire, forme qui exclut les développements littéraires, et n'admet que les mots rigoureusement nécessaires à l'expression des idées. Pour le même motif, nous avons relégué à l'arrière-plan l'argumentation qui se fonde sur

certaines subtilités métaphysiques, et sur les vestiges, plus ou moins probables, d'une révélation primitive, le caractère de ces preuves, d'ailleurs très faibles en elles-mêmes, convenant peu à l'esprit positif de notre siècle. Le lecteur ne devra donc pas chercher ici les hautes et poétiques considérations qui font le charme des livres apologétiques les plus célèbres chez nous, ni cette verve littéraire qui donne parfois tant d'attrait aux œuvres de nos polémistes. Ce sont des mérites que nous sommes loin de dédaigner, quoique leur influence réelle soit bien amoindrie dans notre monde actuel; mais la nature du présent ouvrage ne les comporte pas.

Charité. — La charité dont nous faisons l'un des principes de l'apologétique catholique ne doit pas être confondue avec l'indulgence pour l'erreur, avec je ne sais quelle générosité, je ne sais quel libéralisme envers les idées fausses. Nous avons dit plus haut que l'apologiste doit soutenir la vérité catholique tout entière, et qu'à l'égard des doctrines contraires à l'enseignement de l'Église il doit être intransigeant. Mais il en va tout autrement des hommes qui soutiennent ces doctrines. Aux yeux de l'apologiste, l'adversaire de la religion, à moins de preuves manifestes du contraire, est toujours un homme de bonne foi, un ami de la vérité. Et ici la charité n'est souvent que de la justice. Autrefois les ennemis de la religion étaient presque toujours des rebelles, des hommes de mœurs dissolues, chez qui la bonne foi manquait totalement, ou chez qui l'erreur de l'esprit était la conséquence et le châtement des vices du cœur. Il n'en est plus de même aujourd'hui; la grande majorité des adversaires du catholicisme vit dans la bonne foi. Pour plusieurs, cette bonne foi a toujours été exempte de faute, parce qu'ils n'ont pas reçu le baptême, ou parce qu'ils ont été élevés soit dans une fausse religion, soit dans l'athéisme. Pour d'autres, leur erreur a été coupable à l'origine, mais ils sont depuis longtemps rentrés dans la bonne foi, et lorsque l'on considère tout ce qu'il leur aurait fallu de courage, de soins minutieux et constants pour conserver leurs croyances religieuses dans le milieu qui a entouré leur enfance ou leur jeunesse, on songe plus à les plaindre qu'à les condamner. Combien d'âmes, parmi nos frères séparés, parmi nos incroyants et nos sceptiques, ont soif de la vérité et la cherchent, mais hélas! sans apporter à cette recherche le courage, parfois héroïque, qui serait nécessaire pour arriver à la conquérir! Dieu nous garde de toute parole amère, de tout soupçon injurieux à leur égard! Leur erreur se comprend trop aisément, quand on réfléchit à toutes les difficultés que présente la connaissance certaine de la foi catholique, pour qui n'a pas grandi dans le sein de cette unique Église du Christ, qui est la colonne de la vérité. Que d'objections et de difficultés de toute nature se présentent aux esprits, dont les préjugés sont malheureusement contre la vérité! Les preuves les plus éclatantes de la divinité du christianisme, les miracles et les prophéties, sont elles-mêmes l'objet de tant d'attaques, qu'elles perdent une grande partie de leur évidence, lorsque des esprits, nourris en dehors de la vraie lumière, entreprennent de les étudier en détail; un certain nombre d'objections ne sont résolues que péniblement par les défenseurs de la foi catholique, et les réponses n'ont pas toujours cette éclatante supériorité qu'on voudrait trouver du côté de la vérité. Ceux-là seuls, croyons-nous, peuvent nier les difficultés sérieuses qu'offre l'étude de la religion aux hommes élevés en dehors d'elle, qui

ne les ont jamais considérées de près et scrutées à fond. La charité s'impose à l'apologiste catholique, comme un devoir sacré, à l'égard de ceux qu'il combat. D'ailleurs, s'il était permis de nier ou de mettre en doute la bonne foi des adversaires, la discussion n'aurait plus raison d'être.

III. CONTENU. — Le contenu de cet ouvrage est tout entier indiqué dans le titre. Les 3,200 colonnes dont il se compose sont exclusivement consacrées à l'exposé des preuves principales de la foi catholique et à la solution des objections qui lui sont opposées. Pour le choix des arguments qui démontrent la vérité de la foi catholique, nous avons suivi la voie tracée par le concile du Vatican dans la constitution *Dei Filius* (ch. 3 : *de la Foi*) : « Afin que l'hommage de notre foi, dit le saint concile, fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint des preuves extérieures de sa révélation, à savoir des faits divins, et surtout les miracles et les prophéties, qui en manifestant clairement la toute-puissance et la science infinies de Dieu, sont des signes de la révélation divine très certains et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pour cela que Moïse et les prophètes et surtout le Christ Seigneur lui-même ont fait tant de miracles et de prophéties d'un si grand éclat; et nous lisons au sujet des apôtres : « Ceux-ci s'en étant allés prêchèrent partout, le Seigneur coopérant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui suivaient. » (*Marc*, xvi, 20.) Et il est encore écrit : « Nous avons une parole prophétique certaine, sur laquelle vous ferez bien de fixer vos regards comme sur une lampe qui luit dans un endroit ténébreux. » (*II Petr.* 1, 19.)

Plus loin le saint concile ajoute : « L'Église par elle-même, à cause de son admirable propagation, de son éminente sainteté et de son inépuisable fécondité en tous biens, à cause de son unité catholique, et de son immuable stabilité, est un grand et perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa mission divine. Par là, comme un signe élevé au milieu des nations, elle attire à elle ceux qui n'ont pas encore cru, et elle donne à ses enfants la certitude que la foi qu'ils professent repose sur un très solide fondement. »

Les principales preuves positives de la vérité de la foi catholique doivent donc être puisées à la triple source des prophéties, des miracles et du caractère divin que porte au front la sainte Église romaine. En conséquence, un soin spécial a été apporté dans ce Dictionnaire à l'étude des prophéties considérées comme preuves de la vérité de notre foi. Les articles consacrés à cette étude, et dans lesquels sont examinés les textes messianiques les plus certains et les plus fréquemment invoqués, dès l'origine, par les prédicateurs et les défenseurs de l'Évangile, sont l'œuvre de Mgr Lamy, professeur d'Écriture sainte à l'Université catholique de Louvain, du R. P. Corluy, S. J., et du R. P. Knabenbauer, S. J., également professeurs d'Écriture sainte, trois auteurs dont la science et l'orthodoxie sont attestées par leurs ouvrages, connus de quiconque s'occupe d'exégèse. La prophétie du Ps. xxi a été traitée par un savant professeur du séminaire de Langres, M. l'abbé E. Philippe. La question du miracle a été spécialement étudiée par M. l'abbé Vacant, professeur au grand séminaire de Nancy, par M. l'abbé Forget, professeur à l'Université de Louvain, et par le R. P. Corluy. Celle du caractère divin qui brille dans le fait de l'établissement, de la durée et de la vie surnaturelle de l'Église a été traitée surtout par M. le chanoine Didiot, professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Logiquement cette démonstration positive de la foi catholique suppose la démonstration des premiers principes de la religion naturelle ou de la philosophie : Existence et attributs de Dieu, Création, Providence, Spiritualité et Immortalité de l'âme, Certitude, Libre Arbitre, Loi morale, etc., etc. Ces questions d'une importance capitale ont été traitées, avec tous les développements nécessaires, par M. l'abbé Vacant, par le R. P. Coconnier des Frères Prêcheurs, professeur à l'Institut catholique de Toulouse, et par Mgr Bourquard, de l'Académie de Saint-Thomas-d'Aquin.

Plusieurs des articles consacrés à cette première partie de notre tâche forment de véritables traités; le lecteur y trouvera, croyons-nous, tout ce qui, dans chacune de ces matières, se rapporte à la démonstration catholique; le reste, ce qui appartient exclusivement à la théologie, à la science exégétique, ou à la philosophie, ce qui est du domaine de la pure érudition, a été laissé de côté. A la preuve positive est toujours jointe la preuve négative, c'est-à-dire la solution des difficultés faites contre la vérité démontrée, de manière à ce que chaque article forme un tout complet.

La seconde partie de notre tâche, comprenant l'exposé et la solution des objections tirées des diverses sciences humaines, était de beaucoup la plus considérable et la plus difficile. Le nombre de ces objections, en effet, est immense et leur variété extrême. Malgré la nécessité de la brièveté qui s'imposait, nous espérons n'avoir laissé de côté aucune difficulté de quelque importance, et nous avons donné aux principales tous les développements pouvant offrir quelque intérêt aux lecteurs qui n'ont pas fait de ces questions l'objet spécial de leurs études. Le but utilitaire de notre Dictionnaire et l'obligation d'être bref nous ont décidé à passer presque complètement sous silence les objections qui sont aujourd'hui abandonnées par les adversaires eux-mêmes et qui n'offrent plus, par conséquent, qu'un intérêt historique, pour nous en tenir à celles qui servent d'armes à nos ennemis de l'heure présente. Voilà pourquoi nous avons à peu près entièrement omis les difficultés des anciens gallicans et beaucoup des vieilles accusations protestantes, oubliées aujourd'hui des protestants eux-mêmes.

Les objections qui se rapportent à l'Écriture sainte en général et au Nouveau Testament en particulier ont été traitées surtout par le R. P. Corluy; les objections de détail qui se rattachent à l'Ancien Testament ont été réfutées par M. l'abbé Duplessy, travaillant sous la direction et avec l'aide de son maître éminent, M. l'abbé Vigouroux, qui, en outre, a bien voulu revoir toutes les épreuves de ces articles; celles qui touchent à la théologie dogmatique ou morale ont été examinées principalement par MM. Didiot, Perriot, supérieur du grand séminaire de Langres, Dupont, professeur à l'Université de Louvain, Cambier, docteur de la même Université, et par le R. P. Lahousse, S. J.; celles qui concernent l'histoire, la chronologie, l'archéologie, la discipline ecclésiastique, l'hagiographie, ont été traitées principalement par MM. Guilleux, prêtre de l'Oratoire de Rennes, Paul Allard, le savant auteur de *l'Histoire des Persécutions*, Robiou, correspondant de l'Institut, Vaffelaert, professeur au grand séminaire de Bruges, J. Souben, Bourdais, professeur aux Facultés catholiques d'Angers, J. Brucker, S. J., L. Arthuis, Barré, professeur au grand séminaire de Laval, Leclerc, docteur de l'Université de Louvain. Les questions relatives à

L'histoire des religions, si importantes aujourd'hui et dont l'étude mal conduite a déjà été si funeste aux croyances de tant de jeunes gens, ont été traitées par un maître dans la matière, Mgr de Harlez, professeur à l'Université catholique de Louvain. Enfin les questions, plus agitées peut-être encore de nos jours, qui se rattachent à la géologie, à l'histoire naturelle et à la préhistoire, ont été étudiées par un auteur bien connu de tous les catholiques qui ont abordé ce sujet, M. l'abbé Hamard, de l'Oratoire de Rennes. Nous avons cru devoir consacrer une partie considérable de notre Dictionnaire à ces dernières questions, et à celles qui se rattachent à l'histoire des religions; nous espérons que ceux qui sont au courant du mouvement actuel des idées ne nous le reprocheront pas. La table détaillée, qui termine l'ouvrage, et grâce à laquelle le lecteur retrouvera immédiatement dans les 3,200 colonnes du Dictionnaire le point précis qu'il veut étudier, est due aux soins aussi intelligents que patients de M. l'abbé Terrasse.

Il nous reste à remercier nos savants collaborateurs du dévouement qu'ils ont montré pour l'œuvre à laquelle ils avaient bien voulu s'associer. Grâce à leur bonne volonté, le *Dictionnaire Apologétique* a pu être mené à bonne fin en un temps relativement court, et conserver le mérite d'une grande unité, malgré la diversité des questions et des auteurs. Assurément, les talents et les procédés sont divers, et comme il est juste, chacun de nos collaborateurs n'est responsable que des articles portant sa signature, mais dans toutes les colonnes de l'ouvrage le lecteur trouvera le même amour de la vérité et de l'Eglise, maîtresse inflexible de la vérité, la même attention à se conformer aux leçons et aux conseils qui nous sont venus du Saint-Siège, le même respect pour la science. Que si, malgré tous nos soins, nous avons erré en quelque point, nous condamnons d'avance et nous rétractons tout ce que l'autorité ecclésiastique déclarerait erroné ou condamnable.

Puissent nos communs efforts aboutir au but que nous nous sommes proposé: la défense de la foi chrétienne, c'est-à-dire des enseignements de la sainte Eglise catholique, apostolique et romaine! Nous l'espérons de la bonté de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour la gloire duquel nous avons travaillé, et de l'intercession de sa très sainte Mère!

J.-B. JAUGEY.

Auteuil, en la fête du Sacré-Cœur, le 23 juin 1889.

DICTIONNAIRE APOLOGÉTIQUE

DE LA FOI CATHOLIQUE

CONTENANT

LES PREUVES PRINCIPALES DE LA VÉRITÉ DE LA RELIGION

ET

LES RÉPONSES AUX OBJECTIONS TIRÉES
DES SCIENCES HUMAINES

A

ABRAHAM. — Abraham est le père du peuple juif; à ce titre, il occupe dans les Saintes Écritures une place considérable. C'est ce qui explique les nombreuses difficultés soulevées à son sujet par les rationalistes. Nous rattacherons ces difficultés à trois chefs : 1° son histoire proprement dite; 2° le sacrifice de son fils Isaac; 3° les promesses messianiques qui lui furent faites. De là les trois divisions de cet article.

I. ABRAHAM (*Histoire d'*). — Les objections faites au récit biblique peuvent se ramener à quatre principales, que nous allons successivement examiner.

1. Origine. — D'après la Genèse, Abraham était né à Ur, en Chaldée, et il avait émigré à Haran, lorsque Dieu l'appela dans la terre de Chanaan, en lui promettant de la donner à ses descendants. — Hitzig s'élève contre ce récit. D'après lui, l'origine d'Abraham est purement indienne: il suffit, pour s'en convaincre, de comparer son nom à celui de Ramâ, le dieu indien, et au mot sanscrit *Brahman*. Quant à sa femme Sara, son nom rappelle la nymphe Saraju; donc, la Bible se trompe en faisant d'Abraham un sémite; donc son histoire ne mérite pas créance; donc c'est un mythe.

Cette conclusion est non seulement précipitée, mais complètement erronée. Le nom d'Abraham est si bien assyrien (ou chaldéen), qu'on le retrouve dans la liste des éponymes ou magistrats de Ninive. Mais il y a plus. Si, comme nous l'affir-

mons, Abraham venait de la Chaldée, la langue et les usages qu'il en rapportait doivent avoir laissé une trace profonde chez ses descendants; or, c'est ce que les découvertes modernes ont constaté, et à un tel point, que ces coïncidences ne peuvent être attribuées au hasard, et suffiraient à prouver une communauté d'origine entre les deux peuples hébreu et assyrien. Résumons brièvement ces rapprochements. 1° Le *dictionnaire* hébreu presque le même que le dictionnaire assyrien, du moins pour les noms qui expriment des idées nécessairement connues du temps d'Abraham. Dieu s'appelle *Ilu* en assyrien, et *El* en hébreu; ce sont des mots presque identiques qui, dans les deux langues, désignent les relations de famille (père, mère, etc.), les membres du corps humain (tête, œil, bouche, etc.), les termes géographiques (mer, fleuve, étoile, etc.), les armes (arc, lance, etc.), les métaux, les animaux; de plus, il y a d'autres noms, comme ceux des boissons fermentées, des nombres; du calendrier, des mesures, qui, par leur similitude dans les deux langues, montrent que la civilisation hébraïque, en dehors de son élément divin, n'est qu'un rameau détaché de la civilisation chaldaïque. — 2° La *grammaire* est aussi la même dans les deux langues. Quand Abraham quitta la Mésopotamie, la langue était déjà arrivée à sa période flexionnelle (voir *Langues*), et, comme toutes les langues sémitiques, avait pris son empreinte défi-

nitive; par conséquent, on doit retrouver entre les deux grammaires, assyrienne et hébraïque, des traits de ressemblance assez nombreux pour permettre de conclure à une commune origine; or c'est ce qui arrive d'une manière tout à fait remarquable. Non seulement les caractères généraux de l'assyrien se retrouvent dans l'hébreu: rareté des termes abstraits, pénurie des particules, pauvreté de temps et de modes dans les verbes, richesse de formes pour exprimer, dans un même verbe, l'activité, la passivité, la causalité, l'intensité, etc.; mais on y découvre encore des liens de parenté plus étroits. Citons quelques exemples. Les pronoms, personnels, possessifs ou démonstratifs, sont semblables; les règles de la formation du genre et du nombre des substantifs sont les mêmes dans les deux langues; même similitude pour les verbes et pour les particules; il n'est pas jusqu'aux vers où l'on ne retrouve, en assyrien comme en hébreu, le parallélisme et même un certain rythme. Enfin, ce qui complète la démonstration, c'est que quelques idiotismes hébreux, longtemps inexplicables, ont trouvé aujourd'hui leur explication, grâce à la connaissance de l'assyrien. Ainsi, *onze* se dit en hébreu *'asté 'asar*; mais, si l'on savait que *'asarah* signifie *die*, on ignorait complètement le sens de *'asté*; or, aujourd'hui, l'assyrien a expliqué le mystère: *'aste* ou *es'tin* veut dire *un*, et le mot hébreu signifie *un et dix*.

Bien que tous les rapprochements que nous avons faits ne soient pas exclusifs aux deux langues, et qu'on puisse en faire un certain nombre avec d'autres idiomes sémitiques, il est certain qu'il n'y a pas deux de ces langues qui soient plus étroitement unies que l'assyrien et l'hébreu. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, si l'on met en regard des résultats obtenus par la comparaison de ces deux langues avec l'étymologie fantaisiste de Hitzig, on verra facilement de quel côté se trouve la vérité. Pour les détails, voir Guéneau, *Lettres de quelques juifs*, 1827, t. II, p. 346 sq.; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. 1; Delitzsch, *The Hebrew language viewed in the light of Assyrian Research*; Oppert, *Grammaire assyrienne*.

2. Voyage d'Abraham en Égypte. — Au chapitre XII, la Genèse rapporte que la famine fit descendre Abraham en Égypte; les circonstances de ce récit ont presque

toutes été attaquées par les rationalistes.

1° Avant d'entrer en Égypte, Abraham, craignant que la beauté de son épouse ne devienne pour lui une cause de mort, lui recommande de dire qu'elle est sa sœur. On s'est naturellement servi de ces paroles pour calomnier le caractère du patriarche. Pour nous, nous ferons d'abord remarquer que cet épisode est une preuve d'authenticité: dans un mythe on ne trouverait pas un tel récit. De plus, il était vrai que Sara était proche parente d'Abraham, comme la Genèse nous l'apprend plus loin [XX, 12], et dans les langues orientales on emploie les mots *frère* et *sœur* pour indiquer en général une parenté rapprochée. Si donc Abraham n'a pas dit toute la vérité, du moins ce qu'il a dit était vrai.

2° Une fois en Égypte, Sara est enlevée pour le pharaon, et Abraham, à cause d'elle, devient l'objet d'une faveur marquée: le pharaon lui fait de nombreux présents, et lui donne entre autres des bœufs, des ânes et des chameaux: tous ces traits ont été pour la critique rationaliste des prétextes à attaque contre la Bible, tous pourtant sont aujourd'hui contrôlés et vérifiés par la science.

Et d'abord, les rois d'Orient se sont toujours réservés le droit d'introduire dans leur harem toutes les femmes non mariées qui leur plaisaient, et il est certain que les rois d'Égypte avaient de ces épouses secondaires. Voici, par exemple, ce que raconte un papyrus égyptien: Un ouvrier a vu son âne saisi par un inspecteur; il réclame, et la cause est déférée au pharaon, qui, après interrogatoire, décide en ces termes: « Il ne répond à rien de ce qu'on lui dit... Qu'il nous soit fait rapport par écrit...; que sa femme et ses enfants soient au roi... Tu lui feras donner du pain. » N'est-ce pas une histoire analogue à celle d'Abraham?

En second lieu, on a dit: Comment un sémite, comme Abraham, a-t-il pu recevoir un tel accueil à la cour du pharaon, et surtout d'un pharaon chamite? — Or, deux monuments égyptiens sont venus réfuter cette objection et confirmer le récit biblique: 1° Sur un tombeau égyptien est représentée l'arrivée en Égypte de nomades Amu (d'Arabie ou de Palestine); leur chef s'appelle Abschah, nom analogue à celui d'Abraham; c'est la famine qui les a fait venir en Égypte, et ils sont reçus avec solennité par le gouverneur. —

2° Un papyrus qui nous a conservé la curieuse histoire de Sineh : Amou Égyptien, il entra au service du pharaon, et fut élevé à de hautes dignités; il s'enfuit, resta longtemps en Palestine, puis revint, entra en grâce et devint conseiller du roi, avec préséance sur tous les courtisans. On voit les coïncidences de ces deux récits avec celui de la Bible.

Mais les principales attaques ont eu lieu à propos des présents recus par Abraham : « Voyez, dit Bohlen, comme l'auteur de ce récit joue de malheur : les chevaux étaient très abondants en Égypte, et il ne les nomme point parmi les animaux donnés à Abraham ; en revanche, l'auteur cite les brebis et les chameaux, très rares pourtant en Égypte, et les ânes, qu'on ne pouvait y souffrir. Comment admettre comme authentique un récit si plein d'erreurs ? » — Quoi qu'en dise Bohlen, les détails donnés par l'historien sacré sont conformes à la vérité. Les *brebis* sont représentées déjà sur les monuments de la xii^e dynastie, et nous y voyons, entre autres, une inscription où 3,208 de ces animaux sont attribués à un seul propriétaire. De même pour les *bœufs* : les fouilles géologiques font retrouver leurs ossements dans le Delta à une grande profondeur, et, d'après les inscriptions, ils servaient aux mêmes usages qu'aujourd'hui ; on connaît d'ailleurs le culte des Égyptiens pour le bœuf Apis et l'histoire du veau d'or. Les *ânes* sont aussi représentés par troupeaux sur les tombeaux des Pyramides, où des inscriptions attribuent à tel propriétaire jusqu'à 760 de ces animaux ; on trouve des ânes représentés sur un monument de la v^e dynastie. La principale difficulté concerne les *chameaux*. Ils sont peu représentés sur les monuments. Mais peut-on de là conclure à leur absence ou à leur rareté en Égypte ? Non. En effet : 1° certaines règles empêchaient les artistes de représenter divers animaux, par exemple les poules et les chats ; il se peut qu'une coutume semblable ait existé pour les chameaux. 2° Il est certain qu'il y avait des chameaux en Égypte au temps des Ptolémées, et pourtant on n'en voit pas sur les monuments de leur époque : il a pu en être de même dans les siècles précédents. 3° Les Arabes employaient les chameaux ; leurs voisins d'Égypte devaient donc les connaître. 4° Quelques

textes prouvent que l'Égypte a employé les chameaux à une époque très ancienne : on leur apprenait, disent ces textes, à danser ; Salmanasar (an 857) cite les chameaux parmi les tributs payés par l'Égypte. 5° Enfin des fouilles géologiques ont fait retrouver des ossements de dromadaires dans le sol égyptien, à une très grande profondeur. L'ensemble de ces témoignages est si catégorique, que Chabas, après avoir attaqué sur ce point la Bible, s'est formellement rétracté.

Quant aux *chevaux*, Bohlen critique leur omission. La cause en est pourtant bien simple : les chevaux n'ont été introduits en Égypte qu'à l'invasion des Hyksos, et ils n'apparaissent dans les hiéroglyphes qu'à l'époque de la xviii^e dynastie ; or, on place généralement le voyage d'Abraham en Égypte sous la xii^e dynastie.

3. Victoire sur Chodorlahomor. — Abraham était revenu en Palestine, lorsque Chodorlahomor, roi d'Elam, Amraphel, roi de Sennaar, Arioch, roi d'Ellassar, et Thadal, roi de Guti, ayant vaincu cinq rois chananéens, emmenèrent, entre autres prisonniers, Loth, le neveu d'Abraham. A cette nouvelle, ce dernier réunit 318 de ses serviteurs, poursuivit les vainqueurs, les mit en déroute et délivra les captifs. Tel est en substance le récit du chapitre xiv de la Genèse. Il va sans dire que pour les rationalistes ce récit est légendaire. En 1860, Knobel, tout en reconnaissant qu'il devait y avoir là une tradition historique, essayait pourtant de prendre en défaut l'auteur sacré, et ne pouvait admettre, par exemple, que les Élamites eussent ainsi étendu leur empire du temps d'Abraham : l'auteur devait se tromper, et prendre les Assyriens pour des Élamites.

Après Knobel, on a nié même tout fondement historique au récit de la Bible ; pour Bohlen, Amraphel, c'est Sardanapale, Arioch, Arbace, et Chodorlahomor Bélésys ; à en croire Hitzig, le récit de cette campagne n'est qu'une imitation de celle de Sennachérib. Grotefend enchérit sur tous les autres : pour lui, l'invasion élamite n'est qu'un vieux mythe babylonien ; se fondant sur des étymologies fantaisistes, dont nous allons parler, il voit dans Amraphel le printemps, dans Arioch, l'été, etc., et les cinq rois chananéens ne sont que les cinq jours

complémentaires du calendrier babylonien. En regard de ces rêveries, il suffit de mettre simplement ce que nous apprennent les découvertes récentes au sujet de la campagne élamite.

Le nom de Chodorlahomor ou Kudur-Lagamar est parfaitement élamite. Kudur se rencontre dans le nom de tous les rois d'Elam, et Lagamar est une divinité, de sorte que Chodorlahomor signifie « serviteur de Lagamar », et non pas « lieu pour la gerbe », comme le voulait Grotefend; quant au pays d'Elam, soumis à ce roi, son antique puissance est confirmée par les découvertes faites à Suse, capitale du royaume.

Pour Arioch, roi d'Ellassar, l'assyriologie a donné un résultat encore plus heureux : on a retrouvé son nom dans celui d'Éri-aku, roi de Larsa; ainsi ce roi si ancien, connu uniquement par la ténacité, traite de mythe par la critique, reparait tout à coup, inscrit sur des monuments d'une très haute antiquité : quel témoignage en faveur du caractère historique de tout ce récit! Notons, en passant, que Arioch signifie « serviteur du dieu Lune, » et non pas « lion », comme le prétendait Grotefend pour faire d'Arioch la personnification de l'étoilé. — Si les noms des autres rois confédérés n'ont pas été retrouvés, du moins est-on sûr de leur étymologie : Grotefend traduisait Amraphel par « grand agneau », tandis que ce mot signifie « le fils est émir, » Thadal, ou mieux Thargal, signifie vraisemblablement « grand chef »; en tout cas, on ne peut traduire ce mot par « expérience » et « coucher du soleil », comme le voulait Grotefend, qui voyait dans Thadal la personnification de l'hiver. Cette fantaisie ne peut pas plus tenir que les autres devant les faits désormais acquis par la science.

Pour la 4^e difficulté, voir *Circumcision*. — Pour les détails sur Abraham, voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. 1; Chabas, *Études sur l'antiquité historique*; Allen, *Abraham*; Oppert, *Ueber Kedorlahomor* (*Theol. Studien*, p. 309).

DUPLESSY.

II. ABRAHAM (*Sacrifice d'*). — On a voulu faire passer l'histoire d'Abraham, telle que la raconte la Bible, spécialement celle du sacrifice d'Isaac, pour une copie d'une légende indoue. On trouve, en

effet, dans les *Itihâsas* ou légendes religieuses sanscrites, un trait qui rappelle le récit biblique par un point, bien que tout le reste diffère. Pour arriver à une ressemblance plus frappante, certains auteurs, en particulier M. Jaccoliot *La Bible dans l'Inde*, ont imaginé une foule de détails et les ont ajoutés au texte de la légende.

Le point de ressemblance consiste en ce qu'en jeune homme doit être, des deux côtés, sacrifié à la divinité et qu'une intervention plus ou moins surnaturelle le préserve de la mort. A cela se borne l'analogie. Pour le reste, les livres indous eux-mêmes ne sont pas d'accord entre eux. A part le nom du jeune homme que l'on retrouve partout le même (*Çunascépu*), tout est différent selon l'auteur qui transmet le souvenir de la légende. Il est même très probable, comme on va le voir, qu'à l'origine il n'était pas question de sacrifice à la divinité. En effet, au Rig-Véda il n'en est pas fait mention; il est simplement dit que Varuna ou Agni délivra *Çunascépu* prisonnier, de ses liens et des poteaux (Voy. Rig-Véda, I, 24, 13 et V, 2, 7). Les Lois de Manou ont une version toute différente que l'on trouvera plus loin (Mânava dh. c. x, 105). Les sources où il est parlé de sacrifice ont deux récits principaux très différents quant aux détails. Dans le premier qui appartient aux plus anciens livres brahmaniques on trouve les faits suivants : un roi du nom de *Haricandra* avait cent filles et point de fils. Un sage nommé *Narada* lui conseille de s'adresser à Varuna, et de faire vœu de lui sacrifier le fils qu'il obtiendrait par cette prière. Haricandra obéit; mais à peine est-il devenu père, que Varuna réclame l'exécution du vœu. Sous divers prétextes, le roi obtient du dieu, pour cet accomplissement, un délai qui se prolonge jusqu'à ce que ce fils, nommé *Rohita*, soit en état de porter les armes. Averti alors du sort qui l'attend, *Rohita* se met à errer pendant cinq ans dans une forêt; là, averti par Indra il s'adresse au risli (sage indien) *Ajigarta* et lui demande un de ses trois fils pour se le substituer comme victime du sacrifice. Ajigarta consent à lui livrer le second, *Çunascépu*. Rohita le mène près de son père et le sacrifice commence, mais personne ne veut lier la victime, personne ne veut la frap-

per. Séduit par des offres très riches, son père finit par consentir à remplir le rôle de bourreau. *Çunascépa*, le fils sacrifié, a recours aux dieux; il s'adresse à Prajâpati qui le renvoie à Agni, et celui-ci à un autre qui en fait autant, jusqu'à ce qu'il invoque l'Aurore. Aussitôt ses liens tombent. *Ajigarta* veut alors reprendre son fils; mais celui-ci le repousse et suit le saint rishi *Viçvâmitra* qui l'adopte pour fils, bien qu'il en eût déjà cent autres, et le chérit par-dessus tous.

Le Râmâyana donne une autre version du même mythe. Le roi *Ambarisa* offrait en sacrifice une victime humaine marquée des signes propices. Indra l'enleva invisiblement. Le brahmane sacrificateur crut qu'un impie avait fait le coup et réclama du roi une nouvelle victime; le pieux monarque se mit à sa recherche. Ayant rencontré un brahmane du nom de *Ricika*, pauvre et chargé d'une nombreuse famille, il lui demanda un de ses fils en échange de cent mille vaches. *Ricika* refusa de lui livrer l'aîné, mais lui vendit le second *Çunascépa* que le roi emmena. Le malheureux jeune homme recourut au saint et puissant solitaire *Viçvâmitra* le suppliant de l'arracher à la mort. *Viçvâmitra*, touché d'une singulière compassion, supplia ses fils de se sacrifier à la place de *Çunascépa*. Ceux-ci refusèrent et *Viçvâmitra* les maudit. Alors le solitaire, tout en exhortant le jeune homme à remplir son devoir, lui apprit une prière à Indra, qu'il devait réciter à haute voix pendant les préparatifs du sacrifice et dont la vertu le sauverait. Ainsi dit, ainsi fait. *Çunascépa* attaché à la colonne du sacrifice, se mit à invoquer Indra par les paroles mystérieuses qu'il avait apprises, et le dieu l'enleva visiblement au ciel, sauvant ainsi et la vie du vertueux jeune homme et l'honneur du roi engagé dans l'accomplissement des cérémonies du sacrifice. (Râmâyana, I, 61, 62, 63, 64. Edit. *Gorresio*. Conf. *Indische Studien*, I, 457, II, 212).

Le Harivansa connaît deux Çunascépas, l'un fils de *Ricika*, l'autre de *Viçvâmitra*.

Dans le livre de Manou, la légende a une tout autre physionomie. *Adjigarta* y est dit avoir voulu faire mourir son fils, mais son but n'était nullement de le sacrifier aux dieux. Sa famille, comme lui, était sur le point de mourir de faim

et le père crut pouvoir sacrifier un de ses enfants pour sauver les autres.... N'est-ce point-là la vraie légende origininaire? celle-ci du moins s'explique d'une manière naturelle. Quant aux autres, il n'est pas besoin de le dire, ce qu'elles ont de commun avec l'histoire d'Abraham, c'est le fait d'un jeune homme sur le point d'être immolé à la divinité et sauvé par une intervention merveilleuse de celle-ci. Tout le reste est entièrement différent, et si la version des Lois de Manou est la vraie, il n'y a plus même aucune ressemblance. En tout cas, une chose reste certaine; c'est que si le récit de la Bible et la légende indoue sont des échos d'une tradition unique, ces échos sont indépendants l'un de l'autre, qu'il n'y a point eu copie, et que leur diversité est un argument très fort en faveur de la réalité du fait.

M. Jacolliot a bien senti que l'analogie n'est pas suffisante pour prouver la copie ou l'imitation. Aussi, selon son procédé ordinaire, a-t-il inventé une foule de détails qui rendent les légendes indoues entièrement méconnaissables, mais qui les font en tous points semblables au récit biblique. Nous y voyons reproduits la stérilité de Sarah, son entretien avec Abraham, l'apparition divine, l'ordre divin du sacrifice, etc., exactement comme dans la Bible. Tout cela sort de l'imagination de l'auteur et repose sur des textes fabriqués par lui, qu'il se garde bien de désigner lorsqu'on le somme de le faire.

Dans le mythe indou plusieurs voient une image du soleil immolé à la nuit et reparaissant après l'aurore. Pour l'Inde, il peut y avoir quelque chose de cela, bien que l'explication soit tirée aux cheveux. Du reste, pour qui ne veut point admettre le surhumain, il faut bien imaginer partout une explication naturelle et humaine quelconque.

C. DE HARLEZ.

III. ABRAHAM (*Promesses du Messie faites à*). — Malgré le souvenir récent du grand châtiment infligé aux hommes coupables, par le déluge universel, les descendants de Noé se laissèrent bientôt entraîner à l'idolâtrie et à ses vices. Cette erreur grossière ne séduisit pas seulement la postérité de Cham et de Japhet, mais elle s'insinua jusque dans le rameau béni

de Sem; elle eût infecté le genre humain tout entier, si Dieu, dans sa miséricorde, ne l'avait arrêtée par une résolution digne de sa bonté. Jehovah résolut de se choisir un peuple qui serait le gardien de la connaissance du vrai Dieu, des révélations divines et des promesses messianiques, un peuple dont il serait le roi, le protecteur et le bienfaiteur tout-puissant, un peuple qui ne connaîtrait d'autre loi et d'autre culte que celui de Jehovah. Abraham, tiré de son pays, de sa famille, de la maison de son père, fut constitué la souche de ce peuple aux grandes destinées; il mérita par sa foi et son obéissance d'être appelé « l'ami de Dieu » et « le père des croyants ». Avec les promesses temporelles, il recut les promesses messianiques. Le Rédempteur promis à Ève lui fut montré comme sortant de sa race. Cette vue le fit tressaillir de joie. C'est le témoignage que rend de lui le Sauveur lui-même (1). Ce sont ces promesses faites à Abraham, renouvelées à Isaac et confirmées à Jacob, que nous allons tâcher d'élucider, d'après les règles de l'exégèse et de la critique, et de venger des attaques du rationalisme contemporain.

Abraham, fils de Tharé de la lignée de Sem, avait quitté Our en Chaldée et était venu s'établir à Harran en Mésopotamie, lorsque Dieu lui dit, dans une révélation surnaturelle : « *Sors de ton pays, de ta parenté et de la maison de ton père, pour aller au pays que je te montrerai. Je ferai de toi un grand peuple; je te bénirai; et je rendrai ton nom célèbre; sois donc bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront; et je maudirai ceux qui te maudiront, et tous les peuples de la terre seront bénis en toi* (2). »

Telle est la première promesse messianique faite à Abraham. Elle fut renouvelée au saint patriarche et expliquée à plusieurs reprises. Dieu y joignit des promesses temporelles, telles qu'une nombreuse postérité et la possession de la terre de Chanaan. Ainsi, lorsqu'Abraham fut arrivé dans cette contrée, Dieu lui dit : « *Je donnerai cette contrée à tes descendants* (3). » Une autre fois il répéta cette même promesse : « *Toute la contrée que*

tu vois, je te la donnerai et à ta postérité pour toujours; je multiplierai ta postérité comme la poussière de la terre (4). » Une autre fois encore : « *Regarde le ciel, compte les étoiles, si tu penses, telle sera ta postérité*. » Lorsque le saint patriarche eut atteint quatre-vingt-dix ans, Dieu lui répéta : « *Tu ne l'appelleras plus Abram, mais Abraham, parce que je t'ai constitué père de beaucoup de nations ... Je te donne à toi et à ta postérité toute la terre de Chanaan* (5). » Lorsqu'il recut sous sa tente les trois anges, la promesse messianique lui fut répétée en ces termes : « *Dois-je cacher à Abraham ce que je ferai? Oui, Abraham sera une nation forte et puissante, et toutes les nations de la terre seront bénies en lui* (6). » Enfin, lorsque Dieu eut soumis la foi du père des croyants à la grande épreuve du sacrifice d'Isaac, la promesse d'un Rédempteur lui fut une dernière fois confirmée en ces termes : « *J'ai juré par moi-même, parole de Jehovah, parce que tu as fait cette chose et que tu n'as pas épargné ton fils unique, je te bénirai et je multiplierai ta descendance comme les étoiles du ciel et comme le sable du bord de la mer; ta descendance possédera les portes de tes ennemis, et toutes les nations de la terre seront bénies en ta descendance* (7). »

Les mêmes promesses furent réitérées en termes identiques ou équivalents à Isaac et à Jacob (8). L'une explique l'autre et aide à en apprécier exactement le sens.

Le rationalisme se refuse absolument à voir dans ces paroles une promesse messianique. « L'interprétation traditionnelle qui veut voir ici, dit M. Reuss (6), une prophétie messianique, se fonde sur la fausse traduction des Grecs (Rom., iv, 13 suiv.). » Ce que M. Reuss appelle ici la fausse traduction des Grecs, c'est l'interprétation donnée par saint Paul, sous l'inspiration du Saint-Esprit, dans son Épître aux Romains. Pour les chrétiens, cette interprétation suffit. Mais, puisqu'elle ne suffit pas pour le rationalisme, nous allons examiner si M. Reuss a mieux compris l'Écriture que saint Paul.

(1) Gen., v, 56.

(2) Gen., xii, 1-3, d'après l'hébreu. La Vulgate donne le même sens.

(3) Gen., xii, 7.

(4) Gen., xiii, 15, 16.

(5) Gen., xvii, 4-9.

(6) Gen., xviii, 17.

(7) Gen., xxii, 15-18.

(8) Gen., xxvi, 3-3; xxviii, 13, 14.

(9) La Bible, traduction nouvelle, 3^e part., t. I, 341.

(1) Joan., v, 56.

(2) Gen., xii, 1-3, d'après l'hébreu. La Vulgate donne le même sens.

(3) Gen., xii, 7.

Dieu commence par faire sortir Abraham d'une famille infectée du culte des idoles, afin de le préserver de la contagion de l'idolâtrie. En même temps, il éprouve sa fidélité et son obéissance. Quoi de plus doux et de plus cher que le sol natal, la famille et le toit paternel? Abraham est obligé de quitter tout cela. Plus tard, il devra y ajouter l'immolation de son fils unique et tendrement aimé. Mais la récompense suit aussitôt le sacrifice. Abraham sera le chef et le père du peuple que Dieu s'est choisi; de lui naîtra le Rédempteur promis au genre humain.

« *Je ferai de toi un grand peuple* » ce peuple sera grand par le nombre : « *Tu seras le père de plusieurs nations* (xvii, 41) » et *je multiplierai ta postérité comme les étoiles du ciel* (xvii, 17). » En effet, plusieurs peuples sont issus d'Abraham : les Arabes Ismaéliens par Ismaël, les Madiannites et les Sabéens, et d'autres tribus par Céthura, les Iduméens par Esaü, les Israélites par Isaac et Jacob. Ces derniers se sont multipliés comme les étoiles du ciel et comme les grains de sable de la mer, non seulement matériellement dans la terre de Chanaan, mais surtout spirituellement par le Christ dans le monde entier. Ce peuple sera grand par ses *prérogatives*, c'est-à-dire par ses fondateurs Abraham, Isaac et Jacob, par son divin législateur Moïse, par ses grands rois, David et Salomon, par ses prophètes, par la connaissance du vrai Dieu qu'il conservera parmi les hommes, par le culte qu'il lui rendra, par les Écritures dont il sera le dépositaire, et surtout par le Messie dont le royaume n'aura ni bornes, ni fin.

« *Je te bénirai et je rendrai ton nom célèbre.* » Le nom d'Abraham est en effet devenu célèbre non seulement chez les Juifs qui se sont toujours glorifiés d'être les descendants d'Abraham, mais chez les Arabes et chez les nations profanes comme le font voir l'historien Josèphe et Eusèbe (1). Aujourd'hui encore, tous les Musulmans le vénèrent, et il est appelé dans le Coran « *El Kalil* » l'ami de Dieu.

« *Sois bénédiction.* » La Vulgate a rendu exactement le sens, mais l'hébreu est encore plus expressif. La bénédiction divine, dans toute sa plénitude, n'em-

porte pas seulement l'abondance des biens temporels, comme quelques-uns le pensent, mais elle comprend aussi l'abondance des biens spirituels que le Christ devait procurer. M. Reuss donne ici une traduction qui fausse le sens et que le texte repousse. Il traduit : « Je rendrai ton nom si grand qu'il servira de formule de bénédiction. » L'adverbe « si » n'est ni dans le texte hébreu ni dans aucune version ancienne; le nouveau traducteur l'a ajouté arbitrairement pour donner aux mots suivants un sens qu'ils n'ont pas. En effet, Dieu ajoute : « Sois bénédiction, » ce qui signifie, comme tous les traducteurs l'ont compris : « Tu seras béni. » Le professeur de Strasbourg change cela, par l'insertion de l'adverbe « si », en une « formule de bénédiction » et rapporte au mot « nom » ce que le texte rapporte à Abraham. Il obtient par ce procédé facile, au lieu de la traduction littérale : « Je rendrai ton nom célèbre : tu seras béni, » cette traduction absolument nouvelle : « Je rendrai ton nom si grand qu'il servira de formule de bénédiction. » Avec un tel procédé, on pourra faire sortir d'un texte mille « formules » qui n'y sont pas.

Nous arrivons à la partie principale et essentielle de la prophétie : « *Tous les peuples de la terre seront bénis en toi.* » L'hébreu a ici « toutes les familles de la terre », mais dans les endroits parallèles il met « tous les peuples » ou « toutes les nations ». Le sens est le même. On a voulu restreindre ces mots à la terre de Chanaan; mais rien dans le texte n'autorise cette restriction. Bien au contraire « *גוים, Gouim* », qui se trouve dans les endroits parallèles, désigne en général les nations païennes. Plus loin, lorsque Dieu promet à Abraham la terre de Chanaan, il la désigne nettement : « Je donnerai *cette terre* à ta postérité. — Lève les yeux et regarde du lieu où tu es vers le nord et le midi, vers l'orient et l'occident; *toute la terre que tu vois*, je la donnerai à toi et à ta postérité. » Et encore : « Je donnerai à ta postérité *cette terre* depuis la rivière d'Égypte jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate. Je donnerai à toi et à ta postérité *toute la terre de Chanaan* (1). » Il insinue même que, non seulement les

(1) Joseph, *Antiq.*, I, VII; Euseb. *Præpar. evang.*, IX.

(1) *Gen.*, XII, 7; XIII, 15; XV, 18; XVII, 8.

nations de Chanaan ne seront pas bénies en Abraham, mais qu'elles seront détruites (1). Et, en effet, c'est ce qui est arrivé. Les Israélites, sur l'ordre de Dieu, ont exterminé les nations chananéennes pour s'établir dans la terre promise. De sorte que, s'il fallait restreindre la prophétie à la terre de Chanaan, elle manquerait d'accomplissement et, par conséquent, serait fautive.

« *Seront bénies en toi.* » Le rationalisme traduit ce texte de telle sorte que la promesse messianique qu'il contient s'évanouit et qu'il n'en reste rien. Voici la traduction de M. Heuss. « Toutes les tribus de la terre se souhaiteront ton bonheur. » Sans doute, si Dieu ne promettait à Abraham autre chose, sinon que les nations se souhaiteront son bonheur, cette promesse n'ajouterait rien à ce qui vient d'être dit, et l'emphase qui se trouve dans ces mots n'aurait pas de raison d'être. Mais, comme c'est ici le nœud de la prophétie, nous devons serrer le rationalisme de plus près. On nous permettra donc de faire un peu de philologie. D'après tous les lexicographes, y compris Gesenius, savant rationaliste, le verbe hébreu בָּרַךְ, *Berek* signifie « bénir. » De là les significations : bénir Dieu, le louer; bénir quelqu'un, le saluer, lui souhaiter prospérité et bonheur.

Nulle part il ne signifie, comme le veut M. Heuss, « souhaiter d'avoir le bonheur de quelqu'un ». Ici ce verbe est employé à la forme passive « niphâl ». Cette forme est également employée dans les passages parallèles (Gen., xviii, 18 et xxiv, 14), tandis que dans les deux autres passages (Gen., xlii, 18 et xxvi, 4) nous trouvons la forme réfléchi « hithpaël ». De là une difficulté sérieuse, d'autant plus sérieuse que, d'après les meilleurs hébraïsants, la forme « niphâl » est quelquefois employée dans le sens réfléchi, et la forme « hithpaël » dans le sens passif. Quel est donc le sens qu'il faut admettre ici? Est-ce le sens réfléchi ou le sens passif? Faut-il traduire : « seront bénis » ou « se béniront. » Les interprètes ne sont pas d'accord. Les uns traduisent par le passif, les autres adoptent le sens réfléchi. Il en est qui conservent à chaque forme son sens propre et traduisent trois fois « seront bénis » et deux fois « se

béniront », ou plutôt « se promettront les biens ». Pour moi, je n'hésite pas à me ranger à l'avis de ceux qui traduisent partout « seront bénis » et donnent par conséquent, à la forme « hithpaël, יִתְבָּרְכֶיךָ » le sens passif qu'elle a quelquefois. Les Septante, tous les targumistes, la version syriaque, la Vulgate et tous les Pères, qui ont suivi l'une ou l'autre de ces versions, acceptent le sens passif dans les cinq endroits parallèles, et saint Paul, dans son Épître aux Galates, iii, 8, emploie également le passif. Il est à remarquer que le verbe hébreu בָּרַךְ ne se trouve employé que six fois à la forme « hithpaël » dans toute l'Écriture : deux fois dans la prophétie qui nous occupe, une fois au Deutéronome, xxix, 13; une fois au Psaume 72 (71), 17; puis dans Isaïe, lxxv, 16 et dans Jérémie, iv, 2. Le sens réfléchi semble convenir au passage du Deutéronome, et la Vulgate l'admet en traduisant : « *Benedicat sibi in corde suo.* » On peut cependant aussi le traduire par le passif : « Qu'il soit béni dans son cœur, dans sa pensée. » Au Psaume 72, 17, où il s'agit précisément du Messie, il me paraît avoir le sens passif : « *Toutes les tribus de la terre seront bénies en lui* (יִתְבָּרְכֶיךָ) et à cause de cela, toutes les nations de la terre le glorifieront. » Aussi la Vulgate emploie-t-elle ici le passif « benedicentur ». Dans Isaïe, lxxv, 16, il me paraît aussi, comme à saint Ephrem et à saint Jérôme, qu'il faut traduire par le passif : « celui qui est béni en Dieu ou par Dieu. » Le texte de Jérémie s'explique comme celui du Psaume 72 et a le même sens. Ainsi, des six endroits où se trouve la forme « hithpaël », il n'y en a aucun où nous soyons obligés de lui attribuer le sens réfléchi, et il y en a cinq où le sens passif est tout indiqué et même exigé. Nous concluons que, dans les cinq endroits parallèles où la promesse faite à Abraham est répétée, c'est la signification passive qu'il faut admettre comme l'ont fait tous les anciens traducteurs et les Pères après eux.

Il reste à expliquer l'expression hébraïque בָּרַךְ « en toi » ou « par toi ». On peut la traduire de ces deux manières. La chose est ici peu importante. Car le sens général de la prophétie demeure le même, quelle que soit la traduction que l'on

préfère. Mais, dans un des endroits parallèles, Dieu, au lieu de dire : « Seront bénis en toi », dit : « *Seront bénis en ta descendance ou en ton descendant, in semine tuo.* » Ailleurs, enfin, il dit : « *En toi et en ta descendance.* » D'où il semblerait résulter que la bénédiction dont il s'agit doit se rapporter à la fois à la personne d'Abraham et à celle de sa descendance ou de son descendant. Il n'en est pas ainsi. Souvent la particule hébraïque *var*, que nous rendons par la conjonction « et », a le sens explicatif comme le *xxi* exégétique des Grecs ; et vaut notre « c'est-à-dire ». C'est ici le cas. De sorte que le sens est : « Tous les peuples seront bénis en toi, c'est-à-dire, en ton descendant ; » ou si l'on veut : « Tous les peuples seront comblés de bénédictions par toi, c'est-à-dire par ton descendant. »

Le mot hébreu זרע, *Zerâ*, comme le latin *semen*, a deux significations : il désigne les descendants de quelqu'un en général, sa postérité, ou bien un descendant particulier, un rejeton. Lorsque Dieu dit à Abraham : « Je multiplierai ton *Zerâ* comme les étoiles du ciel. » le mot *Zerâ* est pris dans le sens de postérité. Au contraire, lorsqu'il dit : « Toutes les nations seront bénies en ton *Zerâ*. » il ne peut guère être question de sa postérité en général, mais d'un de ses descendants particuliers, soit, si l'on veut, David, Salomon, Josias ou le Messie. La phrase exige ce sens. Il faut donc traduire : « *Toutes les nations seront bénies en ta descendance,* » c'est-à-dire en ton descendant, ou par ton descendant. En effet, nous voyons plus loin les mêmes promesses répétées à Isaac et ainsi les descendants d'Abraham par Agar et Cethura sont exclus. Plus loin encore la promesse est répétée à Jacob, et la postérité d'Isaac par Ésaü est exclue.

Il ne s'agit donc pas ici de la postérité d'Abraham en général, mais bien de l'un de ses descendants, comme nous l'enseignent formellement les deux grands apôtres Pierre et Paul, dont nous citerons plus bas le témoignage.

Le rejeton d'Abraham en qui ou par qui toutes les nations seront bénies, quel est-il ? Est-ce David, qui n'a fait que guerroyer toute sa vie ? Est-ce Salomon, prince pacifique ? Est-ce Ézéchias ou

Josias ? Qui osera dire que toutes les nations ont été comblées de bénédictions en l'un de ces princes ? Aussi les Juifs, gardiens des prophéties, n'ont-ils jamais appliqué cette promesse à d'autres qu'au Messie. C'est bien du Messie que David parlait quand il disait, au psaume 71 : « *Toutes les nations seront bénies en lui.* » Et lorsque le Sauveur lui-même disait aux Juifs : « *Abraham, votre père, a très-sailli de joie de ce qu'il devait voir mon jour : il l'a vu et il s'est réjoui* (1), » il faisait allusion à la promesse qui nous occupe. Saint Pierre, immédiatement après la Pentecôte, déclare aux Juifs : « *Vous êtes les fils des prophètes, c'est-à-dire les héritiers de leurs oracles, et de l'alliance que Dieu a faite avec nos pères, lorsqu'il a dit à Abraham : En ta descendance seront bénies toutes les nations de la terre. C'est à vous premièrement que Dieu, ayant suscité son fils, l'a envoyé pour vous bénir, en détournant chacun de vous de ses iniquités* (2). » Saint Pierre est aussi clair que possible, c'est de Jésus-Christ que Dieu a parlé à Abraham : c'est Jésus-Christ que Dieu lui a promis, et la bénédiction qui par lui sera répandue sur toutes les nations n'est pas une abondance des biens grossiers de la terre, mais c'est cette abondance des biens spirituels que le Christ a répandus sur les nations par sa doctrine et par sa croix, cette abondance de lumière et de grâces qui détournent chacun de ses iniquités. C'est d'ailleurs une bénédiction spirituelle que Dieu insinuait à Abraham, quand il disait : « *Je sais ce qu'il (Abraham) ordonnera à ses fils et à sa maison ; il leur ordonnera de garder la voie du Seigneur, d'accomplir la loi et la justice afin que Jéhovah réalise à cause d'Abraham tout ce qu'il lui a promis.* » Je sais que nos adversaires ne reconnaissent pas l'autorité divine de saint Pierre, mais ils sont bien obligés de reconnaître que si saint Pierre a parlé ainsi aux Juifs de son temps, c'est que ces Juifs appliquaient au Messie les promesses faites à Abraham.

Saint Paul n'est pas moins catégorique, il déclare aux Romains, composés de Juifs et de Gentils, que « *ce n'est point par la loi que l'héritage du monde a été*

1) Joan., x, 36. Il est encore fait allusion aux promesses d'Abraham en saint Luc, i, 34, 55, 68, 72, 73.

2) Act., iii, 25, 26.

promis à Abraham, ou à sa postérité, mais par la justice de la foi, afin que ce soit par elle, pour que la promesse soit assurée à tous les enfants, non seulement à ceux qui relèvent de la loi, mais encore à ceux qui relèvent de la foi d'Abraham, notre père à tous, selon qu'il est écrit : je l'ai fait père d'un grand nombre de nations (1). Il parle plus clairement aux Galates : « L'Écriture, prévoyant que Dieu justifierait les nations par la foi, annonça d'avance à Abraham cette bonne nouvelle : « Toutes les nations seront bénies en toi ». Il ajoute plus loin : « Les promesses ont été faites à Abraham et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas » et à ses descendants », comme s'il s'agissait de plusieurs ; mais elle dit : « A ta descendance », parce qu'il ne s'agit que d'une seule, savoir le Christ (2). » Aussi R. Samuel, un des rabbins du Talmud, a-t-il dit : « Les promesses faites à Abraham obtiendront leur effet au temps du Messie, quand la postérité sainte d'Abraham aura paru sur la terre (3). »

Il serait superflu de démontrer que toutes les nations ont été effectivement bénies dans le Christ, fils de David, fils d'Abraham, qu'elles ont été comblées de toutes les bénédictions de la grâce, de tous les biens spirituels, dans l'Église dont il est le fondateur et le chef.

T.-J. LAMY.

ACTES DES APÔTRES (Les). — Le livre des Actes des apôtres, par ses nombreuses allusions aux faits de la vie du Sauveur, est une confirmation éclatante des récits évangéliques; il contient lui-même l'exposé d'événements manifestement miraculeux et d'une notoriété publique; il fait toucher au doigt l'intervention surnaturelle du ciel dans l'organisation et la propagation de l'Église de Jésus-Christ. A ces titres divers, ce livre devint, non moins que les Évangiles, le point de mire des attaques du rationalisme. La véracité substantielle de cet écrit ne pourrait être niée raisonnablement par quiconque l'accepterait comme l'œuvre de saint Luc. Aussi prétend-on qu'il n'était ni de lui ni de son

temps, mais qu'il ne fit son apparition que vers le commencement du deuxième siècle. Selon l'école de Tubingue, ce livre fut l'instrument principal destiné à opérer l'union entre les deux partis qui jusque-là avaient divisé l'Église du Christ. Rien de plus efficace, en effet, pour réconcilier les pétriniens et les pauliniens, que de mettre en scène les deux apôtres Pierre et Paul, travaillant de concert à l'organisation de l'œuvre de Jésus, Pierre recevant dans l'Église les prémices de la gentilité, Paul pratiquant les observances mosaïques et recueillant des aumônes pour les Juifs convertis, etc.

En présence de ces assertions audacieuses, il est du devoir de l'apologiste de mettre dans tout leur jour l'authenticité et la véracité de cette histoire de l'Église primitive.

Authenticité des Actes des Apôtres. — « Une chose hors de doute, dit M. Benan lui-même (*Les Apôtres*, introd., p. X), c'est que les Actes ont eu le même auteur que le troisième Évangile et sont une continuation de cet Évangile. On ne s'arrêtera pas à prouver cette proposition, laquelle n'a jamais été sérieusement contestée. Les préfaces qui sont en tête des deux écrits, la dédicace de l'un et de l'autre à Théophile, la parfaite ressemblance du style et des idées, fournissent à cet égard d'abondantes démonstrations. » Le rationaliste allemand Credner est du même avis. Si l'on regarde, avec ces deux savants, ce point comme acquis à la critique et que l'on suppose établie sur des preuves solides l'authenticité de l'Évangile de saint Luc, il faudra du même coup attribuer les Actes à cet écrivain apostolique, disciple et compagnon de saint Paul. Nous démontrons, dans un autre article, que le troisième Évangile est incontestablement l'œuvre de saint Luc. Donc, pour adjuger légitimement les Actes au même auteur, il nous suffirait d'en appeler à cette démonstration. Mais nous pouvons, indépendamment de cet argument interne, fournir des témoignages péremptoires en faveur de cette authenticité.

Il est à peine douteux que *saint Clément de Rome* (I Cor., II) fait allusion à un texte des Actes, lorsqu'il loue les Corinthiens de ce qu'ils « préfèrent donner que recevoir (Act., xx, 35) ». — *Saint Ignace d'Antioche*, en deux endroits

(1) Rom., iv, 13-17.

(2) Gal., iii, 8, 16.

(3) V. Mgr Meignan, *Les prophéties messianiques*, p. 377.

de ses lettres authentiques, semble à peu près transcrire les paroles des Actes, lorsqu'il dit (ad Smyrn., 3 : μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέραχεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν; cf. Act., x, 41 : οἵτινες συνεράχονεν καὶ συνεπίονεν αὐτῷ μετὰ τῷ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν; cf. (ad Magn., 5,) : ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλει χωρεῖν; cf. Act., i, 25 : Ἰούδας ἐπορεύθη εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. — Il en est de même de *saint Polycarpe* (Phil., 1) : ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ᾠδῆνας τοῦ ἄδου; cf. Act., ii, 24 : ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λύσας τὰς ᾠδῆνας τοῦ θανάτου [ἄδου, d'après une autre leçon]. Ces passages, équivalant à des citations, prouvent qu'à cette époque reculée le livre des Actes existait et était répandu parmi les fidèles.

Il nous suffit de descendre jusqu'au commencement du troisième siècle pour entendre des diverses parties de l'Église les voix les plus autorisées nous nommer Luc comme l'auteur du livre. *Saint Irénée*, réunissant en sa personne les traditions de l'Asie et de la Gaule, après avoir rapporté plusieurs choses consignées dans les Actes, ajoute (Haer., iii, 14) : « Luc, ayant été présent à tous ces événements, les a décrits avec soin, pour qu'on ne puisse le convaincre ni de mensonge ni d'ostentation. » — *Clément d'Alexandrie* (Strom., v, 12) : « Comme aussi Luc rapporte dans les notes que Paul parla de la sorte : « Athéniens... » Suit le commencement du discours à l'Aréopage (Act., xvii, 22 sq.). *Tertullien*, témoin de l'Église d'Afrique (*de Jejun.*, 10) : « Ensuite, dans le même commentaire de Luc, il est fait mention de la troisième heure de la prière, à laquelle on prenait pour des hommes ivres ceux qui venaient de recevoir le Saint-Esprit; et de la sixième heure, à laquelle Pierre monta au haut de sa maison. » Cf. Act., ii, 15 et x, 9. — Le témoignage de l'église romaine est plus ancien encore. Il se trouve dans le canon du deuxième siècle, découvert par Muratori : « *Acta autem omnium Apostolorum sub uno libro scripta sunt Lucas optime Theophile comprehendit, quia sub presentio ejus singula gerebantur.* »

Il est donc indubitable que le livre des Actes était répandu dans l'Église dès le premier siècle et que, dès lors, il était regardé partout comme l'œuvre de saint Luc. Sinon toute l'Église ne se serait pas accordée à la fin du second siècle à l'attribuer à ce disciple de saint Paul.

Ce témoignage unanime de la tradition est admirablement confirmé par les indices que fournit le livre lui-même. 1° L'auteur racontant les voyages de saint Paul, parle constamment, à partir du chapitre xx, à la première personne du pluriel et conduit ainsi son récit jusqu'à la captivité de saint Paul à Rome. Il était donc le compagnon de l'apôtre et se trouvait notamment avec lui à Rome. Or tel était Luc, dont saint Paul dit en écrivant de Rome à Timothée (II Tim., iv, 11) : « Luc seul est avec moi » et dont il envoie de la même ville les salutations aux Colossiens (iv, 14) et à Philémon (24). Il entre d'ailleurs sur les dernières années du ministère de saint Paul et sur ses voyages, dans des détails si minutieux, que le témoin oculaire se trahit à chaque instant. Voyez, par exemple, la scène du serpent ramassé et secoué par l'apôtre dans l'île de Malte (Act., xxviii, 2-6); la description des péripéties du naufrage (xxviii, 14-44), la mention exacte de tous les endroits par où l'on passa en se rendant de Césarée à Rome.

2° On a recueilli un grand nombre de tournures et d'expressions singulières qui se rencontrent à la fois dans les Actes et dans le troisième Évangile, et que les autres auteurs sacrés n'emploient jamais ou presque jamais. On peut en voir une bonne partie indiquée dans le *Manuel biblique* de M. Bacuez (t. iv, n° 484). Nous croyons superflu de les énumérer ici.

3° Saint Luc était un médecin d'Antioche : c'était donc un esprit cultivé; aussi, de l'aveu de tous les critiques, son langage est plus correct, son style plus pur que celui des autres écrivains du Nouveau-Testament. Il était pourtant Syrien de naissance et juif de religion; de là, les nombreux hébraïsmes qui se sont glissés aussi bien dans son livre des Actes que dans son Évangile.

L'intégrité des Actes des Apôtres. — Elle n'a été, à notre connaissance, l'objet d'aucune contestation. Elle se prouverait, au besoin, par un procédé tout semblable à celui que l'on adopte pour établir l'intégrité des Évangiles.

Véracité des Actes des Apôtres. — Elle est attaquée surtout par les adeptes de l'école rationaliste de Tubingue. D'après eux, l'auteur de cet écrit l'a composé dans un but polémique, celui de récon-

ciler le parti ethnico-chrétien avec celui des judaisants. A cette fin, il a arrangé son récit d'apparence historique, de manière à ce que les faits, en partie réels, en partie inventés, fissent apparaître Pierre et Paul comme également favorables aux idées des deux fractions et mis entre eux par les liens d'une concorde fraternelle. Nous montrons, ailleurs, combien est fragile l'hypothèse fondamentale des exégètes de Tubingue. Ici l'authenticité, dûment prouvée, du livre des Actes, nous servira à démontrer la véracité de l'écrivain.

1^o Saint Luc a été parfaitement renseigné sur les faits qu'il raconte dans cet ouvrage. A partir du chapitre xx, il est présent à tous les événements. Compagnon de saint Paul pendant douze années, il a eu toutes les occasions désirables d'apprendre les détails du ministère apostolique de son maître. Quant aux faits du ministère de saint Pierre, dont il s'agit au commencement de l'histoire, il s'en est informé exactement auprès de ceux « qui ont tout vu dès le commencement », ainsi qu'il nous en avertit lui-même dans le prologue de son Évangile. Saint Luc connaissait donc, dans leurs derniers détails, tous les événements mentionnés dans ses mémoires.

2^o Nous disons de plus que saint Luc a exposé fidèlement les choses comme il les savait. Il nous est connu, en effet, comme un homme d'une probité irréprochable; d'ailleurs, la candeur et la sincérité se laissent toucher au doigt dans ces pages écrites avec une simplicité où rien ne sent la recherche ni le parti-pris. Du reste, quand même saint Luc eût voulu tromper ses lecteurs, il n'y aurait pas réussi. Car les faits dont est tissée son histoire sont, pour la plupart, des faits publics, illustres, accomplis devant des témoins nombreux; la fraude, s'il y en avait eu, n'aurait pas tardé à être dénoncée.

Objections. — Pour convaincre saint Luc de fausseté, on a tâché de le mettre en contradiction avec saint Paul.

On prétend, qu'il y a contradiction entre Act., xvii, 14; xviii, 5 et I Thess., iii, 1. L'apôtre écrit aux Thessaloniens que, ne pouvant aller les trouver de sa personne, il s'est décidé à rester seul à Athènes, et à leur envoyer Timothée, pour les aider de ses exhorta-

tions dans leurs tribulations. Selon le récit des Actes, les Juifs de Thessalonique ayant suscité des troubles contre saint Paul à Bérée en Macédoine, les fidèles conduisirent l'apôtre à Athènes, tandis que Silas et Timothée demeurèrent seuls à Bérée. Saint Paul, après un court séjour à Athènes, se rendit à Corinthe, et c'est là seulement que Silas et Timothée, partis de Macédoine, vinrent le rejoindre. Timothée ne se serait donc point trouvé à Athènes avec son maître; d'où il suit que saint Paul n'aurait pas pu l'envoyer de là à Thessalonique.

Nous pouvons d'abord répondre à cette objection d'une manière indirecte. Le récit des Actes des Apôtres et les épîtres de saint Paul se rencontrent à chaque pas, relativement aux détails les plus minutieux de la carrière évangélique de l'apôtre; et, s'il y a quelque chose de remarquable, c'est la concordance parfaite que l'on constate entre l'historien d'un côté, et l'autobiographe de l'autre. Nous serions donc en droit de supposer, *a priori*, qu'en l'endroit spécial qu'on nous objecte, cette concordance existe comme ailleurs; et, examen fait, si nous ne parvenons pas à la découvrir, le parti le plus sage serait d'avouer notre ignorance. Mais nous ne sommes pas réduits à cette extrémité. Pour faire concorder saint Luc et saint Paul, il suffit de suppléer quelque chose à leurs renseignements incomplets. Voici une hypothèse probable qui concilie tout. Saint Paul, arrivé à Athènes, donne ordre à Silas et à Timothée de venir le rejoindre dans cette ville (Act., xvii, 15). Ils y viennent. L'apôtre, avant de quitter Athènes, envoie Timothée à Thessalonique et Silas dans une autre ville de Macédoine. Pendant que l'un et l'autre remplissent leur mandat, saint Paul va à Corinthe, où il est de nouveau rejoint par ses deux disciples revenus de Macédoine. Il peut encore se faire que l'apôtre, révoquant l'ordre qu'il avait donné d'abord, ait enjoint à Timothée d'aller de Bérée à Thessalonique sans venir à Athènes, et à Silas d'attendre à Bérée le retour de Timothée.

On veut aussi trouver des contradictions dans les trois récits de la Conversion de saint Paul, qui sont tous trois donnés dans les Actes (ix, 7; xvii, 6; xxvi, 14). Au premier endroit, il est dit que les

compagnons de Saul, lorsqu'ils entendirent la voix qui le terrassa, demeurèrent debout frappés de stupeur; au troisième endroit, tous sont couchés par terre au moment où la voix se fait entendre. Il est rapporté aussi dans le premier récit que les compagnons de Saul entendirent la voix, mais ne virent personne; dans le second, au contraire, que ses compagnons virent la lumière, mais n'entendirent pas la voix de celui qui parlait avec Saul.

Notons avant tout que le premier récit est le seul que saint Luc donne en son nom; dans les deux autres passages, il reproduit le récit donné par saint Paul lui-même: tout ce qu'on est en droit de lui demander dans ces deux passages, c'est qu'il ait rendu fidèlement les paroles de saint Paul. Quand bien même les récits donnés par saint Paul seraient en quelques circonstances secondaires en désaccord avec la narration de l'historien, on pourrait tout au plus en conclure que saint Paul, en racontant sa conversion, a subi quelque infidélité de mémoire touchant certains détails de l'événement. Puisqu'il n'est pas certain que l'apôtre fût inspiré dans ces deux récits, il ne répugne pas absolument que ses souvenirs l'aient trompé touchant des détails qui n'altèrent pas la substance du fait. Mais il n'est pas même nécessaire de recourir à cette supposition. Rien n'empêche d'admettre que les compagnons de Saul, terrassés d'abord par l'éclat de la lumière, se soient relevés aussitôt et aient écouté debout et dans la stupéfaction la voix qui retentissait à leurs oreilles. Saul lui-même, terrassé par la lumière, vit Jésus et entendit seul distinctement sa voix. Mais après le colloque avec le Sauveur, il se leva et ne vit plus rien, quoiqu'il eût les yeux ouverts. Ainsi s'explique la première contradiction apparente. Pour avoir raison de la seconde, Beelen (Act., ix, 7) explique ainsi les deux textes: Les compagnons de Saul entendirent la voix de celui-ci (*audientes quidem vocem*), mais ils n'entendirent pas celle de Jésus qui parlait avec lui (*vocem autem non audierunt ejus qui loquebatur tecum*). Nous avons cependant de la peine à admettre que, lorsque l'historien dit dans une même phrase: *ils entendirent bien la voix, mais ils ne virent personne*, la voix dont

il parle ne soit pas celle de l'être mystérieux invisible à leurs regards. Peut-être faut-il dire que la voix qui interpella Saul fut entendue par tous les voyageurs mais non celle qui engagea un dialogue avec le chef seul de la troupe? Si ces réponses ne paraissent pas suffisantes, il faut dire qu'à plusieurs années de distance, les souvenirs de l'apôtre ne lui sont pas restés fidèles, et que saint Luc, soucieux avant tout de reproduire fidèlement le discours de son maître, n'a pas voulu rectifier cette légère méprise.

On signale une erreur historique dans la harangue de Gamaliel (Act., v, 36), lorsqu'il mentionne comme un fait passé la révolte de Theudas, chef de 400 rebelles, tandis que Josèphe rapporte que Theudas fut mis à mort pour crime de rébellion par le gouverneur C. Fadus, c'est-à-dire quatorze ans après le discours de Gamaliel (Antiq., xx, 5, 4).

Pour qu'on soit en droit d'accuser d'erreur l'écrivain sacré, il faudrait qu'on démontrât, premièrement que le Theudas de Gamaliel est le même que celui de Josèphe; secondement que l'exactitude historique en ce point est plutôt du côté de Josèphe que du côté de saint Luc. Josèphe écrivit son histoire vingt années après saint Luc, et il n'avait pas eu, comme celui-ci, des relations avec Gamaliel ou avec un de ses disciples. Or, c'est un principe constant en critique que, lorsque deux historiens également sérieux se contredisent sur les circonstances d'un événement, on préfère la relation de celui des deux qui fut contemporain de cet événement et qui se rapprocha davantage des personnages mêlés au fait rapporté. Nous serions donc, dans le cas présent, en plein droit de rejeter la relation de Josèphe et de nous attacher à celle de saint Luc. Mais il y a plus: les deux relations ne se refusent pas à une conciliation. Vers l'époque dont parle Gamaliel, Josèphe place la révolte d'un certain Matthias (Antiq., xvii, 6, 4). Ce Matthias pourrait bien être le même que le Theudas ou Théodas de saint Luc. Car les noms de Matthias, en hébreu, et de Théodas, (abrégé de Théodoros), en grec, ont la même signification: *don de Dieu*; ils peuvent donc avoir été portés l'un et l'autre par un même individu, d'après un usage assez fréquent chez les Juifs.

On relève dans le discours de saint

Etienne des inexactitudes relativement à l'histoire du peuple d'Israël (Act., vi, 4, 6).

C'est à tort qu'on impute ces inexactitudes à l'auteur des Actes; elles sont le fait de l'orateur, dont saint Luc rapporte les paroles. Le saint martyr, quoique rempli du Saint-Esprit, pouvait bien, dans sa harangue, se tromper sur quelques points indifférents à la substance des choses. Rien ne prouve que sa harangue fût proprement inspirée. Elle n'était donc pas infallible en tous ses détails. Cf. *Bacuez, Manuel*, iv, n° 510.

A consulter. — Cornely, *Introductio in utriusque testamenti libros sacros*, t. m, p. 315-336. — Beelen, *Commentarius in Acta Apostolorum, Prologus* et les endroits contestés indiqués dans notre article. — Patrizi, *In Acta Apostolorum commentarium*, aux mêmes endroits. — Th. Lamy, *Les Apôtres*. Examen critique du second écrit de M. Benan.

J. CORLUI.

AGES DE L'HUMANITÉ (Les). — Les peuples de l'antiquité nous ont, pour la plupart, légué le souvenir pins ou moins altéré d'une ère de bonheur et de justice par laquelle eût débuté l'humanité, et qui est connue sous le nom d'âge d'or. « Alors, dit Hésiode (*Dies et Opera*), sans chagrins, sans inquiétudes, exempts de travaux et de douleurs, les hommes vivaient comme des dieux; les infirmités, compagnes de la vieillesse, leur étaient inconnues; partageant, même dans l'âge le plus avancé, les plaisirs de la jeunesse, leur mort n'était qu'un doux sommeil; une terre féconde leur fournissait d'elle-même des fruits délicieux; l'abondance ne laissait aucun prétexte à l'envie; les soins paisibles, volontaires, par lesquels ils pourvoyaient à leurs besoins, écartaient l'ennui de l'oisive jouissance. »

A cet âge d'or, dans lequel il est permis de voir un souvenir confus du Paradis terrestre, succédèrent, suivant le poète grec, l'âge d'argent, l'âge d'airain ou de bronze et l'âge de fer, le dernier et le pire de tous, qui caractérisèrent des fatigues, des peines et des misères sans nombre.

Dans la pensée des anciens, il y aurait donc en décadence pour ainsi dire continue dans l'humanité, depuis son origine jusqu'à eux. Les modernes ont changé tout

cela. Aux quatre âges cités ci-dessus, l'archéologie préhistorique a substitué ceux de la pierre taillée, de la pierre polie, du bronze et du fer, qui sont la négation absolue des premiers, puisque, au lieu d'une dégénérescence perpétuelle, ils accusent une marche continuellement ascendante dans la voie du progrès. Les âges du bronze et du fer terminent, il est vrai, les deux séries; mais, en réalité, ils correspondent à des idées totalement différentes, et cela, parce que, dans le dernier cas, ces mots sont pris dans leur sens propre, tandis que, dans l'autre, ils l'étaient dans le sens figuré. Quand nous parlons aujourd'hui d'un âge de la pierre, du bronze et du fer, nous entendons simplement désigner une époque où l'homme faisait usage d'armes et d'outils en pierre, en bronze et en fer, sans autre allusion à ses conditions d'existence et à son genre de vie plus ou moins heureux ou malheureux.

Ces deux conceptions, ancienne et moderne, sont-elles donc tout à fait contradictoires?

Pas absolument. Si elles ne peuvent ni l'une ni l'autre être acceptées sans réserves, toutes les deux, en revanche, sont en partie conformes à la réalité des faits.

Avec les anciens, il faut admettre, puisque la révélation le confirme, que l'homme fut créé dans un état de félicité incomparable, qu'il perdit par le péché. Sans doute, pour être heureux il n'avait nul besoin de ce qui constitue notre civilisation moderne. Il ne fut cependant ni un sauvage ni même un barbare. Quelle qu'ait pu être l'étendue de ses connaissances scientifiques et industrielles, il fut doué des plus hautes qualités intellectuelles et morales, et c'en est assez pour en faire un être civilisé entre tous. On peut même croire que ces qualités ne disparurent pas immédiatement après le péché, et qu'il trouva dans les ressources de sa merveilleuse intelligence le moyen de parer à toutes ses nécessités et de subvenir à ses besoins les plus pressants. Mais ces exigences mêmes de la vie matérielle détournèrent peu à peu son esprit des vérités abstraites, et engendrèrent, avec le temps, une barbarie relative.

A ce point de vue, il est donc permis de dire que l'homme a débuté par l'âge d'or; seulement il n'est pas exact d'ajouter que la décadence est allée en s'accroissant à

tous les âges ni surtout chez tous les peuples. Déjà du temps d'Hésiode, plusieurs groupes humains s'étaient matériellement relevés de leur déchéance primitive, déchéance qui, du reste, n'avait probablement jamais été complète. La Chaldée, la Phénicie, l'Égypte surtout étaient là pour protester contre le système de dégénérescence continue de l'écrivain grec.

Aujourd'hui, ce système serait plus insoutenable encore. Notre civilisation occidentale, greffée sur un état de barbarie indéniable, montre bien qu'une nation peut progresser. La science contemporaine, qui a le tort d'oublier la chute originelle et d'appliquer son système au monde entier, est du moins dans le vrai lorsqu'elle enseigne qu'un progrès social, réel sinon continu, s'est accompli dans nos contrées occidentales depuis leur prise de possession par l'homme jusqu'à nos jours. L'histoire et l'archéologie sont d'accord pour l'attester. La première nous montre dans les Gaulois, nos ancêtres, des barbares d'une grossièreté qui ne le cédait guère à celle de maintes peuplades africaines visitées par les explorateurs contemporains. Plus précise encore, l'archéologie dite préhistorique nous montre superposées en plus d'un endroit diverses industries dont les plus avancées sont à la surface et les plus grossières à la base.

De l'ensemble des faits de cette nature on a conclu : 1° que les hommes qui habitèrent notre pays firent tout d'abord exclusivement usage d'outils en bois, en os et en pierre simplement taillée; 2° que plus tard, ils se mirent à polir la pierre; 3° que plus tard encore, ils joignirent à la pierre des instruments en bronze; 4° enfin que d'autres vinrent qui connurent le fer et le firent entrer dans leur outillage.

De là les quatre âges : 1° de la pierre taillée ou paléolithique (de $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\varsigma$, ancien, et $\lambda\theta\omicron\varsigma$, pierre); 2° de la pierre polie ou néolithique ($\nu\epsilon\omicron\iota\omicron\varsigma$, nouveau, et $\lambda\theta\omicron\varsigma$, pierre); 3° du bronze; 4° du fer. — Nous étudierons, à propos des mots *pierre, bronze et fer*, les faits qui appuient ou combattent cette division des temps primitifs de l'humanité. (Voir aussi au mot *Antiquité de l'homme*.)

HAMARD.

AGGÉE (*Prophétie messianique d'*). — Aggée, après l'exil, comme Michée avant, a vu aussi quelques particularités touchant le Messie; il a vu, en particulier, sa présence au temple de Jérusalem. Comme presque tous les oracles messianiques, la prophétie d'Aggée offre de sérieuses difficultés. Les interprètes rationalistes, très divisés entre eux, cherchent à les résoudre en faisant disparaître le sens messianique. A notre avis, ils s'égarent, et, loin de résoudre les difficultés, ils accumulent les contradictions. Les interprètes catholiques et les protestants qui se joignent à eux soutiennent la vraie interprétation, quoiqu'ils diffèrent en bien des points sur la manière d'établir le sens messianique. Je m'attacherai ici à mettre en lumière l'oracle d'Aggée et à le défendre contre le rationalisme.

La seconde année de Darius, fils d'Hystaspes (519 av. J.-C.), le prophète Aggée est envoyé vers Zorobabel et vers le grand prêtre Jésus, fils de Josédéc, et vers le peuple désolé de ce que le second temple, qu'on rebâtissait péniblement au milieu des difficultés, n'égalait pas le premier en beauté et en magnificence. Le prophète les console et leur annonce que ce second temple surpassera le premier en gloire et en splendeur, parce qu'il sera visité par le Messie.

« *En reste-il parmi vous, s'écrie le prophète, qui aient vu cette maison dans sa gloire première?* » Il restait sans doute bon nombre de vieillards qui avaient vu le temple de Salomon avant sa destruction. « *Et en quel état la voyez-vous maintenant? Ne paraît-elle pas à vos yeux comme n'étant rien?* » Puis les exhortant à continuer l'œuvre de la reconstruction, il ajoute : « *Ne craignez pas; car voici ce que dit Jéhovah (le Dieu) des armées: Encore une fois — c'est peu — et j'ébranlerai le ciel et la terre, la mer et les continents; j'ébranlerai tous les peuples et LE DÉSIRÉ DE TOUTES LES NATIONS VIENDRA et je remplirai cette maison de gloire, dit Jéhovah (le Dieu) des armées.* »

« *L'argent est à moi, et l'or est à moi parole de Jéhovah (le Dieu) des armées.* »

« *La gloire de cette maison sera plus grande que celle de la première, dit Jéhovah (le Dieu) des armées, et en ce lieu je donnerai la paix: parole de Jéhovah (le Dieu) des armées (1).* »

(1) *Agg.* II, 4, 7-19.

Tel est l'oracle prophétique d'Aggée. J'ai traduit le plus littéralement possible sur l'hébreu. La Vulgate donne le même sens avec quelques différences de détail.

J'ai rendu l'expression hébraïque **עוד, עוד** par « encore une fois », c'est peu. Les Septante, saint Paul qui les suit dans son Épître aux Hébreux, **xii, 26**, et la version syriaque, traduisent « encore une fois », et négligent le mot **עוד, un peu**, qui marque soit un peu de temps, soit un peu d'une chose quelconque. La Vulgate a traduit comme si le texte portait « **עוד עוד** encore un peu de temps. » Ce qui n'est pas exact (1). Basés sur cette traduction « encore un peu de temps », des interprètes ont prétendu que le prophète n'avait pas parlé du Messie, puisque le Messie était venu cinq cents ans après l'oracle du prophète, qu'Aggée parle d'un événement qui doit se réaliser « un peu de temps » après. L'interprétation des Septante et de saint Paul, après eux, fait tomber cette difficulté. D'ailleurs les défenseurs de la Vulgate ont répondu avec justesse que de semblables expressions chez les prophètes, qui parlent souvent avec emphase, ne sont pas incompatibles avec un espace de temps de cinq siècles.

Par ces mots « encore une fois, j'ébranlerai, etc. », le prophète semble dire : « comme j'ai ébranlé la terre, la mer, les montagnes et les nations environnantes, lorsque j'ai promulgué l'ancienne alliance sur le mont Sinai, ainsi, encore une fois, je produirai les mêmes événements lorsque, aux temps messianiques, je promulguerai la nouvelle alliance. » C'est l'interprétation de saint Jérôme.

L'ébranlement du ciel et de la terre, de la mer, des continents et de tous les peuples est un des caractères des temps messianiques chez les prophètes. Ainsi Isaïe voit la terre ébranlée jusque dans ses fondements et les nations agitées à l'approche du Messie, dont le règne est représenté comme une rénovation universelle (2).

(1) Le mot **עוד** se rapporte à **עוד** et ne se lie pas à **עוד**, car alors il devrait être placé après **עוד**. En hébreu, il se met toujours après le substantif. Il faut donc lire **עוד עוד** « encore une fois »

comme les Septante l'ont traduit.

2/ *Is.*, **li, lxi, lxxi, lxxvi, 22.**

On connaît les paroles de Joël : « *En ces jours-là je répandrai mon esprit sur mes serviteurs et sur mes servantes. Je ferai des prodiges dans le ciel, et sur la terre, du sang, du feu et des tourbillons de fumée. Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang, avant que vienne le jour du Seigneur* (1). » Or, un interprète inspiré, saint Pierre, nous apprend que ces paroles concernent l'avènement du Messie (2). Et, en effet, les ciels ont été ébranlés, lorsque les anges sont descendus à Bethléem pour annoncer la naissance du Messie, lorsqu'ils se sont ouverts au Jourdain durant le baptême du Christ, lorsque le soleil s'est obscurci à sa mort; alors aussi la terre a tremblé et les rochers se sont fendus, la mer a été ébranlée par la tempête lorsqu'il dormait dans la barque et lorsqu'il marchait sur les eaux. Les nations elles-mêmes ont été ébranlées à la venue du Messie. Daniel avait vu les empires s'écroquer et se succéder les uns aux autres et le dernier réduit en poudre par la pierre détachée de la montagne sans la main de l'homme, c'est-à-dire par l'Église du Christ. Les guerres des Grecs contre les Perses, les divisions survenues entre les successeurs d'Alexandre, les perturbations et les guerres des Romains jusqu'au moment où le Christ naquit, montrent avec combien de vérité le prophète a parlé des nations ébranlées avant l'avènement du Sauveur. On peut objecter qu'Aggée emploie plus loin les mêmes termes en parlant de Zorobabel. Mais il est à remarquer qu'en cet endroit Zorobabel est la figure du Messie et que les paroles qui lui sont adressées regardent sa descendance, c'est-à-dire le Messie qui naîtra de lui, comme les promesses faites à Abraham et à David ont eu leur accomplissement, non dans ces saints hommes, mais dans leur postérité, dans le Christ leur descendant.

L'arrive au point principal et le plus controversé de la prophétie : « *ET LE DESIRE DE TOUTES LES NATIONS VIENDRA.* » Les anciennes versions traduisent fort diversement, et les interprètes catholiques ne sont guère moins divisés que les non catholiques sur le véritable sens du texte original.

(1) *Joël.*, **ii, 29-31.**

2/ *Act.*, **ii, 20.**

Le texte hébreu donne le mot à mot suivant : « Et viendront le désir de toutes les nations. » Saint Jérôme, dans la Vulgate, a traduit : « Et veniet Desideratus cunctis gentibus, le Désiré de toutes les nations viendra. » Cette traduction est adoptée comme donnant le vrai sens par Ribera, Sanctius, Cornelius à Lapide, Vatable, Calmet et plus récemment par Bade, Vigouroux, Corluy; elle est combattue par Reinke, Trochon et Knabenbauer. Je me range à l'avis des premiers.

La paraphrase chaldaique reproduit l'hébreu sans l'expliquer. La version des Septante diffère beaucoup de la Vulgate : « Et viendront les choses précieuses de toutes les nations : $\alpha\lambda\lambda\iota \ \delta\epsilon\sigma\iota\epsilon\iota \ \tau\grave{\alpha} \ \epsilon\lambda\lambda\epsilon\upsilon\tau\epsilon\lambda\alpha \ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\upsilon \ \tau\delta\omega\upsilon \ \delta\epsilon\theta\omega\upsilon.$ » Saint Cyrille d'Alexandrie, d'après cette traduction, a appliqué ce passage à la conversion des Gentils. « Car il y en eut, dit-il, un nombre infini de toutes nations qui vinrent se réunir dans la maison de Dieu, comme des dons précieux et des ex-voto pour l'orner et l'embellir. »

La version syriaque traduit : « Ils (les rois de Gog selon saint Ephrem) amèneront le désir des nations. » On le voit, les versions anciennes, recues par l'Église, diffèrent beaucoup l'une de l'autre. Les différences portent sur le mot הַמְדָּה , *hem-Dah* et sur le verbe בָּאוּ , *baou*.

Que faut-il entendre par le mot « hem-Dah »? C'est la première question à résoudre. Ce mot, qui ne se rencontre dans la Bible qu'un petit nombre de fois, vient du verbe *hamad* (הָמַד), désirer; il signifie donc, dans le sens abstrait, désir et, dans le sens concret, ce qui est désiré ou désirable. On dit en hébreu « une terre de désir (hemdah) » pour une terre délicieuse « des objets de désir » pour des objets précieux (2). A l'état qu'on appelle construit, comme dans cette phrase « tout le désir d'Israël », ce sont tous les objets qu'Israël désire le plus (3). Dans Daniel (4), « le désir des femmes, » c'est l'idole qu'elles désirent surtout adorer. Les Septante ont compris

que le « hemdah » des nations signifie les choses choisies, les objets précieux des nations. Les savants qui ont dernièrement révisé la version anglaise officielle traduisent « toutes les choses désirables des nations » et permettent, en marge, de traduire « toutes les choses désirées par les nations ». Mais on peut aussi bien traduire « le désiré » que « les choses désirées ou désirables ». Le mot permet également l'une et l'autre traductions. La première, admise par saint Jérôme, désigne le Messie; la seconde, reçue par les Septante, l'exclut.

Mais, comme saint Cyrille d'Alexandrie l'a remarqué, on peut la rapporter aux temps messianiques et l'entendre de la conversion des Gentils. Le P. Knabenbauer défend ce second sentiment avec beaucoup d'érudition. Le savant exégète trouve qu'on ne peut pas regarder ce mot comme un des noms du Messie, parce que ce nom ne lui est donné nulle part ailleurs. Cet argument manque de force. Car les noms de « Siloh (1) » et d'« Emmanuel (2) » ne sont non plus donnés qu'une seule fois au Messie. Mais ce qui décide surtout l'habile interprète à embrasser ce sentiment, c'est le verbe בָּאוּ , *viendront* qui est au pluriel, tandis que le sujet « hemdah » est au singulier. D'où il conclut que « hemdah » est un nom collectif. Car seuls les noms collectifs en hébreu admettent le verbe au pluriel. Cette observation est très juste. Néanmoins, elle ne me semble pas péremptoire. D'abord Ribera a cru — et son sentiment ne me paraît pas dénué de fondement — que בָּאוּ est une faute de copiste pour יָבִיאוּ , et en effet l'auteur de la version syriaque a eu devant les yeux un texte où on lisait יָבִיאוּ , *feront venir*.

Saint Jérôme répète deux fois « melius haberi in hebraeo : et veniet Desideratus », il semble donc avoir lu le verbe au singulier. Il y avait donc en cet endroit une variante et, par conséquent, il n'est pas improbable qu'il y ait ici une faute de copiste. Ensuite, il est à remarquer qu'on trouve exceptionnellement dans Isaïe, XLV, 8, le mot abstrait « salut » pris pour le concret « sauveur » et désignant

(1) *S. Ephraem syri hymni et sermones*, Mechlin, 1886, t. II, 303.

(2) *Jer.*, III, 19; II, *Par.*, XXXII, 27; XXXVI, 10; *Ezech.*, XXVI, 12.

(3) *1. Reg.*, IV, 20.

(4) *Dan.*, XI, 37. •

(1) *Gen.*, XLIV, 10.

(2) *Is.*, VII, 14.

le Messie, mis, comme ici, avec un verbe au pluriel. Le P. Knabenbauer ne l'ignore pas et il regarde le mot « salut » en cet endroit comme un nom collectif, parce que le Messie est le salut pour plusieurs. Il me semble que la même explication s'adapte au mot « désiré » de notre texte. Car le Messie est le désiré de plusieurs. Comme le mot « salut », le mot « désiré » aurait donc ici la force d'un pluriel; le désiré renfermant en lui les désirs de tous, ou l'ensemble des biens que les nations désirent, comme l'explique le P. Corluy.

Il faut aussi remarquer avec Bado que le verbe קָם , venir, est un verbe de mouvement qui se dit des êtres animés. Il est vrai qu'il est d'un usage fort étendu; ainsi l'on dit : « Les fruits viendront (1), » c'est-à-dire naîtront; les oracles des prophètes « viendront », c'est-à-dire s'accompliront; mais on ne dit pas des choses inanimées, sinon par prosopopée, qu'elles viendront.

Il me paraît donc, avec la généralité des interprètes, que saint Jérôme a saisi le vrai sens du texte d'Aggée, et qu'il faut dire avec la Vulgate : « *Le désiré des nations ou le Messie viendra.* »

Le prophète ne dit pas où il viendra, mais, comme il ajoute immédiatement : « Je remplirai cette maison de gloire, » il indique suffisamment que le Messie viendra dans le temple qu'on rebâtissait alors. C'est par la présence du Messie que le temple sera rempli de gloire, et c'est par là qu'il surpassera la splendeur du temple de Salomon, comme le prophète le dit un peu après. Il serait difficile d'entendre cette gloire des biens messianiques pris en général, et non de la présence du Messie. On objecte que le Messie ne peut être appelé « le désiré des nations », parce que les nations ne le connaissaient pas. Nous répondons : Les nations avaient une idée vague d'un Rédempteur futur, et attendaient une rédemption. Isaïe, en parlant du Messie et de la gloire qu'il procurera à Israël, dit que « les îles l'attendent (2) », et saint Paul ajoute que « toute créature gémit » dans son attente (3).

(1) *Lev.*, XXV, 22.

(2) *Is.*, XLII, 4; LI, 5; LX, 9; Voyez aussi *Is.*, II, 2, (1504).

(3) *Rom.*, VIII, 19-22.

On objecte encore que le Messie est venu, non dans le second temple, mais dans le troisième, non dans le temple rebâti par Zorobabel, mais dans le temple rebâti par Hérode. Cette difficulté disparaît, si l'on fait attention que la reconstruction d'Hérode est plutôt une restauration, et que les Juifs n'ont jamais distingué que le premier et le second temple. La construction d'Hérode ne fait qu'un avec la construction de Zorobabel. Le Sauveur, en honorant, le jour de sa Présentation et dans différentes circonstances de sa vie, le temple rebâti par Hérode, a honoré le second temple et accompli la prophétie d'Aggée.

Quoiqu'on puisse discuter, comme nous l'avons vu, sur le sens du mot « hemdah », pour savoir s'il signifie les biens messianiques ou le Messie lui-même, on doit au moins admettre que la prophétie d'Aggée se rapporte aux temps du Messie. Saint Paul l'enseigne en termes formels dans son épître aux Hébreux (XII, 26, 27). En outre, l'ébranlement du ciel et de la terre, l'agitation des peuples, la gloire et la paix répandues sur le lieu saint, sont, chez Isaïe et les autres prophètes, les signes caractéristiques de l'avènement du Messie.

T.-J. LAMY.

AGNI. — *Agni* est le dieu du feu et le feu lui-même dans les Védas. M. Émile Burnouf, dans son livre intitulé *Science des religions*, a soutenu que l'*Agnus Dei* de l'Évangile n'était autre chose que cet Agni védique, et que le Christ était le dieu-feu des Védas. Toute la preuve qu'il apporte consiste en la ressemblance des termes. N'est-il pas clair, dit-il, « qu'*Agnus* n'est que le mot *Agni* avec une terminaison latine. » La réponse à cette sottise n'est pas bien difficile. En effet, entre le Christ et le dieu védique, il n'y a aucune ressemblance sous aucun rapport. *Agni* n'est pas même une personne dans les Védas, il n'a pas d'existence indépendante de l'élément igné; c'est purement et simplement le feu naissant sur l'autel ou dans les nues et devenant dieu. Si les Védas parlent de sa « naissance », c'est uniquement pour exprimer le jaillissement de la flamme, par une pure métaphore restée toujours transparente et ne s'appliquant jamais

qu'à l'élément matériel. *Agni* c'est le feu matériel donnant la vie à tous les êtres.

Toute la ressemblance git donc dans les deux mots *Agni* et *Agnus*. Remarquons d'abord que le mot *Agni* est le nom commun désignant le feu, et non une dénomination métaphorique ; c'est le latin *ignis*, le vieux slave *ogni*.

Agnus Dei, c'est l'agneau divin, qui enlève les péchés du monde par son immolation et par son sacrifice. Il a reçu ce titre, parce qu'il a été figuré jadis par l'agneau pascal et parce qu'il a été, selon les expressions d'Isaïe, immolé comme un agneau, sans se plaindre. Cette figure de l'agneau divin a donc été empruntée à la Genèse et au livre d'Isaïe, et nullement aux hymnes sacrés de l'Inde.

Ces faits incontestables eussent suffi pour préserver M. Burnouf d'une erreur aussi grossière ; mais il y a bien plus. Jean-Baptiste et ceux qui, les premiers, donnèrent à Jésus le titre d'agneau de Dieu, parlaient hébreu et non latin. Ils l'appelèrent donc *Kar* et non *Agnus*. Et puis, peut-on rien imaginer de moins sensé ? Les disciples ou les inventeurs du Christ, après en avoir fait le prophète de l'Évangile, s'avisèrent, selon M. Burnouf, de l'appeler *Agneau de Dieu*, en mémoire ou en l'honneur du dieu-feu célébré dans les antiques chants de l'Inde ! Comment pareille idée put-elle leur venir à l'esprit ? Dans quel but eussent-ils fait ce rapprochement inexplicable ? Et comment connaissaient-ils le Dieu indou ? M. Burnouf prétend que le culte d'Agni a été introduit chez les chrétiens par une société secrète, répandue en Orient, qui transmettait ses doctrines sous le sceau du mystère. Où et quand cette société a-t-elle existé ? Quels vestiges a-t-elle laissés de son existence ?

M. Émile Burnouf et ses adhérents ont encore soutenu que les chrétiens adorent le feu et qu'ils ont puisé ces pratiques dans le culte d'*Agni*. Comme preuve, il cite quelques extraits d'une prière tirée de l'office du Samedi-Saint, et ajoute qu'en lisant ces textes on croirait avoir sous les yeux une page des hymnes à *Agni*. Voyons ce qu'il y a de fondé dans cette assertion.

Pendant l'office qui précède la messe du Samedi-Saint, le prêtre bénit un cierge destiné à être placé à côté de

l'autel et à être allumé au temps des offices jusqu'à l'Ascension. A ce cierge, le prêtre attache cinq grains d'encens, en forme de croix.

La signification de cette cérémonie et de ces emblèmes, évidente déjà par elle-même, est déterminée par la prière qui l'accompagne, au point de ne pouvoir laisser place au plus léger doute. Ce symbolisme rappelle le Christ ressuscité, portant les marques de ses cinq plaies, apparaissant de temps en temps à ses disciples, puis disparaissant pour toujours et montant au ciel le jour de l'Ascension. Eh bien, pour M. Burnouf, cette cérémonie est empruntée au culte d'*Agni* : à l'en croire même, les paroles du missel rappelleraient les hymnes védiques ! Nous allons citer quelques passages caractéristiques de ces hymnes, puis, en parallèle, la prière catholique : nos lecteurs jugeront. Dans le premier hymne, l'engendrement d'*Agni* est représenté comme celui de l'enfant ; les deux bois sont les deux parents procréateurs. Les termes védiques défont l'honnêteté ; nous respecterons le lecteur français.

« Voici le segment supérieur, il est fait propre à engendrer. Apportez la dame ; barattons *Agni* comme aux temps antiques. Le dieu, qui connaît les êtres, est contenu dans les deux bois, comme un germe bien placé dans les mères fécondées. *Agni* doit être célébré chaque jour par les humains vigilants, munis d'offrandes. Sur ce bois femelle étendu (1), apportez l'autre. Aussitôt ayant conçu, elle engendra ce (dieu) mâle. Ce dieu brillant, couronné de lumière, fils de la prière, a été engendré par cet acte merveilleux. Nous te posons, *Agni*, sur l'ombilic de la terre pour que tu portes nos offrandes. Produisez, ô hommes, le sage qui ne trompe point, intelligent, immortel, la bannière principale du sacrifice, très salutaire. » [Rig. — V, II, 29]. « Il est né selon la loi de l'homme, lui le sacrificateur le plus digne, lui qui écoute en tout celui qui lui est favorable. Richesse à celui qui désire la gloire de ce dieu ! Qu'il nous protège contre la colère du grand dieu Varuna. »

« Par votre sacrifice réjouissez le dieu qui connaît les êtres ; honorez *Agni* par des offrandes et des libations, lui le dieu

(1) Terme d'une crudité intraduisible.

aimable, brillant, le prêtre du ciel. La nuit et l'aurore poussent vers lui des cris de joie; il s'élançe à travers les nuages, et, des rayons de ses yeux, il inspecte le ciel et la terre. Fais briller sur nous, ô *Agni*, des richesses abondantes, rends-nous le ciel et la terre propices et notre sacrifice agréable aux dieux. Donne-nous des biens abondants, par milliers; ouvrons des trésors 1, 2. »

« Tu es, ô *Agni*, Indra, le chef des braves; tu es Vishnou, le vénérable, aux pas étendus; tu es le roi Varuna, le gardien du droit; et Mitra, l'admirable, digne de louanges. En tant que Twashitar, tu donnes la force à ton fidèle; tu es Roudra, l'esprit du ciel élevé; tu es tous les dieux. Tu leur es semblable, ô *Agni*, égal en puissance; bien plus, tu les surpasses tous; tu remplis le ciel et la terre [11, 1]. »

« *Agni* est né dans le ciel, il descend sur la terre et, communiqué aux hommes par les Bhriçous, il tend toujours à remonter au lieu de son origine: il s'y précipite avec ardeur; un char brillant, des coursiers ardents, aux couleurs éclatantes, l'y ramènent promptement (11, 8, 1, 10, 2. »

« *Agni* est souverainement sage: il connaît tous les êtres; il donne l'intelligence et la sagesse; il confère tous les biens aux mortels; il leur donne les trésors, les troupeaux, les chevaux, la pluie, les aliments. Fils de la force, d'une puissance infinie, il donne la victoire aux guerriers. Il est la tête du ciel et l'ombilic de la terre. Comme les rayons sont compacts dans le soleil, ainsi les trésors sont dans *Agni*. *Agni* qui es pour tous les hommes, ta grandeur dépasse celle du ciel. Tu as donné le libre espace aux dieux par la lutte victorieuse. Comme Indra, tu as vaincu l'ennemi des dieux, tué le Dasyon, abattu ses bannières, pénétré le ravisseur des biens. »

Voyez 1, 27, 7-11. — 1, 59, 2-3. — 1, 8, 1, 10 2.

Voilà un très court aperçu de la nature d'*Agni* et de son culte. Voyons maintenant la cérémonie et la prière catholiques. L'office du Samedi-Saint commence par la bénédiction du feu nouveau. Un clerc d'ordre inférieur fait jaillir l'étincelle l'une pierre à feu sur des charbons de bois qu'il allume de la sorte. Puis le prêtre procède à la bénédiction de

ce feu. Voici les paroles qu'il prononce :

« O Dieu qui par ton fils, la pierre angulaire du monde, as donné à tes fidèles le feu de la clarté, sanctifie ce feu nouveau, extrait de la pierre, destiné à servir à nos usages, accorde-nous d'être *enflammés des désirs célestes* par ces fêtes pascales, afin que nous puissions arriver, avec des cœurs purs, aux fêtes de l'éternelle clarté.

« Seigneur Dieu, Père tout-puissant, lumière indéfectible, créateur de toutes les lumières, bénis cette lumière sanctifiée et bénié par toi qui as éclairé tout le monde, afin que nous soyons *enflammés par cette lumière*, et illuminés par le feu de ta clarté. De même que tu as éclairé Moïse sortant de l'Égypte, *ainsi illumine nos cœurs et nos sens*, afin que nous puissions parvenir à la vie et à la *splendeur* éternelles.

« Seigneur saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, aide-nous, nous qui bénissons ce feu en ton nom, comme en celui de ton Fils et du Saint-Esprit, aide-nous contre les traits enflammés de l'ennemi et *éclaire-nous par ta grâce céleste*. »

Suit un long chant, dont nous ne citerons que les passages qui ont rapport au feu.

« Que la troupe céleste des anges tressaille de joie, que la trompette retentisse en l'honneur de la victoire de ce grand Roi Jésus-Christ). Que la terre se réjouisse, devant *ces clartés rayonnantes; éclairée par la splendeur du Roi éternel*, qu'elle voie que les ténèbres ont disparu du monde.

« Qu'elle se réjouisse également, l'Église notre mère, ornée de pareilles splendeurs.

« Il est juste de louer Dieu et son fils J.-C.-N.-S., de toutes les forces de nos cœurs et de nos esprits, lui qui s'est immolé pour nous. Voici en effet les fêtes de Pâques pendant lesquelles est immolé le vrai Agneau pascal; voici la nuit où tu as fait, ô Dieu, traverser la mer Rouge, à pied sec, par nos pères, les fils d'Israël, sauvés de l'Égypte. Voici donc la nuit où la *colonne de lumière a dissipé les ténèbres des péchés*, qui dans tout l'univers a rendu à la grâce et à la sainteté les fidèles du Christ délivrés des vices du siècle et *des ténèbres du péché*. Voici la nuit qui a vu le Christ monter vainqueur au ciel après avoir brisé les liens de la mort, où le fils

(de Dieu a été livré, pour sauver le serviteur. Voici la nuit dont il a été dit : la nuit sera éclairée comme le jour et la nuit sera toute clarté dans mes délices. *Cette sanctification de la nuit met en fuite les péchés, efface les fautes, rend l'innocence aux pécheurs et la joie aux affligés.*

« L'heureuse nuit où le ciel s'unit à la terre et Dieu à l'homme ! Fais, Seigneur, que ce *cierge bénit en ton honneur serve à la destruction des ténèbres de cette nuit*, qu'il brûle jusqu'à cette aurore qui n'aura point de fin et qui sera produite par celui qui, revenu des enfers, a illuminé le genre humain.

« Bénis-nous donc, Seigneur, protège-nous et conduis-nous à la vie éternelle. »

Nous n'abuserons point de la patience de nos lecteurs en nous attardant à leur démontrer que les prières et les idées chrétiennes n'ont rien de commun avec celles des Védas. Ils auront compris, à la simple lecture, que non seulement les secondes n'ont pu donner naissance aux premières et n'ont avec elles aucun rapport, mais que les unes et les autres sont, pour ainsi parler, aux deux pôles des conceptions humaines.

Dans les Védas, le feu est un dieu que l'on implore, que l'on invoque et dont on attend tous les biens. Les actes dont il est l'objet sont un vrai culte d'adoration et de supplication. Si on le fait naître, c'est pour engendrer le dieu.

Dans le missel romain, le feu n'est plus que l'élément matériel, la créature de Dieu consacrée à son créateur pour rappeler la dépendance de l'homme, et employée comme symbole de la splendeur de l'âme vertueuse, de l'illumination de l'intelligence fidèle, de la gloire de Dieu et du séjour des élus, symbole opposé aux ténèbres qui figurent l'ignorance, le péché et la mort éternelle. Nous avons souligné les passages significatifs à ce point de vue, il serait superflu d'y revenir.

Le feu consacré est un feu nouveau, d'après ce principe biblique que Dieu aime le don des prémisses de tout bien terrestre, autre symbole du droit de priorité appartenant à Dieu sur les affections du cœur humain et de son souverain domaine sur toutes choses (Voir entre autres, Ex., xxiii, 19 ; xxxiv, 26. — Lev., xxiii, 10, — Deut., xviii, 4, etc., etc.).

Comment M. Burnouf n'a-t-il pas

remarqué, lui qui attribue tant d'importance aux deux bois générateurs du feu chez les Aryas, que le rituel catholique ordonne d'extraire le feu nouveau, non du bois, mais du caillou et de recueillir le principe igné, non dans le segment de bois, dans l'*arant*, mais dans le charbon? Cela ne suffirait-il pas à un mythologue pour lui interdire tout rapprochement entre les deux rituels et les deux doctrines? Mais M. Burnouf n'a vu que ce qu'il a voulu voir. Il n'a rien entendu non plus à ce symbolisme chrétien, qui est pourtant de la poésie la plus pure et la plus élevée.

Comprenant la sagesse de ces sentences : « que la voie de l'enseignement est longue par les préceptes et courte par les exemples, par la vue des choses » ; « que rien ne peut émouvoir l'esprit aussi bien que ce que les yeux saisissent, » l'Église s'efforce d'instruire les fidèles et de pénétrer leur esprit des vérités éternelles, en les leur présentant figurées par des objets sensibles. Ainsi les cierges brûlant à l'autel rappellent au chrétien l'amour qu'il doit à Dieu, la flamme de charité dont son cœur doit être embrasé en même temps que ce suprême pouvoir à qui toute vie, toute existence est soumise d'une manière absolue. Le cierge pascal, outre le sens mystique que nous avons signalé plus haut, rappelle par sa flamme que le Christ, dont il est l'emblème, est la lumière des intelligences par sa doctrine et par sa grâce. Le feu nouveau est, comme nous l'avons dit, l'emblème des prémisses, du droit primordial du Créateur sur toutes ses créatures : il figure, en outre, la lumière projetée sur le monde par la doctrine du Christ, la gloire du fils de Dieu ressuscité, le jour nouveau luisant sur le monde par la rédemption de l'homme, la gloire divine et celle des élus dans le ciel.

Mais ce feu n'est l'objet d'aucun acte de culte proprement dit. C'est purement une créature matérielle servant aux usages de l'homme et consacrée au culte de Dieu, à cause des besoins intellectuels de l'homme, ce dont les préceptes cités plus haut donnent la raison d'être. Tout cela est expliqué dans la prière avec une clarté qui rend toute méprise inexcusable. M. Burnouf n'a rien voulu comprendre à ces figures sublimes dont le

rituel chrétien est prodigue, il en a méconnu totalement la nature. Est-ce involontaire? On voudrait le croire sans l'oser faire. Car comment, sans cela, accuser l'Église catholique? Comment confondre la consécration du feu à Dieu avec le culte du dieu-feu qui en est précisément le contrepied?

C. DE HARLEZ.

AHRIMAN. — Génie du mal dans la doctrine avestique, il est éternel et habitait dès le commencement les ténèbres éternelles. Un jour, il en sortit et vit les œuvres d'Ahura Mazda. De là naquit une jalousie, une résolution de détruire les œuvres parfaites. Depuis lors, Ahriman lutte sans cesse et contre Dieu, et contre l'homme qu'il cherche à faire périr ou à corrompre. Ahriman est une altération du nom avestique *Anro-mainyus*, l'esprit destructeur. Dans un temps où l'on prétend faire dériver toutes les religions des mythes, qui auraient été la première poésie de l'humanité, et dont les personnages seraient devenus les dieux des divers cultes, il est naturel que la doctrine de l'Église sur le démon, l'ange mauvais, ait subi les mêmes attaques. Aux yeux de certains savants, le Satan biblique et sa lutte contre les hommes ne seraient qu'une transformation de la croyance des Iraniens à Ahriman, le principe mauvais, l'auteur du mal. M. Michel Bréal s'est fait le champion de cette erreur, dans ses *Mélanges de linguistique et de mythologie comparées* (p. 123 et seq.), et en reproduisant son texte, nous aurons donné tous les arguments que l'on invoque en sa faveur; nous en ferons ensuite un examen détaillé.

« Comme la Perse, écrit-il, s'est trouvée de bonne heure en contact avec la Judée, on peut se demander si le mythe de Vritra n'a pas pénétré chez les Juifs, et l'on peut être tenté de rechercher si leurs livres n'en contiennent pas quelques traces. Sans doute le dualisme systématique des Iraniens devait répugner à un peuple qui avait fait du monothéisme le dogme fondamental de sa religion. Mais il ne serait pas étonnant que quelqu'une des légendes si nombreuses, sorties du mythe de Vritra, se fût frayé un chemin jusqu'en Palestine, et eût pris sa place

dans les livres juifs, en s'accommodant au caractère général de la religion israélite. Une telle question pourrait paraître téméraire si les livres hébreux étaient purs de tout mélange étranger; mais on peut citer des preuves, en quelque sorte matérielles, de l'influence du parsisme sur les croyances hébraïques. Le livre de Tobie contient des traces évidentes de la démonologie iranienne, Asmodée, ce mauvais esprit qui aime Sara, fille de Raguel, et tue successivement sept hommes qui lui sont donnés en mariage, appartient à la Perse par son rôle comme par son nom. C'est Aôshmadaéva (en persi Eshem-dev), c'est-à-dire le démon de la concupiscence, une sorte de Cupidon, plusieurs fois nommé dans l'Avesta comme le plus dangereux de tous les devs (démons). Il est vrai que le livre de Tobie, dont nous n'avons même pas le texte hébreu, est un des plus récents de la Bible. Mais si nous trouvons dans les parties plus anciennes des conceptions du même genre, il sera permis de supposer que des légendes iraniennes ont pénétré chez les Juifs, soit pendant, soit même avant l'époque où ils se trouvèrent en communication immédiate avec la Perse. La foi à des démons devait d'autant plus facilement trouver accès chez les Hébreux, que leurs livres contiennent plusieurs passages qui ne sont pas sans analogie avec les croyances perses. Le Livre de Job introduit Satan dans le conseil de Jehovah; le Lévitique parle d'un bouc qu'il faut offrir à Hazazel. Ces passages sont d'un sens très vague; mais il n'en fallait pas davantage pour familiariser les Juifs avec l'idée d'un tentateur ou d'un démon, et pour les disposer à accueillir les légendes étrangères conçues dans le même esprit.

« Le récit contenu dans le troisième chapitre de la Genèse offre avec les croyances mazdéennes un rapport trop frappant, pour que nous puissions nous refuser à y voir une infiltration des idées iraniennes. Non seulement le serpent rappelle Ahriman par sa forme et par son rôle, mais le paradis, l'arbre de vie, l'arbre de la science, sont des représentations qui reviennent souvent dans les livres zends, tandis qu'elles se trouvent isolées et comme égarées dans le Pentateuque. Le reste de la Bible (nous ne parlons pas des livres les plus récents)

n'y fait aucune allusion : bien plus, le caractère de la narration juive semble indiquer une provenance étrangère.

« Le mythe est naïvement défiguré, et certaines circonstances fabuleuses sont rapportées par l'historien, sans qu'il en comprenne le sens. Ainsi le serpent, tout en jouant le rôle d'Ahriman, est simplement présenté comme le plus rusé des animaux que l'Éternel-Dieu avait faits. Ces paroles de Dieu : « Je mettrai inimitié entre toi et la femme, et entre ta semence et la semence de la femme ; cette semence te brisera la tête et tu lui mordras le talon, » sont comme une reminiscence vague de la guerre éternelle qu'Ahriman fait au genre humain. La narration biblique porte le caractère d'un récit pris de seconde ou de troisième main et altéré par la circulation. C'est le tableau de l'invasion d'Ahriman dans le monde, interprété par le peuple hébreu dans le sens du monothéisme, et arrangé en apologue.

« Au reste, quand les Juifs se trouvèrent plus tard mêlés aux Perses et pénétrés en tous sens par leurs croyances, ils ne s'y trompèrent pas, et d'instinct ils reconnurent Satan dans le serpent, et un paradis dans le jardin d'Eden. Dans les derniers livres de la Bible, la ressemblance devient beaucoup plus directe ; dans Zacharie et dans le premier livre des Chroniques, Satan s'approprie le caractère d'Ahriman, et apparaît comme l'auteur du mal. Plus tard encore, nous voyons que Satan est devenu le prince des démons, la source des mauvaises pensées, l'ennemi de la parole de Dieu. Il tente le Fils de Dieu ; c'est lui qui, pour le perdre, est entré dans Judas. L'Apocalypse nous montre Satan revêtu des attributs physiques d'Ahriman : il est appelé « le dragon, le serpent ancien » ; il livre des combats à Dieu et à ses anges. Le mythe védique, transformé et agrandi par les livres iraniens, entre par cette voie dans le christianisme. Saint Michel, qu'un passage de Daniel indiquait pour ce rôle, défait le dragon comme un autre Thraëtaona. « Et il y eut une bataille au ciel ; Michel et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon et ses anges combattaient contre Michel. Mais ils ne furent pas les plus forts, et ils ne purent plus se maintenir dans le ciel. Et le grand dragon, le serpent ancien,

appelé le diable et Satan qui séduit le monde, fut précipité en terre, et ses anges furent précipités avec lui. »

« Une fois que l'Apocalypse, en donnant place à une représentation répandue dans tout le monde indo-européen, l'eut autorisée aux yeux de la foi, les traditions locales substituèrent saint Michel, saint Georges ou saint Théodore à Jupiter, Apollon, Héraclès ou Persée. C'est sous ce déguisement que le mythe védique est parvenu jusqu'à nous et qu'il a encore ses fêtes et ses monuments. Les arts l'ont consacré en mille manières : saint Michel, une lance à la main, debout sur le dragon, est une image aussi familière à tous les yeux que l'a pu être, il y a trente siècles, à l'esprit des Indous le dieu Indra foulant aux pieds le démon Vritra foudroyé. »

Que le savant linguiste nous pardonne, si nous signalons dans ces pages des erreurs nombreuses et capitales. C'est notre devoir de savant et de chrétien. Nous allons reprendre point par point les allégations de M. Michel Bréal.

1^o Rien de moins probable que l'identité d'origine du nom d'*Asmodée* et de celui d'*Aëshmo daëva*. Rien n'explique le changement de *v* en *ai* \aleph , *hi*, dans *duëva*, tous les dialectes éraniens, même les plus récents, ont conservé le *v*. En outre, pour que le nom du déva éranien eût pu produire l'*Asmodée* biblique, il faudrait que le mot *Aëshmo* fût adjoint habituellement à *daëva* ; que les mots *Aëshmo daëva* fussent un titre habituel du mauvais génie avestique, d'un usage populaire. Or, jamais dans l'Avesta on ne rencontre ces deux mots accolés de la sorte ; et cependant l'histoire de Tobie remonte à des temps où l'Avesta exprimait certainement la croyance zoroastrienne, à des siècles antérieurs de beaucoup aux livres pehlevis et autres. *Aëshmo daëva* est donc une création de fantaisie et non une réalité ; il n'a donc pu se transformer en *Asmodée*.

Si les noms diffèrent essentiellement, les rôles diffèrent plus encore, car il est entièrement faux qu'*Asmodée* appartienne à la Perse par son rôle. *Aëshmo daëva* n'est nullement le démon de la concupiscence, encore moins une sorte de Cupidon ; nous pourrions dire qu'il en est l'opposé. *Aëshmo*, dans toute la littérature mazdéenne, tant ancienne

que moderne, est partout et toujours le deva de la violence, de la colère. Son nom, comme substantif commun, signifie violence, attaque injuste et cruelle. Neriosengh le traduit *Kōpa deva*, le deva de la colère. Son attribut principal est une lance sanglante, *Khruidru*. Jamais *A'shma*, jamais deva même n'eût aimé une femme.

On ne comprend pas comment M. Bréal a pu commettre cette méprise (1).

On se demande aussi ce que la forme pers-é vient faire dans cette affaire. M. Bréal ne croit pas certainement que cet idiome existait au temps de Tobie. Le deva *A'shma* n'a donc rien de commun avec le démon de la concupiscence dont parle le livre biblique.

D'ailleurs, pour introduire dans son récit un démon mazdéen, comme personnage essentiel, il fallait que l'auteur juif crût d'avance à l'existence des mauvais esprits, car il veut évidemment représenter sa relation comme un récit historique. Remarquons-le, en outre, l'idée qui fait le fond et l'intrigue de l'histoire, cette condamnation de l'excès de la passion conjugale, cette exhortation à une continence relative, est tout ce qu'il y a de plus contraire aux idées avestiques. Un auteur, sous l'influence de ces idées, eût écrit tout le contraire. L'auteur du livre de Tobie n'a donc point subi l'influence du zoroastrisme, et si l'on admet

1. Un savant, écrivant dans un tout autre esprit, a cru trouver une base d'analogie dans un passage de l'Avesta *Yaçna*, v. 18 où il serait dit que *Haoma* est opposé à *Aeshma*, comme guérisseur et que, par le même motif Raphaël « la médecine de Dieu » aurait été opposé à *Asmodaï*. Cet illustre savant a été trompé par les traductions fausses données primitivement à l'Avesta. Dans ce paragraphe, il n'est pas dit du tout qu'*Aeshma* sait tout, excepté guérir, et que *Haoma* lui est opposé en tant que guérisseur. Voici le sens littéral du passage en question :

« Le breuvage d'*Haoma* est attaché à la sagesse; tous les autres le sont à *Aeshma* à l'élan-furieux. »
 « On veut dire que de toutes les boissons enivrantes le liquide sacré du sacrifice a seul un effet salutaire, et que toutes les autres produisent la surexcitation, la colère et les actes de violence. Cette sentence, bien loin de rapprocher *A'shma* d'*Asmodée* l'en éloigne complètement. On avait rendu d'abord *madha* « boisson » par « remède ». Si cette première traduction eût été la vraie, ce paragraphe aurait eu le sens suivant :

« Le remède de *Haoma* est attaché à la sagesse, tous les autres le sont à *Aeshma*. » *Aeshma* donc, bien loin de ne pas savoir guérir, serait, au contraire, le grand guéri-seur.

que le nom d'*Asmodée* soit d'origine persane, il en sera de lui comme de *Beelzebuth*, d'*Astaroth*, de *Lilith* et de tant d'autres.

2° La nature du Satan biblique prouve que cette conception n'a point été importée de la Perse, mais qu'elle est exclusivement propre aux Juifs, qu'elle est, si l'on peut parler ainsi, complètement indigène. En outre, la croyance à l'existence du démon est bien antérieure, chez les Juifs, à l'époque où ce peuple put avoir quelques rapports avec les Éraniens (Voir l'article : *La Bible et l'Avesta*). Tout ce que dit M. Bréal, à ce sujet, est donc entièrement erroné. Les inscriptions cunéiformes démontrent que les Assyro-Babyloniens n'avaient encore, à cette date, aucune idée de la religion d'*Ahura Mazda* et d'*Anromainyus*. Comment les Juifs eussent-ils pu, non seulement la connaître, mais en accepter certaines croyances?

3° M. Bréal va chercher plus haut encore l'introduction de l'Ahrimanisme dans la Bible, et c'est dans le serpent de la Genèse qu'il croit retrouver la copie d'Ahriman.

Nous devons, bien malgré nous, signaler encore en ce point plusieurs erreurs considérables.

a) Ahriman n'a rien de commun avec le serpent, jamais les livres zoroastriens ne le représentent sous cette forme. Nous l'avons démontré ailleurs (1); cette confusion est inexplicable. Bien loin d'être un serpent, Ahriman est lui-même le créateur du reptile (*Avesta, Vendidad, I, 5*); *Azhi dahaka*, le serpent aérien, est aussi sa créature, et son histoire est entièrement distincte de celle du chef des dévas. Ahriman n'entre pas en terre sous la forme d'un serpent, comme on l'a dit par erreur (2), mais à la manière d'un serpent; de même que, au paragraphe suivant, il va de lieu en lieu à la manière d'une mouche. Enfin, le sort final d'Ahriman et celui du serpent sont entièrement distincts. La communication de la conception d'Ahriman faite par la Perse à la Judée est donc impuissante à expliquer le rôle attribué au serpent dans le chapitre de la Genèse.

b) M. Bréal dit que la création du per-

(1) Voyez *Origines du Zoroastrisme*, pp. 144 et ss.

(2) *Bhundelesh*, III, II, éd. West.

sonnage de Satan au livre de Job, que le précepte du Lévitique concernant le bouc à offrir à Hazazel étaient suffisants pour familiariser les Juifs avec l'idée d'un tentateur ou d'un démon et pour les disposer à accueillir les légendes étrangères conçues dans le même esprit. Mais pour que cette conception et cette ordonnance biblique eussent cet effet, il aurait fallu que le livre de Job et le Lévitique fussent plus anciens que la Genèse. On ne peut pas, sans doute, les faire servir à préparer ce qui existait déjà auparavant. Nous ne supposons pas que M. Bréal admette une semblable chronologie. Nous ne l'accuserons pas de cette bévue. Il y a eu chez lui distraction, rien de plus; mais cette partie de son argumentation est donc encore absolument fautive.

4° M. Bréal affirme que le mythe a été naïvement défiguré; que l'historien n'a plus compris le sens de l'histoire, et que le serpent, en jouant le rôle d'Ahriman, est simplement présenté comme le plus rusé des animaux. Il dit aussi que le serpent de la Genèse rappelle Ahriman par sa forme et son rôle, que le paradis, l'arbre de vie, l'arbre de la science sont des représentations qui reviennent souvent dans les livres pârses, etc.

Autant de mots, autant d'erreurs.

a) Le serpent et Ahriman n'ont rien de commun, jamais Ahriman n'a été serpent.

b) Il n'y a pas la moindre trace d'un paradis terrestre et d'un arbre de science dans aucun livre pârse. Il y a bien une sorte d'arbre de vie; mais il n'est cité que dans les livres les plus récents. Cet arbre, au contraire, figure dans les traditions les plus anciennes de la Chaldée; il est donc évident que cette conception n'est point d'origine aryaque; que les Éraniens l'ont reçue des Sémites (Compar. *Chaldäische Genesis*, p. 84). Un cylindre le représente gardé par deux chérubins.

c) Il n'est rien dans les livres zends qui rappelle la scène génésiaque de la tentation et de la chute du premier homme, rien qui lui ressemble de près ou de loin. Le fruit défendu, la sollicitation du serpent, la malédiction divine sont des conceptions absolument étrangères aux livres zends; bien plus, elles sont le contrepied des idées avestiques. Ahriman condamné par Ahura-Mazda à une existence avilie sur la terre, c'est une supposition que

l'on ne peut faire qu'en oubliant jusqu'au dernier mot de l'Avesta. Que l'on veuille bien se reporter à la scène du Fagard XXII, mentionnée dans notre article, *la Bible et l'Avesta*, et l'on ne demandera pas d'autres preuves. Aussi M. Renan, dans un de ses rapports présentés à la Société asiatique, n'hésitait-il pas à déclarer qu'en dehors du monde sémitique, il n'y a rien d'analogue à la scène génésiaque.

5° M. Bréal nous parle de réminiscence vague. Bien vague est-elle en effet, puisqu'elle ne reproduit pour ainsi dire rien de ce qu'elle rappelle. Mais en outre, pour quoi est-ce une réminiscence? L'Avesta est, selon toute vraisemblance, postérieur au Pentateuque. De quel droit suppose-t-on que celui-ci a été le plagiaire? N'est-ce pas, au contraire, Ahriman qui représente une tradition antique consignée antérieurement dans la Bible? L'Avesta nous parle aussi de la guerre faite par Ahriman, au premier homme; mais que cette guerre, que l'histoire de ce premier homme est différente de celle d'Adam! Gayomart, le premier homme, selon l'Avesta, est seul sur la terre; le mauvais esprit l'attaque, non point par des sollicitations à la révolte contre Dieu, mais en l'accablant de maux physiques qui le font périr lentement. Peut-on imaginer rien de plus opposé au récit biblique? — Enfin, la Bible, nous le prouverons dans l'article déjà mentionné, parle du rôle hostile des démons dans ses plus anciens monuments, déjà certainement à l'époque davidienne. Il est donc puéril d'y chercher des réminiscences de l'Avesta, qui d'ailleurs ne pouvait lui en fournir. Si nous sommes descendu dans ces détails, c'est uniquement pour montrer jusqu'où va l'erreur. Car les découvertes de l'assyriologie ont, pour ainsi dire, fermé la voie aux suppositions semblables à celles que nous combattons en ce moment.

Le rôle démoniaque du serpent et l'arbre de science appartiennent à une antique tradition sémitique. Cela est attesté, en particulier, par un cylindre babylonien où l'on voit deux personnages assis des deux côtés d'un arbre dont ils coupent et se passent les fruits, tandis qu'un serpent dressé derrière celui de gauche les observe et avance sa tête vers eux. Que ces deux personnages soient un homme et une femme, comme cela est éminemment probable, ou que ce soient

deux hommes, ainsi que l'affirme M. Meunier, cela ne fait rien à l'affaire. Il n'en est pas moins certain que le rôle du serpent appartient aux antiquités sémitiques.

Le dragon est de même origine; la Perse et l'Inde ne le connaissent point, et, par conséquent, les légendes ou les descriptions métaphoriques (telles que celles de l'Apocalypse), dans lesquelles il figure, ne sont et ne peuvent être de provenance aryane, éranienne ou hindoue.

Ainsi tombe toute l'argumentation de M. Bréal. S'il y a réminiscence, elle est du côté des livres zends.

Cette réminiscence, nous la voyons flagrante dans le livre perse, le *Boundehesh*, où l'histoire d'Adam nous apparaît reproduite, bien qu'imparfaitement, dans celle de *Mesha* et *Meshiana*, le couple primitif succombant à la tentation des devas et perdant son état de bonheur originnaire. On ne prétendra certainement pas que le *Boundehesh*, écrit en langue des Sassanides, soit antérieur à la Genèse.

Toutes les assertions de M. Bréal sont donc fausses de point en point, et les conséquences qu'il en tire le sont au même titre.

Jamais les croyances persanes ne pénétrèrent celles des Juifs en aucun sens. Ce sont, au contraire, les croyances juives qui se répandirent en Perse. Ahriman est un personnage nouveau en ce dernier pays; le démon est aussi ancien que la religion juive. Satan n'a jamais pris le caractère d'Ahriman, ni passé pour l'auteur du mal physique. Jamais Ahriman n'a été ni serpent, ni dragon; l'auteur de l'Apocalypse n'a donc jamais pu en transférer les attributs à Satan. Le mythe védique n'est donc point entré dans le christianisme par cette voie; jamais, par conséquent, il n'a pu fournir l'idée de la tentation du Christ.

Quant au mythe védique de Vritra, la Perse n'a pu le communiquer au christianisme, car, à l'époque chrétienne, elle-même l'avait perdu. Le mythe de l'orage, d'Indra vainqueur de Vritra, était si complètement oublié en Perse que jamais on n'en aurait soupçonné la connaissance chez les Éraniens primitifs, si la comparaison des Védas et de l'Avesta n'avait mis sur les traces

de vestiges effacés. Cela est si vrai qu'il n'est jamais fait la moindre allusion à l'orage dans les livres zends, qu'on n'y trouve pas même de mot désignant ce phénomène atmosphérique, l'éclair, le tonnerre ou chose semblable; Ahriman n'a jamais été génie de l'orage et n'a jamais représenté Vritra. Les efforts tentés pour lui faire reconnaître cette nature ont complètement et pitoyablement échoué. Ahriman est une conception philosophique destinée à expliquer l'origine du mal tant physique que moral, cela est écrit à toutes les pages de l'Avesta (Voir nos *Origines du Zoroastrisme*, p. 144 et ss.). Il peut également dériver d'une ancienne tradition. En aucun cas, il n'a pu transmettre au christianisme le souvenir de Vritra.

Mais ce souvenir n'a-t-il point passé par un autre canal? C'est ce qui nous reste à examiner. Nous n'hésitons pas à le dire, cette supposition est tout ce qu'il y a de plus anti-scientifique, de plus contraire aux principes élémentaires de la vraie science, aux faits connus de quiconque a tant soit peu étudié la question.

a) Qu'est-ce que Vritra? Un génie aérien, indépendant, luttant avec les dieux et dont le rôle consiste à dérober les eaux célestes et à produire la sécheresse en arrêtant la pluie. Rien de plus.

Qu'est-ce que Satan? Un esprit créé par Dieu, mais dévoyé, adversaire terrestre de l'homme, auteur parfois des maux physiques et tentateur, mais selon que Dieu le lui permet, et ne dépassant jamais le cercle tracé par la main du Maître Suprême.

b) Pour que l'on pût considérer Vritra comme le père de Satan, il faudrait que Vritra fût le premier démon conçu par l'esprit humain. Or, nous ne croyons pas qu'homme au monde tant soit peu raisonnable ose soutenir pareille thèse. Des démons, il y en a eu partout et toujours chez tous les peuples, dans l'ancien monde comme en Amérique. Il serait superflu de prouver ce fait.

La mythologie assyrienne a aussi ses luttes d'esprits, bien antérieures aux temps védiques. Qui ne connaît, par exemple, le combat de Bel et du dragon? Il est donc peu raisonnable de chercher l'origine de Satan chez les

Hindous (Voy. FR. DELITZSCH, *Chaldaische Genesis*, p. 86).

c) Il est constant et démontré que les Juifs croyaient aux démons, longtemps avant d'avoir pu communiquer avec les peuples habitant à l'orient de l'Assyrie. Il est donc prouvé qu'ils y croyaient bien des siècles avant d'avoir connu le mythe védique.

D'ailleurs, comment les Aryas hindous eussent-ils pu songer à peupler le ciel de divinités et de démons et attribuer la sécheresse à un mauvais génie, s'ils n'avaient cru d'avance à l'existence des démons, comme y croyaient les autres peuples? Les mythologues prennent ici l'effet pour la cause. Vritra est le produit et non le générateur de la croyance aux esprits. Pour admettre le contraire, il faut supposer que Indra et Vritra étaient d'abord le nom des deux électricités, et que, plus tard, ils ont été pris pour des génies, supposition impossible et d'ailleurs parfaitement insuffisante, car, pour en venir là, il fallait d'abord croire à l'existence des mauvais génies; sans cela, on n'aurait jamais pris les noms des éléments matériels pour ceux de deux esprits.

Mais on fait encore valoir un dernier argument. Vritra est parfois qualité de serpent, *ahi*: il est donc le père du serpent de la Genèse. La réponse saute aux yeux.

a) Nous savons que le serpent-démon appartient aux plus anciennes traditions de la Babylonie. Il y a donc erreur impardonnable à vouloir faire d'Ahi le générateur des traditions sémitiques de la Bible.

b) Partout et chez tous les peuples, le serpent et le dragon ont joué un rôle mystique, surnaturel: tantôt dieu, tantôt démon. Nous ne citerons, en preuve, que les Dragons chinois, assyriens et mexicains. Assurément, ce ne sont point des enfants d'Ahi. C'est donc une puérilité que de vouloir attribuer à celui-ci une paternité qui ne lui appartient à aucun titre.

N'est-il point étrange que les savants n'aient jamais étudié à fond l'origine de cette qualification de *serpent*, donnée au génie de la sécheresse, au voleur de nuages, par les Aryas hindous? On s'est arrêté à une idée fautive sans vouloir aller plus loin. On répète invariablement que la forme des nuages a fait penser à un serpent. Explication étrange! Le démon

vole-nuées tirerait son nom des nuées dérobées et non de sa nature et de ses actes! Et qui, d'ailleurs, a jamais pu voir un serpent dans le vaste nuage noir portant l'orage dans ses flancs? (car c'est de celui-là qu'il s'agit). Qu'on y voie un éléphant, un mastodonte, un dragon même, soit! mais un serpent, cela n'est pas possible. Les Védas, du reste, prouvent la fausseté de cette explication. Le serpent, bien loin d'y être connu comme un être sombre et noir, y est pris pour un type d'éclat et de splendeur.

Les gouttes de Sôma sont belles à voir, dit le R-V., ix, 77, 3, et brillantes comme des serpents. L'éclat des Maruts (des vents) est comparé à celui du serpent (i, 172, 1). Les dieux et les cieus sont dits avoir les formes merveilleuses des serpents (i, 190, 4).

Les nuages sont des montagnes, des étalles ennemies, des ténèbres où les eaux sont enfermées, retenues captives par Ahi. Lui-même est un génie caché dans les eaux, dans les nuages (x, 113, 4, 6; x, 139, 6. — ii, 112, 5; v, 192; vi, 20, 2. Assis près des eaux célestes, il les retient (vi, 30, 4; v, 34, 6; vii, 21); il est étendu sur les nuages (iii, 32, 11; iv, 19, 3). La foudre le brûle comme du bois (x, 113, 8).

Évidemment, ce n'est pas la noire nuée qui annonce l'orage. Mais voici un passage décisif; le R-V., vii, 104, 9, dit que Sôma doit livrer le trompeur, le méchant, à Ahi, pour qu'il le fasse périr.

Nous touchons ici du doigt l'explication véritable. Ahi est monté au ciel, il est devenu le mauvais génie de la sécheresse destructive, parce que déjà le serpent figurait parmi les démons admis chez les Aryas primitifs. A cette explication il n'est point d'objection possible. Ahi est donc un produit d'une croyance générale plus ancienne, bien loin d'en être générateur.

Et pourquoi suppose-t-on qu'Ahi serait plutôt le père que le descendant des serpents-démons? Quel motif apporte-t-on pour donner de la probabilité à cette thèse?

C'est que, dit M. Bréal, le serpent de la Genèse est isolé dans les plus anciens livres de la Bible. — Est-ce là une raison suffisante? Il y a dans le livre sacré des Juifs un serpent qui joue un rôle surnaturel sur la terre, qui tente et fait préva-

riquer le premier couple humain. D'autre part, il y a dans les Vedas un démon d'orage, qui est parfois qualifié de serpent. Donc le serpent terrestre et tentateur de la Bible est une copie du serpent aérien dit détenteur des nuages. Est-ce là de la logique et de la science? Entièrement opposés par leur nature et par leur rôle, deux êtres sont-ils donc identiques par cela seul que l'un est un serpent et l'autre est qualifié de serpent?

Si en est ainsi, tous les serpents sont fils d'Ahi, voire même ceux qu'adoraient les Mexicains, les Guatémaliens, les Nicaraguains, etc. Voir *Thomas Gage*, 35. — *Squier*, Nicaragua, 260, etc.¹

Mais, dit-on, l'histoire du serpent est isolée dans la Bible. Supposons un instant qu'il en soit ainsi, cela suffit-il pour affirmer qu'elle a été empruntée à l'Inde? La tentation de Zoroastre dans l'Avesta, celle de Sarameya, le messager d'Indra dans les Vedas, le sont également; les a-t-on déclarées pour cela des produits exotiques? Pourquoi cette différence de jugement quand il s'agit de la Bible? D'ailleurs, cet isolement est très naturel. A quel titre ce récit reparaîtrait-il dans un livre d'annales ou de chroniques, puisqu'il est étranger à la religion mosaïque.

Moïse a voulu sauver une tradition antique en la consignait dans ses livres, quelle que fût d'ailleurs la source d'où il l'avait reçue. Toutefois, ce récit n'est pas si isolé qu'on veut bien le dire; on en retrouve des traces dans la Genèse (xviii, 27), dans Isaïe (lxv, 25), dans l'Écclésiastique (xxv, 33), dans les Psaumes (ii, 14), dans l'Écclésiaste (xii, 7), etc.

Les Aryas-Hindous étaient partout entourés de peuples traitant le serpent comme un dieu ou comme un démon. De quel droit les proclamer les inventeurs de ce rôle surnaturel?

Enfin, la qualification de serpent (*Ahi*) donnée au démon aérien dans les Vedas est tout à fait accessoire et sans importance. Elle ne lui est donnée que quelques fois et ne lui appartient pas en propre. Il est simplement le premier des serpents (i, 32, 3, 4). Un autre *Ahi*, bon génie, représente la force génératrice de l'humidité (voyez vii, 34, 17 et 35, 3; i, 1, 86, 5, ii, 31, 6; v, 41, 16;

vi, 49, 14 et 50, 14; vii, 38, 5, etc., etc.), (1).

Après l'époque des Vedas, ce terme était tellement tombé en désuétude qu'on ne le retrouve plus dans aucun auteur. *Vritra* figure encore dans le Mahābhārata, les Brāhmanas, le Harivansa, les Pouranas et autres grands poèmes; Ahi ne reparaît jamais plus. Or, le mythe aryaque n'a pu certainement passer chez les Juifs qu'après l'époque védique; comment donc y aurait-il pu acquérir de l'importance, alors qu'il était complètement oublié du peuple hindou lui-même?

Nous sommes descendu dans ces détails pour montrer combien sont grandes l'irréflexion et la légèreté des mythologues, car tout ceci était inutile. Ce qui est dit sous la lettre *a* suffit amplement pour réfuter leur opinion.

La Bible parle encore d'autres luttes des esprits du monde invisible. Ainsi, saint Jude rappelle, comme un fait bien connu, la lutte des anges et des démons au sujet du corps de Moïse (Jud., Ép. 9). Serait-ce aussi un écho du combat d'Indra et de Vritra? Si l'un appartient en propre à la Bible, pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'autre (Voyez Zacharie, iii, 2)?

Il y a, dans l'appréciation de M. Bréal, une confusion bien extraordinaire et dont il ne paraît pas s'être rendu compte. Il confond les idées et l'expression, le fait et la figure qui sert à la représenter. Dans le tableau de l'Apocalypse, dans la représentation de saint Michel debout sur le dragon, il y a une pensée profonde et une métaphore servant à la peindre aux yeux. Cette métaphore consiste dans la double image du guerrier céleste et du dragon-démon. Les termes de cette métaphore peuvent très bien avoir été pris à la poésie profane, à la mythologie même, sans que pour cela l'idée, le fait ait quoi que ce soit de commun avec l'une ou l'autre. Évidemment, saint Michel n'est point conçu par l'auteur sacré comme un guerrier bardé de fer, ni Satan comme un dragon et comme un satyre aux pieds fourchus, à la tête encornée et portant une queue. Tout cela est métaphore et symbole, et peut être puisé partout. L'idée seule est chrétienne et sublime et n'a

¹ Fait bien remarquable, le serpent symbolisant la même puissance dans presque toute l'Amérique du Sud (Comp. MULLER, *Die Geschichte der Americanischen Urreligion*, pp. 483 et ss.).

aucune communauté d'origine avec la forme dont elle est revêtue.

M. Bréal dénature complètement les idées chrétiennes et assimile des choses qui n'ont entre elles aucun rapport.

Qu'est-ce que le combat céleste dont parle l'Apocalypse? Une lutte morale, nu défaut de soumission de certains esprits, créatures de Dieu comme le reste de l'univers; une révolte intellectuelle, réprimée par la parole soumise du principal des esprits restés fidèles à Dieu. Lucifer et ses anges pensent : « Nous n'obéirons point; » Michel reprend : « Qui est semblable à Dieu? » Aussitôt la puissance divine se révèle et les rebelles sont déchus du ciel.

L'image de saint Michel terrassant Satan n'a point d'autre sens. C'est le symbole du triomphe de la fidélité, de la soumission à Dieu sur la révolte et l'orgueil. Qu'y a-t-il de commun entre cette conception toute spirituelle et si élevée, et la lutte matérielle de deux génies de la nature personnifiant les éléments, lutte de la foudre contre l'agent matériel, détenteur des eaux pluviales? Peut-on raisonnablement soutenir que cette idée grossière a engendré la première? Non, sans aucun doute. Non, saint Michel, une lance à la main, debout sur le dragon, n'a rien de commun avec Indra terrassant Vritra, et le soutenir, c'est manquer à la vérité et calomnier le christianisme. On se demande même comment il se peut faire que des esprits éclairés, de vrais savants, tombent dans ces étranges erreurs?

M. Bréal est, hélas! de ceux qui ne connaissent guère le christianisme, qui ne l'ont guère étudié que dans les livres de ses ennemis et ne peuvent en apprécier l'esprit.

G. DE HARLEZ.

ALBIGEOIS. — La croisade entreprise, contre les Albigeois, au commencement du xiii^e siècle, est l'un des faits les plus importants de l'histoire religieuse au Moyen Âge. L'Église en doit porter seule la responsabilité. C'est elle, en effet, qui appela sur le midi de la France Simon de Montfort et ses croisés, qui dirigea l'expédition et, la victoire une fois acquise, en assura les fruits par diverses mesures, et en particulier par l'établissement de l'Inquisition.

La croisade albigeoise est un événement aussi difficile à saisir dans son ensemble qu'à suivre dans ses détails, d'une complexité extrême, et qui, par cela même, fournit et fournira longtemps matière aux déclamations passionnées de la critique anti-religieuse.

Sans doute, l'histoire de cette croisade n'offre pas une de ces pages où le regard de l'historien s'arrête avec plaisir; mais, si l'on réfléchit qu'il y a des nécessités historiques, des passes douloureuses pour l'humanité, d'où l'on ne peut sortir sans violence, on reconnaîtra que la croisade contre les Albigeois était une de ces nécessités, que l'intervention de l'Église était juste et que les moyens dont elle usa étaient les seuls à sa portée.

Il n'y aurait pas place ici pour un récit détaillé et suivi de cette croisade; nous nous bornerons donc aux événements qui révèlent le mieux le caractère et la tendance des Albigeois et la nature de l'intervention des papes dans les troubles suscités par ces hérétiques.

L'Église hésita longtemps avant de recourir à l'emploi de la force. Il y avait plus d'un siècle que la doctrine albigeoise s'infiltrait dans les provinces du Midi et s'y propageait lorsque Simon de Montfort, à la tête des croisés du Nord, se présenta devant Béziers (1208). Pendant cette longue période, l'Église n'avait eu recours qu'aux armes de la persuasion. Raoul Ardent (1101), saint Bernard (1153) avaient parcouru les pays infectés de l'hérésie, démasquant l'erreur et sollicitant le zèle des pasteurs et des princes temporels. Le résultat de leurs prédications avait été peu appréciable. La situation religieuse du Midi n'avait fait, au contraire, qu'empirer. Voici, du reste, le jugement qu'en portait le comte Raymond V de Toulouse, dans une lettre à Henri, abbé de Cîteaux, dont il réclamait le secours (1177) : « Les pretres eux-mêmes, écrivait-il, se sont laissés infecter par l'hérésie; les églises sont désertes ou détruites; on refuse le baptême, on traite l'eucharistic d'abomination, on n'estime plus la pénitence, on nie la résurrection de la chair, on repousse tout ministère sacré, et, ce qui est pire, on annonce deux principes... Sachez que le venin de l'hérésie a pénétré profondément; la main puissante de Dieu et son bras terrible pourront seuls l'extirper.

Les cruels sont aussi durs que les pierres. Aussi craignons-nous que le glaive spirituel ne puisse plus les sevrer de l'hérésie : le glaive qui frappe le corps leur donnera selon salutaire avertissement. L'appel à la force publique partait ainsi du côté du pouvoir séculier ; l'Église en acceptant le principe, mais sans toutefois en hâter l'application. En 1180, le pape Alexandre III jugeait une croisade nécessaire ; ce qui n'empêchait pas la papauté de rechercher, pendant près de trente ans encore, par des moyens pacifiques, la conversion des hérétiques du Midi.

Innocent III, ce grand pape que certains historiens. Voir MICHELET, *Hist. de France*, t. II, p. 480, se plaisent à représenter comme un homme de proie et de violence, suivit la même voie pendant les huit ou dix premières années de son pontificat (1098-1208). Il envoya successivement ses légats, Jean de Saint-Paul, Raoul et Pierre de Castelnau avec la mission très expresse de pacifier les provinces méridionales, soit par la persuasion, soit avec le secours des autorités locales : il souligna le zèle de prédicateurs comme l'évêque d'Osma et saint Dominique, et provoqua des missions cisterciennes où l'on vit jusqu'à douze abbés de l'ordre parcourir les diverses régions du Languedoc. Tous ces efforts échouèrent par la trahison des princes et par la violence des hérétiques — « Ce n'étaient point des sectaires isolés, écrit Michelet, mais une Église tout entière qui s'était formée contre l'Église. Les biens du clergé étaient partout envahis. Le nom même de prêtre était une injure. Les ecclésiastiques n'osaient laisser voir leur tonsure en public. Ceux qui se résignaient à porter la robe cléricale, c'étaient quelques serviteurs des nobles, auxquels ceux-ci la faisaient prendre pour envahir sous leur nom quelque bénéfice. Des qu'un missionnaire catholique se hasardait à prêcher, il s'élevait des cris de dérision. La sainteté, l'éloquence ne leur imposaient point. Ils avaient lué saint Bernard. » (*Hist. de France*, t. II, p. 469). Les Albigeois tenaient donc à la spoliation, à la destruction même de l'Église dans le midi de la France.

L'hérésie albigeoise était, en effet, l'antithèse du catholicisme ; l'antithèse doctrinale : les Albigeois reconnaissaient deux principes, se donnaient à eux-mêmes

le nom de *puys* ou cathares, et considéraient l'Église catholique comme la personnification du mal ; l'antithèse sociale : les Albigeois tendaient la main aux sectes orientales, adversaires de l'Europe chrétienne, et pactisaient avec l'élément semitique, juif et arabe si puissant en Languedoc, et surtout de l'autre côté des Pyrénées : « Montpellier, écrit Michelet, était plus lié avec Salerne et Cordoue qu'avec Rome. »

À côté de l'intérêt religieux sur lequel Innocent III avait l'œil ouvert, la question se posait donc de savoir si, tandis que l'ordre européen était maintenu à grand-peine entre de puissants rivaux comme Philippe-Auguste et Jean d'Angleterre, tandis que Saladin reprenait Jérusalem et que les Almohades frappaient à la porte de l'Espagne, on verrait s'établir au cœur de la chrétienté un foyer permanent de troubles et de désordres. Voilà pourquoi Innocent III apporta tant d'énergie et de décision dans la répression de l'hérésie albigeoise. Mais encore est-il juste de remarquer que le premier sang versé ne le fut point par l'ordre du pape ; il fut, au contraire, le résultat d'un lâche attentat qui, selon le droit de tous les temps, créait un *casus belli* contre son auteur. Le légat pontifical, Pierre de Castelnau, avait maintes fois pressé le comte de Toulouse, Raymond VI, de prendre un parti et de se décider enfin pour l'Église contre l'hérésie. Le comte avait donné sa promesse. Mis en demeure de l'exécuter, il se retrancha derrière des prétextes qui ne furent pas jugés valables par le légat. Celui-ci l'excommunia et jeta l'interdit sur les terres soumises à sa domination. Simulant le repentir, Raymond VI sollicita bientôt une nouvelle conférence avec le légat. Elle eut lieu à Saint-Gilles. Dans cette entrevue, le comte fut violent, il proféra contre le légat des menaces de mort. Le lendemain, Pierre de Castelnau s'appretait à passer le Rhône, lorsqu'il fut assailli par un écuyer du comte qui lui enfonça sa lance au-dessus des côtes. La mort fut presque instantanée. Le moribond n'eut que le temps de fixer son meurtrier et de lui dire (8 janvier 1208) : « Que Dieu te pardonne, comme je te pardonne. » Le meurtrier ne fut pas poursuivi ; il trouva même asile auprès d'amis du comte.

Cet acte odieux a fort embarrassé certains historiens ayant des sympathies secrètes ou avouées pour les Albigeois. Sans un mot de blâme pour le meurtrier et ses complices, M. H. Martin a le courage d'insulter à la victime en parodiant les mots de pardon prononcés par celle-ci ! « Ces hommes, s'écrie-t-il, implacables pour venger Dieu, comme ils disaient dans leur étrange langage, savaient, en effet, pardonner pour eux-mêmes. » (*Hist. de France*, II^e part., liv. XXII).

La mort de Pierre de Castelnan appela de nouveau l'excommunication sur la tête de Raymond VI. Innocent III fit prêcher la croisade dans le nord et dans l'est de la France (*Lettre d'Innocent III* du 9 mars 1208). Les mêmes faveurs spirituelles étaient attachées à la croisade des Albigeois qu'à celle de terre sainte. Aussi d'innombrables légions de croisés s'avancèrent vers le Midi, sous la conduite d'un chef reconnu par le roi de France, Simon de Montfort.

Lorsque le comte de Toulouse aperçut cette nuée d'hommes armés, il hâta sa réconciliation avec l'Église, qui lui accorda son pardon ; réconciliation peu sincère, on le verra, en dépit de la pénitence acceptée.

La croisade ne pouvait cependant reculer, en présence de ce repentir tardif et équivoque d'un prince d'ailleurs impuissant à rétablir l'ordre. Les opérations militaires commencèrent par le bas Languedoc. Simon de Montfort prépara le siège de Béziers.

Que n'a-t-on pas dit sur les croisés et sur ceux qu'ils venaient combattre, sur les hommes du Midi et sur les hommes du Nord ? Le Midi, c'était la richesse, la prospérité, la civilisation sous tous ses aspects ; le Nord, au contraire, c'était la barbarie, l'ignorance, la pauvreté cupide et violente. On a ainsi trouvé le moyen de mettre un crime de plus à la charge d'Innocent III, puisque c'était lui le promoteur de la croisade, qui déchainait la barbarie contre la civilisation (Voir H. MARTIN, *Hist. de France*, t. III, p. 374. — MICHELET. *Ibid.*, t. II, p. 406 et 199).

Il n'est rien cependant de plus problématique que cette prétendue supériorité du Midi sur le Nord : « La civilisation, écrit M. H. de l'Épinois, se manifeste ordinairement au dehors par des mœurs plus parfaites, par la culture des lettres

et des arts, par le développement du commerce, par l'enthousiasme pour les entreprises généreuses ; or, rien ne prouve que les mœurs du Nord fussent plus barbares ou plus corrompues que celles du Midi ; il y avait dans le Midi moins de foi et plus de scepticisme. Si on invoque la littérature, le Midi, je le sais, avait ses troubadours et ses *canzone* ; mais le Nord avait ses trouvères et ses chansons de geste, que nous commençons seulement à connaître. Si on invoque la culture des arts, il y avait dans le Nord autant de monuments d'architecture, autant de Notre-Dame-de-Paris qu'il pouvait y en avoir dans le Midi. Si le commerce était florissant à Narbonne, à Beaucaire, dans le Languedoc, il y avait aussi à Saint-Denis, à Provins et en Champagne des foires justement célèbres. Quant aux pensées qui poussent aux entreprises généreuses, les croisés du Nord, combattant en Palestine, ne se sont pas montrés inférieurs aux compagnons de Raymond : je ne saisis donc pas la différence si marquée, dit-on, entre la civilisation du Nord et celle du Midi, différence qui ferait regarder la venue de Simon de Montfort et de ses guerriers comme une nouvelle invasion de barbares, comme une lutte provenant de l'antagonisme des races. » (*M. H. Martin et son Histoire de France*).

L'armée des croisés s'était donc rangée devant Béziers, prête à l'assaut.

Les historiens de la croisade représentent les habitants de cette ville comme gens adonnés à toutes sortes de vices et de crimes ; ce qui est certain, c'est que Béziers était le principal rempart de l'hérésie, et que l'esprit de révolte s'y portait parfois à des violences inouïes. Quarante-deux ans auparavant, les habitants de cette ville avaient tué dans l'église de la Magdeleine leur vicomte Trincavel, et brisé les dents à l'évêque qui les en voulait empêcher.

Toutefois, avant de commencer l'attaque, les chefs croisés députèrent Renaud de Montpellier, leur évêque, pour faire des propositions aux assiégés. Les catholiques se trouvaient en grande majorité à Béziers. S'ils avaient voulu livrer les hérétiques, dont l'évêque portait la liste sur lui, ou sortir de la ville, selon l'invitation qui leur était faite dans le cas où il n'eût pas été en leur pouvoir de livrer les hérétiques, le sac de Béziers n'eût

peut-être pas en lieu; il eût certainement été réduit à d'infimes proportions. Mais, par malheur, les habitants de Béziers méprisèrent la sommation de l'évêque; plus que cela, ils commencèrent eux-mêmes l'attaque en lançant des flèches sur les assiégeants; de quoi les « valets » de l'armée étant indignés, les *canzone* disant les « Ribaults », ils escaladèrent les murailles et prirent la ville d'emblee (22 juillet 1209). Il y eut une tuerie effroyable; sept mille personnes réfugiées dans l'église de La Magdeleine y furent égorgées en tas.

On a cependant beaucoup exagéré le nombre des victimes; les uns ont dit soixante mille, d'autres trente-huit mille. Ces chiffres sont arbitraires; ils ne sont pas fournis par les chroniques contemporaines. Le légat Arnaud avoue vingt mille victimes, dans une lettre à Innocent III, et il n'y a point lieu de douter de sa sincérité.

Cet Arnaud, abbé de Cîteaux et légat pontifical, a eu sa légende, qu'on retrouve invariablement dans certaines histoires (Voir H. MARTIN, *Hist. de France populaire*, p. 250. — MICHELET, *Ibid.*, t. II, p. 493). On lui fait porter tout le poids des atrocités commises à Béziers. Avant l'attaque, il aurait juré qu'il ne laisserait pas à Béziers pierre sur pierre et qu'il ferait tout mettre à feu et à sang, tant hommes que femmes et petits enfants. Pendant qu'on délibérait sur les moyens de distinguer les hérétiques des fidèles, il aurait, prétend-on, fait entendre ces paroles de sang: « Tuez-les tous, car Dieu connaît les siens! »

Il n'est point surprenant qu'un siècle ou deux après le sac de Béziers, au souvenir douloureux d'événements lointains, on a distance du théâtre de la guerre, on ait fait parler le légat Arnaud; d'autant plus qu'il avait dans la conduite de la croisade la principale part de responsabilité. Mais le serment qu'on lui prête n'est relaté ni dans les chroniques contemporaines, ni dans le poème de la croisade; on le trouve seulement dans la chronique rendue en prose au XIV^e siècle. Quant au second propos, il constitue, comme l'a écrit M. H. de l'Épinois, *une belle et bonne calomnie*: « Ni la chronique de Saint-Denis, ajoute ce dernier, ni Guillaume le Breton, ni Guillaume de Nançis, ni Alberic des Trois-Fontaines, ni

Pierre de Vaux-Cernay, ni Guillaume de Puy-laurens, ni l'histoire de la croisade écrite en vers, etc., etc. ne font mention de cette prétendue réponse. » Où donc est-on allé la puiser? Dans un auteur allemand, qui vivait à trois cents lieues du théâtre de la croisade; dans un livre dont le titre indique suffisamment les tendances, et où le grotesque le dispute à l'in vraisemblable, les *Dialogi miraculorum* de Pierre Césaire de Heisterbach. Et sous quelle forme Pierre Césaire rapporte-t-il les mots prêtés à Arnaud? Comme un bruit: *dirisse fertur*.

L'imputation ne s'accorde, d'ailleurs, ni avec les faits, ni avec le caractère du légat. Il est, en effet, reconnu que l'on chercha d'abord à composer avec les habitants de Béziers, et que le massacre eut lieu par surprise, sans préméditation de la part des chefs. Quant au caractère d'Arnaud, il se révèle sous un jour bien différent dans une occasion toute semblable à celle qu'on suppose, au siège de Minerve. On lui demandait de décider du sort des prisonniers: « A ces mots, dit Pierre de Vaux-Cernay, l'abbé fut grandement mari et n'osa les condamner, vu qu'il était moine et prêtre. »

Tous ces récits de moines ou d'évêques excitant au meurtre ou au pillage, pendant la croisade contre les Albigeois, sont des récits mensongers et inventés à plaisir. Sans doute, il y eut des hérétiques brûlés, des confiscations et des emprisonnements pendant cette longue et terrible lutte, mais ces tristes incidents, fruits amers d'une sévère et inexorable législation, conséquences inévitables d'une guerre nécessaire, ne sont pas imputables à l'esprit de vengeance ou de rancune personnelle. Du moins, il faudrait prouver ces imputations.

Que n'a-t-on pas dit de l'annihilation des croisés et des moines de Cîteaux? Simon de Montfort obtint le comté de Toulouse; il y eut des moines nommés à la place d'évêques déposés. Mais, à moins d'admettre que les croisés fussent venus dans le Midi pour une parade militaire, on ne comprendrait guère qu'ils n'eussent pas songé à s'assurer des terres et des évêchés. On n'a point encore vu jusqu'ici des vainqueurs confier à des adversaires réduits par la force des armes la garde des pays qu'ils leur ont enlevés.

On dira que les évêques et les princes

dépossédés n'étaient point absolument des adversaires des croisés, que Raymond VI et son fils, par exemple, avaient fait leur soumission au pape et à l'Église : mais, d'autre part, on ne manquera jamais, à l'occasion, de louer leur penchant pour l'hérésie et leur opposition au but même de la croisade.

Point n'est donc besoin de recourir au motif d'ambition, pour expliquer la conduite des chefs croisés, ou du moins s'ils furent ambitieux, il n'y paraît pas.

Après Béziers, les croisés prirent Carcassonne, Lavaur et d'autres places isolées, plus tard Toulouse. Cependant, une ligue s'était formée dans le Midi sous la direction et avec l'appui du roi d'Aragon, dans le but de négocier avec le pape, contre les croisés, et de leur résister par les armes. Cette entreprise échoua misérablement à Muret (1213). Néanmoins, le but de la croisade ne fut définitivement atteint que beaucoup plus tard, lorsque le fils de Raymond VI, réconcilié avec l'Église et avec la France, souscrivit aux mesures prises par le concile de Toulouse pour assurer dans son comté le maintien de la foi catholique (1229). Mais les multiples événements accomplis dans la période qui va du sac de Béziers jusqu'au concile de Toulouse n'ont, au point de vue des principes engagés dans la croisade des Albigeois, aucun intérêt particulier. Ils ne furent que la suite d'un dessein clairement manifesté dès l'entrée en campagne des croisés. V. *les Histoires ecclésiastiques générales*. — SCUMBT, *Histoire et doctrine des Albigeois*. — DOUMAS, *Les Albigeois*. — DANZAS, *S. Raymond de Pennafort.*)

P. GUILLEUX.

I. ALEXANDRE VI (*Bulle de partage du nouveau monde*). — Il est peu d'actes pontificaux qui aient suscité des commentaires aussi passionnés que la bulle *Inter cetera*, par laquelle Alexandre VI accordait aux rois catholiques, Ferdinand et Isabelle, une portion du nouveau monde non encore découverte.

Cette bulle est datée du 4 mai 1493.

Le pape déclare agir à la sollicitation des souverains de Castille, qui lui avaient fait part de leur dessein de conquérir de nouvelles terres et de nouveaux sujets à la foi catholique : « Sane, dit-il, accepimus quod vos dudum animum proposueratis

aliquas insulas et terras firmas remotas atque incognitas, ac per alios hactenus non repertas, querere et invenire, ut illarum incolas et habitatores ad eolendum Redemptorem nostrum et fidem catholicam reduceretis..... » Puis vient un long dispositif, dans lequel le pape déclare que, pour donner aux susdits souverains plus de *liberté* et de *hardiesse* dans l'entreprise, de sa *plaine libéralité*, (*motu proprio*), sans égard à sollicitation quelconque, il *donne et assigne* (*donamus et assignamus*) aux rois de Castille et Léon et à leurs successeurs une étendue de continents et d'îles (*insulas et terras firmas*), dont il détermine ainsi la limite : On tirera d'un pôle à l'autre une ligne passant par les Açores, et, des Açores considérées comme tête d'angle, on ira à cent lieues à l'Ouest et au Midi.

La bulle n'omet aucun des droits de souveraineté sur les pays à conquérir : les *domaines, cités, forteresses, lieux et villages, droits et juridictions*, tout passe aux rois de Castille, à la réserve toutefois des droits antérieurs de possession des autres princes chrétiens, et sous la condition *qu'ils enverront, dans ces terres fermes et îles, des hommes savants, expérimentés et vertueux, pour instruire les habitants dans la foi catholique et dans les bonnes mœurs*.

Considérée en elle-même, dépouillée des circonstances au milieu desquelles elle fut rédigée et des motifs qui l'inspirèrent, la bulle *Inter cetera* trahirait un esprit de domination excessif, un exercice arbitraire et véritablement abusif du droit de souveraineté.

Ce mode de partage, cet arbitre qui, une carte du monde à la main et du fond de son cabinet, dessine les frontières des royaumes et dit à qui il lui plaît : « *Ceci est à toi*, » tout cela constitue une situation dramatique bien propre à émuouvoir le cœur des écrivains, lorsqu'ils discutent des droits des peuples et du citoyen. Aussi Marmontel n'a-t-il pas craint d'écrire, au siècle dernier, que « *de tous les crimes de Borgia, cette bulle fut le plus grand* ».

Puisque crime il y a, exposons le crime avec toutes les circonstances qui ont aidé à le perpétrer.

En fait et en droit, jamais les papes n'avaient revendiqué un pouvoir de ce genre à l'égard même des peuples chrétiens, qui

pendant étaient soit des États vassaux, soit des États soumis simplement à leur pouvoir spirituel. Les principes de droit public, consacrés au moyen âge, semblaient même exclure toute immixtion du pouvoir papal dans les affaires des peuples non chrétiens, selon l'axiome bien connu : « *De cetero non judicat Ecclesia.* »

Bien plus, la conversion des sujets à la foi catholique n'enlevait rien aux droits des princes restés infidèles. C'est la doctrine expressément enseignée par saint Thomas (II^e 2^e, *Quest.* 10, *art.* 10 : *Utrum infideles possint habere prelationem seu dominium supra fideles?*) et admise par tous les théologiens.

Comment concilier alors la donation d'Alexandre VI avec le droit public ainsi formulé ?

L'opinion commune reconnaissait au pape le droit d'exiger pour les missionnaires la liberté d'annoncer l'Évangile, et pour les convertis la liberté de pratiquer le christianisme. Le pape pouvait exercer ce droit par le moyen des princes chrétiens.

La bulle en question est-elle fondée sur ce droit ? Peut-être. Dans ce cas, Alexandre VI aurait donné simplement aux rois catholiques, Ferdinand et Isabelle, la mission et le pouvoir nécessaires pour assurer la prédication évangélique, dans les régions déterminées, ce qui entraînait, en cas de résistance des princes infidèles, le droit de leur faire la guerre et de leur enlever le pouvoir. C'est l'opinion de Bellarmin et de la plupart des théologiens. (BELLARM. *De Pontifice*, liv. v, ch. 2.) Ce droit du pape est l'équivalent de celui que s'attribuent les peuples modernes civilisés sur les peuplades non civilisées des divers continents.

D'autre part, le pape, dans ce document, ne s'occupe que des princes chrétiens, et paraît ne se proposer que de prévenir les dissensions et les luttes, que devaient nécessairement engendrer leurs prétentions rivales sur les pays nouvellement découverts ou à découvrir. Dans ce but, il détermine les régions sur lesquelles les rois catholiques pourront établir leur autorité et la nature de cette autorité, qui devra être complète dans l'ordre civil, de manière à ce qu'aucun autre prince chrétien ne puisse prétendre, dans ces régions, à un droit temporel quelconque. Du fait même de

la conquête, il ne dit rien; il le suppose, et, par conséquent, il suppose qu'il sera accompli selon les lois de l'équité et d'après les principes enseignés par l'Église; il ne rappelle point ces lois et ces principes, parce qu'il n'estimait pas ces avertissements nécessaires.

Cette dernière interprétation, assez semblable, du reste, à la première, nous paraît être la vraie. Mais quelle que soit celle que l'on adopte, il est certain qu'Alexandre VI n'a nullement entendu conférer aux rois catholiques, sur les pays nouvellement découverts, des droits temporels, auxquels il n'avait lui-même et ne pouvait avoir, d'après la doctrine de l'Église, aucune prétention. Il a simplement assigné les limites dans lesquelles ces rois pourraient travailler à la propagation de l'Évangile, sans avoir à craindre les compétitions des princes chrétiens rivaux.

À ce début des découvertes et des explorations vers les terres inconnues du nouveau monde, la passion de s'enrichir par l'or et l'esclavage, et par tous les abus qui furent la suite de la conquête, n'avait pas encore pris naissance. On cherchait, il est vrai, un chemin raccourci vers « le pays des épices »; mais la haute pensée qui soutenait Christophe Colomb et ses nobles protecteurs était d'étendre les frontières de l'Évangile en donnant à de nouveaux peuples ce qui est le commencement de toute civilisation, le bienfait de la foi chrétienne. Le but d'Alexandre VI était donc éminemment moral, bien supérieur, sous ce rapport, au but poursuivi par les nations modernes qui s'adjugent aussi des îles et des portions notables de continents, mais presque toujours par rivalité d'influences et d'intérêts, ou dans des vues exclusives de trafic et d'exploitation.

Mais ce qu'on reproche encore au pape, en plus de cette prétention à la souveraineté sur des pays qui ne lui appartenaient pas, c'est le privilège constitué au profit d'une nation au détriment des autres.

À ce point de vue encore, la bulle *Inter cetera* se justifie pleinement. Étant admis que la souveraineté sur les pays non civilisés puisse être revendiquée, sous certaines conditions, par les nations civilisées, il ne s'agit plus que de régler les droits de ces dernières de manière à

éviter les conflits et les guerres. Dans l'état actuel du monde, c'est ce que tentent de réaliser les congrès et les traités, en se basant sur les droits acquis ou sur les sphères d'action propres à chaque nation. Mais au temps d'Alexandre VI, où les nations européennes n'étaient encore qu'à l'état de formation, le droit international avait son tribunal à Rome; le pape, *modérateur* suprême, était appelé à décider dans les causes qui, aujourd'hui, sont du ressort des congrès. L'intervention d'Alexandre VI était donc légitime en principe. Nous allons voir qu'en fait, elle ne s'inspirait pas moins de la justice.

Demaistre a écrit (*Du Pape*, ch. XIV), que le pape se serait posé, dans l'occasion, en arbitre des deux puissances qui se tenaient à l'avant-garde des explorations vers le nouveau monde, l'Espagne et le Portugal, et qu'il aurait alors prononcé son jugement sur appel des deux parties. C'est aller un peu loin dans l'affirmation. La bulle ne suppose pas que ces deux nations aient soumis un litige au pape; aucun témoignage, par ailleurs, n'indique un appel à sa souveraine puissance. Mais bien qu'il ne fût point porté formellement devant le tribunal d'Alexandre VI, le litige n'en existait pas moins; il menaçait de devenir une source de rivalités et de funestes divisions entre ces deux pays. On n'a qu'à se rappeler ce qui arriva, au retour de la seconde expédition de Christophe Colomb, accomplie cependant sous les auspices de la bulle. Jeté par un coup de vent dans le port de Lisbonne, l'illustre navigateur fut forcé de faire connaître au roi Juan les richesses et les productions du nouveau monde.

Sans la bulle *Inter cetera*, la découverte de l'Amérique eût peut-être été ajournée pour longtemps. Elle fut rendue entre les deux premières expéditions de Christophe Colomb. Or, on sait au milieu de quelles oppositions, de quelles difficultés les conceptions de cet homme de génie furent réalisées. Que serait-il advenu, si les souverains de Castille, déjà hésitants et souvent arrêtés par des considérations d'ordre intérieur, avaient prévu des embarras, des sujets de conflit avec une nation voisine? La bulle d'Alexandre VI donnait aux rois de Castille une garantie nécessaire d'intérêt pour les capitaux déjà dépensés dans la première expédition de Colomb; en même

temps, elle offrait une prime aux explorations futures. C'est ce qu'elle exprime en propres termes: « Et ut tanti negotii provinciam, apostolicæ gratiæ largitate donati, *liberius et audacius* assumatis... »

L'examen impartial et réfléchi de la bulle *Inter cetera* conduit invariablement au jugement qu'en a porté, depuis longtemps, le grand Joseph de Maistre: « C'était, écrit-il, un grand bonheur pour l'humanité que la puissance pontificale eût encore assez de force pour obtenir ce grand consentement (celui de l'Espagne et du Portugal), et ce noble arbitrage était si digne d'un véritable successeur de saint Pierre, que la bulle *Inter cetera* devrait appartenir à un autre pontife. » (V. RAYNALD, *Hist. ecclés.*, ann. 1497, n. 33; — DE MAISTRE, *Du Pape*, ch. XIV; — HERGENRÖTHER, *Katholische Kirche und Christliches Staat*, p. 337 et suiv.)

II. ALEXANDRE VI (*Mœurs d'*). — On sait assez que la conduite scandaleuse d'Alexandre VI est l'une des objections les plus fréquemment invoquées contre la sainteté de l'Église. A cette objection, les catholiques ont toujours répondu: que les mauvaises mœurs d'un pape, d'un cardinal ou d'un évêque, ne prouvent absolument rien contre l'origine et la divine autorité de l'Église, parce que, si les membres et surtout les pasteurs de cette société sont appelés à la sainteté, chacun d'eux reste libre de répondre, ou non, à cette vocation.

La réponse est excellente et suffit à tout esprit de bonne foi. Le zèle de quelques auteurs modernes a essayé d'en apporter une autre, en niant la réalité des faits mis à la charge d'Alexandre VI. Que vaut cette seconde réponse? Nous croyons qu'il n'est pas inutile de le rechercher, dans l'intérêt de la vérité d'abord, et ensuite pour montrer le danger des apologies inconsidérées.

Jusqu'à ces derniers temps, la conduite d'Alexandre VI avait excité, chez les écrivains catholiques, une réprobation unanime, et voici en quels termes un des derniers historiens de l'Église, le cardinal Hergenrœther (*Kirchengeschichte*, t. II, p. 129 et suiv.) s'exprime à ce sujet:

« Le cardinal Borgia était immoral et vicieux.... son passé était complètement souillé.... il fut un pape indigne, et à sa mort la chrétienté fut délivrée d'un grand scandale. »

Cependant, le P. Ollivier, en 1869, et le P. Leonetti, en 1880, se sont portés hardiment à l'encontre de ce courant unanime d'opinion et n'ont pas craint de prononcer le mot de « calomnie séculaire ». D'après le P. Ollivier, les enfants d'Alexandre VI seraient issus d'un légitime mariage contracté par Rodrigue Borgia avant son entrée dans les ordres ; d'après le P. Leonetti, ceux qu'on dit être les « fils d'Alexandre VI » seraient tout simplement des neveux de ce pape, devenus ses fils adoptifs.

Examinons brièvement la valeur de ces deux systèmes.

Système du P. Ollivier. — Rodrigue Borgia, devenu pape, sous le nom d'Alexandre VI, naquit en 1430 ou 1431, et fut fait cardinal en 1456 ; il monta sur le trône pontifical en 1492 et mourut en 1503. Ces dates sont certaines. On peut affirmer, avec une égale certitude, qu'il a existé cinq personnages qui ont porté le nom de Borgia et ont été désignés comme fils du pape, Pierre-Louis, César, Jean, Lucrèce et Geoffroy.

Le P. Ollivier aurait dû prouver que Rodrigue Borgia s'était marié dans sa jeunesse, et que les cinq enfants dont on lui attribue la paternité étaient nés avant l'époque de son élévation au cardinalat (1456). Mais ce prétendu mariage est une pure hypothèse, et la naissance des enfants avant l'année 1456 en est une autre, que démentent les témoignages les plus irréfutables.

En effet, l'âge des quatre derniers enfants de Rodrigue Borgia est connu ; et des dates il résulte que le plus âgé d'entre eux, César, est né près de vingt ans après l'élévation de son père au cardinalat.

En 1480, le pape Sixte IV dispense César Borgia de prouver la légitimité de sa naissance, formalité nécessaire pour acquiescer à une bénédiction. Or, il est dit dans l'acte de dispense : « *In sexto tue ætatis anno.* » (Tiré des *Archives particulières du duc d'Ossuna et Infantado*.) Quatre ans plus tard, Innocent VIII pourvoit César de la trésorerie de l'Église de Carthagène ; et l'acte de provision porte : « *Tibi nono ætatis anno constituto.* » En 1489, César est appelé « *a holescentulus* ». (*Vita B. C. de Rieli apud Boll., 20 mai.*) Enfin, Burchard lui donne dix-sept ans en 1491, et l'ambassadeur de Ferrare, Gérard Sarraconi, écrit, en octobre 1501 : « Le

pape m'a fait savoir que César aura vingt-six ans au mois d'avril prochain. »

César Borgia était donc né en 1474 ou 1475.

Jean Borgia est un frère de César. D'après Marin Samuto, il mourut à vingt-quatre ans, ce qui le ferait naître, d'après l'époque connue de sa mort, en 1473 ou 1474. Ainsi, il serait plus âgé que César. Mais, observe M. H. de l'Épinois, au mois de janvier 1480, il est appelé *Infans*, expression qui désigne un enfant de moins de sept ans.

Il serait donc né, plus vraisemblablement, vers 1476.

La date de naissance de *Lucrèce Borgia* est connue approximativement. Le pape Alexandre VI, parlant à l'ambassadeur de Ferrare, au sujet du mariage de Lucrèce (26 octobre 1501), lui fit savoir qu'elle aurait vingt-deux ans au mois d'avril suivant, ce qui la ferait naître en 1480. Cependant, les chroniqueurs qui ont relaté le détail des cérémonies de son mariage avec Alphonse d'Este disent qu'elle avait vingt-quatre ans ; ce qui assignerait l'année 1478 comme date de sa naissance.

Il suffit d'ailleurs, pour se convaincre de la fausseté du système du P. Ollivier, de remarquer les impossibilités morales qu'il entraîne. Lucrèce mourut (24 juin 1519) en couches de son septième enfant. Si les calculs du P. Ollivier sont justes, elle avait alors soixante-quatre ans ! Mariée à Alphonse d'Este à l'âge de quarante-sept ans, elle aurait néanmoins donné à son mari sept enfants !

Geoffroy de Squillace était dans sa quatorzième année, dit Burchard (*Burchardi, Diar. apud Eckard., p. 2069*) quand il fut fiancé à Saucia, fille illégitime d'Alphonse, roi de Naples (1494). Ce témoignage concorde avec ceux de Boecacio et de Zurita, qui lui donnent treize ans à la même époque.

Ces quatre enfants du cardinal Rodrigue Borgia, César, Jean, Lucrèce et Geoffroy, sont donc nés entre la dix-neuvième et la vingt-cinquième année de son cardinalat. Ainsi s'éroule l'échafaudage de conjectures élevé par le P. Ollivier.

Système du P. Leonetti. — Le P. Leonetti a rencontré plusieurs documents dans lesquels César Borgia et Lucrèce, sa sœur, sont appelés l'un neveu, l'autre nièce du pape Alexandre VI ; il en fait la

base d'un système d'après lequel ceux qui sont communément appelés « enfants d'Alexandre VI » ne seraient, en réalité, que ses enfants d'adoption, étant issus, soit d'un frère du pape, soit de tel autre de ses parents.

Quelle est la force des arguments du P. Leonetti, en présence de l'opinion accréditée?

1° On a toujours cru que César Borgia était fils du pape : « *Semper fuit habitus, tentus et reputatus ejus filius,* » dit Infessura. (MURATORI, *Rerum Ital. Scriptores*, t. III, col. 1244.)

L'acte de dispense pour la preuve de légitimité, cité plus haut et qui émane de la Curie romaine, disait César « de episcopo cardinali genitus et conjugata », formule répétée dans un acte non moins important (16 août 1482) qui nommait le cardinal Rodrigue administrateur des biens de César. (*Archives particulières du duc d'Ossuna et Infantado*.) Ces deux témoignages, dus aux informations particulières de M. H. de l'Épinois, suffiraient, à eux seuls, à trancher la question. Le P. Leonetti les ignorait; il n'a pas eu à les discuter: mais il s'est trouvé en face d'autres témoignages tout aussi décisifs. Nicolas Cagnolo de Parme, Malipiero, l'ambassadeur Manfredi parlent sans cesse de César, « fils du pape... » — « Le pape a trois enfants: le duc de Valence (César), M^{me} Lucrèce et don Joffré, » écrit de son côté l'ambassadeur Paul Capelo, en 1500, époque à laquelle Pierre-Louis et Jean sont déjà morts et, par conséquent, ne pouvaient plus être nommés. Le P. Leonetti cite en sa faveur une lettre de Fioramondo Bragnolo à la marquise de Mantoue, dans laquelle César est appelé « Nipote di uno fratello di N. Signore »; il cite encore une pièce officielle du Sénat de Venise dans laquelle César est désigné « Nipote di papa Alessandro VI... ». Mais qui ne voit que cette expression de *neveu* est toute de style et conforme à l'adage connu: « *Filii presbyterorum nepotes vocantur?* » Cette interprétation, remarque M. H. de l'Épinois, est fortifiée par une lettre de l'ambassadeur de Ferrare, datée de Rome (6 mai 1494), où il est dit que Virginio Orsini a mené avec lui à Naples « uno nipote, figliulo di N. S., un neveu, fils de Notre Saint-Père ».

2° Lucrèce est-elle fille du pape? Cagnolo et Malipiero, déjà cités, l'assurent.

« Le pape a une fille nommée Lucrèce, » écrit, d'autre part, Matarazzo. (*Archiv. Stor. Ital.*, 1^{re} série, t. XVI.) Allegretti parle également de la fille *bâtarde* du pape, mariée à Jean, seigneur de Pesaro. (*Ephemerides Senenses. Apud. Muratori.*) Mais voici qui est plus décisif. La minute du contrat de mariage du 26 février 1491 porte que le cardinal Rodrigue a donné à Lucrèce, sa fille charnelle, huit mille livres monnaie de Valence. (GREGOROVICUS, *Lucrezia*, doc. IV, p. 359.) Enfin, l'acte notarié du 8 novembre, passé au palais apostolique même, qui annule le contrat de mariage entre Lucrèce Borgia et Gaspard Dravessa, nomme Lucrèce « fille naturelle du pape, Lucrezia ejus naturalis filia ». (GREGOROVICUS, *Lucrezia*, doc. VII, p. 366.)

Il serait aisé de multiplier les témoignages tendant à démontrer que Lucrèce était fille du cardinal Rodrigue; mais la preuve nous semble suffisamment complète. Le P. Leonetti a pu citer une lettre de l'ambassadeur Boccacio, une autre lettre du roi d'Aragon, et enfin le contrat de mariage entre Lucrèce et Alphonse duc de Bisceglia, où Lucrèce est nommée nièce du pape; mais cette expression, par les raisons que nous avons fait valoir au sujet de César Borgia, ne prouve rien en faveur de sa thèse, et, dans tous les cas, ne saurait prévaloir contre des preuves d'une absolue précision.

Et si l'on songe que les autres enfants du cardinal Rodrigue revendiquent aussi la même paternité, que leur mère est connue pour ses relations criminelles avec ce prince de l'Église, on reste convaincu que les arguments du P. Leonetti sont de nulle valeur et n'infirment pas le fait de l'immoralité d'Alexandre VI. En présence de ces essais infructueux de réhabilitation, on se range à l'avis des Pères jésuites rédacteurs de la *Civiltà*, qui écrivaient en 1871: « La légitimité des enfants d'Alexandre VI ne ferait l'objet d'aucune question, si les pieuses illusions de quelques catholiques plus zélés que sages ne venaient de temps en temps la soulever. La question est si simple, que, pour la résoudre, il suffit de n'être pas complètement étranger à l'histoire et novice en arithmétique. »

Quant à certaines autres énormités de la vie privée d'Alexandre VI, telles que ses prétendues relations incestueuses avec

sa fille Lucrece et ses prétendus empoisonnements dont les romanciers et les auteurs dramatiques régalaient le public, la critique impartiale et réfléchie les a constamment relégués au nombre des commérages de parti. Alexandre avait pour sa fille Lucrece une affection extraordinaire. Il était fier de sa beauté et de son esprit, et trop peu soigneux de cacher son admiration pour elle : mais de là à l'inculte il y a long chemin.

Cependant, on lit dans une « *Vie de César Borgia* », publiée en 1674, sous le pseudonyme de Tomassi, « que César et Lucrece furent les deux pôles autour desquels ses affections les plus désordonnées n'avaient cessé de se mouvoir. » Rien de plus précis sur cette grave accusation. C'est trop peu assurément, surtout si l'on réfléchit que, sous le nom de Tomassi, se cache l'apostat Leti, de catholique devenu protestant. Burchard, qui sait tant d'histoires et qui est si brutalement franc, ne dit rien, dans son *Journal*, des rapports incestueux d'Alexandre VI avec sa fille.

C'est au sujet de Djemm, frère du sultan Bajazet, que le crime d'empoisonnement a été imputé à Alexandre VI. On avait espéré que ce prince turc, dont le sort dépendait du pape, favoriserait le succès de la croisade que l'on parlait alors d'entreprendre; mais Djemm vint à mourir inopinément, empoisonné, dit-on, par le pape, qui aurait reçu de Bajazet, pour prix de cet attentat, la somme de quarante mille ducats.

Il paraît certain qu'il y avait eu envoi d'argent du grand Turc au pape et que des intrigues avaient été nouées pour la vente de Djemm à son frère; mais Alexandre VI se défendit d'y avoir participé, et, pour se mettre à l'abri du soupçon, il stipula, dans le traité du 15 janvier 1495, passé avec le roi de France : « Que le frère du Turc serait remis à des personnes non suspectes, qui ne sont pas encore désignées, à cette condition que, si le roi très chrétien poursuivait l'entreprise contre le Turc, son frère serait rendu et remis au pouvoir de sa Majesté. »

Cet argent servit-il à payer l'empoisonnement de Djemm ? Le bruit en courut, au rapport de Joye et de Guichardin; mais Burchard n'a rien soupçonné de pareil; il assure que Djemm mourut pour avoir pris

une nourriture qui ne convenait pas à son tempérament. Le médecin du prince affirma qu'il était mort d'un catarrhe tombé sur la poitrine.

L'accusation d'empoisonnement sur la personne de Djemm n'est donc nullement prouvée. (V. H. DE L'ÉPINOIS, *Le pape Alexandre VI, Revue des questions historiques*, 1^{er} avril 1881; — P. OLLIVIER, *Le pape Alexandre VI et les Borgia*; — LEONETTI, *Papa Alessandro VI*, etc.).

P. GUILLEUX.

AME. — La question de l'âme est une de celles qui soulèvent aujourd'hui le plus de difficultés contre la foi catholique; ces difficultés sont résolues sous les deux titres suivants : *L'Âme humaine* et *L'Âme des bêtes*.

I. **AME HUMAINE (L').** — L'âme humaine est, par nécessité, ou bien une réalité, un fait, ou une idée, un concept, un mot. Supposé qu'elle soit une réalité, elle est ou une substance ou un accident; une substance comme la pierre, un accident comme est dans la pierre la forme ou ligne rectangulaire, cubique ou ronde. Supposé qu'elle soit une substance, elle est ou corporelle, c'est-à-dire étendue, ou non corporelle, c'est-à-dire simple. Supposé enfin qu'elle soit simple, elle est ou spirituelle ou non spirituelle : spirituelle, si elle subsiste par elle-même, c'est-à-dire si elle ne tient que d'elle-même sa subsistance et ne l'emprunte pas, soit au corps, soit au composé qu'elle forme avec le corps; non spirituelle, si la subsistance ne suit pas de sa nature, ne lui appartient pas originairement en propre, mais lui vient soit du corps, soit du composé. Cela entendu, nous rechercherons d'abord si l'âme humaine est une réalité, si elle est une substance, si elle est simple, si elle est spirituelle.

1^o Parmi les problèmes que je viens d'énumérer, il en est qui sont difficiles et réclament, au jugement de saint Thomas, beaucoup d'étude et de pénétration : « *Requiritur diligens et subtilis inquisitio.* » (*Sum. Th.*, p. 1, q. 87, a. 1.)

Mais il n'en va pas ainsi, s'il faut en croire le grand docteur, de la question de savoir si l'âme humaine est une réalité et non pas seulement un mot ou un concept. Et, de fait, un simple raison-

nement suffit à établir la vérité sur ce point : Par âme humaine, j'entends ici le principe, quel qu'il soit, de la connaissance et principalement de la pensée dans l'homme ; et par pensée j'entends l'acte de concevoir, de saisir un objet immatériel, ou, en général, un objet qui n'est pas soumis aux lois et conditions de l'étendue ; opposant la pensée à la sensation, ou perception sensible, qui n'atteint que les objets concrets et revêtus des conditions communes aux corps existant dans l'espace. Le sens que j'attache à ces deux mots « âme humaine et pensée » étant ainsi nettement défini, je dis d'abord que la pensée est un phénomène, un fait réel.

Vous pensez à l'âme humaine, à la cellule nerveuse, vous pensez à l'éloquence, vous pensez à la poésie. L'action de penser ces diverses choses est aussi réelle, n'est-il pas vrai, que l'action d'avancer le pied ou de lever le bras : ces idées naissent dans votre esprit aussi réellement que des brins d'herbe germent sur une motte de terre : elles s'allument et brillent dans votre âme aussi réellement que s'allument et brillent des flambeaux dans un salon.

La pensée est donc un phénomène, un fait réel. Mais tout phénomène, tout fait réel suppose une cause réelle.

Le principe de la pensée en l'homme, ce que nous appelons âme humaine, est donc une réalité.

2^e Est-ce une substance? — Substance est un terme obscur ; mais une définition et un exemple vont le rendre clair :

Par substance, j'entends : une chose, une réalité, de telle nature ou essence, qu'elle peut tenir debout, demeurer, sans avoir besoin d'exister dans un autre être, comme dans un sujet qui la supporte, et qui est elle-même le sujet et le support d'une série indéfinie de modifications et de changements accidentels.

Exemple : Voici une pièce d'or. L'or est-il une substance? Je réponds, d'après la définition donnée tout à l'heure, que l'or est une substance. En effet, l'or est de telle nature qu'il tient debout, qu'il demeure, sans avoir besoin d'exister dans un autre être comme dans un sujet qui le supporte. Mais, sur ma pièce d'or, je distingue une couronne, une devise, j'y aperçois une effigie : elle a, du reste, la forme ordinaire de nos pièces d'or. Je

demande si cette forme ronde que présente l'or de ma pièce, si le dessin de la couronne et des lettres de la devise, si les traits de l'effigie, sont pareillement une substance. Une forme géométrique, un dessin, les lignes d'une figure, tout cela demeure-t-il, tout cela tient-il debout, par soi? Non. Ne faut-il pas qu'une forme géométrique, un dessin, les lignes d'un portrait, pour exister, soient dans une matière comme dans un sujet qui les supporte, dans l'or, comme c'est le cas présent, sur le bois, sur la toile, dans l'air, dans le marbre? Oui, sans doute, car ces qualités, qu'on les suppose même, comme le veut Locke, groupées ou réunies, ne sauraient subsister sans un sujet, puisqu'il ne peut être que des zéros de substance, même additionnés, fassent une substance réelle, et qu'une longue chaîne de fer tième en l'air sans point d'attache, quand un seul anneau ne saurait y tenir. L'or est donc une substance ; mais la forme et les dessins de la pièce d'or n'en sont point une. Il y a donc deux grandes catégories d'êtres dans le monde : les êtres nobles, forts, subsistant en eux-mêmes, tenant debout par eux-mêmes, fermes, consistants, stables par nature : ce sont les substances.

En regard, l'on voit des êtres faibles, qui ne peuvent subsister seuls, à qui il faut un support, réalités amoindries, dépendantes, fuyantes, changeantes ; ce sont les accidents.

Encore un mot, et la théorie sera complète.

Les substances, suivant la profonde remarque d'Aristote, ne sont pas seulement les réalités les plus nobles : c'est à elles que l'être appartient dans le sens absolu et rigoureux. L'accident, en effet, ne fait pas, à proprement parler, qu'une nature soit ; comme son nom l'indique, il est quelque chose de *survenant* à la nature déjà constituée et formée, *accidit*. La forme de pièce de monnaie donnée à l'or ne fera pas que l'or soit, absolument parlant, mais seulement qu'il existe d'une manière déterminée ; cette forme ne donne pas à l'or l'être premier, mais un être secondaire, un simple mode d'être. Autant faut-il en dire du mouvement, de la température, de la position, de la couleur. La substance, c'est ce qui est par soi et pour soi, le vrai être, το ὄν ; l'acci-

dont, c'est ce qui est dans un autre et pour un autre. *ὄντας ὅν.*

Hé bien, dans quelle catégorie placez-vous l'âme humaine, dont nous ne savons encore qu'une chose, c'est qu'elle est cette réalité intime d'où la pensée procède.

Est-elle substance? — Est-elle accident?

A cette question, la réponse est encore facile. Vous accorderez bien que, par sa nature, l'homme est un être pensant. Sans doute, vous ne tenez pas, comme Descartes, que toute la nature de l'homme est de penser. Vous ne diriez pas, comme le grand homme : « Je ne suis donc, précisément parlant — ce — précisément parlant » est admirable — qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison. » (*Médit.*, 2.) Non, mais encore que vous soyez bien convaincu d'être autre chose qu'un esprit ou une pensée, vous ne doutez pas le moins du monde que la propriété d'être pensant ne suive de votre nature d'homme.

S'il est de la nature de l'homme qu'il puisse penser, c'est, sans doute, que le principe de la pensée, ce que nous avons appelé l'âme, est un des éléments constitutifs de sa nature et forme une partie intégrante de l'essence humaine.

L'âme donc, ou le principe de la pensée dans l'homme, fait partie intégrante de sa nature. Or, la nature humaine, tenant debout par elle-même, sans avoir besoin pour exister de s'appuyer à un autre être, demeurant ferme et stable sous le flot des événements qui passent, est une substance, aussi bien que l'or et la pierre. Donc, l'âme humaine elle-même est substance.

Est-elle substance complète ou incomplète, isolée ou conjointe? Je le dirai bientôt, mais je n'ai point à le dire en ce moment; car la question à résoudre, en ce moment, est uniquement de savoir si l'âme humaine appartient à l'ordre des substances ou à celui des accidents. A quoi je réponds : L'âme humaine, faisant partie essentielle d'un être qui est une substance, il est évident qu'elle est d'ordre substantiel.

3^e Deux choses nous sont désormais acquises : 1^o que l'âme humaine est une réalité; 2^o qu'elle est une réalité substantielle. Mais une substance peut être matérielle ou immatérielle? Laquelle de

ces deux épithètes convient à notre âme?

Par matière, j'entends cette réalité qui a pour marque distinctive ces trois propriétés : l'étendue, l'imperméabilité, la mobilité. On la définit : une réalité étendue, résistante et mobile. Cette définition rend suffisamment, pour le quart d'heure, mon idée de la matière, et explique en quel sens je me demande si l'âme est matérielle ou non.

Je pourrais démontrer que l'âme est simple par les raisons qui servent à établir qu'elle est spirituelle; car, si quelque fait prouve que l'âme est spirituelle, c'est-à-dire si parfaitement distincte et si peu dépendante du corps qu'elle lui communique l'existence, loin de la recevoir de lui, à plus forte raison prouve-t-il qu'elle est simple. Mais je préfère démontrer la simplicité par des preuves qui lui soient propres. Ce procédé d'abord est d'une meilleure méthode, et ensuite il donnera de la précision et du relief à notre doctrine, en faisant ressortir la différence des deux thèses de la simplicité et de la spiritualité de l'âme, par la diversité même des arguments qu'on emploie à prouver l'une et l'autre.

L'affirme que l'âme humaine est simple, de ce seul fait que, dans la sensation, elle perçoit des objets matériels d'une perception totale et une.

C'est un fait, que nous percevons par nos sens, d'une perception totale et une, des êtres matériels : livres, tables, fenêtres, etc. Or, une telle perception ne peut avoir pour sujet ou pour cause un être composé de parties. Dans ce cas, en effet, ou bien chacune des parties connaîtrait l'objet tout entier, et nous aurions plusieurs connaissances du même objet, ce qui n'est pas; ou bien chaque partie aurait une connaissance partielle, et chacune n'ayant que sa portion de connaissance, la connaissance totale et une ne serait nulle part, ce qui contredit l'expérience; car l'expérience prouve que nous avons des connaissances totales. Donc, ce qui perçoit en nous est un et indivis. — Oui, direz-vous, mais cela ne prouve pas que ce qui perçoit en nous soit indivis jusqu'à être indivisible, et un jusqu'à être simple. Il est bien évident que si les quelques milliers de papilles nerveuses qui tapissent la surface palmaire de mes doigts étaient isolées, et n'étaient pas réunies en un seul prin-

cipe d'action, je ne percevrais pas, comme je le fais, d'une perception totale et une, la surface sur laquelle j'appuie ma main en ce moment. Mais quelle nécessité y a-t-il d'admettre que, dans mes doigts, se trouve un principe simple et indivisible?

— Il faut l'admettre, parce que, sans un principe simple et indivisible, vous n'expliquerez jamais comment votre tact, ni aucun autre de vos sens, étant composés de parties, peuvent être le sujet réellement un et indivis qui suppose une sensation totale et une.

Que pensez-vous de ce principe de saint Thomas : « Tout être composé de parties n'est et ne demeure un que s'il possède dans sa nature, outre le principe qui le fait multiple, quelque principe intime spécial qui le fasse un? » Ne vous est-il pas évident que l'un et le multiple, étant opposés, ne peuvent être expliqués non plus que produits, sinon par un double principe : un principe de pluralité et un principe d'unité ; principes l'un et l'autre intimes à l'être, comme lui est intime sa double propriété d'un et de multiple. Et, pour parler un langage moins abstrait, comprenez-vous qu'un corps, une réalité étendue puisse être, à proprement parler, une seule substance, une seule nature existant d'une existence unique, un seul foyer d'action, si l'un de ses principes constituants ne pénètre, parfaitement un et identique, toutes ses parties, ne les ramène toutes à l'unité d'une seule nature, ne fasse de toutes un sujet d'existence unique, et partant une source unique d'activité? En un mot, est-il concevable que ce qui de soi est multiple, possède l'unité d'être et l'unité d'agir, sans avoir pour conjoint un principe spécial, générateur spécial de cette double unité?

Après y avoir mûrement réfléchi, vous répondrez sans doute que cela n'est pas concevable, et vous direz avec saint Thomas, « *Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus.* » (*Cont. Gent.*, liv. II, ch. 65, n° 3.)

Vous affirmerez par là-même — car les deux propositions suivent manifestement l'une de l'autre — que, dans le corps qui est sujet de sensation, il existe un principe le pénétrant dans toutes ses parties, et le faisant un pour l'être et pour l'agir.

Eh bien, ce principe, qui met une telle unité dans cette petite portion de matière

organisée où la sensation se produit, je vous demande s'il est lui-même composé de parties et multiple par nature, ou s'il est simple et indivisible. Vous n'hésitez pas un instant à répondre, si vous vous rappelez quel doit être son rôle. Il doit faire du corps organisé une substance unique, un principe d'action unique ; il doit, avec des millions et des milliards de molécules, faire, non pas un groupe d'êtres, mais un seul être, car l'unité de la perception sensible exige absolument l'unité dans l'être qui perçoit. Peut-il produire cette unification intime et substantielle, simplement en prenant les molécules par le dehors, soit pour leur imprimer un mouvement spécial, soit pour les disposer suivant un dessin particulier. Non, car pour être ainsi disposées ou agitées, les molécules n'en resteraient pas moins à l'état de fragments d'être, ne pouvant en aucune façon expliquer la sensation « totale et une ». Pour unifier les molécules, il faut qu'il les pénètre toutes, chacune dans son fond, se communiquant, se donnant à chacune, de telle sorte que toutes et chacune, étant pénétrées par lui, il soit simultanément en toutes, et en chacune, bien plus, que toutes et chacune deviennent avec lui et par lui une seule chose, et que nous n'ayons plus en présence qu'un seul acte, une seule nature, une seule existence. Dites maintenant si un corps quelconque peut jouer un tel rôle, s'il en peut pénétrer un autre de la façon intime que nous venons de dire, et se trouver à la fois tout entier dans ce corps et tout entier dans chacune de ses parties. (*Sum. cont. gent.*, liv. II, ch. 65, n° 2.)

Vous le voyez, l'unité de nos sensations ou perceptions sensibles prouve invinciblement qu'il y a dans notre corps un principe immatériel, une âme indivisible et simple.

Je ne me dissimule pas que cet argument, pour être saisi dans toute sa force, suppose un esprit exercé dans la philosophie. Aussi, pour la satisfaction de ceux qui seraient moins familiarisés avec les raisonnements métaphysiques, je veux apporter une seconde preuve de la simplicité de l'âme humaine. Elle aura sur la première l'avantage de n'être pas seulement démonstrative, mais encore facile et nouvelle ; nouvelle, en ce sens du moins.

qu'elle repose sur une des découvertes les plus curieuses de la science moderne.

Écoutons d'abord les faits : nous sommes au Muséum d'histoire naturelle, à Paris, c'est M. Flourens qui parle :

« Lorsque j'étudie le développement d'un os, je vois successivement *toutes* les parties, *toutes* les molécules de cet os être déposées et successivement *toutes* être résorbées ; aucune ne reste ; *toutes* s'écoulent ; *toutes* changent ; et le mécanisme secret, le mécanisme intime de la formation des os est la mutation continue. » (*De la Vie et de l'Intelligence*, 2^e éd., p. 16.) Ce que notre illustre savant français affirme, il l'appuie sur les expériences les plus concluantes : « J'ai entouré l'os d'un jeune pigeon, nous dit-il, d'un anneau de fil de platine. Peu à peu, l'anneau s'est recouvert de couches d'os, successivement formées ; bientôt l'anneau n'a plus été à l'extérieur mais au milieu de l'os ; enfin, il s'est trouvé à l'intérieur de l'os, dans le canal médullaire. Comment cela s'est-il fait ? Comment l'anneau, qui, d'abord, recouvrait l'os, est-il, à présent, recouvert par l'os ? Comment l'anneau, qui, au commencement de l'expérience, était à l'extérieur de l'os, est-il, à la fin de l'expérience, dans l'intérieur de l'os ? C'est que, tandis que, d'un côté, du côté externe, l'os acquérait les couches nouvelles qui ont recouvert l'anneau, il perdait, de l'autre côté, du côté interne, ses couches anciennes qui étaient résorbées. En un mot, tout ce qui était os, tout ce que recouvrait l'anneau, quand je l'ai placé a été résorbé ; et tout ce qui est actuellement os, tout ce qui recouvre actuellement l'anneau, s'est formé depuis : toute la matière de l'os a donc changé pendant mon expérience (P. 20). » Ces expériences, M. Flourens les a répétées, en les variant, un grand nombre de fois, et toujours avec le même résultat évident. Il en conclut le récit par ces graves paroles : « *Toute* la matière, *tout* l'organe matériel, *tout* l'être paraît et disparaît, se fait et se défait, et une seule chose reste, c'est-à-dire celle qui fait et défait, celle qui produit et détruit, c'est-à-dire la force qui vit au milieu de la matière et la gouverne (P. 21). »

Tout l'organe matériel, *tout* l'être paraît et disparaît. »

On le croit sans peine, après qu'il vient d'être si bien démontré que, dans le corps

de l'animal, les parties les plus solides et les plus résistantes se décomposent et sont emportées comme les autres par le flot de la vie.

Vous pensez bien que ce que M. Flourens vient de nous dire de cette nuance perpétuelle du corps de l'animal, lui et les autres savants l'affirment et le démontrent du corps de l'homme. « Un animal, un homme, dit Draper (*Les conflits de la science et de la religion*, p. 91), est une réalité, une forme à travers laquelle un courant de matière passe incessamment. Il reçoit son nécessaire et rejette son superflu. En cela, il ressemble à une rivière, une cataracte, une flamme. Les particules qui le composaient, il y a un moment, sont déjà dispersées. Il ne peut durer qu'à la condition d'en recevoir de nouvelles. » (V. encore Cl. Bernard, *La Science expérimentale*, 2^e éd., p. 184 et s.)

Moleschott affirme la même chose, et il ajoute : « Cet échange de matières, qui est le mystère de la vie animale, s'opère avec une rapidité remarquable.... La concordance des résultats qu'on a obtenus à la suite de diverses expériences est une garantie positive de l'hypothèse d'après laquelle il faut trente jours pour donner au corps entier une composition nouvelle. Les sept ans que la croyance du peuple fixait pour la durée de ce laps de temps sont donc une exagération colossale. (*Circulation de la vie*, t. 1, p. 15.)

Quoi qu'il en soit du temps nécessaire pour le renouvellement du corps, il est certain qu'il se renouvelle intégralement dans une période de temps relativement fort courte.

Voilà donc qui est certain et scientifiquement démontré aujourd'hui, de l'aveu de tous les savants : tout ce qui est matière en nous passe, s'écoule et change.

Tout homme adulte a changé de corps, non pas seulement plusieurs fois, mais un grand nombre de fois, de telle sorte qu'à l'âge où il est arrivé, il ne possède plus rien, pas une seule molécule de son premier corps.

Mais quoi ! n'existe-t-il pas quelque chose en nous qui ne passe point et qui ne change point ?

Quand vous remontez, à l'aide de la réflexion et du souvenir, le cours de vos événements personnels, quand vous suivez du regard toute cette série de faits

si divers qui forment comme la trame de votre existence passée, les états intérieurs qui se sont succédé en vous, non moins variés que les circonstances extérieures : malgré tous les changements arrivés en vous et autour de vous, votre conscience ne vous dit-elle pas qu'un élément, une réalité est demeurée en vous immuable et identique, que vous retrouvez au dedans de vous-même un quelque chose qui a été le sujet et le témoin de tous ces événements intimes, qui le constate et l'affirme à cette heure ; et ne dites-vous pas : *je fus triste et je suis heureux ; je fus ennemi du travail, je suis laborieux ; je fus indifférent pour la science, je suis désireux de m'instruire ; je fus un enfant, je suis un homme.*

Où, votre conscience vous montre et vous fait entendre ce quelque chose de permanent et de stable qui dit et répète sans cesse, et à tout propos, ces deux paroles d'un sens si profond : *Je fus, je suis.* Votre conscience affirme que votre moi, dans le fond, est demeuré identique pendant toute votre existence.

Si donc, d'autre part, la science affirme, avec une égale certitude, que de toute la matière dont votre corps était formé au début et pendant la première période de votre vie, il ne reste plus un atome : que conclure ? sinon que ce qui se nomme *moi*, ce qui dit *je*, ce qui se souvient, ce qui compare son état présent avec ses états passés, l'âme, enfin, n'est point de la matière, et ne participe pas plus à la nature de la matière qu'elle n'est soumise à ses lois.

Donc l'âme n'est point matière : donc l'âme n'est point le cerveau ni aucune partie du corps.

— Elle en est le type, elle en est la forme, a-t-on répondu. Le type du corps humain est toujours le même, il ne change pas. On peut donc soutenir tout à la fois que l'âme est quelque chose de matériel et qu'elle demeure cependant toujours identique. — Ne parlant pas latin, je dois m'abstenir de donner à cette objection, que d'aucuns font très gravement, le qualificatif qu'elle mérite. Mais il m'est bien permis de dire que son inventeur la formula sûrement à un moment de distraction, et qu'il faut se trouver dans un état mental semblable pour la répéter.

D'un seul mot, en effet, l'on perce à jour ce misérable sophisme. Le type du

corps humain reste le même, dites-vous, — non pas *numériquement* le même, s'il vous plaît, mais *spécifiquement* le même.

— Peut-on dire que deux hommes portent le *même* habit ? Oui, à condition d'entendre que ce n'est pas le même habit *numériquement*, mais *spécifiquement*.

C'est le *même* habit que portent deux hommes, parce que leurs deux habits sont d'étoffe *semblable* et de coupe *semblable*. Mais il y a *réellement deux* habits, et même *deux* étoffes et même *deux* coupes. Ainsi, quand nous changeons de corps, nous changeons d'habit, et en changeant ainsi d'habit, l'habit, l'étoffe, la coupe, c'est-à-dire le type, en réalité, se multiplie.

— Mais nous ne changeons pas de corps, comme nous changeons d'habit, tout d'un coup, en une seule fois.

— Cette réplique m'oblige à développer ma comparaison, mais l'on n'y gagnera rien.

Je comais un avare qui, pour ne point acheter d'habit neuf, fait sans cesse réparer l'ancien. Un jour, on lui change la première manche, un autre, la seconde, un troisième, autre chose, et de la sorte, au bout d'un certain temps, l'habit a été tout entier renouvelé pièce par pièce. En fait, ce renouvellement terminé, l'avare a-t-il toujours le même habit ? Il n'a pas le même *numériquement* quant à l'étoffe, c'est évident. Mais, quant à la coupe, quant au type ? La coupe de chaque pièce rapportée est-elle *numériquement* différente de la coupe ou type de chaque pièce remplacée ? C'est encore évident, et il ne l'est pas moins que toute la coupe, tout le type de l'habit s'est renouvelé successivement, tout aussi réellement que l'étoffe elle-même.

Vous n'arrivez donc point, avec votre type, *qui ne demeure toujours le même que dans votre idée*, à ce quelque chose de permanent, de *numériquement* un et d'identique, qui survive en nous au changement, et le comprend et le dise.

Inutile de faire observer que ce fait de l'identité du moi, persistant au milieu du renouvellement incessant et intégral du corps humain, renverse à lui seul, non seulement cette théorie du type constant ou forme permanente, mais encore les hypothèses analogues de Simmias, d'Alexandre, d'Aphrodise et de Galien.

(*Sum. cont. gent.*, liv. II, ch. 62, 63, 64.)

Il reste cette quatrième question à résoudre : L'âme humaine est-elle spirituelle ?

Quand nous recherchons si l'âme est spirituelle, nous n'entendons nullement qu'il puisse y avoir du plus ou du moins dans cette négation ou absence de parties qui fait l'être simple. La spiritualité n'est pas le moins du monde, suivant nous, un degré de simplicité. C'est une propriété d'un genre tout divers. simplicité dit : absence de parties ; spiritualité : manière d'exister indépendante d'une substance conjointe. Pour que l'âme humaine soit simple, il suffit qu'elle n'ait point de parties ; pour qu'elle soit spirituelle, il faut que l'existence ne lui vienne ni du corps, ni du composé qu'elle forme avec le corps, mais d'elle-même, mais d'elle seule — parlant, bien entendu, du principe prochain de l'existence, qui n'exclut nullement la cause première. — Vous voyez qu'il y a une belle différence entre la simplicité et la spiritualité.

Descartes et les Cartésiens n'ont pourtant jamais voulu la reconnaître, et, en conséquence, ont toujours négligé de prouver à part la spiritualité de l'âme humaine. Il leur semblait que savoir de l'âme qu'elle est simple, immatérielle, c'est en connaître tout ce qu'il faut, et que sa dignité au-dessus des corps est établie aussi complètement qu'elle peut l'être, par ce seul fait qu'elle n'est pas une substance à trois dimensions.

Les vieux scolastiques avaient vu plus loin. L'âme est simple, se dirent-ils : elle est unie au corps, puisqu'elle pense dans le corps et l'associe même, dans une certaine mesure, au travail de sa pensée : elle subsiste dans le corps. Mais, au fait, qui la fait subsister ? Nous concevons des forces qui, tout en étant simples, inétendues, ne subsistent que par les corps où elles sont, en vertu de l'union qu'elles ont avec la matière.

En est-il ainsi de l'âme humaine ? N'est-elle que simple, ou bien est-elle encore *spirituelle*, c'est-à-dire portant en elle-même la raison de sa subsistance ?

— L'on peut, dans une démonstration, partir indifféremment d'un fait ou d'un principe, pourvu que l'on parte d'une certitude. Jusqu'ici, dans presque tous nos raisonnements, nous sommes partis

d'un fait ; cette fois, ne serait-ce que par amour de la variété, nous allons partir d'un principe.

Le voici, tel qu'on l'énonçait autrefois dans l'École : « L'opération suit l'être et lui est proportionnée. » Cette formule, telle qu'on vient de l'entendre, n'est pas si vieillie qu'elle ait besoin, pour qu'on la comprenne, d'être traduite dans un langage plus moderne ; et elle est d'une vérité si évidente qu'elle s'est imposée à tous les esprits.

M. Büchner en reconnaît formellement la valeur quand il écrit ces paroles : « La théorie positiviste est forcée de convenir que *l'effet doit répondre à la cause*, et qu'ainsi des effets compliqués doivent supposer, à un certain degré, des combinaisons de matière compliquées. (*Matière et force*, p. 218.)

M. Karl Vogt la suppose et invoque implicitement son autorité, quand il appuie un de ses raisonnements par cette observation :

« Encore *faut-il* pourtant que la fonction (les scolastiques auraient dit l'opération) *soit proportionnelle à l'organisation* et mesurée par elle. (*Leçons sur l'homme*, 2^e édit., p. 12.)

M. Wundt rend, lui aussi, hommage à notre principe, quand, parlant des savants, il dit : « Nous ne pouvons mesurer directement ni les causes productrices des phénomènes, ni les forces productrices des mouvements, *mais nous pouvons les mesurer par leurs effets*. » (Ribot, *Psychologie allemande*, p. 222.)

C'est vous dire qu'aujourd'hui, comme autrefois, tout le monde reconnaît qu'on peut juger de la nature d'un être par son opération.

Telle opération, telle nature ; tel effet, telle cause ; telle fonction, tel organe ; tel mouvement, telle force ; telle manière d'agir, telle manière d'être. Ainsi parlent, dans tous les siècles et par tout pays, la raison et la science.

Done, si un être a une opération à laquelle seul il s'élève, à laquelle seul il puisse atteindre, qu'il accomplisse comme agent isolé, dégagé, libre, transcendant, cet être doit avoir une existence transcendante, libre, dégagée et qui appartienne en propre à sa nature.

Or, en regardant l'âme humaine, je lui trouve une semblable opération, je lui vois, à un moment, cette manière d'agir

libre, transcendante, dégagée de la matière.

Vous me demandez quel est ce moment où je reconnais à l'âme humaine cette haute et caractéristique opération. Je réponds :

C'est quand l'âme humaine pense, et quand elle prend conscience d'elle-même et de sa pensée.

Veillez bien suivre le raisonnement que je vais faire : Une opération est absolument immatérielle, c'est-à-dire exclut toute forme, toute actualité, toute condition *intrinsèque prochaine* matérielle, si elle a pour objet une réalité absolument immatérielle. Cela est hors de doute. C'est par l'opération, en effet, que la faculté atteint son objet. Supposez que l'objet et l'opération ne soient pas de même ordre, que l'objet soit d'un ordre supérieur à l'opération, qu'il soit, par exemple, immatériel et l'opération matérielle, l'opération ne pourra jamais joindre ni atteindre son objet, pas plus que ma main ne peut toucher un plafond qui me dépasse de six pieds ; l'objet sera pour l'opération et pour la faculté qui opère, comme s'il n'était pas, l'opération demeurera éternellement empêchée. Si donc une opération se produit ayant pour objet une réalité tout immatérielle, cette opération est, par nécessité, tout immatérielle. C'est la conséquence palpable du principe de tout à l'heure, que tout effet doit avoir sa cause proportionnée.

Or, quels sont les objets où s'adresse et se porte de préférence votre pensée ?

N'est-ce pas la justice, l'honneur, la vertu, le droit, le devoir, le nécessaire, le contingent, l'absolu, l'infini ? Et ces objets que vous m'entendez nommer et que vous pensez, sont-ils matériels, oui ou non ?

Le droit, le devoir, la moralité, la vertu, l'honneur, sont-ce des corps ?

Sont-ce des êtres à trois dimensions ?

Si vous définissez le droit, la contingence, la moralité, la liberté, les notions de la logique ou de la métaphysique, parlerez-vous de hauteur, de largeur, de profondeur, de moitié, de tiers, de quart, de volume ou de poids ?

Non, en tous ces objets, tels que vous et moi les concevons, vous ne retrouverez, vous ne pourrez signaler aucune des propriétés essentielles de la matière. Ces objets sont donc tout à fait immaté-

riels. L'acte qui les atteint, la pensée qui les conçoit sont donc tout immatériels.

Enfin, la force d'où notre pensée procède n'est donc point engagée tout entière dans le corps, mais le dépasse ; elle est dans le corps une force libre et transcendante, dans son mode d'être comme dans son mode d'agir.

Comme elle a une opération que le corps ne peut lui donner, puisqu'il n'y peut pas même atteindre, ainsi elle a une existence qu'elle ne tient point de lui, mais d'elle-même et d'elle seule.

L'on a bien essayé d'infirmar notre preuve, en disant d'abord que toutes nos idées, même les plus sublimes, nous viennent des sens, et ensuite que l'âme ne peut rien penser sans le concours de l'imagination et de ses images : deux faits qui établissent, dit-on, qu'elle n'a point une opération et, par conséquent, point une existence transcendante. Mais cette objection est sans valeur.

Qu'importe, dans la question présente, que les idées nous viennent des sens ou d'ailleurs, et suivent ou ne suivent pas de nos perceptions sensibles des objets matériels ? Nous ne nous embarrassons nullement, à l'heure qu'il est, de savoir quelle est l'origine de nos idées, si elles sont acquises ou innées, si elles nous viennent d'en haut ou si elles nous viennent d'en bas ; nous les prenons et les regardons *telles qu'elles se trouvent actuellement en nous*, et nous demandons si elles ont pour objet, oui ou non, l'immatériel. La réponse n'est plus à faire.

Le second fait qu'on nous oppose ne nous met pas plus en peine. L'intelligence, dites-vous, ne peut penser, si l'imagination ne lui présente ses tableaux. Soit. L'imagination fournit donc, selon vous, la matière première de nos idées. Qu'en voulez-vous conclure ? Que l'objet de nos idées est matériel ? Mais, vous dirai-je, regardez donc à quoi vous pensez tous les jours, et si vous ne pensez pas tous les objets absolument immatériels que je vous nommais il y a un instant. Un raisonnement ne peut rien contre une observation directe. Que diriez-vous si j'argumentais de la sorte : quand je pars de Paris pour aller en Corse, je voyage en chemin de fer ; le commencement de mon voyage se faisant par terre, donc tout le voyage se fait par terre ;

done la Corse n'est pas une île. Vous m'enverriez voir la Corse, et vous auriez raison. Je suis heureux que vous n'ayez pas à aller chercher si loin votre pensée et son objet.

Mais peut-être vouliez-vous simplement conclure, du fait que l'intelligence reçoit d'une faculté organique la matière première de ses idées, qu'elle ne peut subsister que par le corps. La logique vous empêcherait encore de conclure ainsi. Le fait que vous alléguez prouve bien que l'intelligence humaine est faite pour être unie à un corps, mais il ne nous révèle rien sur les relations ou sur la situation respective du corps et de l'âme par rapport à la substance. Un être peut fort bien recevoir d'un autre l'objet sur lequel s'exerce son activité, sans en dépendre le moins du monde pour subsister. « Autrement, dit à propos de cette objection, saint Thomas, l'animal lui-même ne serait pas un être subsistant, puisqu'il lui faut les objets extérieurs du monde matériel pour sentir. » : « *Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indiget exterioribus sensibilibus ad sentiendum.* » (P. 1, q. 75, a. 2, ad. 3.)

Nous pensons des choses absolument immatérielles de leur nature, et la conséquence qui suit de là, inévitablement « *inevitabiliter* », comme parle Albert le Grand (*de Nat. et Orig. anima. tract. 1, c. 8*), c'est que nous avons une âme spirituelle. Mais, remarquez que nous ne sommes nullement obligés, pour établir notre thèse, de recourir à ces idées que nous nous formons des êtres immatériels : nous pouvons les prouver d'une façon tout aussi démonstrative, en raisonnant sur la manière dont notre esprit conçoit les êtres sensibles eux-mêmes.

Une thèse capitale en idéologie, c'est que nous n'avons l'intuition, ou perception directe et propre, d'aucune nature ou essence.

L'expérience personnelle nous le fait assez connaître. Nous nous formons l'idée des êtres qui nous entourent, en raisonnant sur les propriétés dont ils se montrent revêtus. La connaissance que nous avons de leur nature n'est donc pas intuitive, mais déduite. De plus, cette idée déduite a encore le défaut de n'être point, autant qu'il faudrait, *propre* ni *spéciale* à l'être auquel elle se rapporte. Exa-

minez, en effet, les idées que vous vous faites des différents êtres, et vous verrez que vous les avez toutes constituées à l'aide des notions transcendantes et *communes* de l'ontologie : notions générales d'être, de substance, de qualité, de cause, d'action, d'unité et de pluralité, de simplicité et de composition, de durée, d'espace, etc. D'après cela, nos idées des choses matérielles sont donc comme autant de faisceaux, de concepts additionnés, réunis et groupés en autant de diverses manières que nous connaissons d'êtres matériels différents. Car ces idées ne diffèrent entre elles que par le nombre et le groupement des éléments communs qui entrent dans leur composition, de même que des maisons bâties avec des matériaux de même espèce ne diffèrent entre elles que par leur plan et la quantité des matériaux employés à les construire.

Or, voici la merveille : Parmi les concepts dont sont formées nos idées des êtres matériels, il en est dont l'objet ne présente absolument rien de la matière et en fait totalement abstraction.

Prenez l'idée de n'importe quel corps et soumettez-la à une analyse métaphysique. Vous verrez cette idée se résoudre en éléments dont plusieurs, *pris à part*, ne disent ni ne représentent absolument rien de matériel.

Comme l'expérience est facile autant que décisive, je vais la faire moi-même devant vous, et même avec vous, si vous voulez.

J'ai l'idée, et vous l'avez comme moi, du chêne, être matériel à coup sûr. Ce chêne que vous pensez n'est point celui que, tel jour, vous vîtes de vos yeux, et que votre imagination voit encore à cette heure peut-être, en tel taillis, sur telle haie, au milieu de telle prairie; c'est le chêne en général, *ce chêne abstrait*, que vous pensez, par exemple, quand on vous parle botanique. Eh bien! prenons cette idée et décomposons-la.

L'analyse ne vous amène-t-elle pas à ce résultat que : Le chêne, tel que vous et moi le concevons, est un être réel, substantiel, vivant...

Voilà déjà quatre concepts ; et vous remarquez combien ils sont généraux. De combien d'autres corps, ne pourrais-je pas dire ce que je viens de dire du chêne? Mais ces concepts, pris à

parl, se réfèrent-ils à un objet matériel? Que dit le concept d'être, et quelle en est la définition universellement acceptée? Par *être*, l'on entend simplement « *ce qui existe ou peut exister* ». Vous le voyez, de la matière il n'y en a pas trace dans ce premier concept.

Mais le concept d'être *réel*? — Il ne nous ramène pas davantage à la matière. Être *réel*, en effet, ne signifie rien de plus qu'une chose qui existe ou peut exister *hors de l'esprit* : c'est l'opposé de ces choses qui n'existent que parce que l'esprit les pense, qui ne sont que des fictions ; c'est l'opposé du fameux « être de raison ».

C'est donc « être substantiel » qui va nous mettre en face des trois dimensions? — Pas davantage. « Être substantiel, » nous l'avons vu, désigne uniquement « ce qui subsiste par soi, ou ce qui n'a pas besoin, pour exister, d'être dans un autre comme dans un sujet ». Nous ne voyons point encore apparaître la matière.

Mais elle apparaîtra, sans doute, avec le quatrième terme? — Nenni. Remarquez que ce quatrième est « *vivant* », mais vivant, tout court. Or, tenant avec saint Thomas, à tort ou à raison, que le propre de la vie est « l'immanence de l'action », vivant selon cette opinion, qui est celle de beaucoup de monde et a pour elle de bonnes preuves, dit tout uniment un être qui a des actions immanentes.

Si j'ajoute que le chêne est un végétal, ou vivant de vie végétative, ce mot, je l'avoue, va susciter en nous un concept matériel, d'une certaine façon, dans son objet, mais ces quatre idées d'être, de réel, de substantiel, de vivant, n'impliquent pas un atome, ni une ombre de matière. Ajoutons même que l'esprit ne voit pas la moindre contradiction à ce que ces idées se réalisent en des êtres qui n'auraient rien de corporel. « *Quæ etiam esse possunt absque omni materia.* » (*Sum. théol.*, p. 1, q. 85, a. 1, ad. 2.)

Et notez bien qu'il n'est nullement particulier à cette idée du chêne de renfermer en elle des concepts immatériels ; la même chose s'observe dans toutes les idées que nous avons des êtres matériels. Vous le croirez sans peine, si vous voulez analyser l'idée, bien sûr la plus réfractaire à la loi que j'énonce, l'idée de corps en général. Qu'est-ce qu'un

corps? Tournez et retournez tout qu'il vous plaira votre idée, il vous faudra toujours finir par répondre : « C'est un être réel, substantiel. » Et moi de faire sur ces trois termes le même raisonnement que je faisais tout à l'heure sur les quatre premiers termes de la définition du chêne.

Nos idées des êtres les plus matériels contiennent donc des concepts qui ne sont point matériels quant à leur objet, qui ne sont pas plus matériels que ne le serait celui d'un esprit pur.

Ce qui ne veut point dire qu'il n'y ait jamais aucune différence dans nos idées, entre ce qui est corps et ce qui est esprit. Il existe une différence immense, et que voici : Quand on conçoit un être matériel, l'on arrive toujours à découvrir dans son idée un élément ou principe constitutif, spécial, dont l'étendue est la suite naturelle et nécessaire, au lieu que si l'on conçoit un esprit pur, pas un des éléments inclus dans son idée n'implique une pareille propriété. Vous vous souvenez comment, tout à l'heure, quand nous disions que le chêne est un végétal, aussitôt nous percevions, avec pleine évidence, qu'il lui convient non seulement d'avoir un volume, une masse, comme la pierre, mais des parties organisées pour la nutrition, l'accroissement, la reproduction, et ce système spécial de branches, de racines, de feuilles, caractérisé par, etc. Si je nomme un esprit pur et que je vous le définisse un être *réel, substantiel, vivant, simple, spirituel, intelligent, libre, immortel*, vous ne découvrez rien de pareil.

Notre pensée saisit donc et perçoit l'immatériel dans le matériel même. Comment cela se fait-il? L'idéologie des grands docteurs scolastiques a jeté une merveilleuse lumière sur cette question ; mais ce n'est le temps ni de la poser ni de la résoudre.

Ce qui me suffit et ce que j'ai le droit de conclure, après l'analyse que j'ai faite devant vous de nos idées des êtres matériels, c'est qu'en les concevant nous concevons l'immatériel, et, par conséquent, posons un acte où le corps ne peut tout entendre, qui dépasse la portée de tout organe : c'est que, pour prouver la spiritualité de l'âme, nous n'avons nullement besoin de montrer que nous concevons des êtres immatériels par nature ; les idées que nous nous formons des êtres

matériels y suffisent pleinement. Il serait facile de multiplier les preuves : car j'en aperçois dix bien comptées, dans un seul endroit des œuvres d'Albert le Grand (*de Anima*, liv. III, ch. XIV) ; mais je n'en apporterai plus qu'une seule : celle qui se tire de la conscience que l'âme a d'elle-même.

Elle est courte et solide.

N'est-il pas vrai que votre esprit, quand il lui plaît, se replie complètement sur lui-même, à tel point qu'il voit ses divers états, qu'il aperçoit ce qui se passe dans ses derniers replis. Votre esprit voit sa pensée : fréquemment il sait quand et comment elle lui vient, le temps qu'elle demeure et l'instant où elle s'en va. Tous les hommes l'éprouvent comme vous, et c'est à cette faculté précieuse qu'ils doivent de pouvoir se communiquer mutuellement les sentiments intimes qui naissent dans leur âme, et de charmer le commerce de la vie par les épanchements de l'amitié. Votre pensée se pense elle-même. Voilà le fait. Or, il y a une impossibilité géométrique démontrée à ce qu'un être matériel opère sur lui-même une semblable conversion. Il est de la nature de la matière d'être à elle-même impénétrable. Voilà pourquoi les sens, qui sont des organes, n'ont point sur eux-mêmes ce retour complet de l'esprit ; et pourquoi l'œil, par exemple, qui est le plus parfait des sens extérieurs, ne se voit point lui-même et ne voit pas davantage sa vision. (*Cont. gent.*, liv. II, ch. 66, n° 4.)

Du fait de la conscience comme du fait de la pensée, il résulte donc que l'âme humaine a une opération où le corps n'a point de part immédiate, où il n'intervient pas directement, une opération libre, dégagée des conditions matérielles, transcendante.

Mais nous avons admis en principe qu'une opération transcendante, une opération libre et dégagée des conditions de la matière, exige une existence transcendante, une existence libre et dégagée du corps.

L'âme humaine tient donc sa subsistance d'elle-même, elle a donc une existence qu'elle ne reçoit point du corps, et, partant, l'âme humaine est spirituelle au sens que nous avons expliqué.

5^e Devant ces preuves, exposées et défendues par Aristote, saint Augustin,

Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et tant d'autres génies, les raisons du matérialisme n'excitent que la pitié.

— Si je fais l'analyse chimique du corps humain, dit Moleschott, j'y trouve du carbonate, de l'ammoniaque, du chlorure de potassium, du phosphate de soude, de la chaux, de la magnésie, du fer, de l'acide sulfurique, de la silice, et point d'âme, ni d'esprit. Donc, en l'homme il n'existe point d'âme.

— Chacun voit que ce raisonnement de Moleschott est à peu près aussi ingénieux, et juste aussi concluant, que celui de l'honnête homme qui nierait l'existence de la lumière du soleil, par le beau motif qu'il n'a jamais pu en saisir un seul rayon... avec ses pincettes.

Karl Vogt, lui, fait surtout appel à l'anatomie : « Grosses têtes, grands esprits, *Grosse Köpfe, grosse Geister*. » Il ne lui faut que ces deux mots pour formuler et prouver la thèse matérialiste. La force de l'intelligence est proportionnée au volume et au poids du cerveau. Donc le cerveau est l'unique facteur de la pensée. (*Leçons sur l'homme*, 2^e édit., p. 87-115.) Heureusement que M. Karl Vogt, après avoir énoncé et développé sa thèse, la réfute lui-même quelques pages plus loin. C'est lui-même, en effet, qui nous apprend qu'elle est contredite par les fameux tableaux de Wagner, où l'illustre physiologiste a consigné le poids d'un si grand nombre de cerveaux pesés par lui, et où l'on voit que « des hommes comme Hausmann (de Göttingue) et Tiedemann, qui ont cependant occupé une place honorable dans la science, se trouvaient dans une position très inférieure, si l'on juge par le poids de leur cerveau » (P. 114). Il reconnaît de même que l'anatomie comparée lui donne tort, puisque « les colosses du règne animal, comme il dit, l'éléphant et les cétacés » ont beaucoup plus de cerveau et beaucoup moins d'intelligence que l'homme ; et que, d'autre part, si l'on veut prendre comme mesure de l'intelligence, non plus le poids absolu du cerveau, mais le poids du cerveau comparé à celui du corps, l'on arrive à ce résultat dérisoire, que les petits singes américains et la plupart des oiseaux chanteurs ont plus d'intelligence que l'homme (P. 106-114). — (V. les curieuses tables de M. G. Colin, dans son *Traité de physiologie comparée*.)

Bref, toutes les observations que l'on a faites sur les rapports du cerveau et de la pensée sont bien peu sûres et fort contestables. Mais, fussent-elles certaines et hors de toute discussion, l'on n'en ferait jamais sortir logiquement cette conclusion ; donc, le cerveau est le facteur de la pensée.

La pensée dépend du cerveau, dites-vous. Mais elle en peut dépendre de deux manières : ou comme de son principe direct, de sa cause efficiente prochaine, immédiate ; ou comme d'un principe indirect, éloigné, médiat, qui serait, ou poserait une simple condition, et ne constituerait point la cause même de la pensée. Pouvez-vous démontrer, soit par voie de simple observation, soit par voie d'expérimentation, que le cerveau est la cause efficiente, directe, prochaine, immédiate de la pensée ? Avez-vous vu, et pouvez-vous faire voir une pensée secrétée ou vibrée par un cerveau, ou par une cellule de cerveau ? — Nous n'avons point vu cela, et nous ne pouvons le faire voir, reprennent les matérialistes ; mais nous prouvons quand même que les choses se passent ainsi. Voici notre argument : la pensée humaine a des antécédents, des concomitants, des conséquents cérébraux, matériels, déterminés. Donc, la pensée humaine est matérielle, et simple fonction du cerveau. Que la pensée humaine germe ou brille, au milieu d'antécédents, de concomitants, de conséquents matériels, cela demeure prouvé : par tout ce que Lamettrie et Broussais ont dit de l'influence réciproque « du physique sur le moral » ; par ce fait que nos idées suivent des sensations ; par cet autre fait, physiologiquement démontré, qu'elles ont pour point initial un ébranlement nerveux et pour terme final un ébranlement nerveux ; enfin, par cette expérience que les états du cerveau influent sur les idées et que les idées influent sur les états du cerveau. Sans compter que l'anatomie est en chemin de constater un rapport précis entre la perfection du système nerveux et le développement de l'intelligence.

— Cet argument, que les matérialistes croient très fort, est, en réalité, très faible, et nous l'aurons bientôt montré. Que les matérialistes veuillent bien d'abord répondre à cette toute petite question : Cette proposition : « La pensée humaine a

des antécédents, des concomitants, des conséquents matériels » est-elle générale ? est-elle particulière ? Les matérialistes entendent-ils affirmer que *tous* les antécédents, *tous* les conséquents, *tous* les concomitants de la pensée sont matériels ; ou seulement que *quelques-uns*, un plus ou moins grand nombre le sont ? Quelle que soit la réponse des matérialistes, leur argument va crouler.

Supposez, en effet, qu'ils répondent : « Nous n'entendons pas affirmer que *tous* les antécédents, *tous* les conséquents de la pensée sont matériels, mais *quelques-uns*, mais un grand nombre. Ils n'ont plus le droit de tirer cette conclusion. « Donc la pensée humaine est matérielle. » Leur argument tourne en un grossier paralogisme.

Pourquoi, en effet, ayant à la fois des antécédents et des conséquents immatériels, des antécédents et des conséquents matériels, la pensée devrait-elle être supposée plutôt matérielle qu'immatérielle ? Il faudra donc qu'ils répondent que leur proposition est générale et qu'ils entendent bien dire que *tous* les antécédents, *tous* les concomitants, *tous* les conséquents de la pensée humaine sont matériels. Ils n'y gagnent rien. Car, ils n'évitent un paralogisme que pour tomber dans un sophisme. Leur argument devra donc se formuler ainsi : « *Tous* les antécédents, *tous* les concomitants, *tous* les conséquents de la pensée humaine sont matériels. Donc... Mais cette assertion *tous*, etc. est désormais sans preuves. Car tous les faits que nous entendions les matérialistes invoquer à l'appui, tout à l'heure, qu'ils les empruntent soit à la chimie, soit à l'anatomie, soit à la physiologie, soit à l'expérience vulgaire, établissent bien cette proposition : « *Un certain nombre* des antécédents, certains des conséquents de la pensée sont matériels, » mais ils n'ont aucun rapport à cette autre proposition : « *Tous* les antécédents, *tous* les concomitants, *tous* les conséquents de la pensée humaine sont matériels. L'assertion, est donc toute en l'air ; par suite, la preuve est sans fondement, et l'objection tombe d'elle-même.

Les matérialistes, repoussés sur le terrain des sciences et de l'expérience, ont essayé quelques attaques sur celui de la métaphysique. — Il est vrai qu'ils n'y font pas brillante figure. « *La force, ont-*

ils dit, est une propriété de la matière. Une force qui ne serait pas unie à la matière, qui planerait librement au-dessus de la matière, serait une *idée absolument vide*. — A la bonne heure. Mais comment prouvez-vous qu'il ne peut exister que des forces matérielles, c'est-à-dire existant dans la matière et en dépendant? Ils ne le prouvent pas, ils n'essaient pas même de le prouver. Et quiconque a lu les œuvres de Moleschott, de Büchner, de Karl-Vogt, a pu se convaincre que cette assertion si grave, qui suscite tant de doutes et qui a contre elle tant de présomptions, qu'on propose comme la base du matérialisme et le fondement de tout le système, est une affirmation absolument gratuite, que ces auteurs ont osé élever à la dignité d'un principe, et dont ils se servent effrontément comme d'une vérité claire, évidente par elle-même et incontestable pour tout le monde.

Mais peut-être apporterait-on, en preuve de cet aphorisme de Moleschott, le raisonnement du vieux d'Holbach : « Nous ne saurions admettre une substance que nous ne pouvons pas même nous représenter. Or, le moyen de nous représenter une substance spirituelle, qui n'est que la négation de tout ce que nous connaissons? » — Ce serait une bienfaite preuve, puisqu'elle s'évanouit devant une simple distinction : Si se représenter est pris dans le sens de se former une *représentation imaginative*, avec *figures et couleurs*, il est vrai qu'on ne peut se représenter un esprit, puisqu'il ne saurait avoir ni figure ni couleur. Mais si se représenter est pris pour *concevoir*, *penser*, rien n'empêche qu'on ne se représente un esprit ou, en général, quelque nature immatérielle.

Ainsi, quand les spiritualistes disent que l'âme humaine est : 1° une réalité ; 2° une réalité substantielle ; 3° une réalité non composée de parties matérielles ; 4° une réalité possédant en elle-même la puissance de subsister et de faire subsister son corps, intelligente, libre, etc., les spiritualistes conçoivent fort bien, et l'on conçoit fort bien, après eux, ce qu'ils disent.

A dire vrai, cette difficulté est puérile, comme est puérile cette autre objection que font les matérialistes, quand ils nous disent qu'il répugne qu'une âme spirituelle soit localisée dans le corps, et

meuve le corps, ainsi que le spiritualisme oblige à l'admettre. L'on distingue, en effet, dirons-nous avec saint Thomas, deux manières d'être dans un lieu : être dans un lieu comme une table est dans une chambre, les parties de la table correspondant aux diverses parties de la chambre ; y être comme par un simple contact de vertu, d'énergie. Ainsi, dit-on, que les esprits sont présents dans un lieu et non pas dans un autre, simplement parce qu'on entend qu'ils exercent leur influence, leur action, dans un lieu et non dans un autre. Ainsi l'âme spirituelle est dite présente dans le corps qu'elle anime, parce qu'elle agit sur son corps et non sur un autre.

— Or, c'est justement ce qui répugne, poursuit le matérialisme : il répugne qu'un esprit meuve un corps. — Il ne faut qu'expliquer ce mot : *meouvoir*. Il répugne qu'un esprit meuve un corps : par manière de choc, en se heurtant partie contre partie, nous l'accordons. Un esprit ne peut rien meouvoir en ce sens, puisqu'il n'a pas de parties ; mais répugne-t-il que, agissant *d'une manière propre à sa nature*, il exerce une action sur le corps? Voilà ce que le matérialisme n'a pas même tenté de prouver, et pour cause. Il ne lui resterait plus qu'à dire, pour achever d'être banal, nous ne concevons pas *comment* un esprit peut agir sur un corps. A quoi il nous suffirait de répondre que toutes nos ignorances sur le *comment* des choses ne prouvent ni pour ni contre l'existence des choses.

Par tout ce qui précède, on voit combien saint Thomas avait raison de dire : « *Ea quibus aliquid conati sunt probare animam esse corpus, facile est solvere.* » (*Cont. Gent., lib. II, c. 64*) ; on voit que les raisonnements des matérialistes ne sont que des sophismes, ne pouvant pas être même comptés au nombre des plus fins, et auxquels les hommes intelligents ne se laissent prendre que par distraction, ou faute d'avoir été suffisamment initiés aux principes d'une philosophie sérieuse.

Il demeure donc établi que l'âme humaine, non seulement n'est pas un corps, mais existe et subsiste indépendamment du corps auquel elle est unie, puisque c'est elle-même qui le fait être et subsister. Par là même aussi se trouvent prouvées les quatre thèses que

nous nous étions proposé de démontrer d'abord, sur l'âme humaine; à savoir: qu'elle est une *réalité, substantielle, simple, spirituelle*.

6° Mais, de la spiritualité découlent deux conséquences importantes :

La première regarde l'origine de l'âme. C'est un principe que l'origine de l'être doit répondre à sa nature, autrement dit que son mode d'arriver à l'existence doit être en rapport avec son mode d'exister. L'âme humaine existant, indépendante du corps et de ses organes, doit, par conséquent, arriver à l'existence autrement que par l'action d'un corps, et ne saurait avoir pour cause efficiente directe une opération organique. Elle n'est donc point, à proprement parler, engendrée. Comme, par ailleurs, elle ne peut procéder d'une autre âme, par voie de fractionnement, à titre de parcelle détachée, puisque les âmes n'ont point de parties, il s'ensuit qu'elle ne peut être produite que par création, et qu'elle est œuvre toute de main divine.

La seconde conséquence, plus importante encore, qui résulte de la spiritualité de l'âme humaine, c'est qu'elle est immortelle; mais ici nous devons entrer dans quelques développements.

Une chose peut être immortelle ou par nature, ou par grâce, par faveur, si l'on veut.

Ce que c'est que d'être immortel par grâce, cela se comprend tout seul. C'est ne jamais mourir, c'est vivre toujours, non en vertu des ressources ou de l'énergie de sa propre nature, mais par une faveur gratuite de Dieu; supposé qu'il plaise à Dieu de maintenir dans l'existence un être qui, abandonné à ses seules forces, devrait succomber. Dieu, en effet, pourrait faire vivre un arbre éternellement: or, l'arbre qui vivrait ainsi sans fin serait immortel par faveur, par privilège et non par nature.

L'immortalité par nature, ou de nature, n'est guère plus difficile à entendre que l'immortalité par grâce, ou immortalité de faveur; cependant, il faut y employer une distinction, car il y a deux manières d'être immortel par nature. La première, la plus noble, consiste à être si parfaitement en possession de l'existence, qu'il répugne absolument, qu'il soit métaphysiquement impossible, qu'on en ait jamais été dépourvu, et qu'on en soit

jamais dépouillé. Comme vous le comprenez tout de suite, cette immortalité appartient en propre et exclusivement à l'être nécessaire, dont l'essence est d'exister; c'est l'immortalité de Dieu.

Mais il existe une autre immortalité de nature: c'est celle qui convient à un être dont la nature est telle qu'une fois amené à l'existence, il doit exister toujours. Cet être, comme vous voyez, n'a pas la nécessité, ni l'immortalité absolue de Dieu; il n'est immortel et nécessaire que d'une nécessité et d'une immortalité d'hypothèse. Cependant, l'on dit avec raison qu'il est immortel de nature, parce qu'en effet, supposé qu'il reçoive l'existence, sa nature demande qu'il la garde toujours.

Or, quand nous disons que l'âme est immortelle, nous entendons qu'elle est immortelle non pas seulement par grâce, mais par nature, et doit exister toujours par le seul fait qu'elle existe.

Il est d'abord certain que l'âme n'a rien à redouter de la destruction du corps.

N'avons-nous pas prouvé que l'âme est spirituelle, c'est-à-dire tient d'elle-même, et non du corps, sa subsistance?

L'âme humaine, nous l'avons vu, a une nature qui dépasse le corps, une existence transcendante qui lui appartient en propre, qu'elle ne tient que d'elle-même. Son corps donc venant à lui faire défaut, elle demeure quand même, en vertu de cette subsistance que le corps ne pouvait lui donner; à peu près comme un associé de commerce reste aux affaires et continue la spéculation, même après que les fonds communs de la société ont été détruits, pour peu qu'il possède des fonds particuliers et n'appartenant qu'à lui.

L'âme humaine subsiste, son corps même étant détruit. Elle bénéficie alors de son existence indépendante. Mais l'âme humaine peut survivre au corps, sans être, pour cela, proprement immortelle, immortelle par nature, car peut-être porte-t-elle en elle-même un germe de destruction. Voyons donc si sa constitution, si son essence est telle qu'elle ne puisse mourir. Mais comment saisir cette essence de l'âme, et comment notre regard pourra-t-il atteindre jusqu'à sa constitution intime? Ne savons-nous pas que la nature intime des êtres se révèle,

se reflète, pour ainsi dire, dans leurs propriétés et dans leurs opérations. Nous n'avons donc qu'à interroger l'action et la tendance de l'âme humaine.

Regardez, je vous prie, quel est l'objet préféré de sa connaissance, et à quoi la porte le plus impérieusement son désir.

Sans doute, elle commence par s'occuper du monde sensible et de ses phénomènes : il faut que les sens lui fournissent d'abord la matière brute et indispensable à l'élaboration de ses idées. Mais les notions sensibles, les faits ne lui servent qu'à prendre son élan : Des faits, vite elle remonte aux lois, aux causes, aux principes. Ce qui l'attire, c'est l'universel, ce sont les vérités nécessaires, immuables, éternelles. Sans doute, le spectacle de la création est merveilleux et transporte : mais il n'exerce point le même charme prestigieux sur l'âme que la contemplation des vérités rationnelles. Rappelez-vous l'enthousiasme de Pythagore quand il sacrifiait sa génisse aux Muses, pour lui avoir découvert quelqu'une des éternelles propriétés d'une figure de géométrie. Rappelez-vous Archimède méditant sur les rapports immuables des nombres, et ne pouvant plus voir ni les ennemis, ni la mort qui s'approchent. Entendez Platon, célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe qui est Dieu. Vous savez comment Aristote loue ces heureux moments « où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité », et comment il juge une telle vie, seule digne d'être éternelle, seule digne d'être la vie de Dieu : avec quelle assurance, aussi, il affirme que la plus petite lueur qui nous vient du monde des vérités éternelles et divines est incomparablement plus douce et plus précieuse que toutes les splendeurs d'un soleil comme le nôtre. Enfin, vous savez comment les saints sont tellement ravis de ce divin exercice qui consiste à contempler, aimer et louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et que, comme dit Bossuet, « ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels. »

Voilà le fait : Notre âme se complait, se délecte dans le nécessaire, dans l'éternel, dans l'immuable. C'est là qu'elle

respire, c'est là qu'elle se dilate, c'est là qu'elle jouit. Ainsi est faite sa nature.

Mais que suppose la jouissance ? Ne suppose-t-elle pas une correspondance entre celui qui jouit et l'objet qui le fait jouir, une proportion, un point par où les deux natures se touchent et se conviennent ?

Si donc l'âme humaine jouit par-dessus tout de ce qui est au-dessus du temps, et n'est point limitée, ni borné dans sa durée, c'est qu'elle-même, par sa nature, domine le temps et possède, en droit, une existence sans fin.

Vous arriverez à la même conclusion, si vous voulez considérer quel est le désir naturel de l'âme humaine.

C'est un principe, qu'un désir de nature ne peut être vain et sans objet, parce que la nature ne se ment point à elle-même. Quel est donc le grand désir, la grande aspiration de notre âme ? — c'est d'être, c'est d'exister toujours. Or, remarquez-le bien, ce désir est vraiment un désir de nature. Nous sommes ainsi faits qu'il se produit nécessairement. Nous désirons l'existence, parce que la nature a déposé dans tous les êtres une tendance à la conservation ; il y a seulement cette différence entre nous et ce qui nous entoure : c'est que seuls, parmi les êtres de ce monde, étant doués de la pensée, nous concevons l'existence, non pas concrète et emprisonnée dans un coin de l'espace, ou dans une partie du temps, mais l'existence en général, l'existence sans limites.

D'où il résulte que notre désir naturel de l'existence s'étend jusqu'à une existence sans fin, et manifeste par là-même que nous portons en nous un principe de soi immortel ; que nous possédons, outre notre corps qui périt, une âme dont la nature est de ne point périr.

A ces deux preuves, faciles à saisir, saint Thomas en ajoute une troisième : L'âme humaine est naturellement immortelle, parce qu'elle ne possède en elle-même aucun principe de destruction. L'âme humaine, en effet, est absolument simple ; on ne saurait lui assigner ni parties quantitatives comme aux réalités étendues, ni parties essentielles, comme aux substances composées de plusieurs principes physiquement distincts. Par nature donc elle échappe à toute division et à toute décomposition. Par nature donc

aussi elle demeure un sujet éternellement apte à l'existence et réclamant une existence éternelle. Il n'y aurait pour elle qu'une manière de finir : l'anéantissement. (*Quest. un. de animâ, art. 14.*)

— Mais l'anéantissement, tel est précisément l'écueil contre lequel peut-être va venir se briser notre immortalité.

L'on conçoit, en effet, qu'un être peut être détruit de deux manières : par division, décomposition, ou par anéantissement. — Voici un obus, l'obus éclate, et les éclats en sont projetés au loin, dans toutes les directions ; l'obus est détruit par la division et la dispersion de ses parties ; et le corps du pauvre soldat qu'il vient de mettre en pièces est détruit de la même façon. Mais cette destruction n'est pas la plus radicale qu'on puisse supposer. — Des objets ainsi divisés et brisés, il reste quelque chose, des fragments. Or, l'on peut concevoir une destruction où rien ne soit épargné, où absolument rien ne demeure : c'est l'anéantissement proprement dit. Qu'une force simple et spirituelle comme notre âme ne puisse être ni divisée, ni décomposée, cela est constant ; mais nous ne serons pas beaucoup plus avancés, si elle peut être anéantie.

— Voici d'abord, à ce sujet, une observation rassurante : c'est que nulle force créée ne peut anéantir quoi que ce soit.

Sur ce point, nous pouvons invoquer le témoignage des matérialistes : car, c'est un de leurs dogmes que, dans ce grand conflit des êtres qui se voit dans le monde, les agrégats seuls sont détruits et que les éléments et les forces demeurent. Les atomes de la matière, nous disent-ils hautement, demeurent immuables, sous le flot toujours mobile des combinaisons et des transformations où ils se trouvent engagés.

Nous n'avions que faire, du reste, de cette affirmation des matérialistes : l'expérience nous montre assez clairement, à chaque heure, que les forces agissant avec le plus d'énergie respectent toujours le dernier fond des êtres qu'elles atteignent.

Et même la philosophie nous en dit la raison, non moins clairement : c'est que la distance de l'existence au néant étant la même que celle du néant à l'existence, pour ramener une créature de l'existence

au néant, il faut la même puissance que pour l'amener du néant à l'existence : de même, par conséquent, qu'une puissance infinie seule peut mettre une réalité là où n'était que le néant, ainsi une puissance infinie seule peut faire que le néant succède à la réalité. Nul être fini, nul être créé ne peut donc anéantir l'âme, de même qu'elle ne peut non plus anéantir le dernier atome.

Si elle peut être anéantie, c'est Dieu seul qui peut le faire.

— Mais Dieu, encore une fois, ne peut-il pas la détruire, en l'anéantissant ? S'il le peut, que devient alors notre immortalité ?

À ce propos, un des plus illustres apologistes du siècle dernier, Valsecchi, fait une remarque fort juste et qu'il est bon de mentionner : c'est que cette difficulté, les spiritualistes peuvent bien se la poser, mais les matérialistes ne sauraient l'invoquer contre nous, sans se donner un démenti à eux-mêmes, puisqu'ils ne reconnaissent pas l'existence de Dieu.

La difficulté, du reste, n'en demeure pas moins pour nous. Heureusement, elle n'est pas insoluble.

Il est bien vrai que Dieu a la puissance d'anéantir nos âmes. Car Dieu les a créées, et sa puissance d'anéantir s'étend aussi loin que sa puissance de créer.

Mais, rassurez-vous : Cette redoutable puissance de Dieu n'anéantira pas nos âmes, parce qu'elle n'est plus libre pour cet effet, étant comme retenue et liée par les autres attributs divins. Expliquons-nous. Dieu étant un être infiniment parfait, toutes les perfections se trouvent en lui, et chacune à un degré infini. De même, par conséquent, qu'aucune perfection ne lui manque, nulle non plus ne peut être inférieure, ni faible par rapport aux autres ; selon notre manière de concevoir, toutes, au contraire, sont dans un admirable équilibre et agissent avec un merveilleux concert. Il suit de là qu'en Dieu, nulle perfection ne saurait être sacrifiée à une autre, ni blessée par une autre, et que la puissance, par exemple, ne saurait jamais faire ce que la bonté, la justice ou la sagesse n'approuveraient pas.

Or, la justice et la sagesse de Dieu lui défendent d'anéantir l'âme humaine.

Et d'abord qu'il existe une autre vie, cela ne peut pas être mis en doute, par quiconque admet l'existence de Dieu.

Dès lors que Dieu existe, en effet, il

est nécessairement conçu comme providence et comme justice infallible.

Or, si Dieu ne nous réservait pas une autre vie, Dieu ne serait plus ni justice, ni providence.

La justice et la providence de Dieu ne doivent-elles pas surtout se montrer par le sort différent fait au vice et à la vertu? Dieu saint et juste, n'est-il pas obligé à flétrir, à châtier l'un, à récompenser, à glorifier l'autre? Quoi donc! il pourrait exister une providence divine, et le mal rester éternellement impuni, et la vertu rester éternellement oubliée et méconnue? Dieu pourrait exister et regarder du même oeil, traiter avec la même indifférence ou la même sympathie, le crime et la sainteté, la charité et l'égoïsme, l'orgueil et l'humilité, la continence et la débauche, la générosité magnanime et l'avarice sordide? Dieu pourrait ne pas faire de différence entre Néron et saint Louis, entre saint Vincent de Paul et Voltaire, entre saint Thomas d'Aquin et J.-Jacques Rousseau?

Non, il ne saurait en être ainsi. Si Dieu existe, il faut qu'il se montre, par des effets, le défenseur et l'ami de la vertu, le juge et l'ennemi du vice, et que vienne un moment où les préférences divines soient éclatantes et incontestables.

Hé bien! regardez notre monde, et dites si la part y est toujours faite plus belle à la vertu, si elle y triomphe partout, et si le vice, au contraire, y est partout abaissé, partout flétri, partout châtié?

Le prétendre serait dérisoire. Il faut donc reconnaître que, dans la vie présente, la justice divine retient son cours et suspend ses effets: qu'elle ne dit pas son dernier mot, mais le réserve pour un autre état de choses, pour une autre vie, qui succédera à la vie présente, et où notre Dieu, saint, juste et sage, traitera chacun selon son mérite: où il réalisera les compensations nécessaires, où il fera l'ordre parfait, en nous montrant « la vertu toujours avec le bonheur, et le vice toujours avec la souffrance ».

Voilà ce que dit la raison: Si Dieu existe, il doit à la vertu une autre vie qui soit un dédommagement de l'existence présente.

Mais, je n'ai pas seulement à prouver que Dieu donne aux âmes une vie d'outre-

tombe: il faut encore établir que cette vie ne finira point, que Dieu ne doit point les anéantir.

Qui va nous en assurer? Qui se portera notre garant contre Dieu? — Dieu lui-même.

Sa justice et sa sagesse s'opposent, en effet, à ce que nous soyons anéantis.

Rien de libre et d'indépendant comme Dieu, à l'égard de sa créature. Devant lui, les natures les plus nobles sont comme si elles n'étaient pas, et notre néant ne saurait jamais fonder le moindre droit à l'égard du Créateur. Mais Dieu peut s'engager, et de fait il s'engage, lui-même à l'égard de lui-même. Il est libre incoutestablement de ne pas créer un seul être: mais dès l'instant qu'il le crée, Dieu se doit à lui-même de traiter cet être conformément à la nature qu'il lui a donnée. C'est en cela, suivant saint Thomas, que consiste, pour Dieu, la justice envers les créatures. Sa sagesse lui fait aussi un devoir de ne pas tenir une conduite qui se contredise: et Dieu se contredirait dans sa conduite, si, produisant à l'existence un être avec une nature, il traitait cet être comme en ayant une autre. L'homme se croit obligé à montrer de la suite et de la constance dans ses conseils et dans ses œuvres: qu'en doit-il être de Dieu?

Il est donc de la justice et de la sagesse de Dieu, de traiter les êtres suivant leur nature particulière. Or, nous l'avons prouvé, l'âme humaine a une nature qui demande l'immortalité. Dieu doit donc à sa justice et à sa sagesse, *supposé qu'il crée une âme humaine*, de la conserver immortelle.

Il faut donc dire que l'âme humaine est immortelle en fait, comme elle est immortelle en droit, ou mieux, parce qu'elle est immortelle en droit.

Il serait facile d'apporter d'autres preuves, de développer, par exemple, celle qui est contenue en germe dans ces paroles bien connues de Cicéron « *Permanere animos acbitamur consensu nationum omnium* ». Mais les raisons qui viennent d'être exposées suffiront à convaincre les esprits sérieux, qui se donneront la peine d'y réfléchir.

On objectera peut-être qu'il est inadmissible qu'un être existe sans agir, et que l'âme humaine, n'ayant plus son corps ni ses sens pour fournir une matière à

sa pensée, serait privée de toute activité. Telle est, en effet, une des *vingt et une* objections que saint Thomas se pose contre l'immortalité de l'âme humaine, dans un de ses traités. (*Quest. un. de animâ*, art. 13.)

Mais cette objection ne porte pas : Que faut-il, en effet, à l'âme, pour qu'elle puisse agir, même séparée? — Des facultés et un objet. Or, l'âme, même séparée, ne garde-t-elle pas son intelligence et sa volonté, que nous avons dit être des facultés spirituelles, qui émergent, pour ainsi dire, au-dessus du corps, sont indépendantes des organes, et subsistent par conséquent après leur destruction. L'âme séparée a donc la double faculté de la pensée et de l'amour.

Si l'âme séparée n'agissait point, ce ne pourrait donc être que par manque d'objets. Mais les objets ne lui manquent nullement.

Elle est à elle-même son premier objet. N'est-il pas constant qu'étant simple et tout à fait immatérielle, elle peut se replier sur elle-même? Voilà tout de suite une ample matière à connaissance et à réflexion. Elle scrutera sa nature, étudiera les facultés qu'elle possède, ses états, ses actes.

Mais, en se repliant sur elle-même, elle trouvera autre chose que sa nature et ses facultés. Elle trouvera tout un trésor de notions et de connaissances qu'elle avait insensiblement amassé quand elle existait dans son premier état. Toutes les idées que nous nous formons sur Dieu, sur l'homme, sur le monde, idées morales, idées religieuses, philosophiques, scientifiques, toutes ces idées, vous le constatez chaque jour, par votre propre expérience, demeurent, pour ainsi dire, consignées dans notre intelligence : elles y sont même quand nous n'y pensons pas, et il ne faut qu'un acte de notre volonté pour les faire briller à notre esprit, souvent aussi nettes et aussi vives qu'au moment où nous les avons conçues pour la première fois.

Toutes ces idées ne résidant point dans les organes, mais dans l'esprit, le corps peut disparaître sans qu'elles aient le moins du monde à en souffrir. Voilà une nouvelle matière, comme infinie, que l'âme peut exploiter. J'ai bien dit : exploiter. Car l'âme peut travailler sur ces idées : et, en travaillant de la sorte, en

creusant ces notions, non seulement elle reprendra possession et jouira d'un bien déjà acquis, mais elle approfondira et étendra ses connaissances, multipliant par là sa perfection et son bonheur.

De sa nature, elle peut remonter à Dieu, et développer beaucoup sa connaissance de l'être premier et infini, grâce à l'état nouveau où elle se trouve, et qui l'aide à comprendre, beaucoup mieux que son existence passée, ce que peut être et comment peut vivre un pur esprit.

Enfin, qui empêche qu'elle n'ait des rapports avec des âmes, comme elle séparées de leur corps, ou même avec des esprits d'une nature plus élevée que la sienne?

Mais il n'est point besoin de nous lancer dans l'hypothèse : ce que la raison nous dit de positif sur l'état de l'âme après la mort suffit bien à nous convaincre qu'elle n'y est point dépourvue d'objets de connaissance et qu'elle peut penser.

Ajoutons qu'elle peut aimer, puisqu'il est certain que la faculté d'aimer reçoit son objet de la pensée et agit partout où l'intelligence peut agir.

L'âme humaine n'existe donc pas seulement après que le corps a succombé : elle vit, mais d'une vie active, et tout occupée des choses de l'esprit. Elle n'exerce plus, il est vrai, faute d'organes, les fonctions de la vie végétative et de la vie sensitive ; mais elle garde la conscience d'elle-même et de son *moi* ; mais elle peut contempler sa nature, ses facultés, ses actes et ses divers états ; mais elle jouit des connaissances qu'elle avait acquises dans son premier état ; mais elle peut grandir dans la science de la vérité, et particulièrement dans la connaissance et, par suite, dans l'amour de Dieu.

Enfin, elle peut penser et elle peut aimer.

— Nous avons entendu la philosophie raisonner sur l'âme humaine, et conclure que l'âme humaine est une réalité, substantielle, simple, spirituelle, créée par Dieu, immortelle. Or, c'est cela même, comme chacun sait, qui nous est enseigné par la Révélation et par l'Église. Nous concluons, à notre tour, que, sur ce chapitre de l'âme humaine, l'accord est parfait entre la Foi et la Raison.

II. ÂME DES BÊTES *L.* — Cet article a pour but de montrer à ceux qui ne savent apercevoir que des ressemblances entre l'homme et la bête, qu'il existe entre l'un et l'autre quatre différences essentielles : l'âme de l'homme diffère essentiellement de celle de la bête par l'opération, par la nature, par l'origine, par la destinée.

1° J'admets, comme vous le voyez, que les bêtes ont une âme. En l'admettant, je n'ignore pas que je fais trembler plusieurs spiritualistes qui ne comprennent pas comment, l'âme une fois accordée aux bêtes, il est possible de sauver en bonne logique, la prééminence de l'homme sur la brute. Mais tout l'embaras qui peut résulter d'accorder une âme à l'animal ne saurait dispenser de le faire, s'il existe une raison démonstrative de lui en reconnaître une : or, cette raison existe.

En effet, l'animal vit : donc, il a une âme.

Par âme, nous entendons, en général, le principe premier des opérations vitales dans les êtres vivants ; principe que l'on prouve être distinct des forces physiques et chimiques, par cette raison commune à saint Thomas et à M. Claude Bernard, que les propriétés caractéristiques des êtres vivants ne peuvent s'expliquer ni par la physique, ni par la chimie. (Voir article *Vie*.)

Si l'âme est le principe premier des opérations vitales, il est évident que nous devons admettre l'existence d'une âme partout où il se produit des opérations vitales, par exemple des phénomènes de sensibilité, etc.

Or, ces phénomènes se produisent dans l'animal aussi bien que dans l'homme ; nous en avons pour garants l'anatomie et la physiologie comparées. Donc, il lui faut reconnaître une âme.

Étant établi que l'homme et l'animal ont une âme, peut-on montrer quelque différence essentielle entre l'âme de l'homme et celle de l'animal ?

J'affirme que oui.

La première différence essentielle entre l'homme et l'animal, c'est que l'homme pense et raisonne, et que l'animal ne pense point et ne raisonne point.

L'on me demandera tout de suite ce que j'entends par penser et raisonner ; je vais le dire.

2° Penser, pour nous autres scolastiques, c'est connaître l'immatériel au moyen d'une faculté immatérielle. Avec saint Thomas, nous opposons la pensée à la sensation, ou perception sensible, caractérisée essentiellement par ce fait qu'elle a pour objet un corps, et pour principe subjectif un corps, je veux dire un organe. D'où il suit que, par pensée, nous entendons une perception ou connaissance qui a pour objet une chose immatérielle et pour principe subjectif une faculté immatérielle.

— Et raisonner, qu'est-ce ?

— C'est inférer une vérité d'une autre, au moyen d'un principe général exprimé ou sous-entendu. A cette façon de parler, il n'y a rien à dire, puisqu'il ne s'agit encore que d'une définition de nom, et qu'il nous est permis de donner aux termes le sens que nous voulons, à condition d'avertir, si nous nous écartons du sens qu'on y attache ordinairement, ce que nous n'avons point à faire dans le cas présent.

Avant de montrer que l'homme pense et raisonne, et que l'animal ne pense point et ne raisonne point, je voudrais développer un peu cette notion de la pensée dans l'être qui raisonne, l'étendre en quelque sorte sous nos yeux, et faire voir tout ce qui est ramassé dans ces petites définitions qui tiennent en une ligne.

J'ose prier qu'on accorde la plus grande attention à ces développements — très-métaphysiques pour le fond, mais qui ne le seront point trop dans la forme — parce que, si je ne m'abuse, ils feront voir, dans un jour nouveau, tout ensemble la différence irréductible qui sépare l'homme de l'animal et la valeur philosophique de ces formules, profondes mais d'une brièveté pleine de mystères, que vous avez souvent rencontrées en lisant Bossuet, Pascal, Descartes ; et que ces chefs illustres de l'école spiritualiste française emploient toujours, quand ils veulent marquer d'une façon précise ce qui caractérise l'âme de l'homme, et la met tout à fait hors de pair par rapport à celle de l'animal : « La raison humaine est un instrument *universel* qui s'exerce dans toutes les directions. » (Descartes.) « Dans notre raison, une réflexion appelle une réflexion, à l'infini et sur *toutes sortes de sujets*. » (Bossuet.) « L'âme humaine

fait réflexion sur tout et sur elle-même. »
(Pascal.)

Penser, c'est concevoir, c'est entendre l'immatériel. Remarquez, je vous prie, qu'une chose, un objet peut être immatériel de deux façons : naturellement ou artificiellement. Je m'explique : l'honneur, le droit, le devoir, l'estime, le dédain, l'orgueil, voilà de l'immatériel ; ces objets, de plus, sont immatériels *par nature*, par eux-mêmes, puisque rien de matériel n'entre dans leur constitution essentielle.

Au contraire, supposez que, par suite de quelque opération intellectuelle, un être matériel de sa nature, comme un cheval ou un chêne, se trouve quelque part, sous forme de notion ou de conception quelconque, *avec une manière d'exister tout idéale*, absolument indépendante des conditions d'existence propres aux corps qui sont actuellement et réellement dans l'espace. Cet être, à raison de son existence tout idéale, lui aussi est immatériel. Mais il ne l'est point naturellement, il l'est à la suite d'un travail de l'esprit, d'une sorte de préparation (S. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 60) que la philosophie explique : il l'est *artificiellement*.

Penser sera donc concevoir l'immatériel pur, ou même, ajoute saint Thomas, le matériel, pourvu que cela soit d'une façon immatérielle. « *Vel ipsum materiale immaterialiter.* » (Comp., Platon, *Répub.*, VII. — Taine, *de l'Intelligence*, 2^e éd., p. 34-38.) Mais voyez ce que cela emporte, concevoir une chose matérielle de cette façon immatérielle, avec cette existence tout idéale dont j'ai parlé.

L'existence actuelle et matérielle dans l'espace fait l'être individuel et concret. Un être, par le seul fait qu'il est dans la matière et demeure attaché à tel point de l'espace, qu'il subsiste à tel moment de la durée, qu'il possède tel nombre déterminé de propriétés, de qualités et de relations, est nécessairement unique : c'est une existence qui ne peut se trouver qu'une fois, étant donné cet ensemble de circonstances qui l'accompagne : elle est donc nécessairement individuelle et concrète et, si je puis ainsi parler, irréalisable en plusieurs.

Si donc l'on conçoit un être matériel, non avec l'existence circonstanciée qu'il possède hors de l'esprit dans la réalité,

mais avec une existence tout idéale, où il n'apparaît plus lié à telle matière, à tel point de l'espace, à tel instant de la durée, ni avec des propriétés, des qualités, des relations déterminées, cet être, au lieu d'être individuel et concret, apparaît immédiatement comme abstrait et universel, c'est-à-dire pouvant se reproduire, se répéter dans les individus, un nombre de fois indéfini ; ainsi le triangle, le cercle, le levier, entendus d'une façon générale et abstraite.

Il faut donc dire que, si penser c'est concevoir l'immatériel, c'est aussi, par là-même, concevoir l'abstrait et l'universel.

Mais il faut dire davantage.

Telle est, en effet, la double loi des êtres dûment constitués et à l'état normal, que leur activité s'exerce spontanément jusqu'à leur développement complet, et que les fonctions inférieures s'accomplissent et s'ordonnent d'elles-mêmes, suivant ce que réclament les fonctions supérieures, à moins que des circonstances extérieures défavorables ne s'y opposent.

Ainsi, la plante se nourrit, fait sa tige et son feuillage, produit et féconde sa semence tout aussi naturellement que l'astre rayonne sa lumière, que le nuage verse sa pluie, que l'hydrogène et l'oxygène se combinent sous l'action de l'étincelle électrique. Ainsi, dans l'animal, les forces physiques et chimiques préparent l'organe, l'organe la fonction, et les fonctions plus humbles, celles qui sont plus élevées. Voilà ce qu'ont observé tous les hommes qui passent pour avoir regardé le monde à la lumière du génie : ce que disait Albert le Grand, quand il exposait la belle économie de l'activité humaine (*De Anima*, lib. III, tr. V, c. 6), ce que disait M. Claude Bernard, quand il décrivait le *processus* de la vie (*La Science expérimentale*, Définition de la vie), ce que chantait Dante Alighieri, dans les vers immortels où il nous représente toutes les natures, dès leur origine, ordonnées entre elles et inclinées vers l'action par l'éternelle puissance, et chacune emportée par un secret instinct vers la perfection qui lui a été dévolue :

*Onde si muovono a diversi portî
Per lo gran mar dell' essere e ciascuna
Con istinto a lei dato che la portî.*

Qu'on explique le fait comme l'on voudra, le fait demeure toujours indéfinissable et reconnu par tous. Tout être se porte à l'action, d'une spontanéité de nature, et, s'il est bien constitué et placé dans un milieu propice, son activité se déploie suivant un ordre parfait dans le sens de la perfection particulière que son espèce comporte.

Supposons donc l'être pensant et raisonnant, dans les conditions, soit internes, soit externes, normales et favorables. Les notions, les termes ne sauraient demeurer isolés dans un esprit fait pour le raisonnement. Ils s'arrangeront entre eux, ils s'ordonneront de manière à former des jugements; et parce que les termes qui entrent dans ces jugements sont généraux, les jugements eux-mêmes seront généraux, universels. Soit, par exemple, les idées de tout, de partie, de grandeur. Avec ces trois termes, l'esprit obtiendra tout de suite ce jugement général: le tout est plus grand que sa partie.

Soit encore les notions de cause, d'effet, de proportion: aussitôt posées, elles amèneront ce second jugement, universel comme le premier: tout effet a sa cause proportionnée.

Penser ce n'est donc plus seulement concevoir l'immatériel, ou posséder des notions universelles, des concepts généraux: c'est concevoir, c'est formuler des principes, des axiomes. Et j'ajoute, car c'est une nouvelle conséquence, non moins nécessaire que celles qui précèdent: c'est posséder la clef du savoir, c'est tenir le secret de la science.

Un principe, vous n'avez pas à l'apprendre: c'est du savoir en puissance; c'est de la connaissance en germe. La science est dans le principe comme le mouvement est dans le ressort et dans la vapeur, comme la flamme est dans le caillou, comme cette belle scène du monde est dans le soleil qui nous la révèle. Et quand le principe est tout à fait universel et absolu, c'est un soleil qui peut envoyer des clartés dans toutes les directions et fait le jour dans toutes les régions du vrai. Ces deux principes, par exemple: « on ne donne que ce que l'on a »; « tout effet a sa cause proportionnée », sont vrais partout, sont vrais toujours et en tout ordre de choses. En possession de ces deux principes et autres semblables,

l'esprit peut donc, non seulement se scruter lui-même et ce qui est au-dessous de lui, mais s'ouvrir des chemins de lumière vers les réalités qui peut-être existent dans un monde supérieur.

Ce progrès dans la science, il l'accomplira, puisque nous parlons d'un esprit qui ne pense pas seulement, mais encore raisonne, c'est-à-dire procède du connu à l'inconnu, en se servant de ce qu'il sait pour arriver à la connaissance de ce qu'il ne sait pas.

Il se considérera lui-même. Étant immatériel, il peut se replier sur soi, observer ses actes et ses états. Il les observera; puis, approchant de ces données de l'expérience le grand principe que « tout fait a une cause proportionnée », il se formera une idée de sa nature spirituelle.

De plus, s'il est uni substantiellement à un corps — je dis uni substantiellement à un corps, je ne dis pas immergé dans un corps — il observera les phénomènes du corps qu'il anime, comme il a observé ses propres événements, et s'efforcera de découvrir la nature de son corps, comme il s'est efforcé de découvrir sa nature à lui-même.

Par son corps, il est déjà arrivé à la notion abstraite de l'être matériel; il connaît donc déjà ce que les autres corps ont de commun avec le sien. Ce par quoi ils s'en distinguent, il l'apprendra de l'expérience externe. Il ne s'arrêtera pas là.

Ayant observé les faits en lui, hors de lui, les ayant généralisés, il les comparera, il les classera, il verra que les uns sont les antécédents nécessaires des autres, et arrivera de la sorte à concevoir les lois qui régissent son activité et celles des autres substances.

Que s'il vit dans la société d'autres esprits, comme lui mis à un corps, ayant appris, en s'observant lui-même, par quels signes extérieurs se traduisent naturellement les pensées et les dispositions de son âme, remarquant ces mêmes signes chez les autres et les interprétant, il connaîtra ses semblables à peu près comme il se connaît lui-même.

Voilà donc la série de progrès que doit réaliser, en vertu de sa nature, l'être qui pense et qui raisonne.

Il se connaît, il connaît son activité et ses lois.

Il connaît les corps, leur activité et leurs lois.

Il connaît les autres natures intelligentes, leur activité et leurs lois.

Il regarde même au-dessus de lui pour voir si son existence finie et bornée n'a pas son explication et son principe dans une existence plus haute. Va-t-il s'arrêter? Le champ du progrès est-il désormais clos pour lui?

Non. Vivant, je le suppose, dans la compagnie de natures intelligentes comme il est intelligent lui-même, et au milieu de l'univers, il sentira bien vite qu'il lui serait extrêmement utile de pouvoir échanger quelques pensées avec ses semblables et de pouvoir, en une certaine mesure, régler et gouverner l'action des êtres qui l'entourent.

Voilà le double progrès qu'il aspire dès lors à réaliser, et qu'il réalisera avec les notions générales et les principes dont il est en possession. Aux signes naturels, par lesquels il s'est vu lui-même exprimer sa pensée, il joindra des signes de convention, et, en combinant de diverses manières les activités et les lois qu'il a observées dans le monde, il arrivera à y régler, un peu selon ses désirs, la succession des événements.

Vous ai-je fait entrevoir, par cette série de déductions rapides, toute la portée, toute la plénitude de sens que renferment ces deux mots : pensée et raisonnement?

Prenez la pensée la plus humble, choisissez la dernière des natures qui pense et qui raisonne, l'esprit qui émerge le moins au-dessus de la matière, pourvu que vous le supposiez, comme je le fais, dans des conditions favorables au développement et à l'exercice de sa puissance.

C'est un esprit, il pense et il raisonne :

Done, il conçoit l'immatériel :

Done, il conçoit l'abstrait, l'universel :

Done, il formule des principes généraux :

Done, des phénomènes qu'il observera en lui et dans les êtres qui l'avoisinent, il inférera qu'elle est sa nature et celle des êtres qui l'entourent :

Done, nous le verrons rechercher quelle est son origine et son principe :

Done, il découvrira les lois qui régissent son activité et celle des autres natures :

Done, il inventera des signes pour manifester ses pensées et ses impressions :

Done, il essayera de modifier, de gou-

verner à son profit les phénomènes de la nature.

J'allais omettre un point essentiel. Penser, c'est concevoir l'abstrait, le général. Qui pense ne conçoit donc pas seulement tel bien concret, mais le bien abstrait, général, universel, absolu, parfait. De là cette conséquence capitale : que nul être pensant, mis en présence de n'importe quel bien particulier fini, ne peut être nécessité à le vouloir et à le poursuivre. Tout bien fini, en effet, par cela seul qu'il est fini, ne réalisant pas tout l'idéal de la bonté, présente, de ce chef, une imperfection qui peut être à la volonté un motif d'aversion et de dégoût, et aura toujours une action trop faible pour vaincre, par lui-même, la résistance que peut lui opposer une faculté dont la nature a pour objet adéquat le bien universel et parfait. (Saint Thomas, 1^{re} 2^{me}, q. xiii, a. 6.)

Penser, c'est donc encore être libre, non par rapport au bien ni à la félicité en général, mais par rapport au choix des biens particuliers et des moyens qui peuvent conduire au bien, au bonheur parfait.

Nous savons désormais ce que comportent naturellement la pensée et le raisonnement. Nous savons davantage : nous savons à quel signe, nous savons à quelle marque certaine on reconnaît leur présence.

Il y a pensée et raisonnement là où il paraît des notions abstraites universelles, là où se constate un progrès dans la science, mais un progrès qui, faisant passer de la connaissance des faits à la connaissance des lois, et de la connaissance des lois à celle des faits par une série d'opérations délicates et compliquées, est lent et laborieux comme une conquête; mais un progrès dont le principe, dont le ressort, si je puis dire, est dans l'arbitre de l'être qui le réalise et n'a pas en chaque circonstance, pour cause déterminante immédiate, une impulsion aveugle de nature ou une violence exercée du dehors; mais un progrès enfin, qui, dans l'ordre pratique, se traduit par la recherche en tous sens et l'invention de ce qui peut être utile et agréable, perfectionner le commerce social, améliorer les conditions de l'existence.

Au contraire, là où tout s'explique par des notions concrètes, là où l'on sait tout

de naissance sans avoir rien appris et où l'on ignore invinciblement les lois et les raisons de ce que l'on fait comme de ce qui arrive, là où existe l'immobilité, l'uniformité et, en dépit des sollicitations les plus vives, des circonstances les plus favorables, le manque total d'invention et de progrès conscient et réfléchi, où rien ne sait se sortir de l'ornière, là, la pensée n'est point, là n'est point le raisonnement.

Résumons tout en un mot :

Le Progrès, c'est-à-dire la marche en avant consciente, réfléchie, calculée, voulue librement quant aux détails, d'un être, par tous les chemins de la science, des arts et de la civilisation, est l'effet assuré et la marque infaillible de la pensée et du raisonnement évoluant dans des conditions normales et favorables.

Cela posé, nous pouvons résoudre la question : l'homme et l'animal pensent-ils et raisonnent-ils tous les deux ?

3^e Pour l'homme, ce n'est pas une question. Son esprit, comme ses discours, sont remplis de termes généraux et abstraits. Les sciences dont il s'occupe, même les sciences d'observation — et c'est ce que les positivistes auraient dû remarquer — roulent sur des abstractions. Qu'est-ce que la botanique organique en général ? Une étude des plantes où l'on fait *abstraction* des caractères propres aux diverses espèces. Qu'est-ce que la zoologie organique ? L'étude des animaux *en général*, l'étude de l'*animalité* prise en soi. Qu'est-ce que la biologie ? L'étude de la vie, *abstraction* faite du sujet où elle réside, homme, plante, animal.

Et les principes, est-ce que tous, philosophes et savants de n'importe quelle école, nous ne les invoquons pas à chaque instant ? Principes de contradiction, principe de causalité, principe de raison suffisante.

Possédant les notions générales et les principes transcendants, l'homme ne pouvait demeurer stationnaire et uniforme dans son savoir comme dans son agir. Sa nature lui commandait le progrès. Il a marché.

D'abord il s'est regardé, il s'est écouté vivre. Il s'est vu tout rayonnant de pensées étonnantes par leur nombre comme par leur variété, lui faisant un spectacle

tour à tour charmant et terrible, humble et grandiose, joyeux et triste : en même temps, il a senti passer en lui des impressions étranges, impression d'amour et impression de haine, impression de confiance et impression de crainte, le bonheur et la peine, l'indignation et l'espérance. A côté, et au-dessous de ces phénomènes, il en observe d'autres d'une nature moins élevée : car son corps se meut et vibre, souffre, jouit, se défait et se refait.

Et l'homme se sentant l'auteur et le sujet, tout ensemble, de ces événements si divers, s'est demandé ce qu'il est lui-même.

Mais, sous ce voile des phénomènes qui l'enveloppe, il ne voit point, il n'aperçoit pas le fond de sa nature. Lui faudra-t-il donc se borner à enregistrer des faits ?

Resterait-il à lui-même un mystère ?

Non pas.

Il va prendre un principe, comme on prend un flambeau pour s'éclairer dans un lieu obscur, et, par le raisonnement, il atteindra jusqu'aux profondeurs où ne peut arriver l'observation directe.

Il dira : *tout phénomène a une cause, et une cause proportionnée*. Et, à la lumière de cet axiome, il pénétrera dans sa nature et se verra lui-même, être d'une merveilleuse unité formé de deux principes, matière et esprit, liés, entrelacés, fondus d'une si admirable manière, qu'il en résulte une seule substance, double à sa base, une et simple dans son enroulement : car, dans l'homme, l'esprit n'est pas noyé dans la matière qu'il pénètre et vivifie ; mais il émerge au-dessus du corps, où il est, suivant la belle expression de Dante Alighieri, « comme le nageur dans l'eau. »

De la science de sa nature, l'homme est venu à la science du monde. Là aussi, il se passe des phénomènes, plus nombreux encore et non moins surprenants. En les contemplant, l'homme a conçu le désir de connaître la nature de ces corps qui en sont le théâtre et le principe.

Mais voici que se dresse encore devant lui la difficulté de tout à l'heure : il ne voit que des phénomènes : Comment en découvrir la source ? — Il fera comme tout à l'heure, il s'emparera des principes et, s'en servant comme de projections lumineuses, il éclairera les régions pro-

fondés de la réalité corporelle; et il découvrira l'atome que l'observation ne peut atteindre, et, dans l'atome, la matière et la force qui constituent son essence.

A mesure que sa science s'accroît, son désir d'apprendre grandit, et il se pose des questions sans fin. Il se demande, en particulier, d'où il vient et d'où vient le monde. C'est toujours le même principe qui stimule sa curiosité, comme il sert, il faut le dire aussi, à la satisfaire :

« Point d'effet sans cause. » Or, lui, homme, est un effet; le monde est un ensemble d'effets. Quelle est donc la cause de l'homme et du monde? Et, là-dessus, il raisonne et arrive, non sans efforts, à cette conclusion : qu'au-dessus et en dehors de la série des êtres contingents et finis, il existe un être nécessaire et infini, d'où toute existence procède et dépend.

Si un tel être existe et si l'homme est, par rapport à lui, dans une telle dépendance, l'homme n'a-t-il pas des devoirs à remplir à son égard? Ne doit-il pas l'adorer à cause de son excellence infinie? le remercier du bienfait de l'existence donnée et conservée, le prier de lui conserver ses largesses; et ne doit-il pas regarder la volonté de Dieu, où et de quelque façon qu'elle se manifeste, comme une loi sacrée?

Mais si l'homme sait, il agit. Et comme il progresse dans la science, ainsi il progresse dans l'action.

L'homme est fait pour vivre et vit en société. Ce n'est qu'en société que sa nature peut recevoir son développement et qu'il trouve, avec la sécurité, les moyens de mener une existence heureuse.

Or, la première condition, pour que la société lui procure tous les avantages qu'il en doit retirer, c'est qu'il puisse entrer facilement en communication d'idées avec ses semblables. L'homme devait donc sentir le besoin de créer des signes au moyen desquels se pût transmettre la pensée.

Aussi comme il y a travaillé! Avec quel soin, quelle constance, il perfectionne le langage! Comme il multiplie les mots, varie les expressions et les tournures, afin de pouvoir rendre sa pensée avec toutes ses nuances les plus délicates et les plus fines.

Non content de s'entretenir avec ses contemporains, il a cherché et il a trouvé

le moyen de fixer la parole par l'écriture, et d'établir un commerce de pensées entre des hommes séparés les uns des autres par toute une série de siècles. Avec l'écriture, il pouvait déjà communiquer à distance, mais il fallait un temps trop long pour porter les missives; il a inventé le télégraphe.

Malheureusement, le télégraphe, avec ses signes, ne fait pas entendre la parole où vibre l'âme : il a inventé le téléphone.

Mais le téléphone présente encore l'inconvénient que la parole n'est entendue qu'au moment où celui qui parle la prononce; il a inventé le phonographe, qui fixe la parole sonore, comme l'écriture fixe le mot, et permettra de garder la parole en porte-feuille.

Ces inventions admirables nous disent déjà les conquêtes véritablement surprenantes que l'homme a faites dans le domaine de la nature.

Il commença par en étudier les grandes lois et les grandes forces; avec un courage sublime, il s'élança à la découverte dans toutes les directions; il explora les solitudes et les déserts, il affronta les épouvantables colères de l'Océan, il scruta la profondeur des cieux, il descendit dans les gouffres et dans les abîmes, observant et notant toute chose. Quand il se trouva en face d'êtres inaccessibles à son regard, il fit appel aux lumières de sa raison; il se créa une science merveilleuse pour arriver à connaître, avec une rigoureuse précision, la succession des phénomènes.

Aujourd'hui, il connaît la terre jusqu'à ses dernières limites; il connaît le ciel visible dans le détail de ses mouvements et dans l'ensemble de ses lois. Il calcule la distance des astres; il sait leur poids.

Connaissant les grandes forces du monde et comment elles opèrent, l'homme a eu l'audace de concevoir la pensée, et l'audace plus grande encore d'entreprendre de les plier à son service. En conséquence, il s'est mis à les faire fonctionner comme un machiniste fait fonctionner ses ressorts et ses rouages; et de là sont résultées les merveilles contemporaines des applications de la science : l'électricité, la chaleur, le mouvement, l'air, l'eau, toutes les énergies venant tour à tour se mettre au service

de l'homme, obéir à ses volontés et à ses caprices, répondre à ses besoins ou charmer son existence.

L'homme, vous le voyez, c'est le progrès dans toutes les directions.

L'homme est donc essentiellement un être de progrès. Il progresse dans la science, il progresse dans l'action. Il ne sait pas de naissance : il apprend, il se perfectionne, il se forme lui-même.

L'homme donc n'a pas seulement conscience de penser et de raisonner ; il en fournit la preuve ; il en donne la marque certaine, irréfragable. Il *progress*e d'un progrès conscient, réfléchi et calculé, librement voulu, universel.

Peut-on en dire autant de l'animal ?

1° Prenez le livre le plus récent du naturaliste le mieux informé de notre époque, et lisez les descriptions qu'il donne de ce qu'on appelle le caractère et les mœurs des animaux qui vivent aujourd'hui sous nos yeux. Est-il un détail de quelque importance que vous ne retrouviez dans les descriptions des naturalistes du dernier siècle ? Non.

Faites mieux : prenez Buffon, et, après avoir lu ce que le grand homme a écrit sur les animaux que l'on appelle, dans un langage absolument impropre, les plus « intelligents », ouvrez Plin^e l'Ancien et comparez les descriptions de l'écrivain français avec celles que rédigeait le savant romain, plus de seize siècles auparavant : vous serez forcés de convenir que seize siècles n'ont pas produit un seul changement appréciable dans la manière d'être ou d'agir des bêtes qu'ils ont observées.

Remontez plus loin encore ; traduisez quelques pages de l'histoire des animaux d'Aristote. D'une part, vous croirez lire un écrivain de notre temps ; et, d'autre part, vous constaterez que les détails fournis par le philosophe grec concordent de tout point avec ce que les anciens monuments de l'Égypte nous apprennent sur les animaux de l'époque la plus reculée.

C'est donc un fait certain ; les animaux, pendant le long cours des siècles, n'ont pas réalisé un seul progrès notable.

Et, je vous prie de le remarquer, quand je dis « les animaux », j'entends « les plus intelligents », pour parler comme l'on parle aujourd'hui, et ceux qui, incontestablement, se sont trouvés dans

les conditions les plus avantageuses pour le progrès. J'entends le singe, le chien, l'éléphant, le cheval. J'entends les plus belles races de chiens, de singes, d'éléphants, de chevaux, vivant sous le climat le plus heureux, sous le ciel le plus pur, et, au choix, suivant que l'une ou l'autre condition sera plus ou moins favorable au développement intellectuel, en société ou dans l'isolement, au sein de l'abondance, du repos et des plaisirs, ou au milieu des labeurs d'une existence besoigneuse et austère, dans la paix ou dans la guerre.

A quelque époque, en quelque lieu, en quelques circonstances qu'on les prenne, peut-on nous montrer une seule de ces bêtes s'acheminant dans la voie du progrès ? Non.

Une circonstance exceptionnellement favorable à ce progrès des animaux, et qui devait nécessairement le produire, s'il était possible, et dans les moyens de la nature, c'était le commerce avec l'homme. L'homme pensant, raisonnant, progressant devant l'animal, ne pouvait manquer d'entraîner l'animal dans le mouvement de sa pensée et de son action.

De fait, l'homme n'a probablement jamais vécu sans l'animal. Le chien, en tout cas, a été son compagnon dès les temps les plus reculés. Il a donc vu l'homme se créer des outils pour travailler la pierre, le bois, le fer ; passer, par son activité et son industrie, de la pénurie et de la gêne à l'abondance et au confortable, puis au luxe ; il a pris place à sa table et à son foyer ; il l'a suivi à la chasse, à la guerre, dans les voyages, dans les fêtes et les assemblées publiques. Il a été le compagnon, — et combien de fois n'a-t-il tenu qu'à lui d'être l'ami et le confident ; — non pas seulement du berger et du sauvage, mais de l'artiste dans son atelier, du savant dans son cabinet, du général sur le champ de bataille, du roi jusqu'en ses conseils.

L'homme ne s'est pas contenté d'éta-ler sous ses yeux les merveilles de son art et de ses inventions ; il a voulu l'instruire, et a mis tout en œuvre pour y arriver : caresses, friandises, coups, la faim, la soif, des encouragements, des menaces, des discours, des signes de toute sorte. Et ces efforts, ces tentatives d'instruction n'ont pas eu pour objet des

individus pris au hasard. L'on a choisi, au contraire, les sujets qui paraissent offrir plus de ressources. Et l'on ne s'est pas occupé seulement d'individus isolés et sans rapports les uns avec les autres, l'on a opéré sur les parents et l'on a essayé de fixer dans la race, en cultivant les produits d'une série de générations, les qualités précieuses que l'on s'était appliqué à développer dans les individus, par une éducation quelquefois séculaire. Les annales de la vénerie contiennent sur ce chapitre les faits les plus curieux et les plus authentiques.

Eh bien! avec tous ces essais, tant d'habileté et de patience, a-t-on fait luire un éclair de raison dans un seul de ces cerveaux de chien? A-t-on vu une seule race arriver à produire, en n'importe quel ordre de choses, des actions telles qu'elles ne puissent s'expliquer sans que l'on reconnaisse aux individus de cette race des concepts abstraits, des idées générales, universelles, dont ils se soient inspirés pour réaliser d'eux-mêmes « *ex propria inquisitione* » un seul progrès? Si cette race existe, qu'on nous la montre; si elle n'existe plus, qu'on nous dise où elle a existé. Qu'on nous montre, soit dans le présent, soit dans le passé, à Rome ou à Athènes, à Paris ou à Londres, l'œuvre de science la plus rudimentaire, la plus légère ébauche de civilisation, une ombre de théorie artistique, dont puisse se glorifier l'aristocratie canine la plus choisie.

L'homme a agi sur l'animal, les divers milieux ont agi sur l'animal. Il a été modifié, il ne s'est pas modifié lui-même; il a été changé et transformé, il ne s'est pas changé ni transformé lui-même. S'il est devenu quelquefois plus parfait, sous certains rapports, il n'a jamais témoigné qu'il eût ni la conscience ni la volonté du perfectionnement qu'il recevait, pas plus que ne le fait l'arbre dont le jardinier plie les branches ou fait varier les fleurs ou le feuillage. Ce n'est point en lui, mais hors de lui, que se trouve, non pas seulement l'occasion, mais la cause déterminante et la mesure des changements qu'il subit. Il ne marche pas vers la perfection « *non progreditur* », il ne s'y pousse pas lui-même « *non se agit* », il est poussé « *sed agitur* » parce qu'il lui manque le principe général de tout vrai progrès, le concept général, l'idée.

De même, s'il se perfectionne, ce n'est que dans un genre déterminé, à l'exclusion des autres genres. L'araignée tendra mieux sa toile, l'oiseau bâtira mieux son nid, et le castor, sa cabane; jamais vous ne verrez un de ces animaux utiliser un des principes que supposerait le progrès qu'il réalise, si c'était un progrès intelligent, pour avancer dans un autre ordre d'activité, malgré tout l'avantage qu'il pourrait y trouver: preuve que ce n'est point à la lumière d'un tel principe, universel et transcendant, qu'il a accompli son premier progrès. Le progrès propre à l'animal est un progrès *unilatéral*, ce n'est pas le progrès en tout sens, le progrès rayonnant, le vrai.

Ce fait nous est donc absolument acquis: Les animaux les plus parfaits, placés dans les conditions les plus favorables, demeurent étrangers au progrès conscient, réfléchi et calculé, libre, universel.

Nous devons conclure:

Donc, les animaux ne pensent ni ne raisonnent, puisque, en bonne logique, nous ne devons admettre l'existence d'aucune force ou faculté, qu'autant que nous y sommes obligés par la présence de phénomènes qui la supposent.

Vous voyez, ce sont les principes et les faits qui nous amènent à cette conclusion.

En étudiant la nature et les propriétés essentielles de la pensée dans l'être qui raisonne, d'une façon abstraite, comme nous ferions la nature et les propriétés du cercle et du triangle, de la fibre musculaire ou de la cellule nerveuse, nous avons vu que le progrès en est tout ensemble la conséquence et la marque assurée, de telle sorte que l'être pensant et raisonnant, s'il est sain et intègre, et placé d'ailleurs dans des conditions propices, se perfectionne et avance dans le savoir, dans la manifestation libre et arbitraire de sa pensée et de ses sentiments, dans l'industrie et tout ce qui fait la civilisation, par une loi aussi fatale que celle qui fait tomber la pierre dans l'air et couler l'eau sur les pentes.

D'autre part, il nous est constant que les animaux qui, de l'aveu de tous, comptent parmi les plus « intelligents », le chien par exemple, n'ont pas accompli le moindre progrès dans la science, dans le langage conventionnel, dans l'industrie. Le moyen de ne pas dire après cela:

Les animaux ne pensent donc point et ne raisonnent donc point.

Cet argument est péremptoire; mais je comprends qu'il ne lève pas toutes les difficultés sur la matière. Bien sûr, l'on se demande comment, si l'on refuse le raisonnement aux bêtes, il est possible d'expliquer toutes les merveilles que nous leur voyons faire, et quel genre de connaissance il faut leur accorder; car enfin il n'est pas admissible que les bêtes ne connaissent ni ne sentent davantage que la pierre ou le bois.

Je vais essayer de répondre à ces préoccupations des esprits.

5^e Parlons d'abord des facultés que nous sommes obligés d'accorder aux animaux. Nous soumettrons ensuite la thèse que je soutiens à l'épreuve des faits particuliers.

D'abord, il faut reconnaître aux animaux, j'entends les animaux supérieurs, en fait de facultés de perception, les cinq sens extérieurs : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Cela n'a plus besoin d'être démontré.

Il faut leur reconnaître des sens internes : l'*imagination*, tout le monde sait que les chiens rêvent; la *mémoire*, rappelez-vous le chien d'Ulysse; la faculté que les anciens nommaient l'*estimative* ou pouvoir de distinguer les objets utiles et les objets nuisibles, qui fait que l'agneau fuit le loup et que l'oiseau choisit la paille qu'il faut pour construire son nid; enfin, une sorte de sens général, central, *sensorium commune*, où, d'une part, aboutissent pour se grouper, les impressions isolées des sens particuliers, et où, d'autre part, viennent retentir les divers événements de l'organisme, sain ou malade, au repos ou en mouvement. C'est le *sensorium commune* qui, en groupant les sensations spéciales, permet à l'animal de se former la représentation intégrale des objets, la représentation intégrale d'un fruit, par exemple, dont l'œil a perçu la couleur, l'odorat le parfum, le goût la saveur, etc., et qui, en l'avertissant des états des diverses parties de l'organisme, lui sert à en gouverner comme il faut l'ensemble et les détails.

Des facultés de perception appellent des facultés de tendance, ou appétits correspondants. Aussi voyons-nous succéder dans l'animal, aux perceptions sensibles des divers objets, des émotions pas-

sionnelles variées : transports d'amour ou de haine, accès de colère, frémissements de crainte, etc. L'animal a donc une volonté sensible, comme il a une faculté de perception sensible.

Ce n'est pas tout; nous devons admettre qu'il existe en chacune de ses facultés cette pente vers l'action, ou tendance à accomplir les actes propres à son espèce, que l'on retrouve en tous les êtres du monde, et qui fait que tous, par une sorte d'élan ou d'entraînement de nature, *instinctu natura*, exercent spontanément leur activité, étant donnés le moment et les conditions propices.

Nous devons admettre que l'activité de l'animal, venant, pour une cause ou pour une autre, à s'exercer d'une façon constante en un sens donné, peut se trouver modifiée si profondément qu'il contracte certaines habitudes ou propensions à agir toujours d'une manière déterminée, avantageuses ou nuisibles, défectueuses ou non.

Il faut admettre enfin que l'animal, en certains cas et en une certaine mesure, transmet ses habitudes, par génération, à ses descendants, au point que certains instincts se fixent en certaines races, sous formes de qualités ou de défauts, et y deviennent héréditaires.

Il serait banal d'insister sur ces assertions pleinement justifiées et éclairées, aussi bien par l'expérience vulgaire que par les données courantes de la zoologie et de l'anatomie comparées. Mais quelques mots de plus ne seront pas inutiles pour caractériser nettement les opérations de ces facultés de l'animal.

Toutes ces opérations sont d'ordre sensible; elles procèdent donc toutes d'un organe et ont toutes pour objet quelque chose non seulement de matériel, mais de concret, d'individuel.

De même donc que l'œil ne perçoit jamais la couleur abstraite, mais telle couleur sur tel objet, ainsi l'imagination de l'animal ne percevra jamais le carré abstrait, le losange abstrait, mais toujours tel carré de telles dimensions; et la mémoire lui rappellera toujours, non les concepts d'homme, de cheval ou de maison, mais cet homme, ce cheval, cette maison; et l'estimative, à son tour, ne percevra pas la convenance, mais la chose qui convient. En un mot, les facultés sensibles, les sens internes

comme les sens externes, ne saisissent jamais les choses matérielles qu'envo-
loppées dans la gangue du fait et de l'in-
dividualité, *cum appendiciis materiæ.* »
(Albert le Gr.)

Au reste, les perceptions sensibles, de même que les mouvements passionnels, se produisent dans la bête tout à fait suivant le même processus physiologique que dans l'animal humain. De là cette conséquence : — d'une importance extrême, car elle jette la plus vive lumière sur la vie animale — que la grande loi de l'association des perceptions et des émotions a son application et obtient ses effets dans la bête tout aussi bien que dans l'animal humain.

Vous pouvez maintenant vous faire une idée très nette de ce que j'accorde et de ce que je refuse à l'animal.

Je lui refuse toute perception de l'immatériel :

Par conséquent, toute idée morale et religieuse, tout concept abstrait et universel; par conséquent tout jugement et tout raisonnement, tout jugement et tout raisonnement proprement dits impliquant au moins un terme abstrait et universel; par conséquent la conscience, ou retour complet d'une faculté de connaissance sur elle-même, et le vouloir libre, puisque d'une part nul organe ne peut se replier sur lui-même et se percevoir, ni percevoir son action, et que, d'autre part, la racine du libre vouloir ce sont les concepts et les jugements universels.

J'accorde à l'animal qu'il voit, entend, odore, goûte, palpe les objets. J'accorde qu'il en garde les images et se les représente quand ils sont absents.

J'accorde qu'il se souvient.

J'accorde qu'il discerne les objets avantageux ou nuisibles, à rechercher ou à éviter, par un acte estimatif qui simule le jugement.

J'accorde qu'en vertu de la loi de *consécration*, qui est une suite nécessaire de l'association des perceptions et des émotions, l'animal passe, en certains cas, d'une représentation à une autre, et conséquemment d'une émotion, d'une opération à une autre, par un mouvement de connaissance qui simule le raisonnement.

Je lui reconnais une ébauche de conscience, dans le pouvoir qu'il a par le

sensorium commune, de voir, en une certaine mesure, ce qui se passe aux divers points de son organisme, et un semblant de liberté et d'élection, dans l'hésitation qu'il manifeste à prendre parti, quand il est sollicité en sens divers par plusieurs objets attrayants.

J'admets que l'animal contracte parfois des habitudes, ou mieux des instincts nouveaux, parfois même les transmet : d'où résulte dans les individus et dans les races une apparence de progrès.

Enfin, si vous voulez avoir résumée en un seul mot toute ma pensée sur les bêtes, je vous dirai avec Leibnitz, qui, à cet endroit a écrit une parole de génie :

« Les bêtes sont purement empiriques. »
(*Nouveaux Essais*, avant-propos.) Voilà ce que j'admets, voilà ce qu'ont admis à l'unanimité, on peut le dire, les grands docteurs du XIII^e siècle « *tradunt peripateticis omnes* ». (Saint Bonaventure, *Compendium theolog. verit.*, liv. II, ch. 24.) Nous allons voir maintenant si cela suffit à expliquer tout ce que l'on observe de plus élevé et de plus merveilleux dans l'activité animale.

6^o « Il faut n'avoir jamais vu de près des animaux, dit un grand professeur de l'École d'anthropologie de Paris; il faut être aussi étranger à leurs modes de conduite, qu'à ceux des habitants d'un autre globe, pour nier les preuves d'intelligence qu'ils donnent à tout instant. Il faut n'avoir jamais vu un chien qui, suivant une piste, rencontre un carrefour, s'arrête, hésite un instant entre les trois routes qui s'ouvrent devant lui, cherche la piste sur l'une d'elles puis sur la seconde, et, s'il ne la trouve ni sur l'une ni sur l'autre, s'élançe sans nouvelle hésitation sur la troisième route, comme exprimant par cet acte même le dilemme que celui qu'il recherche ayant dû passer par l'une des trois routes, s'il n'a pris aucune des deux premières, a dû nécessairement s'engager dans la troisième. » (M. Mathias Duval, *Le Darwinisme*, p. 69.)

Si je n'avais une raison décisive de penser que l'honorable professeur est entièrement étranger aux œuvres de saint Thomas, je jugerais qu'il a emprunté l'objection que vous venez d'entendre au saint docteur. Voici, en effet, la difficulté que saint Thomas se pose dans un article de la *Somme théologique* qui a pour titre : *Le choix*

raisonné convient-il aux animaux? (1^a, 2^a, q. xiii, a. 3.)

« Comme le dit Aristote, c'est la prudence, vertu intellectuelle, qui fait que quelqu'un choisit à propos ce qui convient à la fin. Or, la prudence convient aux animaux... Cela tombe sous le sens. *Et hoc etiam sensui manifestum videtur*; car il paraît dans les œuvres des animaux, des abeilles, des araignées, des chiens, un art et une industrie admirables. Le chien, par exemple, qui poursuit un cerf, s'il arrive à un carrefour, *si ad trivium venerit*, cherche, en flairant, si le cerf est passé par le premier ou par le second chemin. Que s'il trouve qu'il n'y est point passé, aussitôt, sûr de lui-même et sans chercher davantage, il se précipite par le troisième chemin, *jam securus per tertium viam incedit non explorando*; comme s'il se servait d'un dilemme, *quasi utens syllogismo divisivo*, dont la conclusion serait que le cerf est passé par ce chemin, puisqu'il n'est pas passé par les deux autres, et qu'il n'y a que trois chemins. Il semble donc que le choix raisonné appartienne aux animaux. »

Par où vous voyez que l'objection du docte professeur remonte au moins au xiii^e siècle. Dès cette époque aussi, l'on savait la résoudre. « C'est un art infini, répondait saint Thomas, qui a disposé tous les êtres. Et c'est pourquoi tout ce qui se meut dans la nature s'y meut avec ordre, comme dans une œuvre d'art. C'est pourquoi aussi il paraît dans les animaux une certaine industrie et une certaine sagesse; car, ayant été formés par une raison souveraine, ils ont leurs facultés naturellement inclinées à agir dans un bel ordre et suivant des procédés parfaitement appropriés. Aussi, dit-on parfois qu'ils sont prudents et industrieux. Toutefois, il n'existe en eux ni raison ni choix raisonné; et, ce qui le prouve avec évidence, c'est que tous les animaux de même espèce agissent toujours de même façon. »

Il n'est nullement besoin, en effet, que notre chien raisonne pour poursuivre le cerf comme il fait. Accordons-lui seulement la connaissance et les appétits « empiriques » dont nous avons parlé, et la conduite que nous lui voyons tenir s'expliquera d'elle-même. Jugez-en :

Le voilà donc qui rencontre la piste d'un cerf. C'est une sensation de l'odorat

qui la lui fait connaître. S'il a vu quelquefois des cerfs, cette sensation, en vertu de la loi d'association des perceptions, éveille en lui l'image d'un cerf; et, s'il s'est trouvé à quelque curée, l'image et le souvenir de la part qu'il y reçut. Mais le fumet qu'il aspire dans le présent, ces images, ces souvenirs, que voulez-vous? un chien est ainsi fait qu'il ne peut pas ne point les trouver, les estimer délicieux, délicieux aussi, souverainement désirable l'objet qui les fait naître. Bien plus, il ne peut se défendre de le désirer et de lui courir sus. Il court donc, plein de désirs, et déjà plein de jouissances. Il suit d'abord facilement la piste en criant gaïement, aux bois et aux échos, l'aise et les ardeurs qui le transportent. Mais voici que se présente le malencontreux carrefour. Une piste vague, et trois chemins en face. Que va faire notre limier? Il va céder à un double instinct: instinct de quête qui le pousse à interroger, du nez, tous les passages frayés, tous les chemins par où le gibier a pu fuir; instinct du mouvement le plus facile et le moins compliqué, qui va le déterminer à prendre le chemin dont il se trouve le plus près. Il s'y engage. De vague la piste devient nulle. Rien ne l'attirant dans cette direction, et le souvenir tout frais de la piste le sollicitant à revenir vers le carrefour, il y revient et s'engage de nouveau dans le chemin le plus rapproché. Le second chemin, suivant l'hypothèse, n'ayant point été pris par le cerf, il l'abandonne comme il avait fait du premier; et, toujours poussé par son double instinct, il s'approche du troisième. Comme le cerf y a réellement passé, la piste cesse d'être vague et s'accroît nettement à mesure qu'il s'en approche; ce qui fait qu'il se précipite sans hésitation, avec un redoublement d'ardeur et de vitesse, dans le troisième chemin.

Vous voyez combien naturellement s'interprète, suivant notre doctrine de la connaissance et du vouloir « empiriques » de l'animal, cette conduite du chien au carrefour, qu'on nous opposait comme un signe évident que les chiens ont l'intelligence et le raisonnement. Soutenir ici que le chien a fait acte de raison et s'est servi d'un dilemme « *syllogismo divisivo* » c'est manifestement violer la règle acceptée de tous les philosophes: qu'il

faut toujours expliquer les actions de l'animal par la *cause psychologique minimum* qui suffit à en rendre raison ; c'est tomber de plus en plus dans l'*interprétation anthropomorphique*.

Darwin argumente plus subtilement que ses disciples sur ce sujet. Ses preuves ne sont pas plus solides, mais du moins elles sont spécieuses. Écoutez-le :

« Quand, dit-il, un chien aperçoit un autre chien à une grande distance, son attitude indique souvent qu'il conçoit que c'est un chien; car, quand il s'approche, cette attitude change du tout au tout s'il reconnaît un ami... Quand je crie à mon chien de chasse (et j'en ai fait l'expérience bien des fois) : « Hé! hé! où est-il? » il comprend immédiatement qu'il s'agit de chasser un animal quelconque; ordinairement, il commence par jeter rapidement les yeux autour de lui, puis il s'élançait dans le bosquet le plus voisin pour y chercher les traces du gibier, puis enfin, ne trouvant rien, il regarde les arbres pour découvrir un écureuil. Or, ces divers actes n'indiquent-ils pas clairement que mes paroles ont éveillé dans son esprit l'idée générale ou la conception qu'il y a là, auprès de lui, un animal quelconque qu'il s'agit de découvrir et de poursuivre? (*La descendance de l'homme*, p. 87, 88.)

On reconnaît bien ici l'esprit ingénieux de l'illustre écrivain; mais il ne suffit pas d'être ingénieux, il faut prouver. Or, avec les deux faits qu'il rapporte, Darwin ne prouve absolument rien. Quand il raisonne sur le premier, il confond évidemment perception vague et incomplète avec perception abstraite. Car ce n'est nullement le chien abstrait que perçoit le chien de Darwin, mais un autre individu de l'espèce canine dont il ne distingue pas d'abord les dispositions, ni les intentions. Darwin, en identifiant comme il fait la notion abstraite et l'image confuse identifie deux choses, entre lesquelles, comme le dit fort bien M. Taine, « il y a un abîme. » (*De l'Intelligence*, t. I, p. 37, 4^e édit.)

Quant au second fait allégué, je ré ponds simplement que, par ces paroles : « Hé! hé! où est-il? » Darwin éveillait dans son chien l'instinct de la quête, et quelquefois peut-être, par voie d'association, l'image de quelque animal déterminé.

En se tenant, de la sorte, aux principes de psychologie et à la méthode d'interprétation que l'on m'a vu suivre tout à l'heure, l'on expliquera sans aucune peine, toutes les actions les plus surprenantes des chiens, des singes, des éléphants; pourvu seulement : 1^o que l'on n'accepte que des histoires parfaitement authentiques, et dont les détails aient été rigoureusement contrôlés; 2^o que les mœurs de l'animal dont il sera question, et celles de son espèce, aient pu être sérieusement étudiées et soient parfaitement connues; 3^o que l'on écarte du récit proprement dit les *suppositions* qu'y introduisent souvent, à dessein ou non, les narrateurs.

Ces précautions prises, l'interprétation sera plus ou moins compliquée, selon les cas, mais elle vous amènera toujours à cette conclusion : que raison et raisonnement ne logent point en tête d'animal; car il est un fait général, éclatant, qui domine tous les faits particuliers plus ou moins douteux qu'on allègue, ce fait, qu'a observé saint Thomas et que vous lui entendiez tout à l'heure exprimer en ces termes : « Tous les animaux de même espèce agissent de même façon : » l'animal ne progresse pas.

L'on a dit que la religion des sauvages, des Fuégiens, des Boschimans par exemple, se réduisait à un sentiment de terreur causé par l'appréhension du mal que pourraient leur faire certains êtres hostiles et invisibles; et qu'un tel sentiment ne diffère pas notablement de la crainte qu'éprouvent les animaux en présence de certains phénomènes extraordinaires.

Je réponds d'abord que cette assertion pourrait être à bon droit contestée. Je réponds, en second lieu, que les conceptions et le sentiment religieux chez les sauvages fussent-ils aussi nuls qu'on le prétend, il demeurerait toujours entre eux et l'animal une différence essentielle; puisque le sauvage peut arriver, par l'enseignement et la réflexion, à l'idée vraie de Dieu et de la loi morale, et que la bête en est absolument incapable. Ce que j'affirme ici, je puis le prouver par un témoignage qui ne sera pas suspect. Chacun sait que les Fuégiens occupent un des derniers degrés de la famille humaine. Or, Darwin raconte que trois Fuégiens, ayant passé quelques années en Angleterre, parlaient la langue de ce pays et

avaient atteint un niveau intellectuel et moral qui n'était pas sensiblement inférieur à la moyenne des matelots anglais. (*La descente de l'homme*, p. 67.)

C'est que dans le dernier des sauvages, par cela seul qu'il est homme, brille cette lumière exclusivement humaine, et vraiment transcendante, qui s'appelle la raison, et rend accessibles, à qui la porte, les sommets de la science, de l'art et de la vertu.

Voilà ce qui explique qu'on ait déjà pu voir un nègre, ou du moins un mulâtre, membre correspondant de l'Institut de France : et ce qui permet d'espérer, qu'avant qu'il soit longtemps, nous verrons des fils de Fuégiens ou de Boschimans suivre les cours de nos collèges, y disputer les premières places aux fils des Européens, entrer dans nos écoles supérieures, devenir professeurs de mathématiques transcendantes ou de philosophie, et, du haut de quelque chaire de la Sorbonne ou du Collège de France, rappeler les savants trop amis des bêtes au respect de la dignité et de la personne humaine ; preuves vivantes, qu'entre la raison et l'instinct, l'homme et la brute, la différence est irréductible.

Décidément, tous les raisonnements que l'on apporte pour prouver que les animaux pensent comme nous, font croire avec Bossuet que « c'est un jeu à l'homme de plaider contre lui-même la cause des bêtes ». Pas un seul, en tout cas, ne répond à cet argument ni ne l'ébranle :

Qui pense et raisonne progresse.

Or, l'homme progresse, et l'animal, même placé dans les conditions les plus favorables, ne progresse point.

Donc l'homme pense et raisonne, et l'animal ne pense ni ne raisonne.

7 Arrivés au point où nous en sommes, notre tâche est, on peut le dire, terminée ; car l'esprit découvre d'emblée la triple différence essentielle entre l'âme de l'homme et celle de la bête, qui suit, par nécessité, de ce fait que l'homme pense et que la bête ne pense point.

Quand on parle de la nature de l'âme humaine, on développe longuement ce principe, que l'opération des êtres est proportionnée à leur nature, et que l'on peut inférer celle-ci de celle-là. Du même droit et pour le même motif que le physiologiste dit : « Telle fonction, tel organe, »

le philosophe dit, en généralisant la formule : « Telle opération, telle nature. » Or, ajoute-t-on, l'âme humaine a une opération, à savoir la pensée, où nul organe ne saurait atteindre, dont rien de matériel ne saurait être le sujet ni le principe immédiat. Donc, l'âme humaine, dans son fonds, dans sa nature, n'est point totalement dépendante de la matière, n'est point entièrement plongée dans le corps, mais émerge, mais brille au dessus, pour ainsi parler, comme la flamme sur son flambeau. Donc, elle est spirituelle, c'est-à-dire existe d'une existence qui lui est propre, qu'elle ne tient point du corps, ni du composé qu'elle forme avec le corps, ni d'aucun principe intrinsèque autre qu'elle-même.

Par une raison toute contraire, il est évident que l'âme de la bête n'est point une force émergente. Elle n'a, nous l'avons vu, que des opérations de l'ordre empirique, des opérations qui toutes s'accomplissent dans un organe : elle dépend du corps dans toute l'étendue de son activité, et ne manifeste rien par où elle le dépasse. Donc, elle en dépend dans toute sa nature et dans tout son être, et n'est point spirituelle.

Il n'est pas besoin d'insister, et je passe tout de suite à cette autre différence fondamentale qui existe entre l'âme de l'homme et celle de la bête, au point de vue de l'origine.

Le principe sur lequel on s'appuie en traitant de l'origine de l'âme humaine, est celui-ci : L'origine d'un être doit répondre à sa nature ; son mode d'arriver à l'existence doit être en rapport avec son mode d'exister. La nature de l'être qui est produit à l'existence est, en effet, à l'action qui le produit, comme le terme est au chemin qui y mène. Or, le terme n'est tel que parce qu'il *termine* le chemin et que, par conséquent, l'un est en rapport et en proportion avec l'autre. La conclusion qui ressort immédiatement de là, c'est que l'âme de l'animal dépendant entièrement du corps dans tout son être, arrive à l'existence dans la même dépendance du corps : est, par conséquent, produit du même coup que lui, par la même action organique : la génération.

Il en va autrement de l'âme humaine. Vous vous souvenez peut-être de cette vigoureuse parole de saint Augustin. « On l'âme de l'enfant procède de l'âme

de son père par voie de fractionnement, ou elle est tirée du néant par création. » (*De animâ et ejus orig.*, liv. 1, ch. 15.) — Telles sont bien, en effet, les deux seules hypothèses plausibles que l'on peut faire ici. Car, de dire que l'âme humaine, substance spirituelle, peut sortir d'une semence corporelle par voie de génération, c'est impossible : la disproportion serait trop évidente entre la cause et l'effet. Et, par ailleurs, prétendre que l'âme est une parcelle ou une émanation de la divinité, serait une absurdité et un sacrilège « *omnino sacrilegium* ». (*Ibid.*) Mais l'âme de l'enfant, simple et spirituelle, ne saurait procéder de celle de son père par voie de fractionnement : on ne fractionne point ce qui est simple. Reste donc que l'âme humaine est œuvre toute de main divine et n'arrive à l'existence que par création.

L'âme humaine est immortelle. Nous avons prouvé, plus haut, en effet, que, dès lors qu'elle est spirituelle et possède des facultés spirituelles, elle peut et doit exister, agir, garder la conscience d'elle-même, à toujours, même au cas où son conjoint, le corps, viendrait à succomber et à se dissoudre.

L'âme de l'animal n'étant pas spirituelle et dépendant immédiatement et directement du corps, en tout ce qu'elle est et en tout ce qu'elle fait, ne saurait lui survivre et succombe avec lui.

Si donc l'on demande quelle différence existe entre l'âme de l'homme et celle de la bête, nous avons la réponse trouvée. Nous dirons :

L'âme de l'homme pense, l'âme de l'animal ne pense pas.

L'âme de l'homme est spirituelle, celle de la brute ne l'est pas.

L'âme humaine est créée, celle de la bête est engendrée.

L'âme humaine est immortelle, l'âme de l'animal est mortelle.

Voilà ce qu'enseignent sur l'âme de la bête, comparée à celle de l'homme, les docteurs chrétiens : saint Augustin, saint Thomas, saint Bonaventure, Albert le Grand. On peut voir, par ce qui a été dit, que nulle doctrine ne saurait être plus conforme tout ensemble aux faits et aux principes.

AMÉRICAINS (*Origine des*). — Il y eut un temps où l'on affirmait volontiers

que les Américains étaient *autochtones*, en d'autres termes qu'ils avaient pris naissance en Amérique même, et qu'ils constituaient, par suite, une ou plusieurs espèces à part, sans nulle relation originelle avec les races du vieux monde. C'était la négation de l'enseignement révélé sur l'origine de l'humanité.

Une pareille thèse est devenue impossible à soutenir. Toutes les sciences modernes, l'anthropologie, la linguistique, l'ethnographie, la science des religions, l'archéologie unissent leurs voix pour attester l'existence de nombreux liens de parenté, entre les races de l'ancien et du nouveau monde. La première de ces sciences a reconnu, dans un grand nombre d'Américains, le type mongole ou asiatique très nettement caractérisé. La linguistique constate entre les langues américaines et quelques-unes de nos vieilles langues asiatiques ou européennes, le basque par exemple, une analogie frappante, qui ne peut être l'effet du hasard. L'ethnographie nous montre dans les légendes, dans les chants, dans les mœurs et coutumes des indigènes du nouveau monde, des marques non équivoques d'une parenté plus ou moins étroite avec les peuples de l'ancien continent. L'étude des religions a permis de retrouver dans les mythologies américaines des institutions chrétiennes ou bouddhistes plus ou moins défigurées. Enfin l'archéologie nous montre en Amérique des milliers d'objets d'une ressemblance si frappante avec les produits de l'industrie du vieux monde, qu'on les dirait fabriqués de ce côté de l'Atlantique.

On comprend à peine, en face de données si nombreuses, si variées et si concordantes, qu'il y ait encore de nos jours des gens assez aveuglés par leurs préjugés pour nier la communauté d'origine des habitants de l'ancien et du nouveau continent et persister à voir, avec M. Simonin, « dans l'homme américain un produit du sol américain. » Il est devenu impossible, en effet, d'appuyer cette opinion sur des considérations quel que peu scientifiques.

On a allégué la différence radicale qui existe entre la faune et la flore des deux continents, et l'on a conclu que l'Amérique n'avait rien emprunté au vieux monde, pas plus ses types humains que

ses formes animales et végétales. Mais il est facile de répondre que si les naturalistes attribuent aux animaux et aux plantes d'Amérique des centres de création spéciaux, c'est qu'ils sont réellement très différents de ceux de l'ancien continent; tandis que, dans l'un et l'autre pays, l'homme présente au contraire des traits si ressemblants qu'aucun anthropologiste ne saurait s'appuyer sur cette considération pour en faire des espèces distinctes.

L'origine naturelle, qu'une certaine science voudrait aujourd'hui attribuer à notre espèce, est un nouvel obstacle à l'isolement originel de la race américaine; car il serait pour le moins étrange, comme l'observe M. le marquis de Nadaillac, « que des conditions biologiques et climatologiques différentes, une faune différente, une flore différente aient abouti, en fin de compte, à l'homme semblable à l'homme de l'ancien monde, semblable par ses détails anatomiques ou physiologiques, semblable par ses instincts comme par son intelligence et son génie créateur. » *Amérique préhistorique*, p. 571.)

Si le nouveau monde n'avait pas reçu sa population de l'ancien, ce n'est pas une seule espèce humaine qu'il faudrait lui attribuer; car on y rencontre les types les plus divers. On peut dire que certains peuples américains, pourtant assez rapprochés géographiquement, les Patagons et les Péruviens par exemple, diffèrent plus entre eux qu'ils ne diffèrent des Européens et des Asiatiques. Faudra-t-il en conclure que chacun a eu son centre de création spécial? Mais qui donc, surtout parmi ceux qui croient ou affectent de croire à l'origine naturelle et, en quelque sorte, spontanée de l'homme, oserait soutenir sérieusement qu'il a pris naissance presque à la fois en un si grand nombre de lieux?

Et quel obstacle aurait donc pu s'opposer au peuplement de l'Amérique par des colons de l'ancien monde? Ce ne pourrait être que la distance et l'impossibilité de la franchir avec des moyens de navigation aussi primitifs que ceux qu'employaient les anciens. Mais on oublie, en premier lieu, que les Polynésiens ne craignent pas d'entreprendre avec leurs pirogues de lointains voyages et que les Scandinaves parcoururent au

moyen âge toutes les mers du nord avec des barques encore plus étroites. On oublie en outre qu'un faible espace, le détroit de Behring, sépare au nord les deux continents, et que les rives opposées du détroit sont précisément habitées par des populations en apparence identiques.

Si l'on trouve que cette partie du globe, voisine du cercle polaire, est trop froide pour avoir servi de lieu de passage, il y a, plus au sud, à une latitude qui n'est guère supérieure à celle de Londres, les îles Aléoutiennes qui constituent comme un pont immense entre les deux continents. Il paraît que de nos jours les communications sont fréquentes entre les presqu'îles de l'Alaska et du Kamchatka qui continuent à l'est et à l'ouest la chaîne des Aléoutiennes. « Le détroit de Behring, a dit M. de Rosny *Congrès de Nancy*, t. iv, p. 136, n'a jamais été un obstacle sérieux pour la communication entre les deux continents. Chaque année il y a des vents favorables qui mènent du Kamchatka en Amérique, et des vents qui y ramènent. C'est un jeu pour les Esquimaux que d'accomplir un voyage d'une presqu'île à l'autre, non seulement en barques isolées, mais par grandes flottilles de pêcheurs. » Il se peut donc qu'un jour le voyage ait été tenté, non par de misérables pêcheurs de phoques, mais par de grandes bandes d'émigrants sortis des régions les plus civilisées de l'Asie orientale, qui seraient allés porter au Mexique et jusqu'au Pérou la civilisation dont nos archéologues admirent les restes.

Les distances ne sont pas non plus assez considérables entre l'Amérique et l'Europe pour avoir empêché toute communication aux époques primitives. La Norvège n'est pas très éloignée de l'Islande, et celle-ci l'est encore beaucoup moins du Groenland qui déjà appartient à l'Amérique et n'est séparé du Canada que par le détroit de Davis.

Il faut compter aussi avec les courants marins qui fatalement ont dû, un jour ou l'autre, entraîner quelque navire vers les côtes du nouveau monde. Deux de ces courants, situés l'un au nord, l'autre au sud de l'équateur, partent des côtes d'Afrique pour gagner, au travers de l'Atlantique, les côtes de l'Amérique méridionale qui n'en sont guère éloignées

que de cinq cents lieues. Un autre courant, qu'on a appelé le Kuro-Siwo, traverse l'océan Pacifique du Japon à la Californie. Il serait surprenant que, dans le cours des temps, quelque navire naufragé ne fût pas venu, par l'une de ces voies naturelles, échouer sur un point quelconque du littoral américain.

Les faits ne manquent pas pour appuyer cette conjecture. M. Brooks, ancien consul représentant le gouvernement japonais en Californie, s'est occupé, pendant qu'il était sur les lieux, de rechercher des exemples de jonques japonaises naufragées sur divers points du Pacifique, depuis le commencement du dix-septième siècle jusqu'à nos jours. Or, il est arrivé à constater authentiquement jusqu'à soixante naufrages de cette nature, dont quelques-uns ont eu lieu jusqu'en pleine Amérique centrale. Ce même M. Brooks ajoute que l'origine japonaise d'un certain nombre de tribus américaines situées dans ces parages est si peu douteuse qu'elles ont conservé le langage de leur première patrie; fait significatif que des officiers de notre marine avaient déjà affirmé à M. de Quatrefages. (V. *Matériaux pour l'histoire de l'homme*, octobre 1886.)

Même observation pour les courants de l'océan Atlantique. Plusieurs fois, depuis la découverte due à Christophe Colomb, ils ont poussé sur les côtes de l'Amérique méridionale des navires provenant des Canaries. Le fait a été constaté spécialement deux fois au siècle dernier, en 1731 et en 1764. Il y a tout lieu de croire qu'il s'était produit antérieurement à maintes reprises. Aussi rencontre-t-on précisément sur cette portion du territoire américain des populations qui ont les traits et l'industrie soit des anciens Canariens, soit des nègres africains. Voir au mot *Atlantide*.

Les relations de la Chine avec la côte occidentale d'Amérique et celles des peuples scandinaves avec le Groenland et les régions adjacentes du nouveau continent, sont mieux établies encore; on peut dire qu'elles appartiennent à l'histoire.

Un orientaliste français, de Guignes, signala le premier, au siècle dernier, les anciens rapports des bouddhistes d'Asie avec un pays appelé en chinois le Fou-Sang et qu'il n'hésitait pas à identifier

avec l'Amérique; mais cette identification contestée par Klaproth, ne fut guère prise au sérieux en Europe. Par suite de je ne sais quel orgueil national, nos savants se refusèrent à admettre que Christophe Colomb eût été devancé par les Chinois.

On oubliait que ceux-ci connaissaient la boussole peut-être deux mille ans avant notre ère, et qu'ils possédaient depuis longtemps des cartes géographiques bien supérieures à nos informes essais du moyen âge. Il n'est donc pas surprenant que la découverte de l'orientaliste de Guignes se soit trouvée de plus en plus confirmée. De nouveaux renseignements, puisés dans les livres chinois, « ont, dit M. de Quatrefages, absolument mis hors de doute la réalité de ce fait. » (*La Science catholique*, mai 1887.)

Il semble même que ces relations furent non accidentelles, mais régulièrement organisées. Si parfois elles eurent pour but la propagation du bouddhisme, plus souvent encore elles eurent pour objet le commerce. Telle était sans doute la destination des navires, chargés de marchandises, que rencontrèrent un jour les conquérants espagnols vers le 40° degré de latitude, et qui, raconte leur historien, venaient de Catay ou de la Sina.

Les rapports de l'Europe du moyen âge avec l'Amérique reposent également sur les données historiques les moins contestables. Les Scandinaves découvrirent le Groenland au huitième ou au neuvième siècle. Ils entretenirent dès lors avec ce pays de fréquentes relations qui ne prirent fin qu'au quinzième siècle. En 886, Erik le Rouge doublait le cap Farewell au sud et construisait au delà, au fond d'un fiord, de vastes édifices dont les ruines ont été récemment découvertes. Juste cent ans plus tard, un autre chef scandinave, Bjarn Merulfson, se rendant au Groenland, était jeté par la tempête sur la côte septentrionale des États-Unis. L'an 1000, Leif, fils d'Erik le Rouge, partant pour la même terre avec trente-cinq hommes, descendait jusqu'à Rhode Island, au sud de Boston, y découvrait la vigne et donnait à cette région le nom de Vinland, sous lequel elle resta longtemps connue des Scandinaves.

On a l'histoire détaillée de cette lointaine colonie pendant les temps qui suivirent. On sait les combats qu'elle eut à

livrer aux indigènes, les alternatives de succès et de revers par lesquelles elle passa; mais nous n'avons point à entrer dans ces détails qui n'intéressent en rien notre sujet. Il nous suffit de constater avec M. de Quatrefages que « cette découverte et ces invasions répétées des côtes américaines par les Scandinaves, montrent ce qu'il faut penser de la prétendue impossibilité du peuplement de l'Amérique ».

Ces témoignages si formels de l'histoire sont confirmés par ceux de l'archéologie. Plus cette science progresse de l'autre côté de l'Atlantique, et plus elle nous montre d'analogies frappantes entre les produits de l'ancienne industrie américaine et les produits de notre industrie primitive. Ces traits de ressemblance existent dès l'époque qu'on est convenu d'appeler quaternaire, et qui s'identifie avec les débuts des temps préhistoriques.

Les haches en pierre semblent taillées sur le modèle des nôtres. Il en est même dont la matière, la jadéite, est aussi étrangère à l'Amérique qu'à l'Europe, et denote une importation asiatique. C'est l'avis d'un savant Américain, M. Putnam qui a fait de cette question l'objet d'une étude spéciale, qui a comparé soigneusement les haches des différentes parties du monde et qui, de l'unité de formes et de composition, a dû conclure à l'unité d'origine.

Même observation de la part de M. Beauvois au sujet de colliers de pierre trouvés à Puerto-Rico (Antilles) et en Écosse, et de pendeloques provenant d'Europe et du Mexique. L'analogie entre ces divers objets est en effet assez frappante pour qu'on ne puisse l'attribuer au hasard. Évidemment la provenance est la même. Or, on ne peut croire que les colliers aient été fabriqués aux Antilles; car les anciens habitants de ces îles n'avaient pas de chevaux. C'est donc dans l'ancien monde qu'il faut en chercher le prototype. On peut voir en eux « des vestiges des relations des anciens Celtes avec l'Amérique, relations attestées, non seulement par les sagas, les vies des saints, les légendes, mais encore par une série de faits archéologiques ». (*Matériaux pour l'histoire de l'homme*, 1886, p. 388 et 573.)

M. le marquis de Nadaillac signale de son côté, dans son beau livre *L'Amérique préhistorique* (1883), beaucoup de traits

de ressemblance analogues entre l'industrie américaine et celle des anciens Égyptiens, des Assyriens, des Étrusques, des Ibères, etc. Des cylindres en pierre du nouveau monde rappellent absolument ceux de Babylone et de Persépolis. La coiffure des statues mexicaines ressemble tout à fait à la *calantica* des bords du Nil. Des lames de métal ont été trouvées dans la bouche des momies péruviennes comme dans celle des momies égyptiennes. Au Mexique, comme en Égypte, on était dans l'usage de mettre des colliers au cou des cadavres. Il n'est pas jusqu'aux pyramides, jusqu'au style architectural égyptien, jusqu'à l'écriture hiéroglyphique qui ne se retrouvent en Amérique.

Même analogie dans les institutions. Le calendrier des populations civilisées du nouveau monde était semblable à celui des Hindoux, des Chinois et des Japonais. Leur religion devait visiblement à l'Asie quelques-unes de ses divinités; on a trouvé dans les ruines de l'immense cité de Palenque, au Mexique, des images très reconnaissables de Bouddha. Le culte catholique lui-même était représenté en Amérique par quelques-uns de ses dogmes plus ou moins altérés. Les Espagnols ne furent pas peu surpris de retrouver le baptême, l'eucharistie et la communion au Mexique, la confession auriculaire au Pérou, le régime monastique dans les deux pays.

Nous nous taisons sur les traditions et les légendes des Américains, bien qu'elles témoignent éloquentement de leur côté en faveur de l'origine étrangère de la population indigène. Les faits que nous venons de rapporter, ceux surtout que nous avons empruntés à l'histoire, suffisent pour rendre palpable cette vérité que le nouveau monde a été peuplé par l'ancien. Si peu vraisemblable qu'ait jamais été l'hypothèse contraire, on conçoit néanmoins qu'on ait pu jadis se faire illusion à ce sujet, alors que les sciences géographiques, historiques et ethnographiques étaient pour ainsi dire dans l'enfance. Aujourd'hui, il y a une nécessité de s'incliner devant un ensemble de témoignages véritablement décisifs.

Après tout, le fait que ces témoignages sont venus confirmer n'a pas lieu de surprendre. Grâce aux ressources de son intelligence, l'homme, si faible et si misé-

nable qu'il puisse être, n'est pas fixé, comme la plupart des animaux, au sol qui l'a vu naître. Il a des instincts migrants et nomades, et est doué d'une aptitude spéciale pour se plier à toutes les conditions d'existence et se faire à tous les climats. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait pu d'un point unique se répandre sur le globe entier. C'est un fait qui se renouvelerait certainement encore de nos jours, observe le géologue anglais Lyell (*Principes de géologie*, t. II, p. 600), s'il arrivait que le genre humain disparût tout entier à l'exception d'une seule famille. Cette famille fût-elle placée en Amérique, en Australie ou sur quelque îlot madréporique de l'océan Pacifique, on peut être assuré que ses descendants finiraient, dans le cours des âges, par envahir la terre entière.

(Voir : M. de Nadaillac, *L'Amérique préhistorique*, ch. X; — de Quatrefages, *L'espèce humaine*, ch. XVIII)

II.

ANTHROPOLOGIE. — L'anthropologie, ou la science de l'homme, telle qu'on l'entend de nos jours, est une science nouvelle et une science française : nouvelle, parce que, sous son ancienne forme, elle n'avait guère en vue que l'homme moral, tandis qu'au contraire elle tend aujourd'hui à se borner à l'homme physique; française, parce que c'est sur notre territoire qu'elle s'est constituée avec sa physionomie actuelle.

La première chaire d'anthropologie a été créée au Muséum d'histoire naturelle de Paris en 1838. Vingt et un ans plus tard, en 1859, une société d'anthropologie se fondait dans la même ville avec le concours de MM. de Quatrefages et Broca. Les autres capitales d'Europe n'ont pas tardé à suivre l'exemple de Paris; des revues spéciales ont été fondées cà et là; les publications sur la matière se sont multipliées et aucune science ne jouit peut-être aujourd'hui au même degré de la faveur du public.

Il y aurait tout lieu de s'en réjouir si ses adeptes n'avaient en vue que le progrès des connaissances. Mais, hélas! trop de préjugés président à ces études pour qu'il puisse en résulter, au moins immédiatement, grand profit pour la vraie science. Une école aujourd'hui puissante, s'opiniâtre à ne voir dans l'homme que

le côté matériel qui le rattache à la brute. On devine ce que devient l'anthropologie quand on la comprend de la sorte. Un grand naturaliste, qui était en même temps un penseur éminent, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, l'a stigmatisée à l'avance en termes éloquentes : « Science étroite et terre à terre, si elle n'allait pas au delà; science morte et telle qu'on pourrait l'étudier tout entière dans un amphithéâtre et un musée; *positive*, il est vrai, mais dans le mauvais sens de ce mot et, en vertu même de son *positivisme*, sans logique aussi bien que sans dignité. » (*Histoire naturelle des règnes organiques*, t. II, p. 256.)

Broca est l'un de ceux qui ont le plus contribué à matérialiser de la sorte l'anthropologie. Il a, comme on l'a dit, réduit cette science à des mensurations de crânes et, quelquefois, de squelettes. Ainsi comprise, elle a pu être définie « une branche accessoire de l'ostéologie comparée s'occupant d'étudier les variations du crâne dans les diverses races humaines. » (D^r Lebon.)

Il faut dire, pour être juste, que tous les anthropologistes n'ont pas ces vues étroites. Il en est — et M. de Quatrefages est du nombre — qui estiment que, pour avoir une idée complète de l'homme, il faut, de toute nécessité, l'envisager dans son ensemble et prendre en considération ses qualités intellectuelles et morales, aussi bien que ses caractères anatomiques et physiologiques. A ceux-là, il appartient de résoudre les grandes questions qui se posent au sujet de son origine, de sa nature, de sa place dans la création, de sa répartition en plusieurs races ou espèces, questions qu'il nous faudra bien aborder nous-même ailleurs. (Voir *Monogénisme, Homme et Antiquité de l'homme*.)

Le malheur est que les savants à vues étroites qui ferment volontairement les yeux sur les vérités de l'ordre moral et sur les principes les plus élémentaires de la philosophie veulent eux-mêmes dire leur mot sur ces graves problèmes qui échappent à leur compétence; on devine à quelle solution ils arrivent. Un anthropologiste qui, pour n'être pas de leur bord, ne le cède à aucun d'eux pour l'étendue et la profondeur des connaissances, M. Adrien Arcelin, l'a dit en termes éloquentes : « Un univers sans Dieu, un

homme sans âme, une humanité sans loi morale et sans croyance religieuse, la liberté remplacée dans le monde par des lois physiques inflexibles et fatales, la concurrence vitale et la sélection réglant mécaniquement le cours des choses humaines et préparant l'avenir : tel est le programme de cette école anthropologique. Il faut être bien confiant pour se figurer qu'avec une doctrine faite exclusivement de négations, on puisse ériger quoi que ce soit et refaire une humanité nouvelle. » (*Revue des questions scientifiques*, octobre 1879.)

A vrai dire, nous croyons que les tristes conséquences sociales qui seront fatalement le fruit de pareilles doctrines n'émouvent pas beaucoup leurs auteurs. La plupart ne songent qu'aux résultats immédiats et personnels de leur enseignement. La satisfaction d'une vanité mesquine, le plaisir d'innover et de flatter les passions, l'espoir de faire un peu de bruit dans le monde et d'éblouir les masses par le prestige de la science, sont des avantages qu'ils apprécient infiniment plus que le progrès moral et le bonheur de la société. Il n'est pas nécessaire d'avoir pénétré bien avant dans les bas-fonds de la science anthropologique pour s'être convaincu de cette vérité.

H.

ANTHROPOPITHÈQUE (*homme-singe*). — C'est le nom fantaisiste qu'on a donné à un être hypothétique, moitié homme moitié animal, qui aurait vécu à l'époque géologique dite tertiaire et devrait prendre place dans la série de nos ancêtres.

Comme cette question se confond en partie avec celle de l'homme tertiaire (voir ce mot, nous serons bref à son sujet.

Au dire de M. de Mortillet, qui peut être considéré comme le fondateur, et qui est toujours le principal représentant de l'archéologie préhistorique, trois localités auraient fourni la preuve incontestable de l'existence d'un être intelligent à l'époque tertiaire. Ces localités sont : Thenay, près de Pontlevoy (Loir-et-Cher), Aurillac, dans le Cantal, et Olta, sur les bords du Tage, en Portugal.

Quant aux traces d'un être intelligent qu'on y aurait trouvées, elles consistent

invariablement en silex qu'on prétend avoir été taillés, silex si grossiers, il faut le dire immédiatement, et tellement inaptes à toute espèce d'images, que la plupart des archéologues y voient de simples éclats naturels.

Nulle part on n'a trouvé le moindre ossement de l'être supposé ; mais c'est chose indifférente à M. de Mortillet, qui ne réclame point de garanties. Il a besoin de son anthropopithèque pour appuyer sa théorie favorite de l'origine simienne de notre espèce, et, sans plus amples informations, il décrète son existence. Il en fait même trois espèces auxquelles il donne les noms de MM. Bourgeois, Hames et Ribeiro, auteurs des trois découvertes de Thenay, d'Aurillac et d'Olta. Ainsi ont pris naissance les *Anthropopithecus Bourgeoisii*, *Ramesii* et *Ribeiroii* dont il n'est pas rare de voir les noms figurer dans des ouvrages soi disant scientifiques. Et voilà ce qu'on appelle faire de la science positive !

A tout point de vue, l'hypothèse de M. de Mortillet est arbitraire et invraisemblable. D'abord, il est aujourd'hui reconnu par l'immense majorité des savants que les silex attribués à l'anthropopithèque sont ou récents ou naturels. Les mêmes prétendus indices de travail se retrouvent, en effet, sur des silex des couches tertiaires inférieures qui n'ont certainement jamais passé par les mains d'un être intelligent. Supposons néanmoins, contre toute vraisemblance, que les silex en question soient réellement travaillés. Pourquoi ne seraient-ils pas l'œuvre de l'homme lui-même ?

Pour exclure cette solution, M. de Mortillet objecte que la faune a été complètement renouvelée depuis l'époque tertiaire, surtout depuis la formation des terrains miocènes, qui contenaient les silex recueillis à Thenay par M. l'abbé Bourgeois. Il n'est pas possible, observe-t-il, que l'homme n'ait pas éprouvé de modifications pendant une aussi longue période, alors que tout a changé autour de lui. (*Le Préhistorique*, 1883, p. 103.) Ce serait le soustraire sans raison aux lois générales auxquelles toute la nature est soumise.

Cet argument, puisé dans le transformisme, n'est pas fait pour nous émouvoir, puisqu'il n'a de valeur qu'autant qu'on admet les principes évolutionnistes. On

peut cependant en contester la portée, même à ce point de vue. Comme l'observe M. de Quatrefages (*L'espèce humaine*), l'homme est placé par son intelligence dans des conditions toutes spéciales qui ne permettent pas de l'assimiler aux autres êtres. De même que, seul entre tous, il est apte à s'acclimater dans tous les pays du monde, il se peut aussi que, seul, il ait pu subir, sans modifier sensiblement son organisme, les variations climatiques et biologiques qui ont eu lieu depuis les temps miocènes.

La croyance à l'anthropopithèque tertiaire ne repose donc sur aucun fondement, puisque l'authenticité des outils qui lui sont attribués est plus que douteuse et que, fût-elle certaine, il serait beaucoup plus rationnel de voir dans ces objets l'œuvre de l'homme que celle d'un singe quelconque. Il n'en est que plus étrange de voir des apologistes donner, au moins implicitement, leur adhésion aux vues de M. de Mortillet, sous prétexte qu'elles écartent les conséquences chronologiques qu'entraînerait l'existence de l'homme à l'époque tertiaire.

Il s'est trouvé, en effet, des controversistes chrétiens qui ont attribué les silex de Thenay à un animal dont l'instinct aurait consisté à tailler la pierre. A notre avis, c'est une supposition arbitraire et dangereuse : arbitraire parce qu'il est sans exemple qu'un animal ait jamais fabriqué des outils ; dangereuse, parce que, en admettant qu'il a jadis existé un être intellectuellement supérieur au singe, elle favorise le transformisme dans son application à notre espèce. Plutôt que de concéder aux évolutionnistes le précieux argument qu'elle leur fournit, mieux vaudrait encore, si besoin était, modifier, en l'étendant, la chronologie traditionnelle. Mais on le verra, la science n'exige point qu'on lui fasse cette concession. (Voir les mots *Antiquité de l'homme* et *Tertiaire*.)

HAMARD.

ANIMALITÉ (*Caractères distinctifs de l'.* — L'école évolutionniste s'applique constamment à faire disparaître les lignes de démarcation qui, d'après l'ancienne croyance, séparent les différents règnes. Son but est de réunir le minéral à

l'homme par une série d'êtres ininterrompue afin d'arriver, s'il se peut, à expliquer, sans le miracle de la création, l'apparition première et le développement de la vie sur la terre. Pour combler le vide entre la matière brute et la matière organique, elle a inventé le *Bathybius* ; pour unir par un lien généalogique l'homme à l'animal, elle a créé l'*Anthropopithèque* (voyez ces mots). Il ne restait plus qu'à relier ensemble, en les confondant, les deux règnes organiques : le règne animal et le règne végétal ; ce qui pouvait sembler relativement facile, et ce qu'elle n'a pas manqué de faire. Voyons jusqu'à quel point elle y est parvenue.

Les *fonctions*, c'est-à-dire les actes par lesquels se manifeste la vie d'un être, se partagent habituellement en fonctions de la vie végétale et en fonctions de la vie animale. En principe, les premières sont communes aux deux règnes organiques ; les secondes sont l'apanage exclusif des animaux.

Malheureusement, la distinction n'est pas toujours facile. Certains naturalistes ont tellement exagéré les unes ou les autres, qu'ils en sont venus à supprimer l'un des deux groupes et à ne plus voir chez l'animal, ou que des fonctions qui lui sont propres ou, au contraire, que des fonctions qu'il partage avec la plante.

Il convient d'abord de faire justice des exagérations qui ont pour résultat de supprimer, en quelque sorte, chez les animaux, les fonctions de la vie végétale et, par suite, d'accentuer outre mesure leurs caractères distinctifs. Pour cela, il suffira de jeter un rapide coup d'œil sur les fonctions de cet ordre.

1. Fonctions de la vie végétale. — Ces fonctions sont la nutrition proprement dite, l'absorption, la circulation, la transpiration, la sécrétion, la respiration et la reproduction.

La nutrition se fait, le plus souvent, chez l'animal, à l'aide d'un organe qui manque chez la plante, l'estomac ; mais comme cet organe n'existe pas chez tous les animaux, comme il est absent, par exemple, dans le groupe des protozoaires et chez certains helminthes, il en résulte que la digestion ne peut être donnée comme un attribut caractéristique de l'animal.

Il faut en dire autant de la circula-

tion, de la transpiration et de la sécrétion. La sève des végétaux et le sang des animaux ont les mêmes propriétés et une composition analogue, dit Claude Bernard. C'est à tort qu'on attribue aux seuls animaux les matières azotées connues en chimie sous le nom de principes immédiats, quaternaires ou albuminoïdes. C'est à tort également qu'on voit, dans les substances ternaires ou non azotées l'apanage exclusif des végétaux. Ces deux sortes de composés appartiennent à la fois à l'animal et à la plante, et sont indispensables aux phénomènes vitaux de l'un et de l'autre règnes organiques.

La respiration et la sécrétion, autres fonctions de la vie végétale, présentent également dans les deux règnes les caractères de similitude les plus marqués. La première consiste dans une sorte d'exsudation qui s'opère à travers les organes foliacés et qui a pour résultat de rejeter environ les deux tiers du liquide puisé par les racines. La seconde, la sécrétion, comprend l'élaboration et la sortie naturelle de certaines humeurs telles que la salive, l'urine, la sueur chez l'animal, les gommes, les résines, les baumes, les huiles essentielles chez le végétal. Ici donc encore il y a analogie complète entre les manifestations vitales de l'un et de l'autre règne.

On a longtemps enseigné que la respiration faisait exception; qu'elle s'effectuait d'une façon tout opposée chez l'animal et chez la plante; que, dans le premier cas, elle consiste dans le dégagement de l'acide carbonique, résultant de la combinaison de l'oxygène du carbone, tandis que, dans le second, l'acide carbonique, absorbé et décomposé par les feuilles, abandonne à la plante un de ses éléments, le carbone, et restitue l'autre, l'oxygène, à l'atmosphère qu'il contribue ainsi à purifier.

La vérité est que la respiration consiste, chez la plante comme chez l'animal, dans la combinaison de l'oxygène et du carbone et dans le dégagement de l'acide carbonique qui en résulte. Le phénomène contraire, qu'on avait pris pour un phénomène de respiration, est, en réalité, un phénomène de nutrition qui ne se produit que par les parties vertes des végétaux et sous l'influence directe du soleil. Dans ces conditions, le dégagement d'oxygène est

si considérable qu'il empêche de constater le dégagement d'acide carbonique qui s'effectue concurremment; mais si l'observation se fait à l'ombre ou sur des végétaux non colorés en vert, ce dernier dégagement est facile à observer.

La respiration ne diffère donc pas chez l'animal et chez la plante. Quant au phénomène qu'on avait confondu avec elle, il ne peut non plus être considéré comme un caractère du règne végétal, car il se retrouve chez quelques animaux d'un ordre inférieur, tels que l'hydre verte, où existe la matière verte ou la chlorophylle.

Nous pourrions poursuivre cette étude comparative jusque dans les fonctions relatives à la multiplication de l'espèce, et, là encore, nous retrouverions une similitude des plus frappantes, similitude qui, du reste, n'a échappé à personne. Il est vrai que, chez la plante, il y a généralement réunion des sexes chez le même individu; mais un grand nombre d'animaux, occupant les derniers degrés de l'échelle zoologique, sont également hermaphrodites. Il est vrai encore que les plantes ont un autre mode de reproduction, la multiplication par bouture. Mais c'est là également un caractère que nous retrouvons chez beaucoup d'animaux. La génération gemmipare ou par bourgeons est bien connue en zoologie, et il y a plus d'un siècle que les célèbres expériences du genevois Trembley sur les polypes d'eau douce ont appris qu'il suffisait de couper ces animaux en deux ou plusieurs segments pour reproduire autant d'individus semblables.

Ce n'est donc pas dans les fonctions justement appelées fonctions de la vie végétale qu'il faut aller chercher le caractère distinctif de l'animalité. Voyons si les fonctions dites de la vie animale vont nous le fournir.

2. Fonctions de la vie animale. — Cuvier considérait les cinq caractères suivants comme essentiels à l'animalité : la sensibilité, la mobilité, la digestion, la composition chimique plus compliquée et le mode de respiration. Nous savons ce qu'il faut penser de ces trois derniers caractères; il nous reste à apprécier les deux premiers.

La sensibilité et la mobilité appartiennent aux fonctions de relation, c'est-à-dire à ces manifestations vitales qui ont pour

but de mettre l'animal en rapport avec le monde extérieur. Bichat en a fait les fonctions de la vie animale; c'est dire que, d'accord en cela avec tous les naturalistes et philosophes depuis Aristote jusqu'à Cuvier, il en faisait l'apanage exclusif de l'animalité. En est-il réellement ainsi? — Non, répond Claude Bernard. « Les phénomènes de la mobilité et de la sensibilité ne fournissent pas, nous dit-il, les éléments de distinction suffisants. Loin de là, on y trouve de nouvelles raisons d'assimiler la vie de l'animal à celle de la plante. »

Et sur quoi donc s'appuie le célèbre physiologiste pour venir s'inscrire en faux contre une opinion universellement admise? — Sur ce qu'il existe, prétend-il, des êtres litigieux qu'on ne sait à quel règne annexer; sur la présence du mouvement et de la sensibilité dans des végétaux d'un ordre élevé; enfin sur ce fait que les mêmes agents anesthésiques, le chloroforme et l'éther, éteignent la sensibilité et produisent les mêmes effets dans les deux règnes.

Claude Bernard oublie qu'il y a chez l'animal des mouvements de diverse nature. On en distingue trois sortes: premièrement, les mouvements mécaniques, transmis du dehors ou bien dus à une force physique quelconque, telle que la pesanteur; secondement, les mouvements *automatiques* ou organiques, dont le point de départ est dans l'animal, mais qui sont tout à fait involontaires; tels sont le mouvement péristaltique des intestins et les battements du cœur; enfin les mouvements volontaires, animaux ou *autonomiques* qui, le plus souvent, ont pour cause une sensation préalablement éprouvée. Ces derniers seuls supposent la faculté locomotrice qui, elle-même, suppose la sensibilité. Ils doivent donc être principalement l'objet de nos recherches. Si la sensibilité est réellement le caractère distinctif de l'animalité, nous devons les rencontrer chez tous les animaux et uniquement chez eux. Toute la difficulté d'une étude de ce genre consiste dans la distinction des trois sortes de mouvements.

Cette distinction est facile en nous-mêmes; nous avons conscience de la volonté qui préside à nos actes. Par analogie, lorsque nous voyons d'autres hommes ou des animaux agir comme

nous agirions, exécuter des mouvements analogues aux nôtres, rechercher ce qui est agréable, éviter ce qui pourrait leur nuire, nous sommes portés à dire que ces hommes ou que ces animaux sont doués, comme nous, de la faculté de sentir. C'est qu'en effet il semble y avoir choix chez eux; or, le choix suppose la volonté, et la volonté a pour point de départ la sensibilité.

Les caractères à l'aide desquels on peut reconnaître qu'un mouvement est volontaire ne sont pas chose facile à déterminer. On peut dire toutefois, d'une façon générale, que tout mouvement régulier, constant, surtout s'il est précédé d'un phénomène physique, doit être considéré comme automatique ou mécanique. Au contraire, tout mouvement irrégulier, intermittent, sans cause physique apparente est probablement volontaire.

Il n'est nullement nécessaire, pour que le mouvement soit volontaire, qu'il y ait déplacement total. Telle est pourtant la difficulté à laquelle on s'est longtemps heurté. Buffon lui-même semblait douter que la locomotion partielle pût être, au même titre que la locomotion totale, caractéristique de l'animalité. Et cependant il est impossible de trouver entre l'une et l'autre une différence essentielle. Nous mêmes sommes doués de ces deux mouvements, et nous savons qu'ils dépendent des mêmes causes.

Maintenant que nous savons à peu près à quels signes on reconnaît qu'un mouvement est volontaire et, par suite, qu'un être est doué de sensibilité, appliquons ces notions aux êtres litigieux qu'on n'a pu encore, prétend Claude Bernard, annexer à aucun des règnes organiques.

Ce n'est pas évidemment dans les degrés élevés de l'échelle zoologique ou végétale qu'on trouvera ces êtres à caractères indécis, mais à la base et comme aux confins des deux règnes. Les groupes des Echinodermes, des Cœlentères et des Protozoaires en contiennent, par exemple, sur la nature desquels il est permis d'hésiter à première vue. La présence d'un appareil digestif avec orifice buccal, un estomac, un intestin et généralement une ouverture anale dans le premier groupe; celle d'une bouche et d'une cavité digestive dans le second, dans le corail, dans les hydres et dans les

éponges, par exemple, permettent néanmoins à l'anatomiste de se prononcer avec assurance dans la plupart des cas, sans même prendre en considération les mouvements de l'être en question.

Il n'en est plus de même des êtres microscopiques, foraminifères et infusoires, qui constituent le type protozoaire, dernière classe du règne animal. Ici, il n'y a plus, à proprement parler, d'organisation. Ce n'est plus qu'une gouttelette de matière gélatineuse appelée *sarcode* ou *protoplasma* et renfermant généralement à son centre un *nucleus* ou noyau constitué par un point plus clair.

Les naturalistes n'hésitent pas cependant à rattacher les protozoaires au règne animal.

Nul doute ne saurait exister au sujet des foraminifères, êtres pourvus le plus souvent d'une coquille analogue à celle des mollusques et tellement nombreux qu'ils constituent presque à eux seuls plusieurs couches de l'écorce terrestre. Le simple fait qu'ils ont été longtemps confondus avec les céphalopodes, c'est-à-dire avec les mollusques dont l'organisation est la plus compliquée, montre assez que leur animalité n'est nullement contestable.

Les infusoires, ainsi nommés parce qu'ils abondent dans les infusions aqueuses animales ou végétales, sont beaucoup moins bien caractérisés. Cependant, leur bouche et les cils vibratiles qui l'entourent et qui servent à y faire entrer les aliments ou à nager, permettent encore de se fixer sur leur véritable nature. Ces mouvements, qui alternent avec l'état de repos et qui souvent ne sont déterminés par aucune action physique apparente, ne sauraient être confondus avec les mouvements automatiques ou mécaniques.

Mais il est des infusoires sur la nature desquels il est plus difficile de se prononcer : ce sont les *amibes*. Ces êtres bizarres, appelés aussi protées ou protéides à cause de leurs incessants changements de forme, n'ont même pas le noyau central qu'on trouve chez les autres.

On ne remarque chez eux nul appareil de nutrition ni de reproduction. On suppose qu'ils se nourrissent par une simple absorption, comme les plantes, et qu'ils se multiplient par fission, c'est-à-dire par l'abandon d'un lobe,

lequel continue à vivre et forme à lui seul un individu complet. La vie ne se révèle chez l'amibe que par des mouvements. Simple gouttelette sans forme déterminée, tour à tour il enet et fait rentrer dans sa masse des expansions arrondies, sortes de bras qui s'allongent du côté vers lequel il se dirige.

De quelle nature sont les mouvements que l'œil armé du microscope reconnaît chez l'amibe ? sont-ils volontaires ? sont-ils purement automatiques ? — Nous trouvons la réponse à cette question dans la description suivante qu'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire donne de ces mouvements (*Histoire naturelle générale*, t. II, p. 131) : « Comparable à une tache mobile qui tour à tour s'épand en divers sens, l'amibe s'avance, s'arrête, se meut de nouveau, ou encore se détourne comme s'il changeait de but. Parfois la même goutte réunit plusieurs de ces animalcules, les uns encore globuleux et au repos, les autres de formes variées et déplaçant quelques portions, puis la totalité de leur corps. Parmi eux, il n'est pas rare d'en voir deux placés l'un près de l'autre ; et soumis à des influences extérieures communes, se mouvoir cependant en des directions différentes ou même opposées ; si bien que, malgré la singularité de cette locomotion par *diffuence*, par *écoulement* de la substance homogène de l'animal, on ne saurait méconnaître ici un choix, une impulsion intérieure et autonome. Pour la nier chez la protéide, il faudrait la refuser à tous les autres animaux à progression lente et à bien d'autres encore. »

Cette « impulsion intérieure et autonome », dans le langage de Geoffroy Saint-Hilaire, c'est le mouvement volontaire, distinct du mouvement organique ou automatique par lequel il explique plus loin la progression des spores et des anthérozoïdes, corpuscules reproducteurs et fécondateurs des algues. Il y a donc, selon lui, volonté chez les amibes : il y a, par conséquent, sensibilité et animalité.

Il est cependant facile de se méprendre, dans certains cas, sur la nature des mouvements.

Tel corpuscule, appartenant au monde végétal, par exemple, ces spores dont il vient d'être question, se meuvent dans l'eau à la façon des infusoires. Les spore

jouent, on le sait, chez les cryptogames, un rôle analogue à celui des graines chez les végétaux supérieurs. A leur sortie de la cellule-mère, ils sont doués de mouvements propres qui peuvent prêter à l'illusion. Munis de cils vibratiles réunis en un seul faisceau ou dispersés sur toute leur surface, ils nagent dans l'eau en tournant sur eux-mêmes pendant quelques minutes ou même quelques heures et vont enfin se fixer sur un corps étranger pour germer et donner naissance à de nouvelles algues. Cette ressemblance avec des animales leur a valu le nom de *zoospores*.

Les *anthérozoïdes*, autres corpuscules, qui, chez certaines algues, telles que les *Lucacées*, jouent le rôle d'agents fécondateurs, sont doués de mouvements analogues à ceux des zoospores, quoique beaucoup plus rapides et aussi beaucoup plus durables, puisqu'ils ne cessent souvent qu'au bout de deux ou trois jours.

Que penser de ces mouvements propres aux zoospores et aux anthérozoïdes, aux corpuscules germinateurs et fécondateurs des algues ? Faut-il y voir des mouvements autonomiques et volontaires tout à fait analogues à ceux des infusoires ? A cette question les botanistes allemands répondent presque tous par l'affirmative. Pour eux, les algues sont des végétaux qui possèdent d'abord une vie animale, de même que les animaux commencent par une vie toute végétative.

Plus réservés dans leurs vues sont les botanistes français. Loin de se prononcer pour l'animalité de ces êtres, la plupart sont d'un avis contraire. Les zoospores, nous dit l'un d'eux, « sont des cellules végétales remplies d'endochrome qui n'ont rien d'animal à aucune période de leur vie. Quiconque les a observés les distingue bientôt, à leurs allures, des infusoires qui les accompagnent. On voit qu'une volonté dirige les mouvements des infusoires ; ils nagent vite ou lentement, *s'arrêtent et jouent évidemment entre eux*. Les zoospores se meuvent beaucoup plus régulièrement et ne s'arrêtent qu'au moment de germer. » (Richard, *Nouveaux éléments de botanique*, 1870, p. 367.)

L'importance de la question mérite qu'on s'y arrête un instant. La distinction des infusoires et des corps reproducteurs et fécondateurs des cryptogames

constitue, en réalité, le point capital de la question ici posée, et nous pouvons mieux faire que de l'appuyer simplement sur des autorités, si éminentes qu'elles soient.

Pour que le mouvement soit un *critérium* de la sensibilité et, par conséquent, de l'animalité, il faut, avons-nous dit, qu'il soit volontaire, et il n'est volontaire qu'autant qu'il y a choix. Or, à quels signes peut-on constater l'existence de cette faculté de choisir ?

Si les mouvements sont irréguliers, si les êtres que l'on examine, placés dans un même milieu et soumis aux mêmes influences physiques, se meuvent dans des directions différentes, s'ils s'arrêtent pour reprendre ensuite leur course, si, tour à tour et d'une façon irrégulière, ils ralentissent ou accélèrent leurs mouvements, s'ils paraissent éviter des obstacles et jouer entre eux, en un mot s'il y a *intermittence* de mouvements et *diversité* de direction, il est impossible d'en douter, les êtres auxquels on a affaire agissent sous l'empire d'une volonté : ce sont donc des animaux. Tels sont, en effet, les infusoires. Mais retrouve-t-on ces caractères chez les zoospores et les anthérozoïdes des algues ?

Au dire de certains naturalistes, on en retrouve quelques-uns ; c'est ainsi que ces êtres prendraient parfois des directions variées, sans autre raison apparente que leur volonté. Mais l'impulsion qu'ils ont reçue au sortir de la cellule-mère suffit pour expliquer mécaniquement cette diversité de directions.

Il peut encore arriver que ces corpuscules simulent à l'observation microscopique une sorte d'hésitation ou des changements spontanés de directions ; « mais le plus souvent, nous dit le botaniste précédemment cité, ces apparences sont dues à l'effet de courants développés sur le porte-objet du microscope par l'évaporation de l'eau, courants qui accélèrent ou contrarient le sens primitif du mouvement. » M. Thuret, auquel la botanique cryptogamique doit en partie ses récents progrès, reconnaît également que les phénomènes que l'on observe au microscope peuvent bien ne pas toujours se produire dans la nature.

Ajoutons que, plus d'une fois sans doute, on a pris de véritables infusoires pour les corpuscules reproducteurs ou féconda-

teurs des algues, et réciproquement. De là le peu d'accord des observateurs touchant les caractères des uns et des autres. Il en est un cependant chez ces derniers qui n'est guère contesté, c'est la régularité de son mouvement.

Un savant botaniste, M. de Seynes, compare ce mouvement à celui d'un ressort qui se détend. On ne verra pas ces corpuscules se reposer et nager tour à tour, comme feraient des infusoires; s'ils s'arrêtent une fois, c'est pour toujours. Or, puisqu'ici nous ne pouvons raisonner que par analogie, de quelle nature sont en nous-mêmes les mouvements réguliers, les seuls que l'on puisse leur comparer, ceux du cœur, par exemple? sont-ils volontaires? Nullement; ils sont produits par le jeu d'organes sur lesquels la volonté n'a aucune action et sont purement automatiques. Pourquoi donc affirmer que des mouvements analogues chez des êtres inférieurs sont l'indice d'une volonté?

Il est un fait, du reste, que l'on ne saurait oublier: c'est que tous les corps organiques ou inorganiques, réduits à un état de ténuité extrême exécutent, dans les liquides, des mouvements qu'on a appelés *browniens*, du nom du savant qui en a le premier reconnu la nature, mouvements purement mécaniques, mais que l'on pourrait confondre, que l'on a même confondus longtemps avec des mouvements volontaires ou du moins organiques. C'est en se fondant sur ces apparences trompeuses que certains naturalistes prenaient autrefois pour des animalcules les granules polliniques des planctogames. Il est actuellement prouvé que ces mouvements n'étaient nullement l'indice d'une volonté ni même d'une vitalité quelconque; mais l'erreur n'en est pas moins possible encore dans bien des cas, et il pourrait se faire que certains de ces mouvements prétendus volontaires, observés chez les algues, ne fussent pas même organiques, mais un simple effet d'une cause générale et toute physique.

Les considérations qui précèdent ne s'appliquent pas seulement aux corpuscules reproducteurs des algues, mais à tous les êtres de la création, grands ou petits. Elles doivent nous permettre de nous prononcer sur la nature de n'importe quel mouvement inhérent à ces

êtres, pour peu qu'on l'ait suffisamment observé.

C'est à l'aide de ces principes qu'on est arrivé, par exemple, à reconnaître que le mouvement des folioles de la sensitive ne tenait ni à une volonté ni à une sensibilité réelle. Du moment que ce phénomène ne se produit qu'à la suite d'une action extérieure telle qu'une irritation exercée à la base des feuilles, du moment encore qu'il résulte régulièrement de la disparition de la lumière, il n'est pas douteux qu'on ait affaire à un simple mouvement automatique.

Il faut bien reconnaître que la véritable nature des mouvements n'est pas toujours aussi facile à distinguer, vu l'extrême petitesse des êtres sur lesquels on les observe. On a pu se demander longtemps, par exemple, auquel des deux règnes il convenait de rattacher ces organismes microscopiques, germes d'un si grand nombre de maladies, qui ont acquis une triste célébrité sous le nom de *microbes*. On est assez d'accord aujourd'hui pour y voir des végétaux d'un ordre très inférieur, voisins des algues et des champignons, et c'est précisément la nature de leurs mouvements qui a permis de se fixer à cet égard.

Cela est vrai surtout d'un groupe important de microbes connus sous le nom de *bactéries* à cause de la forme de bâtonnets qu'ils revêtent. « Si l'on étudie et si l'on analyse le mode de locomotion du *Bacterium termo*, nous dit M. le docteur Tronessard, si on le compare surtout aux mouvements des infusoires ciliés ou flagellés que l'on voit souvent nager avec lui dans le champ du microscope, on est frappé de la différence. L'infusoire va et vient, court ou se promène lentement, recule et se déplace à droite et à gauche: en un mot, ses mouvements trahissent une sorte de volonté. — On n'observe rien de semblable chez la bactérie: le mouvement ondulatoire dont elle est animée est toujours le même et la pousse droit devant elle, comme une pierre lancée par une fronde; jamais elle ne recule ni ne dévie volontairement, mais seulement sous l'influence d'une impulsion étrangère, comme celle d'une autre bactérie qu'elle rencontre sur son chemin, absolument comme un projectile qui rebondit contre un mur. Lorsque l'une d'elles rencontre un obstacle, elle reste

indéfiniment devant cet obstacle, ondulant sans jamais s'arrêter et sans donner aucun signe de lassitude, jusqu'à ce qu'une cause étrangère quelconque, la faisant glisser à droite ou à gauche, vienne la délivrer. » (*Microbes, ferments et moisissures*, 1886, p. 84.)

Nous ne prétendons point que la question soit également résolue pour tous les organismes de cette sorte. On comprend qu'il ne soit pas toujours facile de se prononcer relativement à des êtres qui parfois n'atteignent pas un millième de millimètre; mais si nous en jugeons par les résultats déjà obtenus, la distinction entre les deux séries animale et végétale n'en existe pas moins, nette et précise, et il y a lieu d'espérer qu'on parviendra à la constater pour ainsi dire jusqu'aux limites extrêmes de la vie. Toute la difficulté qu'on éprouve à le faire doit être attribuée à l'imperfection de nos moyens d'investigation.

II.

ANTILOGIES DU NOUVEAU TESTAMENT. — Quiconque veut se livrer à l'étude des livres du Nouveau Testament ne tarde pas à remarquer des passages assez nombreux qui paraissent se contredire. Ordinairement, ces contradictions apparentes ne portent que sur quelques détails de peu d'importance. De pareilles contradictions, même constatées, chez des écrivains profanes, seraient compatibles avec leur véracité et pourraient être négligées comme de simples accidents de l'imperfection humaine. Mais chez des écrivains inspirés, tout est la parole infallible de Dieu; d'où il suit que tout, jusqu'aux plus petits détails, doit être conforme à la plus stricte vérité. Quelques auteurs, il est vrai, même parmi les catholiques, admettent qu'il y a dans l'Écriture des *obiter dicta*, c'est-à-dire des choses de détail indifférentes à la foi et aux mœurs, que les auteurs sacrés ont écrites de leur propre mouvement, sans que l'inspiration y eût une part quelconque. Ces auteurs peuvent accorder, conséquemment, que dans ces *obiter dicta* il peut s'être glissé quelque inexactitude, quelque erreur légère échappée à l'inadvertance ou au défaut de mémoire, etc. Nous examinerons ailleurs (article *Inspiration*) cette opinion, et nous montrerons qu'elle est tout à fait étrangère à la

doctrine traditionnelle de l'Église. C'est pourquoi nous tenons pour certain qu'il n'y a dans la Sainte Écriture aucune contradiction réelle; qu'il doit donc exister quelque moyen de concilier entre elles les contradictions apparentes. Il ne répugne pas cependant que, soit à cause de la perte de certains documents, soit à cause de notre ignorance des circonstances se rapportant au contexte, soit pour tout autre motif, il nous soit impossible de fournir aujourd'hui une solution tout à fait satisfaisante de telles ou telles antilogies apparentes. Dans ce cas, on doit avouer franchement l'impuissance de la critique rationnelle, tout en exprimant le désir et l'espoir que de nouvelles découvertes conduisent un jour à un meilleur résultat, ou qu'il surgisse des esprits plus perspicaces pour écarter les nuages qui enveloppent jusqu'ici ces questions difficiles. La vérité ne souffrirait rien d'un pareil aveu; elle souffrirait, au contraire, si l'on voulait écarter la difficulté en la dissimulant, ou si on prétendait faire recevoir de mauvaises raisons comme une solution satisfaisante. On ne doit, du reste, jamais oublier que, lorsqu'une thèse est bien démontrée par les arguments qui lui sont propres, la certitude n'en peut être ébranlée efficacement par quelque difficulté qu'on ne réussit pas à éclaircir. Ce principe est d'une grande importance dans les études exégétiques.

ANTILOGIES DES ÉVANGILES. — Dans son traité *De consensu evangelistarum*, saint Augustin passe en revue tous les passages des Évangiles où il y a quelques divergences dans le récit, et indique la manière de les faire concorder. Nous nous attacherons aux pas de l'illustre docteur, mais nous nous occuperons seulement des divergences les plus notables, de celles surtout qui servent de prétexte à l'incrédulité pour nier l'infaillible vérité de l'histoire évangélique.

Nous pourrions d'abord, en nous tenant sur le terrain des adversaires, considérer l'Évangile seulement comme une œuvre historique humaine, et lui appliquer ce principe reçu de tout le monde en matière de critique des faits: Lorsque plusieurs auteurs compétents sont d'accord quant à la substance d'un fait qu'ils racontent, tout en différant sur quelques détails accessoires, il faut regarder le

fait comme réel et chercher à faire concorder les détails divergents; si cela n'est pas possible, on attribuera les divergences inconciliables à quelque inexactitude dans les renseignements, à quelque défaut dans les souvenirs des historiens, etc., mais on se gardera bien de révoquer pour cela en doute la réalité des faits quant à la substance sur laquelle tous les récits sont unanimes. En nous plaçant à ce point de vue, nous pourrions négliger un grand nombre d'antilogies, sans mettre aucunement en péril la réalité des faits évangéliques.

Toutefois, puisque nous soutenons que les Évangiles sont des œuvres inspirées de Dieu, et que, à ce titre, ils sont infailliblement vrais dans tout ce qu'ils affirment, les adversaires sont en droit de nous demander compte même de ces légères antilogies accessoires qui seraient négligeables dans des ouvrages profanes. Nous tâcherons donc de satisfaire même à ces exigences et de venger ainsi pleinement la vérité de nos Saints Évangiles.

Quelques-unes de ces antilogies sont exposées ailleurs. L'antilogie des deux généalogies du Christ, et celle des récits de saint Matthieu et de saint Luc touchant les événements de l'enfance de Jésus sont examinées à l'article : *Véracité des Évangiles, objections*. A l'article : *Réalité objective des principaux miracles de Notre-Seigneur*, on parle des divergences dans les narrations évangéliques de la multiplication des pains, de la résurrection de la fille de Jaïre, de la délivrance des énergumènes de Génésar et de la guérison du serviteur du centenier. Nous renvoyons le lecteur à ces articles.

1. **La voix céleste au baptême de Jésus.** — Il est clair que cette voix a exprimé la pensée divine d'une seule manière, en des termes exactement déterminés. Cependant les trois évangélistes rapportent cette même voix unique en des termes différents. Saint Matthieu (iii, 17) : *Ille est filius meus dilectus, in quo mihi complacui*; saint Marc (i, 11) : *Tu es filius meus dilectus, in te complacui*; saint Luc (iii, 22) : *Tu es filius meus dilectus : in te complacui mihi*.

Les trois formules expriment la même pensée, à savoir que, après le baptême de Jésus, une voix céleste émise par Dieu le Père, proclama Jésus Fils de Dieu. Telle est la pensée révélée également aux trois

évangélistes; mais chacun d'eux l'a exprimée à sa manière : car Dieu, en inspirant la pensée, abandonne d'ordinaire l'expression au choix de l'hagiographe; il se contente de l'assister, pour que l'expression choisie rende fidèlement la pensée divine. C'est le cas ici : la pensée divine est fidèlement rendue par chacune des trois formules. Si l'on veut savoir de plus quelle est la formule précise énoncée par la voix céleste, il n'est pas possible de répondre à cette question; il se pourrait qu'aucun des trois évangélistes ne l'ait reproduite. (Voir cette explication développée par saint Augustin, *De cons. evang.*, II, 31.)

2. **Le Christ révélé à son Précurseur.** — Selon saint Matthieu (iii, 14), Jean-Baptiste connaissait Jésus comme le Christ lorsqu'il le vit venir à lui pour recevoir le baptême. Car il s'écria : *C'est moi qui devrais être baptisé par vous et vous venez à moi !* D'un autre côté, saint Jean (i, 33) fait dire au Précurseur : *Pour moi, je ne le connaissais pas; mais celui qui m'en a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : Celui sur qui vous verrez descendre et s'arrêter l'Esprit, c'est celui-là qui baptise dans le Saint-Esprit. Je l'ai vu, et j'ai attesté qu'il est le Fils de Dieu.* Ces paroles semblent indiquer que saint Jean-Baptiste ne connut qui était Jésus qu'après lui avoir donné le baptême : car c'est seulement alors qu'il vit le Saint-Esprit descendre sur lui sous la figure d'une colombe.

Saint Augustin accorde ainsi les deux endroits : Jean-Baptiste connaissait Jésus depuis longtemps, puisqu'il l'avait reconnu dès le sein de sa mère; mais il ne le connaissait pas comme donnant de sa propre autorité le Saint-Esprit à ceux qui recevaient son baptême. Cette solution paraît toutefois un peu forcée, puisque le saint Précurseur dit absolument : *Je ne le connaissais pas*. Voilà pourquoi on adopte communément cette explication-ci : Jean, quoiqu'il n'ignorât pas que le sauveur était venu, ne le connaissait pas encore de vue : il ignorait les traits de son visage. Une révélation divine lui donna un signe auquel il le reconnut, la descente et la demeure du Saint-Esprit sur lui. Ce signe ne devait lui être donné qu'après le baptême. Cependant, dès que Jésus se présenta pour demander le baptême de Jean, une révé-

lation ecclésiastique, préluant au signe promis, fit savoir au Précurseur qu'il avait devant lui le Messie. C'est alors qu'il s'humilia devant le Christ avant de le baptiser. La descente du Saint-Esprit fut pour Jean une confirmation éclatante de la révélation intérieure qu'il avait reçue d'abord, et lui fit comprendre par son symbolisme que le Christ baptiserait ses disciples, non pas dans l'eau, mais dans le Saint-Esprit. Cette seconde révélation ne lui fut donc pas inutile, pas plus que ne le furent les miracles subséquents du Christ pour ceux qui en avaient déjà vu un opéré par lui.

Le texte de saint Jean, que nous venons d'examiner, fait naître encore une autre difficulté de conciliation. Jean-Baptiste, dit-on, était parent de Jésus: comment peut-on concevoir qu'il ne le connût point ?

La raison en est bien simple. Jésus avait jusque-là habité Nazareth, en Galilée; Jean n'avait jamais quitté la Judée, où il était né. Deux journées de marche séparaient donc les demeures des deux familles. C'est bien assez pour comprendre qu'elles ne se voyaient guère, et que Jean passa trente années de sa vie sans rencontrer Jésus, son parent.

3. La vocation des premiers disciples de Jésus. — Selon saint Jean (i, 25-31), ce fut en Judée que Notre-Seigneur s'adjoignit ses premiers disciples, André, Jean, Pierre. Ensuite, il se rendit en Galilée et y prit en outre à sa suite Philippe et Nathanaël. Ils lui tinrent compagnie dans son premier voyage en Galilée et assistèrent avec lui aux noces de Cana. A la vue du miracle opéré par Jésus en faveur des convives « ils crurent en lui » (Jean, ii, 11). C'est-à-dire qu'ils furent confirmés dans leur foi; car déjà auparavant ils l'avaient reconnu pour le Christ prédit par les prophètes. Les Synoptiques ne disent rien de cette vocation des premiers disciples en Judée ni de ce premier voyage de Jésus en Galilée. Il est bien vrai qu'ils mentionnent un voyage en cette contrée aussitôt après le récit de la tentation de Jésus; mais c'est là le second voyage, dont parle saint Jean au chapitre iv de son évangile (iv, 3). Ce fut alors, qu'arrivé au bord de la mer de Galilée, il vit deux frères, Pierre et André, jetant leurs filets dans la mer, et leur dit : *Venez après moi, et je ferai de vous des*

pêcheurs d'hommes. Aussitôt ils quittèrent leurs filets et le suivirent. De là s'avançant, il vit dans une barque deux autres frères, Jacques, fils de Zébédée, et Jean, son frère, avec leur père Zébédée, occupés à raccommoder leurs filets, et il les appela. Aussitôt ils quittèrent leurs filets et leur père, et ils le suivirent (Matth., iv, 18-22), S. Marc nous donne la même narration. Voilà donc une autre vocation des mêmes disciples, séparée de la première par une année à peu près. Si nous n'avions que les récits de saint Matthieu et de saint Marc, nous prendrions la vocation qu'ils racontent comme la première qui fût offerte à ces disciples; car rien n'y fait soupçonner que Jésus les eût jamais rencontrés auparavant.

Il n'y a pourtant pas de contradiction entre saint Jean et les Synoptiques. Les cinq disciples dont parle saint Jean furent appelés à suivre Jésus aussitôt après son retour du désert où il avait subi la triple tentation. On peut croire que, peu de temps après le miracle des noces de Cana, ils retournèrent à leurs occupations, et ne s'attachèrent définitivement aux pas de leur Maître qu'une année plus tard, lorsqu'ils y furent expressément invités par lui. Il est bien vrai que saint Jean mentionne plusieurs fois les disciples de Jésus à l'époque qui précéda son second voyage en Galilée (iii, 22; iv, 8, 27-38); mais, comme il ne les nomme pas, rien n'empêche d'admettre que Pierre, André, Jacques et Jean n'étaient pas alors avec leur Maître; ou, s'ils restèrent toute cette année avec lui, il se peut que, de retour en Galilée, ils y aient, pendant quelque temps, repris leur état.

La narration de saint Luc (v, 10, 11) s'adapte fort bien au mode d'explication que nous venons d'exposer. Selon cet évangéliste, Jésus devait avoir fait la connaissance de saint Pierre bien avant qu'il ne lui dit ces paroles : *Dorénavant, vous pêcherez des hommes*. Car, avant de raconter la pêche miraculeuse servant d'occasion à ces paroles, saint Luc nous apprend que Jésus, sorti de la synagogue de Capharnaüm, entra dans la maison de Simon et y guérit la belle-mère de ce disciple. Saint Luc place d'ailleurs plusieurs faits entre l'arrivée de Jésus en Galilée et la pêche miraculeuse.

C'est ainsi que les évangélistes se complètent entre eux touchant la voca-

tion des premiers disciples du Sauveur. S. Jean seul nous apprend qu'ils reçurent d'abord une première vocation, qui les attacha à la suite de Jésus pour quelque temps; une seconde vocation, plus pressante et préparée par une pêche miraculeuse les engagea plus tard à tout quitter pour rester désormais toujours avec leur Maître. Saint Luc est le seul qui raconte cette pêche miraculeuse; saint Matthieu et saint Marc se contentent de nous apprendre l'invitation que les quatre disciples reçurent alors de Jésus, avec l'assurance qu'ils deviendraient des pêcheurs d'hommes.

4. La mission des Apôtres. — En envoyant ses apôtres prêcher l'Évangile, le Sauveur leur fit diverses recommandations, qui sont rapportées par les trois Synoptiques. Selon saint Matthieu (x, 10), Jésus leur défend, entre autres, de prendre des chaussures (ὀποδήματα) et un bâton (ῥάβδον). Selon saint Marc (vi, 8, 9), au contraire, il leur permet expressément le bâton (εἰ καὶ ῥάβδον ἄνουν) et leur enjoint de se chausser de sandales (ὀποδεδεμένους σκεδάλια).

On a imaginé toutes sortes d'explications pour faire concorder les évangélistes dans ces détails. On fait remarquer que le *in via* de la Vulgate répond au grec εἰς ὁδόν, pour le voyage. En parlant de là, plusieurs interprètes croient que saint Matthieu parle d'objets de rechange à emporter pour le voyage, tels que des chaussures et un bâton, outre les chaussures qu'on a aux pieds et le bâton que l'on porte habituellement à la main. Jésus, dit-on, permet ces choses, comme objets de stricte nécessité; il défend de les avoir en double. — D'autres, trouvant assez bizarre l'idée de prendre avec soi un bâton de rechange, sont d'avis que les recommandations relatées par saint Matthieu regardent seulement la prédication dans des lieux circonvoisins, tandis que celles que rapporte saint Marc visent des voyages entrepris pour la prédication. Pour ceux-ci, Jésus permettrait l'usage de sandales et d'un bâton; pour celle-là il ordonnerait à ses apôtres de se rendre au poste dans l'état de dénûment ou ils se trouvent d'habitude. (Voir Schegg, *in* Matth., x, 10.) Il est à regretter que cette hypothèse ne trouve guère d'appui dans la comparaison des textes divergents. Car il n'y a pas plus de raison de

voir un voyage à entreprendre chez saint Marc que chez saint Matthieu. — Saint Augustin propose de prendre les mots *virga* et *calceamenta* dans deux sens différents chez les deux évangélistes. Chez saint Matthieu, Jésus défendrait un bâton de luxe et des brodequins ornés couvrant les pieds; chez saint Marc, il permettrait un bâton grossier pour soutenir la marche et des sandales pour garantir les pieds contre la rudesse du chemin. Cette hypothèse n'est pas inadmissible, et elle a du moins pour elle la désignation expresse des sandales, permises selon saint Marc. Qui sait, du reste, si le mot traduit par ῥάβδος ne répondait pas en araméen à deux mots désignant, l'un l'objet permis, l'autre l'objet défendu aux apôtres?

Il n'est pas aisé de se décider entre ces diverses systèmes de conciliation. Comme chacun a sa probabilité, il serait injuste d'affirmer qu'il y a, en ces endroits, contradiction évidente entre les narrateurs.

5. Les deux aveugles de Jéricho. — Pour apprécier toutes les difficultés qu'offre la conciliation des endroits parallèles où est racontée la guérison des deux aveugles de Jéricho, il importe d'avoir sous les yeux les trois récits qu'en donnent les Synoptiques.

(Matth., xx, 29, 34) : « Lorsqu'ils sortaient de Jéricho, une grande foule les suivit. Et voilà que deux aveugles, assis sur le bord du chemin, entendirent que Jésus passait; et ils élevèrent la voix, disant : Seigneur, [fils de David, ayez pitié de nous! Et la foule les gourmandait pour qu'ils se lussent; mais eux criaient encore plus fort : Seigneur, fils de David, ayez pitié de nous! Alors Jésus s'arrêta, les appela et dit : Que voulez-vous que je vous fasse? Ils lui répondirent : Seigneur, que nos yeux s'ouvrent! Et, ayant pitié d'eux, Jésus leur toucha les yeux; et aussitôt ils recouvrèrent la vue et ils le suivirent. » — (Marc, x, 46-52) : « Ils vinrent ensuite à Jéricho; et comme il partait de Jéricho avec ses disciples et avec une grande multitude, le fils de Timée, Bartimée l'aveugle, qui était assis sur le bord du chemin, demandant l'aumône, ayant entendu que c'était Jésus de Nazareth, se mit à crier, disant : Jésus, fils de David, ayez pitié de moi! Plusieurs le mena-

caient pour le faire taire : mais lui criait beaucoup plus fort : Fils de David, ayez pitié de moi ! Alors Jésus s'arrêtant, ordonna qu'on l'appelât. On appela donc l'aveugle en lui disant : Aie confiance, lève-toi, il t'appelle. Celui-ci, jetant son manteau, s'élança et vint à Jésus. Et Jésus lui demanda : Que veux-tu que je te fasse ? L'aveugle lui répondit : Maître, que je voie ! Va, lui dit Jésus, ta foi t'a guéri. Et aussitôt il vit, et il le suivait dans le chemin. » — (Luc, xviii, 35-43) : « Or, il arriva, lorsqu'il approchait de Jéricho, qu'un aveugle était assis au bord du chemin, mendiant. Et entendant la foule qui suivait le chemin, il demanda ce que c'était. On lui dit que Jésus de Nazareth passait. Alors il cria, disant : Jésus, fils de David, ayez pitié de moi ! Ceux qui allaient devant le gourmendaient pour qu'il se tût. Mais il criait beaucoup plus fort : Fils de David, ayez pitié de moi ! Or, Jésus s'arrêtant ordonna qu'on le lui amenât. Et quand il se fut approché, il l'interrogea, disant : Que veux-tu que je te fasse ? Il répondit : Seigneur, que je voie ! Et Jésus lui dit : Vois, ta foi t'a guéri. Et aussitôt il vit, et il le suivait glorifiant Dieu. »

Il peut paraître d'abord fort étrange que deux aveugles ayant été guéris ensemble aux portes de Jéricho, comme nous l'apprend saint Matthieu, les deux autres évangélistes n'en mentionnent qu'un seul. Et pourtant ils étaient parfaitement renseignés, puisque saint Marc connaissait l'aveugle, dont il nomme le père Timée, et saint Luc a, lui aussi, des détails précis qui lui sont propres. — Mais voici ce qui est bien plus embarrassant. Les récits de saint Marc et de saint Luc, identiques quant à toutes les autres circonstances de la guérison, diffèrent absolument dans l'indication du temps où elle aurait eu lieu. Selon saint Marc, c'est *en quittant* Jéricho que Jésus guérit l'aveugle ; selon saint Luc, c'est *en entrant* dans cette ville qu'il opéra le prodige. Saint Matthieu, à son tour, complique la difficulté en réunissant les deux guérisons et en les plaçant toutes les deux au *sortir* de Jéricho.

Si nous avons affaire à des auteurs profanes, même très respectables, nous n'hésiterions pas un instant à dire qu'il n'y a eu aux abords de Jéricho qu'une seule guérison d'un ou de deux aveugles,

mais que les historiens qui la rapportent n'ont pas été tous exactement renseignés sur le nombre des malades et sur le moment précis de la guérison. Il ne viendrait à l'esprit de personne de voir deux faits distincts dans des récits où toutes les circonstances caractéristiques sont d'ailleurs identiques.

La même hypothèse de solution est appliquée au cas actuel par les interprètes qui admettent dans la Bible des *obiter dicta* en dehors de l'inspiration. Au point de vue de ces exégètes, le nombre des aveugles et le moment précis de leur guérison sont des détails indifférents dont l'inspiration ne s'occupe pas. Les évangélistes, abandonnés entièrement à eux-mêmes dans l'exposé de ces détails, ont pu se tromper de bonne foi ; et, dans le cas présent, il y a eu erreur chez un ou deux d'entre eux.

Cette théorie, quoique non condamnée par l'Église, nous paraît cependant insoutenable, en présence de la doctrine catholique traditionnelle. Saint Augustin, s'occupant précisément du miracle des aveugles de Jéricho, déclare nettement que, les évangélistes rapportant le miracle à des temps différents, il faut admettre qu'il y a eu deux guérisons semblables mais différentes, ou accuser l'Évangile de mensonge. Il ajoute : « Laquelle de ces deux alternatives est plus croyable et plus vraie, c'est ce que tout enfant fidèle de l'Évangile voit très aisément ; et tout esprit consciencieux, alors du moins qu'il a été averti, se répond à lui-même en se taisant ou du moins en pensant, s'il ne veut pas se taire. » (*De cons. evang.*, II, 126.)

Suivant ce principe du saint docteur, les interprètes catholiques soutiennent communément qu'il y a eu près de Jéricho une double guérison d'aveugle opérée par Jésus, l'une à son entrée à Jéricho, l'autre à sa sortie de cette ville. L'identité des circonstances, disent-ils, est sans doute étonnante, mais pas impossible pourtant. Ils rappellent, à ce propos, la double multiplication des pains, que tant de détails semblables font apparaître comme un fait unique ; et cependant les deux prodiges sont racontés par les mêmes évangélistes, et Jésus les rappelle tous deux dans un même discours à ses disciples comme des faits distincts. Suivant ces interprètes, saint Matthieu, peu

soucieux de l'ordre chronologique, réunit les deux guérisons dans un même récit. Mais encore, ici, nouvelles entraves ! saint Matthieu affirme que les *deux* aveugles furent guéris, lorsque Jésus et ses disciples sortaient de Jéricho. Faudrait-il donc supposer *trois* faits différents à circonstances identiques : un premier aveugle guéri à l'entrée de la ville, un second à la sortie, puis encore deux autres pareillement à la sortie ? On comprend combien pareille hypothèse serait improbable : elle nous rendrait à bon droit la risée des adversaires.

Pour échapper à cet inconvénient, on a voulu faire dire à saint Luc la même chose qu'à saint Marc. Saint Luc, observe-t-on, ne dit pas *ἐν τῷ εἰσεγγεσθῆναι, lorsqu'il entra*, mais *ἐν τῷ ἐγγίζειν, lorsqu'il approchait*, ce qui pourrait s'entendre aussi du moment où Jésus, sorti de la ville, se trouva proche de ses murs. Mais le contexte rend absolument inadmissible cette explication, déjà très forcée en elle-même. Car saint Luc, après avoir raconté la guérison de l'aveugle, ajoute immédiatement : *Et étant entré, il traversait Jéricho*. Suit le récit de ce que fit Jésus dans cette ville.

Nous nous contentons d'avoir exposé ces divers essais de conciliation, en avouant qu'aucun ne nous paraît satisfaisant. Nous ne pouvons qu'émettre le vœu que l'on trouve un jour une explication vraiment probable de cette antilogie évangélique.

6. L'entrée triomphante de Jésus dans Jérusalem. — Il est dit, dans saint Matthieu *xii, 7* : « Ils amenèrent l'ânesse et l'ânon, mirent dessus leurs vêtements et l'y firent asseoir (ἐπέθου ἀνδῶν). » L'évangéliste rappelle aussi cette prophétie accomplie alors : « Dites à la fille de Sion : Voilà que votre roi vient à vous plein de douceur, monte sur une ânesse et sur l'ânon de celle qui porte le joug. » (*v, 3*.) D'après ce double texte, Notre-Seigneur serait monté successivement sur les deux animaux, ce qui semble peu probable à première vue. Saint Marc ne dit pas un mot de l'ânesse ; selon lui, Jésus entra en ville monté sur l'ânon *Marc, xi, 7*. Saint Jean est d'accord avec saint Marc, et il cite, lui aussi, la prophétie de Zacharie en ces termes : « Ne craignez point, fille de Sion, voilà que votre roi vient monté sur le poulain d'une ânesse. » (*Jean, xi, 15*.)

Il est aisé d'accorder les récits en ayant égard aux textes originaux. Saint Matthieu a écrit en araméen, et c'est sur le texte même de l'évangéliste que fut faite très probablement la version syriaque. Or, cette version porte au verset vu : *et il s'assit sur lui* (l'ânon). La citation du prophète porte dans le texte grec de l'évangile : ἐπιθέσθαι ἐπὶ ὄνον, ce qu'on peut traduire aussi bien : *monté sur un âne, ὄνος* en grec étant des deux genres. C'est même la seule traduction qui réponde au texte hébreu de Zacharie, où on lit : *Votre roi vient à vous... monté sur un âne, sur un poulain*. En conséquence, on doit dire que, selon saint Matthieu, on amena bien les deux animaux à Jésus, mais qu'il ne monta que sur l'ânon, comme nous l'apprennent les autres évangélistes.

7. Les vendeurs chassés du temple. — L'expulsion des vendeurs qui se tenaient dans le temple de Jérusalem est racontée par saint Matthieu (*xxi, 12, 13*), par saint Marc (*xi, 15-17*) et par saint Jean (*ii, 14-16*). Les circonstances offrent chez tous les trois de très fortes ressemblances. Mais saint Jean place le fait au commencement de la vie publique de Jésus, les deux autres évangélistes le rangent parmi les événements de la dernière semaine que Jésus passa sur cette terre. On se demande donc si un fait aussi extraordinaire fut répété par Notre-Seigneur à trois années d'intervalle, ou, si c'est un fait unique, on requiert qu'on mette d'accord les récits divergents. Saint Augustin, et avec lui la plupart des exégètes orthodoxes soutiennent que cette expulsion a eu lieu deux fois. On fait remarquer la différence entre les réprimandes adressées par Jésus aux vendeurs d'après saint Jean et d'après les Synoptiques : *Vous en faites une maison de commerce* (Jean, *xii, 16*) et : *Vous en faites une caverne de voleurs*. (Matth., *xxi, 13* ; Marc, *xi, 17*.) Il n'est d'ailleurs nullement invraisemblable que l'abus ayant reparu après qu'il eut été réprimé une première fois, Jésus ait voulu le réprimer une seconde fois avec plus de sévérité.

Telle est l'explication commune et la plus plausible. C'est aussi celle que nous préférons. Nous croyons pourtant qu'il y a moyen de n'admettre qu'une seule expulsion, sans mettre saint Jean en contradiction avec les Synoptiques. Ceux-

ci ne parlent que d'un seul séjour de Jésus dans la ville sainte; et l'on sait qu'ils suivent bien plus un ordre logique qu'un ordre chronologique. Il se pourrait donc bien qu'ils aient voulu réunir ensemble tout ce qu'ils voulaient raconter des faits et gestes de Jésus à Jérusalem, en faisant abstraction de l'époque où les choses s'étaient passées. A ce point de vue, l'expulsion des vendeurs, quoique arrivée trois ans plus tôt, pouvait prendre place parmi les événements de la dernière semaine que le Sauveur passa à Jérusalem.

8. **Le repas de Béthanie.** — Si nous ne possédions que les évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, nous affirmerions sans hésiter que le repas de Béthanie, où la sœur de Lazare oignit le Sauveur, eut lieu deux jours avant la Pâque. (Voir Matth., xxvi, 2, 6 et suiv.; — Marc, xiv, 1, 3 et suiv.) Et cependant saint Jean dit expressément que ce même repas se fit six jours avant Pâques (vii, 1).

On fait disparaître la contradiction apparente en remarquant que les deux Synoptiques suivent, en cet endroit, l'ordre logique des faits, en négligeant l'ordre des temps. Deux jours avant la Pâque, les membres du sanhédrin délibèrent sur la manière dont ils s'y prendront pour perdre Jésus. Ils renoncent à s'emparer de lui au jour de la solennité, parce qu'ils redoutent une émeute parmi le peuple. Cependant, Judas se présente et s'engage à le leur livrer sans bruit. Cette proposition les fait changer d'avis. Les évangélistes, avant de raconter l'intervention de l'Iscaïote, se souviennent alors de l'incident qui a déterminé le traître à conclure son infâme marché, à savoir : le dépit d'avoir perdu le prix de cet onguent précieux que Marie de Béthanie répandit sur le Maître. Reprenant donc les choses de plus haut, ils décrivent les détails du repas de Béthanie et passent ensuite à l'exposé de la trahison. Ils ne disent, du reste, en aucune façon, que le repas se tint après la délibération des sanhédrites.

Dans ce repas, la sœur de Lazare répandit sa liqueur précieuse, non seulement sur la tête de Jésus, comme nous l'apprennent les Synoptiques, mais encore sur ses pieds, au témoignage de saint Jean. Judas fut le premier à murmurer contre la prétendue prodigalité

de la pieuse femme, et bientôt d'autres disciples se joignirent à lui. C'est ainsi que le Seigneur eut à défendre la sainte action contre les plaintes de plusieurs des convives. Saint Jean ne parle que de l'auteur principal des réclamations; les Synoptiques mentionnent aussi les autres.

9. **La dernière Cène.** — Les quatre évangélistes décrivent la dernière Cène que le Sauveur célébra avec ses apôtres la veille de sa mort. Mais dans leurs descriptions, on remarque plusieurs antilogies dont l'inépuisable se fait autant d'armes contre l'authenticité et la véridité de nos Saints Évangiles. Ces antilogies portent : a) sur le jour où se fit cette Cène; b) sur l'ordre des faits qui s'y déroulèrent.

a). **JOUR DE LA DERNIÈRE CÈNE.** — Les Synoptiques disent clairement que la dernière Cène se célébra le premier jour des Azymes, jour où l'on devait immoler l'agneau pascal. (Matth., xxvi, 17-20; Marc, xiv, 12; Luc, xxii, 7, 14.) Or, ce jour était le quatorzième du mois de Nisan. Le soir de ce jour ouvrait les solennités de la Pâque juive. Saint Jean semble contredire ce témoignage, en plaçant la Cène le jour qui précédait la fête de Pâques : *Ante diem festum Paschæ* (xii, 1), c'est-à-dire le treize Nisan, au soir. Comment accorder ces données contradictoires en apparence? Plusieurs systèmes sont en présence.

1. *La Cène s'est faite le XIII Nisan, sans être une cène pascale* (Calmet, Fouard). Le jour de la Pâque étant le XIV Nisan, le jour précédent, où, selon saint Jean, se fit la dernière cène, devait être le XIII. Et comme alors la Pâque n'était pas encore venue, Jésus et ses disciples n'y mangèrent pas l'agneau pascal. Cette année-là, l'agneau pascal devait être remplacé pour eux par l'agneau divin immolé pour la délivrance du monde. Que l'agneau devait être mangé le lendemain, c'est ce qu'atteste le scrupule des Juifs. Ceux-ci ne voulurent point entrer dans la maison de Pilate, de peur de contracter une souillure qui les empêchât de manger la Pâque. (Jean, xviii, 28.) Car ce jour-là c'était la *préparation de la Pâque* (*παρασκευὴ τοῦ πάσχα*), donc la veille de la grande solennité, donc le XIV Nisan.

2. *La Cène s'est faite le XIV Nisan et Jésus y mangea l'agneau pascal.* C'est l'opinion commune. Elle a pour elle les

Synoptiques. Le premier jour des Azymes, c'est-à-dire le XIV Nisan, jour où l'on devait immoler la Pâque (Luc, xxii, 7) et où, de fait, on immolait la Pâque (Marc., xiv, 12), jour qui s'appelait la Pâque (Luc, xvii, 1), les disciples sont envoyés par Jésus pour préparer le souper pascal. Et le soir, l'heure étant venue (Marc, Luc, Jésus se rendit, avec les Douze, à l'endroit préparé et s'y mit à table. C'était donc nécessairement une cène pascale ouvrant la grande solennité des Juifs. Saint Jean, en disant que le souper précéda la fête de Pâques, suit la manière de compter des Grecs, pour lesquels les jours de fête s'ouvraient à minuit, au lieu que, pour les Juifs, ils commençaient au coucher du soleil. Quant à la Pâque que les sanhédrites désiraient encore manger le lendemain, ce n'était pas l'agneau, mais la victime immolée le jour même de la solennité du XV Nisan, victime qui portait le nom de *Chagiyah*. Le jour de la préparation (παρασκευὴ) était synonyme de sixième jour de la semaine; donc la παρασκευὴ τοῦ ἑσπέρας c'était le *vendredi de l'octave pascale*: car saint Marc définit la *Parascève* « la veille du Sabbat » (*quod est ante sabbatum*).

3. Quelques auteurs, à cause du texte relatif au scrupule des Juifs, sont d'avis que, cette année-là, les Juifs ont mangé l'agneau le XV Nisan et célébré la solennité le XVI. Mais cette hypothèse n'a aucun fondement solide dans les traditions juives et elle ne s'accorde guère avec ce que disent les Synoptiques du premier jour des Azymes (voir plus haut). Il est donc bien préférable de s'en tenir à la seconde explication.

b). Il est peu important, au point de vue apologétique, d'examiner à quel moment le Seigneur a lavé les pieds de ses apôtres. Mais nous ne pouvons omettre la contradiction apparente qu'il y a entre saint Luc et les deux autres Synoptiques touchant le moment où Jésus a révélé à ses apôtres la trahison de Judas. Est-ce avant ou après l'institution de la sainte Eucharistie? Saint Matthieu et saint Marc font précéder la déclaration du traître; saint Luc n'en parle qu'après avoir décrit le repas eucharistique.

Pour sortir d'embarras, plusieurs auteurs, à la suite de saint Augustin, veulent que la déclaration se soit faite à deux

reprises, avant et après la sainte communion des apôtres. Mais cela nous paraît improbable: puisque chaque fois il y aurait eu, de la part des apôtres, étonnement, interrogation mutuelle, interpellation du Seigneur: *Maître, est-ce moi?* question pareille de Judas, réponse semblable de Jésus. Les interprètes modernes penchent de plus en plus vers une explication qui abandonne l'ordre de la narration de saint Luc, en supposant que cet évangéliste n'a pas eu l'intention de suivre ici l'ordre chronologique, ou qu'il croyait, à part lui, que réellement la cène eucharistique avait précédé. Cette opinion est conforme à l'ancienne *harmonie évangélique*, publiée au vi^e siècle par Victor de Capoue.

Une conséquence de cette opinion, c'est que Judas, le traître, n'a pas assisté à l'institution de la sainte Eucharistie, n'a pas reçu la sainte communion et n'a jamais été ni prêtre, ni évêque. En effet, selon la narration de saint Jean, dès qu'il se vit découvert, le traître sortit aussitôt de la salle (*exivit continuo*, Jean, xiii, 30). Le Sauveur épargna ainsi un double sacrilège à son disciple infidèle.

Saint Jean omet l'institution de la sainte Eucharistie. S'il fallait l'insérer dans son récit, on la placerait le mieux, à notre avis, entre les versets 32 et 33 du chapitre xiii.

10. Jésus devant Anne et Caïphe. — Suivant la narration des Synoptiques, Jésus, fait prisonnier au jardin des Olives, fut conduit chez le grand-prêtre Caïphe, où le grand conseil s'était assemblé. C'est là qu'il subit un interrogatoire, et c'est dans la cour ouverte de Caïphe que Pierre renia trois fois son divin Maître. Saint Jean seul nous apprend que Jésus, avant de passer chez Caïphe, fut conduit chez Anne, beau-père du pontife (xvii, 13). Il ajoute ensuite que Jean introduisit Pierre dans la cour du grand-prêtre, que Pierre, interrogé par la portière du pontife, déclara n'être point le disciple de l'accusé. Suit un interrogatoire conduit par le grand-prêtre, pendant lequel un des valets présents donne un soufflet à Jésus. Saint Jean, dans tout le cours de son évangile, ne connaît qu'un seul grand-prêtre, Caïphe, et, ici même, il dit que Caïphe était le grand-prêtre de cette année. Il semblerait donc que le quatrième évangile est en parfait

accord avec les trois autres, quant aux circonstances de la comparution de Jésus devant le sanhédrin. Malheureusement, un verset (Jean, xviii, 24) vient tout mettre en question. En effet, à cet endroit, saint Jean, après avoir raconté tout ce que nous venons de dire, ajoute aussitôt : *Et misit eum Annas ligatum ad Caïpham pontificem*. A cause de ce verset s'est accréditée l'opinion qui place un premier interrogatoire, la scène du soufflet et le premier reniement de Pierre dans la maison d'Anne. Mais, d'après saint Jean lui-même, il est trop clair que les trois reniements de l'apôtre se sont faits au même endroit, dans la cour du grand-prêtre; il faudrait donc pour le moins admettre que Anne habitait dans la maison de son beau-fils. De plus, il est à peine possible que saint Jean, toujours si exact, ait voulu désigner ici par ἀρχιερεῖς, grand-prêtre, un autre homme que celui qu'il vient à l'instant de désigner comme tel, à savoir Caïphe. Dès lors, nous croyons qu'il faut chercher à expliquer autrement le verset embarrassant. Ou bien il faut prendre le prétérit ἀπέστειλεν (*misit*) dans le sens du plus-que-parfait *miserat*, ce qui est assez fréquent dans le Nouveau Testament et même chez saint Jean. (Voyez Matth., xxvi, 48; Marc, xvi, 14; Jean, xviii, 26, xii, 9.) Ou bien il faut unir ce verset aux suivants, où il est question du deuxième et du troisième reniement de Pierre; comme si l'évangéliste voulait nous avertir que, le premier reniement ayant eu lieu pendant que Jésus était chez Anne, ce qui allait suivre (le second et le troisième reniement) se passa pendant l'interrogatoire que Jésus subit devant Caïphe.

11. **L'heure du Crucifiement.** — L'heure à laquelle Notre-Seigneur fut mis en croix est indiquée exactement par saint Marc (xv, 25) : *C'était la troisième heure quand ils le crucifièrent*. Rien, chez les deux autres Synoptiques, ne vient contredire cette donnée précise. Mais il est une assertion de saint Jean (xix, 14) qui semble la rendre impossible. Pilate s'assied sur son tribunal pour condamner Jésus. Or, dit saint Jean, *c'était le vendredi de la Pâque, vers la sixième heure*. Comment se peut-il que Jésus, condamné seulement vers la sixième heure, ait pu être mis en croix à la troisième ?

Quelques exégètes veulent que saint

Jean ait parlé suivant les Grecs, et qu'ainsi la condamnation de Jésus ait été prononcée dès le lever du soleil, alors qu'il est pour nous six heures du matin. Beelen, entre autres, est de cet avis. Mais est-il croyable que toutes les scènes de la passion qui précéderent la condamnation aient pu se dérouler avant le lever du soleil ?

L'opinion la plus en faveur explique les choses de façon que la *sixième* heure de Jean précède la *troisième* heure de Marc, quoique tous les deux comptent à la manière des Juifs. Chez les Juifs, les jours se comptaient depuis le lever jusqu'au coucher du soleil et se partageaient en douze heures plus ou moins longues, suivant les saisons. Le jour ainsi constitué était divisé en quatre parties égales, comprenant chacune trois heures et désignées chacune par la première heure correspondante. Pour nous faire entendre, supposons-nous à l'époque de l'équinoxe. L'intervalle entre six et neuf heures du matin, comme nous le dirions, s'appelait, chez les *Juifs* la première heure; l'intervalle entre neuf heures et midi était la troisième heure; de midi à trois heures du soir, c'était la sixième heure; enfin, la neuvième heure s'entendait de trois à six heures du soir. D'après cette nomenclature, si Notre-Seigneur fut condamné vers onze heures du matin, saint Jean a pu dire que c'était vers la sixième heure, et s'il fut crucifié quelques minutes avant midi, saint Marc a pu dire que c'était alors la troisième heure.

Cette explication, tout ingénieuse qu'elle est, nous déplaît néanmoins, parce qu'elle ne s'adapte pas à la manière si précise dont saint Marc définit la suite des scènes du Calvaire. Après avoir dit que Jésus fut crucifié la troisième heure, il parle du titre de la croix et des deux larrons crucifiés aux côtés de Jésus; puis il raconte les insultes dont la sainte victime fut abreuvée sur sa croix et continue : « Et quand la sixième heure fut venue, des ténèbres couvrirent toute la terre jusqu'à la neuvième heure. Et, à la neuvième heure, Jésus cria d'une voix forte... » (xv, 25-34.) L'évangéliste qui distingue si nettement la troisième, la sixième et la neuvième heure, et assigne à chacune de ces trois époques les événements qui leur sont propres, n'aurait pas parlé ainsi, si cette troisième heure

n'avait précédé la sixième que de quelques minutes. C'est pour cette raison que nous préférons nous rallier aux interprètes qui mettent en doute la conservation des textes aux endroits parallèles dont nous parlons. Les anciens marquaient souvent les nombres par des lettres de l'alphabet. Or, dans l'alphabet grec, le nombre 3 est représenté par Γ, 6 par le digamma F. Ces deux lettres sont assez ressemblantes pour qu'un copiste ait pu les confondre. On peut donc supposer que saint Jean a écrit ou dicté $\text{Ϛ}\alpha$ Γ, la *troisième heure* et que son copiste a mis $\text{Ϛ}\alpha$ F, la *sixième heure*. La *Chronique pascale*, attribuée par quelques-uns à saint Pierre d'Alexandrie, dit que d'anciennes copies de l'évangile avaient la première des deux leçons et qu'ainsi portait l'autographe même de saint Jean, conservé à Éphèse. Pierre, gr. t. xviii, ch. 518.) D'après cette hypothèse, Notre-Seigneur, condamné un peu avant neuf heures du matin, selon notre manière de compter, aurait été crucifié à neuf heures; à midi, seraient venues les ténèbres et à trois heures du soir le Sauveur serait mort, après avoir passé six heures sur la croix.

12. Les premières apparitions du Christ ressuscité. — Déjà, dès le second siècle, le païen Celse tournait en ridicule les contradictions des évangiles au sujet des premières apparitions qui manifestèrent la résurrection du Seigneur. Sans entrer dans toutes les discussions engagées à ce sujet, nous nous contentons d'exprimer notre avis en réunissant dans un seul récit concordant toutes les données des quatre évangélistes.

« Le sabbat étant terminé, Marie-Madeleine et Marie (mère) de Jacques et Salomé achetèrent des parfums pour aller embaumer Jésus. Le premier jour de la semaine commençant à poindre, très tôt, tandis qu'il faisait encore noir, elles se rendirent (de Béthanie) au tombeau, portant avec elles les parfums qu'elles avaient préparés (et achetés). Et elles arrivèrent au tombeau lorsque le soleil était déjà levé. Et elles se dirent entre elles : Qui nous ôtera la pierre de devant l'entrée du tombeau ? Et ayant regardé, elles virent que la pierre était enlevée. Car un ange du Seigneur était descendu du ciel et, s'étant approché, avait ôté la pierre et s'était assis

dessus (mais il avait disparu à l'arrivée des femmes). Celles-ci trouvèrent la pierre enlevée du tombeau. Et étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus. Et comme, à cette vue, elles demeuraient consternées, Marie-Madeleine (les quittant) courut et vint à Simon Pierre et à l'autre disciple que Jésus chérissait, et elle leur dit : On a enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où on l'a mis. Cependant, deux hommes se tenaient debout près des femmes (au tombeau), revêtus d'une robe éblouissante. Et comme elles craignaient et tenaient le visage tourné vers le sol, ils leur dirent (un seul au nom des deux) : Ne soyez pas effrayées; car je sais que vous cherchez Jésus qui a été crucifié. Pourquoi chercher un vivant parmi les morts ? Il est ressuscité, il n'est pas ici, venez et voyez la place où ils l'ont déposé. Rappelez-vous comment il vous parla, lorsqu'il était encore en Galilée : Il faut, disait-il, que le Fils de l'homme soit livré aux mains des pécheurs, qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour. Et elles se rappelèrent ses paroles. (Et l'ange ajouta) : Allez vite dire à ses disciples et à Pierre qu'il est ressuscité; et voilà qu'il vous précède en Galilée; là, vous le verrez; voici que je vous l'ai prédit. Et elles sortirent aussitôt du tombeau avec crainte et une grande joie, courant porter la nouvelle aux disciples, et elles ne dirent rien à personne (en chemin).

« Pendant qu'elles s'éloignaient du tombeau, Pierre sortit de sa demeure, ainsi que cet autre disciple, et ils arrivèrent au tombeau. Or, ils couraient tous deux ensemble, et cet autre disciple, courant plus vite que Pierre, arriva le premier au tombeau. S'étant penché, il vit les linges posés (à terre); cependant il n'entra point. Pierre, qui le suivait, arriva aussi et entra dans le tombeau, et il vit les linges posés (à terre), et le suaire qui couvrait sa tête, non point avec les linges, mais plié en un lieu à part. Alors entra aussi l'autre disciple, qui était venu le premier au tombeau; et il vit et il crut. Car ils ignoraient encore l'Écriture : Qu'il fallait qu'il ressuscitât d'entre les morts. Les disciples donc s'en retournèrent chez eux. Mais Marie (Madeleine, qui les avait suivis) se tenait dehors, près du tombeau, pleurant. Or,

tout [en pleurant, elle se pencha et regarda dans le tombeau. Elle vit deux anges vêtus de blanc, assis, l'un à la tête, l'autre aux pieds, là où avait été mis le corps de Jésus. Ils lui demandèrent : Femme, pourquoi pleurez-vous ? Elle leur répondit : Parce qu'on a enlevé mon Seigneur et je ne sais pas où on l'a mis. Lorsqu'elle eut dit cela, elle se retourna et vit Jésus debout, sans savoir que c'était lui. Jésus lui demanda : Femme, pourquoi pleurez-vous ? Elle, pensant que c'était le jardinier, lui répondit : Seigneur, si c'est vous qui l'avez enlevé, dites-moi où vous l'avez mis, et moi je l'emporterai. Jésus lui dit : Marie ! Elle lui dit, à son tour : Rabboni, ce qui veut dire, Mon Maître. Jésus lui dit : Ne me touchez pas ; car je ne suis pas encore monté vers mon Père ; mais allez à mes frères et dites-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. (Cependant) voilà que Jésus vint à la rencontre (des autres femmes) leur disant : Je vous salue ! Elles, s'approchant, embrassèrent ses pieds et l'adorèrent. Alors Jésus leur dit : Allez annoncer à mes frères qu'ils aillent en Galilée : c'est là qu'ils me verront. De retour du tombeau, elles (Madeleine et les autres femmes) annoncèrent toutes ces choses aux Onze et à tous les autres. Marie-Madeleine vint et annonça aux disciples : J'ai vu le Seigneur, et il m'a dit ces choses. Les autres vinrent, disant qu'elles avaient vu aussi une vision d'anges qui le disaient vivant. Mais toutes leurs paroles parurent aux disciples comme un délire et ils n'y ajoutèrent pas foi. »

ANTILOGIES DES ACTES DES APO-
TRES. — On en traite ailleurs, à l'article : *Actes des apôtres*.

ANTILOGIES DES ÉPÎTRES. — L'incrédulité moderne, dans le but de discréditer les épîtres pastorales de saint Paul, s'est efforcée de les mettre en contradiction avec les Actes des apôtres et avec les autres épîtres de saint Paul.

1. Antilogies de la première épître à Timothée. — Saint Paul mande à son disciple de rester à Éphèse, tandis que lui-même irait en Macédoine (I, 3). Il lui exprime d'ailleurs l'espoir d'aller bientôt le rejoindre. Il faudrait donc trouver dans les voyages de saint Paul, tels qu'ils sont décrits dans les Actes, les éléments

qui répondent à ces renseignements. Or, on n'y trouve rien de pareil. D'après les Actes, saint Paul n'alla qu'une seule fois d'Éphèse en Macédoine (Act., xx, 5) : « Lorsque le tumulte excité à Éphèse par Démétrius, fut apaisé, Paul, ayant appelé les disciples et leur ayant donné ses avis, leur fit ses adieux pour aller en Macédoine. Après qu'il eut parcouru ces régions, il passa en Grèce. Il y resta trois mois ; puis, comme les Juifs lui préparèrent des embûches sur son trajet vers la Syrie, il conçut le projet de retourner par la Macédoine. Il eut pour compagnons Sopajer... Timothée. Ceux-ci, prenant les devants, nous attendirent à Troas. » Ensuite, saint Luc raconte le voyage de saint Paul de la Macédoine jusqu'à Milet. Ils passent près d'Éphèse sans y aborder : car ils ne veulent point faire arrêt en Asie. C'est pourquoi saint Paul fait venir auprès de lui, à Milet, les prêtres d'Éphèse et leur donne ses instructions avec ses derniers adieux. (Act., xx, 6-38.) Il suit de là que Timothée n'est pas demeuré à Éphèse, lors du voyage de saint Paul en Macédoine, mais qu'il a accompagné saint Paul dans ce voyage ; et que Paul, à son tour, n'est pas revenu à Éphèse après son excursion en Macédoine.

Les meilleurs exégètes, à cause de ces difficultés, placent la composition et l'envoi de cette épître à Timothée dans l'intervalle de temps qui s'écoula entre la première et la seconde captivité de l'apôtre à Rome. Cette manière de voir est confirmée par l'état où se trouvait alors l'Église d'Éphèse, d'après les données de l'Épître. Ce que l'apôtre dit de cette Église montre qu'alors elle avait sa hiérarchie sacerdotale parfaitement constituée. Gouvernée par Timothée, son évêque, elle avait son corps de prêtres et de diacres placé sous les ordres du premier pasteur (in, 2-15). Avant la première captivité de saint Paul, il n'est fait aucune mention d'un évêque exerçant dans cette Église un pouvoir prépondérant, mais seulement d'une assemblée de prêtres, « établis par l'Esprit-Saint, évêques pour régir l'Église de Dieu (xx, 28). » En s'adressant à ces prêtres, saint Paul leur prédit qu'après son départ il surgira dans leur troupeau des loups ravisseurs, de faux docteurs qui séduiront les fidèles. L'épître à Timothée montre que cette prédiction

s'est alors réalisée, (1 Tim., iv, 1-6.) On voit poindre les doctrines gnostiques.

Admettons donc qu'après sa première captivité, saint Paul s'est rendu en Macédoine et que, de là, il est allé retrouver à Ephèse son cher disciple Timothée, qu'il avait établi évêque de cette ville. Cette hypothèse n'a rien d'in vraisemblable et fait disparaître la contradiction apparente entre l'épître et l'histoire de l'apôtre.

2. Antilogies de la seconde épître à Timothée. — Elles naissent de la supposition que cette épître aurait été écrite lors de la première captivité de l'apôtre à Rome. On dit, par exemple : saint Paul mande à Timothée de se rendre auprès de lui, vi, 8. Or, dans la première captivité, à l'époque où il écrivit aux Colossiens et à Philémon, il avait Timothée avec lui.

Col., iv, 14; Philem., 24.) La seconde épître à Timothée aurait donc précédé celles aux Colossiens et à Philémon, ce qui ne s'accorde pas avec 2 Tim., iv, 6, où l'apôtre annonce sa mort prochaine.

Toutes les difficultés s'aplanissent en assignant cette épître à l'époque de la seconde captivité de saint Paul. Selon les données de l'épître, l'apôtre est arrivé à Rome par Milet, Troas et Corinthe (iv, 13-20; tandis que son premier voyage s'est effectué en partant de la Syrie par les îles de Crète et de Malte. Trophime a été laissé malade à Milet; dans le premier voyage, il a accompagné saint Paul, de Milet à Jérusalem. Saint Paul prévoit sa mort prochaine; dans la première captivité, au contraire, il s'attendait à recouvrer bientôt la liberté. (Phil., ii, 24.) Démas vient de le quitter dans de fâcheuses dispositions (iv, 9); or, il se trouvait le fidèle compagnon de l'apôtre, lors de la première captivité. Col., iv, 14; Philem., 24.) A tous ces indices nous pouvons ajouter l'autorité de l'historien Eusebe de Césarée, qui prouve, par cette épître même, que saint Paul a été soumis à une seconde captivité à Rome avant d'y subir le martyre. (*Hist. eccl.*, ii, 22.)

3. Antilogies de l'épître à Titus. — Dans cette lettre, il est fait mention d'un séjour de saint Paul en l'île de Crète, dont il aurait établi Titus évêque (ii, 3). De plus, la lettre est écrite à Nicopolis, où Titus reçoit l'ordre de se rendre au plus tôt. Or, dans ses excursions apostoliques

décrites au livre des Actes, l'apôtre n'a jamais séjourné ni en Crète ni à Nicopolis. On ignore même quelle peut être cette dernière localité.

Certains critiques, comme Valroger, croient qu'il y a place pour ces voyages et ces séjours pendant la troisième année que saint Paul passa habituellement à Ephèse; d'autres admettent, avec plus de vraisemblance, que c'est après la première captivité de l'apôtre à Rome qu'il faut mettre la composition de l'épître aussi bien que celle de la première à Timothée. L'indication des mêmes erreurs infestant alors les Églises évangélisées par saint Paul fait d'ailleurs songer à la même époque pour les deux lettres. (Cf. 1 Tim., iv, 1-5; vi, 3-12; et Tit., i, 10-16; iii, 9-11.)

4. Antilogies dans la doctrine des épîtres. — Si l'on en croit les rationalistes et les anciens protestants, il y a opposition entre la doctrine de saint Paul et celle de saint Jacques touchant la nécessité des bonnes œuvres pour le salut. Paul, disent-ils, enseigne formellement que l'homme est justifié par la foi seule sans les œuvres; Jacques, au contraire, requiert absolument les œuvres, outre la foi. Le premier semble avoir fait de sa doctrine en ce point comme le pivot de son enseignement; il y revient sans cesse. Ainsi (Rom., iii, 10-12), il affirme que tous les hommes, avant de croire en Jésus-Christ, étaient sous la domination du péché; il dit formellement Rom., iii, 28): « Nous tenons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres. » Il déclare que le patriarche Abraham lui-même ne doit sa justification ni à ses bonnes œuvres, dont il ne peut nullement se glorifier (Rom., iv, 2); ni à la circoncision, qui n'est qu'un signe attestant sa foi (Rom., iv, 9-11); ni à la loi écrite destinée à sa postérité (Rom., iv, 13-15); mais uniquement à sa foi. Dans l'épître aux Galates, il dit pareillement que nous sommes justifiés par la foi du Christ et non par les œuvres de la loi. (Gal., ii, 16.) Dans la loi il est toujours question d'œuvres à accomplir; mais c'est par la foi que le juste a la vie (Gal., iii, 11, 12); c'est par elle que nous sommes tous enfants de Dieu. (Gal., iii, 26.) Écrivant à Titus, il lui dit: « Lorsque sont apparues la bonté et la bienveillance de Dieu, notre sauveur, ce n'est point par les œuvres de

justice que nous avons faites qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde. » (Tit., iii, 4, 5.)

Saint Jacques, au contraire, s'attache expressément à combattre cette doctrine par un enseignement tout opposé : pour lui, la foi est nécessaire, sans doute, mais elle nous est commune avec les démons (Jac., ii, 19) ; ce sont les œuvres, c'est l'observation parfaite de la loi qui fait parmi les hommes le discernement entre les élus et les réprouvés. (i, 22, 23 ; ii, 8, 10, 13.) « La foi, si elle n'est pas accompagnée des œuvres, est morte. (ii, 17.) Abraham a été, lui aussi, justifié par les œuvres, lorsqu'il a offert Isaac sur l'autel. » (ii, 24, 22.) Il conclut comme triomphant : « Vous voyez donc que l'homme est justifié par les œuvres, et non pas seulement par la foi. » (ii, 24.)

Toute cette prétendue contradiction ne repose que sur une équivoque. Saint Paul, dans tous les endroits où il dénie aux œuvres toute efficacité pour le salut, considère les œuvres de ceux qui n'ont pas encore reçu le don de la foi et celui de la grâce sanctifiante. Ceux-là, quoi qu'ils fassent, quelle que soit leur fidélité à accomplir les préceptes, soit de la foi naturelle soit de la loi de Moïse, ne peuvent par leurs bonnes œuvres mériter ni la justification ni la récompense de la vie éternelle. La foi doit donner la vie à ces œuvres, et la grâce de Dieu doit leur conférer le mérite surnaturel. Que la foi seule suffise au salut sans les œuvres, chez ceux qui ont déjà reçu la foi, tel n'est pas le vrai sens de la parole de l'apôtre lorsqu'il dit : « Nous tenons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres. » Il veut dire que, pour tirer un infidèle de l'état de mort où il est plongé, la foi est le seul moyen efficace, que les œuvres faites jusqu'alors n'y font absolument rien. Le sens que les adversaires attribuent à ce texte serait en contradiction flagrante avec la doctrine formelle de saint Paul, enseignée, entre autres, dans cette même épître aux Romains. Dieu, dit-il, « rendra à chacun selon ses œuvres : à ceux qui, par la persévérance dans les bonnes œuvres, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité, (il rendra) la vie éternelle. Mais à ceux qui ont l'esprit de contention, qui ne se rendent pas à la vérité, mais se livrent à l'iniquité, ce sera la colère et l'indigna-

tion. » (Rom., ii, 6, 8. Et plus loin : « Ce ne sont pas ceux qui écoutent la loi qui sont justes devant Dieu ; mais ce sont les observateurs de la loi qui seront déclarés justes. » (ii, 13.) Il n'est donc pas étonnant que, dans sa première lettre aux Corinthiens, le même apôtre leur adresse cette belle exhortation : « Ainsi donc, mes frères bien-aimés, soyez fermes et inébranlables, vous appliquant toujours de plus en plus à l'œuvre du Seigneur, sachant que votre travail n'est pas vain dans le Seigneur. » (i, Cor., xv, 58.)

Revenons maintenant à saint Jacques. Il s'adresse à une catégorie de fidèles qui, se glorifiant d'avoir la foi, se montraient durs et hautains envers leurs frères malheureux et se permettaient sans scrupule tous les excès du langage. Ils s'autorisaient peut-être des enseignements mal compris de l'apôtre des nations. Saint Jacques veut dissiper leurs illusions en leur inculquant l'insuffisance de la foi seule pour le salut. Saint Paul et saint Jacques apportent chacun en exemple le grand patriarche d'Israël, Abraham. L'un affirme que pour lui, comme pour tous les justes, la foi fut le commencement de la justification ; l'autre fait remarquer que, justifié qu'il était déjà par la foi, il mérita devant le Seigneur un accroissement de justice en pratiquant les œuvres que le Seigneur exigeait de lui. Abraham, en effet, quand il s'apprêta à immoler Isaac, était depuis longtemps l'ami de Dieu et, par conséquent, justifié. Depuis longtemps déjà il avait reçu de Dieu ce témoignage : « Abraham crut et ce lui fut compté pour la justice. » (Rom., iv, 3. — Cf. Gen., xv, 6, et xxii, 9.)

Mais, dira-t-on, si telle est la vraie pensée de saint Paul, pourquoi, chaque fois qu'il parle des causes de la justification de la part de l'homme, ne mentionne-t-il jamais que la foi seule ? Pour plusieurs motifs : 1. Parce que la foi est la racine et le principe du salut et, par conséquent, de la justice, dont elle est, en outre, une partie intégrante. 2. Parce que notre justification s'appuie sur la foi dans son origine et dans sa conservation. 3. Parce que la foi mérite de *congruo infallibili* la justification du pécheur repentant. 4. Parce que dans la foi apparaît davantage que l'homme n'est pas justifié par ses propres forces, mais gratuitement par les mérites de Jésus-Christ.

A CONSULTER : Les introductions de Hug, Valroger, Reithmayr, Cornély, pour la défense; celle de de Wette et d'Eichorn, pour l'attaque. Renan, *Les Apôtres*, passim; Moeller, *La Symbolique*, où se trouve excellemment exposée la théorie protestante sur la justification.

J. COLLEY.

ANTIPODES. — Inutile de rappeler qu'on désigne sous le nom d'*antipodes* les parties de la surface terrestre diamétralement opposées à celles que nous occupons. Croire aux antipodes c'est donc, de nos jours, croire à la sphéricité de la terre. Mais, quoi qu'en disent les ennemis de l'Église, qui ont intérêt à confondre les deux questions, il n'en a pas été toujours ainsi. Quand donc ils parviendraient à établir que les Pères et, plus tard, le pape Zacharie ont condamné la croyance aux antipodes, ils n'auraient pas établi pour cela que le fait de la sphéricité de la terre a été nié du même coup. Les anciens n'attachaient pas, en effet, au mot *antipodes* le sens que nous lui attribuons aujourd'hui. Pour eux, les antipodes étaient des « hommes » qui habitaient les régions situées sous leurs pieds, et qui, séparés d'eux par des mers absolument infranchissables, auraient en une origine différente de la leur. Ainsi comprise, la question ne pouvait qu'être résolue négativement par les Pères et les anciens théologiens, puisque l'affirmation du fait supposé entraînait cette conséquence erronée que tous les hommes ne descendaient pas d'Adam, qu'ils n'avaient pas tous hérité du péché originel et que, par suite, il était inutile d'appliquer à tous le baptême.

Quant à la sphéricité de la terre, il est impossible de prouver qu'elle ait jamais été l'objet de la moindre condamnation. C'était, au reste, une opinion libre sur laquelle les Pères ont pu se tromper comme leurs contemporains, car il ne faut pas oublier qu'elle n'est devenue une vérité incontestable que depuis le xv^e siècle, époque où Magellan la démontra expérimentalement en accomplissant son voyage de circumnavigation (1519-1522). Elle ne fut que soupçonnée dans l'antiquité. A côté de Pline le Naturaliste qui l'admettait, nous voyons Lucrèce et Plutarque la rejeter. Il était donc permis aux Pères eux-mêmes de lui refuser

leur adhésion. On se demande pourquoi ils auraient eu une science supérieure à celle de leur temps.

Il ne faudrait pas croire, du reste, qu'ils lui étaient tous opposés. Comme les écrivains profanes, ils avaient sur ce sujet les vues les plus divergentes. Si Lactance se refusait à accepter cette opinion, saint Augustin avouait sagement qu'il ne savait à quoi s'en tenir à son sujet, et qu'au reste elle importait peu à la foi chrétienne. « On demande souvent, dit-il, ce que nos Écritures nous enseignent touchant la forme et la figure du ciel. Plusieurs disputent longuement sur ces choses que nos saints auteurs, plus réservés, ont préféré ne pas traiter. En effet, en quoi nous importe-t-il de savoir si le ciel, semblable à une sphère, enveloppe de toutes parts la terre suspendue en équilibre par sa masse au milieu du monde, ou si, pareil à un disque, il la couvre d'un côté seulement ? » (*De Gen. ad litt.*, II, 9.)

Ailleurs, précisément à propos des *antipodes* ou des « hommes qui habiteraient la face opposée de la terre, celle où le soleil se lève quand il se couche pour nous, et dont les pieds fouleraient le sol opposé au nôtre », il observe qu'on peut croire que « la terre est douée d'une forme globulaire et arrondie » — *figura conglobata et rotunda mundus esse credatur*, — sans qu'il s'ensuive pour cela que la partie opposée de la surface terrestre soit habitable et surtout habitée. (*De Civit. Dei*, xv, 9.)

A une époque un peu plus rapprochée de la nôtre, au commencement du huitième siècle, nous trouvons dans le vénérable Bède un partisan plus décidé de la sphéricité de la terre. Un de ses chapitres porte le titre significatif de : *Terram globo similem*. Plus loin, il parle de la rotundité de la terre (*rotunditas terre*), qu'il compare à une balle. « En réalité, dit-il, la terre habitée est placée au milieu de l'univers entier, et elle est ronde, non seulement en largeur, comme le serait un bouclier, mais dans tous les sens également, à la façon d'une balle; et je ne pense pas que les inégalités des montagnes et des vallées, si énormes qu'elles soient, fassent autant dans l'épaisseur de cette masse qu'un doigt sur une balle à jouer. » (*De naturâ rerum*, ch. III.)

On voit s'il est exact de dire, avec Draper, que « la forme sphérique de la terre avait été condamnée par les Pères ». (*Les conflits de la science et de la religion.*)

On a ajouté que cette opinion avait été réprouvée comme fausse et hérétique par le pape Zacharie, au VIII^e siècle. Un évêque de Salzbourg, Virgile, qu'on a appelé un « évêque révolutionnaire et libre-penseur », aurait été privé de la dignité épiscopale pour avoir enseigné la sphéricité de la terre. La vérité est que ce Virgile, d'origine irlandaise, qui évangélisa l'Allemagne de concert avec saint Boniface, est mort évêque de Salzbourg en 780 et qu'il a été canonisé par Grégoire IX.

Ce qui a donné lieu à cette imputation contre la mémoire de Zacharie, c'est une lettre de ce pape à Boniface, son représentant en Allemagne, lettre qui contient, en effet, des menaces contre Virgile. L'un des griefs articulés contre cet évêque est celui-ci : « Quant à sa doctrine mauvaise et perverse par laquelle il offense Dieu et sa conscience, s'il est bien établi qu'il a professé l'existence sous la terre d'un autre monde avec d'autres hommes, ayant un autre soleil et une autre lune (*si clarificatum fuerit ita eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna*), il faut réunir un concile et l'expulser de l'Église, privé de l'honneur du sacerdoce. Nous adressons à ce même Virgile des lettres évocatoires, afin que, s'étant présenté devant nous et soumis à une enquête minutieuse, s'il est trouvé coupable d'erreur, il soit condamné aux peines canoniques. » (*Conciles de Labbe, t. VIII, p. 256.*)

Tel est le document sur lequel on s'est appuyé pour reprocher au pape Zacharie la négation d'une vérité qu'il a bien fallu reconnaître depuis. Or, d'une part, rien ne prouve que les menaces contenues dans cette lettre aient jamais été suivies d'exécution. Le contraire est même beaucoup plus probable, du moment où l'évêque Virgile est mort, avons-nous dit, évêque de Salzbourg et a été, plus tard, mis au rang des saints. D'un autre côté, l'opinion qu'on lui reprochait ne portait nullement sur la forme de la terre, mais bien sur l'existence d'un autre monde avec d'autres hommes, opinion inconciliable, dans les idées du temps, avec

l'unité de l'espèce humaine et, dès lors, vraiment condamnable.

Après tout, l'erreur de Zacharie, si elle est réelle, serait sans portée relativement à l'infaillibilité papale, puisqu'il ne s'agit que d'une opinion personnelle émise dans une lettre privée et non d'un jugement prononcé *ex cathedra* sur une question de foi ou de mœurs et adressé à l'Église universelle.

II.

ANTIQUITÉ DE L'HOMME. — *La Bible et l'antiquité de l'homme.* Nous ne sommes point de ceux qui considèrent comme absolument résolue par la Bible la question de l'antiquité de l'homme. Les listes généalogiques consignées dans les cinquième et onzième chapitres de la Genèse sont, en définitive, l'unique document sur lequel repose ce qu'on appelle la *chronologie biblique*. Or, non seulement les chiffres qui représentent la durée de chaque génération varient avec les versions auxquelles on les emprunte, mais, comme l'a observé le R. P. Brucker dans la *Controverse* (15 mars 1886), il est impossible de prouver qu'un certain nombre de générations n'ont point été omises, à dessein ou accidentellement, soit par les copistes, soit par l'écrivain sacré lui-même.

Qu'on ne nous accuse pas d'imputer à celui-ci une erreur, sous prétexte que les questions de dates n'ont rien de commun avec le dogme et la morale. Nous professons et sommes convaincu que la vérité des auteurs sacrés s'étend aux faits simplement historiques, aussi bien qu'aux données intéressant la foi et les mœurs. Leur étonnante exactitude sur nombre de points réputés accessoires, où l'erreur était facile, suffirait, à nos yeux, pour prouver que l'assistance divine ne les a jamais abandonnés. Lors donc que nous observons qu'ils ont pu omettre certains patriarches dans les listes généalogiques, nous supposons, avec le R. P. Brucker, qu'ils attribuent aux mots un sens différent de celui qu'on avait admis jusqu'ici. Quand il est dit, par exemple, de Lamech qu'il engendra Noé, il faudrait entendre, dans l'hypothèse d'une lacune, qu'il engendra en quelque sorte virtuellement et à distance, par l'intermédiaire d'un ou de plusieurs personnages qui occuperaient l'intervalle. L'écrivain sacré n'aurait eu

qu'un but : montrer que Noé descend d'Adam. Pour cela, il lui eût suffi de signaler les *principaux* anneaux de la chaîne.

Nous devons avouer toutefois que ce sens n'est pas le premier qui se présente à l'esprit. Il n'aurait rien d'in vraisemblable si l'écrivain sacré se contentait d'énumérer les noms des patriarches, comme il le fait dans les listes du Nouveau Testament, les seules où des lacunes aient été constatées; mais il dit expressément de chacun d'eux, qu'il a engendré le suivant et à un âge déterminé. Une telle précision écarte, au premier abord, l'idée de personnages intermédiaires qui n'auraient point été mentionnés. Il ne faut donc pas trop en vouloir aux exégètes qui, attribuant au mot *engendrer* son sens ordinaire, se refusent à admettre ces lacunes supposées.

Pour montrer combien grande est, à cet égard, la liberté d'interprétation, on représente que les listes généalogiques des Septante contiennent, dans un second Caïnan postérieur au déluge, un terme de plus que les autres versions; mais ce désaccord tient sans doute ici à la faute d'un copiste qui, rencontrant ce second Caïnan dans le texte qu'il avait sous les yeux, crut à une répétition erronée et prit sur lui de la supprimer. Il y a tout lieu de croire que la même erreur ne s'est pas produite ailleurs. Elle n'a pu, en tout cas, se produire assez souvent pour permettre d'étendre la chronologie au gré de certains savants.

Quant aux chiffres donnés par les différentes versions, ils sont, il est vrai, en complet désaccord. M. de Mortillet en conclut, après un certain nombre d'écrivains catholiques, qu'on ne peut faire aucun fond sur la Bible pour fixer la date de l'apparition de l'homme. Si ce raisonnement avait quelque valeur, il devrait également l'appliquer à l'archéologie préhistorique et reconnaître que cette science fournit une base bien moins solide encore aux supputations chronologiques: car, si les calculs appuyés sur la Bible diffèrent de trois mille ans environ, ceux qu'on a voulu déduire des données géologiques et archéologiques s'étendent de dix mille ans à un million d'années et plus.

La seule conclusion logique qu'il soit

permis de déduire de ces divergences, c'est qu'aucun des textes généalogiques du chapitre xi, parvenus jusqu'à nous, ne possède une autorité incontestable. Non seulement nous ignorons si le texte inspiré est le texte hébreu actuel ou bien celui des Septante, ou le texte samaritain; mais nous ignorons si le texte inspiré nous a été conservé. La Providence a-t-elle permis qu'il périclît? C'est une opinion que l'on peut soutenir, sans aller contre l'enseignement catholique au sujet de l'Écriture. Il est donc impossible de tirer des listes généalogiques de la Genèse un argument solide contre l'inspiration de ce livre, contre la véracité de nos livres saints en général.

Pour refuser toute valeur à la chronologie biblique, on a fréquemment invoqué l'autorité du docte exégète de Saint-Sulpice, M. l'abbé Le Hir; or, M. Le Hir n'a jamais affirmé qu'il fût loisible de reculer indéfiniment la date de la création de l'homme. « La chronologie biblique flotte incertaine, » a-t-il dit; parole d'une vérité incontestable, mais très différente de celle-ci qu'on lui prête souvent: « Il n'y a pas de chronologie biblique. »

Quoi qu'il en soit, il suffit que le sens communément attribué jusqu'ici aux listes généalogiques de la Genèse soit contesté par des exégètes catholiques estimés, pour qu'il y ait liberté entière d'étendre, au gré des exigences de la science, les bornes de la chronologie humaine. Il importe que savants et fidèles en soient bien convaincus: ceux-ci afin que leur foi ne soit point ébranlée par un enseignement scientifique qu'ils croiraient contraire à celui de l'Église; ceux-là pour que, sachant à quel point les conclusions auxquelles ils peuvent aboutir sont chose indifférente au point de vue religieux, ils ne soient pas retenus en deçà ou entraînés au delà de la vérité par le secret désir d'appuyer ou de contrarier le dogme chrétien.

Qui sait? Si les savants, la plupart hostiles au christianisme, qui sont à la tête de la science préhistorique n'avaient pas été, dès l'origine, pénétrés de l'idée qu'ils contribuaient, pour leur part, à saper les bases de cette religion, peut-être n'eussent-ils pas émis les hypothèses fantaisistes qui ont compromis leur science aux yeux des profanes et des,

savants sérieux. Ils eussent laissé de côté les théories et les systèmes pour s'en tenir aux faits et à leurs conséquences immédiates et rigoureuses. Au lieu de concentrer leur attention sur les quelques indices que peut fournir la géologie en faveur de la théorie qui attribue à notre espèce une prodigieuse antiquité et une origine quasi bestiale, ils eussent recherché avec un soin égal tous les témoignages qui peuvent jeter quelque jour sur le problème de nos origines, et la science y eût gagné en même temps que la vérité religieuse.

La question que la plupart des préhistoriens, victimes de leurs préjugés, n'ont pu traiter avec toute l'impartialité désirable, nous nous proposons de l'examiner brièvement à notre tour, à la seule lumière des faits.

L'école de M. de Mortillet proclame très haut l'insuffisance de la chronologie *traditionnelle*, nous n'osons plus dire la *chronologie biblique*, en face des découvertes récentes. Elle l'affirme avec tant d'autorité et d'un ton si tranchant que beaucoup de profanes, chrétiens ou incroyants, ont cru devoir se soumettre et accepter le nouveau dogme. Chaque jour, nous entendons parler de la « haute antiquité » de l'homme comme d'un fait indiscutable que des esprits obstinés ou rétrogrades peuvent seuls révoquer en doute. C'est là une docilité excessive, condamnée par la science même, qui ne doit rien accepter sans preuve.

Chose curieuse, jamais on ne s'est montré plus rebelle qu'à notre époque à l'endroit des dogmes religieux, et jamais, au contraire, on ne s'est incliné avec plus de soumission devant les affirmations émises au nom de la science par de prétendus savants qui souvent n'ont rien de commun avec elle. Quand on a dit : « La science a parlé, » il semble que tout est fini et qu'il ne reste plus qu'à se soumettre. Mais est-ce bien la science qui a parlé? Ne seraient-ce pas plutôt ses représentants, plus ou moins autorisés et sujets à errer comme tous les mortels? Voilà ce qu'il importe d'examiner, notamment dans la question de l'âge de l'humanité; car nulle part le désaccord n'est plus complet et nulle part on ne rencontre une égale impuissance à motiver l'opinion nouvelle.

Les considérations sur lesquelles

insistent principalement les adeptes de la préhistoire, qui veulent bien essayer de justifier leur dire sur la haute antiquité de notre espèce, se réduisent aux points suivants : — Des changements considérables se sont produits, à la surface du globe, depuis la venue de l'homme. La géographie physique est modifiée : ici, le continent s'est exhaussé et a empiété sur la mer; là, au contraire, il s'est abaissé et les eaux ont étendu leur domaine. D'énormes dépôts de graviers ou de tourbe se sont formés sur les plateaux ou dans les vallées. Le climat, jadis très froid, s'est adouci; après avoir couvert une bonne partie de notre territoire, les glaciers ont reculé jusqu'à leurs limites actuelles. Des animaux gigantesques, comme l'éléphant, ont vécu en compagnie de l'homme et disparu sans que l'histoire en ait conservé le souvenir. Enfin, l'homme lui-même, d'abord sauvage, a modifié à diverses reprises son outillage et perfectionné lentement son industrie, ce qui suppose un laps de temps considérable.

A cela se borne, si l'on fait abstraction de quelques faits particuliers dans lesquels on a voulu voir des *chronomètres* et que nous examinerons à propos de ce mot, à cela se borne, disons-nous, toute l'argumentation invoquée contre la chronologie traditionnelle. On prétend que, pour s'effectuer, tous ces changements, qu'on se plaît à exagérer, ont dû requérir des milliers de siècles. C'est ce qu'il s'agit de voir.

En raison de leur importance, et pour prévenir toute confusion, nous répartirons ces faits et leur discussion en cinq paragraphes qui porteront sur les changements survenus : 1° dans la géologie proprement dite; 2° dans l'orographie et dans la géographie physique; 3° dans le climat; 4° dans la faune; 5° dans l'outillage de l'homme.

I. L'ANTIQUITÉ DE L'HOMME D'APRÈS LA GÉOLOGIE. — Il nous faut tout d'abord répondre en deux mots aux questions suivantes : Notre espèce date-t-elle des temps géologiques? S'il en est ainsi, à quelle époque faut-il rattacher son apparition?

La date récente de notre origine est, en géologie, un fait indiscutable. Il y avait bien longtemps, probablement des millions d'années, que la vie avait apparü,

à la voix du Créateur, sur l'écorce solidifiée du globe; elle avait revêtu déjà une multitude de formes successives, généralement en progrès les unes sur les autres, lorsque l'homme fit, à son tour, son apparition.

On sait que l'histoire de la terre, à partir du jour où la vie se manifesta à sa surface, est divisée par les géologues en trois grandes époques dont la durée va en décroissant et qu'on a appelées : *primaire* (ou *de transition*), *secondaire* et *tertiaire*. Or, personne n'a jamais prétendu que l'homme ait vécu pendant les deux premières, qui furent de beaucoup les plus longues.

La même unanimité n'existe plus quant à l'époque *tertiaire*; mais les prétendus vestiges de l'intelligence humaine, que quelques-uns ont cru reconnaître sur des silex de cette époque, sont si grossiers et si contestables que la plupart des savants ont refusé de les prendre en considération et de les faire entrer en ligne de compte dans les supputations chronologiques. Ceux mêmes qui y croient, — et ils sont de plus en plus rares — sont plutôt portés à attribuer ces prétendus outils à un être intelligent différent de l'homme qu'à l'homme lui-même. Donc, de l'avis de tous, ou à peu près, notre espèce n'existait point à l'époque *tertiaire*. (Voir ce mot.)

Mais l'ère des temps géologiques ne s'est pas fermée avec cette époque. D'après la classification communément admise en France, une quatrième l'a suivie. Toutefois, cette nouvelle époque, dite *quaternaire*, semble avoir été beaucoup plus courte que les précédentes. Représentée à peu près exclusivement par des dépôts superficiels, elle ne saurait à aucun titre être mise sur le même pied que les trois autres. En dehors de quelques espèces de mammifères qu'on ne trouve point ailleurs et des phénomènes violents qui la signalèrent, elle n'a point de caractères qui lui soient propres et mériterait tout au plus d'être rattachée, sans le nom de *postpliocène*, comme l'ont fait les Anglais, à la dernière partie des temps tertiaires, c'est-à-dire à la période *pliocène*, dont il est souvent difficile de la distinguer.

Quoi qu'il en soit de la durée relativement très faible de cette dernière partie des temps géologiques, c'est elle néan-

moins qui a vu l'homme apparaître pour la première fois en nos contrées. Il n'est plus douteux, en effet, que notre espèce ait vécu en compagnie de certains animaux qui, comme le renne, n'existent plus que dans des régions lointaines, ou qui même ont totalement disparu de la faune terrestre, comme le mammouth (*Elephas primigenius*) et le rhinocéros à narines cloisonnées (*Rh. tichorhinus*). Or, il est convenu que l'ère actuelle n'a commencé qu'avec la disparition de ces animaux. Il suit de là que l'homme a vécu avant la fin des temps géologiques, et que ses restes peuvent se trouver à l'état fossile, puisqu'on appelle fossile « tout corps organisé qui a été enfermé dans la terre à une époque antérieure à la nôtre ».

Ainsi est résolue cette question de l'homme fossile qui a été discutée jadis avec tant de passion, parce qu'on y voyait, de part et d'autre, la négation de la chronologie traditionnelle, sinon la condamnation même de l'enseignement biblique sur l'origine adamique des diverses races humaines. En réalité, l'existence de l'homme à l'époque quaternaire n'entraîne forcément aucune de ces conséquences. Nous espérons en fournir la preuve dans les pages qui vont suivre.

Commençons par l'étude des dépôts qui se rattachent à la géologie.

Ces dépôts sont d'origine mécanique comme les alluvions, d'origine organique comme les tourbières, et d'origine chimique comme les stalagmites et autres concrétions résultant de la précipitation du carbonate de chaux que certaines eaux tiennent en dissolution. De là trois divisions toutes naturelles.

1. **Alluvions.** — Ce n'est pas dans la puissance des alluvions quaternaires ou plus récentes qu'on trouvera la condamnation tant cherchée de la chronologie traditionnelle. S'il s'agissait de dépôts régulièrement effectués au fond des mers ou des lacs, comme ceux des grandes époques géologiques, il y aurait lieu de s'en émouvoir; mais les formations auxquelles nous avons affaire sont dues évidemment à des phénomènes violents, le plus souvent sans doute à d'immenses inondations dont les plus fortes crues de notre époque donnent à peine une idée. Pourtant il suffit d'avoir été témoin de

quelques-unes de ces crues subites pour connaître l'action dévastatrice et la puissance de transport des eaux en pareille circonstance. On a calculé que cette puissance de transport croissait tout au moins comme le carré de la vitesse du courant. Ainsi parvient-on à comprendre que des eaux, habituellement calmes et à peine chargées d'argile, aient pu, par moments, transporter, non seulement des graviers et des galets, mais des blocs de grès ou de granit.

Une des localités les plus remarquables par la puissance de leurs alluvions est précisément cette vallée de la Somme, ces environs d'Amiens où ont été trouvés les premiers et, peut-être, les plus anciens vestiges de l'homme quaternaire. Quand on songe à l'épaisseur de ces dépôts et à la profondeur de la vallée dont ils recouvrent les flancs, on a peine à croire que tout cela soit l'œuvre de la modeste rivière qui roule au fond du bassin ses eaux tranquilles. Le fait est qu'on aurait beau accumuler les siècles, on ne parviendrait jamais, avec le régime actuel du fleuve, à expliquer cet immense travail d'érosion et de transport; mais il n'est pas nécessaire de remonter bien haut dans le passé pour constater que la Somme n'a pas toujours eu le même régime. Suivant M. de Mercey, qui en a fait l'objet d'une étude spéciale (*Bulletin de la Société géologique de France*, 1876-77, p. 347), ses eaux étaient, à l'époque romaine, cinquante fois plus abondantes que de nos jours. Aussi les dépôts qu'elle a formés depuis ce temps sont-ils considérables. Ils atteignent, par endroits, plusieurs mètres d'épaisseur et présentant, au point de vue de l'allure des couches, une grande analogie avec les alluvions dites *anciennes* où ont été trouvées les haches de Saint-Acheul et la fameuse mâchoire de Moulin-Quignon.

Il n'y a cependant pas à douter de leur âge, car elles contiennent, tout à fait à leur base, avec des galets et des coquilles marines, des poteries que M. de Mortillet lui-même n'hésite pas à attribuer à la fin de l'époque romaine.

La présence des coquilles marines et d'autres indices prouvent que la mer a dû s'étendre, à cette époque, jusqu'à Amiens. Toute cette région fut sans doute alors l'objet d'un affaissement qui entraîna sa submersion momentanée.

Une découverte remarquable faite dans le département du Nord tend à le prouver. Au-dessous d'un dépôt *marin* de trois mètres d'épaisseur, on a trouvé divers débris de l'époque romaine, notamment des monnaies dont les plus récentes sont à l'effigie de Posthume (mort en 267). Il faut en conclure que la mer est venue, à cette époque, occuper le pays et qu'elle y a séjourné assez longtemps pour déposer trois mètres de sédiment. Pourtant, ce séjour n'a pu être de longue durée; car, dès le septième siècle, quelques villages du littoral étaient habités. C'est donc, au maximum, en deux ou trois siècles que s'est effectué ce dépôt si considérable. (*Compte rendu du congrès scientifique de Lille*, 1874, p. 60.)

Un phénomène analogue s'est produit à Lille à la même époque. Ici, c'est une couche d'argile tourbeuse de deux mètres et demi qui remplace le dépôt marin; mais la date est bien la même, car au-dessous existe un dépôt fluvial dans lequel on a trouvé également des monnaies de Posthume. Ce dépôt accuse une violente inondation, car il contient, nous dit-on, des galets de silex et des morceaux de craie gros comme le poing. Ce n'est pas la Deule, « ce cours d'eau dormante, à peine capable de charrier la boue de nos ruisseaux (Gosselet, *Ibid.*) » qui pourrait, de nos jours, transporter ces galets.

Il semble bien résulter de ces données qu'une vaste inondation ravagea, vers la fin du troisième siècle, cette partie de notre territoire. L'histoire n'est pas loin de l'attester elle-même, car elle nous laisse entendre que ce pays, jusque-là très peuplé, fut alors brusquement privé de ses habitants.

Il n'est pas surprenant qu'une région, ainsi bouleversée par des phénomènes violents, nous présente une épaisseur d'alluvions considérable. Après tout, les dépôts qui surmontent les débris humains ne semblent dépasser nulle part six ou sept mètres. Cela peut paraître beaucoup; c'est peu cependant, si l'on considère que des vestiges de l'époque romaine, parmi lesquels figure une médaille de Marc-Aurèle, ont été trouvés dans cette région jusqu'à une profondeur de quatre mètres soixante centimètres, sous un triple lit d'argile roussâtre, de limon vaseux et de tourbe mélangée de sable. (*Matériaux pour l'histoire de l'homme*,

1878, p. 136.) S'il fallait fonder sur cette découverte un calcul proportionnel, on arriverait à rapporter à cinq siècles avant Jésus-Christ les plus anciens produits de l'industrie humaine rencontrés dans le pays.

On recensera, sans aucun doute, les données du problème, et l'on n'aura pas absolument tort, vu que les formations de cette nature sont tout à fait irrégulières. Cependant, en acceptant l'uniformité de l'accroissement du dépôt avant et après l'époque romaine, nous accordons trop, car tous les géologues reconnaissent que les dépôts de ce genre ont dû s'effectuer plus rapidement à l'époque quaternaire qu'à l'époque de calme que nous traversons.

Ce que nous venons de dire des alluvions de la Somme s'applique également à celles des autres pays. Ce n'est pas seulement, en effet, dans le nord de la France que les rivières revêtaient, à l'époque romaine, ce caractère torrentueux qui explique leur violence et la grandeur de leurs effets, c'est dans la France entière; c'est, on peut le dire, dans tout l'hémisphère septentrional. Le Rhône et la Saône, par exemple, roulaient alors des eaux beaucoup plus abondantes que de nos jours. On comprend que, dans de pareilles conditions, les rivières aient profondément raviné leurs lits et entraîné d'immenses quantités de matériaux.

Inutile d'insister. Pour se refuser à admettre que des alluvions de quelques mètres d'épaisseur aient pu se former dans le laps de temps que nous accorde la chronologie vulgaire, il faut n'avoir jamais eu à constater les effets d'une de nos inondations, si insignifiants que soient ces phénomènes à côté de ceux qui, au témoignage de l'archéologie et de la tradition, se produisirent dans les temps antérieurs à l'ère chrétienne. (Voir *Les principes de géologie* de Lyell, t. 1, ch. xv.)

2. *Tourbières.* — Au-dessus des graviers quaternaires de la Somme reposent, par endroits, des banes de tourbe qui ont eux-mêmes plusieurs mètres de puissance. Pour avoir la date des outils en silex ensevelis dans les graviers, il faut donc ajouter au temps nécessaire au dépôt de ces graviers celui qu'exigea la formation des tourbières. Or, tout cela suppose, nous dit-on, des milliers de siècles.

Observons, d'abord, que les tourbières appartiennent toutes à l'époque géologique actuelle. Non seulement on ne les rencontre jamais au-dessous des alluvions quaternaires, mais les restes d'animaux qu'on y trouve se rapportent tous, on à peu près, aux espèces qui vivent encore autour de nous; de même que les produits de l'industrie qu'elles recèlent accusent une civilisation relativement avancée, celle de la pierre polie, sinon celle des métaux. Il est à croire que l'époque quaternaire fut trop agitée pour permettre à la tourbe de se former. Si quelques dépôts de ce genre s'étaient effectués, les crues énormes qui caractérisent cette phase étrange de l'histoire du globe n'auraient sans doute pas tardé à en emporter les matériaux.

Il semble donc qu'on peut, dans une certaine mesure, juger de la durée de l'époque actuelle par l'épaisseur des tourbières. Qu'on sache de quelle épaisseur elles s'accroissent dans le cours d'un siècle, et l'on en déduira sans difficulté le nombre de siècles que chacune d'elles a mis à se former.

Malheureusement, il n'est pas facile de s'entendre sur la base à donner à ce calcul. S'il fallait en croire Lyell, la formation de la tourbe serait d'une extrême lenteur. D'après certaines observations dues à Boucher de Perthes, elle n'excéderait pas quatre centimètres par siècle. Ce célèbre chercheur a trouvé, en effet, dans la vallée de la Somme, des poteries romaines à une profondeur de soixante centimètres dans un dépôt tourbeux de huit mètres de puissance. Une simple règle de proportion nous dit que, si les soixante centimètres de la partie supérieure ont mis quinze cents ans à se former, la masse totale a dû s'effectuer en vingt mille ans.

Le vice de ce calcul n'est pas difficile à saisir. Ce n'est nullement en quinze cents ans que se sont formés les soixante centimètres de tourbe qui lui servent de base, mais peut-être en trois ou quatre siècles, car il y a bien longtemps que la tourbière a cessé de s'accroître. En prenant possession du pays, l'agriculture en a arrêté le développement. « La production de la tourbe, dit M. de Lapparent, peut être complètement arrêtée par la création de rigoles propres à faciliter l'écoulement des eaux; c'est ce qui

arrive dans la vallée de la Somme; mais il suffirait d'y cesser la culture pour que la nature reprit ses droits. » (*Traité de géologie*, 2^e édit., p. 349.)

Or, si l'on suppose que le lit de tourbe qui constitue le seul terrain censé connu de la proportion s'est formé en trois siècles au lieu de quinze, le résultat du calcul est tout autre. La durée de la formation totale se trouve réduite à quatre mille ans. Mais peut-être est-ce trop encore. Il est possible que ce soient les Romains eux-mêmes qui, en défrichant le pays, aient arrêté la production de la tourbe. En réalité, nous sommes à cet égard dans la plus complète ignorance et, par suite, dans l'impossibilité de trouver dans le phénomène en question la base d'un chronomètre naturel.

Boucher de Perthes savait fort bien que la formation de la tourbe ne s'effectue point toujours avec la lenteur qu'il est tenté de lui attribuer dans ce cas particulier. Il lui est arrivé de découvrir des vestiges de l'époque romaine, non à plus soixante centimètres, mais à trois mètres et jusqu'à six mètres de profondeur. Une amphore de terre grise, « évidemment romaine, » et quelques médailles du Bas-Empire ont été trouvées à cette dernière profondeur. Ailleurs, c'est un morceau de fer qu'on a rencontré jusqu'à huit mètres au-dessous de la surface du sol. (Boucher de Perthes, *Antiquités celtiques et antédiluviennes*, t. 1, p. 213.)

On prétend, il est vrai, que certains objets peuvent s'enfoncer dans le sol par leur propre poids : mais cette supposition n'est pas applicable à l'amphore signalée ci-dessus. Elle l'est encore moins à un bateau qu'on a trouvé chargé de briques à la base du lit de tourbe.

Cette dernière découverte a son importance, vu que les briques, observe J. Southall (*The recent origin of man*, p. 281) n'ont pas été introduites en Gaule avant la venue des Romains. C'est dire que, sur ce point tout au moins, le lit de tourbe appartient à peu près exclusivement à l'ère chrétienne.

D'autres barques ont été rencontrées dans la tourbe dans la vallée de la Somme. L'une d'elles a été trouvée en 1860, près d'Abbeville, à Saint-Jean-des-Prés, sur la rive gauche du canal et à une profondeur de douze pieds. Une troisième, contenant plusieurs squelettes,

une épée en bronze et des monnaies à l'effigie de l'empereur Maxence (306-312) a été trouvée à Picquigny, entre Abbeville et Amiens. C'est la confirmation de ce que nous avons dit précédemment, à savoir, que la mer a dû occuper cette contrée il y a environ quinze siècles. Peut-on être surpris, dès lors, d'y rencontrer une série de couches dont l'état de choses actuel nous refuse l'explication?

Ce serait à tort qu'on demanderait aux tourbières actuelles des indications sur la durée de la formation des anciens banes de tourbe, car les conditions sont aujourd'hui absolument différentes par suite des défrichements et des modifications survenues dans le climat, jadis beaucoup plus humide que de nos jours. Si l'on veut un terme de comparaison, c'est tout au moins au nouveau monde qu'il faut aller le demander, parce que, là seulement, nous retrouvons cette nature vierge, ce sol boisé, ces vallées herbeuses, ces forêts épaisses qui caractérisaient notre pays avant que la culture lui eût donné son aspect actuel. Or, suivant un géologue de ce pays, Andrews, c'est dans la mesure de cinquante à soixante centimètres par siècle que s'accroissent les tourbières d'Amérique.

On peut croire que celles de la Somme se sont formées avec une rapidité au moins égale. La preuve que leur formation a été très rapide, observe avec raison le même géologue, c'est que des troncs d'arbre, surtout de bouleaux, qui atteignent un mètre de hauteur, ont été trouvés debout dans ces tourbières. Ces troncs n'ont pu rester plus d'un siècle exposés à l'air libre sans tomber en pourriture, d'autant que le bouleau est un des bois les moins résistants. Or, ils sont généralement si bien conservés, qu'on a pu les utiliser et en faire des objets d'art. N'est-ce pas la preuve évidente qu'ils ne sont point restés deux ou trois mille ans exposés à l'air, comme l'exige la théorie de Boucher de Perthes, adoptée et exagérée encore par Lyell?

L'archéologie confirme cet accroissement rapide des anciennes tourbières. Sur divers points de la France et de l'Angleterre, on a trouvé d'anciennes voies romaines recouvertes d'une épaisse couche de tourbe, surmontée parfois elle-même de dépôts d'une autre nature. A Londres, on a trouvé sous les anciens murs de

la cité un lit de tourbe de deux à trois mètres d'épaisseur, qui a dû se former tout entier pendant la période romaine, car on y a trouvé à toutes les hauteurs des vestiges de cette époque.

On a constaté des faits plus remarquables encore. Les cadavres de deux personnes mortes en 1674 dans le comté de Derby ont été découverts vingt-sept ans plus tard sous trois pieds de tourbe. Des monnaies d'Édouard IV, qui mourut en 1483, ont été trouvées récemment à une profondeur de dix-huit pieds. Enfin, en Irlande, pays favorable entre tous à la production de la tourbe, grâce à l'humidité de son climat, on a trouvé, à quinze et vingt pieds de profondeur, des tommets de beurre et un soulier en cuir, objets qui ne semblent pas antérieurs au dix-septième siècle. (Pour tous ces faits voir : Lyell, *Principes de géologie*, t. II; — Southall, *The Recent Origin of man*, passim; — de Nadaillac, *Les premiers hommes*, t. II.)

On a dit que les tourbières d'Irlande croissent de cinq centimètres par an. Le fait que nous venons de rapporter et beaucoup d'autres du même genre rendent cette assertion vraisemblable. A ce compte, un banc de tourbe de dix mètres, c'est-à-dire plus épais qu'aucun de ceux de la Somme, aurait pu se former en deux cents ans.

Cette conclusion n'est pas loin d'être admise par des géologues compétents. « Un siècle suffit, lisons-nous dans le *Prodrome de géologie* de M. Vézian, pour que des plantes aussi humbles que les mousses produisent un banc de tourbe ayant trois mètres de puissance. » M. Rioult de Neuville va plus loin encore. « Il semble prouvé, dit-il, que, dans des circonstances favorables, les lits de tourbe les plus épais ont pu se former dans l'espace d'un ou deux siècles, là même où elle ne se produit plus de nos jours, faute de rencontrer les mêmes conditions nécessaires à son développement. » (*Matériaux*, 1876, p. 358.)

Nous sommes loin, on le voit, des centaines de siècles auxquelles se plaisent à recourir les partisans des longues chronologies.

3. *Stalagmites.* — Les stalagmites sont des croûtes calcaires qui tapissent le sol d'un certain nombre de cavernes et recouvrent souvent des produits de l'industrie humaine. Elles sont dues à

l'évaporation des eaux qui, tombant de la voûte des cavernes, déposent sur le sol le carbonate de chaux dont elles étaient chargées.

Si l'on connaissait l'accroissement séculaire des stalagmites, il serait facile d'en déduire l'âge approximatif des débris qu'elles recouvrent. C'est aussi ce qu'on a essayé de faire. Malheureusement, les données du problème sont excessivement incertaines. On peut dire que l'accroissement en question varie dans la proportion d'un à cent, sinon plus, suivant les temps et les lieux. De là l'étonnante diversité des résultats auxquels conduisent les calculs. Il est tel auteur qui ne croit pas trop accorder en attribuant un million d'années à la formation des deux couches stalagmitiques, qu'on a trouvées superposées dans la caverne de Kent, près de Torquay (Angleterre), sous prétexte que ces couches mesurent ensemble jusqu'à cinq mètres d'épaisseur; mais un auteur américain observe que les stalagmites des cavernes de la Virginie s'accroissent de cinq millimètres par an et que rien n'empêche que celles de Kent ne se soient formées avec la même rapidité. A ce compte, un millier d'années suffiraient pour expliquer leur formation.

Il faut ajouter que la stalagmite inférieure, de beaucoup la plus considérable, pourrait bien être antérieure à la venue de l'homme. Les quelques silex trouvés au-dessous sont d'une taille douteuse, tant elle est grossière. On peut, en outre, en contester l'authenticité, à cause des nombreux remaniements qu'ont subis les dépôts de cette grotte dans les fouilles répétées dont ils ont été l'objet.

Il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'en Amérique pour s'assurer de la rapidité avec laquelle se forme la stalagmite dans des circonstances favorables. On cite une grotte du comté d'York, en Angleterre, où l'accroissement annuel atteint neuf millimètres, et M. Élisée Reclus mentionne (*Les Continents* d'autres faits de ce genre, notamment dans une des grottes d'Adelsberg Autriche).

Sans doute, la plupart des stalagmites ne se forment pas, de nos jours, aussi rapidement; mais il faut bien se dire que les conditions climatiques sont actuellement des plus défavorables à ce genre de formation. Il en était autrement à

l'époque quaternaire, car alors l'humidité était plus grande et la végétation plus abondante. Chargées de l'acide carbonique qui résultait de la décomposition naturelle des plantes, les eaux devaient attaquer plus vivement le calcaire et l'entraîner avec elles.

Il serait donc très imprudent de baser le moindre calcul sur la formation des stalagmites. Pas plus que les tourbières et les graviers des rivières, elles ne permettent de fixer, même approximativement, la date de la venue de l'homme en nos contrées.

En somme, la géologie ne résout point la question de l'antiquité de notre espèce. Elle nous apprend qu'elle est apparue à l'époque quaternaire, et encore vers la fin plutôt que vers le commencement; mais cette époque fut si différente de la nôtre, les causes qui tendent à modifier l'aspect et la configuration du sol y manifestèrent une intensité tellement anormale, qu'il est impossible de juger de sa durée par les phénomènes qui la signalèrent. Elle dut être courte relativement à l'épaisseur des dépôts qui la représentent : c'est le seul point sur lequel les géologues sont à peu près d'accord.

N'allons donc point leur demander des dates précises. L'état actuel de la science n'autorise en cette matière qu'une conclusion négative. Cependant, de tous les calculs auxquels on a eu recours, les moins appuyés sont encore « ceux qui distribuent généreusement les centaines et les milliers de siècles entre les diverses phases de l'époque quaternaire ». On a beau faire, on n'a pas démontré jusqu'ici l'insuffisance de l'ancienne chronologie. Dans les faits géologiques qu'on nous signale et que nous avons résumés, « nous ne voyons absolument rien, dirons-nous avec M. de Lapparent, qui motive les évaluations considérables devant lesquelles certains auteurs n'ont pas reculé. » (*Traité de géologie*, 2^e édit., p. 1284.)

II. L'ANTIQUITÉ DE L'HOMME D'APRÈS LA GÉOGRAPHIE PHYSIQUE. — Des changements considérables se sont produits, nous dit-on, dans la distribution des terres et des mers et dans la configuration des continents depuis que l'homme a pris possession de nos contrées occidentales. Suivant Lyell (*L'ancienneté de l'homme*, le Pas-

de-Calais n'existait point alors. M. de Mortillet va plus loin : non seulement la France communiquait directement avec l'Angleterre, mais elle était aussi reliée avec l'Afrique et l'Amérique. Un affaissement considérable, qui aurait eu pour résultat la submersion des terres situées dans l'intervalle, aurait donc eu lieu depuis cette époque.

Ailleurs, au contraire, se serait produit un exhaussement du sol. Lyell nous montre sur les côtes du pays de Galles des coquilles marines d'origine quaternaire à une hauteur qui atteint, paraît-il, 400 mètres. En Norvège, il signale également des sédiments marins du même âge à une altitude de 200 mètres. En Sardaigne, près de Cagliari, on a trouvé, nous dit le même géologue, des coquilles marines, associées cette fois à des poteries, à 90 mètres au-dessus du niveau moyen de la mer.

Tous ces mouvements du sol, qu'on suppose être postérieurs à la venue de l'homme, se seraient effectués avec une extrême lenteur. Lyell n'admet pas que l'exhaussement soit de plus de 75 centimètres par siècle, parce que telle serait la mesure des oscillations constatées de nos jours sur les côtes de Suède. Or, la base de ce calcul n'est même pas exacte, car l'observation accuse plutôt sur la côte scandinave une moyenne d'un mètre par siècle. De plus, le mouvement est loin d'être régulier. Non seulement il diffère suivant les lieux, si rapprochés qu'ils soient, mais il varie avec les années dans la même localité. On l'a constaté naguère une fois de plus sur le rocher de Pitée, au nord du golfe de Bothnie. Ce rocher, qui ne s'était élevé que de 93 centimètres en plus d'un siècle, de 1750 à 1851, a subi un exhaussement de 50 centimètres à partir de cette date jusqu'en 1884, c'est-à-dire en trente-trois ans.

Une variation plus considérable encore a été observée sur le littoral de l'Écosse, où l'exhaussement s'est élevé de 5 à 15 millimètres par an.

Pour s'étonner des changements qui se sont produits dans le relief du globe, dans les terres préhistoriques, il faut oublier ceux qui se sont produits, à notre connaissance, dans le cours de l'ère chrétienne. Rappelons donc quelques-uns de ces phénomènes.

C'est surtout sur le littoral qu'il est

facile de les constater, à cause des conséquences qu'entraîne le moindre changement de niveau. Ici, la terre a empiété sur la mer; là, au contraire, c'est la mer qui a étendu son domaine. Ce dernier phénomène s'est produit spécialement sur la côte septentrionale de la France, où il n'est pas rare de rencontrer, à marée basse, assez loin du rivage actuel, des traces certaines d'une ancienne terre ferme. De ce côté, il y a eu, sans aucun doute, empiètement de la mer à une époque récente.

Les eaux ont également gagné du terrain de l'autre côté du détroit. Nous savons, par Diodore de Sicile, que l'étain de la Cornouaille était porté jadis à pied sec, à marée basse, dans l'île de Wight. Nous sommes bien loin actuellement de cet état de choses. Peut-être suffirait-il de remonter quelques siècles plus haut pour trouver les Îles-Britanniques rattachées au continent.

Cependant, si cet affaissement s'est étendu à toute la région du nord de la France, il a dû être parfois interrompu par un phénomène contraire; car nous avons la preuve qu'une partie de ce territoire a été plus basse vers la fin de l'époque romaine que de nos jours. Nous avons dit précédemment, à propos des alluvions, qu'on avait trouvé dans le département du Nord des monnaies de Posthume au-dessous d'une couche marine de trois mètres d'épaisseur. Il faut bien en conclure que la mer a recouvert ce pays pendant quelque temps à partir du troisième siècle de notre ère. Et comment l'eût-elle fait si le sol avait été à son niveau actuel?

Une constatation analogue a été faite par M. de Mercey dans la vallée de la Somme. La découverte de coquilles marines et de galets, associés à des objets romains, a conduit ce géologue à penser que la mer remontait jusqu'à Amiens, il y a environ quinze siècles. Or, l'endroit où la découverte a eu lieu est aujourd'hui à vingt mètres au-dessus du niveau de la mer. C'est donc de cette hauteur, ou peu s'en faut, que le terrain a dû s'élever depuis. Là encore, nous aurions plus d'un mètre par siècle si l'exhaussement s'était opéré régulièrement et avec lenteur. Mais il y a lieu de croire qu'il s'est opéré brusquement. On ne s'expliquerait pas autrement les phénomènes

violents qui ont accompagné le retrait des eaux et laissé des traces manifestes dans la ville même de Lille. (Gosselet, *Congrès de Lille*, 1874, p. 61; — de Mercey, *Bulletin de la Société géologique*, 1876-77.)

En dépit des affirmations contraires d'une certaine école, ces mouvements brusques ne sont pas rares. Peut-être même sont-ils plus fréquents et mieux constatés que les mouvements lents. Nous n'en finirions pas si nous voulions signaler tous ceux qui ont eu lieu seulement depuis deux siècles à l'occasion de tremblements de terre ou d'éruptions volcaniques. Rappelons seulement, pour mémoire : les îlots de Santorin (Cyclades) sortis brusquement du sein des eaux à diverses époques, notamment en 1707 et en 1866; l'île Nyoë surgissant, en 1783, au sud-ouest de l'Islande, pour disparaître moins d'un an après; l'île Julia ou Graham, apparaissant en 1831 avec la même rapidité au sud-ouest de la Sicile, pour s'abîmer également sous les flots au bout de quelques mois; le Jorullo, montagne volcanique, s'élevant tout à coup, en 1759, à une hauteur de près de 500 mètres, au milieu des plaines du Mexique; une notable portion de la Nouvelle-Zélande soulevée jusqu'à trois mètres dans la seule nuit du 23 janvier 1855; la côte du Chili agitée, dans le cours de notre siècle, de mouvements divers qui ont eu pour résultat d'exhausser le rivage et une île voisine de deux à trois mètres; une portion de l'Inde, représentant 3,000 kilomètres carrés, s'abîmant tout d'un coup sous les eaux de la mer, pendant qu'une chaîne de collines se formait à 9 kilomètres de là, au milieu d'une plaine nue; la Calabre se déchirant et s'affaissant çà et là, pour se relever ensuite pendant les terribles secousses qu'elle éprouva en 1783; des lacs de trente kilomètres d'étendue se formant dans l'espace d'une heure, en 1812, dans la vallée du Mississipi; un quai de Lisbonne se dérochant brusquement sous la foule qui l'occupait, lors du tremblement de terre de 1755, et restant, dit-on, englouti sous 150 mètres d'eau; enfin, la récente catastrophe des îles de la Sonde, entraînant, on s'en souvient, la submersion de certaines îles, l'émergence de quelques autres, et modifiant la géographie physique de cette portion du globe, au point d'obliger les

navigateurs à changer quelque peu leur itinéraire.

On voit, par cette rapide énumération, si les phénomènes violents, les mouvements brusques du sol sont rares à notre époque ! Or, il y a tout lieu de croire qu'ils furent plus communs encore aux époques géologiques, spécialement à la dernière, en apparence l'une des plus troublées de toutes, l'époque quaternaire. Nous ne pensons pas qu'aucun géologue le conteste.

On ne peut donc juger de la durée de cette époque par l'amplitude des oscillations qui s'y produisirent. Il est bon d'observer cependant que ces oscillations, eussent-elles été seulement d'un mètre par siècle, n'entraîneraient point encore des conséquences bien graves au point de vue de l'antiquité de notre espèce. Si l'on a trouvé des sédiments marins à une altitude de 200 mètres en Norwège et de 400 dans le pays de Galles, on n'y a rien rencontré qui prouve que l'homme existait lors de leur formation. En Sardaigne seulement, on a rencontré des produits de l'industrie humaine dans des sédiments de cette nature, mais à une hauteur qui n'excédait pas 90 mètres. Sans doute c'est beaucoup encore, car si l'on suppose que l'exhaussement a été d'un mètre par siècle en moyenne, il faudrait conclure de cette découverte que l'homme vivait en Sardaigne il y a 9,000 ans, ce qui ne s'accorde plus avec la chronologie traditionnelle. Mais on comprend que cette mesure d'un mètre par siècle, qui du reste n'a été constatée nulle part, est tout à fait inapplicable à une région aussi fréquemment agitée par les commotions volcaniques que le sont les îles voisines de l'Italie. De plus, il paraît que cette prétendue plage soulevée n'en est point une. M. Émilien Dumas ne voit, dans ces poteries et ces amas de coquillages, que des débris de cuisines, analogues au *Kiækkenmadding* du Danemark. » (E. Réclus, *La Terre*, t. 1, p. 120.)

Quant à l'objection puisée dans l'ancienne jonction de la France à l'Afrique par le détroit de Gibraltar et à l'Amérique par un continent aujourd'hui disparu, elle ne mérite pas d'être prise en considération. C'est une hypothèse dépourvue de tout fondement. S'il y a eu communication directe entre ces diverses terres,

c'est bien avant l'apparition de l'homme, comme le prouvent les caractères si tranchés de leurs faunes. Chose curieuse, M. de Mortillet, qui admet la jonction de l'Europe et de l'Amérique, quand il s'agit de multiplier les preuves à l'appui de l'ancienneté de notre espèce, est le premier à la nier quand il est question de l'*Atlantide* (voir ce mot), parce qu'elle expliquerait alors le peuplement du nouveau monde par l'ancien et irait ainsi à l'encontre de ses idées polygénéistes. Voilà à quelle contradiction conduit l'esprit de parti !

N'insistons pas. Les quelques considérations dans lesquelles nous sommes entré doivent suffire pour prouver que les modifications survenues dans la géographie physique et dans le relief du globe, depuis le début de l'époque quaternaire, n'obligent d'aucune façon à élargir le cadre de la chronologie humaine. Ou les mouvements qu'on nous objecte se sont produits avant l'homme, ou ils s'expliquent sans qu'on ait besoin d'accumuler les siècles comme on s'est plu à le faire. Loin d'être surpris de l'importance et de l'étendue de leurs effets, quand on réfléchit aux phénomènes de cette nature qui se sont produits pour ainsi dire sous nos yeux à l'époque historique : quand on songe, par exemple, que la description que César a faite de nos côtes ne convient plus à notre littoral actuel : quand on se dit, en outre, que l'époque quaternaire a dû être beaucoup plus agitée et tourmentée que la nôtre, on est tenté de s'étonner que des changements plus considérables ne se soient pas produits dans la configuration du sol pendant les cinq ou six mille ans qui, suivant la tradition et les vraisemblances, ont dû s'écouler depuis que l'homme a pris possession de nos contrées occidentales.

III. L'ANTIQUITÉ DE L'HOMME D'APRÈS LES CHANGEMENTS SURVENUS DANS LE CLIMAT. — On se plaît à insister sur l'importance et la lenteur des changements qui se sont produits dans nos contrées au point de vue climatérique, depuis la première apparition de l'homme, c'est-à-dire depuis l'époque quaternaire. Nous essaierons de montrer en deux mots : 1° que ces changements ont été exagérés ; 2° qu'ils ne remontent point à une

époque aussi reculée qu'on le prétend.

1. L'époque quaternaire se confond, du moins en partie, avec une période qu'on a appelée *glaciaire*, parce qu'elle fut caractérisée par une extension considérable des glaciers. C'est un fait qu'il est impossible de contester. Les traces d'anciens glaciers sont encore très apparentes dans la plupart des régions montagneuses de la France, notamment dans les Pyrénées, dans les monts d'Auvergne, dans les Vosges et surtout dans les Alpes et leur voisinage. L'un de ces fleuves de glace, le mieux étudié de tous, ne mesurait pas moins de cent lieues de longueur. Il s'étendait depuis le Haut-Valais jusqu'au col de Fourvières, près de Lyon, remplissant dans l'intervalle toute la vallée du Rhône, y compris le lac de Genève.

Il ne faut rien exagérer cependant. Une école, appelée pour cela *glacialiste*, a prétendu que la France entière, sinon toute l'Europe, avait été recouverte d'un immense manteau de glace. S'il en avait été ainsi, on devrait constater une interruption dans la vie végétale et animale; car, évidemment, plantes et animaux n'auraient pu vivre dans de pareilles conditions. Or, la paléontologie n'accuse rien de semblable. Les espèces qui vivaient avant la période glaciaire se retrouvent, pour la plupart, à la nôtre. Sur 57 espèces de mollusques qu'on a découvertes dans les terrains antérieurs, 54 vivent encore de nos jours. Tous nos animaux sauvages, plus un certain nombre qui ont disparu, datent également de l'époque quaternaire et furent contemporains de la grande extension des glaciers.

La flore fut elle-même, à l'époque quaternaire, d'une vigueur extrême. Nous le savons par le peu qui nous en est resté, mais aussi et surtout par la présence d'une foule d'animaux herbivores — cerfs, chevaux, éléphants, rhinocéros, etc. — qui animaient alors nos plaines et nos vallées. Évidemment, ils n'auraient pu se développer à ce point s'ils n'avaient eu pour les alimenter une abondante végétation.

Ce qui a trompé les partisans de la théorie glaciaire, entendue dans son sens absolu, c'est qu'ils ont universellement attribué aux glaciers les blocs et les amas de graviers et de matériaux divers qu'on trouve disséminés çà et là, souvent

loin des montagnes. Le transport des blocs dits *erratiques* leur a paru inexplicable de tout autre façon, et les amoncellements de roches et de graviers ont été considérés par eux comme autant de *moraines*, c'est-à-dire de dépôts de matériaux divers transportés par les glaciers. On oubliait qu'il existe d'autres agents de transport que la glace. L'eau à l'état liquide produit souvent des effets analogues, et l'erreur des glacialistes a été de confondre les uns et les autres.

Les *blocs erratiques* et les *moraines* sont sans doute les indices ordinaires des anciens glaciers; mais, pris isolément, ils n'en sont pas une preuve suffisante. Ils doivent même, pour entraîner la conviction, être accompagnés d'un troisième indice qui consiste dans la présence de *roches striées* ou *moutonnées*, comme il s'en trouve dans le voisinage de nos glaciers actuels. Quand tous ces signes sont réunis, il n'y a pour ainsi dire pas d'erreur possible; mais un seul ne suffit pas, parce qu'il peut être l'effet d'une autre cause naturelle.

C'est parce qu'on commence à le comprendre qu'on est en train de réduire considérablement l'extension des anciens glaciers et l'abaissement de la température à l'époque quaternaire. Il ne faudrait pas cependant tomber dans l'excès opposé et prétendre, comme on l'a fait, que la température s'est plutôt abaissée depuis cette époque. L'ancienne extension des glaciers ne prouve pas seule qu'elle était plus froide que la nôtre; les animaux eux-mêmes en sont une preuve. Alors vivaient, dans nos plaines, le renne, le glouton, le chamois, la marmotte, qu'on ne rencontre plus aujourd'hui qu'à des latitudes plus élevées ou à des altitudes plus considérables. Le mammoth et le rhinocéros ne faisaient pas exception, car on sait qu'ils étaient organisés pour vivre dans des pays froids.

Il semble donc que la température fut vraiment plus basse à l'époque quaternaire, c'est-à-dire à l'époque où l'homme apparut dans nos contrées; mais la différence ne fut pas aussi grande qu'on l'a prétendu. Un abaissement de quatre degrés suffit, au dire de M. Charles Martins, pour expliquer l'ancienne extension des glaciers. On peut même considérer ce chiffre comme un maximum,

car il est aujourd'hui prouvé que l'humidité joua le principal rôle dans les phénomènes glaciaires. Les lits des fleuves et les alluvions sont là pour nous dire que toute l'eau n'était point alors à l'état solide, et que, si les glaciers étaient beaucoup plus étendus que de nos jours, les cours d'eau étaient aussi infiniment plus abondants.

2. On pourrait croire, au premier abord, qu'un état de choses aussi différent du nôtre dans son ensemble suppose un temps très considérable et nous reporte à une époque très reculée. Il n'en est rien. Pour retrouver au moins des vestiges des conditions climatériques que nous venons d'indiquer, point n'est besoin de se réfugier dans les ténèbres des temps préhistoriques; il suffit de se reporter quinze ou vingt siècles en arrière. Tous les renseignements que nous possédons sur cette époque nous montrent l'Europe entière et les régions adjacentes de l'Asie et de l'Afrique, plus froides et plus humides que de nos jours.

Nous devons aux écrivains de l'antiquité de précieuses indications à ce sujet. Hérodote nous dépeint le climat de la Scythie en termes qui conviendraient de nos jours à la Laponie et au Groenland. Il nous montre le pays complètement glacé pendant huit mois de l'année, la mer Noire gelée au point de supporter les chars les plus lourds, la région du Danube ensevelie elle-même sous la neige pendant huit mois et arrosée, en été, par des pluies abondantes qui donnaient au fleuve un cours impétueux.

Hérodote nous dit encore que l'âne ne pouvait vivre en Scythie à cause des froids intenses qui y régnaient. Au siècle suivant, Aristote fait la même remarque au sujet de la Gaule. Son contemporain, Théophraste, dit aussi que l'olivier ne réussissait point en Grèce à plus de 400 stades de la mer. — Inutile d'ajouter que ni l'âne ni l'olivier n'ont aujourd'hui aucune peine à vivre dans les pays indiqués.

Trois siècles plus tard, César nous parle, à diverses reprises et avec insistance, de la rigueur et de la précocité des hivers de notre pays, de l'abondance des pluies et des neiges, ainsi que du nombre des lacs, des marais et des marécages qui, à chaque instant, mettaient ob-

stacle à la marche de son armée. Aussi se gardait-il d'entreprendre aucune expédition en dehors de l'été.

Cicéron, Varron, Possidonius, Strabon, insistent également sur la rigueur du climat gaulois, qui ne permet ni la culture de la vigne ni celle de l'olivier. Diodore de Sicile confirme ce renseignement. Tel est, dit-il, le froid des hivers en Gaule que « presque toutes les rivières gèlent et forment des ponts naturels sur lesquels des armées nombreuses passent en toute sécurité avec chars et bagages; afin d'empêcher les passagers de glisser sur la glace et de rendre la démarche plus assurée, on y répand de la paille ».

Virgile et Ovide insistent à leur tour sur l'intensité des froids de la région du Danube. Le premier nous montre ce fleuve traversé par des chars, et les habitants de ces contrées misérables se retirant dans des cavernes, vêtus de la peau des bêtes fauves. On dirait que le poète décrit une scène des temps quaternaires.

Ovide, qui a passé dans cette région plusieurs années de sa vie, est peut-être plus précis encore. Écoutons-le un instant : « Le Danube, ce fleuve si large, qui s'ouvre dans une vaste mer, se glace et se durcit de manière à dissimuler sa chute au sein du Pont-Euxin. On marche d'un pas ferme où vogaient les navires; les flots concrétés par le froid retentissent sous les pieds des chevaux, et les bœufs des Sarmates font rouler leurs lourds chariots sur ces nouveaux ponts. J'ai vu encore — à peine pourrait-on le croire, quoique mon récit mérite pleine créance, car je n'ai aucun intérêt à dénigrer la vérité — j'ai vu la glace endureir toute l'étendue du Pont-Euxin. C'est peu de l'avoir vue, j'ai marché moi-même sur ces eaux gelées. Le vin se change ici en une masse solide; on le donne à boire par morceaux. » Et, comme il craint d'être accusé d'exagération poétique, il en appelle au témoignage des deux anciens gouverneurs de la Mésie, qui ont pu constater ces faits comme lui-même.

On comprend qu'Ovide ait pris ces précautions. Un auteur qui raconterait aujourd'hui que la mer Noire a été tout entière prise par les glaces risquerait fort de n'être pas cru sur parole.

L'Italie elle-même éprouvait sa part des froids qui sévissaient plus au nord. Virgile nous parle de neiges amoncelées, de rivières qui charrient des glaçons, du triste hiver qui fend la pierre et enchaîne le cours des fleuves, et cela dans la région la plus chaude de l'Italie, aux pieds des remparts de Tarente. Plus précis encore, Horace nous montre le Soracte, montagne voisine de Rome, « blanchi par la neige épaisse, » les fleuves « saisis par l'âpre gelée et suspendant leur cours », les campagnes elles-mêmes couvertes de neige. Aujourd'hui, la neige ne séjourne guère sur le Soracte et jamais sur la campagne de Rome.

Pendant les quatre ou cinq siècles qui suivent, les écrivains continuent d'insister sur l'âpreté du climat des régions situées au nord de l'Italie. Nous ne reproduirons pas leurs témoignages qui nous entraîneraient trop loin. Nous croyons pouvoir déduire légitimement de ceux qui précèdent cette conclusion, que notre climat s'est modifié en s'adoucisant sensiblement depuis le commencement de la période historique. C'est l'avis très accentué d'un homme qui a fait de cette question une étude très approfondie. « S'il y eut jamais un fait démontré dans l'histoire, dit M. Fuster, c'est l'extrême rigueur du climat de l'ancienne Gaule. Tous les témoignages, toutes les opinions, toutes les circonstances proclament hautement, d'une commune voix, l'intensité de ses froids, la surabondance de ses pluies et la violence de ses tempêtes. On se dresse en vain contre un tel fait en lui opposant des notions fausses ou des préjugés que rien n'appuie ; il triomphera tôt ou tard comme la vérité. » (*Des changements dans le climat de la France*, 1815.)

La géologie et l'archéologie, ajoutons-nous, joignent leur témoignage à celui de l'histoire. Les savantes études de M. Michel de Rossi sur le Tibre, celles de M. Belgrand sur la Seine, de M. de Mercy sur la Somme, de M. de Rosemont sur le Rhône, ont prouvé que ces fleuves avaient, il y a deux mille ans, un régime tout autre que leur régime actuel, qu'ils roulaient surtout des eaux beaucoup plus abondantes.

Il en était de même du Danube, du Rhin et des autres fleuves de l'Europe centrale. L'Algérie était aussi beaucoup

plus humide que de nos jours et possédait, à la faveur de cette humidité, une végétation qui en a presque totalement disparu.

L'Asie et l'Amérique septentrionale jouissaient également, il y a quinze et vingt siècles, d'un climat plus humide et plus froid. Tout prouve que les rivières y étaient plus abondantes, le niveau des lacs plus élevé, la flore plus riche et plus variée.

Cette modification climatérique, propre à l'hémisphère septentrional tout entier, tient, selon nous, à un phénomène astronomique qui n'a pas jusqu'ici attiré suffisamment l'attention : au déplacement du périhélie terrestre ; en d'autres termes, à ce que l'été de notre hémisphère est actuellement de près de huit jours plus long que notre hiver. On conçoit qu'une pareille différence, en se répétant chaque année, amène, à la longue, une élévation sensible de la température. Il y a dix mille ans, c'était, au contraire, notre hiver qui était la saison la plus longue, car la durée du cycle total est de vingt et un mille ans. Il est tout naturel qu'à cette époque et pendant les quelques milliers d'années qui ont suivi, le froid ait été plus intense, du moins en hiver, et aussi les eaux plus abondantes que de nos jours ; car la chaleur des étés, alors très forte par suite du rapprochement du soleil, devait fondre les neiges accumulées pendant la saison froide, et produire une évaporation abondante.

Mais ce n'est point ici le lieu d'insister sur ce sujet. Il nous suffit d'avoir montré que des changements considérables se sont produits depuis vingt siècles dans le climat de nos contrées. Si l'abondance des eaux et l'intensité du froid n'étaient pas telles alors qu'elles durent être à l'époque quaternaire, elles en différaient sans doute bien peu, et nous sommes persuadé que beaucoup de phénomènes attribués par les géologues à cette époque se sont passés en réalité en pleine période historique. En tout cas, quand on considère le peu de temps qu'ont mis à se produire ces modifications climatériques, on se dit que, pour obtenir, s'il en est besoin, un degré de plus dans la rigueur des saisons, il n'est pas nécessaire de remonter bien haut dans la nuit des temps préhistoriques. Assurément, la chronologie traditionnelle nous offre pour

cela une marge plus que suffisante.

IV. L'ANTIQUITÉ DE L'HOMME D'APRÈS LES CHANGEMENTS SURVENUS DANS LA FAUNE. — Le fait, aujourd'hui incontestable, que l'homme a vécu dans nos contrées avec un certain nombre d'animaux qui, comme l'éléphant et le rhinocéros, ne font plus partie de la faune actuelle, est considéré parfois comme un argument décisif en faveur de la haute antiquité de notre espèce. Il prouve, il faut bien le reconnaître, que l'homme remonte aux temps géologiques, tout au moins à l'époque quaternaire, puisqu'il est convenu que l'époque quaternaire s'est prolongée jusqu'à la disparition du dernier de ces animaux; mais il ne prouve point qu'il faille renoncer pour cela à la chronologie traditionnelle. Pour s'en convaincre, il suffira de jeter un rapide coup d'œil, d'abord sur les animaux disparus à l'époque préhistorique, ensuite sur les espèces que l'homme a vues s'éteindre depuis l'aurore de l'histoire, c'est-à-dire depuis environ vingt siècles.

Les espèces qui, ayant coexisté avec l'homme, passent pour avoir disparu le plus anciennement, sont les suivantes : le mammoth (*Elephas primigenius*), le rhinocéros à narines cloisonnées (*Rh. tichorinus*), le grand ours ou l'ours des cavernes (*Ursus spelæus*), le lion des cavernes (*Felis spelæa*), le cerf à bois gigantesque (*Cervus megaceros*), l'hyène des cavernes (*Hyæna spelæa*) et le renne (*Cervus tarandus*). Un mot seulement sur chacune d'elles au point de vue de leur antiquité.

L'éléphant est peut-être l'animal dont la coexistence avec l'homme en nos contrées a le plus lieu de surprendre; car enfin cet animal n'existe plus nulle part en Europe. En outre, sa constitution semble le réserver aux pays chauds, et nous avons dit précédemment que l'époque quaternaire était plus froide que la nôtre.

L'étonnement disparaît lorsqu'on sait que l'éléphant quaternaire n'était autre que le mammoth (*El. primigenius*), et qu'on l'a trouvé dans les glaces de la Sibérie, revêtu d'une longue crinière et d'une épaisse toison. Grâce à ce tégument protecteur, il pouvait supporter impunément des froids intenses, et son existence, à l'époque quaternaire, loin

d'être une objection à nos vues sur la température des temps préhistoriques, ne fait, au contraire, que les confirmer.

Quant à la date de sa disparition, il est difficile assurément de la fixer, vu le silence absolu de l'histoire à son sujet. Un vieux chroniqueur, Parthénopex de Blois, l'a bien mentionné parmi les bêtes fauves qui hantaient jadis nos forêts, mais on ne saurait attribuer à son témoignage une valeur historique.

Si complet qu'on le suppose, le silence de l'histoire ne prouve point que l'éléphant remonte à une très haute antiquité. L'histoire, il ne faut pas l'oublier, ne date, pour nos contrées, que de vingt siècles environ; encore ne jette-t-elle un peu de jour, au début, que sur la partie méridionale de notre territoire gaulois. L'éléphant aurait pu vivre un siècle avant César, dans les plaines marécageuses du nord, sans que le souvenir nous en eût été conservé.

À défaut de données plus précises, c'est à la géologie et à l'archéologie qu'il faut aller demander des indications sur ce sujet. Or, ces sciences nous montrent les restes de l'éléphant associés, dans bon nombre de gisements, à des débris d'espèces actuelles ou aux produits d'une industrie avancée. C'est ainsi que, dans la grotte de Xéron (Ardèche), on a trouvé avec lui le cheval, le bouquetin, l'hyène, le loup, le chevreuil, le cerf, le bœuf et jusqu'au chien dont l'introduction en nos contrées semble récente. C'est ainsi encore qu'on l'a trouvé dans maints dépôts superficiels, lchms ou alluvions récentes, notamment, en Angleterre, dans une formation tourbeuse contenant des animaux qui, pour la plupart, appartenaient à la faune historique. (Lyell, *Principes de géologie*, t. 1, p. 710.)

La découverte du mammoth de Sibérie dans un état de conservation si parfaite que les chiens ont pu se nourrir de sa chair, ne vient point non plus à l'appui de sa haute antiquité. Volontiers nous nous associerons à l'observation suivante, que fait à son sujet l'auteur de l'article *Eléphant* du Dictionnaire d'histoire naturelle de d'Orbigny : « Ce qu'il y a de certain, c'est qu'on ne me fera jamais comprendre comment on a pu nourrir des chiens, en 1836, avec la chair d'un animal mort avant les temps historiques; et, s'il fallait ici donner les raisons de

mon incrédulité, elles ne me manqueraient pas. »

Il serait d'autant moins surprenant de compter l'éléphant parmi les animaux qui hantaient nos plaines et nos vallées, dans les siècles immédiatement antérieurs à l'ère chrétienne, que ce gigantesque pachyderme occupait alors d'autres régions d'où il a également disparu. Il était, par exemple, très répandu, à cette époque, dans le nord de l'Afrique où les Carthaginois s'en emparaient pour l'utiliser à la guerre. Plus anciennement, on le trouve aussi dans la région de Ninive. Il y était même si commun, qu'un roi d'Égypte, Thotmès III, en prit jusqu'à cent vingt dans une seule chasse. Pourtant l'histoire, si précise qu'elle soit pour ces régions, se faisait également sur ce fait dont nous devons la connaissance à des inscriptions hiéroglyphiques.

Ce que nous venons de dire de l'éléphant s'applique au rhinocéros, son compagnon ordinaire à l'époque quaternaire : on l'a trouvé, lui aussi, dans les glaces de la Sibérie avec sa chair, sa peau et les poils qui le protégeaient contre le froid. Un auteur anglais, Brodie, observe avec raison qu'il n'y a peut-être pas trois mille ans que les aborigènes le chassaient dans nos plaines marécageuses en même temps que le mammoth.

Ces deux animaux sont pourtant, suivant toute apparence, les plus anciens de ceux qui ont existé avec l'homme. On a cru un instant que le grand ours, ou l'ours des cavernes, les avait précédés ; mais, outre que cette espèce n'est pas toujours très distincte de certains individus appartenant aux espèces actuelles, il y a maintenant tout lieu de croire qu'elle s'est perpétuée jusqu'à une époque voisine de la nôtre. On a trouvé en diverses localités ses restes associés à ceux des animaux actuels, même de nos animaux domestiques. Peut-être est-ce à elle qu'il faut rapporter certains ours remarquables par leur taille que nous trouvons signalés dans des documents du moyen âge.

Le lion est aussi un des animaux que Parthénopex de Blois signale parmi les hôtes de nos forêts. La chanson de Roland le fait vivre également dans la forêt des Ardennes. Tout ce qu'on sait en dehors de ces documents, malheureusement dépourvus d'autorité, c'est que le lion

était jadis infiniment plus commun qu'il ne l'est de nos jours. Les écrivains grecs nous disent qu'il habitait les montagnes de la Thrace, de la Macédoine et de la Thessalie. Il abondait en Afrique où les Romains le capturaient pour le produire par centaines aux jeux du cirque. Rien ne s'oppose, ce semble, à ce que cet animal ait, à la même époque, élu domicile dans quelques régions inhabitées de la Gaule où il n'avait même pas à redouter, comme en Afrique, l'attaque de l'homme, son principal ennemi.

Le grand cerf, ou cerf à bois gigantesque, est aussi une de ces espèces qui ont totalement disparu, mais dont l'extinction ne semble pas fort ancienne. On a dit de cet animal qu'il était représenté sur des monuments et recherché des Romains qui le faisaient venir d'Angleterre. Nous ignorons sur quelles données repose cette assertion, mais elle n'a rien d'in vraisemblable. On a trouvé les débris du grand cerf dans des tourbières de formation si récente, que les naturalistes les plus disposés à vieillir les espèces dites quaternaires, reconnaissent qu'il y a lieu de faire exception pour celle-ci.

L'hyène des cavernes ne mérite guère de nous retenir, car il est fort probable qu'elle n'appartient point aux espèces éteintes. Elle se confond, nous disent MM. Chantre et Lartet, avec l'hyène *striée*, et nous ne devons pas être surpris de la trouver dans notre pays, sous un climat relativement froid, car cette dernière a un habitat fort étendu et supporte par endroits, dans l'Altaï par exemple, des températures très basses. Ce n'est pas le froid qui l'a éloignée de notre pays, mais sans doute la chasse que l'homme lui faisait. Sa disparition est d'ailleurs considérée comme relativement récente.

Reste le renne. Mais ici nous avons affaire à une espèce non plus éteinte, mais simplement émigrée. Le renne vit en effet, de nos jours, dans les régions boréales, chez les Lapons et les Samoyèdes. Sur ce point, tout le monde est d'accord ; ce qui est plus contesté, c'est la date de sa disparition définitive en nos contrées. Il nous semble cependant que l'on s'entendrait facilement sur la réponse à faire à cette question, si l'on pouvait un moment faire abstraction de ce préjugé que le renne est exclusivement une espèce quaternaire, et que l'époque quaternaire

a pris fin longtemps avant l'ère historique. Quoi de plus clair, en effet, que la description que nous donne César de cet animal! « Il y a, dit-il (dans la forêt Hercynienne), un bœuf fait comme un cerf et qui porte au milieu du front, entre les oreilles, une seule corne, plus élevée et plus droite que celles que nous connaissons, et dont l'extrémité supérieure est divisée en de longs rameaux pareils à des palmes. Le mâle et la femelle ont le même type; la forme et la taille de leurs cornes sont les mêmes. » (*Bell. gall.*, vi, 26.)

Comme Geoffroy Saint-Hilaire, nous trouvons que cette description « porte, jusque dans ses erreurs mêmes, l'empreinte d'une observation directe et profonde ». Le renne est, en effet, le seul animal du genre cerf dont la femelle soit, comme le mâle, armée de bois, le seul qui, par la largeur de son front, présente vraiment l'aspect du bœuf, le seul enfin dont les cornes se terminent en longs rameaux palmés. Il y a, il est vrai, dans la description de César, une inexactitude qui tient à une observation superficielle : les bois de renne partent non du milieu, mais des deux côtés de la tête. On comprend cependant qu'un observateur peu attentif s'y soit trompé. Par suite de la disposition divergente des bois, et surtout grâce à la présence, chez certains individus, d'un rameau basilair qui s'étend en avant, on dirait vraiment parfois que ces bois ont leur racine au milieu du front.

Il semble, au reste, que César parle expressément du renne en un autre endroit (vi, 21). Les Germains, nous dit-il, font usage de petits manteaux en cuir de renne. C'est du moins la traduction la plus naturelle des mots : *parvis rhenonum tegumentis utuntur*, qu'il est difficile d'expliquer rationnellement d'une autre manière.

De l'aveu de Buffon, de Cuvier, de Paul Gervais et, on peut le dire, de tous les naturalistes que n'ont pas influencés les préjugés de la nouvelle école archéologique, le renne ne peut donc être rangé parmi les espèces animales disparues dans les temps préhistoriques. Celles-ci se réduisent à une demi-douzaine, si l'on ne tient compte que des faits bien constatés. Mais supposons qu'elles soient deux fois, trois fois plus nom-

breuses; qu'est-ce que ce nombre auprès de quarante ou cinquante espèces de mammifères et d'oiseaux qui se sont éteintes, à notre connaissance, dans le cours des temps historiques? (Pozzy, *La Terre et le récit biblique*, p. 44.) Si la proportion était gardée, ce ne serait pas dix ou quinze espèces qui auraient disparu à l'époque préhistorique, mais au moins une centaine, puisque, à s'en tenir à la chronologie vulgaire, cette époque a dû être environ trois fois plus longue que l'ère historique. Encore faut-il ajouter que la destruction des espèces dut être, au début, beaucoup plus rapide que de nos jours, car certaines espèces sont, en quelque sorte, livrées sans défense aux premiers possesseurs du sol.

On a un exemple de ce qui dut se passer à l'origine dans un fait des plus curieux qui date de moins de deux siècles et que nous demandons la permission de rapporter.

Vers la fin du dix-septième siècle, un voyageur français, Leguat, était venu se fixer, à la suite de la révocation de l'édit de Nantes, avec un certain nombre de ses coreligionnaires protestants, dans la petite île Rodrigue située au milieu de l'océan Indien, à l'est de l'île Maurice.

Mettant à profit son séjour dans cette île, il publia, en 1708, une description des animaux et des plantes qu'il y avait rencontrés. C'étaient, à côté d'une végétation luxuriante, de nombreux oiseaux, entre autres des flamands, des oies sauvages, des canards, des butors, des poules d'eau, des merles, des rales de bois, des grives, des perroquets de diverses nuances. Or, au lieu de tout cela, les navigateurs qui, dès la fin du siècle dernier, visitèrent l'île Rodrigue, n'y trouvèrent plus qu'une faune et une flore misérables. Il en résulta que la véracité de Leguat fut révoquée en doute. Heureusement pour sa mémoire, des naturalistes ont, à leur tour, visité cette île dans ces derniers temps et en ont rapporté de nombreux ossements ensevelis sous les couches superficielles du sol. Remis entre les mains de M. Alphonse Milne-Edwards, ces ossements desséchés ont repris vie. Le savant naturaliste y a reconnu une partie des oiseaux décrits par Leguat, et force a été de rendre hommage à l'exactitude de la description du voyageur français.

La faune ornithologique de l'île Rodrigue semble avoir disparu vers le milieu du siècle dernier. Elle existait encore tout entière en 1730, comme en témoigne une *Relation* récemment découverte au ministère de la marine. Trente ans plus tard, elle était déjà en voie de décroissance, car un navigateur qui visita cette île en 1760 nous dit que le *Salitaire*, l'un des oiseaux dépeints par Leguat, y était devenu extrêmement rare. On peut donc, sans trop de témérité, rapporter au milieu ou à la dernière moitié du xviii^e siècle la date de sa disparition.

Voilà donc une faune tout entière qui a disparu en quelque sorte brusquement, aussitôt qu'elle s'est trouvée en contact avec l'homme, l'ennemi le plus redoutable des animaux. Que de fois ce fait a dû se produire aux époques antérieures, alors qu'aucun historien n'était là pour le consigner dans ses annales ! L'histoire, il ne faut pas l'oublier, est loin d'être complète, même pour les temps qu'elle embrasse. Les écrivains de l'antiquité classique ne couvrent point l'intérieur de notre pays, du moins jusqu'à César. De l'aveu de Polybe, c'était pour eux une *terra incognita*, au même titre que l'Afrique l'est pour nous. Ce serait s'exposer à de graves erreurs que de vouloir faire, à l'aide de leurs seuls témoignages, la description de la faune du temps. M. Charles Gérard l'a prouvé pour l'Alsace dans un remarquable travail sur la *Faune historique* de ce pays. Il nous a montré, parmi les hôtes des forêts alsaciennes à l'époque romaine, l'ours, le bison, le cheval sauvage, le chamois, le bouquetin, le lynx, le daim, le cerf, l'élan à crinière : autant d'animaux, cependant assez remarquables, dont César lui-même n'a pas dit le moindre mot.

La géologie et l'archéologie nous ont révélé, de leur côté, des faits des plus frappants, que l'histoire a totalement laissés dans l'oubli, bien qu'ils fussent de son domaine. N'e serait-il pas téméraire, après cela, de s'autoriser de son silence pour affirmer que tel animal avait totalement disparu il y a vingt siècles ? Si le voyageur Leguat avait omis de parler des intéressants volatiles qui, jusqu'au dix-huitième siècle, animèrent le paysage de l'île Rodrigue ; si Albert le Grand ne nous disait pas expressément que, de son temps, l'on

pêchait la baleine sur les côtes de la Manche ; si le médecin naturaliste Steller ne nous avait laissé une description de la rhyline, cétacé du groupe des lamantins disparus depuis 1760, nous aurions peine à croire à l'existence si récente de ces divers animaux, et volontiers nous rangerions parmi les fossiles des temps quaternaires leurs ossements, exhumés de nos jours. Or, c'est en quelque sorte à des circonstances fortuites que ces espèces doivent d'avoir été signalées, et sans doute il en est un bon nombre d'autres qui n'ont pas eu le même bonheur. De quel droit assignerait-on à ces dernières une date déterminée en dehors des temps historiques, lorsque tout est incertitude au sujet de leur âge ?

Nous concluons donc : 1^o que les animaux réputés préhistoriques et quaternaires pourraient bien avoir continué de vivre, en pleine période historique, dans quelque région retirée de nos contrées occidentales ; 2^o que le nombre de ces animaux est, en réalité, très restreint et de beaucoup inférieur à celui des espèces qui ont disparu en quelque sorte sous nos yeux, depuis deux mille ans. Loïn donc de prouver la haute antiquité de l'homme, l'argument qu'on invoque tend, au contraire, à en confirmer l'origine récente.

VI. L'ANTIQUITÉ DE L'HOMME D'APRÈS LES PROGRÈS DE SON INDUSTRIE. — Un autre argument qu'on invoque à l'appui de la haute antiquité de notre espèce est le suivant :

L'archéologie nous a appris que l'homme s'était élevé graduellement de la barbarie à la civilisation, qu'il avait passé par une série de phases industrielles en progrès les unes sur les autres, que son outillage s'était modifié en se perfectionnant sans cesse, la pierre, seule employée à l'origine, ayant cédé la place au bronze et celui-ci au fer. Ce n'est pas tout. Les trois âges de la pierre, du bronze et du fer sont eux-mêmes, prétend-on, divisibles en un certain nombre de sous-périodes, toutes ou presque toutes préhistoriques et marquées par un progrès industriel. L'âge de la pierre seul en comprendrait sept, dont les deux premières appartiendraient à l'époque géologique dite *tertiaire*, les suivantes à l'époque quaternaire et la dernière au commencement de l'époque

actuelle. Viendraient ensuite deux périodes de l'âge du bronze et deux périodes de l'âge du fer; après quoi seulement s'ouvrirait l'époque romaine, proprement historique.

Le tableau suivant donne une idée de cette prétendue succession. Chaque période s'y trouve désignée par la principale localité qui la représente.

LES TEMPS PRÉHISTORIQUES,
D'APRÈS M. DE MORTILLET

ÉPOQUES GÉOLOGIQUES	ÂGES	PÉRIODES
Tertiaire.	Éolithique ou de la pierre éclatée.	{ Thenay (Loir-et-Cher). { Otta (Portugal). { Chelles (Seine-et-Marne).
Quaternaire.	Paléolithique ou de la pierre taillée.	{ Le Moustier (Dordogne). { Solutré (Saône-et-Loire). { La Madeleine (Dordogne).
Actuelle.	{ Néolithique ou de la pierre polie. { Du bronze. { Du fer	{ Robenhauseu (Suisse). { Morges (Suisse). { Larnand (Jura). { Hallstatt (Autriche). { La Marne (France).

Si les choses s'étaient passées comme le veut M. de Mortillet, il faudrait en prendre son parti et reculer les bornes de la chronologie humaine; mais il s'en faut que la classification, qu'on prétend nous imposer, ait fait ses preuves.

D'abord, les deux périodes correspondant à l'époque tertiaire sont à supprimer, car il a été reconnu par l'immense majorité des savants, même par ceux qui ont le plus à cœur de prendre en défaut la chronologie traditionnelle, que les silex soi-disant taillés sur lesquels repose la théorie de *l'Homme tertiaire* (voir ce mot) étaient ou naturels ou dépouillés d'authenticité. Cette simple constatation réduit au moins de moitié, peut-être des neuf dixièmes, la chronologie préhistorique, car les deux périodes tertiaires représentent un temps relativement considérable, correspondant géologiquement aux deux époques miocène et pliocène. Du moment que l'apparition de notre espèce appartient à l'époque quaternaire, il n'y a plus de difficulté sérieuse.

Cependant, si les quatre périodes industrielles qui la représentent d'après M. de Mortillet s'étaient réellement succédé, si elles avaient en surtout l'importance qu'on leur a attribuée, on éprouverait quelque embarras à les faire

revenir dans le cadre de l'ancienne chronologie; mais cette succession est plus que contestable, même pour un lieu déterminé. A plus forte raison ne saurait-on l'étendre, comme on l'a fait, à toute la France, sinon à notre continent tout entier. Si elle était réelle, on devrait trouver superposées les quatre industries de Chelles, du Moustier, de Solutré et de la Madeleine; or, nulle part on n'a fait une pareille découverte. On a bien constaté, en quelques rares localités, la superposition de deux de ces industries; on les a surtout rencontrées isolées sur un bon nombre de points; mais il ne suit nullement de là qu'elles se soient succédé toutes les quatre. A une même époque on a pu, on a dû même travailler le silex de différents facons, ici détacher des lames, là tailler des flèches, ailleurs fabriquer des haches. Aujourd'hui, l'outillage varie avec les lieux et l'aisance des habitants, bien que la facilité des communications tende à tout unifier. A plus forte raison en fut-il de même aux époques de barbarie. Un archéologue de mérite, M. Rioult de Neuville, en a fait la remarque: « C'est en quelque sorte un caractère naturel de l'état sauvage, où les hommes, ne vivant que de la chasse ou de la pêche, restent groupés en petites tribus errantes, d'offrir des distinctions profondes et indélébiles entre les moindres peuplades, sans que le contact le plus habituel les amène à adopter les usages ou les procédés de leurs voisins. » (*Matériaux*, année 1877, p. 125.) Le R. P. Petitot, qui a longtemps vécu parmi les sauvages de l'Amérique du Nord, confirme cette observation lorsqu'il nous dit que des objets très divers, comme forme ou comme délicatesse de travail, sont en usage chez des tribus limitrophes et en communication incessante. (*Ibid.*, 1874, p. 402.)

Il est donc permis de ne tenir aucun compte des subdivisions établies par M. de Mortillet dans l'âge paléolithique ou de la pierre taillée. Non seulement ces subdivisions ne reposent que sur des données tout à fait insuffisantes, mais elles ont contre elles des faits de superposition stratigraphique plus nombreux peut-être que ceux qui les appuient. Les divers types industriels se montrent le plus souvent confondus dans la même couche. S'ils sont superposés, c'est quelquefois dans l'ordre contraire à

celui qu'exige la théorie. C'est ainsi, pour ne citer que l'exemple le plus récent, que M. Albert Gaudry a trouvé dans la grotte de Montgaudier (Charente) l'industrie de la Madeleine associée aux animaux quaternaires réputés les plus anciens (rhinocéros, lion, ours des cavernes) et superposée à une faune en apparence moins ancienne où dominent le renne, le bison et le cheval.

Les six premières périodes de l'âge de la pierre doivent donc, si l'on s'en tient aux faits, être réunies en une seule. La septième, dite néolithique, ou âge de la pierre polie, a-t-elle des titres plus sérieux à prendre une place spéciale dans la série des temps préhistoriques? Il est permis d'en douter.

Avons cependant que cette période est très distincte des précédentes, c'est-à-dire de l'époque paléolithique ou quaternaire. Elle a sa faune à elle, qui se confond presque avec la faune actuelle, les espèces fossiles ayant alors disparu. Elle a, de plus, son industrie propre : ses flèches à ailerons, ses haches polies, ses monuments mégalithiques et ses constructions lacustres. Mais c'est précisément par ces caractères qu'elle tend à se confondre avec la période suivante, qui n'est autre que l'âge du bronze. Plus les découvertes archéologiques se multiplient, et plus on constate que ces deux âges n'en font réellement qu'un, le bronze se rencontrant tous les jours dans les monuments considérés comme les plus caractéristiques de l'âge de la pierre polie, dans les dolmens, par exemple. (Voir le mot *Bronze*.)

Les subdivisions qu'on a voulu introduire dans les âges du bronze et du fer n'ont pas plus de fondement. (Voir ces mots.) En somme, il faut en revenir aux divisions établies dès l'origine de la science préhistorique par les archéologues danois, c'est-à-dire aux trois âges de la pierre, du bronze et du fer. Encore y a-t-il lieu de restreindre à nos contrées occidentales cette répartition des temps antérieurs ou plutôt étrangers à l'histoire : car tout prouve que l'Asie et l'Afrique n'ont point passé par ces phases industrielles. L'usage du fer y remonte jusqu'à une très haute antiquité et semble y avoir précédé tout autre métal. C'est, au reste, ce qu'il y a de plus vraisemblable *a priori*, nous disent les

métallurgistes les plus compétents, l'extraction du fer étant plus facile que celle du bronze, et la fabrication de ce dernier métal nécessitant, paraît-il, l'usage d'outils en fer. « Il faudrait se mettre en contradiction violente avec toutes nos connaissances techniques, a dit le colonel danois Tscherning, au congrès préhistorique de Copenhague, pour admettre que des objets de bronze ont été fabriqués avec des outils de bronze. »

Un des premiers métallurgistes de notre temps, M. John Percy, a exprimé une idée analogue : « La méthode primitive d'extraire directement du minerai un bon fer malléable est encore usitée aujourd'hui aux Indes et en Afrique, et elle exige bien moins d'habileté que la fabrication du bronze. La préparation de cet alliage présuppose la connaissance du cuivre, de la fusion de l'étain et de l'art du moulage et du coulage. Au point de vue métallurgique, on doit raisonnablement admettre que ce qu'on appelle l'âge du fer a précédé celui du bronze. Quand les archéologues soutiennent le contraire, ils devraient considérer que le fer, par sa nature même, ne peut se conserver dans la terre aussi longtemps que le cuivre. »

L'âge du bronze en Orient, où l'homme a pris naissance, est donc plus que contestable. On en peut dire autant de l'âge de la pierre. Sans doute, on y a recueilli çà et là des outils en pierre, mais rien n'empêche qu'ils ne datent de l'époque actuelle, vu que la pierre y est encore utilisée de nos jours. (Hamard, *L'âge de la pierre et l'homme primitif*.)

La stratigraphie seule pourrait nous donner la preuve de l'existence d'un âge de la pierre en Orient, en nous montrant cette industrie superposée à celle des métaux. Or, nulle part on n'a constaté rien de pareil. Les quelques données de cette nature que nous possédons viennent plutôt à l'encontre de la théorie des trois âges. M. Schlieman nous a montré, par exemple, à Hissarlik, en Asie Mineure, dans l'emplacement présumé de l'ancienne Troie, diverses civilisations superposées ; mais ces civilisations accusent une décadence à peu près constante, contrairement au système évolutionniste. La plus ancienne renfermait du métal en même temps que des poteries de formes vraiment élégantes.

Sans doute, il en a été autrement en Occident. L'industrie y a véritablement suivi, pour l'ensemble et à quelques exceptions près, une marche ascensionnelle. La pierre y a précédé le bronze, et celui-ci le fer. L'antériorité du bronze sur le fer se comprendrait à peine, d'après ce qui a été dit ci-dessus, si ce métal avait été fabriqué sur place; mais il n'en fut point ainsi à l'origine; tout prouve qu'il fut importé dans nos contrées par un peuple depuis longtemps civilisé, peut-être par les Phéniciens. Nos ancêtres n'eurent donc ni la peine ni le mérite de le découvrir.

Du moment que nous sommes uniquement en face des trois âges de la pierre, du bronze et du fer, l'accord avec la chronologie traditionnelle devient facile. L'âge du fer n'a pour ainsi dire rien de préhistorique. On peut le faire coïncider avec la venue de ces immigrants, proprement appelés Gaulois, qui, vers le quatrième siècle avant Jésus-Christ, franchirent le Rhin et les Alpes, s'installèrent à l'est de la France actuelle, après en avoir repoussé ou absorbé les habitants primitifs, les Celtes proprement dits, et y érigèrent ces tumulus où nous retrouvons les produits de leur industrie relativement avancée. A cette même époque, ou tout au plus au cinquième ou au sixième siècle, appartient, de l'avis d'archéologues très autorisés, la célèbre nécropole de Hallstatt (Autriche), qui marque les débuts de l'âge du fer. Il est, du reste, tout naturel que les gisements de cet âge soient plus anciens au delà du Rhin qu'en deçà, puisque c'est par là que s'introduisirent les bandes d'immigrants qui importèrent ce métal en nos contrées.

L'âge du bronze ne nous fait pas remonter lui-même bien haut dans les temps préhistoriques, peut-être au dixième ou au douzième siècle avant Jésus-Christ. On peut le confondre avec la civilisation proprement celtique, représentée principalement par les dolmens et autres monuments mégalithiques, et aussi par les palatites ou constructions lacustres. Au début, sans doute, le métal était rare, si même il était connu. On peut croire que les Celtes, ou les premiers immigrants de race aryenne ou indo-européenne, n'apportèrent avec eux que l'industrie dite néolithique et caractérisée avant tout par la pierre polie;

mais, peu à peu, leurs relations avec les Phéniciens, qui longeaient les côtes de la Gaule, si même ils ne la traversaient pour gagner les îles Cassitérides, les mirent en possession du bronze. Aussi ce métal semble-t-il s'être introduit plus tôt sur le littoral et dans la vallée du Rhône que dans le reste du pays; de même que le fer s'introduisit lui-même beaucoup plus tôt dans l'est de la Gaule que dans l'ouest et le centre, où les vieilles races celtiques purent se maintenir longtemps avec leurs usages traditionnels. Sur tous ces points, les rares données historiques que l'on possède sont confirmées, non seulement par l'archéologie qui nous met en face de deux industries différentes, celle des dolmens et celle des tumulus, mais aussi par l'ethnographie, par la linguistique et par l'anthropologie qui nous montrent, dès l'époque préhistorique, dans les populations de l'Est et de l'Ouest, deux races nettement distinctes quoique rattachées à un même groupe de l'humanité, au groupe aryen ou indo-européen.

Les mêmes sciences nous montrent, dans les Basques de nos Pyrénées, les restes de populations beaucoup plus primitives encore, sans doute de ces populations de l'âge paléolithique ou de l'époque quaternaire qui, partout ailleurs, furent refoulées, écrasées ou absorbées soit par les Celtes proprement dits, soit, plus tard, par les Gaulois, qui, suivant toute vraisemblance, étaient également de race celtique. La langue basque n'a aucun rapport avec la plupart des langues européennes, vu qu'elle n'appartient même pas au groupe des langues à flexions, et les termes par lesquels elle désigne certains instruments aujourd'hui en fer donnent lieu de penser que ces instruments étaient originellement en pierre.

Nous aurions donc en eux les représentants des populations de l'ancien âge de la pierre, et cet âge ne remonterait pas à un passé bien lointain, puisque, même pour les régions envahies par les Celtes, c'est-à-dire pour la plus grande partie de la France, il ne serait guère antérieur au dixième ou au douzième siècle avant l'ère chrétienne. Au Sud, dans l'ancienne Aquitaine, il serait plus récent encore, puisque l'ancienne population s'y serait maintenue au moins jusqu'au début de l'ère actuelle. Sans doute, au

contact des nouveaux venus et plus encore, peut-être, au contact de navigateurs phéniciens, elle aurait peu à peu modifié son outillage, mais avec lenteur, car on sait qu'un peuple ne renonce pas vite à ses usages en quelque sorte nationaux, surtout quand son isolement le protège contre l'importation des coutumes étrangères.

Ces vues sur la date relativement récente de l'âge de la pierre sont confirmées par un certain nombre de faits dont nous devons la connaissance à l'histoire ou à l'archéologie.

Nous ne rappellerons pas que, de nos jours, la pierre est encore utilisée chez un grand nombre de peuples plus ou moins barbares; nous ne voulons nous occuper que de notre propre pays. Or, les savants les plus disposés à reculer la date de l'apparition de l'homme estiment que « l'emploi d'armes et d'outils en pierre s'est continué chez les peuples occidentaux jusqu'aux invasions romaines et peut-être plus tard ». (Lartet et Christy, *Revue archéologique*, août 1864.)

Les écrivains de l'antiquité ne laissent aucun doute à cet égard. Contentons-nous de relever quelques-uns de leurs témoignages.

César nous dit (vi, 81) que les Gaulois, devant Alésia, faisaient usage de pierres et de frondes; Pline, que les Barbares du Nord se servaient de piques armées de cornes d'urus (ii, 43); Varron, qu'on employait pour dépiquer le blé, comme aujourd'hui encore en Espagne, un plateau armé de dents de pierre (*de Re rustica*, i, 52); Tacite, que les Germains connaissent à peine le fer (*Germania*, 6 et 46), et que les Finnois vivaient dans le dernier degré d'abrutissement, n'ayant d'autres armes que des flèches en os.

Des témoignages analogues se rencontrent chez les écrivains d'une époque moins ancienne. Une épopée du cinquième siècle nous montre deux guerriers se battant avec des haches de pierre. (Ampère, *Histoire littéraire*.) Saint Ouen, évêque de Rouen au septième siècle, parle aussi de hachettes en silex dans sa *Vie de saint Éloi*. Les annales d'Irlande font mention de projectiles en pierre à propos d'une bataille livrée contre les Danois, près de Limerick, vers l'an 920. D'après Guillaume de Poitiers, on se ser-

vit de projectiles semblables à la bataille de Hastings, en 1066. Il paraît même que, plus d'un siècle plus tard, les Écossais de Wallace faisaient encore usage d'armes en pierre.

Tels sont quelques-uns des témoignages que fournit l'histoire. Ceux que nous devons à l'archéologie sont beaucoup plus précis, plus nombreux et aussi plus concluants. Dans la plupart des lieux où ont séjourné les Romains, on a rencontré, quand on a bien voulu les y voir, des objets en pierre associés aux produits d'une industrie avancée, et souvent dans des conditions qui prouvent la contemporanéité des uns et des autres. Nous avons cité ailleurs plus de soixante localités où l'on a constaté des associations de cette nature. (*Études critiques d'archéologie préhistorique*, p. 153 à 163.) Nous ne reproduirons point ici cette nomenclature. Elle n'est point nécessaire, au reste, pour établir une vérité si simple et si rationnelle qu'elle eût été admise sans conteste avant que l'archéologie préhistorique eût imposé ses dogmes, à savoir, que l'usage de la pierre s'est maintenu jusqu'à une époque bien avancée de l'ère chrétienne. Pour certains usages, la pierre vaut les métaux; il est donc assez naturel qu'on ait continué de s'en servir, surtout aux époques de barbarie relative où l'industrie était peu avancée, les communications difficiles et, partant, le fer et le bronze d'un prix élevé. Les révélations de l'archéologie n'ont, à cet égard, fait que confirmer les prévisions les plus simples.

Évidemment, nous ne prétendons point pour cela que l'âge de la pierre s'est prolongé jusqu'à l'époque romaine. Tout ce que nous avons voulu établir, c'est que l'usage de la pierre ne suppose point un état de sauvagerie absolue, comme semblent portés à l'admettre beaucoup d'adeptes de la science préhistorique; c'est aussi que la pierre a occupé une place si considérable dans l'outillage de nos ancêtres, à une époque récente, qu'il n'y a pas lieu de s'étonner de la voir employée, à l'exclusion de tout métal, dix ou vingt siècles plus tôt, c'est-à-dire avant la venue des populations aryennes.

Il faut bien l'avouer, les vues qui précèdent ne sont point de celles qui s'imposent; du moins sont-elles d'accord avec les données des sciences contem-

poraines, particulièrement de l'histoire, de l'anthropologie, de la linguistique et de l'ethnographie. C'est un mérite que n'ont pas toujours, assurément, les théories qu'on nous oppose et sur lesquelles nous avons le regret de n'avoir pu insister suffisamment. Nous espérons néanmoins en avoir dit assez pour convaincre le lecteur de l'inanité de ces théories.

Or, si rien n'empêche que l'âge du bronze ait pris fin quatre siècles seulement avant Jésus-Christ, et l'âge de la pierre six à dix siècles plus tôt, nous n'avons nul besoin d'élargir les bornes de la chronologie traditionnelle, puisque, d'après la version grecque de la Bible, il s'est écoulé environ trente-deux siècles du déluge à l'ère chrétienne. En supposant qu'il ait fallu sept ou huit siècles pour que la race de Noé se répandit jusque dans l'Europe occidentale, l'âge de la pierre, s'il n'est pas antérieur au déluge, aurait pu commencer, pour nos contrées, deux mille cinq cents ans avant Jésus-Christ et y durer plus de mille ans. C'est plus qu'il n'est nécessaire pour expliquer le nombre, en réalité assez minime, d'armes et outils en pierre parsemés sur notre sol, d'autant que beaucoup de ces objets appartiennent, nous l'avons dit, à l'ère des métaux.

Il n'y a, du reste, aucune nécessité de ranger parmi les descendants de Noé les populations de l'âge de la pierre. Ces populations peuvent être antérieures au patriarche biblique. Elles ont pu être anéanties par le cataclysme diluvien et précéder de longue date les populations néolithiques et de l'âge du bronze. Une prétendue lacune, connue des préhistoriens sous le nom d'*hiatus*, lacune qui séparerait nettement, au point de vue biologique, l'époque quaternaire de la suivante, tend même à donner à cette hypothèse un certain degré de probabilité. Nous avouons cependant qu'elle ne nous séduit guère : d'abord, parce que l'*hiatus* en question comporte bien des exceptions, la plupart des animaux et des types anthropologiques de l'âge paléolithique se retrouvant à l'époque actuelle ; ensuite, parce que l'époque quaternaire nous semble beaucoup moins ancienne que ne le suppose cette théorie. On ne nous persuadera jamais que le renne, que le mammoth lui-même et les autres espèces caractéristiques des temps quaternaires aient disparu depuis cinq mille ans. Il n'y

a pas de doute possible pour le renne, puisque César signale l'existence de cet animal dans les forêts voisines du Rhin.

Il est une autre théorie, à notre avis, plus rationnelle. D'après quelques exégètes récents que l'Église n'a pas condamnés, il serait permis de ne pas admettre l'universalité ethnographique du déluge, et il y aurait même de sérieux motifs d'en douter. (Voir le mot *Déluge*.) On peut donc supposer que la race qui précéda les Aryens, importateurs de la pierre polie et des métaux, et qui, suivant toute vraisemblance, est encore représentée aujourd'hui par les Basques, ne descendait point de Noé, bien qu'elle lui fût postérieure. Dans ces conditions, nous aurions un temps plus que suffisant pour satisfaire aux exigences, légitimes ou non, de la science préhistorique, puisqu'il serait permis de croire que notre pays a été habité sans interruption, pendant les quatre ou cinq mille ans qui ont précédé notre ère. (Voir Motais, *Déluge biblique*.)

Nous croyons avoir donné, dans les cinq paragraphes qui précèdent, une idée suffisante des réponses qu'on peut faire aux arguments puisés dans la géologie et l'archéologie préhistorique contre la chronologie traditionnelle.

Nous avons montré, autant que le permettait l'espace restreint dont nous disposions, à quel point sont futiles les arguments empruntés aux modifications qui se sont produites depuis l'apparition de notre espèce dans les couches superficielles du globe, dans la géographie physique, dans le climat, dans la faune et dans l'outillage de l'homme. Quand on compare les modifications de cette nature survenues dans le cours de la période historique à celles qui ont dû s'effectuer antérieurement, on est plutôt surpris que ces dernières ne soient pas plus considérables. Loin donc d'établir la haute antiquité de notre espèce, les arguments que nous avons passés en revue viennent à l'appui de l'idée contraire ; ils tendent à confirmer la date récente jusqu'ici attribuée à l'origine de l'homme. (Voir : Pozzy, *La terre et le récit biblique de la création*, ch. xii ; — Moigno, *Les splendeurs de la foi*, t. II ; — Hamard, *Études critiques d'archéologie préhistorique*, ch. II du *Supplément* ; — Voir aussi, dans ce dictionnaire, le mot *Chronomètre préhistorique*.)

HAMARD.

APOCALYPSE (L). — « Quand j'ai commencé à m'occuper de l'Apocalypse, dit l'illustre commentateur Dom Calmet, je n'étais nullement prévenu en sa faveur. Je la considérais comme une énigme dont l'explication est impossible, à moins d'une révélation particulière. Je regardais les commentateurs qui ont entrepris de l'expliquer comme des hommes fascinés, qui s'avançaient à travers les ténèbres. Mais en examinant avec soin cet ouvrage, j'y ai remarqué des beautés comparables à ce qu'il y a de plus grand et de plus pompeux dans les prophéties de Daniel, de Jérémie et d'Ézéchiel. J'ai admiré l'ordre, l'enchaînement, le choix des faits, la lumière répandue à propos sur certains endroits, une infinité d'allusions à ce qu'il y a de plus magnifique dans les prophètes et à ce qui se pratiquait de plus imposant dans le temple. Le récit y est soutenu, vif, varié, intéressant. Je n'ai vu nulle part de poésie plus animée. Quand on a une fois saisi le fil du récit, il vous semble lire une histoire écrite en figures et embellie par tous les ornements de la poésie. » (Préface au Commentaire sur l'Apocalypse.)

Ce jugement est plein de vérité. L'Apocalypse est un des livres les plus beaux et les plus utiles de la Sainte Écriture. On a dit quelquefois qu'il manque d'originalité; que son auteur n'a presque aucun concept, presque aucune image, qui ne se retrouve dans les prophéties de l'Ancien Testament, et l'on a tiré de là des objections soit contre l'authenticité, soit contre l'inspiration du livre. Le « voyant » de l'Apocalypse n'aurait été qu'un habile plagiaire, qui n'aurait rien vu, mais aurait simplement emprunté et présenté sous une forme nouvelle les visions des anciens prophètes.

M. l'abbé Baeuz répond très bien à cette allégation tirée des ressemblances incontestables entre l'Apocalypse et les prophéties d'Israël : « Ce n'est pas au hasard, dit-il, ni à une imitation volontaire ou réfléchie qu'on doit attribuer ces ressemblances. Saint Jean ne s'est jamais proposé de rivaliser avec les prophètes, ni de reproduire leur littérature; mais se trouvant dans les mêmes conditions qu'eux, il a parlé naturellement le même langage. Étant inspiré par le même Esprit, ayant à annoncer les mêmes événements, à décrire les mêmes scènes, pourquoi

n'aurait-il pas employé les mêmes traits? D'ailleurs, sans être savant, il avait lu leurs écrits avec application et assiduité; son esprit était rempli de leurs expressions, de leurs figures, de leurs images; n'est-il pas naturel que pour lui révéler ses secrets, Dieu les lui ait présentés sous ces images et avec ces figures, de même que, pour se communiquer aux autres prophètes, il a adopté leur langage habituel, leurs locutions et leur style? » (*Manuel biblique*, t. iv, n° 951.) Il ne faut point, du reste, exagérer ces ressemblances. Les avis adressés aux évêques d'Asie forment un morceau propre à saint Jean, n'ayant qu'une analogie éloignée avec la mission de Jérémie vers les nations pour leur présenter la coupe de la colère du Seigneur. (Jer., xxv, 15-38.) Les sept sceaux, les sept trompettes et les sept coupes ne manquent pas non plus d'originalité; et, si la dénomination de l'agneau divin trouve son origine dans Isaïe (Isa., 7), la description de sa gloire et du culte qui lui est rendu est presque tout entière propre à la vision apocalyptique. C'est pareillement en vain qu'on chercherait dans les anciens prophètes le modèle de la lutte engagée entre le dragon et ses anges, d'un côté, et saint Michel et les esprits célestes, de l'autre.

Il ne faut pas attacher plus de valeur à l'objection tirée de l'obscurité de ce livre prophétique. C'est le propre de toute prophétie d'être obscure; ce n'est d'ordinaire que l'événement accompli qui en fasse comprendre le sens précis. Il y a même des prophéties très importantes, dont l'accomplissement demeurerait douteux si nous n'avions, pour nous en assurer, l'autorité du Nouveau Testament ou celle de la tradition de l'Église. Telle est, entre autres, la prophétie de l'Emmanuel, fils de la Vierge.

Dans l'Apocalypse, d'ailleurs, il n'y a pas que des prédictions d'événements futurs. Il y a le prologue, les avis aux évêques des sept églises, les descriptions du ciel, des anges, des martyrs, etc. Tout cela est suffisamment clair, quoique présenté sous des formes pleines de poésie. « Et même dans la partie prophétique, il s'en faut bien que tout soit obscur ou que l'obscurité soit si grande. Il est vrai qu'à l'origine il n'était pas facile d'en préciser le sens; mais les

événements ont fait le jour et les interprètes ont expliqué le texte... Pour ce qui reste à accomplir, « je le laisse, dit Bossuet, à ceux qui en savent plus que moi, car je tremble en mettant les mains sur l'avenir; » néanmoins, on a une certaine vue des événements prédits et de leurs principaux caractères. Par exemple, on ne saurait dire au juste quels faits précéderont la fin du monde, ce que sera l'Antechrist, quand il viendra, ce que c'est que Gog et Magog, comment aura lieu la résurrection, etc. Mais on comprend fort bien que la résurrection et le jugement mettront fin à la durée du monde, qu'il y aura auparavant des épreuves terribles, un grand séducteur et un persécuteur : n'est-ce pas assez pour grandir et louer Dieu, pour s'attacher à son service, se confier en sa providence, se détacher de tout et aspirer au ciel? » (Bacuez, *Manuel biblique*, t. iv, n. 920.)

L'Apocalypse comprend trois parties. La première contient le prologue et les avis envoyés par l'ordre du Christ aux évêques de l'Asie (chap. i-iii). La seconde partie décrit, dans des visions prophétiques, les grandes épreuves et le triomphe de l'Église de Jésus-Christ (iv-xix). La troisième donne la description des événements qui amèneront la fin du monde et le tableau de la gloire de Jésus triomphant à jamais avec ses saints. Cette troisième partie devant encore s'accomplir dans son entier, est sans contredit la plus obscure. Mais qu'elle se rapporte à la consommation des siècles, c'est un point sur lequel les interprètes sont d'accord. Les divergences dans l'explication regardent surtout la seconde partie. Tous les interprètes voient dans ces visions prophétiques l'annonce du triomphe du Christ sur les ennemis de son Église; mais tous ne rapportent pas ce triomphe à la même époque. Les uns, les anciens surtout, n'y voient que le triomphe suprême à la fin du monde et ne mettent, par conséquent, aucun intervalle considérable entre les événements de la seconde et de la troisième partie. (Primase, Bède.) D'autres croient y reconnaître le développement des luttes et des victoires successives de Jésus-Christ dans son Église pendant toute la durée de l'existence de celle-ci sur la terre. (Holzhauser, etc.) D'autres enfin

soutiennent que cette seconde partie n'a pas d'autre objet que le triomphe de l'Église sur le judaïsme et sur l'empire romain persécuteur; la ruine de la Rome idolâtre est le terme de la lutte. (Bossuet, Calmet, etc.)

Les meilleurs exégètes de nos jours adoptent ce troisième système d'interprétation. Le commentaire de Bossuet demeurera comme un monument impérissable en cette matière. On peut avoir de bons motifs de s'en écarter pour certains détails, mais, quant aux grandes lignes, il a fixé dorénavant le sens de cette partie de l'Apocalypse. D'après Bossuet, la Bête de l'Apocalypse désigne l'empire romain idolâtre, la prostituée assise sur la Bête et enivrée du sang des martyrs, c'est la Rome païenne persécutrice. Les sept têtes de la Bête désignent les sept collines de Rome (Apoc., xvii, 9) et aussi sept empereurs qui régnèrent sur elle presque conjointement. C'est en leur nom, dit Bossuet, que s'exerça la persécution contre les chrétiens. Le principal d'entre eux fut Dioclétien, symbolisé par le nombre 666. Ce nombre, en effet, est obtenu par la supputation des lettres dans les mots *Diocles Augustus*. D'autres interprètes entendent par les sept rois, les sept premiers empereurs légitimes : Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron, Vespasien, Titus. La Bête blessée à mort et ressuscitée pour un temps, c'est l'empire idolâtre terrassé par Constantin, mais rendu à la vie par Julien l'apostat. La seconde Bête, faisant adorer la première, c'est, selon Bossuet, la philosophie magique, si zélée pour le maintien du culte des faux dieux. Le même auteur insiste fortement sur l'explication de la plaie des sauterelles : il croit y découvrir tous les caractères des hérésies qui affligèrent l'Église dans ses commencements. Il y a, peut-être, trop de subtilité dans cette explication, rejetée par beaucoup de bons exégètes.

Dans les visions de l'Apocalypse on voit apparaître successivement trois groupes de symboles : sept seaux, sept trompettes et sept coupes. Tous ces symboles regardent le même objet, la ruine progressive de l'empire idolâtre. « Reste la difficulté, dit M. Bacuez, d'assigner à chaque signe un sens particulier, ou d'indiquer avec précision l'événement auquel il se rapporte. Nous

estimons qu'il y a une mesure à garder dans cette détermination; qu'il ne faut pas vouloir tout distinguer, ni trop descendre dans le détail; que divers signes peuvent avoir pour objet des faits d'une même époque et parfois les mêmes faits considérés sous divers aspects. Évidemment, c'est moins pour s'accorder avec les faits de l'histoire que pour se conformer aux habitudes du langage symbolique que les signes se succèdent d'une manière régulière, en nombre septennaire. » (*Manuel biblique*, t. II, n. 934.)

Les dix cornes de la Bête sont généralement regardées comme désignant les rois barbares, dont quelques-uns, alliés d'abord de Rome, s'en emparent et règnent sur elle. Idolâtres encore eux-mêmes, ils combattent contre l'Agneau; mais bientôt ils se laissent vaincre par lui en embrassant le christianisme.

Bornons-nous à ces considérations générales; car ce n'est pas ici le lieu de donner un commentaire, même sommaire, de l'Apocalypse. Mais nous ne pouvons point passer sous silence une théorie rationaliste inventée de nos jours pour expliquer notre livre prophétique du Nouveau Testament. En voici les traits principaux :

Les sept têtes de la Bête apocalyptique étant, d'après le témoignage même de l'auteur du livre, sept rois, il faut y voir les sept premiers souverains qui régnerent dans Rome. Ce furent : Jules César, Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron, Galba. Néron avait péri lors de l'avènement de Galba, mais il circulait de faux bruits qui le disaient encore en vie et devant reparaitre sous peu à la tête de l'empire. L'auteur de l'Apocalypse se fit l'écho de ces bruits, lorsqu'il écrivit : « Cinq sont tombés, il y en a un (qui règne) et l'autre n'est pas encore venu, et, lorsqu'il sera venu, il faut qu'il ne reste que peu de temps. » (Apoc., XVII, 10.) C'est Néron qui est ainsi désigné en termes énigmatiques. On conclut de là que l'Apocalypse fut écrite sous Galba, peu après la mort de Néron, entre les années 68 et 69, et on enlève du coup le caractère prophétique et divin du livre. Toutes ces idées sont énoncées et développées, avec leurs conséquences, dans l'*Antéchrist* de M. Renan.

Cette théorie est de la plus pure fantaisie. On attache une importance exa-

gérée à un bruit populaire à peine mentionné dans l'histoire. On place arbitrairement parmi les souverains de Rome Jules César, qui ne fit que préparer les voies à l'empire. On n'explique pas comment un écrit, reposant tout entier sur une mystification grossière, ait été reçu, dès le second siècle, comme une œuvre inspirée et prophétique. On place la composition de l'Apocalypse à une époque où les Églises d'Asie étaient à peine formées et n'avaient pas encore de martyrs, tandis que l'Apocalypse les montre parfaitement constituées et en partie relâchées et arrosées du sang des témoins de la foi. (Cf. Apoc., I, 11; II, 4-6, 13-15, 9, 10; VI, 9, 10.) Enfin, on est en contradiction avec les données de la tradition, qui placent la composition de l'Apocalypse sous le règne de Domitien. Nous avouons toutefois que des interprètes catholiques distingués (Boelen, etc.) mettent en doute l'exactitude de cette tradition et inclinent à placer les visions apocalyptiques sous le règne de Néron. Il semble à ces auteurs que saint Jean donne comme future la ruine de Jérusalem, qui eut lieu sous Vespasien, peu de temps après la mort de Néron. (Cf. Apoc., XI, 1, 2, 8.)

Terminons par ces belles paroles écrites par M. Bacuez au sujet de l'Apocalypse : « Nulle part, les grandes vérités morales, l'importance du salut, la vanité des grandeurs du monde, le domaine souverain de Dieu, la rigueur de ses jugements, la réalité de la vie future, l'alternative inévitable d'un bonheur ou d'un malheur sans fin, ne sont exprimés d'une manière plus saisissante. Aussi n'est-il pas de lecture plus propre à donner à l'âme le mépris des choses de la terre, la crainte de Dieu, le désir du ciel, l'amour des grandes vertus, du détachement, de la fermeté, de la patience, du sacrifice, du zèle. Plus on s'en nourrit, plus on conçoit de respect pour la majesté divine, d'horreur pour l'impiété, de reconnaissance pour Notre-Seigneur, de confiance en sa providence, d'admiration pour les martyrs et pour les saints. Plus on se pénètre de ces vérités; que les élus sont toujours dans la main de Dieu, que leurs afflictions sont des épreuves destinées à accroître leurs mérites, que la malice de leurs ennemis ne saurait nuire par

elle-même à leurs vrais intérêts, et qu'enfin il n'y a pour l'âme qu'un seul bien à désirer, l'amour du Sauveur en ce monde et son royaume éternel en l'autre. » (*Manuel biblique*, t. IV, n. 948.)

A CONSULTER : BOSSUET, *L'Apocalypse avec une explication*; — SMITH, *Dictionary of the Bible*, art. *Révélation*; — L'abbé THOMAS, *La Parusie*, dans les *Analeceta juris pontificii*, 1876, 2^e livraison; — CABNET, Préface au Commentaire sur l'Apocalypse; — BACUEZ, *Manuel biblique*, t. IV, n. 944-954; — Mgr LAMY, *L'Antéchrist et la critique*, p. 5-23; — HENGSTENBERG, *Die Offenbarung des H. Johannes erläutert*.

J. CORLUY.

APOCALYPSE (*Origine de l'*). — L'Apocalypse de saint Jean est-elle le produit d'une révélation divine, ou une imitation tout humaine de livres de ce genre ayant cours chez certains peuples payens?

M. Duruy, de l'Institut de France, ancien ministre de Napoléon III et auteur d'une Histoire Romaine estimée non sans raison, a soutenu, dans le tome IV de cet ouvrage, l'origine païenne de l'Apocalypse, qui fait partie du Nouveau Testament. Voici comment il s'exprime :

« Très habiles à conduire leurs intérêts privés, à pousser leur fortune dans le trafic, les Juifs perdaient terre dès qu'il fallait s'élever aux idées générales. L'esprit prophétique était l'âme de ce peuple. La science qui exige une froide raison, l'art qui suppose l'étude de la nature, le sentiment des rapports et l'harmonie des proportions leur furent toujours étrangers. Les *Apocalypses*, dont ils avaient pris le goût chez les Mazdéens, durant la captivité, étaient devenues leur grande forme littéraire. Dans les moments de crise, ils exprimaient ainsi tout ce qu'on sent, aime ou espère. L'Apocalypse de saint Jean est la plus haute expression et est restée le modèle de ces œuvres symboliques, où le Voyant raconte les secrets de l'Abîme, révèle les arrêts du Très-Haut et annonce aux puissants de la terre les châtiements qui les attendent. Beaucoup l'avaient précédée, beaucoup la suivirent : c'était un genre littéraire d'origine persique qui offrait de grandes ressources au poète et au croyant.

« Dans la révélation envoyée aux sept Églises d'Asie, l'Apôtre continue contre les ennemis de la Jérusalem nouvelle, « contre la grande prostituée qui enivre les nations du vin de sa fornication, » le rôle révolutionnaire des anciens prophètes contre les rois impies et les persécuteurs d'Israël; il imite leurs procédés; il emprunte leurs plus terribles images, et, par ses paroles enflammées, par le mélange de visions sublimes et d'inventions étranges, par ses descriptions de richesse orientale et d'ornementation barbare, il plaisait à l'imagination malade des races méridionales. »

L'ancien ministre de Napoléon III, l'auteur d'ouvrages historiques très répandus, n'a pu écrire ces lignes sans en avoir puisé le fond quelque part. N'étant point éraniste, il aura cru à la parole de quelque écrivain, peu soucieux du vrai, parce qu'il y voyait une confirmation de ses opinions en matière de religion. D'ailleurs, il est de mode aujourd'hui de représenter les Juifs comme les plagiaires des disciples de Zoroastre, et les livres saints d'Israël comme des imitations plus ou moins complètes des livres mazdéens. On comprend aisément ce qui donne la vogue à cette idée : c'est que cet emprunt, une fois prouvé, ne laisse plus de place à la thèse de l'inspiration des livres bibliques, la *delenda Carthago* du jour. Voilà pourquoi les Mazdéens sont représentés ici comme les créateurs du genre apocalyptique, et les Juifs comme les serviles imitateurs des fidèles de Mazda, incapables de s'élever aux idées générales.

Or, il n'y a dans toutes ces assertions que de grossières erreurs. Le terme est un peu dur peut-être, mais quel autre conviendrait? Si quelqu'un prenait Charlemagne pour un contemporain de Brutus et prétendait faire de la constitution républicaine de la Rome primitive une imitation des capitulaires du célèbre empereur, comment qualifierait-on sa méprise? Celle des docteurs, auxquels M. Duruy emprunte ses renseignements, n'est pas moins étonnante. En effet, les apocalypses mazdéennes datent, au plus tôt, du x^e siècle de notre ère!

Au temps de Cyrus, les Mazdéens possédaient tout au plus les livres les plus anciens de l'Avesta. Or, dans toute l'étendue du livre sacré de l'Éran, nous

trouvons quelques lignes seulement qui rappellent de loin le genre apocalyptique, et ces lignes se rencontrent dans un *Yesht*, c'est-à-dire dans un hymne, de date relativement récente, écrit, selon toute probabilité, après le commencement de l'ère chrétienne! Nous voulons parler de la fin du *Yesht* xix, d'un passage entièrement isolé dans l'*Avesta*, que rien ailleurs ne rappelle d'aucune manière.

Il s'agit du prophète *Çoshyant*, qui doit paraître à la fin des temps, pour livrer le dernier combat aux génies du mal et les vaincre, pour ressusciter les morts et rétablir le monde dans un état de justice et de bonheur parfait. Le texte avestique porte *Yt. xix, 96* : « Voici que les compagnons de *Çoshyant* s'avancent, ils ne disent point une parole mensongère, leur langue est maîtresse d'elle-même. Devant eux s'incline *Aeshmu* (le génie de la colère) à l'impétuosité furibonde. Pour lui, il frappe la *Druje* (génie du mensonge), d'origine perverse, ténébreuse : *Akomanô* (la méchanceté) frappe; *Vohumanô* (génie de la bienveillance et de la piété) frappe à son tour; le Mensonge frappe; la Vérité frappe à son tour; *Haurvatât* et *Amerehat* (génies de l'incolumité et de l'immortalité) frappent la faim et la soif mauvaises. L'artisan des mauvaises œuvres, *Ahriman* (génie du mal), s'incline vaincu, devenu impuissant. »

Nous voilà certes bien loin des grandes révélations d'Isaïe et de Jérémie. Le genre apocalyptique n'a certainement rien de commun avec cette maigre peinture du combat final selon l'*Avesta*. Ce dernier, d'ailleurs, est sans aucun rapport avec les prophéties de la Bible; c'est la simple conséquence du système dualistique : la lutte du mal contre le bien doit nécessairement finir par le triomphe de ce dernier. C'est de tout l'*Avesta* le seul passage qui contienne une sorte de prophétie apocalyptique.

On n'y trouve nulle part non plus ces terribles images, ces paroles enflammées, ce mélange de visions sublimes et d'inventions étranges qui, selon notre auteur, abondent dans les Apocalypses juives, et moins encore ces excitations révolutionnaires, auxquelles se seraient livrés les anciens prophètes.

Il y a certainement de la hardiesse à

parler du goût des *Mazdéens* pour les Apocalypses, goût communiqué aux Juifs pendant leur captivité, alors que toutes les productions (je ne dirai point apocalyptiques, il n'en existe aucune), mais simplement prophétiques des Zoroastriens, se résument en ce seul paragraphe, écrit certainement plusieurs siècles après le retour du peuple de Dieu dans sa patrie!

Et cette absence complète de visions et de révélations, dans les livres religieux mazdéens se perpétue jusqu'au septième siècle de notre ère. Le *Bundehesh* achevé après la conquête arabe, puisqu'il en parle, ne connaît encore, dans l'annonce des derniers jours du monde, que la scène suprême brièvement relatée dans le *Yesht* xix.

Pour trouver des récits et des visions apocalyptiques, il faut arriver aux livres les plus récents de la religion mazdéenne, aux livres écrits par les Parses, c'est-à-dire au *Bahman Yesht* et au *Yâmâsh nâmeh*. Si l'on veut savoir à quelle époque le premier, le plus ancien des deux, a été composé, il faut consulter le maître en ces matières, le docteur E. West, de Munich, en qui tout le monde reconnaît le premier pehleviste de notre époque. Dans son introduction à la version anglaise de ce livre, West s'exprime ainsi :

« Le livre actuellement existant a été composé par un écrivain vivant assez longtemps après la conquête arabe, pour que le souvenir de cette invasion ait été effacé par les incursions et les victoires plus récentes des Turcs, alors maîtres du pays, tels que les Ghaznévides et les Seldjucides, du septième et du douzième siècle. » La première de ces deux dates ne peut être admise, puisqu'elle reporterait l'oubli de la conquête arabe au siècle même de cette conquête. Le *Bahman Yesht* date donc, au plus tôt, du douzième siècle de notre ère!

Et voilà le livre que les Juifs imitaient et dont ils s'inspiraient, dix-huit siècles avant qu'il fût écrit!

Qu'on ne parle donc plus, si l'on veut être sérieux, d'apocalypses mazdéennes, ni surtout du goût que les Juifs prirent chez les Mazdéens pour ce genre de composition. Ou, si l'on persiste à le faire, qu'on supporte alors les qualifications que mérite cette manière d'agir.

Quant au rôle « révolutionnaire » des

voyants d'Israël, nous nous bornerons à cette seule réflexion :

Lorsque les prophètes élèvent la voix en faveur des opprimés et bravent tous les périls pour arrêter les oppresseurs, ce sont des révolutionnaires.

S'ils ne le font point par raison de prudence, ils sont les complices du despotisme :

Le juge prétendait qu'à tort et à travers,
On ne pouvait manquer, condamnant un pervers.

C'est le principe que suivent trop souvent les critiques rationalistes dans leurs jugements sur la Bible.

CH. DE HARLEZ.

APÔTRES (*Miracles des*). — Le Christ ne s'était pas réservé à lui-même la puissance des œuvres miraculeuses. Il avait communiqué cette puissance à son Église, comme preuve de son origine divine. Bien plus, il avait promis que ceux qui croiraient en lui opéreraient les mêmes prodiges que lui et des prodiges plus grands encore. (Jean, xiv, 12.) Et, après avoir donné à ses apôtres la mission de prêcher l'Évangile à toute créature, il ajouta : *Or, voici les prodiges qui accompagneront ceux qui auront cru : ils chasseront les démons en mon nom ; ils parleront des langues nouvelles ; ils prendront des serpents, et, s'ils boivent quelque poison mortel, il ne leur fera aucun tort ; ils imposeront les mains sur les malades, et ceux-ci seront guéris.* L'accomplissement de cette promesse ne se lit pas attendre. Le livre des *Actes des apôtres* signale plusieurs prodiges pareils opérés par les premiers disciples du Seigneur ; saint Paul ne craint pas, dans ses épîtres, d'en appeler à ses propres miracles pour soutenir l'autorité de sa parole. (Rom., xv, 19 ; 1 Cor., ii, 4.)

Déjà pendant sa vie publique, le Seigneur avait donné à ses apôtres le pouvoir de faire des miracles ; ils exercèrent dès lors ce pouvoir. (Luc, ix, 1 ; x, 17.) Mais ce pouvoir leur fut sans doute confirmé et donné en plus grande abondance le jour de Pentecôte, lorsqu'ils furent remplis du Saint-Esprit. La descente du Saint-Esprit sur les disciples est elle-même le premier miracle rapporté dans le livre des *Actes* ; ce prodige les initia à l'accomplissement de leur divine mission : il fut donc comme

le fondement des autres miracles par lesquels les apôtres confirmèrent la vérité de leur prédication. Il importe que nous y arrêtions un instant pour en constater la réalité historique.

1. **Descente du Saint-Esprit.** — Les disciples étaient réunis dans le cénacle au nombre de cent vingt lorsque l'Esprit-Saint descendit sur eux. Tous entendirent le bruit du vent impétueux ; tous virent le feu se partageant en langues, qui allèrent se reposer au-dessus de chacun des assistants. Bien plus, le bruit du vent fut si violent, qu'il attira vers la maison une multitude de Juifs frappés de stupeur. Il est clair, d'après cela, que la venue du Saint-Esprit ne fut pas un phénomène purement subjectif chez ceux qui étaient au cénacle. Comment tous auraient-ils éprouvé au même instant les mêmes sensations auditives et visuelles, si le phénomène n'avait rien de réel en dehors de leur imagination ? Comment surtout cette même sensation du vent impétueux se serait-elle au même moment rencontrée chez une foule qui ignorait absolument ce qui se passait à l'intérieur de l'édifice ? — La réalité du phénomène et son caractère surnaturel sont d'ailleurs sanctionnés par ses effets admirables, également miraculeux dans l'ordre physique et dans l'ordre moral. Les apôtres, de timides et d'ignorants qu'ils étaient, sont transformés subitement en des hommes pleins d'une sainte audace et en docteurs remplis de la science des divines Écritures. Eux qui, quelques jours auparavant, avaient tous pris la fuite lors de l'arrestation de leur maître, Pierre, surtout, qui l'avait lâchement renié à la voix d'une servante et de quelques valets, ils sortent tout à coup de la retraite, où la crainte des Juifs les avait tenus enfermés, ils osent reprocher à ces mêmes Juifs, en face de plusieurs milliers d'auditeurs, le crime de déicide que l'élite de leur nation vient de commettre en crucifiant Jésus de Nazareth, et ils attestent hautement que ce même crucifié est revenu glorieusement à la vie. Eux qui, autrefois, ne comprenaient rien à la divine économie des prophéties messianiques, ils les expliquent et les commentent d'une manière admirable. Tels sont les miracles dans l'ordre moral. Dans l'ordre physique, on vit apparaître dans

les disciples le don des langues. Ceux qui parlaient étaient tous Galiléens ; et cependant des hommes accourus à Jérusalem de toute sorte de régions les entendaient chacun dans sa langue maternelle. Ils se communiquèrent mutuellement l'expérience qu'ils faisaient du prodige. Ils ne s'arrêtèrent pas là ; mais trois mille d'entre eux confessèrent, dès ce moment, leur foi en Jésus-Christ.

C'est une pitié de lire ce que la critique incrédule ose opposer à ce langage éloquent des faits. Écoutez M. Renan : « Un jour que les frères étaient réunis, un orage éclata. Un vent violent ouvrit les fenêtres ; le ciel était en feu. Les orages en ces pays sont accompagnés d'un prodigieux dégagement de lumière : l'atmosphère est comme sillonnée de toutes parts de gerbes de flammes. Soit que le fluide électrique ait pénétré dans la pièce même, soit qu'un éclair éblouissant ait subitement illuminé la face de tous, on fut convaincu que l'Esprit était entré et qu'il s'était épanché sur la tête de chacun, sous forme de langues de feu. » (*Les Apôtres*, p. 62, 63.) On oublie d'expliquer pourquoi cet orage fut local au cénacle, de manière à faire accourir la multitude de ce côté. On oublie pareillement de rendre compte de cette expression : *seditique ἐξέβησε supra singulos eorum*. Ce n'est pas ainsi que se montre un éclair instantané. Le comble du genre, c'est l'explication du don des langues conféré aux disciples : « On crut la prédication de l'Évangile affranchie de l'obstacle que créait la diversité des idiomes. On se figura que, dans quelques circonstances solennelles, les assistants avaient entendu la prédication apostolique chacun dans sa propre langue ; en d'autres termes, que la parole apostolique se traduisait d'elle-même à chacun des assistants. » Puis, on nous gratifie de la note que voici : « Pour des imaginations analogues, voir Calmeil, *De la folie...* » « Ces phénomènes étranges transparaient parfois au dehors. Des extatiques, au moment même où ils étaient en proie à leurs illuminations bizarres, osaient sortir et se montrer à la foule. On les prenait pour des gens ivres. » (*Act.*, II, 13, 15. — *Op. cit.*, p. 69, 70.) Voilà donc les apôtres et leurs milliers d'auditeurs transformés, comme par un coup de baguette magique, en une im-

mense collection de fous hallucinés ; et ces fous, prédicateurs, expliquent admirablement les Saintes Écritures, et ces fous, auditeurs, forment les prémices de l'Église et nous étonnent par leur piété et la sagesse de leur conduite. Dès le premier discours apostolique, ils sont trois mille ! Trois mille fous surgissant ensemble en quelques instants, c'est peu probable. M. Renan se tire du mauvais pas par un trait de plume : « Ce qui est dit (*Act.*, II, 41 : *Animæ circiter tria millia*) est sûrement une exagération. » Et l'on ose qualifier de pareils procédés du nom de critique appuyée sur les faits ! Il est inutile de rien ajouter pour réfuter de telles inepties.

2. **Guérison du boiteux.** — C'est le premier miracle opéré par les apôtres, c'est-à-dire par Pierre, le chef du collège des Douze. Un homme âgé de plus de quarante ans, boiteux dès sa naissance, si misérable qu'on devait le porter tous les jours à la porte du temple, où il demandait l'aumône aux passants, est subitement guéri à cette parole de Pierre : *Au nom de Jésus de Nazareth, lève-toi et marche!* Tout le monde à Jérusalem connaissait ce mendiant, qu'on avait rencontré tous les jours à la même place depuis de longues années. Son infirmité et sa guérison étaient donc du domaine public. Aussi les sanhédrites, malgré qu'ils en eurent, se virent forcés d'avouer le prodige : *Que ferons-nous, dirent-ils, à ces hommes ? Car il s'est opéré par eux un prodige connu de tous les habitants de Jérusalem : la chose est manifeste, et nous ne pouvons pas la nier.* (*Act.*, IV, 16.) Et Pierre, cité devant le grand conseil, fait hardiment cette déclaration : *Qu'il vous soit connu à vous tous, et à tout le peuple d'Israël, que c'est au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ de Nazareth, que vous avez crucifié, que Dieu a ressuscité d'entre les morts, que c'est, dis-je, en son nom que cet homme se trouve là, devant vous, guéri!* L'effet du miracle fut immense : cinq mille hommes crurent en Jésus et se joignirent à la communauté de ses disciples. M. Renan, dans son livre des apôtres, passe prudemment ce miracle sous silence. Aussi bien, que pourrait-on inventer de raisonnable ou même de spécieux pour révoquer en doute la réalité de l'infirmité préexistante et celle de la guérison complète de

cet homme marchant et sautant de joie à une parole de Pierre? Aucune force naturelle n'est capable de produire cet effet. Et, d'ailleurs, il était de la sagesse de Dieu de ne pas le permettre en cette circonstance où l'apôtre déclarait formellement opérer cette guérison comme une preuve de la mission divine de son Maître. Ajoutons que la guérison fut l'objet d'une enquête des magistrats hostiles au thaumaturge et que, bien à contre-cœur, ils aboutirent à cette conclusion : *La chose est manifeste, et nous ne pouvons pas la nier.*

3. **Résurrection de la veuve Tabitha.** — Ce miracle réunit aussi toutes les conditions de crédibilité. Tabitha était très connue dans la communauté chrétienne de Joppé. Sa mort avait été la conséquence d'une maladie. Les veuves qu'elle aidait de ses aumônes avaient sans doute bien constaté cette mort, qui les plongeait toutes dans la désolation. A une parole de Pierre, la défunte se redressa. Un attouchement de sa main la releva. Pierre la rendit vivante « aux saints et aux veuves ». (Act., ix, 41.) Le bruit de cet événement se répandit par toute la ville de Joppé et amena la conversion d'un grand nombre.

L'auteur des *Actes des Apôtres* nous montre constamment les nouveaux fidèles amenés à la foi du Christ par les discours des apôtres appuyés sur leurs miracles. Rien de plus efficace, en effet, que ce double moyen de conversion. Telle fut toujours la marche providentielle de la propagation de l'Évangile. Mais ce procédé contrarie les idées de la critique. Écoutons comment celle-ci tranche la question embarrassante. C'est M. Renan qui parle (*Les Apôtres*, p. 105) : « Ce n'est pas par ces erreurs naïves (les dons miraculeux), ni par les chétifs discours que nous lisons dans les *Actes*, qu'il faut juger des moyens de conversion dont disposaient les fondateurs du christianisme. La vraie prédication, c'étaient les entretiens intimes de ces hommes bons et convaincus, c'était le reflet, encore sensible dans leurs discours, de la parole de Jésus, c'était surtout leur piété, leur douceur. » Mais, répondons-nous, ce Jésus, qui était-il pour des hommes qui ne l'avaient jamais ni vu ni connu? C'était le crucifié que le grand conseil avait condamné comme un

blasphémateur et un imposteur! Comment, sans miracles, aurait-on cru en lui? Et ces hommes si pieux, si doux, qui se posaient surtout comme témoins de la résurrection du Christ, qu'étaient-ils autre chose que de misérables hypocrites, si cette résurrection même n'était, aux yeux de leurs auditeurs, qu'une vaine chimère? Qu'on ne prétende donc pas, après dix-huit siècles, venir refaire par de pures fantaisies une histoire écrite avec la dernière précision par un contemporain des événements, par un saint Luc qui a vécu dans la familiarité des apôtres et qui a vu de ses yeux se former les premières communautés des disciples de Jésus!

4. **Conversion de saint Paul.** — La conversion de Saul, l'ardent persécuteur des disciples du Christ, fut, sans contredit, un miracle insigne de la grâce. Ce miracle de l'ordre moral fut, d'après le récit du livre des *Actes*, amené subitement par un miracle non moins éclatant de l'ordre sensible. La critique incrédule prétend n'y voir qu'un phénomène purement subjectif, une hallucination malade, n'ayant de réalité que dans le cerveau troublé du futur apôtre des gentils. Une fatigue extrême du système nerveux à la suite d'une marche longue et pénible sous un ciel brûlant, un transport au cerveau déterminant une ophtalmie, le tout accompagné d'un orage qui fait entendre la voix du ciel. Le malade terrassé croit voir, dans le délire de la fièvre chaude, ce Jésus de Nazareth dont il persécute les fidèles; il lui parle et s'imagine recevoir de lui une mission apostolique. L'hallucination persiste jusqu'à ce que Ananie, appelé auprès du malade, le ramène à ses sens. Tel est le roman que la critique a su broder sur le récit si simple et si bien circonstancié de saint Luc. (Renan, *Les Apôtres*, p. 179 à 185.) Un peu d'attention à la narration biblique suffit pour dissiper cette vaine fantasmagorie. Paul ne fut pas seul à ressentir les effets de l'apparition; mais, si ses compagnons ne virent personne en dehors de leur entourage, ils entendirent du moins la voix qui s'adressait à Saul et virent la lumière dont ses yeux furent éblouis. Saul est conduit à Damas, Ananie lui impose les mains et lui rend la vue; mais Ananie arrive auprès de lui, non pas appelé par

Saul, mais envoyé expressément par le Seigneur, qui lui est apparu aussi bien qu'à Saul. L'homme de Damas était-il aussi, en ce même temps, victime d'une hallucination, concordant à merveille avec celle de Saul, qu'il n'avait jamais vu, et dont il ignorait l'accident sur la route? La critique ne dit rien pour nous renseigner là-dessus. Et pourtant tout se tient dans le récit: donc, si ce qui est rapporté d'Ananie est véritable, l'explication rationaliste de l'accident de Saul perd toute probabilité. Mais poussons plus loin notre examen. La vision de Saul sur le chemin de Damas fut pour lui un fait d'une immense portée; elle bouleversa complètement ses idées et imprima dorénavant à toute sa vie une direction diamétralement opposée à celle où elle s'était agitée jusqu'alors. Paul, devenu l'apôtre des gentils, signale à tout propos cette vision comme le principe d'action de toute sa vie. C'est alors qu'il a vu le Seigneur (I Cor., ix, 1, 1), c'est là qu'il a appris par une révélation immédiate toute la doctrine évangélique. (Gal., i, 12.)

A deux reprises, il raconte en détail cette scène merveilleuse, pour démontrer l'origine divine de son apostolat. (Act., xxii, 6-16; xxvi, 12-17. Ces deux récits s'accordent parfaitement, quant à la substance avec celui de l'historien des Actes lui-même. Les légères divergences, sur lesquelles on aime à insister, pour mettre en suspicion la réalité du fait, peuvent tenir, par exemple, à un défaut de mémoire ou à une distraction momentanée de l'apôtre racontant sa vision plusieurs années après l'événement. Or, nous le demandons maintenant à tout esprit loyal, est-il croyable que saint Paul, cet homme dont les incrédules eux-mêmes vantent la sagesse et l'élevation d'esprit, ait pu persister toute sa vie dans une grossière illusion, qui ne lui permit jamais de discerner entre une vision objectivement réelle et une hallucination subjective? Dieu, d'ailleurs, n'a-t-il pas sanctionné indirectement la véracité de cette vision en béniissant si visiblement un apostolat fondé tout entier sur ce fait extraordinaire, et en gratifiant son apôtre du don des miracles? Tout nous amène donc à admettre le caractère surnaturel de ce qui se passa sur la route de Damas

et dans cette ville même, au sujet de Saul. La vision fut réelle, quoique peut-être seulement intérieure, en tant qu'elle montra à Saul la personne même de Jésus-Christ: car, dans l'entourage, on ne vit pas le Sauveur. La lumière et la voix furent certainement des manifestations matérielles et sensibles. La vision d'Ananie fut également surnaturelle; mais il n'est pas possible de décider si elle se montra à l'extérieur aux yeux du corps, ou seulement à l'intérieur aux yeux de l'âme.

J. CORLUI.

APPARITIONS. — I. On entend par ce mot toutes les manifestations extraordinaires et sensibles par lesquelles un objet, soit spirituel, soit corporel, est mis en communication avec les sens extérieurs ou même intérieurs d'un sujet qui ne pourrait naturellement l'atteindre et le connaître. Que Dieu, un ange, une âme, se montrent sous une forme matérielle; qu'un corps éloigné de plusieurs lieues soit vu, entendu, touché, comme s'il était présent, ce seront là des apparitions.

II. La foi de l'Église catholique aux divines Écritures ne lui permet aucunement de douter des nombreuses apparitions mentionnées par ces livres sacrés, depuis celle de Dieu au premier homme dans le Paradis terrestre, jusqu'à celle de Jésus-Christ descendant du Ciel, au dernier jour du monde, « pour juger les vivants et les morts, » comme parle le Symbole des Apôtres. — Par une conséquence logique, l'Église croit absolument à la *possibilité* des apparitions arrivées depuis la révélation biblique, et rapportées en grand nombre dans l'histoire ecclésiastique et dans la biographie des saints. — Croît-elle également à leur *réalité*? Sa conduite dans la canonisation des saints et dans la direction des fidèles, ses fêtes et prières liturgiques prouvent certainement qu'elle y croit, puisqu'elle examine soigneusement les faits de ce genre, quand ils se rencontrent dans la vie des personnages pour qui l'on demande les honneurs d'un culte public, qu'elle blâme ou permet certains récits d'apparitions, qu'elle autorise enfin et parfois solennise elle-même des faits de ce genre, comme l'apparition de l'Archange saint Michel en Sicile (8 mai). — Mais impose-t-elle l'obligation

de croire, en particulier, à la réalité de quelqu'une de ces apparitions ou visions non bibliques? Nullement. Ces apparitions postérieures à la révélation, sans être en dehors de la sphère de l'infaillibilité de l'Église, ne peuvent devenir l'objet d'une définition de foi, ni d'un acte de foi proprement dite; on ne serait donc pas hérétique pour en douter ou pour les nier. Il est vrai que l'Église, par la façon dont elle en accueille plusieurs, dit assez clairement qu'on peut et doit prudemment les accepter comme authentiques; mais elle ne va pas au delà; et si les limites de la prudence scientifique et chrétienne ne doivent jamais être franchies, une respectueuse et sage liberté d'examen et de jugement demeure le droit du catholique fidèle.

III. 1° Les objections générales contre la possibilité et la réalité de toute apparition, de toute vision surnaturelle, étant les mêmes qu'on soulève contre le surnaturel, contre le miracle, contre la valeur historique de la Bible, nous n'avons pas à nous en préoccuper ici. Qu'il nous suffise de dire qu'une cause infinie en puissance et en sagesse peut fort bien, par elle-même, ou par des causes secondes qu'elle gouverne et qu'elle anime de sa propre énergie, opérer les phénomènes intérieurs ou extérieurs, nécessaires à une apparition, à une vision, et les coordonner si parfaitement avec le fonctionnement régulier des forces physiques, que l'ordre du monde n'en soit point troublé.

2° On s'est demandé comment un pur esprit, un ange et surtout Dieu, pouvaient apparaître d'une manière sensible. La réponse est dans ce qui précède: assurément, ce n'est pas la nature immatérielle qui entre elle-même en contact direct et physique avec nos sens, facultés organiques et matérielles: mais elle se sert pour cela d'un intermédiaire, d'une cause instrumentale, qui lui obéit et nous manifeste sa présence, ses pensées, ses volontés. — Plusieurs philosophes paraissent avoir préféré une autre explication de cette communication miraculeuse: ils suppriment l'intermédiaire, l'instrument, et pensent que Dieu ou l'esprit apparaissant, agissent sur nos sens intérieurs ou extérieurs pour les impressionner, comme le feraient des objets réellement présents et sensibles.

Quoique cette interprétation semble difficile à concilier avec le récit de la plupart des apparitions bibliques, elle n'est pas insoutenable, surtout si elle s'applique aux apparitions non bibliques; et elle maintient assez la réalité objective d'une action supérieure et surnaturelle, pour ne pas être entièrement rejetée.

3° On a souvent prétendu que les apparitions et les visions étaient le résultat de dispositions morbides, d'excitations vives et prolongées du cerveau, de grandes fatigues intellectuelles, de méditations ou de jeûnes exagérés, etc.

Nul doute qu'il en soit fréquemment ainsi; et rien n'est intéressant comme de voir les précautions minutieuses indiquées par le pape Benoît XIV qui veut que les preuves des faits de ce genre, quand on les allègue dans un procès de béatification, soient d'un poids égal à celles qu'on exige dans les causes criminelles (*De beatif. et canoniz. sanctorum*, liv. III, ch. 3, n° 1); par les canonistes qui n'admettent que très difficilement le témoignage des mineurs, des femmes, des personnes dont la véracité ou la bonne foi peuvent être suspectées (Cl. E. Grandclaude, *Visions et apparitions dans la Revue des Sc. ecl.* de 1873 et dans le *Canoniste*, mai 1888); par les théologiens mystiques dont les plus célèbres, tels que le cardinal Bona, le jésuite Godinez, le bénédictin Schram, et tout récemment le sulpicien Ribet, se montrent d'une extrême rigueur dans l'examen de ces phénomènes. Schram, par exemple, énumère dix-neuf signes auxquels on pourra reconnaître la fausseté d'une vision, et ceux-ci entre autres: si la personne qui passe pour avoir eu des apparitions *sit superba*, — *si visiones desideret*, — *si sit arceptitia*, — *vel delira*, — *si sit melancholica*, — *si sit novitia*, — *si sit pauper, dives, juvenis, senex*, — *si sit feminat*, — *si visiones suas facile propalet*. Assurément, ces signes ne sont pas tous également certains, et ils doivent être eux-mêmes appréciés avec une grande sagesse. Mais quand, après un examen des plus soigneusement faits, l'autorité ecclésiastique approuve ou du moins ne désapprouve pas la publication d'une apparition surnaturelle, on peut dire qu'il y a de très sérieux motifs en faveur du fait. L'Église ne permet, d'ailleurs, cette publication qu'après le jugement attentif de l'évêque diocésain. Le

concile de Trente, dans sa XXV^e session, a porté là-dessus un décret fort précis.

° Quelle utilité, nous demanderait-on encore, peut-il y avoir dans ces visions et apparitions particulières qui n'entrent pas dans le dépôt officiel et dans le corps même de la doctrine catholique? — Nous répondrons que Dieu n'a pas seulement établi son Église; qu'il la gouverne et l'aide incessamment par des secours ordinaires ou extraordinaires, entre lesquels il faut mettre au premier rang certaines apparitions éclatantes et fameuses; qu'il ne s'occupe pas uniquement de l'ensemble des fidèles, du genre humain en masse et comme en bloc; qu'il prend soin des âmes en particulier; et que si beaucoup ne peuvent ou ne veulent pas profiter de ses grâces extraordinaires, ce n'est pas une raison pour que les autres en demeurent privés: la libéralité divine ne saurait être ici plus entravée que la liberté humaine. (Cf. M. Godinez, *Practica de la teologia mystica*, Séville, 1682; — Dom Schram, *Institutiones theologiae mysticae*, réédité à Paris, 1848; — J. Ribet, *La Mystique divine*, Paris, 1879-1883; — Fr. Kaulen, art. *Erscheinung*, dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, 1886.)

J. DIDOT.

ARCHE D'ALLIANCE. — L'arche d'alliance tenait une grande place dans le culte des Hébreux. C'était un coffre en bois d'acacia, ayant environ 1^m,75 de long sur 80 centimètres de large et de haut; l'intérieur et l'extérieur en étaient recouverts de lames d'or, et quatre anneaux d'or, fixés aux quatre angles, permettaient de le transporter facilement au moyen de bâtons d'acacia, également dorés. On l'appelait arche d'alliance, parce qu'elle renfermait les tables de la loi, sur lesquelles étaient inscrits les préceptes du décalogue, conditions de l'alliance de Dieu avec son peuple. Les Israélites eurent toujours pour cette arche la plus grande vénération, et on en peut suivre l'histoire, comme nous le verrons bientôt, à travers les livres de l'Ancien Testament.

Pour les rationalistes modernes, cette arche, que Dieu avait donnée aux Hébreux comme le signe de sa présence au milieu d'eux, a pris un tout autre caractère: elle est devenue, au regard de leur puis-

sante imagination, le symbole, l'image même de Jéhovah, ou, mieux encore, Jéhovah lui-même. On sait, en effet (V. *Monothéisme*), que, pour les critiques rationalistes, les Hébreux ont longtemps adoré les idoles; eh bien! l'arche d'alliance était leur idole, ou plutôt il y avait de nombreuses arches, absolument comme il y avait de nombreuses idoles de Jupiter. Si plus tard, après la captivité, il n'est plus question de l'arche d'alliance, c'est que l'idolâtrie a disparu pour faire place au pur monothéisme. Tel est le système rationaliste; il nous faut montrer que toutes les raisons sur lesquelles on l'appuie ne valent rien, et qu'il a été forgé de toutes pièces pour les besoins de la cause.

1^o La première raison donnée par les critiques est tirée de la mythologie comparée. Les peuples, dit en substance Tiele, ont d'abord adoré la divinité, dans des objets informes, comme dans des pierres ou du bois; puis, avec le progrès, ils ont donné à leurs dieux une figure d'homme ou d'animal, ils en ont fait une *idole*; il y a donc deux degrés dans l'idolâtrie proprement dite. Naturellement, les Hébreux ont dû suivre cette loi du progrès: « Avant de rendre, dit M. Vernes, un culte à Yahvéh sous la forme d'un taureau, comme à Dan ou à Beth-El, d'un serpent comme à Jérusalem, etc., les Israélites, cela est conforme à toutes les analogies, ont pu l'adorer « sans images », c'est-à-dire dans les objets informes, dans des pierres, par exemple. » Dès lors, rien de plus simple que de voir dans l'arche ce simulacre informe, soit que cette arche fût Jéhovah lui-même, soit qu'elle ne fût que l'habitation, et qu'elle contint une pierre quelconque, siège immédiat de la présence de Dieu. — A tous les points de vue, ce système est faux. Il est faux que l'idolâtrie soit allée en se perfectionnant, en se rapprochant de plus en plus du monothéisme spiritualiste: les traditions de tous les peuples prouvent, au contraire, que le polythéisme n'a été pour eux qu'une décadence. Il est faux également que l'arche ait été vide ou n'ait contenu qu'une pierre informe; ce qu'elle contenait, c'étaient les tables de la loi, et ces tables portaient la défense suivante: « Tu ne feras pas d'images pour les adorer. » Enfin, il est impossible d'assimiler les Hébreux aux autres

peuples, sous le rapport de l'idolâtrie. De ce que les autres peuples ont eu telle ou telle manière d'adorer la divinité, il ne s'ensuit nullement que les Hébreux en aient fait autant : l'histoire de leur vocation spéciale est consignée dans la Bible, et ceux mêmes qui regardent ce livre comme purement humain n'ont en leur possession aucun document qui vienne infirmer les affirmations de la Bible : raisonner *par analogie*, quand il s'agit d'un peuple tout différent des autres, c'est s'exposer à de grosses erreurs.

2° Ces dernières observations rôtent d'avance un autre argument des rationalistes. « Il y a, disent-ils, une très grande analogie entre l'arche des Hébreux et la *bari* ou barque sacrée des Égyptiens; il est donc tout naturel de supposer que les premiers ont pris l'idée de leur arche pendant leur séjour chez les seconds; par suite, ils ont dû attacher à l'arche la même idée que les Égyptiens attachaient à leur *bari*, et y voir une idole, un symbole de leur dieu. » Ce raisonnement se réduit à trois points qui se déduisent l'un de l'autre : 1° l'arche et la *bari* se ressemblent; 2° donc l'arche vient de la *bari*; 3° donc l'arche est une idole comme la *bari*. Voici ce que, en réalité, il faut penser de ces trois assertions : — 1° La barque sacrée des Égyptiens ne se retrouve nullement dans le culte hébreu; seul, le petit monument en forme de coffre qu'elle portait, et qu'on appelait *naos*, a quelque analogie avec l'arche, dans sa forme extérieure : mais les différences sont nombreuses et fort importantes. « L'arche, dit M. Vigouroux, n'a qu'une ressemblance fort vague pour la forme avec le *naos* : le *naos* est un véritable petit temple, dans lequel est placé l'emblème divin (on y renfermait des statues de dieux, des animaux sacrés, etc.); l'arche est un simple coffre, dans lequel il n'y a aucune image ni aucun symbole, mais seulement les tables de la loi; le trône de Dieu est *au-dessus* de l'arche, sur le propitiatoire ou le couvercle. » La seule analogie un peu sérieuse qu'on puisse citer, c'est la présence des chérubins au-dessus de l'arche, et de déesses ailées sur le *naos*: au mot *Chérubins*, nous montrerons qu'il n'y a là qu'une ressemblance extérieure, et que si les génies du *naos* sont des déesses, les chérubins de l'arche, n'ombrageant de leurs ailes

aucun symbole sensible, marquent ainsi d'une manière visible la nature invisible de Jéhovah. — 2° On ne peut donc pas dire que l'arche vienne de la *bari*: tout ce qu'on pourrait conclure de quelques vagues ressemblances, c'est que les Hébreux avaient quelque connaissance de la *bari* égyptienne et, par conséquent, n'étaient pas depuis longtemps sortis d'Égypte, lorsqu'ils ont construit l'arche d'alliance : c'est là une preuve de plus de l'authenticité de l'Exode. — 3° Quant à voir dans l'arche, comme dans la *bari*, un symbole idolâtrique, il y a là une pure impossibilité. La *bari* appartenait à un peuple idolâtre et à un culte idolâtrique : mais l'arche, confectionnée avec tant de luxe pour ne pas renfermer d'idoles, surmontée de chérubins qui n'adoraient et qui ne couvraient de leurs ailes rien de visible, cette arche était une protestation éclatante contre l'idolâtrie.

3° Si l'arche a été ce que nous disons, il a dû n'en exister qu'une; si elle avait été ce que disent les rationalistes, rien de plus naturel que de supposer qu'il y en ait eu plusieurs, chaque tribu, chaque ville importante ayant voulu avoir son simulacre de Jéhovah. C'est ce que comprennent fort bien les critiques rationalistes; aussi affirment-ils la multiplicité des arches chez les Hébreux. « Le coffret sacré de Shiloh, dit M. Vernes et celui que David rapporta, non sans encombre, de Qiryath-Yé'arim, font certainement deux. Il est infiniment probable que les arches de Dieu se trouvaient en maints sanctuaires. » Sur quoi sont fondées ces affirmations? Ici encore, sur les besoins de la cause. Qu'on parcoure la Bible, et l'on verra avec la dernière évidence que les Hébreux n'ont jamais eu qu'une arche. Dans le désert, nous voyons Dieu en ordonner la construction (Ex., xxv, 10, et les Hébreux la faire sur le modèle donné par Jéhovah xxxvii; c'est elle qui marche en avant du peuple au passage du Jourdain (Jos., iii et à la prise de Jéricho vi). Plus tard, quand les Hébreux sont dispersés par toute la Palestine, la Bible ne nous parle toujours que d'une arche, qui se trouve à Silo (I Reg., iii, 3); elle est prise par les Philistins sous la judicature d'Héli; puis, rendue par eux, elle est transportée à Cariathiarim (iv-

xvii); c'est là que David va la prendre pour la ramener auprès de lui, à Jérusalem (II Reg., vi; I Par., xiii, xv; enfin, quand le temple est construit, la même arche est transportée de Sion au nouveau sanctuaire, et, à cette occasion, toutes les tribus d'Israël envoient des députations à Jérusalem, montrant par là que cette arche est bien l'arche de tout le peuple. (III Reg., viii, 1.) Voilà ce que raconte la Bible, et cela dans des livres d'époques bien différentes. Au lieu de ce récit fort clair, qu'imaginent les rationalistes? L'arche ayant séjourné en différents endroits, ils assignent à chacun de ces endroits une arche différente, et M. Vernes ose écrire ces mots : « *Le coffret de Yahvéh de Shiloh ou, selon une façon de parler plus claire encore, le Yahvéh de Shiloh, comme nous dirions la Notre-Dame de la Salette, la Vierge Noire de Chartres, etc.* » En vérité, est-ce une critique sérieuse, que celle qui s'acharne à faire sortir d'un livre qu'on prétend commenter le contraire même de ce qui y est formellement enseigné? La vérité est que, parmi tous les objets de culte des Hébreux, il n'en est pas qui ait été plus *un* que l'arche. Le temple lui-même a eu ce qu'on peut appeler une pluralité successive: d'abord, le temple provisoire ou tabernacle, puis le temple de Salomon, puis celui de Zorobabel: les objets du culte ont été renouvelés; le propitiatoire avec ses chérubins a été refait à nouveau lors de la construction du temple. Mais pour l'arche elle-même, il n'en est pas ainsi: c'est toujours la même, sous les voiles du tabernacle comme sous les lambris du temple. Lorsque le temple a été détruit par Nabuchodonosor et que l'arche disparut avec lui, alors, si les Hébreux sortis de leur captivité reconstruisent le temple, ils ne songent pas à refaire une nouvelle arche, et une simple pierre marque, dans le Saint des Saints, l'endroit qu'elle aurait dû occuper. Voilà pourquoi il n'est plus question d'arche après la captivité: l'arche était si unique qu'une fois détruite il ne devait plus être question de la remplacer. Dire que l'arche n'est plus dans le temple d'Esdras, parce que les Hébreux étaient devenus spiritualistes, c'est donc une fantaisie ajoutée à tant d'autres que nous avons eu à constater dans cet article. — Voir: Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. II, *Religion mos. et égypt.*;

pour les attaques, *Revue de l'hist. des reliq.*, janv. 1882, mai 1883, articles de M. Vernes; voir aussi les mots *Sanctuaire, Tabernacle*.

ASSOCIATIONISME. — Suivant une loi bien connue des philosophes contemporains, si nous avons perçu deux objets simultanément ou en rapport l'un avec l'autre, chaque fois que nous penserons à l'un d'eux l'autre tendra à se représenter avec lui à notre souvenir.

Cette tendance à les unir dans notre pensée sera d'autant plus forte que nous les aurons perçus plus souvent ensemble, ou que leur perception nous aura plus vivement frappé. Cette loi, connue sous le nom de *loi de l'association des idées*, s'applique non seulement aux objets que nos sens nous manifestent, mais encore aux émotions qu'ils ont fait naître, à nos idées et même à nos actes de volonté.

Quand je parcours les lieux où s'est écoulée mon enfance, il n'est pas de prairie, ou de sentier, qui ne me rappelle un souvenir: le son du glas funèbre me rend mélancolique, alors même que je ne pense à rien qui puisse me causer de la tristesse. C'est en vertu de la même loi que les mots que j'entends me font penser à ce qu'ils signifient et que je contracte des habitudes qui me portent à suivre dans l'avenir la conduite que j'ai tenue dans le passé.

Or, *l'associationisme* est un système philosophique qui prétend que toutes nos pensées, tous nos jugements, tous nos raisonnements, toutes nos facultés ne sont que le résultat de sensations associées suivant cette loi. Cette théorie a été surtout développée en Angleterre, en particulier par Stuart Mill et Herbert Spencer, et, si nous lui consacrons cet article, c'est parce que, renversant les fondements de la raison, elle laisse le champ libre aux erreurs les plus en vogue aujourd'hui, au *positivisme*, à *l'évolutionisme* et à *l'utilitarisme*. (Voir ces mots.)

« Elle ne s'occupe que des phénomènes, remarque M. Ribot, dans un livre où il l'étudie; ce qu'est l'âme ou l'esprit (*La psychologie anglaise contemporaine*, 3^e édit., p. 123), elle l'ignore; c'est une question hors de sa portée, qu'elle renvoie à la métaphysique. Elle n'est ni spiritualiste, ni matérialiste, elle est expérimentale. »

Le seul fait psychologique qu'elle regarde comme primitif et irréductible est la *sensation*, à laquelle se rattachent le plaisir et la douleur, qui, selon elle, donnent naissance aux émotions, aux sentiments et à la volonté.

C'est donc une philosophie essentiellement sensualiste, qui fait de toutes les opérations de l'âme des sensations transformées ou plutôt associées.

En effet, la loi mentale, en vertu de laquelle les éléments reçus pour la sensation se combinent, à l'en croire, pour former des concepts et des principes universels, des raisonnements, des actes de volonté, est la loi d'association. « Ce que la loi de gravitation est à l'astronomie, dit Stuart Mill (cité, *Ibid.*, p. 125), ce que les propriétés élémentaires des tissus sont à la physiologie, les lois de l'association des idées le sont à la psychologie. » Suivant lui, « la première des lois d'association, c'est que les idées semblables tendent à s'éveiller les unes les autres; la seconde, c'est que, quand deux impressions ou idées ont été éprouvées simultanément ou en succession immédiate, l'une tend à éveiller l'autre; la troisième, c'est qu'une intensité plus grande de l'une de ces impressions ou des deux équivant, pour les rendre aptes à s'exciter les unes les autres, à une plus grande fréquence des conjonctions. » (Ribot, *Ibid.*, p. 126; — Stuart Mill, *Logique*, liv. vi, ch. iv, et liv. iii, ch. vi.) Au moyen de ces lois, on doit pouvoir expliquer maintenant ou plus tard les phénomènes psychiques les plus complexes.

Nous ne pouvons analyser, même sommairement, les explications proposées pour rendre compte de la genèse de nos diverses facultés et des opérations que nous leur attribuons. Nous ne ferons qu'indiquer celles qui tendent à ébranler les principes sur lesquels reposent les preuves de la religion.

Voici comment les associationnistes rendent compte des idées universelles et des principes de raison. Nos sensations sont formées d'éléments qui se retrouvent dans un plus ou moins grand nombre d'entre elles, et il y a quelques-uns de ces éléments que nous ne percevons jamais que réunis. Aussi, en vertu des lois de l'association, ne pouvons-nous penser à l'un sans l'unir à l'autre: par là se forme une habitude mentale qui s'impose invin-

ciblement à notre pensée. Attribuant à l'objet même de notre pensée cette nécessité qui est toute subjective, nous affirmons l'union objective de ces éléments comme une chose absolument nécessaire. C'est ainsi qu'ayant toujours expérimenté que deux et deux font quatre, nous sommes amenés à penser qu'il est impossible que deux et deux ne fassent pas quatre. Il en est de même de toutes les propositions générales qui s'imposent à nous comme évidentes par elles-mêmes, et dont nous attribuons la connaissance à notre raison. Suivant les associationnistes, aussi bien que suivant les kantistes, ce caractère de nécessité n'est qu'une forme subjective de notre pensée: mais pendant que les kantistes affirment que ces formes de notre pensée existent *a priori*, qu'elles tiennent à la nature de notre raison et s'imposent à nos premiers jugements, les associationnistes prétendent qu'elles se sont formées peu à peu et ils en expliquent la genèse par les lois de l'association.

C'est de cette manière, en particulier, que Stuart Mill croit rendre compte de l'origine du principe de causalité: *Il n'y a pas d'effet sans cause*. Admettant la notion de Hume, suivant laquelle dans une succession constante de phénomènes l'antécédent invariable est appelé cause et le conséquent invariable est appelé effet, sa formule du principe de causalité devient celle-ci: Tout phénomène suppose un antécédent qui est sa cause. Or, si ce principe nous paraît régir tous les phénomènes, c'est, à ce qu'il prétend, parce que nous n'avons jamais expérimenté aucun phénomène qui ne fût précédé d'un autre. Il nous est donc impossible de penser qu'aucun phénomène puisse se produire sans antécédent ou sans cause. Voilà l'origine que Stuart Mill attribue au principe de causalité. En face d'un phénomène nous cherchons donc sa cause parmi les phénomènes antérieurs, et celle que nous lui assignons, c'est le phénomène ou l'ensemble de phénomènes qui, d'après notre expérience, l'a précédé invariablement et a été seul à le précéder de cette manière.

Nous dirons, en réfutant l'*utilitarisme* (voir l'article *Morale*), que Stuart Mill place le *criterium* de la moralité dans le bonheur de l'humanité, considéré non seulement dans sa quantité, mais encore dans sa qualité. Or, voici comment il explique la for-

mation du sens moral, suivant ce *critérium* : « Depuis que l'homme est devenu un être social et moral, l'observation et le raisonnement ont montré constamment que certaines actions — par exemple dire la vérité — tendent en général à augmenter le bonheur de l'humanité; et que certaines actions contraires — par exemple mentir — tendent à porter atteinte au bonheur de l'humanité. En vertu de la loi d'association, c'est-à-dire d'une loi d'habitude mentale, les actions de la première espèce étant associées constamment, dans l'expérience et la pensée, avec ce qui produit le bonheur, deviennent elles-mêmes un objet d'approbation; les actions contraires étant associées constamment, dans l'expérience et la pensée, avec ce qui détruit le bonheur, deviennent un objet de condamnation. » (Cité par M. Ribot, *Ibid.*, p. 146.) « Il se forme ainsi dans la pensée, poursuit M. Ribot (*Ibid.*), une association indissoluble entre la vertu et le bonheur; puis, par la force de l'habitude, nous en venons à pratiquer le devoir pour lui-même, sans préoccupation du bonheur qu'il procure et même au prix du sacrifice conscient et délibéré du bonheur. »

La loi de l'association expliquerait donc toutes nos connaissances, toutes nos pensées et toutes nos volitions; les diverses facultés que la philosophie spiritualiste distingue dans notre âme ne seraient que des illusions; notre esprit lui-même ne serait qu'une série de phénomènes qui se succèdent rattachés les uns aux autres par la mémoire ou par l'habitude, dont l'activité et les lois dérivent d'un fond absolument inconnu.

Stuart Mill n'admet pas l'existence du monde extérieur. (Voir, à l'article *Idéalisme*, l'exposé et la réfutation de sa doctrine sur ce point.) Suivant lui, toutes nos sensations seraient exclusivement des produits de notre esprit. Herbert Spencer soutient, au contraire, qu'il est impossible de rendre compte de nos perceptions, si l'on nie la réalité d'un monde dont les phénomènes se déroulent en dehors de notre pensée. Il admet donc, pour me servir de sa terminologie, la réalité du *moi* et la réalité du *non-moi*; les phénomènes du dedans se succèdent reliés par un *neras* mystérieux, et les phénomènes du dehors se succèdent reliés par un autre *neras*.

Cependant, observe M. Ferri (*Psychologie de l'association*, p. 161), « tous les phénomènes de nos connaissances n'étant pour lui que les résultats des phénomènes combinés dans les modes de notre sensibilité, et les phénomènes tant intérieurs qu'extérieurs ne lui paraissant que les symboles d'une réalité occulte et incompréhensible, il admet la transformation des deux ordres de faits de l'un en l'autre. » Aussi ne saisit-on pas facilement le caractère de la force mystérieuse qui, d'après sa théorie, relie et produit les phénomènes internes. M. Ferri (*Psychologie de l'association*, p. 182), après avoir étudié la pensée d'Herbert Spencer sous toutes ses formes, croit saisir son dernier mot dans des paroles ouvertement matérialistes où le philosophe anglais présente le cerveau comme le siège de la pensée. (Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, t. II, p. 504 et 505.) Quoi qu'il en soit, Herbert Spencer n'en admet pas moins une grande différence entre les sensations et leur objet extérieur. D'après lui, les êtres extérieurs seraient, par rapport à notre connaissance, ce qu'un cube est à sa projection sur un cylindre. Néanmoins, ils ont une grande part à la formation de nos habitudes mentales; car la perception constante des mêmes phénomènes extérieurs, dans les mêmes circonstances, nous fournit la matière de ces associations d'idée indissolubles qui constituent le fond de notre raison; de sorte que c'est sur les phénomènes du monde extérieur que se modèlerait sans cesse notre pensée. Mais c'est surtout par l'union de l'évolutionnisme à la philosophie de l'association, que Herbert Spencer a étendu le champ de cette dernière et lui a donné une portée nouvelle. « La psychologie de M. Spencer, dit M. Ferri (*Ibid.*, p. 158), se coordonne à deux grandes théories scientifiques de notre temps, nous voulons dire la théorie de la conservation ou de la persistance de la force et le transformisme darwinien. C'est de ces sources qu'est dérivé son évolutionnisme, vaste synthèse qui, sous le point de vue de l'être, embrasse la matière, la vie, l'esprit et la société, et, sous le point de vue de la science, comprend les premiers principes et la cosmologie, la biologie, la psychologie et la sociologie. » Herbert Spencer a donc élaboré une vaste synthèse, dans laquelle il a fait entrer

les principales branches des sciences naturelles, philosophiques et politiques. Ajoutez qu'aucune des découvertes de la science moderne ne lui paraît étrangère, et vous comprendrez quel prestige ses théories peuvent exercer.

Nous n'examinerons ici que la partie de cette philosophie, qui prétend expliquer comment toutes nos connaissances seraient formées de sensations combinées et accumulées de générations en générations. Herbert Spencer croit qu'il n'y a, entre la sensation de l'animal ou de l'enfant et les actes d'intelligence du savant, qu'une différence de degrés. « S'il est certain, dit-il (cité par Ribot, *Ibid.*, p. 199), que de la simple action réflexe par laquelle l'enfant tète, jusqu'aux raisonnements compliqués de l'homme adulte, le progrès se fait chaque jour par degré infinitésimal, il est certain aussi qu'entre les actes automatiques des êtres les plus bas et les plus hautes actions conscientes de la race humaine, on peut disposer toute une série d'actions manifestées par les diverses tribus du règne animal, de telle façon qu'il soit impossible de dire à un certain moment de la série : Ici commence l'intelligence. » De quelle manière se fait ce progrès? Au sentiment d'Herbert Spencer, la vie est une correspondance de l'être avec le milieu où il se trouve; et la vie est d'autant plus parfaite, que cette correspondance est plus complète et que ce qui est dans l'être vivant s'ajuste par plus de rapports avec ce qui est hors de lui. Aussi le degré de vie varie comme le degré de correspondance. Le philosophe anglais nous retrace les diverses étapes de ce progrès. Les animaux les plus imparfaits sont ceux qui ont le moins d'organes pour se mettre en rapport avec les phénomènes extérieurs, et qui, par suite, ont le moins de ressources pour s'adapter aux milieux les plus compliqués. La correspondance se développe, soit en raison de l'espace ou du temps auxquels elle s'étend, soit en raison de la multiplicité des rapports qu'elle saisit dans les phénomènes extérieurs, produits dans un lieu et un temps donnés. On voit, à cet égard, la supériorité de l'homme dont la science s'étend jusqu'aux confins de l'univers, qui connaît le passé, prévoit la marche à venir des astres, distingue une foule d'aspects dans les phénomènes, et

calcule, avec une rigoureuse précision, les éléments qui y entrent. Cette correspondance entre l'être et son milieu se constitue par des conquêtes successives; mais, en même temps que ces rapports se multiplient, ils se coordonnent entre eux dans l'être vivant. Voici comment, d'après le résumé que M. Ribot fait de la philosophie de Spencer (*Psychologie anglaise*, p. 205), « la coordination des correspondances parcourt tous les degrés possibles, depuis celle de l'animal poursuivi qui s'enfuit à son terrier, jusqu'à celle de la science quantitative qui embrasse les rapports les plus précis et les données les plus complexes. — Les correspondances les plus simples se fondent l'une dans l'autre et s'unissent intimement, de façon à ne plus devenir séparables que par l'analyse. C'est ainsi que, chez l'adulte, un coup d'œil jeté sur un objet visible éveille simultanément les idées d'étendue tangible, de résistance, de texture, de poids; tous ces éléments divers se sont, par la répétition, mariés, associés... C'est ainsi que nous apprenons à entendre une langue étrangère; c'est ainsi que l'enfant, hésitant d'abord sur les lettres et les syllabes, en vient à les interpréter enarramment. » — « Évidemment donc, conclut Spencer (cité, *Ibid.*, p. 206), les classifications courantes de nos psychologies ne peuvent être vraies que superficiellement. Instinct, raison, perception, conception, mémoire, imagination, sentiment, volonté, etc., tout cela ne peut être que des groupes conventionnels de correspondances. »

À l'encontre de Stuart Mill, Herbert Spencer reconnaît que des habitudes si complexes ne peuvent se former dans la courte durée d'une vie humaine. Il admet donc que les habitudes ainsi acquises se transmettent par hérédité. Ainsi nous naissons armés des principes qui constituent la raison humaine et profondément différents de l'animal qui ne possède que des instincts peu développés. Kant affirmerait, à juste titre, que chacun de nous possède la raison avant toute sensation et toute expérience, mais Kant ne dit point comment cette raison s'est formée. Spencer veut l'expliquer: elle est, croit-il, le résultat des sensations éprouvées sous l'action du milieu et associées par les générations sans nombre qui se sont succédé sur le même théâtre où nous vivons.

Nous avons vu comment Stuart Mill explique le sentiment du devoir moral, voici la manière dont Herbert Spencer en rend compte à son tour. Il place la perfection absolue dans cet état social où, chacun développant librement ses facultés, tous les hommes posséderaient le plus grand bonheur. Nous marchons nécessairement, mais lentement, vers cet idéal, car l'action de notre milieu physique et social, par des impressions accumulées, fixées et qui à la longue deviennent héréditaires, produit en nous un ensemble de sentiments et d'idées qui n'est autre que notre sens moral. Ce sens moral nous porte donc à désirer et à procurer la réalisation de cet idéal. Ignorant la manière dont ces sentiments se sont formés, et les sentant en opposition avec notre égoïsme qu'ils semblent combattre, nous les prenons pour des principes qui s'imposent à notre nature avec l'autorité d'une obligation sacrée. « Toutefois, ce sentiment, quelque ferme qu'il puisse être aujourd'hui, dit M. Guyau (*La morale anglaise contemporaine*, p. 182), n'est que transitoire et correspond à un état social encore inférieur. Un jour viendra où la conduite morale étant devenue la conduite naturelle, le *devoir* finira par être toujours un *plaisir*. »

Jamais le sensualisme n'a revêtu une forme aussi savante que dans la philosophie de l'association de Stuart Mill, complétée par les doctrines évolutionnistes de Herbert Spencer. Aussi avons-nous voulu rapprocher les théories de ces deux philosophes et faire ressortir dans toute leur force les preuves sur lesquelles elles cherchent à s'appuyer, afin de réfuter ici les principales difficultés qu'on peut tirer des divers systèmes sensualistes contre la doctrine catholique.

Déterminons d'abord nettement les points sur lesquels porte le débat. Nous admettons, suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, que les sens nous fournissent la matière de toutes nos connaissances : car notre raison ne s'exerce que sur les éléments qu'elle trouve dans nos sensations, dans notre imagination ou dans notre mémoire. Nous le reconnaissons encore : l'association des sensations se fait chez les animaux, et probablement suivant les lois posées par Stuart Mill. Elle se produit aussi chez l'homme, dont les puissances sensitives ressemblent à

celles des animaux, et, par les éléments élaborés dans la partie sensitive, elle contribue, pour une large part, à éveiller dans notre intelligence des conceptions universelles, de sorte que le développement de notre raison est dû en partie à l'association des idées. On le comprend d'autant mieux que ces associations se font non seulement par les éléments concrets qui nous sont fournis dans les sensations, mais encore par les mots du langage qui facilitent si prodigieusement le jeu de toutes nos facultés, car ces mots sont des signes qui représentent, presque tous, des associations d'objets sensibles ou d'idées.

Mais ce que nous n'admettons pas, c'est que cette association d'éléments particuliers puisse, par elle-même, produire aucune idée universelle ou donner naissance à aucun principe absolu et certain.

En effet, après avoir vu mille et mille fois deux éléments associés, nous ne pouvons, en vertu de notre expérience, rien affirmer sinon qu'ils l'ont été chaque fois que nous les avons vus. Nous ne pouvons donc légitimement formuler aucune proposition universelle à leur sujet. Pour prendre un exemple sur lequel Mill a insisté, si nous n'avions d'autre source d'information que l'association, il nous serait impossible d'arriver non seulement au principe de causalité, mais encore à cet autre principe que Stuart Mill regarde comme son équivalent : « Tout fait a un antécédent. » Sans doute, tous les faits qui sont tombés sous mon expérience ont eu un antécédent, mais je ne sais ni s'il en sera toujours ainsi pour moi, ni s'il en a été ainsi pour tout le monde.

Mais pourquoi insister sur ce point, puisque les adversaires eux-mêmes le reconnaissent ? Que disent-ils, en effet ? Que nos principes universels n'ont pas de valeur objective ; en d'autres termes, que c'est par suite d'une illusion que nous transportons dans l'objet une nécessité qui est toute subjective. On ne peut donc admettre leurs théories, sans tomber dans le scepticisme.

Mais alors même que ce serait une illusion d'admettre la vérité objective des principes absolus, il n'en faudrait pas moins expliquer comment nous sommes arrivés à concevoir comme universel

ce que nous n'avons expérimenté que dans des cas particuliers, car l'association seule ne peut en rendre compte. Elle peut former en nous des habitudes invétérées, comme elle en forme dans les animaux; mais elle ne peut produire cette réflexion qui considère la nécessité de l'habitude comme s'imposant, non pas à un acte particulier, mais à tous les actes qui pourront se produire. Voilà donc un élément qui est dans tous nos jugements universels, même considérés subjectivement, et dont la genèse ne peut être le résultat de l'association, puisqu'aucune des sensations associées ne contient rien d'universel. Il y a donc là un abîme qui sépare le monde des sensations dont le caractère propre est l'individualité, du monde intelligible, dont le caractère propre est l'universalité, et que la raison peut seule franchir. Stuart Mill et Spencer se trompent donc en affirmant qu'il n'y a entre la sensation de l'animal et la science de l'homme qu'une différence de degré. En effet, si la science s'exerce sur certains éléments qui sont du même ordre que la sensation, elle suppose l'intervention d'un facteur qui est d'une tout autre nature que les sens.

Herbert Spencer comble-t-il cet abîme en invoquant l'hérédité des habitudes? En aucune manière. Outre que cette hérédité, étendue à toutes nos pensées et à toutes nos inclinations, est une hypothèse gratuite, elle ne résout pas le problème. Car franchir l'abîme que nous venons de signaler est chose aussi impossible en un million de siècles qu'en une vie d'homme.

C'est donc en vain que les associationnistes altèrent le vrai sens du principe de causalité (voir l'article *Dieu*) et du principe de moralité (voir l'article *Morale*), pour en expliquer l'origine suivant leur théorie. Cette théorie ne peut expliquer ni la valeur objective de ces principes (ce que les associationnistes reconnaissent), ni la conviction invincible avec laquelle nous affirmons leur absolue nécessité.

Il faut donc reconnaître que notre raison et notre libre arbitre sont autre chose que le résultat de l'évolution de nos facultés sensibles et que nous portons en nous un principe de connaissance et d'action bien supérieur aux sens et aux inclinations sensibles.

On trouvera la réfutation des autres

erreurs de ces psychologues sensualistes aux articles *Positivisme*, *Évolutionnisme*, *Certitude*, *Idéalisme*, *Déterminisme*, *Dieu*, *Création*, *Providence*, *Morale*, *L'âme de l'homme et l'âme des bêtes*.

J.-M.-A. VACANT.

ATHÉISME.— Les athées sont ceux qui ne reconnaissent pas l'existence de Dieu.

On peut être athée par ignorance ou par système.

Nous n'avons pas à nous occuper ici des hommes qui sont athées par ignorance, faute d'être arrivés à la notion de Dieu. Nous montrerons, du reste, à l'article *Dieu*, qu'il en existe fort peu.

Ceux qui nient par système l'existence de Dieu sont malheureusement de plus en plus nombreux dans notre siècle. Il s'en trouve dans la masse du peuple et il y en a parmi les philosophes; mais chez les philosophes, comme chez les hommes du peuple, l'athéisme systématique qui consiste à nier formellement l'existence de Dieu ne peut constituer à lui seul un système. Comment, en effet, former un système avec une simple négation? Aussi l'athéisme ne s'est-il jamais développé comme le panthéisme, le spiritualisme ou d'autres doctrines; c'est par une foule de voies diverses qu'on arrive à nier l'existence de Dieu, et cette négation est moins un système que le corollaire de différents systèmes.

Nous ne dirons rien ici de ceux qui veulent être athées de parti pris, par haine pour la religion, pour la morale ou pour la société. Ce sont pourtant les plus nombreux; mais il faudrait les convertir; la haine ne se réfute pas.

Les philosophes qui aujourd'hui embrassent l'athéisme comme une conséquence de leurs théories y sont amenés principalement par le matérialisme. Le matérialisme consiste, en effet, à n'admettre que la matière et les forces auxquelles elle obéit fatalement. Il implique donc la négation de l'existence d'un Dieu distinct du monde et supérieur à la nature.

On serait tenté de ranger parmi les athées: soit les *idéalistes*, qui font de Dieu une idée purement logique, qui n'a de réalité que dans notre esprit; soit les *panthéistes*, qui le transforment en un principe inconnu et inconscient, dont le monde mobile est la manifestation; soit les *sceptiques* et les *criticistes*, qui doutent

de sa nature et de son existence; mais ces philosophes rejettent avec indignation l'accusation d'athéisme.

Pour réfuter les athées, il suffit d'établir l'existence d'un Dieu distinct du monde. C'est ce que nous faisons à l'article *Dieu*. On trouvera aussi la solution de quelques-unes de leurs objections aux articles *Création* et *Providence*.

J.-M.-A. VACANT.

ATLANTIDE. — Platon parle assez longuement en deux de ses écrits, dans le *Critias* et dans le *Timée*, d'une île appelée *Atlantide* qui, d'après une tradition recueillie en Égypte, aurait jadis existé par delà les colonnes d'Hercule, c'est-à-dire en plein océan Atlantique et qui, un jour, aurait brusquement disparu sous les flots. « Plus grande que la Lybie et l'Asie ensemble, l'Atlantide facilitait aux navigateurs le passage aux autres îles et, de ces îles, à tout le continent situé en face qui borde cette mer véritable; car celle qui se trouve en deçà du détroit, dont nous parlons, ressemble à un port avec une entrée étroite; tandis que cette mer et la terre qui l'entoure peuvent être appelées véritablement, à très juste titre, *une* une mer, l'autre un continent. » *Timée*.

La question de l'Atlantide touche de près à la question de l'origine des Américains; car il est évident que si cette île a existé avec les dimensions qu'on lui attribue, elle a singulièrement facilité les communications de l'Afrique avec « le continent situé en face », c'est-à-dire avec le nouveau monde. On s'expliquerait alors, bien mieux encore que par les courants qui, du littoral africain, gagnent les côtes de l'Amérique méridionale, la présence en cette contrée de populations qui, par leur constitution physique, par leurs coutumes ou par leur industrie, rappellent les anciens habitants des Canaries et de l'Afrique. Il y aurait donc quelque intérêt à s'assurer de la réalité de l'existence du continent signalé par Platon.

L'Atlantide est-elle une conception imaginaire du philosophe grec? Quelques critiques l'ont prétendu. Si ce continent avait existé, observe l'un d'eux, M. de Morillet, la faune, la flore de l'ancien et du nouveau monde ne présenteraient pas les

caractères extrêmement tranchés qui les différencient. Plantes et animaux auraient dû pénétrer d'un continent dans l'autre à la faveur de ce trait d'union.

L'objection serait sérieuse si la communication avait été directe, si la terre actuellement submergée s'était étendue, sans interruption, de l'Afrique à l'Amérique; mais ce n'est pas là ce que nous dit Platon. À ses yeux, l'Atlantide était une île, île très vaste et il est vrai, mais qui ne permettait de communiquer avec le continent situé au delà que par l'intermédiaire d'autres îles un peu plus éloignées. Dans ces conditions, on s'explique fort bien la différence des faunes, puisque la moindre mer suffit pour arrêter la plupart des animaux terrestres; mais on s'explique aussi que les hommes, sans être des navigateurs de premier ordre, aient pu, grâce à ces jalons jetés sur la route, gagner de proche en proche le continent américain.

Platon, il est bon de l'observer, n'est pas le seul écrivain de l'antiquité qui ait parlé de l'Atlantide. Théopompe, qui écrivait à la même date, c'est-à-dire au quatrième siècle avant Jésus-Christ, Aristote, Diodore de Sicile, Plutarque, Ammien Marcellin et plusieurs autres ont également fait mention de cette terre mystérieuse, et ils l'ont fait en termes qui permettent de croire qu'ils ont été autre chose que les échos de Platon.

Après avoir dit que l'Europe, l'Asie et la Lybie ou l'Afrique étaient des îles qu'entoure l'Océan, Théopompe ajoute qu'« il est une autre île, en dehors de ce monde, qui seule mérite le nom de continent ». D'après Aristote, il existe à plusieurs journées de navigation du monde alors connu une grande île, nommée Antilla, que les Carthaginois ont découverte et colonisée, mais dont ils cachent soigneusement l'existence, afin de s'en réserver le commerce. Diodore de Sicile parle également d'une île éloignée, si vaste qu'elle était arrosée par des fleuves navigables. Plutarque ajoute ce détail, que les Carthaginois en auraient un jour ramené un indigène.

Des indications si précises ne permettent pas de nier, d'une façon aussi absolue qu'on l'a fait, l'existence de l'Atlantide. Après tout, si elle permet d'expliquer une fois de plus et d'une façon très rationnelle le peuplement de l'Amé-

rique par les habitants de l'ancien monde, elle n'est nullement nécessaire aux partisans de cette théorie, vu qu'il existe et qu'il a toujours existé d'autres moyens de communication relativement faciles entre les deux continents. (Voir au mot *Américain*.)

HAMARD.

AVESTA. — L'Avesta est ou, du moins, est censé être le livre sacré du zoroastrisme, qui domina, pendant l'ère ancienne, dans une partie de l'Éran et en Perse, sous les rois sassanides. Ce que nous en savons nous a été transmis par les Parsis, ou Persans zoroastriens émigrés aux Indes, après la conquête arabe, pour fuir la persécution dont leur culte était l'objet. Ce livre existait certainement, pour la plus grande partie, dès le n^e siècle de notre ère, car il a été traduit alors en pehlyvi. Les auteurs grecs et latins parlent des écrits, des *logia* de Zoroastre, mais il n'est point certain, il est même très douteux qu'ils aient voulu parler de notre Avesta. Hermippe attribue à Zoroastre deux cent mille vers, et Pline des traités sur les pierres précieuses, les astres, etc.

Le mot *Avesta* n'appartient pas à la langue du livre qui porte ce nom. C'est probablement un terme persan signifiant « loi » et appliqué à l'Avesta vers la fin de l'ère ancienne. *Zend* ou *Zand*, qu'on accole fréquemment au mot *Avesta*, et que l'on a cru être, entre autres choses, le nom de la langue du livre, est une forme altérée de *Zanta* (explication, commentaire, traduction, glose) et désignait la version pehlyvie avec les gloses. La tradition parse énumère vingt et un livres qui auraient fait partie de l'Avesta primitif, les nombreux chapitres qui les divisaient et le sujet de chacun. Mais ce nombre vingt et un a été choisi à plaisir pour égaliser celui des mots de l'*Ahuna vaireya*, le *Pater* des zoroastriens.

Si jamais la littérature avestique a complé vingt et un livres environ, cela n'a pu être qu'en y comprenant la littérature persane de l'époque sassanide. En outre, dans cette énumération des livres parses nous ne retrouvons qu'un seul titre qui appartienne à l'Avesta actuel. L'Avesta que nous possédons se divise en deux parties : le grand et le petit (*hordah*) Avesta. Le premier est le rituel du culte public, le second le livre des prières do-

mestiques et privées. Le grand Avesta comprend trois livres : — 1^o le *Vendidad* (loi contre les démons), en vingt-deux chapitres traitant des impuretés et purifications, des prières conjuratoires, des dispositions disciplinaires relatives aux crimes et châtements, plus trois ou quatre légendes (Yima et le déluge, tentation de Zoroastre, origine de la médecine et des maladies, etc., etc.) ; — 2^o le *Yaçna* (sacrifice), collection de prières et d'hymnes relatifs aux cérémonies du culte ; — 3^o le *Visperad* (tous les génies), formules de prières additionnelles au Yaçna. Dans ce dernier livre, nous devons signaler dix-sept chapitres (28-34 et 42-52) contenant dix-sept hymnes appelés *Gâthas*. Ces hymnes (chants écrits en un dialecte un peu dilué) passent pour la partie la plus ancienne de l'Avesta, bien que cela ne soit nullement certain. Il est probable même que plus d'un chapitre de l'Avesta leur est antérieur. Le petit Avesta contient vingt hymnes à divers génies et quelques prières conjuratoires et imprécatoires.

Le texte de l'Avesta n'est connu que depuis le xviii^e siècle. On en avait bien quelques manuscrits en Europe; mais personne n'y comprenait rien. Ce fut l'orientaliste français Anquetil Duperron qui, à travers mille périls, alla chercher aux Indes des textes moins incomplets. Le premier, il chercha, avec l'aide des Parses, à en déchiffrer le sens; mais dépourvu de moyens scientifiques d'élucidation, trompé d'ailleurs par ses maîtres, il donna une traduction qui, comme le dit Ern. Burnouf, ne peut servir à comprendre l'original. Burnouf, ensuite, commença une étude sérieuse de l'Avesta et en trouva la clé. Depuis Burnouf, il s'est formé deux écoles pour l'interprétation de l'antique idiome du nord de l'Éran. Les uns, sanscritistes de profession, veulent tout expliquer par le sanscrit; les autres, à la fois sanscritisants et éranistes, veulent tenir compte de la tradition et de tous les moyens possibles d'élucidation. Ces derniers sont évidemment dans la vraie voie.

Comme conséquence de leur système, les sanscritistes sont entraînés à soutenir la haute antiquité de l'Avesta, sa composition en Bactriane et le reste. De là, une première source d'erreurs. Une autre cause d'erreurs trop fréquentes, c'est que

l'on regarde l'Avesta comme l'œuvre d'une seule époque assez courte, d'une seule génération et d'un corps sacerdotal travaillant à la composition d'un livre sacré. Selon toute probabilité, cette opinion est fautive. L'Avesta contient des morceaux qui peuvent appartenir aux premiers siècles de notre ère ; d'autres

sont de six ou sept siècles plus anciens, et quelques-uns même, peut-être antérieurs à la réforme zoroastrienne, appartiennent à l'ancienne religion de l'Iran. L'addition de quelques mots a pu suffire pour les faire rentrer dans le système mazdéen.

C. DE H.

B

BABEL (*Tour de*). — La Genèse dit (ch. XI) : « La terre n'avait qu'un seul langage... Et lorsque les hommes partirent de l'Orient, ils trouvèrent une plaine dans la terre de Sennaar, et ils y habitèrent... Et ils dirent... : « Venez, faisons-nous... une tour dont le faite touche au ciel... » Mais le Seigneur descendit... et il dit : « Voici un seul peuple, et un seul langage pour tous : ils ont commencé à faire cet ouvrage, et ils n'abandonneront pas leur dessein... Venez donc... et confondons là même leur langage, afin que l'un n'entende pas la langue de l'autre. » C'est ainsi que le Seigneur les dispersa... et ils cessèrent de bâtir la ville. Et c'est pourquoi elle a été appelée du nom de Babel... » Pour les critiques modernes, ce récit n'est qu'un mythe ; mais le souvenir de la tour de Babel est resté si vivace dans la Babylonie, qui fut témoin de cette entreprise, qu'il n'est pas possible de nier la réalité historique du fait mentionné dans la Genèse. C'est ce qu'on reconnaît après avoir passé en revue les témoignages suivants : 1° Béroze, prêtre de Bel, contemporain d'Alexandre, a écrit une *Histoire babylonienne*, où il raconte l'histoire de Babel ; il en est de même d'Abydène, prêtre égyptien contemporain des Ptolémées. Leur récit est tellement d'accord avec la Bible, que des rationalistes, comme Renan, ont pensé que Béroze avait puisé ce récit, non dans la tradition nationale, mais dans la Genèse. C'est là une supposition inacceptable. Au temps de Béroze, les Juifs de Chaldée n'avaient pas l'influence qu'on leur suppose, les grandes écoles

babyloniennes étaient florissantes et en possession de tous les documents nationaux, enfin tous les monuments découverts démontrent la scrupuleuse exactitude de Béroze, et son soin constant de puiser aux sources indigènes. — 2° Une tablette cunéiforme, retrouvée par G. Smith, renferme, dans le peu qui en reste, des passages qui se rapportent vraisemblablement à la tour de Babel. On y voit Bel, père des dieux, irrité contre ceux qui bâtissaient Babylone et l'« illustre » tour ; dans sa colère, « il confondit petits et grands sur le rempart... pour leur châtiment, pendant la nuit, il ne laissa pas de reste... Pour confondre leur langage, il tourna sa face, il donna le commandement, leur conseil fut confondu. » Ce dernier mot est le même que celui employé par la Bible, *šabal* ; — 3° La tradition fixe même l'emplacement de la tour de Babel : c'est à Birs-Nimrud (la tour de Nemrod), au sud-ouest de Babylone. On trouve là une masse de ruines informes, composées de briques cuites (ce qui est conforme au récit de la Genèse), et dont l'amas forme de vraies collines. Nabuchodonosor avait restauré cet édifice, et y avait fait graver une inscription, qui confirme pleinement la tradition sur l'emplacement de Babel : « Nous disons pour... cet édifice-ci : Le temple des sept Lumières de la terre... a été construit par le roi le plus antique ; il lui avait donné quarante-deux mesures agraires, mais il n'en avait pas élevé le faite. Depuis les jours du déluge, on l'avait abandonné sans entretenir ses réservoirs d'eaux ; aussi les pluies et la

tempête avaient dispersé la construction en briques crues, avaient fendu la brique cuite des revêtements... J'ai mis la main à reconstruire la tour..., comme elle dut être dans les temps éloignés, ainsi j'en ai élevé le sommet. » Cette inscription, rapprochée de la tradition, permet de penser que la tour relevée par Nabuchodonosor fut la tour de Babel et confirme le récit sacré.

Néanmoins, pour être complet, disons quelques mots de plusieurs objections faites contre la narration biblique :

1° Comment, a-t-on dit, tous les hommes pouvaient-ils être rassemblés dans la plaine de Sennaar? — Nous répondons que, si l'opinion commune suppose tous les hommes rassemblés dans la plaine de Sennaar, le texte de la *Genèse* ne force pourtant pas à l'admettre; bien plus, l'ensemble du récit biblique nous semble favoriser l'opinion contraire. En effet, la table ethnographique précède l'histoire de Babel, et paraît indiquer ainsi que la séparation des enfants de Noé commença peu après le déluge : d'ailleurs, les constructeurs de Babel venaient de l'Orient (xv, 2) et devaient nécessairement avoir laissé des familles sur leur route : l'objection n'a évidemment pas de portée dans cette opinion. Quant à l'interprétation commune, elle n'implique aucune impossibilité absolue et, d'ailleurs, elle n'exclut pas le fait de familles plus ou moins nombreuses laissées sur leur route par les descendants de Noé.

2° On a cru, du moins, trouver une erreur dans l'étymologie du mot *Babel* donnée par la *Genèse*, qui le fait venir de *bābal*, en souvenir de la *confusion* des langues. A. Maury ne voit là qu'une interprétation forgée après coup, et traduit Babel par « porte d'Ilu » ou de Dieu. — C'est M. Maury qui se trompe, et non Moïse. En effet : 1° Un Hébreu n'aurait jamais imaginé de faire venir *Babel* de *bābal* : en hébreu, on formait les substantifs par la répétition des deux consonnes constitutives de la racine, et *bābal* aurait formé non pas *babel* mais *bilbal*. En assyrien, au contraire, on ne faisait que redoubler la première radicale, et c'est dans cette langue que *bābal* a pu faire *Babel*. — 2° Alexandre Polyhistor, abrégiateur de Bérose, donne à ce nom la même étymologie que Moïse. — 3° Les deux étymologies peuvent, d'ailleurs, se

concilier; il y a beaucoup de villes, en Orient, qui, possédant leur nom depuis longtemps, ont cherché à en donner des explications glorieuses, et il est très probable que les scribes de Babylone ont voulu substituer à une étymologie fâcheuse une explication plus noble, comme celle de « porte de Dieu ». Il est peu probable, au contraire, qu'ils aient cherché à remplacer celle-ci par celle de « confusion ». La priorité appartient donc à l'étymologie donnée par Moïse. Et encore, on pourrait à la rigueur admettre que le nom de Babylone existait avant l'épisode de Babel, et qu'on a donné à ce nom un nouveau sens après la confusion des langues, sans qu'on puisse tirer de là un argument contre la véracité de Moïse.

3° Le fait même de la confusion des langues a donné lieu à des difficultés qui nous semblent mériter un article spécial. (Voir *Langues*.)

Pour plus de détails, voir : Vigouroux, *Bible et découvertes modernes*, t. 1; — *Manuel bibl.*, t. 1; — Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. 1; — Fr. Lenormant, *Manuel d'Hist. anc. de l'Orient; Hist. anc. de l'Orient*, t. 1; *Essai de commentaire de Bérose*.

BALTASAR. — Lorsque la dynastie de Nabuchodonosor succomba sous les coups de Cyrus, roi de Perse, par la prise de Babylone, Daniel nous apprend que celui qui commandait alors la ville s'appelait Baltasar, et il lui donne le titre de roi. (*Daniel*, v, 1.) Or, aucun historien profane ne parle de Baltasar, et les ennemis de la révélation ont profité de ce silence pour révoquer en doute ou nier le récit biblique et, du même coup, traiter comme apocryphe le livre de Daniel. De plus, une inscription eunéiforme, découverte en 1879, nous fournit des renseignements détaillés sur les années qui précédèrent et qui suivirent immédiatement la prise de Babylone; or, il résulte de cette inscription que le roi chaldéen vaincu par Cyrus s'appelait, non pas Baltasar, mais Nabonide. Il soit de là, selon nos adversaires, que « le règne de Baltazar, aboutissant aux mots fatidiques : *Mané, Thécel, Pharès*, doit être définitivement rayé de l'histoire ». (J. Halévy.) C'est aller un peu vite, et nous allons voir que les assertions du prophète

Daniel concordent parfaitement avec les faits et les monuments qui sont parvenus jusqu'à nous.

Nabouide, dont l'inscription cunéiforme fait le dernier roi de Babylone, ne descendait pas de Nabuchodonosor; il avait usurpé le trône après la mort violente de Labosorraeus, petit-fils du grand roi, et, pour s'assurer l'appui de tous les partis, il avait épousé une fille de Nabuchodonosor. Il eut de cette union un fils, que les inscriptions nomment Belsarusur ou Baltasar; ce fils, descendant de Nabuchodonosor par sa mère, avait plus de droits que son père à la couronne; il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que Nabouide, pour affermir son pouvoir, ait associé son fils à la couronne avec le titre royal, comme David l'avait fait antrefois pour Salomon, et Sésî 1^{er} pour Ramsès II. Or, ce n'est pas là une simple hypothèse, et plusieurs traits nous indiquent que cette association au trône fut un fait réel. — 1^o Quand Baltasar veut conférer à Daniel les plus grands honneurs possibles, il lui dit qu'il fera de lui « le troisième » du royaume (*Daniel*, v, 16); s'il ne peut donner la seconde place, c'est qu'elle était déjà occupée, le pouvoir royal appartenant au père et au fils. — 2^o Nabouide, dans une de ses inscriptions, demande au dieu Sin de le conserver longtemps, lui et Baltasar, son fils aimé; il prie même plus longuement pour son fils que pour lui-même, et l'insistance qu'il met nous donne le droit de supposer que Baltasar a dû être plus élevé en dignité que les simples héritiers de la couronne. — 3^o L'inscription cunéiforme trouvée en 1879 dit à plusieurs reprises que le fils de Nabouide commandait les armées; l'inscription dite du « cylindre de Cyrus » nous le montre aussi comme un vice-roi à la tête des armées et entouré d'une cour, tandis que son père paraît se tenir volontiers à l'écart du gouvernement. De ces divers témoignages, il résulte que Baltasar a eu, sinon le titre, au moins les fonctions de roi, et que, dès lors, Daniel a très bien pu lui donner ce nom, d'autant plus que Nabouide ayant été fait prisonnier quelques semaines avant la prise de Babylone, Baltasar fut roi de fait durant cet intervalle. Mais les découvertes contemporaines nous permettent d'aller plus loin encore et de dire que

Baltasar était peut-être considéré comme un roi proprement dit. En 1876, on a découvert des milliers de contrats babyloniens où figurent successivement, pendant deux siècles les divers membres d'une même famille; l'un de ces contrats, probablement contemporain des dernières années de Nabouide, porte comme date la troisième année du roi Marduk-Sarusur; or, le vrai nom de Baltasar est Bel-Sarusur, qui ne diffère du nom précédent que par le premier élément; mais cette différence n'en est pas une en réalité, car Marduk et Bel sont deux noms différents d'un même dieu; Marduk-Sarusur est donc vraisemblablement Baltasar.

En tout cas, il résulte de tout ce que nous avons dit que la Bible ne peut être taxée d'erreur au sujet de Baltasar; nous savons, en effet, par Xénophon, que Nabouide n'était pas rentré à Babylone après sa défaite, mais à Borsippa; par Nabouide, que son fils s'appelait Baltasar; et par Daniel, que celui qui gouvernait Babylone, comme le second personnage du royaume, en l'absence du premier, s'appelait précisément Baltasar. Peut-on désirer un accord plus parfait? — Voir : Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. iv; — F. Lenormant, *Manuel d'hist. anc.*, t. II; — Babelon, *Annales de philos. chrét.*, janv. 1881; — Boscawen, *Babylonian dated Tablets*.

BARTHÉLEMY (*La Saint*). — Que le massacre en masse des protestants, dans la nuit du 24 août 1572 et pendant les jours suivants, ait été conçu et exécuté dans un dessein politique, par des hommes politiques, contre des adversaires politiques, c'est ce qu'aucun écrivain sérieux n'oserait révoquer en doute aujourd'hui. Que l'Église soit restée étrangère à ce funeste événement, le fait n'est pas moins certain. On n'a pas encore pu surprendre, dans les délibérations qui l'ont préparé indirectement, ni dans son exécution, les traces de l'action soit du clergé français, soit de la papauté.

Il est assez ordinaire, cependant, d'accuser l'Église à propos de la Saint-Barthélemy et de la rendre solidaire de cet odieux massacre. Le prétexte à ces accusations se réduit à deux faits qu'on retrouve, dans une foule d'histoires, exposés dans les mêmes termes et interprétés dans le même sens. (V. Michelet,

Hist. de France, t. IX : — H. Martin, *Hist. de France*, t. IX : — A. Coquerel, *Revue hist.*, janv.-fév. 1881, etc.)

D'abord, on reproche au clergé d'avoir exprimé une joie malséante au lendemain de la Saint-Barthélemy, et l'on appuie ce reproche sur la messe et la procession solennelle d'actions de grâce qui eurent lieu quatre jours après (28 août 1572).

Les faits sont matériellement exacts : seulement, toute la question est de savoir s'ils impliquent ou non une approbation du massacre. Or, le clergé n'eut pas l'initiative de ces deux cérémonies. Elles avaient été sollicitées par la cour et par le Parlement, sous un prétexte et dans des circonstances qui rendaient un refus impossible de la part du clergé.

Il faut se rappeler, en effet, qu'au lendemain de la Saint-Barthélemy, la cour de France n'eut rien de plus pressé que de se disculper devant les souverains de l'Europe et devant l'opinion. Elle déclara aussitôt et fit déclarer par le Parlement (26 août) qu'en exécutant le massacre des huguenots, elle avait cédé devant une nécessité politique, où il y allait de la vie du roi et de celle de tous les princes de la famille royale.

Que ce complot tramé contre la famille royale soit réel ou fictif, c'est une question à laquelle nous ne voulons pas nous arrêter ici ; mais il est certain que les chefs huguenots, depuis l'attentat contre l'amiral de Coligny, parlaient avec trop d'arrogance pour ne pas en faire naître le soupçon. Marguerite de Valois, qu'on n'accusera pas d'hostilité à l'égard des protestants, admettait, à tort ou à raison, l'existence de ce complot. (V. *Mémoires pour servir à l'histoire de France*, t. X, p. 408.) Dans tous les cas, on se ferait une idée bien fautive de la justice des partis, si l'on supposait qu'au lendemain d'un événement si soudain, après la décision du Parlement, le Paris d'alors, entièrement catholique, ne crut pas à la culpabilité des protestants. Or, c'est sous cette impression, partagée naturellement par le clergé, que la messe d'actions de grâces et la procession furent décidées. Paris et le clergé se réjouirent du salut du roi. Était-ce là, comme a osé l'écrire M. A. Coquerel, *célébrer le crime comme un triomphe de la religion... applaudir au forfait... et en revendiquer la solidarité?*

C'est dans le même esprit, sous le

couvert des mêmes interprétations, que la nouvelle du massacre de la Saint-Barthélemy fut accueillie à Rome.

Ne voulant ni exagérer ni amoindrir les accusations portées contre Grégoire XIII, nous n'avancerons rien que sous la garantie d'un témoin oculaire.

D'après un document tiré des archives du Gesù : *Diaria b. Marcanth. ceremoniarum magistri*, le pape tint un consistoire le 5 septembre, au sujet de la mort des chefs huguenots, avec l'approbation du roi, parce qu'on espérait que, par l'expulsion des hérétiques, le royaume de France recouvrerait la tranquillité. Après le consistoire, Sa Sainteté se rendit à l'église Sainte-Marie, entonna le *Te Deum* et ordonna des processions publiques et solennelles pour la gloire de Dieu et la consolation des gens de bien.

Le 8 septembre, Sa Sainteté se rendit, accompagnée de tous les cardinaux, de l'église Saint-Marc à l'église Saint-Louis-des-Français, où l'office solennel eut lieu. Le 17 septembre, on célébra, suivant les prescriptions pontificales, un jubilé pour la résipiscence des hérétiques, pour la réussite de la guerre contre les Turcs et le succès de l'élection du roi de Pologne.

Grégoire XIII fit frapper une médaille en souvenir de la Saint-Barthélemy. Elle porte en devise ces mots : « Hugonotorum strages : » un ange exterminateur y est représenté armé de la croix et du glaive. Enfin un tableau, composé à l'époque par Vasari, sur les ordres du pape, décrivait les trois périodes du drame : la tentative sur Coligny, la décision du roi en son conseil, l'exécution.

Resté à expliquer maintenant comment Grégoire XIII, qui, la veille de la Saint-Barthélemy, écrivait au duc d'Albe : « Vous ne combattez pas pour répandre le sang » (Theiner, *Annales ecclésiast.*, t. 1, p. 287), a pu battre des mains à la nouvelle de l'exécution sanglante des huguenots.

Les apologistes de Grégoire XIII ont dit qu'il avait été trompé ; que la diplomatie française l'avait convaincu d'un complot tramé par les protestants contre la famille royale, et qu'il fallait voir dans la joie du pontife l'expression d'un sentiment de satisfaction tout naturel, celui qu'un chef de l'Église devait éprouver, en apprenant que la royauté catholique française, après avoir failli disparaître dans un guet-apens, venait de se relever

par un grand coup. Les nouvelles pièces diplomatiques, tirées des archives du Vatican et publiées par le P. Theiner, ont démontré que ce système d'apologie était le vrai.

En rendant compte de l'important travail du P. Theiner, M. Boutaric disait encore cependant : « Vis-à-vis de Rome, on se couvrit du manteau de la religion... En effet, pendant qu'on présentait à Rome le massacre comme un acte de religion, le roi donnait comme instruction à son ambassadeur à Londres de le rejeter sur une querelle privée des Guise et des Coligny. » (*Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1862, p. 16.) C'est une erreur : à Rome, aussi bien qu'à Londres, la diplomatie française rejeta la Saint-Barthélemy sur le compte de la politique. Les dépêches du nonce Salviati au cardinal secrétaire d'État de Rome ne fournissent pas, il est vrai, de renseignements concluants à cet égard : elles tendent cependant plutôt à confirmer l'idée d'un complot contre la vie du roi qu'à la démentir. Dans sa dépêche du 21, jour même de l'exécution, il écrit : « Dans le peu de temps qu'il s'est écoulé depuis l'attentat contre l'amiral, les liguenots ont toujours parlé et agi avec trop d'arrogance, et hier, en particulier, la Rochefoucauld et Téligny dirent à la reine des paroles trop insolentes. » (Theiner, *Annales ecclésiastiques*, t. 1, p. 329.)

Mais on voit Charles IX chercher à devancer les commentaires de Salviati. Il veut être le premier, dit-il, à annoncer cette nouvelle au Souverain Pontife. La lettre qu'il écrivit, à cette occasion, à Grégoire XIII, est insignifiante, mais il l'envoya par Beauvilliers, un de ses gentilshommes ordinaires, qui était chargé de fournir des explications verbales. Or, il n'y a pas à se méprendre sur le sens de ses explications, en présence d'une autre lettre d'un homme de la cour qui fut remise à Grégoire XIII par le même Beauvilliers. La lettre est de Louis de Bourbon, néveu du cardinal. Louis de Bourbon commence par faire ressortir aux yeux du pape la bonté et l'indulgence du roi de France pour l'amiral de Coligny, puis il continue : « Le diét admiral sest monstré si meschant que d'avoit conspiré de faire tuer le diét seigneur Roy, la Roynne sa mère, messieurs les frères et seigneurs catholiques estant à leur suite; pour

cela faict se bastir un roy a sa devotion et abolir toute autre religion que la sienne en ce diét royaulme. Mais Dieu qui a tousiours eu soing des siens et fait paraistre au besoing en toutes les occasions qui se sont présentées, combien est juste et sainte la querelle que nous avons soutenue pour son honneur, a voulu et permis que cette conspiration a été découverte. Et ce faisant si bien illuminer l'esprit de Sa Majesté que au mesme jour ce malheureux faisait compte de commencer sa damnable entrepryse, elle en faict tomber l'exécution sur lui et ses complices, tellement qu'il a été tué avec tous les principaux chefs de sa secte. » (Theiner, *Annales ecclésiastiques*, t. 1, p. 334.)

Sur de tels renseignements, Grégoire XIII ne pouvait avoir qu'une fausse idée de la Saint-Barthélemy. La joie qu'il témoigna dans cette circonstance n'est pas plus extraordinaire que les félicitations que s'envoient les souverains de nos jours, lorsque l'un d'eux a échappé à la balle d'un assassin ou à l'explosion d'une machine infernale quelconque. (Theiner, *Annales ecclésiastiques*, t. 1 : — Boutaric, *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1862 : — Coquerel, *Revue historique*, 1881, etc.)

P. GUILLEUX.

BATHYBIUS. — Le célèbre naturaliste anglais Huxley a donné ce nom, en 1868, à une masse gélatineuse, amorphe, qu'on avait récemment recueillie dans la vase des mers profondes et qu'il supposait douée de la vie, vu que son œil, armé d'un puissant microscope, y constatait des mouvements confus.

Le *Bathybius* (être vivant au fond des mers) fit grand bruit dans le monde évolutionniste, qui y trouva un appui inespéré pour son système. Il semblait que ce fût le passage de la nature inorganique à la nature organique, de la matière brute à la vie, qu'on venait de révéler; car évidemment cette substance, encore dépourvue d'organisation, avait pris naissance spontanément au fond de l'Océan.

Des mains de Huxley, le prétendu *Bathybius* passa dans celles du coryphée du parti évolutionniste en Allemagne, je veux dire de Hœckel, qui en fit, en 1870, l'objet d'une étude détaillée et proclama

bien haut la nature organique de la nouvelle substance, sous prétexte qu'elle se comportait, en face des réactifs, comme les sarcodes ou comme la matière organisée ordinaire. M. Gumbel, de Munich, alla peut-être plus loin encore, car il prétendit que cette substance se trouvait non seulement sur la vase des mers profondes, comme le disaient Huxley et Hœckel, mais dans toutes les mers et à toutes les profondeurs.

À leur tour, les géologues s'autorisèrent de cette découverte pour affirmer plus haut que jamais l'animalité de l'*Eozoon canadense*, humble fossile qu'on a prétendu trouver dans les calcaires laurentiens du Canada, c'est-à-dire dans le plus ancien des terrains de sédiment, et dont l'organisation le dispute en simplicité au prétendu Bathybius.

Le triomphe des évolutionnistes sur ce terrain n'a pas été de longue durée.

On sait que, vers 1875, le gouvernement anglais confia à une commission de savants naturalistes le soin d'explorer scientifiquement les mers à l'aide de dragages et de sondages. Cette campagne, exécutée à bord du *Challenger*, n'a pas duré moins de trois années et est restée célèbre dans les annales de la science. Les savants qui l'entreprirent croyaient, sur la foi de Huxley et de Hœckel, à l'existence du Bathybius ; l'un d'eux, M. John Murray, nous le dit expressément. Ce n'est pas leur faute s'ils en sont venus à constater l'erreur des premiers expérimentateurs. Grande fut leur surprise, pendant la première année, de ne rien découvrir qui rappelât le Bathybius. Mais voilà qu'un beau jour ils reconnurent ladite substance dans de l'eau de mer qu'ils avaient conservée dans de l'esprit-de-vin. Seulement, il n'y avait pas à en douter, cette substance, dans laquelle on avait vu une matière organique, sarcode ou protoplasma, n'était qu'un vulgaire précipité, et un précipité de sulfate de chaux ! Des expériences répétées le prouvèrent ; il ne se produisait que lorsque l'eau de mer était mélangée avec un excès d'alcool ; condition nécessaire pour que le sulfate de chaux, toujours contenu dans l'eau de mer, devienne partiellement insoluble.

Quant aux mouvements constatés dans la substance soumise à l'examen de Huxley, ils sont sans importance dans la

question : car on sait depuis longtemps que la matière, divisée en particules excessivement ténues, revêt souvent dans le liquide où on l'observe avec un puissant microscope une mobilité qui peut, au premier abord, prêter à l'illusion. C'est ce qu'on a appelé le mouvement *brownien*, du nom du savant qui, le premier, l'a observé en étudiant les cavités contenues dans les cristaux de quartz.

Le contrôle des naturalistes du *Challenger* a donc été fatal au Bathybius. On a soumis à Huxley lui-même le précipité obtenu au contact de l'alcool, et, à son tour, il a dû reconnaître son identité avec la matière qu'il avait crue vivante. Sa désillusion a été complète. Suivant son expression, il s'est déclaré prêt à « avaler la pilule ». Il avait été trompé, a-t-il ajouté, par l'excès même des précautions qu'il prenait pour écarter l'erreur. Il avait demandé que tout échantillon de bone retirée de la mer fût placé de suite dans un flacon rempli d'alcool concentré et envoyé à son laboratoire. Sans le savoir, il prenait précisément les précautions nécessaires pour obtenir le précipité de sulfate de chaux.

Il semblait, après ces expériences, que c'en était fait du Bathybius. Hœckel, qui en avait été témoin, avait dû lui-même en prendre son parti et avaler sa part de la pilule. M. de Lapparent en avait, le premier peut-être de ce côté du détroit, porté les résultats à la connaissance du public. (*Revue des questions scientifiques*, janvier 1878.) Aussi l'étonnement fut à son comble, lorsqu'on vit, en août 1879, le président de l'Association britannique réunie à Sheffield, M. Allman, renouveler la légende du Bathybius et féliciter Huxley de sa découverte.

On comprend l'embarras de ce dernier à qui était précisément dévolue la mission de répondre au président. Huxley se tira d'affaire avec esprit. Citons textuellement ses propres paroles :

« Notre président, dit-il, a fait allusion à une certaine... chose, — je ne sais, en vérité, si je dois l'appeler une chose ou autrement (*rives*), — qu'il a nommée devant vous *Bathybius*, en indiquant, ce qui est parfaitement exact, que c'était moi qui l'avais fait connaître : tout au moins, c'est bien moi qui l'ai baptisée *nouveaux rives*), et, dans un certain sens, je suis son plus

ancien ami (*écarts de rive*). Quelque temps après que cet intéressant Bathybius eut été lancé dans le monde, nombre de personnes admirables prirent cette petite chose par la main et en firent une grande affaire (*écarts*). Et, comme le président a eu la bonté de vous le dire, ces personnes répétèrent et confirmèrent toutes les constatations que je m'étais hasardé à faire à son sujet. Les choses allaient donc leur train, et je pensais que mon jeune ami Bathybius me ferait quelque honneur (*nouveaux rires*). Mais j'ai le regret de dire que, avec le temps, il n'a nullement tenu les promesses de son jeune âge (*écarts de rires*). D'abord, on ne réussissait jamais à le trouver là où on devait attendre sa présence, ce qui était fort mal (*rires*) ; et, de plus, quand on le rencontrait, on entendait dire sur son compte toutes sortes d'histoires. En vérité, je regrette d'être obligé de vous le confesser, quelques personnes d'esprit chagrin ont été jusqu'à prétendre que ce n'était rien autre chose qu'un précipité gélatineux de sulfate de chaux, ayant entraîné dans sa chute de la matière organique (*rires*). S'il en est ainsi, j'en suis très chagrin, car si d'autres ont partagé cette erreur, c'est moi qui, sans le moindre doute, en dois porter la première responsabilité. Mais, quant à présent, je ne sais pas par moi-même ce qu'il en est. »

On aurait pu désirer que M. Huxley confessât plus franchement son erreur; mais eût été s'humilier lui-même et peut-être aussi humilier le président qu'il était chargé de complimenter. Au reste, comme l'observe M. de Lapparent dans une seconde note sur ce sujet (*Revue des questions scientifiques*, janvier 1880), « pour tous ceux qui savent lire entre les lignes, il apparaîtra clairement que le savant professeur ne garde aucune illusion sur le sort de son ancien client et que, s'il avait eu à prononcer, pour son propre compte, un discours sur le rôle naturel du protoplasme, il se fût bien gardé d'invoquer le Bathybius à l'appui de sa thèse. »

Ceux qui conserveraient encore quelque doute au sujet du Bathybius n'ont qu'à lire, dans la *Revue des questions scientifiques* janvier 1880, une lettre de M. John Murray, qui en fait justice une fois de plus, et d'où il résulte que ses par-

raîns, Huxley et Hœckel, l'ont décidément abandonné.

Nous devons dire cependant que les naturalistes français qui, à leur tour, ont sondé les mers sur le navire le *Travailleur* n'ont pas rapporté de leurs explorations la même idée du Bathybius. Les paroles que l'un d'eux, M. Alphonse Milne-Edwards, a prononcées à ce sujet devant les cinq Académies réunies, en octobre 1882, méritent d'être reproduites textuellement :

« A bord du *Travailleur*, on s'était promis de ne rien négliger pour trouver et étudier le Bathybius. La recherche n'a pas été difficile. Souvent, au milieu de la vase, nous avons vu cette substance énigmatique; nous l'avons soumise à l'examen du microscope et nous avons dû reconnaître qu'elle ne méritait pas l'honneur qui lui avait été fait et les pages éloquentes qui lui avaient été consacrées. Le Bathybius n'est qu'un amas de mucosités que les éponges et certains zoophytes laissent échapper quand leurs tissus sont froissés par le contact trop rude des engins de pêche. Le Bathybius, qui a beaucoup trop occupé le monde savant, doit donc descendre de son piédestal et rentrer dans le néant. »

On le voit, s'il faut en croire M. Alphonse Milne-Edwards, ce n'est pas seulement au fond des bocaux contenant un mélange d'eau de mer et d'alcool concentré qu'il faut chercher la substance décorée du nom de Bathybius; elle existerait bien réellement aussi au fond des mers, où cependant les naturalistes anglais nient l'avoir jamais rencontrée dans leur croisière de trois années.

De quel côté est la vérité? Nous ne savons. Mais il est une conclusion qui est commune aux savants des deux pays, et qu'il faut proclamer bien haut, — d'autant plus haut que si les maîtres se sont inclinés devant les faits, les disciples ne se sont pas rendus avec la même bonne foi, — c'est qu'il faut rendre au néant le fameux protozoaire inventé par Huxley. La science n'a plus à s'en occuper que pour s'en rappeler les mésaventures et pour y puiser une prudence dont elle ne devrait jamais se départir.

II.

BEL. — Le livre de Daniel raconte, dans sa partie deutérocanonique, l'his-

toire de la destruction de l'idole de Bel : ce dieu avait une statue à laquelle on offrait chaque jour des brebis, de la farine et du vin; les prêtres entraient chaque nuit dans le temple, s'appropriaient ces offrandes et faisaient croire au peuple que l'idole les avait mangées; ce fut Daniel qui découvrit à Darius le stratagème et parvint ainsi à faire détruire l'idole et son temple (xiv, 1-21). L'authenticité de cet épisode a été vivement attaquée par les rationalistes et par les protestants; mais on doit reconnaître aujourd'hui que l'auteur était contemporain des faits qu'il raconte et que son récit présente tous les caractères de la vérité, car les monuments indigènes en confirment tous les détails qui font allusion à des usages babyloniens : le culte de Bel était en grand honneur à Babylone; on y offrait aussi des aliments aux idoles, car Nabuchodonosor, dans une inscription, mentionne les présents qu'il déposait journellement sur la table des dieux Marduch et Zirbait : un bœuf entier, du poisson, de la volaille, du miel, du vin, etc. Il fallait donc être au courant des usages babyloniens pour écrire cet épisode. (Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. iv; — *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1872, p. 551.)

BÉTHEL. — Béthel est une des localités les plus importantes de la Palestine qui soient mentionnées dans la Bible. D'après les rationalistes, il y avait là un sanctuaire chananéen, que les Hébreux adoptèrent quand ils envahirent la Palestine, et dont ils firent un lieu de culte jusqu'à la réforme de Josias. Les indications précises de la Bible sont en contradiction formelle avec ce système. Béthel s'appelait primitivement Luza (Gen., xxviii, 19; Abraham y avait élevé un autel à Dieu xii, 8); son nouveau nom lui fut donné par Jacob après la vision qu'il eut en ce lieu. (V. *Bétyles*.) Au temps des Juges, nous voyons bien l'arche d'alliance établie à Béthel, mais d'une manière provisoire et sans doute à cause de la guerre. (Jud., xv, 27.) Depuis ce moment jusqu'à la scission du royaume, il n'est plus question de sanctuaire érigé à Béthel. Il est vrai qu'après le schisme d'Israël, Jéroboam érige deux veaux d'or, et en place un à Béthel, où il élève un autel et institue un sacerdoce. (III Reg., xii, 29 et suiv.) Mais cela prouve précisé-

ment qu'avant Jéroboam, Béthel n'était pas un sanctuaire, et qu'on se rappelait seulement qu'il y en avait eu un en ce lieu autrefois. De plus, l'acte de Jéroboam ne peut être considéré comme un acte de la religion hébraïque; c'est un acte schismatique, idolâtrique même, et par-dessus tout c'est une mesure politique, destinée à éloigner les Israélites du temple de Jérusalem, où ils se considéraient comme obligés de se rendre, parce que c'était le seul sanctuaire légitime. Le schisme politique n'aurait pas duré longtemps, si Jéroboam avait laissé ses sujets libres d'aller sacrifier à Jérusalem et s'il n'avait complété son œuvre par un schisme religieux. Dès lors, on retrouve Béthel mentionné comme sanctuaire; mais c'est un sanctuaire schismatique, qui ne prouve pas plus contre l'unité du temple, chez les Hébreux, que les divers schismes protestants ne prouvent contre l'unité de l'Église. (Cf. le mot *Sanctuaire*.)

BÉTYLES. — Les bétyles étaient des pierres auxquelles les Phéniciens et les autres peuplades chananéennes rendaient un culte idolâtrique, les considérant comme le siège même de la divinité; c'est de là que vient leur nom de bétyles, *beit'el* (demeure de Dieu); en réalité, ce culte était une sorte de fétichisme. Or, les critiques rationalistes, qui ne veulent reconnaître dans le peuple hébreu que les traits religieux communs à tous les peuples anciens, prétendent que les Israélites primitifs avaient, eux aussi, leurs bétyles, leurs dieux-pierres. Pour eux, nous l'avons déjà vu (V. *Arche d'alliance*), les tables de la loi contenues dans l'arche n'étaient, en réalité, qu'une pierre de Jéhovah. Mais ils croient trouver une nouvelle preuve à l'appui de leur système dans ce fait, que raconte la Genèse : Jacob, se rendant de Chanaan en Mésopotamie, eut une vision divine, le célèbre songe de l'échelle de Jacob, et entendit Dieu lui prédire les plus abondantes bénédictions : à son réveil, il s'écria : « Le Seigneur est vraiment ici, et je n'en savais rien ! Oui, c'est vraiment ici la maison de Dieu, la porte du ciel ! » Et alors, pour perpétuer le souvenir de cette apparition, il prit la pierre même où avait reposé sa tête et l'érigea en monument, faisant sur elle une onction d'huile; de plus, il appela ce lieu Béthel,

ce qui est, au fond, le même mot que bête. Tel est en substance le récit de la Genèse xxvii, et tel est le fait dans lequel les rationalistes voient la preuve du fétichisme des Hébreux. Pour nous, nous y voyons tout le contraire, et en effet : 1° On ne peut conclure légitimement de ce fait au fétichisme des Hébreux : il prouverait tout au plus que Jacob connaissait les usages des peuples chanaanéens qu'il allait quitter, et que, par une association d'idées, il conçut le projet d'un monument semblable de forme à ceux qu'il avait pu voir, quoique d'une signification bien différente. Nous avouerons même que ces monuments, élevés dans une intention pieuse et pure, pouvaient, par la suite, devenir un stimulant à l'idolâtrie pour ceux des Israélites dont l'intelligence était moins développée et le cœur moins attaché à Dieu : et c'est pour cela que, plus tard, Moïse défendit l'érection de semblables pierres. (Lev., xxvi, 1.) — 2° Tout, au contraire, dans le récit de la Genèse, indique le monothéisme et le spiritualisme. Sur l'échelle que Jacob voit en songe, les différents degrés sont occupés par des anges, mais au sommet il n'y a qu'un Être : Dieu ; ce Dieu est le Dieu d'Abraham et d'Isaac, et il est aussi le Dieu de toute la terre (13, 14) ; le langage qu'il tient à Jacob n'est assurément pas le langage d'un dieu-fétiche ; enfin, le langage de Jacob n'est pas non plus celui d'un fétichiste : s'il élève une pierre en souvenir et lui donne le nom de Béthel (v, 22) ; il entend appliquer ce nom à tout cet endroit qui a reçu la visite de la divinité, et non pas seulement à la pierre où reposait sa tête : « Ce lieu, dit-il, est la maison de Dieu et la porte du ciel. » Qu'on remarque cette expression « la porte du ciel » : si ce lieu est la porte du ciel, parce que Dieu s'y est montré, c'est que Dieu réside au ciel : c'est que, pour le posséder, il faut être au ciel, et non en présence de cette pierre. — 3° Ce récit est tellement embarrassant pour les rationalistes qu'ils voudraient pouvoir en retrancher tous les détails qui les gênent ; aussi veulent-ils voir des contradictions entre ce chapitre et d'autres endroits de la Genèse : « Cet événement, dit M. Vernes, s'était passé lorsque Jacob était en marche vers les plaines de la haute Syrie. Une variante de la tradition le place à son retour... (Gen.,

xxxv, 9-15.) Jacob bâtit aux mêmes lieux un autel proprement dit (xxxv, 1-7) ; un autre écrivain rencherit là-dessus et attribue à Abraham l'érection de ce même autel. » (Gen., xii, 8.) En réalité, il n'y a là aucune contradiction, mais des faits successifs ; Abraham avait déjà sacrifié en ces lieux (xii, 8) ; plus tard, Jacob y a une vision et y érige une pierre monumentale (xxvii) ; quand Dieu lui apparaît en Mésopotamie, il lui rappelle ce fait en lui disant : « Je suis le Dieu de Béthel, où tu as oint une pierre. » (xxxi, 13.) Plus tard encore, Jacob élève en ce lieu un autel, sur l'ordre du Seigneur (xxxv, 1) ; enfin, la pierre ointe dont il est question (xxxv, 14) était destinée à consacrer le souvenir d'une nouvelle apparition de Dieu, postérieure, la Genèse le dit formellement (v, 9), au retour de Jacob de la Mésopotamie. (Voir le système de M. Vernes exposé dans la *Revue de l'histoire des religions*, janvier 1882.)

BIBLE ET L'AVESTA (La). — Il est de mode aujourd'hui de soutenir que la religion juive et le christianisme ont emprunté leurs principaux dogmes à d'autres religions, notamment à celle de la Perse ; on cherche à le prouver en montrant la prétendue similitude des notions religieuses contenues dans la Bible avec celles de l'Avesta.

Les croyances que l'on dit communes à la Bible et à l'Avesta, et empruntées par la première au livre sacré des Parses, sont : l'unité divine et la création, le Verbe créateur et la médiation d'un être divin entre Dieu et l'homme, le Saint-Esprit, la résurrection et la vie future, l'existence des démons et des anges, et celle d'un chœur de sept anges supérieurs aux autres, le prophétisme et le paradis terrestre.

Voilà certes une nomenclature formidable : la théologie catholique y passe presque tout entière. Nous allons examiner chaque point en particulier, en commençant par ceux qu'il faut, *a priori*, exclure de la discussion, parce qu'ils sont absolument étrangers à la religion de la Perse.

1° *Verbe créateur.* — Il est entièrement faux que l'Avesta contienne la moindre notion d'un Verbe créateur. Nous renvoyons, pour les preuves de

notre affirmation, à l'article *Verbe*.

2^o *Médiateur*. — La conception d'un médiateur entre Dieu et les hommes ainsi que la réalisation de cette conception, dans la personne du Christ, est-elle une idée chrétienne, une croyance propre au christianisme? Jésus-Christ a-t-il réellement rempli ce rôle? ou bien le tout n'est-il qu'un mythe, une invention païenne transportée avec quelques changements dans le christianisme? Em. Burnouf, le docteur Marius et bien d'autres encore ont soutenu la seconde thèse. Pour eux, la première idée d'un médiateur a été conçue chez les Persans, et s'est manifestée dans le personnage du dieu ou génie *Mithra*, dont le nom signifierait : l'ami et le médiateur. Voyons ce qu'il en est :

Jamais les Mazdéens anciens ou modernes n'ont conçu l'idée d'un médiateur entre Dieu et les hommes; le zend n'a pas même de mot pour l'exprimer. Le Mazdéen coupable obtient le pardon de sa faute par l'accomplissement d'une pénitence; la majeure partie du Vendidad est destinée à fixer le *quantum* de cette pénitence. Certains crimes sont déclarés inexpiables; ainsi, le Fargard I cite, parmi les maux créés par Anromainyus, les crimes inexpiables, la sodomie et l'enterrement des cadavres. (V. Fargard I, §§ 44 et 46.) Le Fargard III, § 134, porte textuellement : Si quelqu'un enfouit en terre des chiens ou des hommes morts et qu'il s'écoule deux ans sans qu'on les ait déterrés, pour ce crime, il n'y a pas de châtiment, il n'y a pas d'expiation. Ces actes sont inexpiables à jamais.

Cette rigueur, il est vrai, s'est adoucie par la suite; mais aux temps antiques, à l'époque qui nous occupe, elle régnait dans toute sa sévérité. Les adoucissements introduits plus tard consistèrent en une diminution des peines et dans la détermination de la pénitence requise pour la rémission des fautes primitivement irrémissibles, mais jamais l'intervention d'un médiateur n'a été supposée. On s'est assez communément trompé sur ce point d'histoire religieuse, par suite de l'interprétation erronée d'un passage bien simple de Plutarque. Au chapitre 46 de son livre *de Iside et Osiride*, l'historiographe grec dit : « D'après les Perses, Oromasdes ressemble à la lumière, et

Archimaios aux ténèbres, Mithra est entre les deux : *αρχαίων μέσον; διὰ τοῦτο μεσότην τον Μιθραν καλοῦσιν δι' Ἡέρσαι*. C'est pourquoi les Perses appellent Mithra intermédiaire. »

Il n'est besoin d'aucune discussion philologique pour démontrer que Plutarque parle, non d'un médiateur entre Dieu irrité et l'homme coupable, mais d'un simple intermédiaire de nature opposée. Dieu est lumière, le mauvais esprit est ténèbres, et Mithra est crépuscule. Voilà le vrai sens de cette phrase et le sens *obvie*.

Bien loin de remplir les fonctions de médiateur entre le ciel et la terre, Mithra se montre, dans tout l'Avesta, comme un juge sévère, le vengeur des violations des lois de la justice. Dans l'hymne consacré à ses louanges et à l'énumération de ses prérogatives, nous lisons : « Nous « honorons Mithra, à qui les guerriers en « chœur sacrifient sur le dos de leurs « chevaux, demandant la vigueur pour « leurs équipages, la santé pour les corps, « demandant d'abattre leurs ennemis...; « qui, irrité, offensé, renverse la demeure « et le bourg, détruit la tribu, la contrée « et les chefs de mmânas, de viçs, de « tribus et de régions; qui frappe les dévas « à la tête; qui châtie les coupables, punit « les trompeurs, adversaire des Périss; « qui rend obliques les sentiers droits « du pays qui le trompe, lui enlève la « victoire et le livre sans défense au « guerrier exterminateur...; qui excite « les préparatifs guerriers; qui forme les « armées : dominateur puissant, omni- « scient, qui forme le front de bataille « avancé, qui s'y tient et qui, là, brise « les rangs armés... et, par sa puis- « sance, répand la désolation et la ter- « reur. » (Voyez Avesta traduit., 2^e édit., p. 451 et suiv.; — Yesht, x, 10, 18, 19, 26, 27, 35-37.)

Voilà, certes, des fonctions qui ne cadrent pas bien avec celles d'un médiateur; il serait même vrai de dire qu'elles y sont diamétralement opposées. Un médiateur qui ne fait que punir et se venger n'en est évidemment pas un.

On invoque, en outre, en faveur de Mithra médiateur, un passage du Mino-khired (22), ainsi conçu : « Le quatrième jour après la mort, l'âme arrive au pont Chandór (Chinvat) haut et terrible... Là,

plusieurs antagonistes se présentent en esprit d'inimitié, *Aeshma, Ast-vidâd*, qui dévore toute créature, et en intermédiaire *Mithra, Craosha* et *Rashnu*. » (Chap. II, 125-117.) Du mot que nous traduisons par intermédiaire (*miânji*), on veut faire médiation et tirer un argument en faveur de la thèse.

Mais ceux qui prétendent interpréter de la sorte n'ont pas lu le texte ou sont aveuglés par le parti pris. Car cette prétendue médiation nous est expliquée par les paragraphes suivants, qui disent : « *Rashnu* pèse les actions sans injustice ni faveur pour qui que ce soit, grand ou petit, pieux ou fidèle ou méchant (§ 118); après quoi, *Craosha* aide l'âme juste à traverser le pont (119, 120). » « Le méchant rencontre aussi un antagoniste, c'est *Craosha* lui-même qui l'écarte du pont *Chandôr* et le livre au déva *Vizaresha* (161-164). » De *Mithra*, pas un mot. L'intervention, la médiation de ces génies consiste donc, pour *Rashnu*, à juger sévèrement et justement; pour *Craosha*, à aider les bons et à repousser les méchants; et pour *Mithra*... à ne rien faire. Serait-ce une médiation de ce genre qui aurait suggéré l'idée du Christ, médiateur entre Dieu et l'homme, donnant sa vie humaine-divine pour apaiser l'un et sauver l'autre? Serait-il nécessaire de répondre à semblable question?

3° *Saint-Esprit*. — Il est non moins faux que l'Avesta connaisse le Saint-Esprit. Ce n'est qu'en recourant à un jeu de mots puéril que l'on peut soutenir le contraire. Nous trouvons, il est vrai, dans ce livre, les mots *çpento mainyus* et *mainyus çpenisto*, que l'on traduit d'ordinaire abusivement par : esprit saint ou esprit très saint. *Çpento*, *çpenisto* n'ont point ce sens. Le premier est un participe, le second un superlatif formé de la racine *ca*, qui signifie favoriser, développer, faire prospérer. Ces mots correspondent donc au latin *augustus* (de *augere*) (1) et non au français *saint*. En outre, le *Çpento mainyus* n'a rien de commun avec le Saint-Esprit. L'idée d'une trinité divine n'a jamais été

soupçonnée par le mazdéisme. « Je proclamerai, dit le *Yaçna* (XXX, 3), les deux esprits jumeaux qui furent appelés, selon leur nature, l'esprit bon et le mauvais. Ces deux esprits se rémirent à l'origine pour créer la vie et la mort et le sort des êtres. » Voilà l'essence du dualisme mazdéen. Deux esprits originaires, dont l'un, l'esprit bon, donne la vie, l'accroissement, la prospérité; l'autre, le mauvais, cause la mort, le resserrement, le dépérissement. Ce qui fait que l'un est bon, l'autre méchant, c'est que l'un favorise la vie, l'activité des êtres et la vérité; l'autre, la destruction et le mensonge. Ce n'est point d'une pareille théologie que les chrétiens auraient pu tirer l'idée de la trinité, de trois personnes divines unies par les liens d'une même nature, dont la deuxième est engendrée par la première, et la troisième procède des deux autres par opération d'amour.

4° *Archanges*. — Il y a, semble-t-il, analogie de nombre entre les sept archanges de la théologie chrétienne sans cesse présents devant Dieu et les sept *amesha çpentas* du ciel avestique. Mais cette analogie ne peut se soutenir qu'en confondant les temps et les choses les plus disparates. L'Avesta compte quelques rares fois sept *Amesha çpentas*, mais c'est en y adjoignant le dieu mazdéen, *Ahura Mazda* lui-même. En réalité, ces anges ne sont que six; donc, l'identité du nombre disparaît. Cette supputation de sept *Amesha çpentas* est d'ailleurs récente; le mot lui-même qui les désigne comme groupe (*Amesha çpenta*) est inconnu dans les parties les plus anciennes de l'Avesta; il ne se rencontre nulle part dans les *Gâthâs*, mais seulement dans les en-tête ajoutés par les derniers rédacteurs. Dans les chants antiques, les personnages désignés plus tard sous le nom d'*Amesha çpenta* ne sont pas encore des génies de nature déterminée; ils flottent encore entre l'abstraction, l'allégorie et la personnalité réelle. Enfin, la Perse n'avait point de mot pour les désigner, elle a toujours dû employer à cet effet le terme avestique *amesha çpent*, ou une imitation persane *amahra Çpenta* (1). Tout ceci prouve jusqu'à l'évidence que l'origine du groupe des *Amesha çpentas* est récente, qu'elle

1) Les Mazdéens l'ont toujours compris de cette façon. La traduction pehlieve rend *çpento* par *afzânik*, mot dérivant du radical *afzû*, qui signifie accroître, prospérer. *Comp. Pahlavi-Pâzand glossary*, p. 51.)

(1) D'ailleurs *çpent* n'est pas persan.

date de l'organisation dernière, de la systématisation finale du mazdéisme, et que cette croyance n'a pas influencé la conception biblique.

En outre, les deux groupes n'ont rien de commun dans leurs fonctions. Les archanges chrétiens se tiennent en la présence de Dieu pour l'adorer et recevoir ses ordres, toujours prêts à voler à leur exécution. Les Amesha çpentas ne sont nullement *adstantes ante Deum* et ne peuvent l'être, puisque leur dieu est parfois compté comme l'un d'eux et assimilé à eux. Leurs fonctions sont toutes terrestres. L'un veille sur les troupeaux, l'autre sur la terre, un troisième sur les métaux, les trois autres sur le feu, les eaux et les plantes. Nous voilà certes bien loin de nos archanges. Ce serait donc le nombre sept qui seul aurait tenté l'auteur du livre de Tobie ? Mais il ne correspond pas bien au nombre des esprits mazdéens ; car, si l'on compte Ahura Mazda pour atteindre le nombre sept, il faut compter aussi Jehovah, et alors les archanges bibliques seront au nombre de huit. Si on ne le compte pas, alors il y a seulement six Amesha çpentas, tandis que les archanges restent au nombre de sept. Le nombre sept avait, d'ailleurs, une valeur mystérieuse dès les plus anciens temps de l'histoire des Juifs ; c'était le nombre des jours de la création et la division du temps ; l'autel portait sept chandeliers, sept pains, etc. Il est donc parfaitement illogique d'aller en chercher l'origine en dehors des idées juives.

5° *anges gardiens*. — Il faut en dire autant de l'idée des anges gardiens. Haug, le premier, imagina de rapprocher ces deux genres d'esprits et, sans justifier cette *assimilation*, n'hésita pas à rendre le mot *Fravashi* par *guardian angel*. D'autres ont suivi son exemple. Geldner, modifiant un peu les termes, adopta celui de *Schutzgeist*, esprit protecteur. Enfin, dernièrement, Mouier Williams, professeur à l'université d'Oxford, grand admirateur de Haug, écrivait dans une revue anglaise que, passant en France, il avait entendu un prédicateur catholique parler des anges gardiens et qu'il s'était cru en présence d'un docteur zoroastrien dissertant des Fravashis. Une pareille erreur se comprend chez M. Williams qui ne connaît

le zoroastrisme que par les livres les plus anciens de Haug, et qui croit encore que Zoroastre écrivit l'Avesta deux mille cinq cents ans avant Jésus-Christ. Mais on comprend difficilement que le savant bavarois ait mis en vogue une confusion aussi ridicule.

Que sont, en effet, les Fravashis ? Si nous ouvrons l'Avesta, nous y lisons, en toutes lettres, et en plusieurs endroits, ces mots qui ne laissent place à aucun doute : « Nous honorons les âmes des morts qui sont les *Fravashis des justes* : *iristânâm urvânô yazamaidê yâo ashao-nân Fravashayô*. » (Voy. Yaçna, xvii, 43 ; xxvi, 21, 31, etc.) Les Fravashis sont donc les mânes des Latins, les Pitris des Hindous. Ils reviennent sur la terre pendant les cinq derniers jours de l'année, consacrés au souvenir des morts. Ils viennent voir si on les honore, si on leur offre des sacrifices, si on leur donne de la nourriture, une nourriture qui les rende immortels. (Voy. Yesht, xii : des Fravashis.)

Le texte ajoute bien qu'ils protègent le pays, les bourgs, les maisons, les guerriers qui les honorent, mais cela à titre de *manes* ou de *genii* et nullement d'anges gardiens. Les Fravashis sont vraiment les esprits des morts, qui n'ont de bonheur qu'à la condition d'être honorés et pourvus d'aliments par leurs descendants.

Tels sont les Fravashis originaires. A une époque plus récente, ils deviennent une sorte de type céleste des êtres. On en vient à donner un Fravashi aux esprits supérieurs et même à *Ahura Mazda*, le dieu suprême. Un ange gardien de Dieu ! c'est tout simplement une conception ridicule. Plus tard encore, pour expliquer la nature de ce type insaisissable, les docteurs persans eurent recours aux explications les plus diverses.

Pour l'auteur du Minokhired, « les « Fravashis sont les étoiles innombrables et innomées qui ornent les « voûtes du ciel. Dans toute créature et « création, créée pour le monde terrestre, née ou non, chaque corps a son « Fravashi de même nature que lui. » (Ch. xlx, 22, 23.) « Tous les Fravashis « des hommes et des femmes justes ont été « formés du corps du premier homme. » (Ch. xxvii, 17.)

Selon le *Sad-deri E. andehishn*, il existe dans l'homme cinq puissances : le

principe de vie, la conscience, l'âme, l'intellect et le Fravashi. Le Dieu très haut a appliqué ces cinq choses, dans le corps de l'homme, à une action propre, et chacune a soin d'une chose. L'action de l'intellect est de garder la mémoire et l'intelligence, et de leur faire remplir leurs fonctions. L'action du Fravashi a pour but de faire agir l'intellect de manière qu'il rende profitables tous les aliments digestifs et rejette ce qui est indigeste. A la mort, le principe vital se mêle au vent, la conscience à la substance céleste. « L'intellect, l'âme et le Fravashi restent et subsistent le jugement ensemble. Ils se mêlent tous trois ensemble et rendent compte de leurs actes. »

Voilà, il faut en convenir, des anges gardiens d'une singulière espèce. Aussi Haug a-t-il le soin ou plutôt l'inattention de se réfuter lui-même, car il appelle aussi les Fravashis *counter-part-spirits*, esprits contre-partie, esprits-types.

En ceci, il avait raison jusqu'à un certain point. Les Fravashis, comme on l'a vu, sont cela en partie ou dans la seconde période, et, par là, ils ressemblent aux génies accadiens ou bien aux *Kas* égyptiens. Jamais ils n'ont eu quoi que ce soit de commun avec les anges gardiens; il faut ignorer complètement la nature de ces derniers pour faire des assimilations aussi peu justifiées. Le catholique qui entend de semblables appréciations ne peut que hausser les épaules et passer.

Nous en venons maintenant aux idées chrétiennes, que l'on dit empruntées à la religion mazdéenne, et dont il se trouve réellement quelque chose dans cette dernière. Les faits scientifiques les mieux établis prouvent que la Perse ne les a point fournies à la Judée.

1. *La croyance à la résurrection du corps* n'est point née dans la Perse: elle n'a même été connue qu'assez tard dans ce pays et s'y est développée progressivement. Dans l'Avesta, la résurrection des morts n'est annoncée, en termes nets et précis, qu'en un seul endroit, au *Yesht*, xix, qui appartient aux sections les plus récentes du livre, et dont la date doit être très rapprochée de l'ère chrétienne, si même elle n'est pas postérieure au commencement de cette ère. Un autre passage suppose également cette croyance (F., xviii), mais il est aussi des

moins anciens. Encore aucun de ces passages ne parle-t-il de la résurrection des corps (1). Dans tout le reste de l'ouvrage, il n'y est fait aucune allusion. Les seuls faits qui doivent se produire à la fin du monde sont la rétribution (*Ancashuta*, l'arrivée des parts), avec le triomphe des justes, et la restauration du monde dans un état de bonheur et d'immortalité (*Ameretaiti*), la Frasho-Keretis, c'est-à-dire la pérennisation (de *Kers*, faire, et *frasha* πρόσσω, en avant). Le premier fait est annoncé en ces termes: « Lorsque la Druje sera vaincue par la vérité, par la réalisation dans l'immortalité de ce qui a été déclaré tromperie par les dévas et les hommes pervers, que ton culte prospère, ô Ahura! Dis-moi ce que tu sais avant que le combat des esprits ne m'atteigne? Comment le juste vaincra-t-il le méchant? car c'est là l'accomplissement parfait de ce monde. » (*Yaçna*, XLVII, 1, 2.)

Du second il n'est dit que ceci: « Puissions-nous être ceux qui rendront le monde perpétuel, *yôî im frashem kernaon ahûm!* » C'est dans ce membre de phrase qu'on a voulu voir l'indication de la résurrection des corps. Or, il est évident qu'il n'en dit absolument rien. D'abord, *ahu* signifie monde et non corps (qui se dit *ast*, *tanu* ou *kehrp*). On pourrait à la rigueur lui donner le sens de *être* ou de *vie*, mais en aucun cas celui de corps. En outre, *frashem kave* ne peut signifier ressusciter. La tradition, c'est-à-dire la version pehlyvie, rend ces termes par une expression qui en dérive et qui a le même sens, *frashkart*. Ils se retrouvent en plusieurs autres endroits, et là ils ont certainement, et de l'aveu de tous, le sens que nous admettons, car évidemment ils ne peuvent en avoir un autre. Au *Yaçna*, liv, 22, ils sont appliqués aux Gathâs ou à celui qui les récite; au *Yaçna*, xxxiv, 25, ils indiquent l'action ordinaire d'Ahura Mazda et le résultat des prières et des chants de louange. Le *Yesht*, xix, qui contient le seul passage dans lequel la résurrection est clairement indiquée, distingue nettement le *frashem kave* de celle-ci. Il y est dit, en effet, au § 2: « Ahura a créé les créatures très bonnes, très belles, très élevées, très

1 Il s'agit simplement de la résurrection des morts *iristo uschistan*.

prospérantes (*frashu*), très élevées, afin qu'elles rendent le monde perpétuel (*frashem*), ne vieillissant plus, ne mourant plus, sans corruption ni infection, toujours vivant, toujours grandissant, afin que les morts ressuscitent et que vienne l'immortalité qui opère la pérennisation (*frashem*) du monde. » Ce passage indique clairement ce qu'est ce *frasho ahû* : c'est l'état futur du monde, état d'immortalité et de perfection, mais qui n'implique nullement la résurrection des corps. Cet état est produit par les vertus des créatures, et la résurrection est l'œuvre du prophète Çoshyant.

Enfin, le souhait exprimé au verset 9 du Yaçna, xxx, cité plus haut, serait absurde dans la bouche d'un Mazdéen, s'il avait pour objet la résurrection, car les hommes, les fidèles mêmes sont impnisants à l'opérer. Seul le dernier descendant de Zoroastre, Çoshyant, le prophète promis au monde, a le pouvoir de ressusciter les corps. Ce vœu serait même impie; il ne tendrait à rien moins qu'à bouleverser tout l'ordre et le système religieux, et à attribuer au simple croyant une puissance réservée au seul envoyé du ciel.

La résurrection n'était pas une croyance de l'Iran primitif; elle y est venue de l'extérieur et, par conséquent, ce sont les Sémites, les seuls à la posséder alors, qui l'ont communiquée à la Perse, bien loin de l'avoir reçue d'elle.

On cite encore, comme preuve de la croyance à la résurrection chez les Perses, un mot d'Hérodote qui n'est, en réalité, qu'une ironie. Le meurtrier de Smerdis dit à Cambyse : « Votre frère a été tué de ma main, je l'ai vu mort. Si jamais les morts sont ressuscités, alors craignez qu'Astyage lui-même ne revienne. Mais si tout est comme auparavant, ne craignez rien de celui-ci (Ἐὶ μὲν γοῦν οἱ τεθνεώτες ἀναστήσιν). » Le sens réel de cette phrase est évidemment : « Si maintenant il est arrivé que des morts ressuscitent. » Or, le contident de Cambyse ne pouvait supposer que la résurrection générale des morts était arrivée; et, de plus, si Hérodote eût su que les Perses avaient une semblable croyance, il n'eût pas manqué d'en parler dans l'étude qu'il consacre à la religion des Perses. Car une conception de ce genre devait avoir frappé un

Grec peu accoutumé à de pareilles idées.

2. *Paradis terrestre*. — L'Eden est, dit-on, une conception éranienne transmise à la Judée. L'Eden biblique est une imitation du Vara ou parc construit par le héros éranien Yima, pour servir de refuge aux hommes menacés par l'arrivée des eaux diluviales. On croit encore mieux prouver cette thèse en rappelant que le mot *παράδεισος* dérive du persan *paradaēza*, dont le sens est « clôture, lieu clôturé ». — Est-il besoin de le dire, cette argumentation trahit une légèreté extrême. *Παράδεισος* est un mot d'origine persane, soit; nous voulons l'admettre sans contrôle. Mais, en tout cas, ce mot a été naturalisé en Grèce par Xénophon; or, dans cet auteur, ce mot ne désigne qu'un jardin d'agrément, planté d'arbres de choix ou un parc de chasse. Voici les termes mêmes de l'historien grec : *OEconomici*, 14, *κατεσκευασμένοι οἱ παράδεισοι δένδροισι καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν καλοῖς ὅσα ἢ γῆ φέει*; — *Anabasis*, 1, 2, f. *Κύρω ἦν παράδεισος μέγας ἀγρίων πλήρης*; — *Hellen.*, iv, 1, 15, *Θῆραι ἐν περιείργμενις παράδεισος*.

Ce que la Grèce a pu emprunter à la Perse, c'est donc le mot désignant un parc, un jardin d'agrément ordinaire, sans relation avec une idée religieuse quelconque. Ce fut seulement au troisième siècle avant notre ère que les Septante, traduisant la Bible en grec, transportèrent le mot *παράδεισος* dans le domaine religieux et l'employèrent pour traduire le mot hébreu *gan*, qui désignait le paradis terrestre. Notons, en outre, que la Genèse a été écrite plus de dix siècles avant cette époque. Son auteur aurait-il placé le premier homme dans un Eden, parce que ses arrière-neveux, dix siècles plus tard, devaient apprendre que les rois de Perse possédaient des *paradaēzas*, des jardins d'agrément et des parcs d'animaux sauvages? Voilà cependant où conduit ce raisonnement.

Ce qui prouve encore mieux que les Juifs n'ont rien emprunté à la Perse, en cette matière, c'est qu'ils ont choisi le mot « *paradaēza* », terme exclusivement profane, et négligé ou ignoré le mot « *Vara* » désignant une enceinte d'un caractère religieux, telle que le *Vara* de Yima. (Voy. Fargard II, *Avesta* traduit, p. 13-21.) Les Septante ont donc employé un mot grec, dont ils ont modifié la signification, parce qu'il était

propre à rendre l'idée qu'ils voulaient exprimer, et sans se préoccuper le moins du monde de son origine persane, qu'ils ignoraient bien probablement. Quant au reste, les Juifs n'ont rien emprunté à la Perse. La conception de l'Eden dépendait des idées propres à l'auteur de la Genèse sur la création de l'homme : l'état de justice et de bonheur, dans lequel Adam fut créé, nécessitait pour lui un lieu d'habitation en rapport avec cet état. La Vara de Yima a une tout autre nature et une tout autre raison d'être.

D'ailleurs, les auteurs qui veulent faire de l'Eden une copie du Vara persan procèdent avec une inattention des plus inexplicables.

En effet, la croyance au jardin paradisiaque est des plus antiques, et la légende de Yima construisant un Vara est, au contraire, très récente. Le chapitre de l'Avesta qui la relate est entièrement isolé dans les livres sacrés de l'Iran : il serait impossible de trouver dans cette vaste compilation un seul mot qui s'y rapporte. En beaucoup d'endroits il est parlé de Yima et jamais il n'est fait la plus légère allusion au Vara et à sa légende, preuve évidente qu'elle est d'invention récente. De plus, le Vara et l'Eden n'ont aucun trait frappant de ressemblance. Le Vara est un vaste terrain tout ordinaire dans lequel Yima construit des demeures, des cours, etc., où il transporte les animaux et les hommes, les plantes et les arbres de toute espèce, où il y a des lumières surnaturelles, où les hommes n'engendrent que tous les quarante ans, où les astres, la lune et le soleil apparaissent ensemble. Enfin, le Vara est destiné à subsister jusqu'après les grandes catastrophes qui doivent précéder la fin du monde. Que l'on veuille bien nous dire s'il est, dans tout cela, un seul trait qui rappelle l'Eden. Aussi, tous les savants rationalistes n'ont-ils point soutenu cette thèse impossible. Il en est même qui ont reconnu et prouvé que la légende avestique trahissait, au contraire, de nombreux emprunts faits à la Genèse dans son récit du déluge. (Voy. Die Yima Sage, par le D. Kohut, *Zeitschrift der D. M. G.*, t. xxv, p. 61 et suiv.)

3. *Croyance au démon, représentant du mal moral.* — On soutient que le Satan biblique est la copie d'Anromainyus,

le « paityârem (adversaire) » zoroastrien. Examinons ce point à fond, car il est d'une haute importance.

Il est un livre de la Bible dans lequel Satan joue principalement ce rôle d'adversaire et que l'on prétend, en conséquence, être une imitation d'une légende éranienne. C'est le livre de Job. A première vue, il semble qu'il y ait une grande analogie entre le démon persécuteur du patriarche et le « déva » avestique. Malheureusement, les savants qui aperçoivent ces apparences trompeuses ne veulent pas aller au delà ; ils sont tout heureux de trouver un moyen de plus de rejeter la révélation et se gardent bien d'examiner les choses à fond et de procéder en cela selon la méthode scientifique : car une étude sérieuse du texte hébreu leur aurait fait voir que l'auteur de l'histoire de Job ne connaissait point le zoroastrisme, ou du moins n'a subi en aucune façon l'influence de cette doctrine religieuse. Tout, dans son livre, y est opposé. La comparaison de deux scènes empruntées, l'une à la Bible, l'autre à l'Avesta, mettra en pleine lumière cette opposition essentielle :

« Un jour, dit l'auteur du livre de Job, les enfants de Dieu s'étaient réunis pour paraître devant lui et le servir. Satan se présente au milieu d'eux et Dieu lui dit : « As-tu vu mon serviteur Job ? as-tu vu qu'il n'en est pas de semblable à lui, qui soit, comme lui, simple et droit, craignant Dieu et fuyant le mal ? » Et Satan lui répondit : « Est-ce en vain que Job craint Dieu : ne l'as-tu pas entouré, lui, sa famille et tous ses biens, comme d'un mur protecteur ? N'as-tu pas béni les œuvres de ses mains ? Ses richesses ne se sont-elles pas multipliées sur la terre ? Mais étends un peu ta main, touche ses possessions, et tu verras s'il ne te maudit pas en face. » Dieu dit alors à Satan : « Eh bien, tout ce qu'il possède est en ta main, mais seulement ne l'étends pas sur lui. »

Le même fait se reproduit une seconde fois. Dieu permet alors à Satan de frapper le corps de Job, lui interdisant de toucher à sa vie. Soumis forcément aux ordres de Dieu, Satan accable Job d'un mal affreux qui le réduit au dernier état de misère et de souffrance, mais ne met point sa vie en danger. (Voy. Job, III.) Lorsque l'épreuve fut accomplie

et que la vertu du saint patriarche eut brillé de tout son éclat, Dieu guérit le mal cruel qui dévorait ses chairs et lui rendit au centuple tous les biens qu'il avait perdus. Il mourut heureux et plein de jours, sans que Satan pût en rien troubler l'œuvre divine.

On le voit, dans tout ce récit, Satan n'est qu'un agent subalterne, entièrement dépendant des volontés de Dieu, n'agissant que dans les limites tracées par Dieu, impuissant à contrarier ses desseins ou à empêcher la réparation des maux que Dieu lui a permis de susciter.

Consultons maintenant la doctrine mazdéenne, et voyons Anromainyus à l'œuvre, en face du Créateur. Voici ce que nous trouvons au Vendidad, xxu :

« Ahura Mazda dit au saint Zarathustra : « Moi qui suis Ahura Mazda... lorsque je créai cette demeure d'une beauté, d'une splendeur éclatantes, le déva eriminel me regarda. Anromainyus, le meurtrier, créa contre moi 99,999 maux. Guéris-moi donc, ô Manthra Çpenta, à l'éclat pur. Je te donnerai en retour mille chevaux, mille bœufs, mille chameaux, etc. » Manthra Çpenta (la loi sainte ou les formules de conjuration) lui répondit : « Comment te guérirai-je de ces maux ? » Alors Ahura Mazda dit à Nairyôanhâ : « Sage Nairyôanhâ, va appeler Aryaman et dis-lui qu'Anromainyus m'accable de 99,999 maux... » — Aryaman accourut aussitôt : il amena une nouvelle race de chevaux mâles, de jeunes chameaux, une nouvelle espèce de fourrage et traça neuf sillons pour combattre les maux suscités par le chef des dévas. »

Il n'est pas besoin de faire remarquer que la scène est entièrement métamorphosée. Dieu n'est plus le maître tout-puissant qui fixe à l'action du démon des limites que celui-ci ne peut franchir : c'est un roi presque découronné, tremblant devant un rival qui lui a ravi la moitié de son empire et qui frappe à son gré les créatures. Anromainyus, égal à Dieu par son origine éternelle, ne reconnaît pas ses lois et détruit ses œuvres quand il lui plaît. Partout où Ahura Mazda crée le bien, Anromainyus le suit pour y produire un mal capable d'anéantir l'œuvre divine. (Vend., I.)

Que l'on suppose un instant Anro-

mainyus se présentant au milieu du conseil d'Ahura et lui demandant la permission de frapper l'un de ses fidèles ; puis, après en avoir obtenu l'autorisation, observant scrupuleusement les injonctions divines, et l'on sentira à l'instant toute l'absurdité de l'hypothèse.

Si de ce point fondamental de doctrine nous passons aux principes secondaires, nous retrouvons cette opposition jusque dans les plus minces détails.

Pour Job, Dieu seul est créateur, et nul ne peut limiter sa puissance. L'Avesta enseigne, au contraire, qu'Anromainyus participe largement au pouvoir créateur et que les astres sont éternels. Ni Job, ni aucun des personnages qui figurent dans le récit biblique, et qui viennent de pays différents, ne soupçonne la possibilité d'attribuer les maux physiques à une autre cause qu'à la volonté divine. Satan demande à Dieu de vouloir bien étendre (envoyer) sa main et de frapper Job. (V. I, II ; II, 5.) Pour celui-ci, les biens et les maux sont des dons de Dieu qu'il faut accepter les uns comme les autres. (II, 10, etc.) « Simple que tu es, lui dit sa femme, maudis Dieu qui te traite de la sorte et meurs ! » II, 9.) Enfin, les longs discours des trois amis du pauvre lépreux ont pour but de lui prouver que, si Dieu le frappe de la sorte, c'est qu'il est pécheur, c'est qu'il est chargé de fautes cachées. Il ne vient à l'esprit d'aucun d'eux de chercher la cause de ces malheurs dans le gouffre infernal. Un Mazdéen cependant ne pourrait hésiter une minute à en attribuer *entièrement* et *exclusivement* l'origine au génie du mal : car, pour lui, Anromainyus seul est l'auteur des maux. Ahura Mazda n'a fait que les biens. Si les doctrines de l'Avesta eussent été connues du prophète, si du moins elles avaient eu sur lui quelque influence, n'en trouverait-on pas quelque part une trace, si faible qu'elle soit ? Tout, dans son œuvre, y serait-il étranger, contraire même ? N'eût-il pas, au moins, placé dans la bouche des interlocuteurs quelques mots qui y eussent fait allusion ?

L'auteur biblique enseigne que nul n'est pur devant Dieu, que l'iniquité a atteint jusqu'aux anges eux-mêmes. C'est, au contraire, un principe fondamental de l'Avesta que les fidèles mazdéens sont purs (ashavanô), que les esprits célestes surtout le sont essentiellement.

Job ne connaît pour les cadavres d'autre sort que l'enterrement (iii, 14, 22; x, 19, etc.); l'Avesta prohibe cet usage comme un crime détestable, irrémissible. (Vend., i, 48, etc.) Le serpent, dans la Bible, est une création de Dieu; dans l'Avesta, au contraire, c'est une création démoniaque: les dévas seuls ont pu lui donner l'existence. (Comp. Job, xxv, 3; et Vend., i, 8, etc.) Il en est de même de l'hiver. (Job, xxxvii, 6; Vend., i, 8; xix, 43, etc.)

Les idées des deux livres sur la résurrection ne sont pas non plus concordantes. Job proclame que son rédempteur est vivant et que l'homme ressuscitera avec sa propre chair. L'Avesta dit, au contraire, que le prophète chargé d'opérer la résurrection ne naîtra qu'aux derniers temps du monde, et il ne parle pas de la *restauration des corps détruits par la mort*. Les livres pehlvis, pour l'exprimer, ont dû créer une expression inconnue à l'Avesta: *tan i paçin* (le corps futur ou dernier). Nous pourrions multiplier les exemples.

La croyance au démon était fort ancienne chez les Juifs. Au psaume 78, le prophète rappelle aux enfants d'Israël tous les prodiges que Dieu a opérés en leur faveur, les maux dont il a accablé l'Égypte pour délivrer son peuple, et il termine l'énumération des plaies qui ont frappé la terre barbare par cette phrase: « Misit in eos iram furoris sui, indignationem et comminationem et angustiam, immissionem angelorum malorum *mishlahat malaki rôhim*. » (v, 49.) Ces « malakim » sont bien des êtres surnaturels, puisque les actes qui leur sont attribués sont tous miraculeux: changement de l'eau en sang, mort des premiers nés par le glaive de l'auge exterminateur, etc. (1). (Voy. v, 43-52: — Comp. Exode, vii, 20; viii, 16-24; x, 15; xii, 29.) Nous retrouvons ici la croyance professée par l'auteur du Livre de Job avec les mêmes caractères. Les démons agissent uniquement parce que Dieu le leur permet, et, dans la mesure de cette permission, ils frappent l'homme dans ses biens et dans sa personne.

Autre preuve. — Les dieux des Gentils sont traités de *schédim*, démons, au

Deutéronome, xxxii, 74. En outre, la tradition est unanime à reconnaître dans le serpent de la Genèse une figure du démon, et le sens du texte exige qu'il en soit ainsi.

D'ailleurs, est-il raisonnable de supposer que les Hébreux, entourés de peuples dominés par la crainte des mauvais esprits, n'avaient pas le moindre soupçon de cette conception et ont dû la recevoir des Éraniens à travers l'Assyrie, la Babylonie et le Liban? S'ils étaient disposés à l'adopter, n'était-ce pas avant tout de leurs voisins immédiats?

Enfin, l'on ne peut supposer de rapports entre les Hébreux et les Mazdéens avant le commencement du viii^e siècle ou la fin du ix^e. Au milieu du viii^e siècle, la Médie est encore, pour Sargon, une terre lointaine. C'est en l'an 835 que le nom de la Perse (*Parsua*), s'il est vrai que ces deux noms soient identiques, paraît pour la première fois dans les annales d'Assyrie (obélisque noir de Salmanazar, 21^e campagne). Au viii^e siècle, comme le dit M. Menant (1), la Perse n'apparaît encore que comme un pays mal défini, rangé parmi les populations de l'extrême Orient qui n'adoraient point Assur. On ne trouve dans les monuments le nom ni d'une contrée, ni d'une ville, ni d'un roi de cette nation. Ses croyances sont encore si peu connues, que les vainqueurs ne mentionnent point ses dieux, comme ils font pour la plupart des autres peuples vaincus. Nulle part on ne trouve un nom qui atteste une origine aryaque. C'est aux annales de Sargon qu'il faut arriver pour rencontrer des noms tels que *Khumbanigas*, roi d'Elan, *Bagadatti* des environs de Van, *Bagai*, ville mède (?), etc. Les noms commençant par *ar* ne sont pas plus aryaques que sémitiques. Cette initiale est commune aux deux races.

Or, les documents juifs que nous avons cités sont antérieurs à cette époque. Le psaume 78 porte sa date en lui-même, puisqu'il relate tous les faits bibliques jusqu'au règne de David et s'arrête au couronnement de ce prince (2). Le fond,

1) *Annales d'Assyrie*, p. 152. La Médie est également citée pour la première fois sur le même obélisque. Du moins, c'est la première mention certaine.

2) La captivité dont il est question au verset 61 est celle de l'arche de Silo; la phrase précédente le prouve.

1) On ne pourrait non plus traiter de *rah* des êtres célestes.

au moins, du Pentateuque est incontestablement plus ancien encore. Tout donc concourt à faire rejeter la supposition d'un emprunt de la Judée à l'Éran en ce qui concerne la croyance aux démons.

4. *Le Monothéisme.* — Le mazdéisme enseigne un monothéisme imparfait, mais réel en un certain sens; le judaïsme est monothéistique; les Juifs ont-ils donc puisé chez les Mèdes ou les Perses l'idée de l'unité divine? Il faudrait être bien aveuglé pour soutenir la thèse affirmative.

Chez les Juifs, le monothéisme est l'essence et le fondement unique de la religion, dès sa première origine. Il est le principe et la base de la constitution du peuple d'Israël et, pour ainsi dire, sa raison d'être. Chez les Mazdéens, sectateurs de l'Avesta, le monothéisme est, au contraire, adventice, et il fait souvent le plus singulier contraste avec les doctrines exposées dans l'Avesta, avec le naturalisme et le dualisme purs qui l'y ont précédé. Dans tous les chapitres consacrés à l'un ou à l'autre des génies de la nature, au génie des eaux (*Ardivi Çura*), par exemple, au génie de la sève enivrante (*Haoma*), à celui de la lumière (*Mithra*) ou du vent (*Vayou*), etc., ces génies sont traités comme des dieux indépendants, accordant à leur gré tous les dons, tous les biens, voire même le paradis et la félicité future. Si parfois ils sont qualifiés de « créés par Mazda », on sent que cette épithète a été ajoutée après coup pour concilier les anciennes croyances avec le nouveau système; mais on sent aussi que cet effort est fait en pure perte. On a vu plus haut, dans le passage consacré au démonisme, ce qu'est devenue la notion du Dieu un et créateur dans le dualisme avestique. Ce Dieu tremble devant son rival et appelle à son secours des génies inférieurs.

Le monothéisme d'Israël est, au contraire, pur, complet et absolu: son Dieu ne connaît ni rival, ni puissance qui sache lui résister un instant. À côté de lui, il n'est aucun génie d'un ordre quelconque; s'il existe des esprits, ce sont de pures créatures, humbles serviteurs de leur créateur et maître, toujours soumis à ses ordres et n'ayant de puissance que par lui. Les Archanges eux-mêmes se tiennent devant son trône comme des serviteurs devant celui du roi.

Qui oserait soutenir que ce monothéisme originaire, parfait, fondamental, soit le produit d'une doctrine tardive, imparfaite, qui ne s'est jamais bien conciliée avec le reste, telle qu'on la trouve dans l'Avesta? L'affirmer, ce serait aller au rebours du bon sens.

Le monothéisme des Juifs est certainement plus ancien que la création de leur monarchie; or, la Judée n'a eu de rapport avec l'Assyrie que longtemps après cette fondation. Aurait-elle pu subir l'influence des Éraniens, dont elle était séparée par ce vaste empire, avant d'être en contact avec ce dernier, et cela au point d'adopter leur dieu, en en perfectionnant la notion, et de faire de celle-ci le fondement de sa doctrine et de sa constitution sociale? Non, évidemment. Tout donc nous force à conclure que jamais *Ahura Mazda* n'a pu engendrer *Jéhovah*. Si l'on savait se résigner à accepter au moins le témoignage historique de la Bible, comme il mérite de l'être, on aurait la solution de la question. Le livre de Daniel nous apprendrait qu'un souverain mède ou persan, contraint par l'éloquence d'un prophète juif, ordonna d'adorer dans son empire le Dieu unique d'Israël; ce fait admis expliquerait et concilierait les témoignages de la Bible, d'Hérodote et des inscriptions cunéiformes. N'est-ce pas une preuve de sa réalité?

5. *La création e nihilo.* — Il serait téméraire, ici plus qu'ailleurs encore, d'affirmer un emprunt de la Judée. Le mot avestique, que nous traduisons « créer » (*dadhāmi* 𐬀𐬎𐬌𐬀), n'a par lui-même que le sens de constituer, établir, et ne suppose nullement la création proprement dite. Rien ne nous permet de lui attribuer cette signification en excluant tout doute. La création *e nihilo* n'est indiquée clairement que dans les livres non avestiques, mais pehlvis, du moyen âge, dans le Boundehesh.

Ce n'est donc que par parti pris et contre tout principe scientifique que l'on peut faire de la création une conception originairement éranienne.

6. *Le prophétisme.* — Les traits essentiels du prophétisme sont les mêmes en Zoroastre qu'en Moïse. Aussi n'a-t-on point manqué de soutenir que le personnage du chef du peuple de Dieu avait été créé sur le modèle du réformateur éra-

nien. Pour démontrer le contraire, il suffit de rappeler l'histoire de la légende de Zoroastre.

a) Les auteurs grecs du v^e siècle, spécialement Hérodote et Xénophon, n'ont point connu le personnage de Zoroastre ou l'ont passé sous silence. Ce silence extraordinaire ne peut s'expliquer que par le peu de renommée que le réformateur, vrai ou prétendu, avait acquis à l'occident de la Médie ou de la Perse (1). Il est donc peu probable que les Juifs l'eussent eu en assez haute estime pour vouloir se donner un Zoroastre.

b) La légende de Zoroastre n'est point ancienne, et nous la voyons se former dans l'Avesta même. Le prophétisme zoroastrien ne commence à poindre que dans deux seulement des chants des Gâthâs. (Yac., xxviii et xlii.) Les entretiens célestes ne sont mentionnés que dans le second, et nulle part nous ne voyons paraître les faits merveilleux qui ont enrichi plus tard la légende. En outre, même l'entretien supposé du chant xlii peut très bien n'être qu'une tournure poétique, représentant un entretien intérieur par la méditation d'une vérité, d'un principe. La tradition voit dans l'interlocuteur de Zoroastre, Vohumano, et non Ahura Mazda. Ce passage serait le pendant du livre du *Mainyô Kert*, qui ne suppose nullement un entretien réel. Au Gâthâ, c'est l'auteur lui-même qui relate son entrevue.

L'interprétation traditionnelle s'appuie sur la tournure, assez obscure il est vrai, donnée à la phrase qui annonce l'entretien. En voici le sens littéral : *Ego te augustum spiritum putavi, Mazda, quia me circumvenit per bonam mentem; et illi dixi*, etc. Vohumano, ou le bon esprit interne, est ici le représentant, l'agent d'Ahura Mazda, et parle pour lui. Peut-être ne faut-il voir en lui qu'une voix intérieure 2.

Dans d'autres morceaux, peu nombreux,

1 On doit être d'une grande prudence lorsqu'il s'agit des témoignages des auteurs grecs antérieurs à la conquête d'Alexandre. C'est ainsi que nous voyons Cément d'Alexandrie, sur la foi d'un ancien, confondre Zoroastre avec le personnage mythique araméen Ther, dont Platon raconte la mort et la résurrection. (Voy. *Stromata*, p. 711.)

2 Nous devons remarquer, en outre, que, même dans le Yaçna xxix, Zoroastre est bien annoncé

Zoroastre figure comme un prêtre ordinaire, comme un prédicateur, comme l'apôtre d'une religion, sans privilège merveilleux; c'est simplement l'ami de Vistaspâ, le ministre de la loi (xliv, 14, 16), le chef religieux persécuté (l, 2), le consacrateur du mariage de Frashaostra (lii), parfois le prêtre officiant (xxxiii, 21; xlii, 20).

Nul acte plus ou moins merveilleux n'est attribué dans les Gâthâs à Vistaspâ, ou aux autres collaborateurs de Zoroastre. Leur nom est cité en plus d'un chant où le prophète est représenté comme persécuté, sans qu'il puisse opposer un pouvoir surnaturel aux efforts de ses ennemis. Tels sont les Gâthâs xlv et xlviii, où nous voyons le Mazdéen fuyant et réclamant par ses plaintes le secours du ciel contre ses oppresseurs.

Les premiers auteurs grecs qui ont parlé de Zoroastre ne voient en lui qu'un mage, un philosophe, le chef des mages, mais nullement un thaumaturge. Ils l'appellent simplement μάγος (1) ou le disent τῶν μάγων ἡρξασται ou εὐρεῖν τὴν σοφίαν. Ils ne semblent pas soupçonner les légendes. Pour en trouver les premières traces, il faut arriver à Pline, à Plutarque, à Dion Chrysostome. Sous la plume de ces auteurs, les merveilles croissent. Ce ne sont d'abord que quelques faits extraordinaires, de peu d'importance, qui rendent son berceau célèbre (2); puis, on le voit vivre, dans le désert, uniquement de laitage ou de fromage (3). Dion alors ajoute à ces traits une apparition merveilleuse de Zoroastre au milieu d'un buisson ardent, au haut d'une montagne. Le roi de Perse, voyant de loin brûler le sommet du mont, s'en approchait pour adorer le dieu dont cette merveille devait être une manifestation, lorsque tout à coup Zoroastre sortit du buisson sans avoir été incommodé par le feu, s'avança vers le roi et lui ordonna d'avoir bon courage et d'offrir en ce lieu un sacrifice, parce que Dieu y était descendu.

La légende zoroastrienne a donc consi-

comme un homme selon le cœur d'Ahura Mazda, mais qu'aucun acte merveilleux ne lui est attribué. Bien loin de là, il y est traité d'homme *appra*, faible sans puissance. (Voyez Sirophé, 9, c.)

(1) Plin. H. N., vii, 16.

(2) Plut. *Quæst. sympos.*, iv, 1.

(3) Plin. *Op. cit.*, xi, 42.

tamment grandi jusqu'à devenir cet ensemble de fables qui composent le *Zarthusht Nâneh*, et nous la voyons, en grandissant, prendre des traits qui rappellent les récits de la Genèse; car l'histoire de la montagne ardente est identique, au fond, à celle du buisson ardent de Moïse, et analogue aux scènes du Sinaï et de la vision de Jacob (1). Mais dans la Bible, c'est Dieu qui se manifeste dans le buisson; dans la légende persane, c'est le prophète.

Où doit se trouver l'original? Est-ce dans une création tardive, successive, réunissant en un point des traits de trois autres récits analogues et témoignant plus de sollicitude pour la grandeur de l'homme que pour celle de Dieu, ou dans une production entière et une, dès son apparition, complète, plus faite pour glorifier la foi de l'auteur que son héros? Tout parle en faveur de la deuxième supposition; car c'est le caractère de l'antiquité de faire disparaître l'homme devant la cause religieuse. Ces légendes, d'ailleurs, datent à peine du iv^e siècle; certes, la Genèse est plus ancienne.

Enfin, ce qui terminera le débat, c'est la solution de cette question qui se pose généralement en justice et qui se résume en ces mots: Qui est coutumier du fait? Qui des deux, le Juif ou le Mazdéen, a le plus emprunté à l'autre dans les temps historiques?

Tout ici, sans le moindre doute, sera en faveur des Juifs. On ne peut citer d'autre emprunt possible, de leur part, que le nom du démon *Asmodée* au livre de Tobie. S'il en est réellement ainsi, ce

qui est peu probable, comme nous le montrons à l'article *Ahriman*, c'est le nom seul qui a été imité, car le démon biblique personnifie l'impureté, tandis que l'*Aéshmo-Daéva*, le déva Aeshmo de l'Avesta, est le génie de la violence, de l'injustice. Cet emprunt, du reste, s'il est réel, a été fait par un auteur juif, habitant la Médie et, par conséquent, ne prouve rien pour les coutumes des Juifs restés au pays natal.

Ensuite, la Bible a pour habitude de donner aux démons des noms empruntés aux pays où elle leur attribue les actes relatés. Il en est ainsi, par exemple, du démon chaldéen Lilit. (Isaïe, xxxiv, 14.) Il n'y a donc là rien de spécial à la Perse, et si quelque chose a été emprunté (ce qui n'est pas prouvé), c'est uniquement un nom. On fait encore valoir, il est vrai, le nombre sept des archanges et le mot *παραδείσος*; mais nous avons vu plus haut ce qu'il en est, en réalité, de ces prétendues similitudes. Nous n'avons pas y à revenir.

Si de là nous passons aux emprunts faits par la Perse à ses voisins de l'Ouest, nous les verrons se multiplier sans cesse. Le docteur Spiegel, tant dans ses *Antiquités* que dans ses autres ouvrages, en a rempli de nombreuses et savantes dissertations. Citons seulement quelques exemples qui vérifieront ce fait, déjà constaté par Hérodote: « Nul peuple n'a, plus que les Perses, la tendance à adopter les mœurs étrangères. » Tels sont la nature abstraite des êtres divins et toutes les conceptions religieuses suivantes si opposées aux idées aryaques: le *Zerran-akarane*, ou temps infini, détrônant Ahura Mada, qui en devient le fils jumeau d'Anromainyus, et détruit ainsi la moralité du dualisme: le culte de Melyta et des statues, celui de Mithra transformé à l'assyrienne; la Sophia, ou la sagesse de l'école alexandrine, remplaçant Ahura Mazda dans l'instruction des hommes et telle qu'on la voit au Minokhired; citons encore: la création en six époques; l'hiver, *Malkós*, au nom sémitique; l'alphabet, la langue et jusqu'à la forme des manuscrits avec le nom de *Naska* donné aux livres, le mode de traduire ou de commenter, etc., etc. Quelques savants ont cru voir dans plusieurs livres mazdéens des imitations directes de la Bible; nous laisserons pour le moment cette discussion de côté. On pourra

(1) Nous ne pouvons nous dispenser de rappeler ici un fait qui ne peut être sans quelque raison d'être ou sans signification. Les historiens arabes et persans s'accordent généralement à faire de Zoroastre un Juif, ou tout au moins le serviteur d'un prophète des Hébreux. Pour Aber Mohamed, Zoroastre était le disciple d'Ozée; pour Abul Farag, celui d'Elie. Bundari et Tabari en font le serviteur de Jérémie ou d'un de ses disciples. Médjédi, écrivain persan, s'exprime ainsi:

« Zartusht mardi bud az falestin kali mudathâ khadmat yak iaz anbiyâ I beni Israïël; Zartusht homo erat ex Palestinâ qui quondam (fuit) famulus alicujus ex prophetis filiorum Israël. » D'après l'abrégiateur de Khondemir, Zoroastre conçut l'idée de se faire passer pour prophète, parce qu'il savait par l'astrologie qu'il devait paraître, à son époque, un personnage semblable à Moïse.

L'idée régnante en Orient était donc que le zoroastrisme était le tributaire du judaïsme.

consulter sur cette question : Kolut (*Die Yimastage nah ihrer quellen; Nachweisung aus der Genesis*), *Zeitschrift D. D. M. G.*, t. XXV, p. 61 et suiv. ; — Spiegel, *Eran.*, p. 271 et suiv. ; — *Eran. Alterthumskunde*, t. II, p. 697, note 2 ; t. I, p. 446 et suiv. ; t. II, p. 106 et suiv. ; — *Einleitung in d. traditionelle Literatur der Parsen*, t. II, p. 28 et suiv. ; etc., etc.

De ce qui précède découlent les conclusions suivantes :

Plusieurs des points de doctrine que l'on dit avoir été empruntés par la Bible à l'Avesta, à savoir : la notion du Verbe créateur, celle du Saint-Esprit et celle d'un médiateur, sont entièrement étrangers au livre zoroastrien. Il en est de même du paradis terrestre et du chœur des sept Archanges, que l'on prétend originaires de la Perse.

Quant aux autres croyances, le monothéisme, la création, la résurrection, la démonologie et le prophétisme, elles n'ont point pris naissance chez les disciples de l'Avesta, chez les Zoroastriens. Les Juifs les ont possédées avant qu'elles fussent connues de ces derniers, et le zoroastrisme lui-même est de date trop récente pour qu'il puisse avoir donné naissance au judaïsme. D'ailleurs, les Persans se sont montrés constamment emprunteurs, et c'est sur eux que devrait tomber, en cas de doute, le soupçon du plagiat.

CH. DE HARLEZ.

BIBLIQUES (*Études chez les catholiques*). — Souvent on reproche à l'Église catholique et à ses enfants de négliger les études scripturaires. Ce reproche est-il fondé ? Nous traiterons la question de principe dans plusieurs autres articles : *Critique scripturaire chez les catholiques* ; *L'Église et l'enseignement des Écritures* ; *Lecture de la Bible en langue vulgaire*. Ici, nous répondrons par un argument de fait, par le tableau des principales publications dues à des plumes catholiques pendant le XIX^e siècle. Nous suivrons l'ordre alphabétique des auteurs et nous donnerons en français les titres des ouvrages écrits en allemand, en anglais, etc., tout en indiquant entre parenthèses la langue respective. (Cf. Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. I, ch. VI.)

M. ABERLE, *Introduction au Nouveau Testament*, 1877 (All.).

P. ACKERMANN, *Les petits prophètes*, 1830 (All.).

AGRS, S. J., *Commentarius in epistolam ad Romanos*, 1888.

F. ALLOLI, *Les Saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament*, traduites et expliquées, 1830 (All.). (traduction française par l'abbé Gimarey; *Manuel d'archéologie biblique*, 2 vol., 1844 (All.).)

V. ANCESSI, *L'Égypte et Moïse*, 1875.

ANDERSON, *Fasti apostolici*, 1884 (Angl.).

A. ARNAUD, *La Sainte Bible*, trad. franç., avec commentaires, 1881.

M. ARNOLDI, *Commentaire sur saint Matthieu* (All.).

BACREZ et VIGOUROUX, *Manuel biblique* (4^e édit., 4 vol., 1883).

J. BADE, *Chrestologie de l'Ancien Testament*, 2^e édit., 1858 (All.).

J. BEELEX, *De sensu litterali multiplici*, 1843; *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, 1854; *Commentarius in Epistolam ad Philippenses*, 1852; *Commentarius in Acta Apostolorum*, 2^e édit., 1864; *Le Nouveau Testament*, traduction néerlandaise avec notes, 3 vol., 1809-1866 (Néerl.); *Les Psaumes*, traduction néerlandaise avec notes, 2 vol., 1878; *Les Proverbes, l'Éclésiaste, la Sagesse et l'Écclésiastique*, 4 vol., 1879-1883 (Néerl.); *Chrestomathia rabbinica*, 3 vol., 1844; *Grammatica graecitatis Novi Testamenti*, 1857; *Leçons et Évangiles des dimanches et des fêtes et des fêtes du carême*, traduction néerlandaise avec notes, 1870 (Néerl.); *Principes pour la confection d'une version néerlandaise du Nouveau Testament*, 1858 (Néerl.).

M. BENNO, *Apocalypse*, 1860 (All.).

A. BISPING, *Manuel exégétique des Évangiles, des Actes et des Épîtres*, 2^e édit., 1864 (All.).

M. BREITENEICHER, *Nahum*, 1861 (All.).

BUCKER, S. J., *L'universalité du déluge*, 1887.

J. BUCHER, *Explication pratique du Nouveau Testament*, 3 vol., 1853; *Vie de Jésus et des Apôtres*, 1859 (All.).

L'abbé CLAIR, *Josué, les Juges, les Livres des Rois, les Paralipomènes, Esdras et Néhémias* (dans la Bible de M. Lethielleux).

COLERIDGE, S. J., *La vie publique de Notre-Seigneur*, 8 vol., 1882-1885 (Angl.).

CORLEY, S. J., *L'intégrité des Évangiles en face de la critique*, 1877; *Les frères de Notre-Seigneur*, 1878; *Commentarius in Evangelium sancti Iovannis*, 3^e édit., 1889; *Spicilegium dogmatico-biblicum*, 2 vol., 1884.

H. CORNELY, *Introductio in sanctam Scripturam utriusque Testamenti*, 3 vol., 1885-1886.

CRAMPON, *Les quatre Évangiles*, 1864; *Les Actes des Apôtres*, 1872; *Nouveau Testament traité sur la Vulgate, avec introduction, notes et sommaires*, 1885.

CRÉLIER, *L'Écclésiaste, le Lévitique, le Deutéro-*

name, les Actes des Apôtres (dans la Bible de M. Lethiellieux).

CRETS, *Ord. Praem., De divina Bibliorum inspiratione*, 1886.

DANKO, *Historia Revelationis Veteris et Novi Testamenti*, 3 vol., 1862.

V. DE BUCK, S. J., *Manuel de la Passion*, 1885.

DEBACT, *L'Évangile médité, défendu et expliqué*, 4 vol.

A. DELATTRE, S. J., *De l'authenticité du livre de Daniel*, 1875; *Le plan de la Genèse*, 1876; *Les Chaldéens jusqu'à la formation de l'empire de Nabuchodonosor*, 1877; *Les deux derniers chapitres de Daniel*, 1878; *Le second avènement de Jésus-Christ et la dernière génération humaine*, 1881; *Le livre de Judith*, étude critique et historique, 1884.

DEMARET, *De Evangeliorum origine et historia auctoritate*, 1865.

J. DEMME, *Épître à Philémon*, 1844.

A. DESCHAMPS, *La tucane du 4^e livre d'Esdras*, 1877; *La découverte du livre de la Loi*, 1878.

DEWILLY, *Les épîtres de saint Paul et les épîtres catholiques*, 1869 (Angl.).

DOUBLET, *Les Psaumes étudiés en vue de la prédication*, 3 vol., 4^e édit., 1879; *Jésus-Christ étudié en vue de la prédication*, 3 vol., 6^e édit., 1881; *Saint Paul en vue de la prédication*, 3 vol., 6^e édit., 1881.

DRACH, *Saint Paul, les Épîtres catholiques, l'Apocalypse* (dans la Bible de M. Lethiellieux).

DROUX, *La Sainte Bible*, édition de Ménochius, avec notes nouvelles, 7 vol., 3^e édit., 1879; *Nouveau cours d'Écriture sainte*, 2 vol., 1880.

VAN ESS, *Testamentum vetus graece secundum LXX interpretes*, 1855.

VON ESSEN, *L'Éclésiaste de Salomon*, 1836 (All.).

FILLION, *L'Évangile de saint Matthieu, de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean* (dans la Bible de M. Lethiellieux); *Atlas biblique*, 2 vol., 1883-1884; *Essais d'exégèse*, 1884.

FOISSET, *Histoire de Jésus-Christ*, 3^e édit., 1863.

C. FOCARD, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 2 vol., 2^e édit., 1882; *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, 1886.

FRAZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, 2^e édit., 1875.

FREPPÉL, *Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan*, 1864.

FRIEDLIEB, *Histoire de la vie de Jésus*, 1858 (All.); *Archéologie de la Passion*, 1843 (All.); *Quatuor sacra Evangelia in harmoniam reducta* (texte grec).

GAINET, *La Bible sans la Bible*, 2 vol., 2^e édit.

GILLET, *Tobie, Judith, Esther et les Machabées* (dans la Bible de M. Lethiellieux).

GILLY, *Précis d'introduction à l'Écriture sainte*, 3 vol., 1867; *L'Éclésiaste*.

GLAIRE, *Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, plusieurs éditions; *La sainte Bible selon la Vulgate*, 4 vol., 1873.

GOLWITZER, *Les Psaumes*, 1827 (All.).

AL. GRATZ, *De l'origine des Synoptiques*, 1812 (All.); *Commentaire sur saint Matthieu*, 1821 (All.).

J. GRIMM, *Unité de l'Évangile de saint Luc*, 1863 (All.); *Unité des Évangiles*, 1868 (All.); *Vie de Jésus*, 2 vol., 1876-1878 (All.).

J.-M. GUILLEMON, *Clef des Épîtres de saint Paul*, 2 vol., 2^e édit., 1878.

GUTBERLET, *Explication du livre de la Sagesse*, 1874 (All.); *du livre de Tobie* (All.).

P. HAKE, *Actes des Apôtres*, 1867 (All.).

B. HANEBERG, *Histoire de la révélation biblique*, 3^e édit., 1863 (All.); (traduction française par Goshler, 2 vol., 1856; *Archéologie biblique*, 1869 (All.); *Commentaire sur saint Jean*, édité et complété par P. Schegg, 1880 (All.).

HEBBELYNCK, *De auctoritate historica libri Danielis*, 1887.

HIMPEL, *Nombreux articles exégétiques dans la Quartalschrift de Tübingue*.

VAN HOONACKER, *Observations critiques sur les récits concernant Bileam*, 1888.

HUNDBAUSEN, *Les deux lettres pontificales du prince des Apôtres*, 1873-1878 (All.).

L. ILG, etc, *Introduction au Nouveau Testament*, traduite en français et annotée par le P. de Valroger, 1876; *Le Cantique des Cantiques* (All.).

DE HEMMELAUER, S. J., *Histoire de la création* (All.); *Commentarius in duos priores libros Regum*, 1885; *Commentarius in libros Iudicum et Ruth*, 1888.

J. JAHN, *Archéologie biblique*, 3 vol., 1805 (All.); *Introduction aux livres divins de l'Ancien Testament*, 4 vol., 1802 (All.); *Archæologia biblica*, abrégé de l'ouvrage allemand, 1814; *Introductio in libros sacros Veteris Fæderis in epitomen redacta*, 1814; *Enchiridion hermeneuticæ generalis*, 1813; *Exercitationes exegeticæ*, 2 vol., 1814-1815. (Les quatre derniers ouvrages sont à l'Index.)

JOVINO, S. J., *De tempore sepulture Christi*, 1875.

KALLEN, *Jonæ expositio*, 1862; *De la confusion des langues*, 1861 (All.); *Histoire de la Vulgate*, 1868 (All.); *Introduction à l'Écriture sainte* (All.); *Le livre de Josué*, 1862; plusieurs articles du *Kirchen-Lexicon* (All.).

KEPPLER, *L'Évangile de saint Jean et la fin du premier siècle*, 1883 (All.); *La composition de l'Évangile de saint Jean*, 1884 (All.).

KISTEMAKER, *Le Nouveau Testament traduit et expliqué*, nombreuses éditions (All.); *Canticum illustratum ex hierographiâ orientaliâ*, 1818.

KLASEN, *Li S q s s de l'Ancien Testament et le Logos*, 1878 (All.).

KLEE, *Commentaire sur saint Jean*, 1829; *sur l'Épître aux Romains*, 1830; *sur l'Épître aux Hébreux*, 1833.

KLOPFER, *Commentarius in Evangelium sancti Joannis*, 1862.

J. KNABENBAUER, *La croyance à la vie future* (All.); *Explication du prophète Isaïe*, 1881 (All.); *Commentarius in librum Job*, 1885; *Commentarius in prophetas minores*, 1886; *Commentarius in Isaiam*, 1887.

KOENIG, *Théologie des Psaumes*, 1857 (All.).

L. DE LABORDE, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, 1841.

LAMBERT, *Le déluge mosaïque*, 2^e édit., 1871.

TH. LAMY, *Introductio in sanctam Scripturam*, 2 vol., 3^e édit., 1877; *Le prophète Jonas*, 1874; *Commentarius in librum Genesis*, 2 vol., 1884; *L'Évangile et la critique*, 1864; *Les Apôtres et l'Antéchrist*, 1874; *Le prophète Jonas*, 1879.

LANGEN, *Les derniers jours de la vie de Jésus*, 1864 (All.); *Les fragments deutérocanoniques du livre d'Esther*, 1862 (All.).

II. LAURENS, *Job et les Psaumes*, traduction d'après l'hébreu, 1839.

LE CAMUS, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 1883.

LE HIR, *Études bibliques*, 2 vol., 1869; *Les prophètes d'Israël*, 1868; *Les trois grands prophètes*, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, édités par M. Grandvaux, 1877; *Le Cantique des Cantiques* dans la Bible de M. Lethielloux, édité par M. Grandvaux; *Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin*, 1876.

A. LÉMAN, *Le sceptre de la tribu de Juda*, 1880.

F. LENORMANT, *La Genèse*, 1883.

LESÉTRIE, *Le livre de Job, les Psaumes, les Proverbes, la Sagesse, l'Écclésiastique* (dans la Bible de M. Lethielloux).

AD. LIAGRE, *Commentarius in Epistolam sancti Jacobi*, 1860; *Commentarius in Evangelium sancti Matthæi*, 1883.

LIPMAN, *Le Nouveau Testament*, traduction et notes, 1859 (Néerl.), resté inachevé.

MABIRE, *Les Psaumes*, traduits en français sur le texte hébreu, 1868.

MAC-EVILLY, *Explication des Évangiles*, 1876 (Angl.).

AD. MAIER, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 1845 (All.); *sur l'Épître aux Romains*, 1857; *sur les Épîtres aux Corinthiens*, 1865; *sur l'Épître aux Hébreux*, 1861 (All.).

CONS. MAIER, *Commentarius in Epistolam ad Hebræos*, 1843.

MALOU, *Lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*, 2 vol., 1846.

P.-J.-J. MARTIN, *Saint Etienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate*, 1887; *La Vulgate latine au XIII^e siècle, d'après Roger Bacon*, 1888.

MAUCOGRY, *Commentaire de l'Épître aux Ro-*

mais, 1878; *sur les deux Épîtres aux Corinthiens*, 1879.

G.-K. MAYER, *Les prophéties messianiques d'Isaïe*, 1860; *de Jérémie*, 1863; *d'Ezéchiel*, 1864; *de Daniel*, 1866 (All.).

MEIGNAN, *Prophéties messianiques, le Pentateuque*, 1856; *Les livres des Rois*, 1878; *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, 1869; *Les Évangiles et la critique*, 2^e édit., 1871.

MESSMER, *L'Épître aux Galates* 1862; *aux Colossiens*, 1863 (All.).

MOLLOY, *Géologie et Révélation* (Angl.), traduit en français et annoté par l'abbé Hamard.

MOTAIS, *L'Écclésiaste*, 2 vol., 1876; *Le déluge biblique*, 1885; *Origine du monde d'après la tradition*, 1888.

NETELER, *Isaïe*, 1876 (All.); *Les Paralipomènes* (All.); *Les livres d'Esdras, de Néhémias et d'Esther*, 1877 (All.).

NICKES, *De libro Judithæ*, 1854; *De libro Estheræ*, 2 vol., 1856-1858.

PALMER, *Commentatio in I Danielis*, 1874 (Ital.).

PALMIERI, S. J., *De veritate historica libri Judith*, 1886; *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, 1886.

PATRIZI, S. J., *De Evangelis*, 2 vol., 1852-1853; *De consensu utriusque libri Machabæorum*, 1856; *In Joannem commentarium*, 1857; *In Marcum commentarium*, 1862; *Commentarium in Actus Apostolorum*, 1867; *De Interpretatione sanctæ Scripturæ*, 2 vol., 1844; *Commentationes tres de divinis Scripturis*, 1851; *De Hu, seu Gen., III, 15*, 1853; *Cent Psaumes*, traduction selon l'hébreu et notes, 1874 (Ital.); *De prima Angeli ad Josephum legatione*, 1876; *Du recensement universel décrit par saint Luc*, 1876 (Ital.); *Sur les paroles de saint Paul : In quo omnes peccaverunt*, 1876 (Ital.).

PIASCIANI, S. J., *Commentarius in historiam creationis*, 1833.

PIERIK, S. J., *Les cantiques de Sion*, 2 vol., 1869 (Néerl.); *Le livre de Job* (Néerl.).

PLANCHER, *Les poètes bibliques*, 2^e édit., 1888.

PORTMANS, O. P., *La divinité de Jésus-Christ*, 2^e édit., 1888.

RAMBOUILLET, *L'Écclésiaste*, 1879; *Cain redivivus*, 1886.

RANOLDER, *Hermeneuticæ bibliæ principia*, 1859.

II. RAULT, *Cours élémentaire d'Écriture sainte*, 3^e édit.

L. REINKE, *Eregosis critici in Jes., VII, 14; in Jes., LI, 13-LII, 12; Contributions à l'explication de l'Ancien Testament*, 8 vol., 1857 sq. (All.); *Prophéties messianiques*, 4 vol., 1859 (All.); *Les Psaumes*, 1858 (All.); *Les Psaumes messianiques*, 1858 (All.); *Malachie et les autres petits prophètes*, 1854 (All.).

REITHMAYR, *Introduction aux livres du Nouveau Testament*, 1852 (All.); *L'Épître aux Romains*, 1845 (All.).

REUSCH, *La Bible et la nature*, traduction française par Hertel, 1866; *Commentaire sur Baruch*, 1853 (All.); *sur Tobie*, 1857 (All.).

RICHE, *Somme de saint Paul*, 1882.

RICHON, *Le Messie dans les livres historiques de la Bible et Jésus-Christ dans les Évangiles*, 1878.

ROBERT, *La non-universalité du déluge*, 2 brochures, 1887.

ROBLING, *Les Psaumes*, 1871 (All.); *Isaïe, Daniel*, 1876 (All.); *Les Proverbes*, 1879 (All.).

SCHLEFER, *L'Écclésiaste*, 1870 (All.); *La Bible et la science*, 1881 (All.); *Le Cantique* (All.).

SCHANZ, *Commentaire sur saint Matthieu, saint Marc, saint Luc et saint Jean*, 4 vol., 1879-1886 (All.).

SCHEGG, *Isaïe*, 1856 (All.); *Les Psaumes*, 3 vol., (All.); *Explication des Évangiles de saint Matthieu, de saint Marc et de saint Luc*, 1855, 1865 (All.); *Vie de Jésus*, 2 vol., 1874-1875 (All.); *Jacques, le Frère du Seigneur, et sa Lettre*, 1883 (All.).

SCHILLING, *Commentarius in hebraismos* X. T., 1886.

A. SCHMID, *La Sageesse*, 1858 (All.).

F. SCHMID, *De Inspirationis Bibliorum vi et ratione*, 1885.

A. SCHOLZ, *Jérémie*, 1880 (All.); *Le livre de Judith*, 1885.

SCHOUPE, S. J., *Cursus sanctæ Scripturæ*, 2 vol., 3^e édit., 1882; *Evangelia dominicarum*, 1870.

SCHWARZEL, *Traduction et explication du Nouveau Testament*, 6 vol., 1802 (All.).

SEPP, *Vie de Jésus*, 6 vol., 2^e édit., 1853-1862 (All.). Il en a paru une traduction française abrégée, par Ch. de Sainte-Foi, 2 vol., 3^e édit., 1861.

SIMAR, *Tabélogie de saint Paul*, 1883 (All.).

SORIGNET, *Cosmogonie de la Bible*, 1854.

VAN STEENKISTE, *Commentarius in librum Psalmorum*, 3 vol., 1867-1871; *Commentarius in Epistolas sancti Pauli*, 1876; *Psalmi Pentecostes*, 1880; *Commentarius in evangelium secundum Matthæum*, 4 vol., 3^e édit., 1880-1882; *Commentarius in librum Josue*; *Commentarius in Acta apostolorum*; *Epistolarum catholicarum brevis expositio*, 1887.

THALHOLER, *Les Psaumes*, 3^e édit., 1874 (All.); *La doctrine du sacrifice dans l'Épître aux Hébreux*, 1855 (All.).

TROCHON, *Introduction générale*, 2 vol.; *Introduction aux prophètes*; *Isaïe, Jérémie et Baruch*; *Ezéchiel, Daniel*; *Les petits prophètes* (dans la Bible de M. Lethielleux).

TROGNON, *Vie de saint Paul*, 1869.

UBALDI, *Introductio in sacram Scripturam*, 1877-1879.

DE VALROGER, *L'âge du monde et de l'homme*, 1869.

VARIOT, *Les Évangiles apocryphes*, 1878.

VERCELLONE, *Dissertationes acadêmiques*, 1864 (Ital.); *Variantes lectiones Vulgatæ*, 2 vol.,

1860-1864; *Bibliu sacra vulgatæ editionis*, 1861.

L. VEUILLOT, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, plusieurs éditions.

VIDAL, *Saint Paul, sa vie, ses œuvres*, 1868.

VIÉUSSE, *La Bible mutilée par les protestants*, 1847.

VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, 4 vol., 4^e édit., 1885; *Les livres saints et la critique rationaliste* (en cours de publication), 3 vol. out paru en 1886 et 1887.

WALLON, *De la érogance due à l'Évangile*, 3 éditions; *La sainte Bible*, 2 vol., 1867; *La vie de Jésus et son nouvel historien*, 1864; *Vie de N.-S. J.-C. selon la concordance des quatre évangélistes*, 1865.

WELTE, *Job*, 1849 (All.); *Ce qu'il y a dans le Pentateuque de postérieur à Moïse*, 1841 (All.); *Le livre de Job*, 1849 (All.).

WINDISCHMANN, *L'Épître aux Galates*, 1843 (All.); *Vindiciæ Petrinæ* (1836).

WOLTER, *Psallite sapienter, explication des Psaumes*.

ZILL, *L'Épître aux Hébreux*, 1875 (All.); *Le livre de Job*, 1875 (All.).

ZSCHOKKE, *Le livre de Job*, 1885 (All.); *Théologie des prophéties de l'Ancien Testament*, 1877 (All.); *Les femmes de la Bible*, 1878; *Historia sacra*, 1884.

N. B. — Nous ne mentionnons pas les articles de Revues qui n'ont pas été publiés en brochure.

J. CORLUCY.

BOUDDHISME (*Le*). — De toutes les religions non chrétiennes, aucune peut-être n'a été plus étudiée et n'a fourni matière à plus d'exposés et de commentaires que la religion bouddhique. Elle n'en reste pas moins enveloppée d'obscurité, quant à beaucoup de points essentiels et fondamentaux. Son antiquité, la personne et l'existence même de son auteur, la nature de ses doctrines primitives, son but et sa sanction suprême, le *nirvâna*, tout est encore aujourd'hui l'objet de vives controverses et de doutes très sérieux.

Qui fut l'auteur du Bouddhisme ? A cette question, les livres bouddhiques répondent que ce fut le fils d'un roi de Kapilavastu au nord-est de l'Inde, sous l'Himalaya, de la race des Çākya, et qu'il porta d'abord le nom de Çākya Sinha (*le lion des Çākya*), puis celui de *Çākya mouni* ou le *Çākya-ascète, solitaire*. Ces livres font de sa vie un récit plein de merveilles appartenant évidemment à la légende. Cette légende n'est point partout la même, et les bouddhistes du Nord attribuent à

Çākya Sinha des traits différents de ceux qui forment la légende du Sud; mais ces différences n'ont pas d'importance quant à la doctrine et ne peuvent être signalées ici. Voici, en gros, les traits merveilleux de cette vie, telle que la tradition nous l'a transmise.

Le roi Suddhodāna, père de Çākya Sinha ou Bouddha, avait pour épouse la divine Māyā, « dont la pureté égalait celle du lis et dont la force d'âme et le calme n'étaient pas moindres que ceux de la terre. » Un esprit la traversa un jour d'un rayon de lumière et la fit concevoir. Se rendant un autre jour dans un jardin, elle s'y assit sur un tapis de fleurs merveilleuses, au milieu des fontaines jaillissantes, des fleurs et des fruits; là, son fils, par une opération surnaturelle, sortit de son sein et se montra brillant comme le soleil, sans avoir causé aucune douleur à sa mère. Faisant aussitôt quelques pas, il s'écria qu'il était venu pour sauver le monde, et à l'instant des sources d'eau céleste vinrent rafraîchir son corps, les dévas (êtres célestes) remplirent l'air d'accents harmonieux et des mains invisibles transportèrent le nouveau-né sur une couche resplendissante de joyaux, jusqu'au palais royal, où les horoscopes les plus heureux furent tirés; puis, le roi porta son fils au temple pour le présenter aux dieux. Là, un sage, du nom d'Asita, prenant l'enfant dans ses bras, prédit au père que son fils ferait la conquête du monde par sa parole et le sauverait par sa doctrine; que, dans ce but, il abandonnerait le palais royal et son droit au trône, pour s'adonner aux austérités, à la pratique des vertus et à la prédication de la doctrine du salut. Le roi, plein de joie et de crainte à la fois, ramena son fils au palais et distribua des dons abondants à ses sujets. Dès ce moment, l'abondance et la prospérité régnèrent dans tout le royaume, les biens y affluèrent, la paix y fut universelle et la vertu triompha du vice. On apportait de tous côtés en présent au fils du roi des objets rares et précieux, des ornements de grand prix; mais le jeune prince n'y faisait aucune attention.

Constamment appliqué à l'étude des sciences et des arts, il dépassa promptement ses maîtres. Sa mère, dans l'inter-

valle, était morte et avait été ravie au ciel. Le père était médiocrement joyeux des progrès étonnants de son fils; il se rappelait sans cesse la prédiction d'Asita et craignait le départ du jeune prince. Pour l'attacher au palais, il lui donna une épouse accomplie, d'une beauté et d'une vertu parfaites (1), avec d'innombrables suivantes, dont une autre légende fait autant de femmes du révélateur.

Le prince en eut un fils, en tout digne de son père; mais son cœur n'en fut point encore satisfait. On le tenait dans les jardins du palais, et il aspirait à voir les parcs. Le roi dut finalement consentir à le laisser sortir de la première enceinte; mais auparavant il avait eu soin de faire disparaître des lieux qu'il devait parcourir tout ce qui aurait pu lui inspirer des pensées sérieuses. Peine inutile, la prédiction du vieillard et la destinée du Bouddha devaient s'accomplir. Dans trois excursions successives, Çākya Sinha rencontra d'abord un vieillard décrépit, appuyé sur un bâton (un dieu caché sous cette forme); puis, un malade au corps gonflé, couvert de plaies et défiguré, aux membres contractés par la douleur, gémissant et sanglotant; enfin, un convoi funèbre, un cadavre porté par quatre serviteurs. Forcé par une puissance divine qui agissait sur son cœur, le cocher dut chaque fois expliquer à son maître ce qu'étaient ces apparitions et le mystère de douleur qu'elles représentaient.

C'est ainsi que le prince apprit à connaître les trois grands maux de l'humanité: la pauvreté, la souffrance et la mort. Il comprit la vanité de ce monde et la folie des hommes qui vivent sans souci de leur sort futur. Après de longues méditations, il prit son parti et se rendit près de son père. « Son corps, disent les livres bouddhiques, était comme le sommet d'une montagne d'or, ses épaules comme celles d'un éléphant, sa voix comme le tonnerre. » Aussi nul ne put l'ébranler. Il partit pour le désert et y vécut d'une vie d'ermite. Cependant, il vint à l'école des brahmanes et suivit quelque temps leurs pratiques de pénitence. Mais, ayant reconnu l'inutilité de ces œuvres, il les quitta, au grand scandale de ses disciples qui l'abandonnèrent aussi, et retourna au désert, où

(1) Yaçôdhana ou Gôpi.

il prit un vêtement et une nourriture convenables.

Affaibli par l'abstinence, il fut restauré par les aliments que lui apporta Nanda, fille d'un berger qui s'était parée de tous ses atours pour le servir. Le génie du mal, Mâra, chercha à le tenter, soit en l'effrayant par des prodiges terribles, soit en le séduisant par les artifices de ses filles. Mais le cœur de Çākya Sinha resta impassible. Ravi en extase, il fut subitement illuminé et devint *bouddha*, l'homme sorti du rêve et rendu à la vérité (*éclairé*). Il se mit dès lors à prêcher, gagna de nombreux disciples et fonda des monastères d'après le principe qui prescrit aux hommes de s'entr'aider pour conquérir la délivrance. Il revint un jour, en mendiant, à sa ville natale, gagna son épouse, qui plus tard voulut être religieuse avec cinq cents autres princesses, fit entrer son fils Rahoula dans un monastère et initia son père lui-même à sa doctrine. Dans ses courses, il était généralement accompagné d'un disciple, modèle de fidélité, du nom d'Ananda, qu'il chargea du soin des intérêts matériels de toute la communauté. Çākya fut en butte à de nombreuses attaques, tant de la part des brahmanes et des ascètes solitaires, que d'un disciple peu content de l'influence médiocre dont il jouissait dans l'ordre. Le sage expliqua ces épreuves par des fautes qu'il avait commises dans des vies antérieures. Cependant, il avançait constamment dans la voie de la perfection et y montait de degré en degré. Son terme approchait ; mais il devait donner un dernier exemple dans les souffrances des derniers moments. On lui offrit dans un monastère un repas somptueux, dans lequel il mangea quelque peu à l'exces et s'éteignit dans une violente indigestion, mais dans le calme de l'âme et dans les sentiments de la patience la plus parfaite.

Sa mort fut non moins glorieuse que sa vie, car, à ses derniers instants, la terre trembla, les montagnes s'ébranlèrent, le soleil s'obscurcit, des fleurs tombèrent en abondance sur sa couche funèbre. Aucun feu ne réussit à brûler son corps, qui se consuma de lui-même par l'ardeur de sa piété. — Cette légende n'est pas absolument la même, nous l'avons dit, dans toutes les écoles bouddhiques ; mais les différences n'ont

rien d'essentiel. Notons celle-ci comme exemple : pour la conception de Çākya, sa mère, d'après certains récits, fut ravie au ciel et Bouddha entra dans son sein sous la forme d'un éléphant blanc.

Plusieurs traits de cette légende ressemblent étrangement aux faits évangéliques : conception virginale, présentation au temple, prédiction d'un vieillard, venue de princes avec des présents, tentations, merveilles qui se produisent à la mort, etc. Mais personne ne peut prétendre sérieusement que le récit de l'Évangile, simple, naturel, sans prétention, soit une imitation de ces amplifications ampoulées, de cette profusion de merveilles inutiles dont abonde l'histoire de Bouddha.

Il est impossible de déterminer ce qu'il y a de vrai dans ces récits. Que le bouddhisme ait eu un auteur, et que cet auteur fût un solitaire, ascète, dégoûté des doctrines brahmaniques, c'est tout ce qui peut être affirmé avec une parfaite certitude.

Grand nombre de savants européens ont voulu voir dans ces légendes une simple application au Bouddha d'anciens mythes solaires. Il se peut qu'il en soit ainsi en partie, mais beaucoup de traits particuliers ne peuvent être rapportés aux mythes de cette catégorie.

L'époque de la vie de Bouddha n'est pas moins contestée ; les savants varient, quant à la date de sa mort, de l'an 543 à l'an 370 avant Jésus-Christ. Les inscriptions expliquées par M. Barth la fixeraient vers l'an 450.

Mais si l'on parvient à constater que le fondateur du bouddhisme a vécu à cette époque, il est absolument impossible de déterminer l'âge des légendes dont on a embelli son histoire. Elles peuvent très bien avoir été créées cinq ou six siècles après sa mort, par conséquent lorsque déjà l'Évangile avait été répandu dans les Indes, et sont dépourvues de toute valeur historique.

Le bouddhisme a été souvent représenté comme une réaction violente contre le brahmanisme ; cela n'est que partiellement exact. Bouddha n'a point cherché, dès l'abord, à lutter contre les brahmanes, mais simplement à résoudre, d'une autre façon qu'eux, le problème de la délivrance finale (*moxi*), la solution du brahmanisme ne lui paraissant pas accep-

table. Comme les brahmanes, il croyait à la métémpsychose, aux existences successives et à leurs douleurs ; pour y échapper et rester dans le grand tout, il ne crut pas suffisant de se livrer à des pénitences extérieures même très rigoureuses, moins encore de se persuader qu'on est une même chose avec Brahma. Il créa donc un nouveau système ; mais, comme ce système embrassait les hommes dans une charité commune, dans une commisération universelle, il ne tenait aucun compte des castes, ni des privilèges des brahmanes ou des kshatriyas ; il devait donc finir par soulever leur opposition et les animer à la perte d'une doctrine funeste à leurs intérêts.

Le brahmanisme avait déjà fait descendre les dieux de leur trône céleste, pour ne plus voir en eux que des manifestations de la vie, de l'être universel, un peu supérieures à ce qu'on appelle les hommes. Bouddha les considéra comme moins encore, et le sage bouddhique, l'homme devenu bouddha, fut élevé par lui au-dessus des anciens maîtres du monde ; Brahma lui-même fut rangé au-dessous des nouveaux saints. Les brahmanes, d'ailleurs, avaient eux-mêmes précédé le réformateur dans cette voie, en faisant parfois jouer à leur grand dieu un rôle indigne même d'un honnête homme.

Çākya-Mouni, ou l'auteur du bouddhisme, quel qu'il ait été, ne se préoccupait nullement des problèmes de la métaphysique, de la nature de Dieu et des êtres, ou de l'origine de l'homme ; son but fut tout moral et il s'en tint exclusivement aux préceptes pratiques. Il ne prêcha pas non plus directement l'abolition des castes ; mais en admettant au salut les gens même des castes les plus dégradées, bien plus en ordonnant à ses disciples de travailler à leur salut, il posait un principe qui devait nécessairement amener la destruction des castes, avec celle des barrières qui les fermaient.

Quant aux Védas, les brahmanes les respectaient encore, les uns intérieurement, les autres seulement en apparence ; ces derniers, en réalité, enseignaient pratiquement leur nullité. Çākya-Mouni mit ses paroles en accord avec ses principes et rejeta l'autorité de ces livres sacrés.

L'essence du bouddhisme, son but unique et tout son champ d'action se trouvaient donc circonscrits dans la délivrance des maux de la terre et des renaissances malheureuses, dans les moyens d'obtenir cette délivrance et pour soi et pour les autres. Car, en ceci, il diffère encore du brahmanisme qui faisait de ses adeptes des solitaires ne songeant qu'à leur propre personne, Çākya-Mouni substitua les communautés aux ermitages.

Pour lui, le moyen de la délivrance était l'acquisition de la perfection morale par la pratique des vertus et la répression des passions, par le renoncement aux biens de ce monde et le zèle pour le salut des autres hommes ; par là, on arrive au terme final que Çākya-Mouni désigna par le mot *nirvāna*. Pour l'atteindre plus facilement, comme aussi pour s'entraider efficacement selon les principes fondamentaux de la nouvelle secte, les disciples de Bouddha devaient abandonner le monde et mener la vie en commun.

Quant au « nirvāna » en lui-même, sa nature est encore discutée aujourd'hui, même parmi les bouddhistes. Pour les uns, c'est l'anéantissement pur et simple ; pour d'autres c'est l'absorption dans l'être universel, la fusion de la goutte d'eau dans l'Océan ; pour d'autres, c'est un état de bonheur. Les vues de Bouddha sur cette question nous sont inconnues ; la seconde hypothèse paraît la plus probable, si l'on admet que cet être universel est une masse inconsciente et immobile.

Tels sont les fondements et les grands principes du bouddhisme ; mais, pour les bien comprendre, il faut entrer dans quelques détails. Voici d'abord le raisonnement sur lequel Çākya-Mouni appuyait son système.

Les maux proviennent de l'existence, de la naissance ; celle-ci est causée par le désir et le désir est le fruit de l'erreur, de l'illusion. Pour détruire ce désir et par lui la renaissance, il faut connaître la vérité ; par elle on étouffe le désir, et, le désir étouffé, la renaissance n'aura plus de source, elle s'arrêtera, l'existence cessera. Pour étouffer le désir par la science, il faut étouffer toutes les passions, fruits de l'erreur.

Pour le Bouddha, il n'y a pas de principe premier, créateur ou producteur des

êtres; il n'y a qu'une masse d'être éternel. Dans cette masse, le contact formé aux sièges des six sens cause la sensation; la sensation produit le désir, lequel, à son tour, produit l'existence par la sensation; de l'existence vient la naissance (choses très différentes pour le bouddhisme), et de la naissance viennent les maux, la vieillesse, la mort et la renaissance. Quant aux sièges des sens, ils sont formés par la perception, le nom et la forme, que fournit la conscience, laquelle est égarée par l'ignorance. Il n'y a point d'âme, et la croyance à la responsabilité est une erreur. L'être humain après la mort renaît, par le désir, dans une forme concordant avec sa conduite dans la vie qui vient de finir.

La répression des passions nécessite la connaissance des quatre grandes vérités : 1° réalité de la douleur; 2° universalité de la douleur; 3° le nirvâna, terme de la naissance et fin de la douleur; 4° la méthode du salut, qui comprend huit voies : la foi, le jugement droit, le langage sincère, l'intention droite, la vie détachée et sainte, la profession religieuse, l'application aux préceptes, l'application de la mémoire à se préserver des obscurités et des erreurs passées avec la méditation droite.

Le bouddhiste a devant lui quatre états à parcourir : 1° celui de la conversion première où il fréquente les bons, entend la prédication, réfléchit et pratique la vertu, se délivrant ainsi successivement de l'erreur, du doute et de la croyance à l'efficacité des rites et des cérémonies; 2° l'état où il peut encore retourner au monde; 3° celui où il est désormais à l'abri de tout retour; 4° état d'*what*, où son intérieur est libre, affranchi du désir des choses extérieures, de l'orgueil et de l'illusion, du doute, de l'amour et de la haine, du désir de la vie, soit ici-bas, soit dans un ciel quelconque. Quand il est entièrement délivré de ces liens de péché, il est *Acekha*. Arrivé à la perfection, il sera *Bouddha*, l'homme éclairé sur la route droite du nirvâna.

Les disciples de Bouddha se divisent en deux classes : les laïques et les religieux. Les premiers ont à pratiquer les préceptes généraux de la morale : ne pas tuer, ni voler, ni mentir, ni s'enivrer, ne point commettre d'acte d'incontinence, s'abstenir de repas extraordinaire le

soir, ne porter ni guirlande, ni parfums, dormir sur une natte, observer certains jours de jeûne. Ces quatre derniers préceptes toutefois sont plutôt recommandés qu'imposés. Les laïques, doivent encore observer les devoirs réciproques des parents et des enfants, des maîtres et disciples, des époux, des amis et compagnons, des maîtres et des serviteurs, des laïques et des religieux, ainsi que le devoir de charité, de désintéressement, de libéralité vis-à-vis de tout être vivant. Ils doivent se sacrifier pour autrui et pratiquer la charité universelle, ainsi que la pureté, la patience, le courage, la contemplation et la science.

Celui qui, sans avoir atteint le *nirvâna*, aura cependant bien vécu, renaîtra, mais dans un monde meilleur, et ira ainsi par transmigration jusqu'au terme final.

Les religieux bouddhistes ont une discipline étroite et sévère. Ils doivent habiter les monastères ou le désert et ne vivre que d'aumônes qu'ils vont recueillir avec une sèbille, en gardant un silence complet. Vêtus de haillons ramassés sur les routes, ou de robes usées de couleur jaune, la tête toujours rasée, ils doivent s'interdire toute jouissance corporelle et se livrer à la méditation, à la prédication, aux œuvres de charité. Leur principale nourriture doit être le riz, les racines et les légumes; le jeûne leur est fréquemment prescrit. Ils ne peuvent prendre de nourriture solide que le matin jusqu'à midi.

L'incontinence, le vol et le meurtre entraînent l'expulsion immédiate. Les religieux doivent, deux fois par lune, confesser publiquement leurs fautes pour en obtenir le pardon extérieur. La méditation est de cinq espèces, selon qu'elle a pour objet l'amour des créatures, la compassion pour leurs maux, la joie du bonheur des autres, la vileté du corps, ses imperfections et ses maux, l'indifférence pour le bien et le mal temporels. Elle a quatre degrés : la connaissance qui éteint les passions, le renoncement au jugement, l'indifférence, l'extase qui produit l'impassibilité et qui conduit du monde des formes à celui du vide, et de l'absence de toute forme à l'absence de toute idée.

Le religieux bouddhiste ne fait pas vœu d'obéissance; il doit seulement respecter les supérieurs du monastère. Il

ne s'engage pas non plus à perpétuité; il peut quitter le monastère et rentrer dans le monde. Actuellement, les novices peuvent entrer dans un monastère à huit ans et devenir religieux à vingt ans.

Après la mort de Çākya-Moumi, le bouddhisme continua de s'étendre; le roi de Magadha le favorisa de tout son pouvoir, fonda et enrichit de nombreux monastères. Les petits princes et chefs inférieurs en firent autant pour opposer les religieux bouddhistes aux brahmanes et restreindre de plus en plus la puissance de ces derniers. L'aventurier Candragupta, qui, après la mort d'Alexandre, chassa les Grecs de l'Inde et s'empara de la majeure partie de la presqu'île, suivit ces exemples; mais le développement du bouddhisme se fit surtout, au III^e siècle avant notre ère, sous le petit-fils du conquérant, le grand Açoka ou Piyadasi, converti et entièrement dévoué à ses doctrines. Sous son règne, les conversions se multiplièrent et la propagande s'étendit sur toute l'Inde. Un fils du roi Mahendra alla lui-même fonder le bouddhisme à Ceylan, tandis que l'autre le portait jusqu'à Kashmir, où il triompha sous le roi Kanishka. Après ce temps de prospérité, il entra dans une période de décroissance continuelle, par suite de l'opposition des rois et des brahmanes. Au VI^e siècle de notre ère, il avait presque entièrement disparu de l'Inde, soit qu'il eût succombé aux persécutions, soit que les efforts des monarques et des brahmanes l'eussent complètement discrédité. Les deux causes opérèrent probablement l'une et l'autre. Le bouddhisme alors n'exista plus guère qu'auprès de son pays d'origine, dans les régions de Siam, du Cambodge et de l'Annam, à Ceylan et quelque peu au Keshong.

Au milieu du I^{er} siècle de notre ère, il avait pénétré en Chine. Il n'y fit pendant de longs siècles que de rares adeptes, mais des adeptes dévoués, tels que les pèlerins Fahien (IV^e siècle) et Hien-Sang (VII^e siècle), qui parcoururent les terres bouddhiques par dévotion, à la recherche des textes sacrés. A travers bien des vicissitudes, tantôt protégé et tantôt persécuté, il finit par s'infiltrer dans la religion et dans le culte de l'Empire du milieu. Au Tibet, il s'implanta définitivement avec l'appui du roi, en 632, et donna naissance au lamaïsme. En

Mongolie, il fut également reconnu comme religion du pays par Koubilā-khan, qui délibéra longtemps s'il se ferait chrétien ou non. Son choix fut déterminé par le désir de s'assurer la fidélité des Tibétains et par son orgueil de souverain qui ne voulait reconnaître aucune autorité au-dessus de la sienne et se faisait proclamer fils et lieutenant du ciel. En Mandchourie, le bouddhisme avait déjà quelques adeptes au X^e siècle; au XII^e, il possédait des temples et des bonzeries, bien que le gouvernement lui fût opposé; au XVI^e siècle, sous le nouvel empire mandchou, Bouddha, sous le double nom de Foucihi et de Fousa, avait pris rang parmi les esprits auxquels les Mandchoux adressaient des prières et offraient des sacrifices; mais il ne les dominait nullement. (Comp. mes deux ouvrages: *Histoire de l'Empire de Kin* et *La religion nationale des Tartares, passim.*) Il passa au Japon dès le VI^e siècle de notre ère et ne tarda pas à y régner sous une forme particulière.

Dans cette vaste diffusion, le bouddhisme avait subi des altérations de plus en plus profondes. Dès les premiers temps, on vit naître et grandir dans son sein des dissidences, des sectes et du relâchement dans les pratiques religieuses, qui transformèrent les croyances et la morale. Le roi Piyadasi convoqua à Patna une grande réunion de docteurs bouddhistes, pour rétablir la pureté de la doctrine et de la discipline. Dans cette même assemblée, on résolut aussi d'envoyer des prédicateurs de tous côtés. Déjà, à ce que Gori prétend, le roi de Magadha, disciple de Bouddha, Ajaçatni, avait convoqué une réunion semblable, et, un siècle plus tard, un roi du nom de Kalaçoka paraît en avoir fait autant; cependant, le fait n'est pas prouvé. Dans cette réunion, on aurait condamné tous les adoucissements apportés à la discipline. Kanishka, dont l'empire s'était étendu sur le nord de l'Inde, en assembla une quatrième à laquelle se rendirent cinq cents religieux bouddhistes, et Hien-Sang, le pèlerin chinois qui nous a laissé le récit de ses voyages, y prit une part active. Cette dernière assemblée se borna à statuer sur trois commentaires des livres fondamentaux. On donne assez fréquemment à ces réunions le nom de *Conciles*,

pour les assimiler aux grandes assises du christianisme. La ressemblance consiste en ce que, de part et d'autre, il y a réunion des docteurs d'une religion pour décider des croyances et des pratiques religieuses.

Dans son développement et sa transformation, le bouddhisme s'est divisé en deux branches principales qui ont pris des caractères tout opposés. On distingue, pour cette raison, le bouddhisme du Sud, qui règne principalement à Ceylan et dans la presqu'île orientale des Indes, et le bouddhisme du Nord, qui s'est étendu dans l'Empire chinois actuel et au Japon. Le premier est resté généralement fidèle au système du fondateur : il cherche encore le *nirvâna* par la pratique du renoncement et la pénitence. Le second s'est plus ou moins plié aux idées religieuses des peuples chez lesquels il s'est introduit et s'est donné une mythologie appropriée, ou plutôt il s'est transformé en une véritable idolâtrie. Bouddha lui-même est devenu une divinité qui a ses temples et ses idoles, que l'on vénère et que l'on prie.

Au Tibet et au Japon, la doctrine bouddhique domine d'une manière assez complète ; mais ailleurs, et en Chine surtout, le bouddhisme consiste à ranger Bouddha et les personnages de l'Olympe bouddhique parmi les esprits auxquels on demande des grâces à l'occasion, et à faire des dons aux bonzes pour obtenir le pardon des fautes et la préservation des supplices de l'enfer. Dans ces pays, en effet, le bouddhisme enseigne qu'il y a plusieurs régions infernales, de plus en plus redoutables, où vont les méchants et spécialement ceux qui n'ont point fait l'aumône aux bonzes. Ces aumônes, par contre, peuvent assurer aux fidèles un sort heureux dans l'autre monde. On voit, par ce seul fait, que le prétendu bouddhisme chinois n'est plus vraiment du bouddhisme.

La mythologie bouddhique présente un caractère tout spécial d'abstraction et de calcul qui lui vient de son principe objectif. Elle semble être le produit des spéculations des brahmanes, modifiées, mais non entièrement transformées. Elle reconnaît d'abord une sorte de Brahma dans l'*Adibouddha* — le boudda principe — qui réside dans le vide et qui s'appelle aussi « nature » *svabhava*. Cet Adibouddha

a produit les bouddhas de la contemplation (*dhiâni buddha*), puis des *bodhisattva*, ou bouddhas en puissance, saints destinés à devenir bouddhas dans un âge futur et habitant actuellement le ciel, et des *manushyabuddha*, ou bouddhas humains qui représentent les précédents sur la terre. A ceux-ci vinrent se joindre *Manjusri*, la personification de la sagesse, et *Avulokiteçvara* (le maître qui regarde en bas avec miséricorde), personification de la puissance et de la bonté, de la compassion. Ces deux derniers étaient déjà connus de Fahien et sont entrés dans le bouddhisme du Midi.

Ces créations fantaisistes se multiplièrent et firent dégénérer le bouddhisme en un mélange étrange de conceptions droites et justes unies à tout ce que la sorcellerie et le culte impur de Çiva ont produit de plus corrompu, où des pratiques absurdes et parfois criminelles ont remplacé les pratiques pures du bouddhisme original.

Par contre, dans le Midi, à Ceylan, à Siam et ailleurs, on rencontre encore des monastères bouddhiques, auxquels on ne peut contester des vertus réelles et sérieuses, une foi profonde en leurs doctrines et une discipline exacte.

Ce qui précède aura suffisamment montré comment il faut entendre ce que l'on dit du nombre énorme de bouddhistes que l'on compte dans le monde. Rhys-David, dans son dernier ouvrage, (*Buddhism*, Londres, 1886, en compte 500 millions, dont 414 millions dans la Chine seule. Nous savons ce que cela veut dire. Il y a en Chine une population immense qui compte parfois Bouddha comme l'un des objets de son culte, mais qui, du reste, s'inquiète extrêmement peu de ses doctrines, et parmi laquelle personne ne répondra jamais : Je suis bouddhiste.

Que dire enfin de la comparaison que l'on a voulu établir entre le christianisme et le bouddhisme, en élevant le second jusqu'au niveau, sinon au-dessus, du premier ? Est-il besoin de faire remarquer qu'elle n'a rien de sérieux ? Le bouddhisme possède quelques préceptes moraux assez élevés, et c'est tout. Sa métaphysique est absurde et ne diffère nullement du matérialisme. Il en est de même de ses conceptions anthropologiques et cosmogoniques. Sa morale a

pour base l'idée irrationnelle de la métempsychose, et elle n'ouvre à l'homme d'autre perspective qu'une vie passée dans les privations et la pénitence pour aboutir au néant ou à la destruction de la personnalité, ce qui revient au même. De plus, cette morale n'a point de fin plus élevée que d'échapper à des renaissances douloureuses. Bienheureux les pauvres, bienheureux ceux qui souffrent, bienheureux les petits et les humbles! dit le Dieu des chrétiens, parce que je les appellerai à moi dans les splendeurs du ciel. Bienheureux les pauvres, les pénitents, dit le docteur terrestre du bouddhisme, parce qu'ils cesseront d'exister! Les bouddhistes modernes se défendent de l'accusation d'athéisme et prétendent honorer Dieu et le contempler comme *la loi universelle*. Mais ce n'est là qu'un trompe-l'œil. Cette loi est une pure abstraction et ne sera jamais un être personnel et actif. Que l'on pose, du reste, le *Pater* en face des livres canoniques du bouddhisme, et l'on verra d'un seul coup d'œil la distance infinie qui les sépare.

C. DE HARLEZ.

BRAHMANISME. — L'origine du corps brahmanique, de ses institutions et de ses doctrines est assez obscure, et il n'est guère possible d'en retracer, avec quelque certitude, l'histoire primitive. Le mot *brahman*, comme il sera dit à l'article *Védisme*, signifie l'homme de la prière, de la piété, de la méditation, et, littéralement, de l'élévation (de l'âme). Les premières traces du brahmanisme se découvrent dans les derniers temps védiques. Au *Rig-Véda*, n, 1, nous voyons déjà le brahmane distingué des autres ministres du culte : du *hotar*, ou principal sacrificateur ; du *potar*, ou ministre des purifications ; de l'*agnidh*, chargé d'allumer et d'entretenir le feu ; du *nashtar*, qui amenait les victimes à l'autel ; du *prachastar* ; du *stotar*, qui chantait les hymnes en l'honneur des dieux, etc.

Dans l'hymne iv, 50, il est dit que le bonheur, la richesse, la soumission des peuples ne sont accordés qu'au roi qui donne la prééminence au brahmane. Il emporte le trésor de ses adversaires et de ses parents, car les dieux soutiennent celui qui protège le brahmane implorant

son secours. De même, vers la fin de l'époque védique, on voit naître une divinité nouvelle qui a donné probablement naissance au dieu Brahma : c'est *Brihas pati* ou *Brahmanas pati*, le Maître (pati) de la prière, de la dévotion, etc., la personnification de l'action, du rôle des brahmanes. On voit, dans les *Rîgs*, un certain effort tendant à substituer cette divinité nouvelle à toutes les autres. On commence par lui attribuer la puissance et les actes des dieux les plus élevés en dignité : sa parole a affermi les extrémités de la terre ; il contient tout ; il a conquis les nuages et donné l'eau, la fécondité à la terre ; il accorde la victoire et tous les biens. Sa puissance s'étend même sur les dieux, auxquels il donne la félicité ; pour eux, il a fait la prière et donne la puissance. De là les brahmanes en vinrent à la déification de tout ce qui se rapportait à leur rôle religieux : prière, sacrifice, imprécation, etc. ; toutes ces choses devinrent des entités divines opérant par elles-mêmes ; enfin, ils se divinifièrent eux-mêmes. Possesseurs uniques des secrets divins, de la puissance surnaturelle, ils devaient ce privilège à leur nature même, à leur caractère divin. Il y a deux espèces de dieux, dit un Brâhmana : « les dévas et les brahmanes » (Cp. A. Weber, *Indische Studien*, x, 35 et suiv.). Le brahmane tient les dieux en sa puissance, etc. »

Alors s'introduisirent dans les croyances et les mœurs trois principes nouveaux, qui transformèrent l'état religieux et social des Aryas Hindous, et créèrent le brahmanisme. Ce furent, d'une part, le panthéisme et la métempsychose, et, de l'autre, les castes. D'où provinrent ces nouvelles conceptions ? C'est ce qu'il n'est pas possible de déterminer. Il y a toutefois à ces faits une explication si simple qu'il paraît bien difficile de la rejeter sans autre motif que l'absence de preuves positives. D'un côté, nous voyons ces mêmes principes suivis chez d'autres nations koushites et nous savons que les Aryas trouvèrent, dans l'Inde, des populations de cette race qu'ils soumirent à leur pouvoir. Nous savons, d'autre part, que les Aryas admirèrent dans les rangs de leurs sacrificateurs et chantres religieux des prêtres de race koushite et que cette race était

plus avancée en civilisation que ses vainqueurs. N'est-il pas très logique, en présence de ces faits, de supposer que les doctrines et institutions brahmaniques proprement dites sont l'œuvre de ces étrangers admis dans le sein du sacerdoce aryaque? Ils y apportèrent leurs idées, leurs conceptions supérieures, leurs recherches philosophiques et accomplirent petit à petit cette transformation qui commença insensiblement avec les hymnes panthéistiques du Rig Veda et aboutit aux Lois de Manou et au Védānta.

Le premier travail des brahmanes fut tout de spéculation, de science et de religion. Ayant acquis la supériorité intellectuelle et morale sur toute la nation, maîtres des secrets divins et des moyens d'obtenir la victoire et la fortune, ils voulurent acquérir aussi la domination temporelle. Alors commença contre la puissance féodale des Kshatryas une lutte dont les poèmes épiques ont conservé quelques échos et qui aboutit au triomphe des brahmanes. Vainqueurs, ils imposèrent leurs volontés et leurs systèmes à toutes les classes de la nation, créèrent et consolidèrent l'institution des castes et imposèrent leur code partout où leur pouvoir prédomina. Le livre de Manou prouve, par certaines allusions, que tous les rois ne se prêtaient point à satisfaire les exigences des brahmanes. De ces longues luttes, de cette victoire finale, il serait impossible de tracer le récit; nous en voyons les effets, nous en recueillons, par-ci par-là, quelques traits plus ou moins certains; c'est tout ce que l'Inde nous fournit, car elle n'a pas d'histoire. Les brahmanes, les seuls écrivains de l'Inde, étaient naturellement les ennemis de l'histoire, car elle aurait sapé les fondements de leur prétention, de l'origine divine de ce qui les concernait.

Toutes les doctrines et institutions brahmaniques se résument et se concentrent dans le livre des Lois de Manou que nous possédons. D'autres livres du même genre avaient précédé celui-ci, ainsi que divers exposés spéciaux de coutumes sociales, religieuses et domestiques. Mais notre code de Manou prime tous les autres ouvrages semblables et donne, mieux que tout autre, une idée complète du brahmanisme. Il suffira donc de le faire connaître.

Lois de Manou. — Le livre des lois de Manou est un code à la fois religieux et civil; les Hindous n'ont jamais séparé les lois de la religion. Ses dispositions sont basées sur les principes de la double division : 1^o de la population en classe libre, *dvija* (à double naissance) et en classe servile, *çoudra*, qui représente la population primitive de l'Inde soumise par les Aryas; et 2^o de la classe libre aryaque en trois classes ou castes : les *brahmanes*, ou hommes de la prière; les *Kshatriyas* (les seigneurs), caste féodale; et les *Yaçya*, habitants des bourgs, bourgeois, commerçants, industriels, etc.

Le code de Manou, qui a reçu son nom de Manou, ancêtre légendaire de l'humanité et son auteur même, d'après les grands poèmes épiques, est divisé en douze livres. Le premier est consacré à l'exposé des principes philosophiques et théologiques relatifs à l'origine du monde et à la distinction des diverses classes et castes. Le deuxième s'occupe de l'état de brahmane et du noviciat préparatoire; le troisième et le quatrième, du mariage et des droits et devoirs du père de famille, des cérémonies domestiques, des sacrifices journaliers au feu, aux mânes ainsi que de diverses prescriptions ou défenses et d'actes de vertu; le cinquième, des règles d'abstinence et de purification; le sixième, des règles de la vie ascétique; le septième, des lois du gouvernement; le huitième et le neuvième, des lois civiles, obligations, contrats, successions, lois criminelles; le dixième, des castes mêlées, des lois et autorisations exceptionnelles pour le cas de nécessité majeure; le onzième, des pénitences et expiations; le douzième, de la sanction finale des lois par les châtimens et les récompenses de l'autre vie: métempsycose, autorité appelée à juger des cas douteux, vue de l'être suprême; ce dernier livre commence par une courte psychologie.

L'ouvrage entier est principalement destiné à asseoir le pouvoir des brahmanes sur une base inébranlable.

On a beaucoup discuté au sujet de son âge et on l'a rapporté à une haute antiquité, voire même à huit cents ans avant Jésus-Christ; mais les Indianistes reconnaissent aujourd'hui qu'il appartient à la fin de l'ère ancienne et que sa dernière rédaction est du premier siècle de notre ère,

puisqu'il y est fait mention des Parthes que les Hindous n'ont pu connaître plus tôt. Dans les premiers versets, on trouve quelques traits qui rappellent le premier chapitre de la Genèse : évidemment, s'il y a eu emprunt, c'est le fait des Hindous.

Pour soutenir l'antiquité des lois de Manou, on arguait du silence qu'elles gardent relativement au bouddhisme ; mais c'est un système, chez les auteurs de cet ouvrage, de ne citer que les doctrines orthodoxes, les Védas et leurs appendices, Nyāya, Mimānsā, etc., et de confondre tout le reste dans l'expression négative et méprisante de *nāstika*, négateurs de la réalité (de *na asti*, non est).

De spéculations philosophiques allant du monothéisme et de la révélation jusqu'à l'athéisme, telles qu'elles apparaissent dans les *Brahmanas*, sont sortis les divers systèmes et écoles philosophiques de l'Inde. Tout ce qui provient de l'Inde a un caractère religieux, en sorte que les systèmes philosophiques eux-mêmes ont pour but d'arriver à la béatitude finale, au moyen de la science révélée ou acquise par la raison humaine.

Toute la doctrine brahmanique se résumait en ces quelques mots : au fond, et comme principe de toutes choses, est l'être absolu, sans qualité propre, incognoscible, immuable, duquel proviennent, par émanation, tous les êtres et la connaissance de ces êtres. L'être innomable (*tad, hoc*), plongé dans l'obscurité de l'incognoscible, sort de lui-même, se manifeste, se fait connaître et produit tout de sa substance. Mais les êtres qu'il produit n'ont pas une existence substantielle ; c'est une sorte de fantasmagorie qui, après des milliers de siècles, rentre et se dissout dans le grand être. Pendant cet intervalle, l'homme est sujet aux renaissances et, dans ces renaissances, aux maux les plus horribles. A ces maux, il peut échapper en rentrant dans le grand être ; il peut y rentrer quand il est parvenu à se débarrasser de tous les obstacles, par la mortification, le détachement de tout et l'union, selon les orthodoxes, ou bien par la science, selon les autres. La simple conviction acquise que l'on ne forme qu'un même être avec le Grand-Tout est suffisante pour les initiés.

C'est la thèse que développent la *Bhāgavad gīta* et d'autres traités orthodoxes.

Mais à côté de ces doctrines réservées aux illuminés et aux courageux, les brahmanes en avaient d'autres pour le peuple. Pour celui-ci, ils développèrent une mythologie luxuriante, telle qu'aucun peuple n'en posséda jamais. Brahma était un dieu trop abstrait, trop élevé, trop austère pour que le peuple s'y attachât jamais. Les brahmanes le conservèrent naturellement — c'était leur raison d'être, — mais ils lui adjoignirent les deux dieux les plus honorés des populations de l'Inde, Vishnou, le dieu de la lumière, de la fécondité, de la fertilité, de la joie, des amours, et Çiva, le dieu terrible de la destruction et de la mort qu'adoraient, sous un autre nom, les populations Koushites antérieures à la conquête aryaque. De ces dieux, ils firent une triade, la *trimourti*, qui n'a d'autre rapport que le nombre avec la Trinité chrétienne.

Chacun de ces dieux fut dédoublé ou même divisé en trois, et reçut une compagne représentant son énergie, sa puissance (Çakti).

Lorsque le culte de Krishna commença à se former, les brahmanes identifièrent Vishnou et le nouveau dieu et lui firent une histoire qui pût lutter avantageusement contre celle du Bouddha, puis la développèrent de façon à contrebalancer les effets de la prédication de l'Évangile. (Voir *Christ, Christna*.)

Il serait trop long d'énumérer tous les dieux que les brahmanes introduisirent ainsi dans leur Olympe ; bornons-nous à citer : *Sarasvatī*, déesse de la science et de l'éloquence, épouse de Brahma ; *Laxmī*, déesse de la beauté et de la fortune, épouse de Vishnou ; *Kālī*, déesse du meurtre et de la destruction, épouse hideuse et détestée de Çiva ; *Durgā*, la sagesse et *Pārvatī*, génie des montagnes, autres épouses du même dieu ; *Ganesa*, dieu des sciences et des lettres, à la tête d'éléphant, fils de Çiva ; les anciens dieux : *Indra*, le Jupiter hindou, *Sūrga*, le soleil, *Agni*, le feu, *Pavana*, le vent, *Varuna*, l'océan, *Yama*, le premier homme, roi du monde infernal, *Kartikeya*, dieu de la guerre, *Kāma*, le Cupidon hindou, *Visvakarma*, l'architecte du monde, fils de Brahma ; puis, les génies de second ordre, géants (*Asuras*, *Yakshas*), monstres féroces (*Rakshas*, *Pisatchas*), les *Gandharvas* et *Kinnaras*, musiciens et danseurs

célestes; les anciens héros dans lesquels les dieux, et spécialement Vishnou, se sont incarnés, *Gopala*, *Râma*, *Jaggannathas*, les maîtresses et femmes de Vishnou, *Krshnâ*, *Radha*, *Rukmini*, la *Gangâ*, (Gange) et autres rivières déifiées, etc., etc. Des animaux mêmes prirent place sur les autels, tels que la vache, le *Govada*, homme à tête de vautour, le poisson dont Vishnou prit la forme pour soutenir la terre, etc., etc. A tous ces dieux, les brahmanes créèrent des aventures héroïques et galantes dignes de Jupiter et d'Hercule.

Ils en firent les représentations les plus bizarres, multipliant les têtes, les bras, les armes et les symboles, tout, en un mot, ce qui pouvait frapper l'imagination du peuple et le détourner du bouddhisme. Aussi celui-ci ne se fit-il pas faute d'imiter son rival et de se dégrader lui-même. Des fêtes de toutes les espèces furent instituées en l'honneur de ces dieux, en souvenir de leurs aventures, et l'on ne craignit pas même de faire appel aux passions les plus grossières. Ainsi, dans les fêtes de Vishnou, ce sont ses amours avec les bergères qui paraissent le plus souvent; dans celles de Çiva, c'est l'obscène *lingam*. C'est dans le même but que furent écrits les *Pourânas*, dont le nom affiche la prétention de reproduire les légendes antiques (*purâna*, antique, primitif), et dans lesquelles s'étalèrent toutes les aventures divines, ainsi que les principes philosophiques du brahmanisme dégénéré. C'est l'être panthéistique, se manifestant principalement dans Çiva ou Vishnou, et développant toute la série de la *mâyâ*, ou illusion qui constitue le monde. Ces deux dieux et leurs aventures en sont les héros et l'objet principal.

La date des *Pourânas* est, de l'aveu de tous, la seconde moitié du moyen âge, c'est-à-dire le ^{viii} siècle et les siècles suivants. Les *Pourânas* sont au nombre de dix-huit, comprenant huit cent mille vers, mais beaucoup de passages ne contiennent que des litanies, invocations et autres prières.

De tous ces vastes poèmes, à part quelques passages détachés, deux seulement sont connus : ce sont le *Vishnu-purâna*, traduit par Wilson, et le *Bhagavata-purâna*, ou histoire poétique de Krishna, édité plusieurs fois. Les prin-

aux d'entre les autres sont : le *Brahma-purâna*, relatif à Brahma et à son culte; le *Brahma-vairartta*, ou transformation de Brahma; le *Brahmânda*, œuf de brahma, cosmogonique, et le *Markandeya* théogonique; puis l'*Agni-purâna*, relatif au dieu Agni, aux cultes domestiques, aux devoirs des princes; le *Çiva-purâna* et le *Linga-purâna*, relatifs à Çiva; le *Padma-purâna* (lotus), relatant l'état du monde quand Brahma en était encore à cette forme.

Ce court résumé de l'histoire des doctrines et des livres du brahmanisme suffit à montrer qu'on ne peut sérieusement le mettre en balance avec la religion chrétienne.

CH. DE H.

BRONZE (*Age du*). — Une science qui vient pour ainsi dire de naître, l'archéologie préhistorique, prétend que tous les peuples civilisés ont passé par trois phases industrielles nettement distinctes qu'elle a appelées : l'âge de la pierre, l'âge du bronze et l'âge du fer. Elle voit dans cette succession une loi fatale à laquelle ne saurait échapper aucun groupe humain.

C'est là, assurément, une grande illusion. Pour s'en convaincre, il suffit d'en appeler à l'histoire contemporaine, qui nous montre certaines peuplades océaniques passant sans transition appréciable d'une barbarie profonde aux raffinements de notre civilisation. Il y a un siècle, les Tahitiens étaient en plein âge de pierre, ignorant jusqu'à la poterie. En moins de dix ans, au dire de Cook, leur visiteur, ils ont déposé leur grossier outillage et adopté celui des Européens.

Aux îles Sandwich, la transformation a été plus complète encore, sinon plus rapide. Plongé dans une barbarie profonde à la fin du siècle dernier, ce pays n'a pour ainsi dire rien à envier aujourd'hui à l'Europe, dont il a adopté toutes les institutions.

Si le progrès industriel s'effectuait spontanément au sein d'un peuple, on comprendrait qu'il y eût passage graduel de la barbarie à la civilisation; mais l'histoire et l'archéologie sont d'accord pour attester qu'il est généralement le résultat d'une importation ou d'un contact avec un peuple plus avancé. Du moins n'a-t-on jamais vu de sau-

vages passer d'eux-mêmes à la civilisation.

Il n'y a donc nulle nécessité à ce que les premiers habitants de l'Europe aient suivi la marche progressive représentée par les trois âges. Il se peut néanmoins que les choses se soient passées de la sorte. En pareille matière, c'est aux faits de parler. Interrogeons-les.

Il faut reconnaître tout d'abord qu'ils donnent raison à ceux qui affirment que la pierre a été, à l'origine, employée, à l'exclusion de tout métal, dans la majeure partie de nos contrées. Mais ce n'est point ici le lieu de traiter ce sujet. (Voir au mot *Pierre*.)

Le bronze a-t-il eu, lui aussi, son âge spécial? Telle est la question qu'il nous faut étudier brièvement.

Un important et splendide ouvrage a été publié, en 1878, sur ce sujet, par un archéologue de la nouvelle école, M. Chantre. (*L'âge du bronze*, 3 vol. in-4^e, avec planches.) Toutes les découvertes faites en France et en Suisse antérieurement à cette époque y sont scrupuleusement relevées. Le nombre des objets en bronze recueillis jusque-là était alors de 32,418. C'est peu de chose, si l'on tient compte de l'étendue du territoire qui les a fournis et surtout de ce fait que, dans ce nombre, figure une immense quantité d'épingles et d'autres minces objets en usage dans tous les temps, spécialement à l'époque romaine. Les épées, qui en sont la portion la plus caractéristique, n'y sont qu'au nombre de 550. Les haches, il est vrai, comptent pour près de 10,000; mais la plupart sont fort petites et ne sont sans doute que des objets volifs datant de l'époque gauloise, sinon d'une époque plus récente encore. Plusieurs milliers, — plus de 4,000, croyons-nous, — ont été trouvées en une seule localité, à Maure (Ille-et-Vilaine). D'autres dépôts en ont fourni également une grande quantité. Il en résulte que le nombre des gisements est loin d'être considérable.

Le fût-il davantage, il nous semble qu'on ne saurait voir dans ce seul fait un motif suffisant pour constituer un âge du bronze; car enfin, cette industrie, si répandue qu'on la suppose, aurait pu coexister avec celle du fer. Ce qu'il nous faudrait, ce sont des données stratigraphiques analogues à celles que nous constaterons pour l'âge de la pierre; ce sont

des gisements archéologiques nous montrant superposées dans l'ordre voulu les industries de la pierre, du bronze et du fer; or, ces cas de superposition manquent, paraît-il, totalement.

A leur défaut, on invoque les trois ou quatre cents gisements, diversement qualifiés, où le bronze a été rencontré sans mélange de fer. Ici, c'est une série d'objets neufs « comparables à la pacotille d'un marchand ambulante » et que, pour ce motif, on a appelés *trésors* (29 cas). Là, c'est une collection d'ustensiles usés ou brisés qui semblent réunis pour la fonte, ce qui a valu à ces gisements (au nombre de 67) le nom de *cachettes de fondeurs*. Ailleurs, c'est dans des tourbières et des marais, dans les anciennes cités lacustres, au fond des rivières, dans des sépultures, sous des dolmens ou des tumulus que se rencontrent ces sortes d'objets. Peut-être sont-ce là des dépôts sacrés, offerts en tribut à la divinité, conformément à certaines données historiques ou légendaires.

Tout cela suffit-il pour constituer un âge du bronze? On peut en douter, et nous comprenons que des archéologues et des érudits, de la valeur de M. Alexandre Bertrand, se refusent à l'admettre. Cependant, si, pour constituer un âge du bronze, il suffit que ce métal ait précédé le fer dans l'outillage d'un pays, son existence en nos contrées nous paraît extrêmement probable. L'histoire et l'archéologie orientale attestent que le bronze fut sinon le premier métal connu, du moins le plus fréquemment employé dans les civilisations primitives. On discute encore la question de savoir si l'Égypte connut le fer; le bronze suffisait à peu près à tous les besoins de sa précoce civilisation.

La Phénicie, qui emprunta en grande partie à l'Égypte son art et son industrie, ne nous a elle-même laissé que très peu d'objets en fer. Dans le magnifique et volumineux ouvrage que M. Georges Perrot a consacré à l'art phénicien (*Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II; Hachette, 1885), il n'est fait mention que d'une seule découverte d'objets en fer (p. 874). L'or, l'argent, le bronze surtout étaient principalement employés par ce peuple industriel. « Les Phéniciens savaient donner au bronze une trempe d'une qualité supérieure (p. 866 ; » aussi ce métal constituait-il le principal article de leur

exportation, et cela jusqu'à une époque fort avancée, tout au moins jusqu'au v^e siècle avant notre ère, car à cette époque appartiennent plusieurs objets décrits par M. Perrot (p. 874).

Les fouilles récentes de M. Schlieman, à Troie, à Mycènes et à Tyrinthe ont prouvé mieux encore l'antériorité du bronze par rapport au fer. Dans aucune des cités préhistoriques, dont il a constaté l'existence en ces localités, il n'a trouvé le moindre objet en fer, alors que le bronze et le cuivre abondent, ainsi que les instruments de pierre.

Les témoignages écrits viennent à l'appui des révélations de l'archéologie. Les Védas, livres sacrés des Hindous, ne font même pas mention du fer, quoi qu'en aient dit des traducteurs inexacts. Le Pentateuque ne le cite que treize fois, alors que le nom du bronze y revient jusqu'à quarante-quatre fois. Homère et Hésiode, les plus anciens écrivains grecs, parlent à chaque instant de ce dernier métal et citent à peine l'autre. L'un d'eux, Hésiode, dit même expressément que le fer n'a été découvert qu'après le bronze.

A une époque plus récente, Hérodote nous apprend (l. I, ch. 215 et 216) que de son temps les Massagètes, peuple assez haut placé cependant dans l'échelle de la civilisation, ne connaissaient d'autres métaux que l'or et le bronze, dont ils faisaient des haches, des piques, des flèches, des casques, des baudriers, des brides, des mors et des plastrons pour garnir le poitrail de leurs chevaux.

On le voit, le fer ne joua qu'un rôle secondaire dans l'outillage des anciennes civilisations orientales ; or, c'est à ces anciennes civilisations, c'est aux Phéniciens surtout, que nous devons sans doute l'introduction des métaux en nos contrées. Ce peuple fut, en effet, essentiellement navigateur et commerçant. Il monopolisa en quelque sorte le commerce de l'antiquité ; de bonne heure il eut des colonies sur la côte d'Afrique et jusqu'en Espagne, et ces colonies devinrent de nouveaux centres d'action qui lui permirent d'étendre chaque jour davantage le cercle de ses relations commerciales.

Pour fabriquer le bronze qui servait à ses échanges, il lui fallait de l'étain ; car on sait que le bronze n'est pas un corps simple, mais un alliage de neuf parties de cuivre, en moyenne, contre une par-

tie d'étain. Le cuivre se trouve un peu partout. Les Égyptiens et les Phéniciens l'avaient à leur portée, les premiers dans la presqu'île sinaïtique où ils l'exploitaient à l'aide d'outils en silex ; les autres dans l'île de Chypre, si abondante en minerais de ce genre qu'elle a donné au cuivre son nom latin (*cuprum*). Quant à l'étain, il était loin d'être aussi répandu. Les deux gisements principaux, connus sans doute dès la plus haute antiquité, se trouvent situés aux deux extrémités du vieux monde, d'une part, dans le comté de Cornouailles, en Angleterre, et dans les îles Sorlingues, ses voisines ; de l'autre, dans la presqu'île de Malacca et dans l'île Banca, située entre Sumatra et Bornéo. On en trouve bien une certaine quantité à Pénestin, dans le Morbihan, et au nord de l'Espagne et du Portugal ; mais il est douteux que ces gisements aient jamais été sérieusement exploités.

Nous ignorons également si ceux de l'extrême Orient fournirent, à l'origine, de l'étain aux Égyptiens. C'est chose probable, vu la civilisation précoce dont ce pays fut favorisé ; mais enfin, nous n'en avons pas la certitude. Nous savons, au contraire, que le commerce phénicien s'étendit jusqu'à la Grande-Bretagne, et cela huit ou dix siècles avant notre ère, sinon plus anciennement encore.

De telles expéditions maritimes, à une époque aussi lointaine, pourront sembler surprenantes, surtout si on mesure la distance qui sépare les deux pays et si l'on considère que notre occident était alors plongé dans les ténèbres d'une barbarie profonde ; mais il faut se rappeler que la Phénicie avait, dès lors, des colonies éparses, en quelque sorte, sur toute l'étendue du parcours et que c'était de ces colonies, de Carthage et Gadès (Cadix) par exemple, que parlaient fort souvent les navigateurs chargés d'aller chercher l'étain aux îles Cassitérides (Sorlingues) et de le répandre sur tout le littoral méditerranéen. Ainsi deviennent vraisemblables les voyages d'Himileon et, plus tard, de Pythéas, longeant les côtes occidentales de l'Espagne et de l'Armorique, gagnant les îles Cassitérides et finalement atteignant sans doute la Norvège elle-même.

Les Grecs et les Romains, qui n'étaient pas navigateurs au même degré que les

Phéniciens, sont tentés de considérer comme fabuleux ces lointains voyages. Pourtant Hérodote mentionne (I, 115) vers l'an 450 avant Jésus-Christ, les îles Cassitérides, qu'il déclare du reste ne pas connaître. A son tour, Pline parle de ces îles et dit qu'elles furent découvertes par un certain Midaeritus, peut-être un marchand de Gadès.

La présence de l'ambre jaune, ou succin, dans le mobilier phénicien ne témoigne pas moins éloquemment que les données historiques en faveur des très anciennes relations de ce peuple avec le nord de l'Europe. L'ambre ne se rencontre guère, en effet, que sur les bords de la Baltique; aussi n'était-il connu, suivant toute apparence, ni des Assyriens ni des Égyptiens. (Voir G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. 1, p. 840; t. II, p. 708.) Il n'en est que plus remarquable de le voir entrer dans la composition de certains ouvrages phéniciens. (*Ibid.*, t. III, p. 854.) On pouvait toutefois s'y attendre, car Homère signale des grains d'ambre dans un collier vendu par un marchand phénicien. (Odyssée, xv, 460.) C'est dire que l'usage de cette substance et les relations commerciales qu'il suppose remontent à une très haute antiquité.

Cette antiquité de la civilisation phénicienne, l'histoire sacrée la confirme. Dix siècles et plus avant notre ère, lorsque David se bâtit un palais à Jérusalem, c'est de Tyr qu'il fait venir charpentiers et tailleurs de pierre. (II *Reg.*, v, 11.) Plus tard, quand son successeur Salomon construit le Temple, c'est aux ouvriers sidoniens qu'il s'adresse, à cause de leur habileté à travailler le bois (III *Reg.*, v, 6), et c'est un tyrien, Hiram, qui exécute les remarquables ouvrages en bronze qui ornent le Temple, en particulier cette *mer d'airain*, vaste cuve posée sur douze bœufs de même métal, dont la description occupe tout une page du troisième Livre des Rois (ch. vii). Chose remarquable, le fer n'est pas cité parmi les métaux employés dans la circonstance. Nouvelle preuve que les Phéniciens n'en usaient guère.

Quelle était au juste la voie suivie par ces commerçants de l'antiquité pour gagner les îles Sorlingues et le pays de Cornouailles, d'où ils extrayaient l'étain? Il importe assez peu de le savoir. Cepen-

dant, tout prouve qu'au début le voyage se fit par mer; le souvenir de ces navigations aventureuses au delà des colonnes d'Hercule s'était conservé dans l'antiquité classique. Plus tard, on se fraya au travers de la Gaule une route plus directe. Diodore de Sicile raconte (v, 22) comment, de son temps, l'étain des îles Cassitérides était conduit, à marée basse, dans l'île de Wight et, de là, transporté à Marseille, le long de la Seine et du Rhône.

Quelle qu'ait été la route suivie, il est évident que, dans le cours de ces voyages multipliés, des relations durent s'établir entre les marchands phéniciens et les peuplades gauloises. Pour obtenir des denrées alimentaires, les premiers durent, tout naturellement, offrir les métaux qu'ils étaient si habiles à confectonner; or, on l'a vu, parmi ces métaux, le bronze occupait le premier rang, si même il n'était le seul employé. Ainsi s'explique sans effort son introduction dans le pays.

A l'appui de cette hypothèse, on a fait valoir le caractère oriental et même phénicien de la civilisation de l'âge du bronze. Les bracelets et les poignées d'épées de cette époque semblent faits pour des mains plus petites que les nôtres; ils conviennent aux Hindous, aux anciens Égyptiens et sans doute aux Phéniciens, mais non aux Celtes et aux Germains. Le swastika, ou croix gammée, qui est figuré sur un bon nombre d'objets en bronze dispersés çà et là, en Europe comme en Asie, est aussi une preuve de l'unité de provenance du bronze, tout au moins à un certain moment du passé. La matière même dont sont composées un grand nombre de haches trouvées sous les dolmens témoigne en faveur de relations commerciales fort étendues. On a fait la remarque, en 1877, que sur 186 haches trouvées en Bretagne et déposées au musée de Vannes, 171 étaient fabriquées avec des substances étrangères à la Bretagne, sinon à l'Europe elle-même. (Voir *Les monuments mégalithiques de tous pays*, p. xxxvi.) Ces haches ne manquent pas du reste absolument dans le peu qui nous est resté du mobilier phénicien; l'une d'elles, en bronze il est vrai, est figurée dans l'ouvrage de M. G. Perrot (*Ibid.*, t. III, p. 868.) L'auteur observe

lui-même qu'elle a la forme des celts préhistoriques de l'Occident.

Enfin, on a cru remarquer que certains monuments se rattachant au groupe des mégalithes ont un caractère proprement phénicien. Tel est en particulier, au dire de M. Frédéric de Rougemont (*L'âge du bronze*, p. 125), le tombeau de Kivik, en Scanie, dont les sculptures — personnages, épées, roues à quatre rayons, zigzags simples et doubles, — dénoteraient une influence phénicienne.

D'autres objets trouvés en France, en Scandinavie et dans les Iles-Britanniques, ont été également attribués aux Phéniciens; mais il est difficile d'arriver, à cet égard, à une complète certitude, d'autant plus que l'industrie phénicienne est peu connue et que ses traits caractéristiques sont peu accusés, ses éléments ayant été empruntés aux civilisations voisines, à l'Égypte et à l'Assyrie.

Les découvertes archéologiques faites sur notre sol n'en confirment pas moins dans leur ensemble l'hypothèse que nous venons d'émettre. D'abord, les dates coïncident. L'époque brillante du commerce phénicien s'étend approximativement du *x^e* au *v^e* siècle avant Jésus-Christ: c'est aussi à cette époque qu'il est permis de rapporter, suivant toute vraisemblance, la plupart des objets en bronze semés sur notre territoire. En second lieu, c'est dans les bassins du Rhône et de la Seine, sur le bord de la mer et le long des fleuves, que se rencontrent principalement ces objets. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard sur la magnifique *Carte métallurgique* qui accompagne *l'âge du bronze*, de M. Chantre. Or, il en devrait être ainsi dans le cas où l'introduction de ce métal tiendrait vraiment au commerce de l'Orient avec les îles Cassitérides. Enfin, tout prouve que, à l'origine, le bronze nous est venu d'Orient tout manufacturé et qu'il émane, nous l'avons dit, d'une seule source. Les mêmes types se rencontrent sur des points de l'Europe très éloignés les uns des autres. « La plupart des épées, des couteaux, des dagues, etc., sont si parfaitement semblables, dit Lubbock (*L'homme préhistorique*, p. 54), qu'il semblerait qu'ils ont presque tous été fabriqués par le même ouvrier. » Plus tard, quelques pays se sont mis à fabriquer eux-mêmes, comme en témoi-

gnent des moules trouvés çà et là; mais on le fit peu en France, où, de bonne heure, par suite sans doute de l'arrivée des Gaulois, quatre siècles environ avant notre ère, l'industrie du bronze céda la place à celle du fer.

Dans le nord de l'Europe, dans la Grande-Bretagne et surtout en Scandinavie, le bronze se maintint plus longtemps. Il semble que l'introduction du fer en Danemark et en Suède ne remonte qu'au second siècle de l'ère chrétienne. Aussi, ce n'est pas là que l'on contestera la réalité d'un âge du bronze. Cet âge est attesté par des cas de superposition dans les tourbières, et il a, paraît-il, sa civilisation spéciale qui le distingue nettement des âges de la pierre et du fer. Par exemple, le mode de sépulture ne serait plus le même qu'antérieurement. A partir de l'introduction du bronze, l'incinération succéderait presque brusquement à l'inhumation.

En Angleterre, l'âge du bronze est encore, ce semble, assez marqué; mais, chez nous, on peut se demander quels sont les monuments qui le caractérisent. Sans doute, un certain nombre de monuments mégalithiques et de *palafittes*, ou habitations lacustres, ont livré des objets en bronze, et ils sont d'une nature assez originale pour caractériser un âge spécial; mais les uns et les autres ont aussi livré de la pierre polie, souvent à l'exclusion de tout métal. Pour ce motif, on les avait plutôt rattachés, jusqu'ici, à l'ère néolithique.

La conséquence de cette confusion c'est qu'il faut, croyons-nous, supprimer l'un ou l'autre de ces deux âges, la pierre polie ou le bronze. Il n'y a place que pour un en France. Pierre et bronze mis à part, l'industrie ne diffère d'aucune façon à chacune de ces prétendues époques. Mode de construction, mode de sépulture, procédés céramiques (*Matériaux*, 1885, p. 85), tout se ressemble exactement. Il n'y a pas plus de différence dans les animaux, tous actuels ou domestiques, dont les restes accompagnent les produits de l'industrie humaine. Il faut donc en prendre son parti et rayer de la chronologie préhistorique l'un ou l'autre de ces deux âges; mais lequel?

Il y eut un temps où les dolmens, mal fouillés sans doute, ne livraient guère

que de la pierre. Dans plusieurs cités lacustres également, on n'avait trouvé aucune trace de métal. On pouvait croire alors à un âge néolithique. Mais lorsque les explorations, devenues plus minutieuses, ont été aussi plus sévèrement contrôlées, on a dû reconnaître que beaucoup de ces monuments contenaient avec la pierre des objets en métal, spécialement du bronze. Dès 1883, M. Alexandre Bertrand signalait deux cent cinquante dolmens ayant livré du bronze, et leur nombre n'a fait qu'augmenter depuis. On a constaté de même que plusieurs palatilles attribués à l'âge de la pierre contenaient réellement du métal.

Le mieux est donc aujourd'hui de renoncer à l'expression « âge néolithique ou de la pierre polie » et de la remplacer par celle-ci : « âge du bronze. » Sans doute, au début de cette période, la pierre constituait seule le mobilier, le bronze n'ayant point encore été introduit, ou n'ayant pas eu le temps de se répandre universellement. Par suite, on rencontrera des gisements de cet âge, peut-être nombreux, où n'apparaîtra pas une parcelle de métal; mais ils n'en seront pas moins contemporains, ou à peu près, des objets en bronze découverts ailleurs, et caractériseront une même civilisation. Sans doute aussi, à côté des dolmens et établissements lacustres contenant du bronze, on en trouvera qui renferment du fer; mais ceux-ci, du reste de beaucoup les moins nombreux, témoignent tout simplement que l'industrie du fer a débuté avant qu'on eût renoncé à la construction de ces monuments. Ils sont de l'âge du fer si le métal qu'ils contiennent date vraiment de leur origine, mais ils n'empêchent pas les autres d'appartenir à l'âge du bronze. Les uns sont postérieurs à la venue des Gaulois proprement dits, que nous considérons comme ayant importé le fer; les autres sont antérieurs ou du moins sont l'œuvre d'une race plus anciennement implantée dont l'industrie n'avait pas encore été modifiée par les nouveaux venus.

En somme, nous croyons qu'il y a lieu d'admettre un âge du bronze pour la France, comme pour les régions du Nord, avec la réserve que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire en le substituant à l'âge néolithique. Mais cet âge ne peut-il se subdiviser en diverses périodes?

On l'a essayé, mais sans succès. M. Chantre, dans son importante monographie, y distingue trois époques qu'il appelle *cévennienne*, *rhodanienne* et *maringienne*, du nom des localités — Cévennes, Rhône et Meringen (Suisse) — où se trouvent les gisements caractéristiques de chacune d'elles. La première, représentée par les dolmens et les grottes sépulcrales des Cévennes, marquerait le passage de la pierre au bronze; la dernière, celui du bronze au fer; la seconde représenterait ce que d'autres ont appelé le *bel âge du bronze*.

Cette classification, critiquée dès le début, a été supplantée par celle de M. de Mortillet; mais, pour être plus répandue, cette dernière n'en a assurément pas plus de valeur.

M. de Mortillet divise l'âge du bronze en deux époques, qu'il appelle *morgienne* (de Morges, localité située près de Lausanne et du lac de Genève) et *larnaudiennne* (de Larnaud, Jura).

À la première, la plus ancienne, se rapporteraient l'érection des derniers dolmens et la construction d'un certain nombre de palatilles. L'outillage qui la caractériserait serait fort différent de celui qui a suivi. Les haches auraient un aspect plus primitif que celles de la seconde époque. Au lieu d'être à *douille*, c'est-à-dire évidées, ou à *ailerons*, c'est-à-dire à replis extérieurs embrassant et assujettissant les deux lèvres de la manche, elles eussent été, au début, à *bords droits*, puis à *talons* ou bourrelets latéraux destinés à arrêter le manche pour l'empêcher de se fendre. Les épées elles-mêmes eussent été plus courtes qu'à l'époque suivante et beaucoup moins variées.

Cette classification peut être ingénieuse et s'appliquer utilement au classement des collections; mais, au point de vue chronologique, elle n'est pas moins arbitraire que les autres. On observe à son appui que les objets d'une série sont rarement mélangés avec ceux de l'autre; mais cette circonstance trouve son explication toute naturelle dans la distance des lieux et surtout dans la diversité des goûts et des procédés chez les métallurgistes de l'époque. La grossièreté ou l'élégance du travail ne peut être la base d'une classification chronologique. Alors, comme aujourd'hui,

d'hui, il y avait sans doute de la marchandise à tout prix. Certains ateliers ne fournissaient que des produits communs; d'autres représentaient une fabrication plus soignée.

Il s'en faut, du reste, que les faits soient toujours conformes à la classification qu'on nous propose. Assez souvent, par exemple, les haches à ailerons qui caractérisent, nous dit-on, l'époque larnaudienne se rencontrent avec l'industrie morgienne. Aussi, il ne faut point désespérer de voir M. de Mortillet, qui aime à jouer avec les systèmes, abandonner cet ordre, comme il a abandonné, et avec raison, ses prétendues époques du *fondeur* et du *marteleur*, qui avaient contre elles toutes les données de l'histoire et toutes les traditions métallurgiques.

D'autres archéologues ont présenté des classifications plus compliquées encore. En Angleterre, M. John Evans, s'appuyant également sur la forme des haches, a établi trois divisions dans l'âge du bronze. Un archéologue danois, M. Oscar Montelius, en a proposé jusqu'à six pour son pays, toujours uniquement parce que tel objet ne se rencontre pas habituellement avec tel autre (*Matériaux pour l'histoire de l'homme*, 1885, p. III). En raisonnant de la sorte, les archéologues futurs devraient admettre tout autant de subdivisions soi-disant chronologiques dans l'industrie contemporaine, où cependant la facilité des communications tend à établir l'uniformité. Chaque fabricant ayant ses procédés spéciaux et chaque famille son outillage en rapport avec son degré d'aisance, le mobilier du pauvre et celui du riche se trouvant juxtaposés sans se confondre, on en devrait conclure, d'après cette méthode de raisonnement, qu'il y a eu autant d'époques successives qu'il y a d'industries.

Certes, rien ne s'oppose à ce que les choses se soient passées comme on le prétend; mais rien n'empêche non plus que l'ordre contraire ne soit le vrai, c'est-à-dire que les objets en bronze les plus grossiers ne soient aussi les plus récents. On pourrait même soutenir que cet ordre est le plus probable, et voici pourquoi. L'industrie du bronze étant le résultat d'une importation, les premiers objets qui nous parvinrent furent fabriqués à l'étranger et par des industriels

habiles dans leur art. Plus tard, au contraire, chaque pays fabriqua les objets en bronze dont il avait besoin : la découverte d'un bon nombre de moules en est la preuve. On comprendra que ces produits de l'industrie indigène soient inférieurs à ceux qu'on devait aux étrangers, Phéniciens ou autres.

En réalité, le mieux est de confesser notre ignorance sur l'âge relatif des divers objets en bronze qui figurent dans nos musées. C'est déjà beaucoup de savoir qu'il y a eu un âge du bronze, c'est-à-dire une époque où ce métal était le seul utilisé concurremment avec la pierre. Pousser plus loin l'exigence, ce serait faire appel aux systèmes et prêter le flanc aux critiques de ceux qui ne voient dans l'archéologie qu'un ensemble de théories en l'air et d'hypothèses sans fondement.

La date et la durée de l'âge du bronze sont fixées par l'origine phénicienne de ce métal. Il ne sera pourtant pas inutile d'ajouter un mot à ce qui a déjà été dit sur ce sujet.

Cette date ne doit pas se confondre avec celle des divers objets en bronze qui entrent dans nos collections, car un grand nombre de ces objets sont de tous les temps. Les seuls dont il y ait lieu de se préoccuper à ce point de vue sont les épées, les poignards et, en général, les armes offensives; ceux-là, en effet, semblent n'appartenir à aucune civilisation vraiment historique. Il paraît certain que les épées romaines étaient en fer, au moins à partir de l'an 200 avant notre ère.

On ne rencontre point habituellement d'armes en bronze avec des objets romains. Il y a pourtant à cette règle deux exceptions qu'il est bon de signaler. Dans une tourbière située à Heilly, près d'Abbeville, on a trouvé, en 1801, une épée en bronze avec les squelettes d'un homme et d'un cheval et quatre pièces de monnaie à l'effigie de l'empereur Caracalla. Une autre épée de même métal a été également trouvée près d'Abbeville, à Picquigny. Elle était associée à quelques monnaies portant l'effigie de l'empereur Maxence.

Il est donc faux de dire que jamais arme de bronze n'a été trouvée avec des objets romains. Il faut reconnaître cependant que les découvertes de ce

genre sont rares. Si les Romains s'étaient servis d'épées de bronze, on devrait en trouver chez eux plus qu'ailleurs ; or, il paraît qu'on n'en a trouvé que six dans l'Italie entière, alors que l'Irlande et le Danemark, où les Romains n'ont jamais pénétré, en possèdent des centaines.

Une autre preuve que ce peuple faisait usage d'épées en fer, c'est que le nom même de ce métal était, en latin, synonyme d'épée.

Le bronze romain n'avait pas, du reste, la composition du nôtre. L'analyse y a révélé la présence du plomb. Or, nos épées, comme tous les objets rapportés à l'âge du bronze, ne contiennent que du cuivre et de l'étain. La confusion entre les objets de l'une et de l'autre époque devient, par suite, impossible.

Ajoutons en faveur de l'antiquité relative de l'âge du bronze, que l'ornementation des armes qui s'y rattachent n'a aucun caractère romain et qu'elles ne portent point d'inscription, comme cela a lieu fréquemment pour les armes en fer. Nous ne connaissons qu'une exception. Une hache en bronze, déposée au musée Kircher, à Rome, porte des caractères qu'on n'a pu lire (Voir Lubbock, *L'homme préhistorique*, p. 41). Il ne faut pas oublier, du reste, que la fabrication de ces haches a persisté au delà de l'âge du bronze.

Si les épées en bronze ne sont pas romaines, on ne saurait non plus les attribuer aux Gaulois proprement dits, c'est-à-dire à ce flot d'immigrants qui, vers le iv^e siècle avant notre ère, pénétrèrent en Gaule et lui valurent son nom ; car les Gaulois avaient de longues épées en fer. Il reste à les attribuer aux Celtes, leurs prédécesseurs, qui, sans doute, on l'a vu, les durent au commerce phénicien, à moins que leur fabrication n'ait été, comme on l'a dit, l'œuvre d'un groupe nomade analogue à nos contemporains, les Tziganes (Bataillard, *Compte rendu du congrès international d'archéologie préhistorique de Buda-Pesth*).

Assurément, de toutes les opinions, la plus probable est celle qui attribue aux Celtes l'usage, sinon l'origine, des armes en bronze. Elle explique leur présence dans les dolmens et les allées couvertes, monuments qu'on a eu le tort, un moment, d'enlever aux Celtes et qu'on est

en train de leur restituer, faute de savoir qu'en faire. Elle fait comprendre également pourquoi ces armes se rencontrent en abondance dans les pays spécialement celtiques, comme l'Irlande et l'ouest de la France, car il est tout naturel que cette industrie se soit maintenue en ces régions plus longtemps que partout ailleurs.

Cette persistance de l'ancien outillage explique à son tour le mélange accidentel du bronze, du fer et des monnaies romaines. Les Celtes ayant vécu à côté des Gaulois et des Romains, on comprend que les uns et les autres se soient fait de mutuels emprunts, sans renoncer pour cela à leur industrie caractéristique. Il suit de là que tout objet en bronze n'est pas pour cela de l'âge du bronze, c'est-à-dire antérieur à l'importation du fer en nos contrées. Il est même à croire que la plupart des objets de cette nature, surtout des objets de luxe, sont postérieurs à cette date ; mais il suffit qu'un certain nombre soient antérieurs pour que l'âge du bronze doive entrer dans la série des âges préhistoriques.

On peut croire que cet âge a commencé vers le x^e siècle avant notre ère, car, à cette époque semblent remonter les premières relations commerciales des Phéniciens avec l'Europe. On comprend qu'en pareille matière il soit difficile d'arriver à un chiffre précis. La fin de l'âge du bronze est mieux marquée et doit être fixée au iv^e siècle, s'il est vrai, comme tout l'indique, que le fer ait été introduit par les Gaulois. En Angleterre, l'âge du bronze a dû se prolonger davantage encore, peut-être jusqu'à l'invasion romaine. Quant au Danemark et à la Scandinavie, on admet assez communément que l'introduction du fer y remonte seulement au deuxième siècle de notre ère.

Les découvertes archéologiques, interprétées comme elles doivent l'être, viennent à l'appui des chiffres qui précèdent. Nous n'en citerons qu'une, la plus précise et la plus significative de toutes.

Lors de la création du nouveau bassin à flot de Saint-Nazaire, on a trouvé, de 1874 à 1876, de nombreux objets en pierre polie et en bronze à une profondeur de 8 mètres 50 à 10 mètres 50 et, à celle de 6 mètres, des débris romains et

une monnaie de Tétricus (268 à 275). La couche supérieure de 6 mètres avait donc mis mille six cents ans à se former. En supposant que la partie inférieure du dépôt se soit formée avec la même lenteur, on arrive, par une simple règle de proportion, à fixer entre le dixième et le quatrième siècle avant Jésus-Christ la formation du dépôt archéologique.

On pourrait douter, il est vrai, que l'accroissement ait été uniforme; mais grâce à une circonstance particulière, on a pu contrôler le calcul précédent en comptant les strates, extrêmement minces et évidemment annuelles, qui constituent le dépôt d'alluvion, et cette méthode a conduit exactement au même résultat. Certes, aucun autre chronomètre préhistorique n'est entouré d'autant de garanties; on peut donc accepter sans inquiétude les chiffres auxquels il conduit. Or, ces chiffres coïncident d'une façon admirable avec ceux que nous avons émis précédemment, en nous appuyant sur l'origine phénicienne du bronze (Pour plus de détails sur le chronomètre de Saint-Nazaire, voir la *Comptorose*, t. 1, p. 595).

En finissant, un mot de réponse à une question qui se pose d'elle-même. Pourquoi le bronze, métal complexe, composé de cuivre et d'étain, a-t-il précédé les autres dans l'outillage des hommes?

S'il s'agit des seuls Européens la réponse est facile: c'est qu'ils ont reçu les métaux tout fabriqués des mains des Orientaux, probablement des Phéniciens, et que ceux-ci n'utilisaient guère que le bronze. Mais où les Orientaux en avaient-ils eux-mêmes puisé les éléments?

Évidemment, ils n'ont pu découvrir le bronze qu'après ses composants, le fer et l'étain, vu qu'aucun minerai dans la nature ne présente ces deux métaux réunis dans les proportions voulues. Il est vrai que le cuivre a dû de bonne heure, — toutefoix sans doute après l'or, — attirer l'attention par son brillant; d'autant qu'il est assez répandu et se présente souvent à l'état natif ou métallique. Il a été certainement utilisé avant le bronze. Aussi l'a-t-on rencontré parmi les produits les plus anciens de l'industrie asiatique, notamment à Hissarlik, sur l'emplacement présumé de Troie, en Chaldée et en Assyrie. Toutefois, son règne fut évidemment très court. Bientôt l'étain,

quoique peu répandu et assez terne d'aspect pour passer inaperçu, se fit remarquer à son tour par l'extrême densité de son minerai. On eut l'idée de combiner les deux métaux et l'on put constater les précieuses qualités du produit de cet alliage. Plus dur et plus résistant que le cuivre, le bronze a, en outre, l'avantage de fondre à une moindre chaleur et de se mouler avec plus de facilité.

Quant au fer, qui nous semble aujourd'hui si indispensable, il ne fut probablement connu qu'après le cuivre et le bronze. On se l'explique quand on se rappelle qu'il ne se rencontre, dans la nature, qu'à l'état de minerai, c'est-à-dire combiné avec d'autres corps. Chose plus étonnante, une fois connu il ne supplanta point le bronze. Il est probable aussi que, jusqu'à l'époque romaine, on ne sut point lui donner les qualités de résistance et de dureté qui en font tout le prix. Il est incontestable, en tout cas, qu'il ne fut point apprécié à sa valeur dans l'antiquité. Quand on l'employa, ce fut exclusivement pour la grosse industrie. Le bronze resta toujours le métal préféré pour les objets d'art et de luxe. Si l'on joint à cela que, contrairement au fer, il s'oxyde difficilement, on ne sera plus surpris de son abondance dans les gisements archéologiques et de la place considérable qu'il occupe dans nos collections.

On le voit, on peut admettre l'âge du bronze sans être entraîné, pour cela, à franchir les limites de la chronologie traditionnelle. Au delà de cet âge, qui se confond, selon nous, avec celui de la pierre polie, il y a, il est vrai, l'âge paléolithique ou de la pierre taillée, devenu l'unique âge de la pierre; mais si l'on juge de sa durée par celle du suivant et aussi par le nombre des stations qu'il s'y rattache, il y a largement place pour lui dans les sept ou huit mille ans que nous accorde la tradition. Ici donc, comme dans la plupart des cas, il faut en revenir à l'ancien enseignement, si témérairement condamné par les novateurs de la jeune école préhistorique.

HAMARD.

BRUNO (*Giordano*). — Bruno (*Giordano*), né en 1548 à Nola, près de Naples,

entra, à l'âge de quinze ans, au noviciat des Frères Prêcheurs. Accusé d'hérésie devant l'inquisition romaine, il jeta, dit-on, son accusateur dans le Tibre, quitta l'habit de l'ordre et s'enfuit (1576). Après avoir erré en Italie, en France, en Angleterre, en Allemagne, il revint à Venise, où ses opinions religieuses le compromirent de nouveau. L'inquisition romaine le réclama, et, après quelques années de détention, il fut condamné à la dégradation et brûlé vif, à titre d'hérétique obstiné (17 février 1600).

Bruno excita peu de sympathies parmi ses contemporains, et, dans le courant du xvii^e et du xviii^e siècle, l'opinion des érudits qui s'occupèrent de sa personne ou de ses ouvrages lui fut franchement défavorable. De nos jours, au contraire, on exalte ses connaissances en mathématiques et en astronomie; en philosophie, il a, dit-on, ouvert des voies nouvelles. Quant à sa mort, elle fut celle d'un martyr s'immolant au triomphe de la liberté de penser.

Il n'est pas besoin d'une grande perspicacité pour deviner les motifs de cet enthousiasme subit. Les ennemis de l'Église sentent, de temps à autre, la nécessité de varier leurs attaques; quand ils ont suffisamment déclamé contre la prétendue responsabilité du clergé dans les massacres de la Saint-Barthélemy, ils agitent le spectre de l'inquisition; après avoir épuisé la question de Galilée, ils s'emparent du nom de Giordano Bruno. Seulement, cette fois, leur choix a été malheureux. Les éloges sans mesure, décernés au moine apostat, ont provoqué l'examen critique de ses doctrines, et Bruno n'a rien à y gagner.

Ses admirateurs seraient, du reste, bien en peine de citer des faits à l'appui de leurs panégyriques. Quelle découverte Bruno a-t-il faite? Quelle science a-t-il fondée, renouvelée, agrandie? En philosophie, il adopte l'hypothèse panthéiste; mais elle était connue et même réfutée longtemps avant lui. Il n'a même pas le mérite d'avoir exposé ses erreurs avec méthode et clarté. Spaventa (*Saggi di critica filosofica*, 1867, t. I, p. 142), le traite, il est vrai, de grand philosophe; mais il a la bonne foi d'avouer que ses œuvres exhalent un insupportable ennui; Brucker (*Historia critica philosophiæ*, 1744, t. v, p. 12) déclare qu'elles sont

écrites d'une manière si obscure, que l'auteur lui-même n'en comprenait probablement pas le sens. Bayle le regarde comme « un homme de beaucoup d'esprit qui employa mal ses lumières » (*Dictionnaire historique*, art. *Bruno*). Son système philosophique nous paraît absurde.

En astronomie, il a exprimé quelques idées neuves et justes; mais il n'a point approfondi cette science dont il savait, selon Barbieri (*Notizie dei matematici e filosofi napoletani*, p. 119), ce qui est nécessaire pour enseigner la sphère; Bailly (*Histoire de l'astronomie moderne*, t. v, p. 531) le regarde comme un novateur téméraire, égaré par son imagination. Voilà, certes, des juges peu suspects, protestants ou sceptiques, qui s'accordent à refuser à Bruno la haute valeur intellectuelle qu'on lui attribue gratuitement de nos jours.

Il est vrai qu'il a été exécuté au Champ de Flore. Cette exécution avait été révoquée en doute; mais la publication, en 1869, d'un passage d'*Arresi di Roma* (manuscrits de la bibliothèque vaticane, fonds Urbino, n^o 1038), et, en 1875, d'un autre passage, tiré aussi d'un recueil d'*Arresi*, a dissipé toutes les incertitudes. Giordano Bruno a donc été exécuté; mais, avant de l'honorer comme un martyr, il convient d'examiner la cause pour laquelle il est mort. En effet, c'est la cause, et non le fait du supplice, qui constitue le martyre; autrement, il serait permis, par un abus singulier, d'étendre cette dénomination à l'exécution des criminels. Et quelle est donc cette cause à laquelle Bruno a sacrifié sa vie? C'est la cause de l'athéisme, auquel le panthéisme conduit logiquement en supprimant la personnalité divine; c'est la négation du libre arbitre et de l'immortalité de l'âme; c'est la rupture des vœux par lesquels il s'était librement consacré à Dieu. Le parjure et l'hérésie, voilà les grandes causes pour lesquelles Bruno est mort. Il appartenait à la classe de ces malfaiteurs intellectuels, pour qui notre époque est si indulgente; mais que nos pères avaient le bon sens de châtier plus sévèrement que les criminels vulgaires.

Cf. Berté, *Vita di Giordano Bruno*, Turin, 1868 (précieux à cause des documents inédits, mais beaucoup trop favorable aux idées de Bruno); — Balan, *Giordano Bruno*, Bologne, 1886; — Pre-

viti, *Giordano Bruno e i suoi tempi*, Prato, 1887 (le meilleur ouvrage sur la question : l'auteur a réimprimé les documents publiés par M. Berti). — H. de L'Épinois, *Giordano Bruno, d'après les nouveaux documents et les récentes publications*, dans la *Revue des questions historiques*, t. III, p. 180-191.

CANON CATHOLIQUE DES ÉCRITURES.

— Le mot *Canon*, du grec *κανών*, signifie proprement *règle, norme*. Le Canon des Écritures sera donc une règle, une norme pratique, suivant laquelle on pourra discerner les saintes Écritures. Conformément à ce sens étymologique, les anciens Pères donnaient le nom de *Canon* à la collection authentique des livres inspirés, et ils appelaient Écritures canoniques tous les livres ou toutes les parties de livres appartenant à cette collection. Lorsque l'Église en ses docteurs furent amenés à dresser le catalogue des livres authentiquement reconnus comme divins, ce catalogue officiel reçut à son tour le nom de *Canon* des Écritures.

Le *Canon*, ainsi entendu, fut défini solennellement par le concile de Trente, dans sa quatrième session. Voici les termes du décret conciliaire : « Le concile a cru devoir ajouter à ce décret la liste des livres saints, pour que personne ne puisse douter quels sont ceux qui reçoivent cette assemblée. Les voici : livres de l'Ancien Testament : les cinq livres de Moïse, c'est-à-dire la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome ; Josué, les Juges, Ruth ; les quatre livres des Rois, les deux des Paralipomènes, le premier livre d'Esdras, le second, qu'on appelle le livre de Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, le Psautier de David, composé de cent cinquante psaumes, les Paraboles, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel ; les douze petits prophètes, savoir : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie ; deux livres des Machabées, le premier et le second. Livres du Nouveau Testament : les quatre Évangiles, selon Matthieu, Marc, Luc et Jean ; les Actes des Apôtres écrits par Luc l'évangéliste ; quatorze épîtres de l'apôtre Paul, savoir : une aux Romains, deux aux Corinthiens, une aux Galates, aux Éphé-

siens, aux Philippiciens, aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, une à Tite, à Philémon, aux Hébreux, deux épîtres de l'apôtre Pierre, trois de l'apôtre Jean, une de l'apôtre Jude et l'Apocalypse de l'apôtre Jean. Si quelqu'un ne reçoit pas comme sacrés et canoniques ces livres entiers avec toutes leurs parties, comme on a coutume de les lire dans l'Église catholique et comme ils se trouvent dans l'ancienne édition vulgate latine..., qu'il soit anathème ! »

La définition du Canon ne souleva, de nos jours, aucune objection pour ce qui regarde le Nouveau Testament. Toute la controverse entre les catholiques et leurs adversaires porte sur le Canon de l'Ancien Testament.

Les livres de l'Ancien Testament, énumérés dans le Canon de Trente, se partagent en deux classes : celle des *proto-canoniques* et celle des *d'utéro-canoniques*, que les protestants affectent de nommer *apocryphes*. Les premiers sont reconnus par les Juifs, comme inspirés de Dieu, et leur caractère divin n'a jamais fait l'objet d'un doute dans les Églises chrétiennes. Ceux de la seconde classe n'ont jamais été reçus dans le Canon des Juifs hébraïsants, quoiqu'il soit probable que les Juifs hellénistes les regardaient comme divins : leur autorité ne fut pas toujours incontestée chez les chrétiens, et, lorsque la grande hérésie du xvi^e siècle érigea la Bible en unique règle de foi, elle ne tarda pas à reléguer ces livres au second plan, les acceptant comme pieux et utiles, mais refusant d'y voir la parole inspirée de Dieu. Il y eut même quelques catholiques qui, à la suite du docteur J. Jahn et du cardinal Cajétan, ne crurent pas une pareille distinction incompatible avec les termes du décret conciliaire. Accepter, disaient-ils, tous ces livres comme sacrés et canoniques, ce n'est pas nécessairement leur accorder à tous la même autorité. Ils oubliaient, ces docteurs, que toujours la tradition catholique avait réservé les dénominations de *sacrés et canoniques* aux seuls livres reconnus comme divinement inspirés. Pour couper court à ce vain subterfuge, le concile du Vatican (sess. III, can. II, 4) dit anathème à « quiconque ne reçoit pas dans leur intégrité, avec toutes leurs parties, comme sacrés et canoniques, les livres de la sainte Écriture, comme le

saint concile de Trente les a énumérés, ou nie qu'ils soient divinement inspirés ». Ces dernières paroles tranchent la question entre catholiques.

Mais les protestants et les rationalistes ne cessent de dénoncer, comme un attentat à la science historique et à l'intégrité de la parole de Dieu, ces actes solennels de l'Église. Ils en veulent surtout aux Pères du concile de Trente. A quoi pensaient, disent-ils, ces cinquante-trois prélats, réunis à Trente, lorsque, se déclarant fastueusement les représentants de l'Église universelle du Christ, ils tranchèrent, par un vote arbitraire, sans examen préalable, une question sur laquelle les plus illustres docteurs furent partagés d'opinion, et que certains membres de l'assemblée elle-même auraient voulu voir résoudre en sens contraire? En portant ce décret, ces prélats montrèrent que la légèreté était, chez eux, à la hauteur de l'ignorance. Tel est le langage du moine apostat, Paul Sarpi, dans son Histoire du concile de Trente : on en trouve le fidèle écho chez tous les ennemis de l'Église romaine.

Il ne nous sera pas difficile de retourner cette double accusation contre les adversaires du Canon catholique. Il suffira de montrer qu'en recevant comme sacrés et canoniques les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, le concile ne fit qu'affirmer solennellement la croyance constante de l'Église depuis les temps apostoliques. Rappelons d'abord quels sont ces livres deutéro-canoniques, ces « apocryphes » selon nos contradicteurs. Ce sont les livres de Tobie, de Judith et certains fragments d'Esther, la prophétie de Barnabé, des fragments de Daniel, à savoir : le cantique des trois enfants dans la fournaise, l'histoire de Suzanne et celle de Bel et du Dragon ; les livres de la Sagesse et de l'Ecclésiastique ; enfin, les deux livres des Machabées. Deux de ces livres, la Sagesse et le second des Machabées, furent certainement écrits en grec ; l'Ecclésiastique fut composé en hébreu par Jésus, fils de Sirach, mais il ne nous reste que la traduction grecque faite par le petit-fils de l'auteur ; Origène connaissait le texte hébreu du premier des Machabées, mais ce texte ne tarda pas à périr. Quant aux autres livres ou fragments deutéro-canoniques, il est fort probable qu'ils furent composés soit en

hébreu, soit en araméen et que les textes que nous en possédons ne sont que des traductions.

La version grecque, dite des Septante, semble n'avoir fait aucune distinction entre ces livres et les proto-canoniques, puisqu'elle nous les présente mêlés à ceux-ci. D'où l'on peut conclure à bon droit que les Juifs hellénistes regardaient les uns et les autres comme canoniques et leur reconnaissaient une autorité divine. Il est vrai que Philon, prêtre juif d'Alexandrie, ne cite pas une seule fois ces livres comme canoniques ; mais il faut observer que ce philosophe s'occupe presque exclusivement de commenter le Pentateuque et qu'ainsi l'occasion de faire allusion à la divine autorité des livres deutéro-canoniques a pu lui échapper, ou bien qu'il avait, pour hésiter à ce sujet, les mêmes motifs que son contemporain, l'historien Josèphe, Juif lui aussi, mais palestinien hébraïsant. Celui-ci, écrivait contre Appion (t. 8), après avoir indiqué tous les livres proto-canoniques, reconnus, dit-il, à bon droit comme divins, ajoute ces remarquables paroles : « D'ailleurs, depuis le règne d'Artaxerxès jusqu'à notre époque, tout a été consigné par écrit ; mais ces livres n'ont jamais mérité autant de confiance ni joui d'autant d'autorité que les premiers, parce que la succession des prophètes fut alors moins manifeste. » Quoi qu'il en soit, cette version des Septante avait cours parmi les Juifs du temps de Jésus-Christ et de ses apôtres, comme le prouvent à l'évidence les citations textuelles de cette version dans les écrits apostoliques. Il n'y a donc pas lieu de douter qu'en fondant les premières églises chrétiennes, les apôtres ne leur aient communiqué les saintes Écritures sous cette même forme. Avaient-ils reçu de leur divin maître de nouvelles lumières sur l'inspiration de toutes les parties de la Bible grecque, ou ne tirent-ils que confirmer la croyance des Juifs hellénistes en ce point? c'est ce qu'on ne peut affirmer avec certitude.

Mais la manière dont les Pères apostoliques et leurs disciples se servent des livres deutéro-canoniques montre bien quelle était, par rapport à ces livres, la foi des apôtres. Saint Clément de Rome connaît Judith et la propose comme modèle de la confiance en Dieu

(I Cor., 55). Saint Polycarpe (Philipp., 10) cite deux textes du livre de Tobie. Clément d'Alexandrie (Strom., 1, Migne, P. G., t. viii, col. 834) énumère tous les deutéro-canoniques, à l'exception de Judith et de Baruch, mais il joint celui-ci à Jérémie. Saint Irénée cite l'histoire de Susanne (Haer., vi, 5, 2). Rien n'est plus propre à mettre dans tout son jour la croyance de l'Église primitive, touchant les livres exclus du canon des Hébreux, que la célèbre correspondance entre Origène et Jules Africain (P. G., t. xi, col. 42 et suiv.). Celui-ci écrit au savant Alexandrin, pour lui soumettre certains doutes sur l'inspiration de l'histoire de Susanne et des autres fragments de Daniel rejetés par les Juifs. Origène lui répond qu'il sait parfaitement que ces fragments, aussi bien que certaines parties d'Esther, et même des livres entiers, comme ceux de Tobie et de Judith, ne se trouvent pas dans les Bibles hébraïques et ne sont pas reçus dans le canon des Juifs; mais il est absurde, dit-il, de douter pour cela de l'autorité de ces parties de nos saintes Écritures; ce n'est pas des Juifs que les chrétiens doivent apprendre où se trouve la parole inspirée de Dieu. Les autres Pères du second et du troisième siècle citent fréquemment, comme textes de l'Écriture, des passages des livres deutéro-canoniques, et jusqu'au commencement du quatrième siècle (à part les hésitations purement scientifiques de Jules Africain), aucune dispute ne s'élève dans l'Église touchant la valeur canonique de ces livres.

Nos adversaires ne songent pas à contester ces faits; mais ils prétendent qu'ils ne prouvent rien, parce qu'ils prouveraient trop; car, disent-ils, à cette époque, où la critique historique était à l'état d'enfance, les mêmes Pères de l'Église, qui citent les « apocryphes » comme des livres sacrés, font le même honneur à d'autres écrits notoirement dénués de tout caractère divin, tels que le quatrième livre d'Esdras, le livre d'Hénoch, le Pasteur, etc.

Ces sortes de citations se rencontrent, en effet, chez les Pères des premiers siècles; mais c'est à tort qu'on prétend les mettre sur le même pied que les citations empruntées aux livres deutéro-canoniques. En effet, l'usage de ces

fausses Écritures ne fut ni universel, ni constant; il fut le fait isolé de tel ou tel Père, et ne résista pas à l'épreuve du temps. Bientôt, la lumière se fit sur la valeur de ces écrits; ils furent universellement repoussés, si bien, qu'au quatrième siècle, on en trouve à peine une trace dans les ouvrages patristiques. Il en est tout autrement des prétendus apocryphes. Ils sont acceptés par tous les anciens Pères, et lorsque le quatrième siècle vient leur contester leur place au canon catholique, ils sortent victorieux de la lutte et l'on voit bientôt l'Église orientale unir sa voix à celle de l'Occident dans des décrets conciliaires, pour les reconnaître solennellement comme parties intégrantes des divines Écritures.

C'est de cette lutte que nous avons à parler maintenant. Dans l'Église latine (si l'on excepte saint Jérôme et Rufin, dont nous parlerons bientôt), il ne surgit jamais aucun doute sérieux touchant l'autorité des deutéro-canoniques. Cette Église lisait l'Écriture dans l'ancienne version italique, qui, aussi bien que celle des Septante dont elle dérive, ne fait aucune distinction entre les deux catégories de livres; les Latins avaient d'ailleurs trop peu de contact avec les Juifs, pour se laisser influencer par les différences qui existent entre le texte hébreu et la version grecque de l'Ancien Testament. Aussi voit-on le concile d'Hippone, en 393, et le sixième concile de Carthage, en 419, s'accorder avec les papes Damase et Innocent I, pour sanctionner, comme exprimant la foi de l'Église, le Canon complet des Écritures. En Orient, les choses se passèrent autrement. Obligés fréquemment de défendre leur foi contre les Juifs, les chrétiens des premiers siècles ne pouvaient produire contre ces adversaires que des textes bibliques conformes à l'original hébreu.

D'ailleurs, l'ignorance de la langue hébraïque ne leur permettait pas de se rendre compte de cette conformité. D'où il arrivait que les Juifs accueillaient le plus souvent les arguments des chrétiens par une fin de non recevoir, et la polémique demeurait stérile. Pour obvier à ce grave inconvénient, Origène compara soigneusement l'original hébreu au texte des Septante et à celui des autres ver-

sions grecques importantes : il publia le résultat de ses travaux dans des tableaux synoptiques devenus célèbres sous le nom d'*Hexaples*. Le travail du savant docteur fut reçu avec enthousiasme; partout on chercha à s'en procurer des exemplaires. Or, il suffisait de les parcourir pour s'assurer que certaines parties et des livres entiers de la Bible grecque manquaient absolument dans les textes hébreux.

Ce fait, constaté ainsi par le docteur chrétien le plus érudit de son temps, ne put manquer de faire impression sur des catholiques instruits, aimant à mettre la raison au service de leur foi. Un usage universel avait, il est vrai, consacré la croyance à l'inspiration de toutes les parties de la Bible grecque; mais l'Église n'avait jamais prononcé là-dessus d'une manière explicite. Est-ce donc que ces livres, qui avaient vu le jour parmi les Juifs et que pourtant ceux-ci n'acceptaient pas comme divinement inspirés, avaient des titres suffisants pour se faire accepter comme tels par les disciples de l'Évangile? Telle est la question que se posèrent sans doute les Pères, et il n'est pas étonnant que quelques-uns d'entre eux inclinassent à la résoudre dans le sens négatif. C'est là l'explication probable des Canons défectueux que nous offrent certains docteurs du iv^e siècle.

Saint Athanase, dans sa *Lettre festale* (Migne, P. G., t. xxvi, col. 1435 et suiv.), énumérant tous les livres « canoniques transmis par la tradition et crus divins », omet tous les deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, excepté Barnabé; il ajoute qu'en dehors de ces livres divins, il en est d'autres, désignés par les Pères pour être lus aux catéchumènes, à savoir la Sagesse de Salomon et celle de Sirach, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des Apôtres et le Pasteur; enfin, il rejette absolument les « apocryphes ». — Saint Grégoire de Nazianze (*Carm. de div. Script.*; Migne, P. G., t. xxxvii, col. 474) énumère à son tour les seuls proto-canoniques (excepté Esther), et il ajoute : « S'il y a quelque chose en dehors de ces livres, cela n'est pas authentique *ὅζ ἐν γραφαῖς.* » — Saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, iv, Migne, P. G., t. xxiii, col. 494) veut que tout ce qui n'est pas parmi les vingt-deux livres universelles-

ment reçus (*δοκασιούμενα*) soit mis au second rang hors du Canon (*ἕξω κείσθω ἐν δευτέρῳ*). — La Synopse attribuée à saint Athanase s'accorde avec ce patriarche pour exclure les deutéro-canoniques; elle les range, avec quelques autres livres, dans la classe des *ἀντιλεγόμενα*, tout en les distinguant des *ἀπόκριστα*. — Un concile de Laodicée, célébré l'an 364, semble se ranger du même côté. Il donne la liste des livres de l'Ancien Testament « qui doivent être lus », et ne dit pas un mot des deutéro-canoniques.

Voilà les témoignages des Pères grecs que l'on peut faire valoir contre le Canon catholique des Écritures. Mélicon, Origène et Épiphane sont allégués à tort; car, il suffit de considérer le contexte de leurs témoignages, pour se convaincre qu'ils ne s'occupent que du Canon des Juifs et nullement de celui des chrétiens. Il faut en dire autant d'un Père de l'Église latine, saint Hilaire de Poitiers (Migne, P. G., t. xii, col. 1083; t. xlii, col. 559; t. xli, col. 214; t. xliii, col. 243; P. L., t. ix, col. 241).

Mais un autre Père latin, rattaché aux Églises d'Orient, par ses études et ses relations, le grand saint Jérôme, fournit aux adversaires des deutéro-canoniques leurs armes les plus redoutables. Cet illustre docteur avait beaucoup étudié les œuvres d'Origène; lui-même travaillait activement à traduire de l'hébreu les livres saints de l'Ancien Testament; il était donc amené presque fatalement à faire moins de cas des parties de la Bible qui n'existaient pas dans les exemplaires des Juifs. Aussi déclare-t-il catégoriquement (*Prol. gal.*) que ces livres ne sont pas dans le Canon (*non sunt in Canone*). Et qu'on ne dise pas qu'il parle seulement du Canon des Juifs; car ailleurs (*pref. in lib. Salom.*), il dit de ces livres, que l'Église les lit, mais ne les reçoit pas parmi les Écritures canoniques (*inter canonicas Scripturas non recipit*); il veut, en conséquence, qu'on n'en tire pas d'arguments à l'appui des vérités dogmatiques. Rutin d'Aquilée, versé lui aussi dans les lettres grecques, s'énonce d'une manière semblable.

Voici maintenant ce qui complique le problème. Tous les Pères que nous venons d'énumérer abandonnent en pratique les principes qu'ils soutiennent en théorie, à l'endroit des deutéro-

canoniques; tous, dans leurs œuvres dogmatiques, ne cessent de se servir, même pour démontrer les vérités de la foi, de textes empruntés à ces livres: ils citent ces textes conjointement avec ceux des proto-canoniques et sous les mêmes formules: « Il est écrit, Dieu dit dans l'Écriture, le Saint-Esprit dit, etc. » Aucun d'eux ne sépare en cela sa cause de celle des autres docteurs, restés de toute manière fidèles à l'ancienne tradition. Ces Pères sont-ils donc en contradiction avec eux-mêmes? La plupart des théologiens catholiques regardent cette supposition comme peu honorable pour ces illustres docteurs, voire même comme impossible. Ils disent que, dans les endroits où ils sont défavorables aux deutéro-canoniques, ils ne leur refusent pas l'autorité divine d'une manière absolue, mais seulement d'une manière relative, c'est-à-dire vis-à-vis de ceux qui n'acceptent pas ces livres comme inspirés; ou bien qu'ils les excluent du Canon des livres destinés aux fidèles et les réservent pour l'édification des catéchumènes, sans pour cela leur accorder une moindre valeur. Malgré tout le respect que nous professons pour ces théologiens, parmi lesquels on compte le cardinal Franzelin et le P. Cornely, nous devons avouer qu'il nous est impossible de nous ranger à leur opinion; il nous paraît que l'on doit, dans chacun de ces Pères opposants, distinguer comme un double personnage ou deux états psychologiques.

Dans leurs œuvres dogmatiques, ils se présentent comme témoins de la foi et suivent sans arrière-pensée le torrent de la Tradition, ou, du moins, ils n'estiment pas leurs difficultés scientifiques suffisamment prépondérantes pour leur faire abandonner l'usage traditionnel. S'occupent-ils, au contraire, *ex professo*, de la question du Canon, ils envisagent cette question plutôt comme savants et inclinent, par la considération des arguments scientifiques, à l'exclusion des deutéro-canoniques, prêts sans doute à abandonner leur opinion devant une décision contraire de l'Église, décision que l'Église n'avait pas encore rendue jusqu'alors ou que, du moins, elle n'avait pas clairement promulguée. Nous insistons à dessein sur ce dernier point. Car, si ces Pères avaient nettement distingué

la foi explicite ou implicite de l'Église par rapport aux deutéro-canoniques, ils n'auraient émis aucun doute sur l'origine divine de ces livres.

Telle nous paraît être la réponse la plus probable à la difficulté que soulève, contre le Canon catholique, la façon de parler et d'agir de ces quelques docteurs de l'Église. Quoi qu'il en soit, il est certain que leur opposition, quelle qu'elle fût, loin de rompre le fil de la Tradition par rapport au Canon des Écritures, ne fit que donner à cette tradition plus de cohésion, tellement qu'au vi^e siècle le concile *in Trullo*, synode plénier des Églises grecques, sanctionna par un décret solennel le Canon complet défini par les conciles d'Afrique, et qu'ainsi l'accord se fit, non seulement dans la pratique, mais encore dans la profession doctrinale publique. Il est bien vrai que, dans les siècles suivants, on entend encore des docteurs isolés reproduire le langage des Grégoire de Nazianze et des Jérôme; mais ces voix eurent peu d'écho dans l'Église.

Aussi, lorsque, dans les discussions préparatoires à la quatrième session, deux des Pères réunis à Trente hasardèrent quelques doutes sur l'autorité égale à reconnaître aux livres saints des deux catégories, leur motion fut écartée immédiatement. On n'accorda pas plus de faveur à la proposition de ceux qui demandaient que l'on fit précéder l'émission du décret conciliaire d'un examen scientifique sur la question. Les Pères estimaient avec raison que la tradition de l'Église sur le Canon des Écritures était assez claire, constante et universelle, pour ne laisser aucun doute sur son origine apostolique et, par conséquent, sur son infaillible certitude. Les Pères du concile connaissaient parfaitement la polémique que le iv^e siècle avait excitée autour des livres deutéro-canoniques; mais ils n'en tinrent aucun compte, sachant que cette polémique n'avait fait qu'affermir la persuasion traditionnelle et n'avait pas même empêché les opposants de rendre pratiquement hommage à l'autorité divine des livres contestés.

Au dire de nos adversaires, cet hommage pratique de la part des Pères défavorables aux deutéro-canoniques, ne prouve rien: il est le résultat d'une routine aveugle; il faut chercher la véritable

pensee de ces Pères là où ils examinent la question à la lumière de la critique.

Pour se convaincre de la fausseté de ce raisonnement, il suffit de se faire une juste idée de la tradition doctrinale dans l'Église. Cette tradition s'affirme, indépendamment des arguments scientifiques : elle demande l'adhésion de la foi au savant docteur comme au simple fidèle ; c'est en y adhérant, plutôt qu'en la démontrant, que le docteur lui-même rend témoignage à sa divine autorité.

J. CORLEY.

CANOSSA. — Le fait de Canossa qui met en présence le pape et l'empereur, l'empereur dans la posture humiliée du pénitent, le pape dans l'attitude d'un juge inflexible, forme une scène souvent reproduite pour montrer les excès du pouvoir spirituel dans le passé. Ce qui eut lieu à Canossa révèle, en effet, un état aigu dans la longue crise que l'on a appelée la guerre des Investitures, mais n'implique de la part de Grégoire VII aucune violation du droit chrétien qui était aussi, à cette époque, le droit des peuples.

Comment l'empereur Henri IV fut-il amené à prendre le chemin de Canossa?

On n'a pas assez remarqué que c'est de lui-même qu'il se résolut à faire cette démarche, qu'on a appelée humiliante, mais qui n'était qu'honorable aux yeux de l'Église et des peuples.

Rappelons brièvement les faits antérieurs. Henri IV avait pratiqué la simonie sous les prédécesseurs de Grégoire VII, dépouillé les églises et donné le scandale d'une vie licencieuse : ce sont des faits acquis à l'histoire ; mais, après sa victoire contre les Saxons, ses excès ne furent plus de bornes. Alors la voix des évêques dépouillés se joignit à celle des Saxons opprimés pour obtenir justice à Rome. Grégoire VII cita Henri IV à comparaître devant lui pour se justifier. Henri répondit à cette injonction en faisant déposer le pape par un conciliabule tenu à Worms (24 janv. 1076). A son tour, Grégoire prononça l'anathème contre l'empereur dans un concile de cent dix évêques. Les effets de l'excommunication furent terribles pour Henri. Abandonné de ses vassaux, des évêques

eux-mêmes qui l'avaient d'abord secondé dans sa résistance, il se vit condamné, dans la diète de Tibur, à s'abstenir de l'administration du royaume et à se faire relever de l'anathème dans le courant de l'année.

L'excommunication qu'il avait encourue n'était, en effet, que suspensive de son pouvoir : mais, d'après la discipline en vigueur, si au bout d'une année il n'avait pas obtenu la levée de l'excommunication en se justifiant des crimes qui lui étaient imputés, la déposition était définitive et son pouvoir perdu pour toujours. Henri avait un moyen de remédier à cette triste situation, c'était de se rendre à Augsbourg et de comparaître devant la diète qui s'y devait tenir le jour de la Purification suivante, à l'effet d'examiner sa cause et de la résoudre sous le contrôle et l'autorité du pape. Mais, soit qu'il n'eût pas confiance dans ses moyens de défense, soit pour tout autre motif, Henri jugea prudent de ne pas aller à Augsbourg ; il crut préférable de traiter avec le pape directement et d'aller se jeter à ses pieds. Il ramassa, non sans peine, l'argent nécessaire pour le voyage et se mit en route suivi de peu de monde, avançant péniblement à travers les neiges, sous un froid rigoureux. Le pape était lui-même en chemin pour se rendre à Augsbourg, lorsqu'il apprit que Henri IV était en Italie. Ne sachant dans quel dessein ce prince était venu, il se retira, sur les conseils de la comtesse Mathilde, dans une forteresse qu'elle possédait en Lombardie, le château de Canossa, près de Rhegium. C'est là qu'il fut rejoint par plusieurs évêques et laïcs allemands qui venaient solliciter l'absolution, et bientôt par l'empereur en personne.

Il existe un récit très complet de ce qui se passa dans les pourparlers et dans les entrevues qui eurent lieu entre l'empereur et le pape, c'est celui de Lambert d'Achaffenbourg, qui a inspiré tous les récits postérieurs.

L'empereur obtint les bons offices de la comtesse Mathilde et des personnes de son entourage qui avaient quelque crédit près du pape. Ils prièrent celui-ci d'absoudre l'empereur de l'excommunication. Le pape répondit qu'il était contre les lois de l'Église d'examiner un accusé en l'absence de ses accusateurs ; et que,

si l'empereur se confiait en son innocence, il ne devait pas craindre de se présenter à Augsbourg au jour indiqué, où il lui ferait justice sans se laisser circonvenir par ses adversaires. Les députés dirent que Henri ne craignait point de subir le jugement du pape en quelque lieu que ce fût, mais qu'il était pressé par l'expiration prochaine de son année d'excommunication : que les seigneurs n'attendaient que cette échéance pour refuser de l'écouter et le déclarer déchu à tout jamais du pouvoir. C'est pourquoi il sollicitait instamment le pape de lever seulement l'excommunication, s'obligeant dans la suite à se soumettre à tel tribunal, à telle sentence que Grégoire lui imposerait.

Le pape résista longtemps aux sollicitations : il n'avait que peu de confiance dans la sincérité de Henri. Il dit à la fin : « S'il est véritablement repentant, qu'il nous remette la couronne et les autres marques de la royauté. » Les députés trouvèrent cette condition trop dure et pressèrent le pape de ne pas pousser à bout le prince excommunié ! « Qu'il vienne donc, répondit le pape, et qu'il répare par sa soumission l'injure faite au saint-siège. » L'empereur entra donc à Canossa, et, laissant dehors toute sa suite, il obtint accès dans la forteresse.

Cette forteresse avait trois enceintes. Henri fut autorisé à franchir la seconde. Il était vêtu de laine, pieds nus, *nudis pedibus*, d'après Lambert, déchaussé, *dis-calcatus*, d'après Grégoire lui-même. C'est là qu'il passa le premier, le second, et le troisième jour d'attente, sans manger jusqu'au soir. Enfin, le quatrième jour, le pape l'admit en sa présence. Après des pourparlers, Grégoire VII proposa l'absolution à l'empereur aux conditions suivantes : Henri se présenterait à la diète générale des seigneurs allemands, au jour et lieu qui seraient marqués par le pape, et y répondrait aux accusations portées contre lui. Le pape lui servirait d'arbitre, s'il voulait. Suivant un jugement qui serait basé sur sa culpabilité ou son innocence, il garderait le pouvoir ou y renoncerait, sans qu'en aucune alternative il se permit de tirer vengeance du jugement prononcé. Jusqu'au jugement de la cour, il ne porterait aucune marque de la dignité

royale et ne prendrait aucune part au gouvernement de l'État; seulement, il pourrait exiger des services, c'est-à-dire les redevances nécessaires pour l'entretien de sa maison. Il éloignerait pour toujours de sa personne Robert, évêque de Bamberg, dont les conseils lui avaient été si préjudiciables. Il promettrait obéissance et soumission au pape pour l'avenir.

Ces conditions furent consignées sur un acte authentique et reçurent la signature de Henri (28 janv. 1077). Le pape prit ses cautions pour la signature du traité et leva alors la sentence d'excommunication; après quoi, il célébra la messe. A la consécration, il invita l'empereur à s'approcher de l'autel ainsi que toute l'assistance qui était nombreuse. Puis, tenant à sa main le corps de Notre-Seigneur, il dit : J'ai reçu depuis longtemps des lettres de vous, où vous m'accusez d'avoir usurpé le saint-siège par simonie et d'avoir commis, tant avant mon épiscopat que depuis, des crimes qui, suivant les canons, me fermaient l'entrée aux ordres sacrés : quoique je puisse me justifier par le témoignage de ceux qui savent comment j'ai vécu depuis mon enfance, et de ceux qui ont été les auteurs de ma promotion à l'épiscopat, toutefois, pour ôter toute ombre de scandale, je veux que le corps de Notre-Seigneur que je vais prendre soit aujourd'hui une preuve de mon innocence, et que Dieu me fasse mourir subitement si je suis coupable. Après ce discours, Grégoire VII aurait communié et invité Henri à consommer l'autre partie de l'hostie, en preuve de la fausseté des accusations dont il était l'objet, ce que celui-ci aurait refusé. Mais cette partie du récit de Lambert a paru suspecte à de graves auteurs (Voir Luden, *Hist. des peuples allemands*, t. ix, p. 580; — Döllinger, K. G., p. 145). Après cette cérémonie, Grégoire invita l'empereur à sa table et le traita avec honneur. Ainsi se termina la scène de Canossa.

Si l'on veut apprécier la part de sincérité apportée par les deux rivaux dans cette entrevue, il n'y a qu'à examiner leurs déclarations et leurs actes dans le moment qui suivit leur séparation.

Grégoire VII crut nécessaire d'expliquer sa conduite devant les seigneurs

allemands. Il le fit autant pour s'excuser d'avoir, par la levée de l'excommunication, indiqué une solution qui paraissait appartenir à la diète d'Augsbourg, que pour appeler l'intérêt sur l'empereur repentant. « Suivant la résolution prise avec vos députés, leur écrivit-il, nous sommes venu en Lombardie, environ vingt jours avant le terme auquel quelqu'un des vus devait venir au-devant de nous au passage des montagnes. Mais, après ce terme expiré, on nous manda qu'on ne pouvait nous envoyer d'escorte : ce qui nous mit en grande peine, parce que nous n'avions pas d'autre moyen de passer chez vous. Cependant, nous apprimes avec certitude que le roi venait, et avant que d'entrer en Italie, il nous offrit par des envoyés de satisfaire en tout à Dieu et à saint Pierre, et nous promit toute obéissance pour la correction de ses mœurs, pourvu qu'il obtint son absolution. Nous consultâmes et différâmes longtemps, le reprenant fortement de ses excès, par des envoyés appartenant aux deux parties ; et enfin, il vint, sans marques d'hostilité et peu accompagné, dans la ville de Canossa où nous demeurions.

« Il fut trois jours à la porte, sans marques de dignité, déchaux et vêtu de laine, demandant miséricorde avec beaucoup de larmes ; en sorte que tous les assistants ne pouvaient retenir les leurs, et nous priaient instamment pour lui, étonnés de notre dureté. Quelques-uns criaient que ce n'était pas une sévérité apostolique, mais une cruauté tyrannique. Enfin, nous laissant vaincre, nous lui donnâmes l'absolution et le régime dans le sein de l'Église, après avoir pris de lui les sûretés transcrites ci-dessous, qui furent aussi confirmées par l'abbé de Cluny, par les comtesses Mathilde et Adélaïde, et par plusieurs autres seigneurs, évêques et laïques. Ce qui s'est ainsi passé. Nous désirons aller chez vous aussitôt que nous en aurons la commodité, pour travailler plus efficacement à la paix de l'Église et de l'État, car vous devez être persuadés que nous avons laissé toute l'affaire en suspens, jusqu'à ce que nous la puissions terminer par votre conseil. »

Les bonnes résolutions de Henri survécurent environ quinze jours à son

départ de Canossa. Peu soucieux de soumettre sa conduite à une enquête, honteux de son action, en butte au blâme des Lombards qui lui promettaient des secours contre le pape, il rappela autour de lui les excommuniés, et se reprit à déclamer contre Grégoire, essayant par tous moyens d'interrompre ses relations avec les seigneurs allemands.

Grégoire VII cependant usait encore de ménagements vis-à-vis de Henri. Les Allemands ayant élu Rodolphe de Souabe, il ne pouvait se résoudre à prononcer la déchéance de l'empereur détrôné. La fidélité du pape à ce dernier semblait un outrage aux partisans de Rodolphe. « Nous vous avons obéi, avec un grand péril, écrivaient-ils, et ce prince a exercé une telle cruauté, que plusieurs d'entre nous y ont perdu leurs biens et leur vie, et laissé leurs enfants réduits à la pauvreté. Le fruit que nous en avons retiré est que celui qui a été contraint de se jeter à vos pieds a été absous, sans notre conseil, et a regu la liberté de nous nuire. Dans vos lettres, le nom du prévaricateur est toujours le premier, et vous lui demandez un salut-couluit comme s'il lui restait de la puissance. »

Grégoire VII n'avait point approuvé cette élection de Rodolphe de Souabe. Il le déclara solennellement dans le concile de Rome (1080). S'il reconnut le nouvel empereur, ce fut par amour du bien public et de la paix, lorsque de nouvelles fautes de Henri IV eurent montré jusqu'à l'évidence son incorrigible perversité et le danger de son retour au pouvoir.

Le côté extérieur de la scène de Canossa a exercé une influence plus grande dans les sévérités de certains historiens contre Grégoire VII, que ne le comportait l'intelligence bien nette de la scène en elle-même et de l'époque. On s'est ému plus que de raison de l'avilissement de l'empereur campé trois jours durant, pendant la froide saison, devant la porte du Pontife, ne prenant de nourriture qu'une fois le jour.

Le fait est qu'Henri accomplissait un acte très ordinaire, si l'on se reporte au temps où l'on appliquait à tout le monde les principes de la plus stricte égalité devant l'Évangile. Il était excommunié et, en cette qualité, tout empereur qu'il

fût, il était tenu de solliciter sa réconciliation dans la posture d'un pénitent, aussi bien qu'un simple fidèle. Il avait été précédé à Canossa par des évêques, par des laïcs allemands qui, comme lui, avaient à implorer le pardon de l'Église. « Ils venaient, écrit Lambert, pieds nus et vêtus de laine sur la chair pour demander au pape l'absolution. Il répondit qu'il ne fallait pas refuser le pardon à ceux qui reconnaîtraient sincèrement qu'ils avaient péché, mais qu'une si longue désobéissance demandait une longue pénitence. Comme ils déclarèrent qu'ils étaient prêts à souffrir tout ce qu'il leur prescrirait, il fit séparer les évêques dans des cellules chacun à part, leur défendant de parler à personne et de prendre d'autre nourriture qu'un repas le soir : il imposa aussi aux laïques des pénitences convenables, selon l'âge et les forces de chacun. »

Quant à expliquer cette inflexible rigueur qui ne se laissait pas même fléchir par le spectacle de la grandeur déchue, on peut remarquer avec Luden (*Histoire de l'Allemagne*, L. xix, c. 6) qu'il y avait trois choses que Grégoire VII ne pouvait pas perdre de vue : « En premier lieu, il devait appliquer les principes de l'Église et les formalités d'usage envers les excommuniés ; en second lieu, il devait pour lui et pour le roi faire en sorte que l'âme de ce dernier fût profondément ébranlée, afin que Henri conservât à tout jamais le souvenir de ces jours déplorables ; et enfin, il devait se rappeler qu'il se trouvait en face des ennemis de Henri, en face des princes allemands dont il déjouait les projets ; que ces princes n'apprendraient pas sans la plus violente colère l'absolution du roi, et qu'il était impossible de calculer ce que ces princes pourraient faire dans leur passion sauvage, s'il ne pouvait justifier sa conduite aux yeux du monde. Grégoire régla sans aucun doute ses prétentions sur cette triple considération. »

P. GUILLEUX.

CANTIQUE DES CANTIQUES. — Ce livre biblique, si l'on s'en tient à l'écorce de la lettre, est un chant nuptial, sous forme de dialogue entre l'époux et l'épouse. Mais, en réalité, de quelles noces s'agit-il ici ? L'Église a toujours

crû que l'alliance dont il est question dans le Cantique était une alliance toute spirituelle, comme celle du Sauveur avec son Église. Les uns, il est vrai, admettaient deux sens dans le Cantique, l'un littéral, célébrant l'union de Salomon avec la fille du roi d'Égypte, et l'autre mystique, s'élevant au-dessus de la chair et du sang pour ne considérer que l'alliance divine de Jésus-Christ et de l'Église. Mais tandis que Bossuet, Calmet, etc., défendaient avec talent ce *sens mystique*, la plupart des catholiques ne voulaient voir dans le Cantique qu'un *sens allégorique*, une simple parabole, n'ayant qu'un sens céleste et aucun sens matériel. Nous croyons que l'école allégorique a raison, avec Origène, saint Jérôme, saint Bernard, etc., et qu'il est plus vrai et plus respectueux de ne voir dans le Cantique qu'une parabole, comme celle du festin des noces ou celle des vierges sages et des vierges folles ; mais quoi qu'il en soit, les deux sentiments que nous avons exposés peuvent se soutenir, car ils s'élèvent tous deux, quoique à des degrés différents, au-dessus de l'amour sensible, et ils reconnaissent au Cantique un but utile, une fin divine qui justifie sa canonicité.

Il est une troisième interprétation, inadmissible elle-même ; elle consiste à ne reconnaître au livre en question qu'un sens exclusivement littéral. Pour les partisans de ce système, le Cantique est un épithalame et rien de plus. L'auteur a-t-il voulu célébrer le mariage de Salomon avec la Sulamite, ou simplement l'union d'un berger avec une bergère ? Sommes-nous en présence d'un drame, comme le voudrait Renan, ou bien d'un « recueil de poésies érotiques », selon le système de Reuss ? Voilà les seules questions qui divisent nos critiques rationalistes contemporains ; quant à la question de savoir s'il y a sous la lettre un sens mystérieux, ce n'en est pas une pour les rationalistes ; pour eux, le Cantique est « la seule composition purement littéraire, sans mélange d'aucun élément religieux, qui nous soit parvenue de l'antiquité juive ». Ainsi parle M. Vernes.

En dehors de l'autorité de l'Église, deux raisons sont décisives pour faire rejeter ce *système littéral* : 1° Jamais le Cantique n'aurait figuré dans le Canon des Écritures, si dès l'origine on n'avait

pas su qu'il y avait là autre chose qu'un épithalame profane. Les Juifs n'inséraient dans leur Canon que des livres saints, et, pour y avoir introduit le Cantique, il fallait qu'ils y vissent un sens spirituel, une union plus élevée et plus sainte que celle exprimée par la lettre du texte; aussi bien, aucun targumiste ne s'en est tenu au sens purement littéral. Après la synagogue, l'Église a toujours suivi, dans l'interprétation du Cantique, la maxime de Notre-Seigneur : « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien. » Elle a condamné le système littéral dès l'année 553, car ce ne sont pas nos critiques actuels qui en sont les inventeurs; enfin, elle en a fait un tel usage dans sa liturgie et dans son enseignement, qu'il suffit de lire les Offices en l'honneur de Marie et les explications de ses docteurs, par exemple, les lettres de direction de Bossuet, pour reconnaître la vérité du sens spirituel et être frappé de sa beauté. — 2° Il devrait d'autant moins en coûter de reconnaître au Cantique un sens mystique, que rien n'est plus commun dans la Bible que les images de l'époux et de l'épouse, employées pour rendre, sous une forme expressive, l'union de l'âme avec Dieu, du peuple choisi avec son maître et son roi » (Mgr Freppel). Et, en effet, pour les prophètes, la nation juive est une épouse choisie par Dieu, tantôt fidèle et tantôt adultère (Jér., II, 2; Ez., XVI, 3 et suiv.); pour saint Paul, l'Église est l'épouse de Jésus-Christ (Eph., V, 31); pour saint Jean, des noces spirituelles sont préparées à l'Agneau dans le ciel (Apoc., XIX, 7); enfin, Jésus-Christ lui-même compare le royaume des cieux à des vierges qui vont au-devant de l'époux et de l'épouse (XXV, 1). Rien n'est donc plus naturel que d'admettre, dans le cas qui nous occupe, une assimilation du même genre, et de reconnaître que l'auteur inspiré a choisi la plus belle et la plus profonde des affections humaines pour en faire une image de l'alliance des âmes avec Dieu. Voir Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. II; — Freppel, *Origène*, leçon 56; — Le Hir, *Le Cantique* (Bible de Lethiellens).

DUPLESSY.

CARDINAUX. — Les cardinaux sont les premiers dignitaires de l'Église, après le souverain pontife. Quoique d'institution humaine, le cardinalat se

rattache, par son origine, aux temps apostoliques. Dès les premiers siècles du christianisme, il existait dans chaque diocèse une assemblée connue sous le nom de *presbytère* (presbyterium), et composée de prêtres et de diaques dont la mission commune était d'assister l'évêque de leurs conseils et de le seconder dans la conduite de son troupeau. Saint Ignace, martyr, en maints endroits de ses *Épîtres*, fait mention du *presbytère*, auquel les fidèles doivent respect et soumission. Il enseigne aux Philadelpiciens qu'ils sont tenus « d'obéir à l'évêque, aux prêtres et aux diaques », « Celui-là, écrit-il aux Tralliens, est en dehors (de la voie du salut) qui fait quelque chose contre le gré de l'évêque, des prêtres et des diaques. » Les membres du conseil épiscopal reçurent dans la suite l'épithète de *cardinaux*, du mot latin *cardo*, *gond*, *pivot*, soit parce qu'ils ne quittaient guère la personne de l'évêque, lequel est le *pivot*, c'est-à-dire le centre hiérarchique du diocèse, soit parce qu'eux-mêmes devenaient, par leur association au premier pasteur, des *piquets* secondaires, soit surtout parce que les fonctions dont ils étaient investis n'étaient point provisoires ou temporaires, mais qu'ils étaient attachés à leurs postes d'une manière durable, et, comme on disait en droit, *incardinati*. Aucune de ces étymologies n'est arbitraire, toutes ont pour elles le témoignage des documents anciens. Au moyen âge, le même qualificatif fut spécialement appliqué aux chanoines des églises cathédrales, qui occupaient le rang le plus élevé parmi les clercs à demeure fixe.

Le premier chef de l'Église universelle, après la dispersion de ses frères et collègues dans l'apostolat, s'entoura d'ecclésiastiques sages et instruits dont il fit ses conseillers et ses ministres. L'histoire nous a conservé les noms de quelques-uns d'entre eux; citons seulement Lin, Clet et Clément, qui tous occupèrent plus tard le siège de Pierre. Telle est l'origine du presbytère ou sénat du pontife romain, de ses *cardinaux*. C'est aux clercs de son entourage que saint Évariste confia les églises établies par lui dans les sept districts de Rome; mais leur rôle le plus important fut toujours d'assister le pape de leurs

lumières et de prendre part, sous sa direction, au gouvernement de la chrétienté. De ce que le nom de cardinaux leur était commun avec le clergé des autres villes épiscopales, on aurait tort de conclure qu'à ce mot répondaient partout les mêmes prérogatives et une puissance égale. L'appellation de *pape* se donnait jadis indistinctement à tous les évêques ; et, il n'est jamais venu à l'esprit d'aucun catholique de les mettre tous, pour cette raison, sur le même rang que celui à qui un usage déjà ancien a réservé l'honneur de ce titre. Ainsi en est-il du nom de *cardinal* ; il était primitivement générique et n'avait point par lui-même de portée précise ; sa valeur exacte se déterminait suivant les circonstances. Les cardinaux d'un diocèse particulier, autre que celui de Rome, n'ont jamais pu recevoir de leur évêque et partager avec lui qu'un pouvoir renfermé dans les limites de ce diocèse ; mais les dignitaires associés par le souverain pontife au maniement des affaires, dont la charge lui incombe, acquièrent nécessairement un pouvoir et une influence s'étendant à l'Église entière. Cette vérité se traduisait en fait dès le III^e siècle. Pendant la vacance du siège apostolique, qui suivit la mort de saint Fabien et qui dura une année entière, nous voyons les prêtres et les diaques de Rome adresser à saint Cyprien une lettre fort importante au sujet de la controverse sur la réconciliation des apostats ou *tombés* ; et ce document, selon le témoignage de saint Cornille, « fut envoyé dans tous l'univers et porté à la connaissance de tous les frères et de toutes les Églises. » L'illustre évêque de Carthage lui-même, dans sa réponse, rend hommage à l'autorité du clergé romain.

C'est donc par erreur que des auteurs catholiques, d'ailleurs très érudits, comme les bénédictins, ont cru à l'institution relativement récente du cardinalat entendu dans le sens actuel et restreint du mot. Ce qui est vrai, c'est que le corps des cardinaux a subi des modifications successives dans le nombre et dans la qualité de ses membres, ainsi que dans ses attributions et ses pouvoirs. Il ne comprenait d'abord que des prêtres et des diaques, les premiers, chargés de desservir les églises principales de Rome, les autres, préposés aux hôpitaux et aux

établissements de charité ; au IX^e siècle, on y avait déjà ajouté les évêques des diocèses les plus voisins. Cette triple catégorie subsiste encore de nos jours. Remarquons toutefois qu'elle n'est nullement fondée sur le pouvoir d'ordre, comme on pourrait le croire à ne considérer que les noms, mais qu'elle dépend uniquement du titre ecclésiastique accordé à chaque élu au moment de sa promotion.

Le nombre des cardinaux a varié jusqu'au XVI^e siècle. Sixte-Quint en a fixé le maximum à soixante-dix, dont cinquante cardinaux-prêtres, quatorze cardinaux-diaques et six cardinaux-évêques. A ces derniers sont attribués les six sièges suburbicaires d'Ostie, de Porto, d'Albano, de Palestrina, de la Sabine et de Frascati. Innocent IV a voulu que le chapeau rouge fût l'insigne distinctif des cardinaux, et on leur donne le titre honorifique d'*Éminence*. Dès le treizième siècle, ils avaient le droit de préséance sur les évêques, les primats et les patriarches ; et ce privilège leur a été confirmé depuis par Eugène III et par Léon X.

A la mort d'un pape, c'est aux cardinaux exclusivement qu'appartient le droit de choisir son successeur ; ceux-là toutefois sont exclus du conclave, qui n'auraient pas encore reçu le diaconat. Pendant l'inter-règne, le sacré collège n'est pas investi de la juridiction pontificale, la primauté n'ayant pas été promise à un corps moral, mais seulement à Pierre et à ceux à qui son siège est dévolu après lui. Il ne peut donc rien innover dans la forme du gouvernement ecclésiastique, ni édicter des lois universelles, ni déroger aux saints Canons, ni s'ingérer dans des affaires épineuses, ni conférer des bénéfices, ni modifier des décisions ou des mesures prises antérieurement. Il doit se borner à parer aux dangers imminents qui menaceraient l'Église et à défendre, au besoin, le domaine temporel. En temps ordinaire, les cardinaux sont les premiers conseillers et assistants du pape. Soit en vertu d'un privilège, soit par suite de la coutume, ils ont voix délibérative dans les conciles œcuméniques, lors même qu'ils n'auraient point le caractère épiscopal. C'est principalement dans les *consistoires* et les *congrégations* qu'ils prêtent leur concours habituel au souverain pontife. Les consistoires, c'est-à-

dire les réunions générales des cardinaux présents à Rome, se renouvelaient jadis deux ou trois fois par semaine, et l'on y traitait presque toutes les affaires importantes; ils sont devenus beaucoup plus rares et ne se tiennent qu'à des intervalles irréguliers. Ils sont *publics* ou *secrets*. Aux premiers assistent, outre les membres du sacré collège, d'autres prélats et des représentants des princes séculiers; le pape préside en personne. C'est dans ces assemblées très solennelles qu'on promulgue les décisions prises en consistoire secret; elles ont aussi pour objet ou occasion, une canonisation, la réception d'un ambassadeur, le retour d'un légat à *latere*. Les cardinaux seuls sont admis aux autres consistoires et, en cas d'empêchement du pape, c'est le doyen du sacré collège qui dirige les débats. On y discute la création de nouveaux cardinaux, les nominations, confirmations, translations, renoncements et dépositions d'évêques, la désignation des coadjuteurs, la concession du pallium ou d'autres faveurs importantes, l'érection, la délimitation, l'union et la division des diocèses, les approbations d'ordres religieux, en un mot, toutes les causes qui intéressent grandement l'Église et qu'on appelle consistoriales. Les cardinaux n'ont que voix consultative; quel que soit du reste leur avis, ils ne peuvent en refuser la manifestation au saint-père. Mais les affaires ecclésiastiques sont trop nombreuses et trop variées, pour qu'il soit possible de les régler toutes dans des consistoires. On a senti depuis longtemps la nécessité de diviser une tâche si ardue et si compliquée. Voilà pourquoi on a établi diverses congrégations à chacune desquelles on a assigné un département spécial. On en compte jusqu'à douze (Voyez l'art. *Congrégations romaines*). Toutes, le Saint-Office excepté, sont présidées par un cardinal, et c'est aussi dans le sacré collège que sont pris leurs membres, soit exclusivement, soit en partie.

On comprend suffisamment, par ce qui précède, le rôle capital des cardinaux dans l'Église et l'utilité de leur institution. Ajoutez que la création de cardinaux, choisis parmi les évêques de différentes nations, établit des liens plus étroits entre elles et le centre de la catholicité et assure au pape un puissant

moindre influence sur les gouvernements. Chacun de ceux-ci tient avec raison à être représenté au sein du sacré collège par un ou plusieurs de ses sujets, et régulièrement les grandes puissances catholiques ont à Rome un cardinal chargé du soin de leurs intérêts religieux (*cardinalis protector nationis*).

Les cardinaux sont les princes de l'Église, sa plus haute noblesse. Le rang qu'ils tiennent dans la hiérarchie ecclésiastique, le respect de leur dignité dont l'éclat rejaillit sur le saint-siège, les relations nécessaires qu'ils ont ou peuvent avoir avec les princes séculiers dont ils sont réputés les égaux, les mettent dans la nécessité de s'entourer d'un certain appareil; il ne leur est pas loisible de se départir d'un train convenable. C'est le pape Paul II qui leur a prescrit l'usage du manteau de pourpre. On aurait tort de considérer comme un luxe superflu ce qui est exigé par les bienséances sociales. Si parfois dans les siècles passés, des excès individuels de luxe se sont produits, ils ne prouvent rien contre des usages louables en eux-mêmes: la vanité et l'ambition, si naturelles à l'homme, abusent des meilleures choses. Depuis l'usurpation de Rome par les révolutionnaires italiens, les cardinaux paraissent beaucoup moins en public qu'auparavant; force leur a été aussi de diminuer leur état considérablement; mais cette diminution, qui prive le saint-siège d'un relief extérieur aussi légitime qu'utile, n'est que l'un des maux nombreux que l'invasion a causés à l'Église de Dieu (Voyez *Journées Dévotées Institutiones canonice*, liv. 1, tit. III, sect. II).

J. FORGET.

CATACOMBES CHRÉTIENNES DE ROME (Les). — L'étude des catacombes romaines fournit aujourd'hui à l'apologétique catholique des arguments précieux et variés. Les découvertes que l'on fait chaque jour dans ces excavations funéraires touchent à une foule de questions religieuses, en particulier à celles du patrimoine ecclésiastique; de la prière pour les morts et des diverses formes du culte que l'Église leur rend; du culte des saintes images; du culte des saints invoqués pour les vivants et pour les morts; de leurs reliques; de leurs fêtes; des pèlerinages à leurs tom-

beaux; du culte de Marie; de la primauté de saint Pierre; des sacrements, surtout du Baptême, de l'Eucharistie, de la Pénitence, de l'Ordre, etc. Les adversaires ont compris l'importance apologetique de ces preuves nouvelles exhumées du sein de la terre en faveur de l'Eglise catholique, et ils commencent à livrer bataille sur cette arène dans laquelle jusqu'ici les catholiques avaient presque seuls paru. Tel est le double motif qui nous a fait donner au présent article un développement assez considérable; il est ainsi devenu un véritable traité, dans lequel l'apologiste trouvera, au moins brièvement indiquées, presque toutes les preuves que fournissent les catacombes romaines pour la défense de la vérité.

I. — ORIGINE DU MOT « CATACOMBES ». — On donne le nom de catacombes aux cimetières souterrains créés par les premiers chrétiens dans la banlieue de Rome et dans un grand nombre d'autres endroits du monde romain.

Ce mot n'eut point toujours le sens général qu'on lui attribue aujourd'hui. A l'origine, les lieux consacrés au dernier repos des chrétiens s'appelaient *cœmeterium*, κοιμητήριον (de κοιμάειν, dormir), qu'ils aient été creusés sous terre ou qu'ils s'étendissent à la surface du sol. Quand on voulait indiquer plus particulièrement une nécropole souterraine, on employait les expressions *crypta*, *arenarium*. Les cimetières à ciel ouvert recevaient plutôt les appellations d'*area*, *hortus*. Le mot *catacumba* n'eut d'abord qu'une signification locale. Il désignait la partie de la voie Appienne qui correspond au deuxième mille de l'enceinte actuelle de Rome, et sous laquelle sont les plus célèbres cimetières chrétiens. L'un de ceux-ci, celui de Saint-Sébastien, s'appelait, au IV^e siècle, le cimetière *ad catacumbas*. On a proposé de nombreuses étymologies de ce mot. Plusieurs érudits le font venir de *cumba*, cavité, ravin, et l'entendent soit de la déclivité que présente sur ce point la voie Appienne, soit des nombreuses sépultures souterraines qui s'y rencontrent. M. de Rossi lui attribue plutôt une origine chrétienne. Il rappelle que le mot grec *cœmeterium* fut quelquefois traduit en latin par *accubitorium* ou *cubile*, et pense que *cumba* avait été formé

de *cubare*, avec intercalation de *m*; dans cette hypothèse, *cata* (fréquemment employé pour *κατά* dans la basse latinité) *cumbis* équivaldrait à *cata accubitoria* et aurait le sens de *ad cœmeteria*. Le nombre et l'importance des cimetières chrétiens en cette région de la voie Appienne lui auraient fait donner ce nom, accepté même des païens, car le cirque construit par Maxence près de Saint-Sébastien s'appelait *circus ad catacumbas*. Peu à peu, cette expression locale se généralisa et devint, dans la langue vulgaire, l'appellation commune de tous les cimetières chrétiens. On la trouve pour la première fois employée avec ce sens par Jean Diacre, au IX^e siècle.

II. — HISTOIRE DES CATACOMBES.

— L'histoire des catacombes se divise en plusieurs périodes.

Pendant la première, les cimetières chrétiens restèrent des propriétés privées.

On connaît l'horreur des anciens pour la promiscuité des sépultures. A l'exception des plus misérables parmi les esclaves, enterrés dans les fosses communes ou *puticoli*, les Romains de toute condition s'efforçaient d'avoir soit leur tombeau séparé, soit une place dans le tombeau consacré à la corporation, à la famille, à la clientèle ou à la domesticité à laquelle ils appartenaient. Les premiers chrétiens éprouvaient, pour leur compte, le même sentiment. L'Eglise, d'ailleurs, leur faisait une loi de ne point mêler leurs restes mortels à ceux des païens. Aussi les riches, qui entrèrent plus tôt qu'on ne croit dans la communauté chrétienne, considérèrent-ils de bonne heure comme une œuvre méritoire d'offrir à leurs frères dans la foi l'asile de leurs domaines funéraires. Dans le champ, parfois très vaste, qu'une opulente famille avait originairement destiné à recevoir les tombeaux de ses membres, de ses serviteurs, de ses clients, ou dans un jardin auquel un pieux fidèle, une charitable matrone, donnait tout à coup une destination sépulcrale, on voyait s'ouvrir un ou plusieurs centres de sépultures, groupées parfois autour du tombeau d'un martyr. La forme de chambres ou de galeries souterraines, adoptée généralement, au moins à Rome, pour ces premières nécropoles chrétiennes,

permettait d'enterrer dans le tuf de leurs parois un grand nombre de défunts. M. Michel de Rossi a calculé qu'une de ces cryptes primitives, celle de Lucine, sur la voie Appienne, circonscrite dans une aire de cent pieds sur cent quatre-vingts, pouvait contenir deux mille sépultures. Il résulte des calculs du même savant que la moyenne de l'excavation catacombale sur une surface carrée de la trois cent quatre-vingt-quinzième partie d'un mille carré comprend, en supposant un seul étage souterrain (et les catacombes en eurent quelquefois deux ou trois), mille mètres de galeries. On voit quelle multitude de cadavres trouvait place dans les espaces relativement petits que pouvait offrir la charité privée. Même en temps de persécution, ces pieux asiles, protégés par le caractère « religieux » que la loi reconnaissait à tous les terrains consacrés par des sépultures, se développaient librement. Les plus anciens tombeaux chrétiens avaient soit leur escalier, soit leur façade, dominant sur la campagne ou la voie publique : on ne prenait nulle précaution pour en dissimuler l'entrée.

Cependant, le moment devait venir où la plupart des cimetières chrétiens seraient trop considérables pour rester la propriété des familles qui les avaient fondés. Beaucoup d'entre eux passèrent successivement dans le patrimoine ecclésiastique, c'est-à-dire devinrent la propriété commune de l'église établie au lieu où ils se trouvaient. C'est ainsi que la crypte où reposait sainte Cécile, avec de nombreux fidèles, et qui appartenait à la famille des Cécilii, fut, vers la fin du second siècle, donnée par ceux-ci au pape Zéphyrin. Le pape confia au premier diacre, Calliste, l'administration de ce cimetière, le premier qu'ait possédé officiellement l'Église romaine. Rome n'est pas la seule ville où des terrains funéraires aient été ainsi donnés par des particuliers à l'Église. Un marbre trouvé dans les ruines de Césarée (Cherchell), en Mauritanie, a consacré par l'inscription suivante le souvenir d'un de ces actes de donation :

AREAM ET SEPULCRA CVLTOR VERBI CONTVLIT
ET CELLAM STRVXIT SVIS CVNCTIS SVMPHTIBVS.
ECCLESIE SANCTE HANC RELIQVIT MEMORIAM.
SALVETE FRATRES PVRO COADE ET SIMPLICI
EVELPIVS VOS SATOS SANCTO SPIRITV.

« Un adorateur du Verbe a donné cette aire pour des sépultures, et a bâti le lieu de réunion (*cella*) entièrement à ses frais. Il a laissé ce monument (*memoria*) à la sainte Église. Salut, frères; d'un cœur pur et simple Evelpius vous salue, enfants du Saint Esprit. »

On se demande comment, à une époque où la religion chrétienne n'était pas reconnue par l'État, et même était violemment persécutée, l'Église put ainsi recevoir des donations immobilières, et en jouir sans trouble. La réponse la plus vraisemblable est faite par M. de Rossi. Les associations de secours mutuels formées par de petites gens, libres et esclaves (*collegia tenuiorum*), en vue d'assurer mutuellement la sépulture des sociétaires, et admettant dans leur sein de riches donateurs à titre de membres honoraires ou patrons, *patroni*, eurent depuis le premier siècle à Rome le droit d'exister sans une autorisation spéciale, et de posséder les immeubles nécessaires à leur objet. Le même droit fut, au commencement du troisième siècle, concédé par Septime Sévère aux sociétés de ce genre qui se créaient dans les provinces. La comparaison entre un texte du jurisconsulte Marcien, relatif à leur organisation, et un passage où Tertullien décrit les réunions des chrétiens, semble établir que les églises, au temps de l'apologiste africain, avaient généralement pris la forme extérieure de ces corporations funéraires. Les mêmes traits se rencontrent : assemblées périodiques, cotisations mensuelles, caisse commune, etc. Le grand nombre des pauvres, des artisans, des esclaves entrés dans l'Église, donnait aisément à celle-ci l'apparence d'un « collège de petites gens », où les riches cependant avaient leur place comme bienfaiteurs. Même le titre officiel porté par les communautés chrétiennes, dans les rapports qu'elles pouvaient être appelées à entretenir avec l'État en qualité de corporations funéraires, paraît indiqué par les documents : l'inscription de Césarée et plusieurs autres montrent qu'elles s'appelaient « les frères », « l'assemblée des frères », *ἀδελφοί, fratres, ecclesia fratrum*. La forme extérieure des collèges funéraires, ainsi adoptée, selon toute vraisemblance, par les principales églises, leur permettait de posséder des biens meubles et im-

meubles; ainsi peut-on expliquer comment, au troisième siècle, beaucoup de catacombes cessèrent d'être des propriétés privées pour devenir la propriété du corps même des chrétiens. Ce fut l'époque de leur plus grand développement architectural; alors aussi s'élevèrent, dans les enclos sous lesquels s'étendaient les galeries souterraines, des édifices destinés aux réunions des fidèles et à leurs repas fraternels ou agapes, édifices analogues à ceux qui servaient aux assemblées et aux fêtes profanes des collèges funéraires. Une construction de ce genre existe encore à l'entrée de la catacombe de Domitille, près de la voie Ardeatine.

En acceptant la donation des Cécillii, Zéphyrin et son successeur Calliste avaient, au commencement du III^e siècle, fondé la propriété ecclésiastique; le pape Fabien l'organisa, vers le milieu du même siècle. « Il divisa les régions entre les diares, dit le catalogue libérien, et fit faire de nombreuses constructions dans les cimetières. » Ces deux mesures se tiennent, comme l'a démontré M. de Rossi. Avant le pontificat de Fabien, les diares avaient formé un seul corps, sous la présidence du premier diacre; Fabien assigna à chacun le soin d'une ou deux des régions civiles de Rome, dont il composa une région ecclésiastique, et désigna un ou plusieurs cimetières pour le service de celle-ci. Le savant archéologue romain a déterminé, à l'aide des inscriptions, la composition exacte des circonscriptions religieuses. La première, comprenant les régions civiles de la Piscine publique et de l'Aventin, était placée sous l'autorité du premier diacre et desservie par les cimetières de la voie Appienne. La deuxième, formée du mont Célius et du Forum romain, correspondait à une zone cémétériale commençant à gauche de la voie Appienne et comprenant la cimetière de Prétextat. L'Esquilin, entre la porte Labicane et la porte Tiburtine, formait la troisième région ecclésiastique, à laquelle était attaché le cimetière *ad duas lauros*. A la quatrième région ecclésiastique, composée de la région civile dite *Alta semita* et du Forum de la Paix, correspondaient les cimetières de la voie Nomentane. De la cinquième région ecclésiastique,

composée de la région civile dite *Via lata*, dépendaient les cimetières de la voie Salaria. La sixième région ecclésiastique, correspondant à la région du cirque Flaminius, possédait les cimetières de la nouvelle voie Aurelia. Enfin, la septième région ecclésiastique, formée du Translévère, était desservie par ceux de la voie Aurelia et de la voie de Porto.

Cette organisation dura jusqu'à l'an 257. Alors le droit de l'Église sur ses cimetières fut troublé pour la première fois par l'édit de persécution de Valérien, qui les mit sous séquestre et en interdit l'entrée sous peine de mort. « Les empereurs, dit le proconsul d'Afrique à saint Cyprien, ont défendu de tenir aucune réunion et d'entrer dans les cimetières. Celui qui n'observera pas ce précepte salutaire encourra la peine capitale. » De même le préfet d'Égypte dit à saint Denys d'Alexandrie : « Il n'est permis ni à vous ni à nul autre de tenir des réunions et d'aller dans ce qu'on appelle les cimetières. » Les chrétiens cherchèrent les moyens d'échapper à ces prohibitions; à ce moment appartenaient une partie des travaux faits pour donner à la catacombe de Calliste des issues secrètes, afin de permettre aux fidèles de s'échapper dans la campagne en cas de surprise; on abattit vers le même temps les marches de plusieurs escaliers et l'on ferma par des murs l'entrée de certaines galeries; l'accès des principaux sanctuaires devint ainsi presque impossible à quiconque n'était pas initié.

Après la chute de Valérien, son fils Gallien fit, en 260, cesser la persécution. Des reserits furent adressés aux chefs des communautés chrétiennes, pour les remettre en possession des « lieux religieux », c'est-à-dire des édifices consacrés au culte, et des cimetières. A Rome, le pape saint Denys recouvra ainsi le patrimoine de son Église. « Il donna, dit le *Liber pontificalis*, des églises aux prêtres, et constitua les cimetières. » Ces paroles font allusion au rétablissement des deux ordres de propriétés ecclésiastiques restitués par des reserits de Gallien, et montrent le pape confiant d'abord à des prêtres les édifices religieux rendus à l'Église, puis réglementant de nouveau, comme l'avait fait naguère Fabien, l'administration des cimetières.

Les successeurs de Gallien respectèrent le droit de propriété rendu à l'Église. Aurélien le reconnut même par un jugement, dans lequel, sur les réclamations des chrétiens orthodoxes d'Antioche, il ordonna que « la maison de l'Église », détenue par l'hérésiarque Paul de Samosate, serait restituée « à ceux qui étaient en communion avec les évêques d'Italie et l'évêque de Rome ». L'édit de persécution promulgué par cet empereur vers la fin de ses jours ne s'occupait point des cimetières. Les commencements du règne de Dioclétien furent favorables aux chrétiens. Ceux-ci respirèrent courage et, se croyant assurés d'une longue paix, commencèrent à démolir les vieilles églises pour en élever de plus vastes. Ils travaillèrent avec la même liberté à l'embellissement et à l'agrandissement de leurs cimetières; à cette époque, Severus, diacre du pape Marcellin, construit dans le cimetière de Calliste une double chambre recevant l'air et le jour par un luminaire extérieur que rien ne dissimule; la même région de ce cimetière renferme beaucoup de grandes cryptes éclairées également par des luminaires, et qui paraissent contemporaines de celle de Severus. On peut attribuer au même temps trois cryptes terminées par des estrades ou tribunes à l'étage supérieur du cimetière Ostrien.

Dioclétien commença à persécuter en 303. Les églises qu'on venait d'élever furent brûlées ou démolies, leurs archives pillées ou détruites. Les terrains sous lesquels s'étendaient les cimetières possédés officiellement par le corps des chrétiens devinrent la propriété du fisc. On retrouve dans les catacombes les traces des travaux exécutés à la hâte par les fidèles pour soustraire les tombes des martyrs aux profanations des païens; des galeries furent comblées afin d'intercepter le chemin qui menait aux sanctuaires les plus vénérés. C'est ainsi que la région primitive du cimetière de Calliste, donnée par les Cécili au pape Zéphyrin et où se trouvaient la chambre funéraire de sainte Cécile ainsi que le caveau des papes du III^e siècle, fut enterrée tout entière; on paraît avoir reporté précipitamment dans ce dernier caveau, pour les y mettre en sûreté, les restes du pape Caius, mort en 296 et dé-

posé d'abord dans une autre partie de la catacombe. Les deux papes contemporains de la persécution, Marcellin et Marcell, ne purent être inhumés avec leurs prédécesseurs; ils eurent leurs tombeaux, le premier « dans une chambre qu'il s'était lui-même préparée au cimetière de Priscille », et le second « dans un cimetière établi sur la voie Salaria, avec la permission d'une matrone nommée Priscille »; c'est-à-dire l'un et l'autre dans un cimetière appartenant à une homonyme et probablement une descendante de la matrone du premier siècle qui l'avait fondé; ce cimetière était jusqu'à ce jour demeuré propriété privée, et avait, en cette qualité, échappé à la confiscation frappant les nécropoles officielles. A la prière de Marcellin et de Marcell, la charitable chrétienne fit de grands travaux dans l'antique hypogée. Une partie de l'étage inférieur, d'une régularité jusque-là sans exemple dans Rome souterraine, paraît avoir été creusée à cette époque; en particulier l'ambulaire d'une hauteur et d'une longueur extraordinaires, coupé à angle droit par vingt-trois galeries transversales. Les papes voulurent sans doute préparer, au plus fort de la persécution, un nouveau lieu de réunion et de repos pour les chrétiens chassés d'autres nécropoles; des cimetières moins vastes et moins réguliers furent improvisés à la même époque pour y recueillir les reliques des martyrs ou les sépultures des simples fidèles; ainsi fut creusée dans un arénaire, près du bois abandonné des Arvales, la petite catacombe de Generosa, sur les bords du Tibre, ou, sous un aqueduc, celle de Castulus, sur la voie Labicana. Cependant même alors, les chrétiens ne cessèrent pas tout à fait de tenir des assemblées liturgiques dans les grands cimetières confisqués, ou même d'y déposer leurs morts: ils parvenaient à s'y introduire par des entrées secrètes, ordinairement par des arénaires mis en communication avec les galeries: on a trouvé dans le cimetière de Calliste une inscription funéraire portant la date de 307, c'est-à-dire d'une année où il était encore sous la main du fisc.

Cependant, l'Église de Rome avait recouvré la paix dès 306, sous Maxence, alors que la persécution sévissait encore

en Orient. Mais les biens confisqués ne furent pas rendus tout de suite. En attendant cette restitution, Marcel pourvut de son mieux au rétablissement de l'administration ecclésiastique : « Il organisa, dit le *Liber pontificalis*, les vingt-cinq titres que renfermait la ville de Rome en autant de paroisses pour la réception par le baptême et la pénitence des multitudes qui se convertissaient à la foi, et pour la sépulture des martyrs. » Ces paroles indiquent la relation désormais établie entre les titres ou paroisses et les cimetières. En 310 seulement, ceux des cimetières qui avaient été saisis par le fise furent rendus. Un document cité par saint Augustin dit que « le pape Miltiade députa au préfet de la ville des diaeres porteurs de lettres du préfet du prétoire, les autorisant à recouvrer les biens confisqués pendant la persécution ». Après en avoir repris possession, Miltiade transporta dans le cimetière de Calliste le corps de son prédécesseur Eusébe, mort en exil, et le déposa dans une des plus vastes chambres de cette catacombe. La prudence ne permettait pas encore de déterrer le caveau ordinaire des papes et les galeries qui y menaient.

La paix fut tout à fait consolidée après la victoire de Constantin sur Maxence. Un premier édit, qu'il publia en novembre 312, à Rome, conjointement avec Licinius, permit aux chrétiens de tenir leurs assemblées ordinaires, de faire tous les autres exercices de leur religion et de bâtir des églises. Un second édit des mêmes empereurs, promulgué l'année suivante à Milan, proclama une entière liberté de conscience et mit le christianisme sur le pied d'égalité avec tous les autres cultes ; il ajoutait que tous ceux qui avaient acheté du fise ou reçu en don des lieux destinés aux assemblées des fidèles ou appartenant en quelque manière « au corps des chrétiens, c'est-à-dire aux Églises, et non à de simples particuliers », les restitueraient immédiatement, et s'adresseraient au fise seul pour être indemnisés. Le triomphe politique du christianisme est désormais certain. Miltiade, le premier pape qui ait habité le palais de Latran, est aussi le dernier qui ait été enterré dans une chambre du cimetière de Calliste. Ses successeurs, Sylvestre, Marc et Jules,

furent déposés au-dessus de la catacombe dans des oratoires ou mausolées construits à la surface du sol.

A partir de cette époque, les sépultures deviennent plus rares dans les catacombes, et plus nombreuses dans les basiliques ou dans les cimetières extérieurs. On continue cependant à creuser, pendant les règnes de Constantin et de ses fils, des galeries souterraines ou même des catacombes entières. Le premier étage du cimetière de sainte Sotère date de ce temps. Le vaste cimetière de Balbine, d'un développement architectural plus régulier et plus grandiose que tout ce qu'avait offert jusqu'à ce jour Rome souterraine, fut créé sous un champ de roses (*fundus rosarius*), donné par Constantin au pape saint Marc. Les inscriptions à dates consulaires indiquent approximativement les proportions réciproques qui s'établissent peu à peu entre les deux modes de sépulture. De 338 à 360, les deux tiers des inhumations se font encore sous terre. C'est le moment où l'on commence, dans le cimetière de Calliste, la construction de la vaste région dite libérienne, remarquable par l'ampleur de ses cryptes, la largeur de ses luminaires, le grand nombre des *arcosolia*. De 364 à 369, les sépultures à la surface du sol deviennent aussi nombreuses que les sépultures souterraines. Cependant, en 370 et 371, la proportion change : la presque totalité des épitaphes appartenant à ces deux années provient de tombeaux souterrains. Les grands travaux faits par le pape saint Damase dans les catacombes ont renouvelé la dévotion pour les tombeaux des martyrs, en ont facilité l'accès et ont ravivé chez les fidèles le désir de reposer dans leur voisinage.

A la fin du iv^e siècle, les catacombes sont devenues des lieux de pèlerinage. Quelquefois les cryptes célèbres ont été transformées, comme à Sainte-Agnès, à Saint-Laurent, à Sainte-Dominique, en vastes basiliques semi-souterraines, construites aux dépens de toute une région du cimetière. Mais ces transformations ruineuses eurent lieu avant et après saint Damase ; jamais elles ne furent l'œuvre de ce pontife, respectueux jusqu'au scrupule de l'intégrité des catacombes. Il se contenta de décorer d'épitaphes, d'inscriptions en vers,

de marbres, de peintures, et même d'orfèvrerie, les chambres où reposaient les saints : par ses soins, des escaliers spacieux y descendirent, de larges vestibules ou des corridors agrandis livrèrent passage à la foule des visiteurs, empressez de graver leurs noms ou leurs pieuses invocations sur le stuc des murailles. Souvent des basiliques furent bâties au-dessus, et les pèlerins, après une station au tombeau, y remontaient pour assister au divin sacrifice. Le poète Prudence, qui visita Rome dans les dernières années du iv^e siècle, a tracé le tableau vivant et pittoresque du pèlerinage qui se rendait, le 13 août, à la crypte de Saint-Hippolyte, sur la voie Tiburtine :

« L'impériale cité vomit la foule comme un torrent, plébéiens et patriciens cheminent confondus vers le sanctuaire où leur foi les pousse. Des portes d'Albe sortent aussi de longues processions qui se déroulent en blanches lignes dans la campagne. Toutes les routes qui avoisinent Rome retentissent de bruits confus. L'habitant des Abruzzes, le paysan de l'Étrurie viennent, le Samnite, le citoyen de la superbe Capoue et celui de Nole sont là. Hommes, femmes, enfants, se hâtent gaiement vers le terme. Les vastes plaines suffisent à peine à contenir ces joyeuses foules, et même là où l'espace semble sans bornes, leur marche se trouve retardée. Sans doute la caverne vers laquelle elles se dirigent, si large que soit son entrée, est trop étroite pour leur donner passage; mais près d'elle est un autre temple, enrichi par une royale magnificence, que les pèlerins peuvent visiter. »

Les sentiments que traduisaient avec tant d'éclat ces grandes manifestations portèrent beaucoup de chrétiens à préparer pour eux-mêmes ou pour leurs proches un tombeau voisin du sépulchre de quelque martyr. Ils espéraient par là, comme le dit saint Ambroise dans l'épithame de son frère Uranius, honorer le défunt et lui assurer une part dans les mérites du saint près duquel ils le déposaient. A cette époque, on se faisait enterrer par dévotion dans les catacombes, comme plus tard dans les églises. Aussi voit-on les fondateurs de la région libérienne, au cimetière de Calliste, tenir à sanctifier cette partie neuve en y transpor-

tant troisième translation¹ les reliques du pape Caius, honoré comme confesseur ou martyr. Cependant, des abus ne tardèrent pas à se faire sentir. A la fin du iv^e siècle, les tombes souterraines paraissent avoir cessé d'être creusées aux frais de l'Église; elles devinrent l'entreprise privée des terrassiers ou *fossores* attachés au service des catacombes: ceux-ci concédèrent désormais les sépultures à prix d'argent, et à leur profit. Plus d'une fois, une piété indiscrette obtint de leur trop facile complaisance l'exécution d'une niche sépulchrale tout contre le tombeau d'un martyr et amena ainsi la destruction totale ou partielle des peintures qui le décoraient. Le prix arbitraire de la vente de ces sépultures et les dégâts qu'elles causaient ne furent peut-être pas étrangers à la suppression des *fossores*, dont on ne trouve plus de trace à partir du milieu du v^e siècle.

L'usage des sépultures souterraines tomba de nouveau en désuétude après la faveur passagère qu'il avait retrouvée en 370 et 371. De 373 à 400, les deux tiers des épitaphes appartiennent aux tombeaux extérieurs, un tiers seulement à ceux des catacombes. De 400 à 409, la décadence est encore plus rapide. Enfin, après 410, date de la prise de Rome par Alarie, on trouve à peine un exemple certain d'inhumation souterraine.

Les catacombes continuaient, néanmoins, à être fréquentées par les pèlerins. Le pape Symmaque, qui gouverna l'Église à la fin du v^e siècle et au commencement du vi^e, fit faire de grands travaux dans les sanctuaires suburbains. Le siège de Rome par Vitigès, en 537, y porta la désolation et le pillage. « Les églises et les corps des saints furent sacragés par les Goths, » dit le *Liber pontificalis*. Les cimetières de la voie Salaria durent en souffrir plus que les autres, car les Goths attaquèrent surtout Rome de ce côté. Les inscriptions racontent, en effet, les dégâts qu'ils firent aux tombeaux des saints Chrysanthus et Daria, Alexandre, Vital, Martial et Diogène, situés sur la voie Salaria. Aussitôt que cette tempête fut passée, le pape Vigile répara des ruines dont la vue, dit-il lui-même, lui arrachait des gémissements, et remplaça plusieurs des inscriptions de

saint Damase, que les dévastateurs avaient brisées, par des copies, souvent fort imparfaites, dont plusieurs sont venues jusqu'à nous. D'autres restaurations furent faites par de simples fidèles, quelquefois de pauvres gens, *pauperis ex censu*.

Même quand les Barbares ne campèrent plus aux portes de Rome, la campagne, appauvrie et dévastée, avait cessé d'être sûre, et il devenait dangereux de s'aventurer hors des murailles. Aussi l'habitude d'enterrer les morts dans les cimetières situés au-dessus des catacombes finit-elle par se perdre, comme avait déjà disparu celle des inhumations souterraines. La nécessité contraignit à relâcher la sévérité des anciennes lois, qui interdisaient les sépultures dans l'intérieur de la ville. Dès le règne de Théodoric, c'est-à-dire vers la fin du v^e ou le commencement du vi^e siècle, un cimetière fut établi sur l'emplacement de l'ancien camp prétorien. Un cimetière du vi^e siècle a été également découvert sur l'Esquilin. A la suite du siège de Vitigès, puis du sac de Rome par Attila, les cimetières suburbains furent abandonnés l'un après l'autre. On ne trouve plus d'inscriptions à date certaine dans celui de Cyriaque, sur la voie Tiburtine, après 538, ni dans celui de Calliste, sur la voie Appienne, après 565.

Les papes cependant continuèrent d'entretenir les cimetières et leurs basiliques. Jean III, vers l'an 568, « restaura les cimetières des anciens martyrs, et ordonna que le pain, le vin et les cierges fussent fournis chaque dimanche par le trésor du palais de Latran, » pour servir aux messes célébrées dans les catacombes par les prêtres des divers titres dont celles-ci dépendaient encore. Mais, au vi^e siècle, le lien qui avait existé entre les titres et les cimetières se rompit peu à peu : les prêtres les plus fervents, comme Sergius I^{er} avant son pontificat, célébraient indifféremment la messe « dans les différents cimetières ». Enfin, vers 731, Grégoire III restreignit la célébration dans les cimetières aux seuls anniversaires des martyrs, et dit que le pape désignerait chaque fois le prêtre qui devrait la faire. D'autres prières cependant s'élevaient encore autour des sanctuaires des martyrs. Près de plusieurs catacombes des mo-

nastères avaient été construits, avec des hospices pour les pèlerins et un grand nombre de bâtiments accessoires, destinés à des usages liturgiques ou charitables. Une inscription de la fin du v^e siècle ou du commencement du vi^e, célébrant les restaurations faites au cimetière de Saint-Paul, sur la voie d'Ostie, nous apprend qu'il était ceint de portiques soutenus par des colonnes et ornés de peintures, auxquels étaient attenants des bains revêtus de marbre, munis de roues et autres machines pour élever l'eau et la verser dans les baignoires. Au-dessus des portiques et des thermes s'élevaient des bâtiments d'habitation, auxquels l'inscription donne le nom de palais. Un vestibule conduisait aux cryptes où reposaient les martyrs. Ainsi entourés ou couverts de constructions, les cimetières et les basiliques paraissaient dans la plaine déserte comme autant de petits bourgs habités et fortifiés. Les pèlerins de tous les pays en connaissaient le chemin ; on possède de précieux itinéraires du vii^e siècle, énumérant les sanctuaires qu'ils visitaient autour de Rome, et les tombeaux des martyrs devant lesquels ils faisaient leurs dévotions.

Cependant, l'invasion des Lombards, en 753, vint de nouveau désoler les catacombes; les bâtiments plus ou moins somptueux qui entouraient quelques-unes d'entre elles durent attirer la cupidité de ces Barbares. Dans une constitution du 2 juin 761, le pape Paul I^{er} déplore la ruine où étaient tombés la plupart des cimetières souterrains, ruine que les impies Lombards avaient rendue plus complète, en violant les tombeaux et en s'emparant même des corps de plusieurs saints. Depuis ce temps, tout honneur avait cessé d'être rendu aux catacombes; on avait laissé les animaux y pénétrer; leurs dépendances étaient devenues des étables et des bergeries. Aussi le pape commença-t-il à en retirer les reliques des martyrs. Adrien I^{er} fit un suprême effort pour ranimer la dévotion aux catacombes. Le Livre pontifical énumère les travaux entrepris par ce pape dans les basiliques suburbaines et les cimetières. Léon III compléta son œuvre, en restaurant les basiliques de Saint-Valentin sur la voie Flaminienne, de Saint-Agapit sur la voie Tiburtine, de Saint-Étienne sur la

voie Latine, et les cimetières de Saint-Calliste et des Saints Félix et Adauctus. Malgré ces efforts, Pascal I^{er}, successeur de Léon, fut contraint d'imiter l'exemple de Paul I^{er}, et d'enlever un grand nombre de corps saints des cryptes chaque jour plus délaissées. On voit encore dans l'église de Saint-Praxède une inscription attestant qu'il transporta dans Rome deux mille trois cents corps le 20 juillet 817. Sergius II et Léon IV déposèrent aussi, vers le milieu du onzième siècle, dans les églises de Rome les restes de plusieurs martyrs « gisant dans les cimetières ruinés ».

A partir de ce moment, l'histoire des catacombes est finie. C'est à peine si durant le moyen âge leur nom apparaît deux ou trois fois dans les relations des pèlerins. Les rares cimetières cités aux XI^e et XII^e siècles ne durent qu'au voisinage d'églises ou de monastères la notoriété qui leur attirait encore quelques visites. Dans une statistique des églises et du clergé de Rome, écrite au XIV^e siècle, on ne voit plus rappelées que trois des églises attachées aux cimetières suburbains : celles de Saint-Valentin, de Saint-Hermès et de Saint-Saturin. Au XV^e siècle, ces trois églises elles-mêmes ont disparu, l'emplacement de tous les cimetières est oublié, un seul reste toujours ouvert et continue d'être fréquenté par les pèlerins, celui que l'on peut voir encore sous l'église de Saint-Sébastien, et que tous les anciens documents appellent *cæmeterium ad catacumbas*.

III. — DESCRIPTION DES CATACOMBES. — Les catacombes romaines, c'est-à-dire les cimetières souterrains établis pour la sépulture des chrétiens de Rome, s'étendent dans un rayon de trois milles autour de la ville éternelle. Quelques-unes se trouvent en communication avec des arénaires ou sablonnières; de rares régions de catacombes sont même des arénaires appropriés non sans difficulté à un usage sépulturel; mais la plus grande partie, on peut dire la presque totalité des cimetières souterrains s'en distinguent par les caractères les plus tranchés. Les sablonnières étendent leurs chemins larges et irréguliers dans les couches fragiles de pouzzolane : les catacombes sont ordinairement creusées dans le tuf gran-

laire, moins dur que la pierre, plus consistant que le sable, et facile à façonner en galeries et en chambres. Il est à peine besoin de dire qu'aucune communication n'existe soit entre les diverses catacombes, soit entre les catacombes et la ville de Rome : elles sont creusées en général dans les terrains élevés, au-dessus du niveau des eaux : les fréquentes ondulations de la campagne romaine, les rivières ou ruisseaux qui la traversent, auraient rendu impossible de telles communications, quand même on aurait eu l'inutile et coûteuse fantaisie de les tenter.

Ce que nous avons dit de l'origine historique des catacombes fait comprendre qu'elles s'étendaient sous des terrains soigneusement délimités, comme toute concession funéraire régulière et légale. Il suffit, pour s'en rendre compte, de regarder la carte du cimetière de Calliste, dressée par M. de Rossi. Dans le dernier état de son développement, ce cimetière absorbait divers centres d'excavation primitifs, qui lui furent incorporés l'un après l'autre; mais chacun d'eux avait formé, à l'origine, un quadrilatère distinct, dont les galeries anciennes respectaient et contournaient soigneusement les limites. Même à l'époque où des donations successives lui eurent donné sa plus grande extension, il ne s'agrandit pas indéfiniment : quand il eut atteint, au nord, le cimetière voisin de Balbine, il n'en franchit point les frontières : les deux cimetières restèrent matériellement et administrativement séparés, et leurs galeries extrêmes se touchent sans communiquer.

On se demandera comment les *fossores* purent observer si exactement sous terre les limites des concessions légales. Ils employèrent probablement la méthode des arpenteurs ou *agrimensores* romains. On traçait, ordinairement du nord au sud, une ligne droite, le *decumanus*. Une autre ligne, le *cardo*, tirée de l'est à l'ouest, la coupait à angle droit. Ces lignes pouvaient, au besoin, être répétées, et constituaient alors une série de parallèles, leur mesure étant conforme à l'étendue de la concession en largeur et en longueur, *in fronte* et *in agro*; les dimensions de toute *area* s'en déduisaient sans difficulté. L'examen, sur le

plan du cimetière de Calliste, des diverses *areæ* originaires montre que les premières excavations durent être faites d'après cette méthode. Cela est surtout évident pour les quatre carrés du cimetière de Sainte-Sotère, formé par l'intersection de deux longues galeries jouant le rôle du *decumanus* et du *cardo* : chaque carré a ensuite son système particulier, au moyen de galeries secondaires qui le subdivisent parallèlement aux deux ambulacres principaux. Dans l'excavation des *areæ* régulières, le travail des *fossores* était donc beaucoup moins compliqué et moins difficile qu'on ne le croirait à première vue. Là où la difficulté semble plus grande, c'est dans l'établissement de ces régions accessoires, réseau de galeries en apparence inextricable, qui, généralement après la paix de l'Église, furent créées pour unir les diverses parties distinctes d'un même cimetière. Mais alors les luminaires furent multipliés, et le jour qui tombait d'en haut guidait les ouvriers dans leur labeur souterrain : le son de la roche frappée par l'outil avertissait d'ailleurs leur oreille exercée et leur permettait d'éviter les rencontres fortuites entre les galeries.

L'office des *fossores* attachés aux catacombes consistait d'abord dans l'excavation des galeries et des chambres. Plusieurs fresques les montrent attaquant avec le pic la surface du sol, ou façonnant dans ces profondeurs les corridors souterrains. M. de Rossi a calculé que deux terrassiers, l'un taillant la roche, l'autre transportant les décombres, pouvaient faire chaque jour au moins deux mètres de galerie, et préparer les murailles pour huit ou dix niches sépulcrales. Une inscription laissée par un *fossor* dans le cimetière de Calliste nous apprend qu'il y avait creusé une chambre en dix jours. Les *fossores* remplissaient encore une autre charge : ils ouvraient les tombes, y déposaient les morts, fermaient la sépulture ; parmi eux étaient sans doute des scribes ou des graveurs, qui traçaient avec le pinceau ou le ciseau l'inscription funéraire. Le caractère religieux de ces soins rendus aux défunts explique que les *fossores* aient été, au moins depuis la fin du troisième siècle, agrégés au clergé, dont ils formaient un ordre inférieur. Un corps de *fossores* était vraisemblablement

attaché à l'administration de chaque cimetière. Les services de ces « travailleurs » (*laborantes*, *κοπιῶντες*, *κοπιῆται*), comme on les appelait aussi, différaient essentiellement de ceux des mercenaires ; ils étaient, de même que les autres clercs, entretenus par l'Église. Plus tard seulement, quand les sépultures dans les catacombes furent devenues rares, ils reçurent ou s'attribuèrent la faculté de les concéder à leur profit ; mais ce fut, comme nous l'avons dit plus haut, le principe de leur décadence, et probablement une des causes de leur suppression.

Les catacombes ont plusieurs étages souterrains, toujours construits sur un plan horizontal, par conséquent distincts les uns des autres ; ils ne communiquent point par des chemins s'abaissant en pente douce, mais par des escaliers. Ces étages sont percés de galeries ayant généralement de 0 m. 70 à 1 m. 55 de largeur, et varient en hauteur selon la nature du sol. Les parois contiennent des niches superposées, destinées à recevoir un ou plusieurs corps. De place en place cette suite de niche est coupée par une porte qui donne accès dans une chambre.

Ces chambres (*cubiculum*) sont plus ou moins multipliées selon les cimetières et aussi selon les époques. Aux temps les plus anciens appartiennent les chambres petites, carrées, destinées seulement à la sépulture ou à de rares assemblées le jour anniversaire d'un martyr ou d'un simple défunt ; on doit faire descendre à la dernière moitié du troisième siècle, où les réunions liturgiques devinrent plus difficiles dans les églises élevées à la surface du sol, la construction de chambres souterraines plus spécialement destinées à ce but, doubles, triples, quadruples, éclairées par de grands luminaires, quelquefois construites en forme de polygone ou de rotonde, ou même constituant de vraies basiliques souterraines avec vestibules, salles distinctes pour les hommes et les femmes, tribune, chaires taillées dans la roe, banc presbytéral autour de l'abside.

Quand les hypogées primitifs autour desquels se développèrent les catacombes n'étaient encore que des tombeaux de famille, les fidèles y furent surtout déposés dans des sarcophages, mis à plat sur le sol ou abrités par des niches.

On retrouve ce mode de sépulture dans le large corridor qui forme la plus ancienne partie de la catacombe de Domitille. La première galerie à gauche de ce corridor montre la transition entre l'usage des sarcophages et celui des niches oblongues, ou *loculi*, creusées dans l'épaisseur des murailles. Dans cette galerie, deux *loculi* ont été revêtus d'ornements de stuc à l'extérieur, afin de leur donner l'apparence de sarcophages. Outre les *loculi*, deux autres formes de tombeaux se rencontrent dans les galeries et les chambres des catacombes : ce sont des fosses creusées verticalement dans la muraille, fermées par une table de marbre ou de pierre et surmontées d'une niche cintrée ou carrée; quand la niche est cintrée, ce sépulcre prend le nom d'*arcosolium*. Un *arcosolium* occupe ordinairement le fond des *cubicula*, et sa tablette horizontale a souvent servi d'autel.

Nous ne devons pas omettre un autre genre, beaucoup plus rare, de sépulture chrétienne : petite chambre ronde où un seul cadavre était déposé à découvert, et dont l'entrée, semblable à une porte ou à une gueule de four, était ensuite hermétiquement fermée. Ces chambres funéraires ont été creusées évidemment à l'imitation des cryptes de la Palestine, en particulier de celle où fut déposé le Sauveur. On en voit une au cimetière de Sainte-Agnès et une autre dans la catacombe de Domitille.

Les *loculi* étaient clos, soit par deux ou trois grandes tuiles, reliées avec du mortier, soit par une tablette de marbre ou de pierre posée verticalement. Souvent ils restent anépigraphes, et, dans le mortier encore frais, on a encastré, pour les distinguer, quelques menus objets, monnaies, camées, coquillages, boutons, fioles de verre, etc., ou on a laissé quelque empreinte. Souvent aussi les tuiles et les tablettes portent une épitaphe, soit peinte, soit gravée. M. de Rossi connaissait, en 1876, pour Rome seule, quinze mille inscriptions chrétiennes des six premiers siècles, en grande majorité funéraires, et il estimait que ce chiffre ne représente pas la septième partie de celles qui ont existé. Depuis ce temps, on en a découvert beaucoup d'autres : on peut évaluer à cinq cents en moyenne les inscriptions ou fragments d'inscrip-

tions chrétiennes qui se retrouvent chaque année à Rome. Un petit nombre seulement d'épitaphes souterraines portent une date, indiquée par les noms des consuls : mais les différences de style permettent de classer approximativement les autres.

Le signe distinctif des plus anciennes inscriptions est l'extrême simplicité. Souvent le nom seul du défunt, en latin ou en grec. Quelquefois, à la suite du nom, des acclamations courtes et affectueuses :

VIVAS IN DEO, IN CHRISTO, IN DOMINO, IN PACE, CVM SANCTIS, etc. PETE PRO NOBIS, PRO PARENTIBUS, PRO CONIUGE, PRO FILIIS, PRO SORORE : REFRIGERA, IN REFRIGERIO, SPIRITVM TVVM, DEVS REFRIGERET, DEVS TIBI REFRIGERET, etc.

Aucune mention de l'âge du mort, du jour du décès, du parent ou de l'ami qui a dédié le tombeau. Les symboles les plus simples et les plus archaïques, l'ancre, le poisson, la colombe, le Bon-Pasteur, etc. A mesure que l'on s'éloigne des origines, le formulaire de l'épigraphie chrétienne se développe. On inscrit dans les épitaphes la durée de la vie du défunt, la date de sa mort ou de son enterrement (*depositio*, $\alpha\alpha\alpha\theta\omega\omega\tau\tau\tau$). Les phrases s'allongent, commencent par des formules toutes faites, se remplissent souvent de pompeux éloges. Les courtes acclamations disparaissent. On voit s'effacer les simples et mystérieux symboles, que remplace, sous des formes diverses, le monogramme du Christ, en usage après Constantin. La nomenclature seule suffirait à marquer l'âge de ces inscriptions : la plupart des noms de l'époque classique sont tombés en désuétude ; des noms nouveaux, des désinences nouvelles prennent leur place : la réunion du prénom, du nom et du surnom, ou même des deux premiers seulement, fréquente sur les marbres anciens, ne se rencontre plus. Il est inutile de dire que les inscriptions offrant ces derniers caractères se trouvent dans les régions des catacombes appartenant à la période qui suit la conversion de Constantin, tandis que les marbres que nous avons décrits d'abord apparaissent dans les galeries primitives, et forment quelquefois des groupes spéciaux aux catacombes les plus anciennes ; pendant le III^e siècle, la transition entre les deux manières se fait par degrés.

De nombreuses inscriptions font allu-

sion aux martyrs. Tantôt ce titre est donné au défunt ; ainsi, on lit sur la pierre fermant le *loculus* de saint Fabien, enterré dans la chapelle funéraire des papes au cimetière de Calliste : **ΦΑΒΙΑΝΟC ΕΠΙ** (σκόπος) ΜΡ (μάρτυρ). Le sigle ΜΡ a été écrit par une autre main, quand le marbre était déjà en place ; peut-être attendit-on que la qualité de martyr ait été solennellement reconnue à Fabien, ce qui ne put arriver qu'après dix-huit mois, la vacance du siège, causée par la persécution de Dèce, ayant eu cette longue durée. Sur la tombe de son successeur Corneille, mort pendant la persécution de Gallus, et enterré dans une autre partie de la catacombe de Calliste, fut mise cette inscription : **CORNELIVS MARTYR EP** (*iscopus*). Celle de saint Hyacinthe, victime de la persécution de Valérien, et inhumé au cimetière de Saint-Hermès, porte : **DP III IDVS SEPTEBR. YACINTHVS MARTYR, déposé le 3 des ides de septembre Hyacinthe, martyr.** Sur plusieurs *loculi*, faisant partie de la région primitive du cimetière de Priscille, et ayant renfermé probablement les restes de victimes de la persécution de Marc-Aurèle, le titre de martyr paraît avoir été indiqué par la seule lettre M.

Les épitaphes des simples fidèles ou les inscriptions laissées par eux dans les catacombes font souvent mention des martyrs. Tantôt on y parle de leur fête : une femme a été enterrée le lendemain du jour anniversaire des sept fils de sainte Félicité, *postera die martirorum* ; un autre, la veille de la fête de saint Asterius, *ante natale domini Asterii*, ou le jour même de celle de sainte Sotère, *in natale domnes Sitiretis*. Le plus souvent, on rappelle que la tombe est placée près du sépulcre d'un martyr, *ad sancta martyra* (sainte Agnès), *retro sanctos, ad sanctum Cornelium, ad Ippolitum, ad dominum Gaium, ad sanctam Felicitatem*. Souvent aussi on invoque les martyrs, on les prie d'intercéder pour les défunts ou les vivants, *sancte Laurenti suscepta (in h) abeto animam ejus, refrigeri tibi domnus Ippolitus, refrigeri Jannarius, Agatopus, Felicissim. martyres, etc.* Quelques-unes de ces invocations ne sont pas gravées sur les marbres, mais tracées d'une écriture cursive sur le mortier des *loculi* ou le stuc des murailles. Les ins-

criptions de cette sorte ont reçu le nom de *graffiti* : on en trouve en plusieurs endroits des catacombes, et particulièrement dans le voisinage des sépultures illustres.

Les catacombes contiennent d'autres inscriptions en l'honneur des martyrs : ce sont soit des titres commémoratifs, soit des éloges, le plus souvent en vers, mis sur leurs tombeaux ou dans leurs chambres sépulcrales après la paix de l'Église. Le pape saint Damase composa un grand nombre de ces éloges, dont les originaux, gravés dans un caractère spécial par le calligraphe Furius Dionysius Philocalus, ont été plusieurs fois retrouvés. Quelquefois ces poèmes épi-graphiques, détruits lors des diverses invasions barbares, ont été rétablis par des papes du sixième siècle. Il en fut ainsi pour celui de saint Eusèbe : des fragments de l'original du quatrième siècle et la copie du sixième ont été découverts par M. de Rossi dans le cimetière de Calliste.

Les inscriptions ne sont pas dans les catacombes les seuls témoins des sentiments et des croyances des premiers chrétiens. D'innombrables fresques, peintes sur des stucs plus ou moins blancs et fins, selon les époques, ornent les parois de beaucoup de leurs chambres et même de leurs galeries.

Dans les plus anciens hypogées, les peintures chrétiennes se distinguent à peine des œuvres de l'art païen. C'est le même style classique, la même exécution sommaire, d'un pinceau libre et facile. Petits génies voltigeant au milieu des vignes, Psychés, paysages, scènes pastorales, motifs d'architecture, hippocampes, oiseaux, fruits ou fleurs, tels sont les motifs représentés à la fin du 1^{er} siècle ou au commencement du second dans le cimetière de Domitille. Mais, pour les initiés, quelques figures d'une signification nouvelle, jetées au milieu de cette décoration tout antique, en viennent indiquer le caractère chrétien : Daniel dans la fosse aux lions, Bon Pasteur. Pendant le cours du 2^e siècle, le style demeure le même, les plafonds en particulier, au milieu desquels se voit ordinairement le Bon Pasteur, sont pour le reste de goût pompéien ; mais les peintres s'enhardissent, et sur les murailles les sujets deviennent plus claire-

ment chrétiens. Ainsi, dans une chambre de la crypte de Lucine, appartenant à la première moitié du II^e siècle, est peint le baptême de Jésus-Christ : contre la paroi d'un *loculus* du même temps, au cimetière de Priscille, Marie tenant l'enfant, pendant qu'elle montre du doigt l'étoile du Messie; en d'autres chapelles de la même catacombe, Moïse frappant le rocher, les trois enfants hébreux dans la fournaise, l'histoire de Jonas, la résurrection de Lazare; dans une chambre du cimetière de Prétexat, l'hémorroïssée guérie, la Samaritaine, le couronnement d'épines. Une suite d'admirables peintures, dans une très ancienne chambre du cimetière de Priscille, où l'on a reconnu, sans une certitude absolue, l'histoire de Suzanne, montre déjà des figures dans l'attitude de chrétiens priant les bras étendus, *orants*.

Après le commencement du III^e siècle, l'art chrétien se développe, en même temps que le style s'alourdit. Le symbolisme devient plus riche et plus compliqué. Cette tendance nouvelle est surtout visible dans l'hypogée qui venait d'être donné à l'Église par les Cécilii, et qui devint son premier cimetière officiel. Là, Calliste, encore archidiacre, et chargé de l'administration de ce cimetière que les archidiaques continuèrent à régir après lui, fit peindre dans une suite de chambres l'image ou le symbole de plusieurs sacrements. Le baptême est symbolisé par des sujets qui s'enchaînent l'un à l'autre : Moïse frappe le rocher, dans l'eau qui en découle un pêcheur capture un poisson, un enfant est baptisé dans la même eau d'où le poisson a été tiré. Plus loin, le paralytique guéri emporte son grabat, emblème des effets soit du baptême, soit de la pénitence. L'eucharistie est représentée par de claires et ingénieuses figures. Sur la muraille paraît d'abord un trépied, où sont posés un pain et un poisson. On sait que le poisson fut pris par toute l'antiquité chrétienne comme le symbole arcané du Christ, à cause de l'anagramme formé par les cinq lettres du mot grec ΙΧΘΥΣ, *poisson*, lesquelles commencent les mots Ἰησοῦς υἱοῦ Θεοῦ Σωτήρ, *Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur*. Un homme étend la main au-dessus du trépied, comme pour consacrer; une femme, debout, les bras ouverts en orante, personifie vrai-

semblablement l'Église s'unissant par la prière à l'acte du prêtre. A la suite de cette fresque est peint le repas mystérieux qui fut offert par le Christ ressuscité à sept disciples, devant lesquels sont posés des plats contenant des poissons, et rangées plusieurs corbeilles de pains : ce dernier détail rappelle un autre miracle, d'une signification facilement eucharistique, celui de la multiplication des pains. Enfin, une troisième fresque fait allusion au sacrifice d'Abraham, considéré comme type du sacrifice sanglant offert par le Christ sur la croix, et du sacrifice non sanglant qu'il offre tous les jours sur nos autels. Dans une autre des chambres décorées au temps de Calliste, apparaissent, près de la voûte, un trépied portant cette fois encore des pains et un poisson, et de chaque côté les corbeilles des pains multipliés; mais aucun prêtre n'est plus là pour consacrer : on dirait le Saint Sacrement exposé sur l'autel à la vénération de tous. Cette représentation est unique; au contraire, le repas des sept disciples, emblème de l'eucharistie consommée par les fidèles, est peint quatre fois dans la même suite de chambres du cimetière de Calliste.

Les symboles eucharistiques se présentent, d'ailleurs, sous toutes les formes dans les catacombes : ils s'y voient longtemps avant le III^e siècle. Dans une chambre de la crypte de Lucine, remontant à la première moitié du second, sont figurés deux poissons nageant à fleur d'eau et portant sur le dos une corbeille de pain et un vase de vin et cinq pains. Dans la même chambre est représenté un cippe ou autel champêtre, sur lequel repose le vase mystique de lait : dans le langage des Pères de l'Église, connue dans les Actes des martyrs, le lait était pris pour le symbole de la nourriture eucharistique. Aussi le vase de lait paraît-il souvent à la main du Bon Pasteur dans les fresques des catacombes. Dans une chambre de la crypte de Domitille, datant de la fin du I^{er} siècle ou du commencement du second, le vase de lait est posé sur une brebis bondissante. Une chambre de la même catacombe, d'un siècle environ moins ancienne, nous montre, deux fois représenté, un bélier contre le flanc duquel s'appuie une houlette : à la houlette est appendu le vase de lait. Dans une chambre de la fin du

III^e siècle ou du commencement du IV^e, la brebis se voit deux fois, soutenant contre son épaule une palme, et portant sur le dos le vase de lait : celui-ci est entouré d'un nimbe, qui achève d'en montrer la signification mystique.

Les scènes de repas peintes dans les catacombes ne sont pas toutes des symboles eucharistiques. Sur quinze qui existent encore, six se rapportent à ce sacrement : les quatre du cimetière de Calliste, une scène analogue dans celui de Sainte-Agnès, et une autre très différente, représentant un jeune homme prenant lui-même le pain sacré sur le trépied qui sert d'autel. Neuf représentations de festins sont, au jugement de M. de Rossi, des images allégoriques de la félicité des élus : l'une, du I^{er} ou II^e siècle, se trouve dans le grand corridor du cimetière de Domitille ; une autre, de la seconde moitié du III^e siècle, est au cimetière Ostrien, faisant pendant aux cinq vierges sages de la parabole évangélique ; six, du même temps, ornent le cimetière des Saints Marcellin et Pierre. Dans ces dernières (ou du moins dans les quatre qui sont encore reconnaissables), deux femmes, *Agape*, l'amour, et *Irene*, la paix, versent l'eau et le vin dans la coupe des bienheureux : devant eux est placé un seul aliment, le poisson mystique, qui, après les avoir nourris ici-bas, les nourrira dans l'éternité.

Des épisodes de la Bible, en petit nombre, sont représentés dans les catacombes. Le choix restreint des sujets, et la fréquence des reproductions, montrent qu'ils offraient aux premiers fidèles une signification symbolique. Ainsi, Daniel dans la fosse aux lions, qu'on trouve dès la fin du I^{er} siècle ou le commencement du second dans le grand corridor de Domitille, et qui reparaît dans les fresques de toutes les époques, fait certainement allusion au martyr chrétien. De même l'image des trois enfants hébreux dans la fournaise, si souvent répétée depuis le III^e siècle. L'histoire plusieurs fois reproduite de Suzanne et des vieillards, une fois même peinte allégoriquement sous les figures d'une brebis, avec le mot *SVSAXNA*, et de deux loups, avec le mot *SENIORES*, symbolise sans aucun doute l'Église calomniée et persécutée. Noé dans l'arche, sorte de boîte flottant à la surface de l'eau,

paraît l'emblème du peuple sauvé. La délivrance de l'âme chrétienne, échappant aux épreuves de la vie et aux menaces de l'enfer, est peut-être aussi rappelée par ces divers épisodes bibliques, car on les voit indiqués avec ce dernier sens dans les liturgies funéraires. L'idée de résurrection a été appliquée par Notre-Seigneur lui-même à l'histoire de Jonas, dont les divers épisodes sont, depuis le commencement du III^e siècle, peints isolément ou ensemble dans les catacombes : le prophète précipité du navire, avalé par le monstre marin (auquel les artistes donnent la forme du dragon ou de l'hippocampe), rejeté sur le rivage, étendu sous la cucurbit. Moïse frappant le rocher, dont l'image paraît d'abord dans la plus ancienne chambre du cimetière de Priscille, puis se retrouve partout dans les catacombes, offre une signification symbolique non moins claire, mais d'une nature toute différente. Moïse, chef de la Loi ancienne, est ici le type de Pierre, chef de la Loi nouvelle. L'aspect de certaines fresques suffirait à le démontrer : particulièrement une peinture du cimetière de Sainte-Sotère, où le prophète, avec son front chauve, sa barbe et ses cheveux blancs, rappelle tout à fait le saint Pierre dont l'art chrétien a conservé la tradition. Mais cette interprétation est de plus indiquée par les anciens eux-mêmes. Sur deux fonds de coupe appartenant vraisemblablement au IV^e siècle, à côté de l'image, découpée dans une feuille d'or, de Moïse frappant le rocher, est écrit le nom *PIETRVS*. Une grande coupe de verre gravé, du V^e siècle, découverte en Albanie, représente, entre autres épisodes bibliques, Moïse frappant le rocher, près duquel est écrit : *Petrus virga percussit, fontes cœperunt currere*. Sur les sarcophages romains du IV^e siècle à côté du Moïse est presque toujours représenté Pierre arrêté par les soldats juifs : les deux têtes sont identiques. Deux sarcophages, l'un conservé à la villa Albani, l'autre au musée de Latran, montrent plus clairement encore l'identification de Moïse et de saint Pierre : un seul personnage frappe le rocher et est en même temps arrêté par les soldats juifs.

Quelques sujets bibliques pourraient encore être indiqués : Adam et Ève, Job, les Hébreux recueillant la manne, David

tenant sa fronde, Élie enlevé au ciel, le jeune Tobie. Quant aux saints de la Loi nouvelle à l'exception du groupe des apôtres, et de sainte Pétronille peinte au iv^e siècle dans une galerie voisine de son tombeau, ils ne sont jamais représentés dans les parties anciennes des catacombes : c'est longtemps après la paix de l'Église qu'on y voit, en petit nombre, apparaître leurs images. Marie seule se rencontre dans les peintures primitives : voilée, tenant l'Enfant divin, et accompagnée d'un prophète, sur un *loculus* du cimetière de Priscille, 1^{er} ou n^e siècle; assise, tête nue, l'enfant entre les bras, dans un *arcosolium* du même cimetière, cours du n^e siècle; entre deux monogrammes du Christ, à mi-corps, les bras étendus, l'enfant debout devant elle, dans un *arcosolium* du iv^e siècle au cimetière Ostrien. Une peinture, aujourd'hui presque effacée par le salpêtre, dans un *cubiculum* de Priscille datant du n^e siècle, la montre assise, voilée : devant elle un jeune homme se tient debout, le bras droit étendu : les critiques s'accordent à reconnaître dans cette scène l'Annonciation. Marie est surtout représentée offrant son divin Fils à l'adoration des Mages. Ce sujet a été reconnu par M. de Rossi et le P. Garrucci dans une peinture du n^e siècle, à peu près détruite, au cimetière de Priscille; il apparaît au n^e siècle dans celui de Domitille, et à partir de cette époque se retrouve fréquemment dans diverses catacombes. Les Mages, vêtus à la phrygienne, avec la chlamyde flottante, sont tantôt deux, tantôt trois, tantôt quatre. D'autres peintures, particulièrement au cimetière Ostrien, les montrent comparissant devant Hérode. Marie semble aussi avoir été quelquefois représentée ou symbolisée, de même que l'Église, dans la femme en prière, les bras étendus, courante, si souvent peinte et gravée dans les catacombes. Mais, ordinairement, les représentations d'orants ou d'orantes font seulement allusion aux défunts enterrés dans les *arcosolia* ou sous les marbres que décorent ces images; quelquefois, comme dans le *cubiculum* dit des cinq saints, seconde moitié du n^e siècle, au cimetière de Calliste, ou dans une galerie un peu postérieure du cimetière de Thrason, elles ont les caractères individuels de portraits.

Les peintures des catacombes ne font point d'allusions directes aux épisodes des persécutions. Une fois, cependant, sous la voûte d'un *arcosolium* du n^e siècle, au cimetière de Calliste, est représenté un fidèle répondant à son juge : celui-ci, la tête ceinte de laurier, se tient debout sur un piédestal, près duquel est un assesseur ou accusateur; un quatrième personnage, apparemment le pontife païen, s'éloigne avec dépit. Le visage et le geste du chrétien qui confesse sa foi sont vraiment éloquents. Au cours du iv^e siècle seulement on s'enhardit à peindre ces scènes, assez fréquentes dans les basiliques, sont-elles représentées dans les catacombes par un seul exemple : c'est une peinture vue par Prudence dans la crypte de saint Hippolyte et montrant ce martyr déchiré par des chevaux furieux : elle a été probablement détruite quand cette crypte, très riche, fut pillée par les Goths, et les restaurations du v^e siècle en doivent avoir effacé les derniers vestiges.

Les peintures anciennes des catacombes n'offrent point de portrait proprement dit de Notre-Seigneur. Il est représenté, soit sous la figure allégorique du Bon Pasteur, soit avec les traits d'un jeune homme imberbe, parlant à la Samaritaine, multipliant les pains, guérissant le paralytique, l'aveugle-né ou l'hémorroïsse, ressuscitant Lazare. J'ai déjà cité de très anciennes images du baptême du Christ et de son couronnement d'épines dans la crypte de Lucine et le cimetière de Prétextat. Tout à la fin du iv^e siècle, un sujet nouveau apparaît dans un *cubiculum* de la catacombe de Saint-Sébastien : l'enfant Jésus couché dans la crèche, près de laquelle sont le bœuf et l'âne. Le même *cubiculum* et deux autres qui semblent contemporains, au cimetière de Calliste et de Domitille, montrent le buste du Christ, nimbé; même à cette époque, toute allusion au crucifiement est encore absente. Dans les temps antiques, on représentait la croix par de secrètes images : la plus frappante, dans une chambre de la fin du n^e siècle ou du commencement du n^e, au cimetière de Calliste, est le trident, auquel s'enroule un dauphin. Au n^e siècle, la croix dissimulée sous la figure d'un tronc ver-

doyant, coupé d'une branche transversale, se montre parmi les fleurs dans un *arcosolium* du cimetière de Calliste. Il faut descendre jusqu'au vi^e siècle pour trouver dans une catacombe, celle de Saint-Valentin, la représentation de Notre-Seigneur sur la croix.

Une observation importante au sujet des fresques retraçant des scènes bibliques est la suivante : plusieurs parties de la Bible rejetées comme apocryphes par les réformateurs du xvi^e siècle, l'histoire de Suzanne, le cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise de Babylone, le xiv^e chapitre du livre de Daniel, l'histoire de Tobie apparaissent dans les catacombes, et forment quelquefois le sujet de leurs plus anciennes peintures. En revanche, parmi les nombreux traits empruntés à l'histoire évangélique, on ne rencontre aucune allusion aux épisodes qui rapportent les évangiles apocryphes. Seules, deux fresques du vi^e siècle (642-648), dans la crypte de Saint-Valentin, reproduisent un récil du protévangile de Jacques, et mettent en scène l'accoucheuse Salomé; mais ces représentations sont de trop basse époque pour rentrer dans le cycle des peintures des catacombes.

L'étude de celles-ci ne serait pas complète si nous ne passions rapidement en revue quelques sujets isolés traités par les anciens peintres chrétiens. Telle est cette scène assez obscure peinte au iii^e siècle dans un *arcosolium* du cimetière de Priscille, où l'on a reconnu une prise de voile; une autre, de la fin du même siècle, au cimetière de Saint-Hermès, où l'on voit une ordination; une peinture du iv^e siècle, au cimetière de Domitille, qui paraît représenter l'imposition des mains pour la pénitence. Une image fort étrange, du commencement du iv^e siècle, dans le même cimetière, est celle d'une femme, ayant devant elle un vaste cuvier posé sur trois griffes de lion : est-ce une personnification de l'Église? De nombreuses fresques conservent les traits ou le souvenir des défunts; nous avons déjà dit que tel est le sens de la plupart des orants ou orantes; d'autres portraits se rencontrent dans les catacombes, par exemple ceux des *fossores*, représentés dans le costume ou l'acte de leur travail; celui de cette humble marchande de légumes, que l'on voit assise devant

son étal, au fond d'un *arcosolium* du iii^e siècle au cimetière de Calliste; ou cette *imago clypeata* d'un homme à demi vêtu de la chlamyde, au centre d'un plafond du même siècle, dans le cimetière de Domitille; ou enfin, au cimetière de Calliste, cette tête d'homme peinte par exception sur toile, et clouée dans le tuyau d'un lucernaire, qui en a gardé le décalque. D'autres peintures sont ce qu'on appelle de nos jours des sujets de genre. Dans la crypte de Saint-Janvier, iii^e siècle, au cimetière de Prétextat, des enfants cueillent des roses, des moissonneurs coupent le blé, des vendangeurs cueillent des raisins, de jeunes garçons récoltent des olives. Une chambre du cimetière de Domitille, commencement du iv^e siècle, montre, de chaque côté du Bon Pasteur, l'Hiver personnifié par un paysan qui s'approche du feu; l'Automne, jeune homme tenant une grappe de raisin et une corne d'abondance; l'Été, qui moissonne avec une faucille; le Printemps, jeune homme en cueillant des roses; cette peinture est aujourd'hui presque effacée. Dans un *arcosolium* du v^e siècle, au cimetière Ostrien, on voit l'image plus réaliste d'hommes transportant des tonneaux. Les cryptes tout à fait primitives renferment des animaux et des paysages, exécutés d'un trait net et rapide : par exemple, le *cubiculum* d'Amphiatus, au cimetière de Domitille, la chambre dite vulgairement de Saint-Nérée, au p'afond d'une autre chambre, postérieur d'environ un siècle, au même cimetière. Parfois apparaissent des sujets plus profanes, qu'une ingénieuse imagination tournait en allégoriques spiritualistes ou même chrétiens. On connaît le sens attribué par les païens eux-mêmes au mythe de Psyché; dans une salle à droite de l'exèdre du iii^e siècle qui sert de vestibule extérieur au cimetière de Domitille sont peints de jeunes garçons et des Psychés en robe longue, cueillant des fleurs. Orphée, apprivoisant aux sons de sa lyre les bêtes sauvages, parut de bonne heure une image du Christ; il fut peint au iii^e siècle sur un plafond du cimetière de Domitille; au iii^e, dans une chambre de celui de Calliste. D'autres fresques, comme le masque de l'Océan, les Saisons personnifiées par des femmes à demi

couchées, au cimetière de Calliste, n'ont aucune signification symbolique et sont de simples ornements (1).

L'art dans les catacombes n'est pas seulement représenté par la peinture; la sculpture y tient une place importante. On lui doit les sarcophages, dont la face antérieure et les deux côtés sont couverts souvent de bas-reliefs.

L'emploi des sarcophages est très ancien dans les cimetières souterrains. On a déjà vu qu'il y en avait dans le corridor d'entrée du cimetière de Domitille. Il s'en trouvait dans la chambre des Aelius Glabrio et le corridor qui y menait, au cimetière de Priscille. Dans la crypte de Saint-Juvier, belle construction du II^e siècle au cimetière de Prétextat, des sarcophages étaient posés à terre sous des niches arquées. Il en fut de même au cimetière de Calliste, dans la chapelle des papes et dans celle de Sainte-Cécile. Un hypogée chrétien découvert en 1876 sur la voie Latine gardait encore en place ses sarcophages abrités sous de semblables niches. Quelquefois, ils étaient déposés sur les paliers d'un escalier souterrain; ainsi, au cimetière de Prétextat.

Les sarcophages les plus anciens ne portent pas de trace du christianisme. Ils sont souvent ornés simplement de lignes ondulées. On y rencontre aussi des têtes ornementales, des scènes de pêche, d'agriculture, de chasse, des jeux, des banquets. Rarement apparaît une scène mythologique, facile à tourner à un sens chrétien, comme Eros et Psyché ou Ulysse se faisant attacher au mât du navire pour résister au chant des Sirènes. On a vu sur un sarcophage l'image d'Apollon jouant de la lyre; sur un autre, celle de Minerve. Mais ceux dont la décoration laissait à désirer au point de vue chrétien furent souvent enterrés dans le sol; d'autres fois, on tourna contre la muraille leur face sculp-

tée; des bas-reliefs ont même été martelés ou couverts de chaux.

La sculpture chrétienne se développa moins vite que la peinture. Les peintres travaillaient avec une sécurité relative, cachés dans les entrailles de la terre; les sculpteurs avaient nécessairement leur atelier à la surface du sol, dans la ville, exposé aux regards de tous. Une plus grande réserve leur était nécessaire. Aussi les marbriers chrétiens doivent-ils avoir été peu nombreux à l'origine. Les sarcophages employés par les premiers fidèles sortaient ordinairement des officines païennes, où ils choisissaient de préférence des sujets indifférents, qui ne pouvaient blesser leur foi. Cependant, on sait qu'il exista, dès le III^e siècle, des ateliers de sculpteurs chrétiens. Un marbre de ce temps montre un de ceux-ci, Eutrope, ciselant un sarcophage décoré de cannelures et de têtes de lion; un autre sarcophage, orné de dauphins, comme il s'en trouve parmi les plus anciens des catacombes, paraît au second plan. Bien que faisant partie de l'Église, comme le montre son épitaphe, Eutrope se gardait encore de sculpter sur le marbre aucun symbole de sa foi. Le premier sarcophage où se voient des emblèmes chrétiens est sans doute celui de Livia Primitiva, aujourd'hui au musée du Louvre. Il remonte apparemment au III^e siècle. Sur le cartel central est non pas sculpté, mais gravé le Bon Pasteur, entre une ancre et un poisson. Mais ces images peuvent avoir été dessinées après que le sarcophage était sorti de l'atelier.

Vers la fin du III^e siècle ou le commencement du IV^e, les sarcophages devinrent plus nombreux dans les catacombes. On en vit même d'incorporés aux *arcosolia*, par la substitution d'une cuve de marbre à la fosse verticale creusée dans le tuf. Les sujets chrétiens, tels que le Bon Pasteur, les orants ou orantes, Noé dans l'arche, Daniel entre les lions, Jésus changeant l'eau en vin ou ressuscitant Lazare, apparurent plus fréquemment. Le cycle de la sculpture chrétienne s'enrichit peu à peu. Beaucoup des épisodes traités par les peintres se montrèrent sous le ciseau des sculpteurs; des sujets nouveaux vinrent même s'y ajouter. Ces bas-reliefs y occupaient, sur la face principale des sarcophages, soit une bande

1) On ne doit pas confondre avec ces images allégoriques ou décoratives des catacombes chrétiennes les fresques mithraïques d'un hypogée voisin, mais distinct du cimetière de Prétextat, ou les peintures du tombeau d'un *auriga* vainqueur aux jeux du cirque qui s'est trouvé fortuitement incorporé au cimetière de Thrasen. Voir sur ce sujet Garucci, *Les mystères du syncrétisme phrygien*, dans Cahier et Martin, *Mélanges d'Archéologie*, t. VI, pl. 1-54. Northcote et Brownlow, *Palmer's Early christian symbolism*, p. 35-36, 39-62.

horizontale, soit deux bandes superposées ; le milieu est ordinairement réservé pour un sujet central ou pour l'image du défunt. Mais la plupart de ces riches sarcophages n'appartiennent plus aux catacombes ; ils proviennent des cimetières extérieurs ou des basiliques.

IV. — ÉNUMÉRATION DES CATACOMBES ROMAINES. — 1. *Sur la voie Appienne.* — 1. *Cimetière de Sainte-Balbine*, IV^e siècle.

2. *Cimetière de Saint-Calliste*, formé de la crypte de Lucine, II^e siècle ; une *area* voisine, II^e siècle ; l'*area* de sainte Cécile et des papes, II^e siècle ; l'*area* dite de la *cella* aux trois absides, première moitié du III^e siècle ; l'*area* de saint Eusèbe et des saints Calocernus et Partenius, milieu du III^e siècle ; les quatre *areae* du cimetière de Sainte-Sotère, fin du III^e siècle ; l'*area* dite libérienne, IV^e siècle ; l'arénaire d'Hippolyte, deuxième moitié du III^e siècle ; plusieurs réseaux irréguliers de galeries, unissant diverses *areae*, fin du III^e siècle et commencement du IV^e.

3. *Cimetière de Prêtextat*, en face de celui de Saint-Calliste, II^e siècle. Tombeau de saint Quirinus, martyrisé sous Adrien ; de saint Janvier, fils de sainte Félicité, martyrisé sous Marc-Aurèle ; de saint Urbain, évêque, également sous Marc-Aurèle ; des saints Félicissimus et Agapitus, diacres de saint Sixte II, martyrisés sous Valérien.

4. *Cimetière ad Catacumbas*, contigu à celui de Saint-Calliste. Chambre souterraine dite *platonica*, où reposèrent temporairement les reliques de saint Pierre et de saint Paul. Catacombe où furent enterrés les martyrs saint Sébastien, saint Quirinus, évêque de Siscia, saint Eutychius. *Cubiculum* avec l'image d'un athlète, peut-être martyr.

2. *Sur la voie Ardéatine.* — 5. *Cimetière de Sainte-Domitilla*, ou des *Saints-Nérée et Achillée*, I^{er} siècle. Hypogée des Flaviens chrétiens. Basilique semi-souterraine ; tombeaux de Nérée et Achillée et de Pétronille. *Cubiculum* d'Ampliatius. Crypte anonyme. *Triclinium* collégial du III^e siècle.

6. *Cimetière de Basile* ou des *Saints-Marc et Marcellina*, III^e siècle.

7. *Cimetière de Saint-Damase*, IV^e siècle ; l'un et l'autre incorporés au cimetière de Domitille.

8. *Sur la voie d'Ostie.* — *Cimetière de*

Commodilla ou de *Lucine*, au lieu où s'élevé aujourd'hui la basilique de Saint-Paul hors des murs. Tombeau de l'apôtre. Crypte des martyrs Félix, Adantus, Digna et Emerita.

9. *Cimetière de Saint-Timothée*. Peut-être en dépend un *cubiculum* découvert en 1872.

10. *Église et cimetière de Sainte-Thècle*. Probablement reconnus de nos jours, mais non encore explorés.

11. *Église et cimetière de Saint-Zénon*, aux Eaux Salviennes. Nombreuses inscriptions cimétériales trouvées au lieu où la tradition place la décollation de saint Paul.

4. *Sur la voie de Porto.* — 12. *Cimetière de Pontien*, appelé, d'une désignation locale, *ad ursum pileatum*, III^e siècle. Tombeaux des saints Abdon et Sennen, Candida, Pigmenius, Anastase, Pollion, Vincent, Miles. Baptistère souterrain du VI^e ou VII^e siècle.

13. *Cimetière de Saint-Félix*, *ad insalatos*.

14. *Cimetière de Generosa*, *ad sextum Philippi*, sous le bois sacré des Arvaies, IV^e siècle. Tombeau des martyrs Simplicius et Faustinus et de leur sœur Béatrix. Petite basilique damasienne.

5. *Sur la voie Aurélia.* — 15. *Cimetière de Saint-Pancrace*, III^e siècle. Épitaphe souterraine portant la date tout à fait exceptionnelle de 154.

16. *Cimetière de Lucine*, ou des *Saints-Processus et Martinien*, I^{er} siècle. Les quelques galeries encore accessibles appartiennent à la fin du III^e siècle et au IV^e.

17. *Cimetière de Calépole*, aujourd'hui entièrement ruiné, où fut enterré le pape saint Calliste.

18. *Cimetière de Saint-Félix*.

6. *Sur la voie Cornelia.* — 19. *Cimetière du Vatican*, I^{er} siècle. Tombeaux de saint Pierre et des premiers papes. Détruit par la construction de la basilique. Le sarcophage de Livia Primitiva, dont nous avons parlé plus haut, et une stèle du musée Kircher, avec les mots symboliques ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ, *poisson des vivants*, en proviennent.

7. *Sur la voie Flaminia.* — 20. *Cimetière de Saint-Valentin*. Crypte de ce martyr. Peintures du VII^e siècle.

8. *Sur la voie Salaria ancienne.* — 21. *Cimetière dit ad septem columbas*, près du *clivus cucumeris*. Il fut aussi appelé *ad*

caput S. Joannis, parce que la tête de ce martyr fut déposée sous l'autel de la basilique cémétériale. Les pèlerins des vi^e et vii^e siècles copièrent dans ce cimetière l'éloge d'un consul, martyr, nommé Liberalis, dont ni l'histoire, ni les fastes ecclésiastiques, ni même la légende ne font mention.

22. *Cimetière de Basilla ou de Saint-Hermis*, ii^e siècle. Chambre funéraire des saints Protus et Hyacinthe. Sépulture d'autres martyrs, Hermis, Basilla, Crispus, Herculanus, Maximilianus, Leopardus. Basilique souterraine.

9. Sur la voie Salaria nouvelle. —

24. *Cimetière de Saint-Pamphile*, à la bifurcation des deux voies. Aujourd'hui inaccessible. A ce cimetière appartient probablement une chambre vue par M. de Rossi en 1865; des dessins informes, tracés à la pointe du pinceau par une main absolument ignorante, y reproduisent, outre les sujets habituellement représentés dans les catacombes, l'image de chrétiens essayant de renverser une statue de Jupiter.

24. *Cimetière de Maxime ou de Sainte-Félicité*. Crypte où reposèrent cette illustre victime de la persécution de Marc-Aurèle et son fils Silanus.

25. *Cimetière de Thrason et arénaire contigu*. Sépulture des martyrs Saturninus, Sisimius, Chrysanthé et Daria, Hilaria, Maur, Jason, Claude et d'un groupe de soixante-douze martyrs anonymes. Nombreuses et importantes peintures.

26. *Cimetière des Jordani*. Actuellement inaccessible. Trois des fils de sainte Félicité, Alexandre, Vital et Martial, y reposaient.

27. *Cimetière de Sainte-Hilaria ou des sept Vierges dans le jardin de sainte Hilaria*. Non encore découvert.

28. *Cimetière de Priscille*, i^{er} siècle. Étage supérieur incorporé à un arénaire. Très anciennes inscriptions. Admirables peintures. Crypte funéraire des Acilius Glabion. Second étage, creusé au commencement du iv^e siècle. Sépultures des saints Félix et Philippe, fils de sainte Félicité; des papes Marcellin et Marcel. Dans la basilique extérieure, sépulture des papes Silvestre, Libère, Sirice, Césaire et Vigile.

29. *Cimetière de Novello*. Contigu au précédent.

10. Sur la voie Nomentane. — 30. *Cim-*

tière de Saint-Nicomède, ii^e ou iii^e siècle. Autre hypogée, contigu à celui-ci, peut-être consacré à la sépulture des préteurs chrétiens.

31. *Cimetière de Sainte-Agnès*. Région antique du i^{er} ou ii^e siècle. Développement postérieur. Basilique semi souterraine du iv^e siècle. Tombeau de sainte Agnès.

32. *Cimetière Ostrion*, appelé dans l'antiquité *cimiterium majus, ad nymphas S. Petri, fontis S. Petri*. Souvenir de la chaire *ubi prius sedit S. Petrus*. Crypte en forme de basilique. Cryptes avec tribune et chaires taillées dans le tuf. Importantes peintures. Inscriptions très anciennes. Sépulture de sainte Emérentienne, des martyrs Alexandre, Félix, Papias, Victor.

33. *Cimetière de Saint-Alexandre*, au septième mille de Rome. Il est cité ici par exception, étant en dehors de la zone des cimetières romains et ne dépendant d'aucun titre de la ville; mais il fit partie de l'itinéraire des pèlerins du vi^e siècle. Sépulture des martyrs Alexandre, Eusebius et Théodule. Basilique semi souterraine. Catacombe peu étendue; nombreuses épitaphes d'évêques locaux; beaucoup de tombes intactes.

11. Sur la voie Tiburtine. — 34. *Cimetière de Saint-Hippolyte*. Crypte de ce martyr, abside, tribune, trace de l'autel. Restauration au vi^e siècle. Peinture du martyr d'Hippolyte, vue par Prudence, mais non retrouvée. Emplacement d'une basilique semi souterraine. Sépulture des martyrs Concordia, Tryphonina, Cyrille, Genès et dix-neuf autres.

35. *Cimetière de Cyruque*, iii^e siècle. Presque entièrement détruit par le moderne Campo-Santo. Sépulture des martyrs Romanus, Abundius, Irénée, Justin, Crescent, Agapit, Julien, Primitivus, Tatien, Nemesius, etc. Basilique semi souterraine construite par Constantin sur la tombe de saint Laurent.

12. Sur la voie Labicane. — 36. *Cimetière de Saint-Castulus*, iv^e siècle. Sépulture des martyrs Castulus et Stratonicens. Grande profondeur; fut très friable.

37. *Cimetière ad duas lauros ou des Saints-Pierre et Marcellin*, un des plus vastes de Rome souterraine, iv^e siècle. Sépulture des martyrs Pierre, Marcellin, Tiburce, Gorgonius, Geminus, etc. Nombreuses peintures; scènes de banquet.

38. *Cimetière des quatre Couronnés*, iv^e siècle. Contigu, comme le précédent, au mausolée de sainte Hélène, mère de Constantin. Vestibule, double escalier, très long et très large ambulaire.

13. *Sur la voie Latine*. — 39. *Cimetière des Saints-Gordien et Epimaque*. Sépultures d'autres martyrs, Sulpicius, Servilianus, Quintus, Quartus, Sophia, Triphenus. Bosio a lu l'épithaphe de deux de ces martyrs : SIMPLICIUS MARTYR. SERVILIANUS MARTYR. Aujourd'hui inaccessible.

40. *Cimetière de Saint-Tertullinus* ou *Tertullianus*. Non exploré.

41. *Cimetière de Sainte-Eugénie*. Sépulture de sa mère Claudia. Visité par Bosio et Boldetti. Non retrouvé de nos jours.

J'arrête ici cette énumération. Je n'y ai compris (sauf exception) que les cimetières situés dans un rayon de trois milles autour de Rome et dépendant de l'administration ecclésiastique de la cité. Les hypogées de moindre importance ont été négligés, ainsi que les catacombes juives et les cimetières des sectes hérétiques. L'espace restreint dont je dispose ne me permet pas d'agrandir le tableau et d'indiquer les cimetières souterrains ou extérieurs, appartenant aux premiers siècles chrétiens, dont l'existence a été constatée dans l'Italie centrale, dans les provinces du nord et du midi de la péninsule, dans toutes les contrées d'Orient et d'Occident éclairées par la lumière évangélique, Espagne, Gaule, Égypte, Cyrénaïque, Algérie, Tunisie, Asie Mineure.

V. — BIBLIOGRAPHIE DES CATACOMBES. — Les sources littéraires de l'antiquité et du moyen âge les plus importantes pour l'histoire et la topographie des catacombes sont les suivantes :

1^o Le martyrologe hiéronymien. La dernière rédaction ne peut remonter plus haut que le vi^e ou le vii^e siècle; mais il contient de nombreuses portions de martyrologes plus anciens, appartenant à l'époque des persécutions.

2^o Le recueil publié en 354 par Furius Dionysius Filocalus. Parmi les pièces dont se compose cette collection chronographique, les deux tables d'anniversaires, l'une des papes, *Depositio episcoporum*, l'autre des martyrs, *Depo-*

sitio martyrum, renferment des indications précieuses sur les sépultures les plus illustres des cimetières souterrains. Édité d'abord par Gilles Boucher, *De Doctrina temporum*, Anvers, 1634; puis par Mommsen, *Ueber den chronographen vom J. 354*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie royale de Saxe, t. 1, Leipzig, 1850.

3^o Le *Liber pontificalis*, rédigé dans la première moitié du vi^e siècle, mais en partie d'après les documents anciens. Édition Duchesne, t. 1, Paris, 1884-1886.

4^o Les éloges composés par le pape Damase pour être gravés sur les tombes des martyrs.

5^o Les sylloges épigraphiques recueillis par les voyageurs des viii^e et ix^e siècles. Ils sont publiés par M. de Rossi dans le tome II des *Inscriptiones christiana urbis Romæ*.

6^o Les descriptions de monuments dans l'almanach de Polemius Silvius (449); le *Breviarium* du syrien Zacharie (540); le paragraphe de *cimiteriis* ajouté à la *Notitia regionum urbis Romæ* (vi^e siècle); le catalogue des huiles saintes recueillies par l'abbé Jean près des tombeaux des martyrs (vi^e siècle); les itinéraires des pèlerins des viii^e et viii^e siècles; les listes des cimetières du x^e ou xi^e siècle dans les *Mirabilia urbis Romæ*. Voir de Rossi, *Roma sotterranea*, t. 1, p. 129-184.

7^o Les Passions des martyrs romains rédigées avant l'époque où les corps saints furent retirés des catacombes.

La découverte fortuite d'un hypogée chrétien de la voie Salaria, en 1578, rappela sur les cimetières oubliés des premiers âges l'attention des érudits.

Les *Annales ecclesiastici* de Baronius témoignent (aux années 57, 130, 226) de recherches faites par lui dans les catacombes.

Les dessins exécutés d'après les peintures et les sculptures des cimetières souterrains par les soins de Ciaconio et De Winghe sont encore inédits, mais l'ouvrage de Jean l'Heureux (Macarius), mort en 1614, a été édité de nos jours par le P. Garrucci : *Hagioglypta, sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores praesertim quae Romae reperuntur, explicata a Joanne l'Heureux (Macario)*; Paris, 1859.

Bosio conçut le premier l'idée et la méthode d'une exploration complète des

catacombes. Sa *Roma sotterranea*, qui fonda la science de l'archéologie chrétienne, fut publiée après sa mort par Severano. L'édition italienne est de 1650; la traduction latine par Aringhi, de 1651, réimprimée à Cologne et à Paris en 1659; une édition latine abrégée parut à Arnheim en 1671.

Le profit que la défense de la foi catholique pouvait tirer de la science et de la méthode inaugurée par Bosio excitèrent de vives inquiétudes au sein du protestantisme; de là plusieurs chapitres de Burnet (*Voyages de Suisse et d'Italie*, 1687), de Misson (*Nouveau voyage d'Italie*, 1691), de Basnage (*Histoire de l'Église*, 1699), et un écrit de Zorn (*Dissertatio historica theologica de catacumbis*, 1703), pleins de faits inexacts, et auxquels les coreligionnaires mêmes de ces écrivains n'attachent plus aujourd'hui aucune valeur.

L'histoire sérieuse des catacombes recommence avec Fabretti, qui consacre aux inscriptions chrétiennes et à deux cimetières inconnus de Bosio un chapitre de ses *Inscriptiones antiquæ*, 1699.

La même année parut le célèbre écrit de Mabillon, *Eusebii ad Theophilum epistolæ de culta sanctorum ignotorum*; seconde édition latine et traduction française en 1705.

Dans le but de dissiper les scrupules respectables de Mabillon, et surtout de répondre aux attaques des controversistes protestants, Boldetti, successeur de Fabretti dans la surveillance des catacombes, publia en 1720 ses *Osservazioni sopra i cimiteri dei sancti martiri ed antichi cristiani di Roma*.

Le XVIII^e siècle a vu paraître de nombreux ouvrages d'archéologie chrétienne: Buonarroti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di versi antichi di vetro, ornati di figure, trovati nei cimiteri di Roma*, 1716; Lupi, *Dissertationes et animadversiones in nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, 1731; Marangoni, *Appendix de cimiteriis SS. Thrasouis et Saturnini*, à la suite des *Acta S. Victorini*, 1740; Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dai cimiteri di Roma*, réimpression des planches de la *Roma sotterranea* de Bosio, avec un commentaire, 1737-1754. Les livres ou dissertations de Mamachi, Olivieri, Zaccaria,

Borgia, Marini, doivent être seulement indiqués ici pour mémoire, car leurs auteurs n'ont pas exploré directement les catacombes. Au contraire, l'*Histoire de l'art par les monuments*, publiée de 1780 à 1786 par Séronx d'Agincourt, reproduit et commente un grand nombre de leurs peintures.

On ne saurait citer tous les ouvrages composés dans notre siècle sur les diverses branches de l'archéologie chrétienne; nous nous contenterons de marquer les plus importants parmi ceux qui ont trait directement aux catacombes. En 1831 et 1837, Raoul Rochette publia divers écrits sur les monuments chrétiens, en particulier son *Tableau des Catacombes*, réimprimé en 1853. De 1852 à 1856, parurent, aux frais du gouvernement français, les six volumes de Perret, *Les Catacombes de Rome*. Le livre célèbre du P. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli de cristianesimo*, avait vu le jour dès 1844. Mais l'œuvre principale du savant jésuite fut la formation de son disciple, M. J.-B. de Rossi, qui devait reprendre les glorieuses traditions de Bosio, établir sur des principes certains la science de l'archéologie chrétienne et faire à lui seul plus de découvertes que tous ses prédécesseurs ensemble.

Le tome 1^{er} de ses *Inscriptiones christianæ urbis Romæ sæculo septimo antiquiores* a paru en 1861; le tome II en 1888. En 1863, furent publiées ses *Imagines selectæ deiparæ Virginis in cimiteriis suburbanis depictæ*. Sa *Roma sotterranea cristiana* (1863-1877) a déjà trois volumes, contenant les notions générales, la description du cimetière de Calliste et celle de la petite catacombe de Generosa. Son *Bullettino di archeologia cristiana* n'a point été interrompu depuis 1863 et renferme d'innombrables dissertations sur les points les plus importants de l'archéologie chrétienne; toutes les découvertes de l'auteur y sont indiquées à leur place; Rome souterraine y est, pour ainsi dire, esquissée d'avance tout entière. Des travaux d'une autre nature, touchant souvent à l'histoire de l'art primitif, sont dus au P. Garrucci; outre l'*Hiyoglypta* de Jean l'Heureux, cité plus haut, il a publié les *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei cristiani di Roma*, 1858 et 1864; *Ci-*

mitero degli antichi Ebrei in vigna Randanini, 1862; *Nuove epigrafe giudaiche di vigna Randanini*; *Epigramma crist. dei primi secoli*; *Les mystères du syncrétisme phrygien dans les catacombes romaines de Prétextat*, 1854, et enfin sa grande *Storia dell' arte cristiana*, 1873. Les découvertes de M. de Rossi ont été propagées par des résumés de ses ouvrages, dus, pour l'Angleterre, à MM. Northcote et Brownlow (*Roma sotterranea*, 1869, 1879; *Epitaphs of the catacombs*, 1878); pour la France, à MM. Desbassayns de Richemont (*Les nouvelles études dans les catacombes romaines*, 1870), Paul Allard (*Rome souterraine*, 1873, 1874), Henri de L'Épinois (*Les catacombes de Rome*, 1874, 1879); pour l'Allemagne, au docteur F.-X. Kraus (*Roma sotterranea*, 1874); pour la Suède, à M. Centerwall. Dans le voisinage immédiat du maître se sont formés de vaillants disciples, auteurs eux-mêmes de travaux importants sur les antiquités chrétiennes: Henry Stevenson, qui a décrit le cimetière de Saint-Zolique, au dixième mille de la voie Labicane (1876); Orazio Marnechi, qui a publié des études sur la crypte sépulcrale de Saint-Valentin (1878) et la basilique de Sainte-Symphorose (1878); Mariano Armellini, qui a étudié le cimetière de Prétextat (1874), le cimetière de Sainte-Agnès (1880), et a fait paraître en 1884 une description populaire des anciens cimetières chrétiens de Rome.

Parmi les ouvrages récents sur l'archéologie des premiers siècles, nous ne devons point oublier les dictionnaires. Le premier *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* a été publié en 1865 par M. l'abbé Martigny, qui en a donné en 1877 une seconde édition très augmentée; puis a paru en Angleterre le *Dictionary of christian antiquities*, édité par Smith, 1875-1880, avec la collaboration de nombreux érudits appartenant presque tous à l'Église anglicane; enfin, le docteur Kraus a terminé (1882-1886) sa *Real-Encyklopædie der christlichen Alterthümer*. L'art chrétien a été l'objet de publications importantes; outre le livre de Garrucci, on doit citer les *Études sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie* (1885), de M. Lefort, consacrées surtout aux fresques des catacombes, et l'ouvrage posthume de Palmer, *Early christian symbolism* (1885), édité par MM. North-

cote et Brownlow. Les images de la vierge Marie dans les catacombes viennent d'être étudiées de nouveau par M. Liell, *Die Darstellungen der allerseitigsten Jungfrau und Gottesbiederin Maria auf den Kunstdenkmalern der Katakomben*, 1887.

De nombreux érudits protestants ont, en ce siècle, essayé de réagir contre les résultats obtenus par l'étude impartiale des catacombes chrétiennes. Le petit livre de Mac Gaul, *Christian epitaphs of the first centuries*, 1869, n'offre aucune trace de préoccupations confessionnelles; mais il en est tout autrement des ouvrages de Kip, *The catacombs of Rome*, 1854; Mariott, *The Testimony of the catacombs*, 1870; Parker, *The catacombs*, 1870; Ludwig, *Ein Blick in die Römischen Katakomben*, 1876; Withrow, *The catacombs of Rome and their testimony relative to primitive christianity*, 1877; Schultze, *Archeologische Studien über altchristliche Monumente*, 1880; *Die Katakomben*, 1882; Roller, *Les catacombes de Rome*, 1881; Marignan, *Études d'iconographie religieuse*, 1887.

L'étude des cimetières chrétiens situés hors de Rome n'entrant pas dans le cadre de cet article, je ne donne pas les noms des auteurs qui en ont traité; on les trouvera, avec l'indication de ces cimetières, dans la *Real-Encyklopædie* de Kraus, *Katakomben*, t. 1, p. 114-136.

PAUL ALLARD.

CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE. —

I. État de continence absolue et perpétuelle, résultant de l'ordination du sous-diaconat dans l'Église latine et du vœu solennel de chasteté dans un ordre religieux proprement dit, et rendant non seulement illicite, mais encore invalide tout mariage ultérieurement contracté. Dans l'Église orientale, le célibat n'est imposé qu'aux évêques et aux moines; mais tout mariage contracté après l'ordination du diaconat (à moins que le diacre ne se soit réservé la faculté de se marier avant la prêtrise) est invalide comme dans l'Église occidentale. Le vœu de chasteté émis dans une congrégation à vœux simples interdit le mariage subséquent, mais ne le rend pas invalide; cependant, les premiers vœux émis par les religieux de la Compagnie

de Jésus ont en ce point la même force que la profession solennelle. — Nous traiterons spécialement ici du célibat ecclésiastique; mais ce que nous en dirons suffira amplement à justifier le célibat monastique lui-même.

II. La doctrine fondamentale en cette question du célibat est celle qui a été enseignée par Jésus-Christ (Matth., xix, 11-12 et par saint Paul (I Cor., vii, 32-33): quelque saint que soit le mariage chrétien, c'est l'état du vulgaire; pour l'éélite des âmes qui ne veulent pas être *partagées*, qui veulent uniquement et entièrement être à Dieu, il y a l'état de virginité, de continence absolue, de renoncement aux liens, aux biens et aux résultats du mariage. Comme le célibat du débauché est incontestablement au-dessous d'un mariage honnête, ainsi le célibat gardé pour l'amour et le service de Dieu est incontestablement au-dessus du mariage le plus pieux. C'est le sens du célèbre Canon x^e de la xxiv^e session du Concile de Trente. — Or, qui ne voit la parfaite convenance du célibat religieux avec l'exercice des fonctions sacerdotales? Le paganisme lui-même l'avait entrevue, parce qu'elle n'échappe au regard d'aucune âme pure et délicate. La loi mosaïque, tout en admettant le système d'un sacerdoce héréditaire par voie de génération charnelle, imposait l'obligation de la continence au prêtre de service à l'autel. Jésus-Christ, l'unique et éternel pontife de la Loi nouvelle, lui, dont les évêques et les prêtres du Nouveau Testament ne sont que les représentants et les délégués, est né d'une Vierge, est resté vierge, a fait pratiquer le célibat à ses apôtres (Matth., xix, 27-29), a créé un sacerdoce auquel on est appelé par vocation d'en haut et dont la propagation n'est aucunement l'œuvre de la chair et du sang. — Aussi est-ce une opinion solide et confirmée par de récents travaux que le célibat est d'institution apostolique pour les diaeres, les prêtres et les évêques (Cf. Bickell, dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1878; — Ernst, dans le *Katholik* de la même année; Kraus, dans sa *Real-Encyclop.*, I, 307). — De concert avec les saints docteurs, la législation canonique occidentale affirme très clairement cette obligation, dès le commencement du iv^e siècle, non comme

une institution nouvelle, mais plutôt comme une tradition sacrée que le relâchement des mœurs tendait à ébranler. — Si la législation orientale est actuellement moins sévère et admet au sous-diaconat, au diaconat, au sacerdoce même, des clercs déjà mariés, n'imposant le célibat qu'aux évêques et aux moines, des documents historiques de toute autorité montrent que ce n'est là qu'une décadence, et que l'antiquité fut aussi rigoureuse sur ce point en Orient qu'en Occident; et, du reste, la saine logique exigerait que, d'un commun principe, on déduisit des conséquences communes à l'épiscopat et aux ordres sacrés inférieurs. Mais revenons à l'Église latine, et observons que les assauts tentés à plusieurs reprises contre la loi du célibat n'ont fait que la corroborer davantage. Aux attaques des protestants (on sait de quels sentiments elles s'inspiraient), le concile de Trente a répondu par le Canon ix^e de sa xxiv^e session. A l'agitation anti-célibataire du Wurtemberg et du pays de Bade, dans le premier tiers de ce siècle, Grégoire XVI a répondu par son indiscutable encyclique du 15 août 1832. Pie IX, dans son encyclique du 9 novembre 1856 et sa lettre apostolique du 10 juin 1854, mentionnées toutes deux au *Syllabus* de 1864, a de nouveau pris la défense de la supériorité de la virginité sur le mariage et du célibat des clercs.

III. Nombreux sont les reproches faits à l'institution du célibat ecclésiastique et monastique.

1^o Historiquement, on a prétendu qu'elle n'avait pas l'antiquité pour elle et qu'elle devait son origine à la politique ambitieuse et implacable de Grégoire VII; ce pape fameux y aurait vu un moyen d'être absolument le maître du clergé et de le soustraire à l'autorité temporelle. — En réalité, Grégoire VII n'a fait aucune innovation en cette matière; il s'est contenté d'exiger avec une juste rigueur l'observation d'une discipline parfaitement déterminée par ses prédécesseurs; et personne ne peut plus, dans le monde instruit, croire que son rôle ait été d'innover (Cf. Philipps, art. *Célibat* dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg). — Les prêtres juifs, dit-on, n'étaient pas soumis à cette loi. Ils avaient du moins l'obligation de garder la continence au temps de

leur ministère; or, le ministère sacerdotal des prêtres catholiques n'est pas intermittent; il est de tous les jours et, pour ainsi dire, de toutes les heures; le principe judaïque conduit donc logiquement au célibat perpétuel de nos ministres sacrés. Et, d'ailleurs, l'autel chrétien n'est-il pas plus saint que l'autel mosaïque? La perfection de la loi nouvelle n'est-elle pas plus grande que celle de l'ancienne loi? Un sacerdoce indépendant des liens familiaux et non restreint aux limites d'une tribu n'est-il pas bien préférable? — Les orientaux, ajoutez-on, ne connaissent pas cette législation draconienne. En est-on bien sûr? Les orientaux ne l'imposent-ils pas aux évêques, aux moines, voire même aux prêtres et aux diares qui deviennent veufs après leur ordination et qui ne peuvent jamais contracter de nouveaux mariages? Au surplus, ces connivences avec la commune faiblesse ne prouvent pas plus contre l'institution très ancienne du célibat que les faits de certains évêques ou prêtres mariés, dont l'histoire des premiers siècles chrétiens a gardé le souvenir, ne prouvent la légitimité de ces mariages. L'existence d'une loi n'est pas moins affirmée par les contradictions dont elle est l'objet que par l'obéissance qui lui est rendue.

2^o Au point de vue ecclésiastique, il a semblé à quelques écrivains que le célibat empêchait le prêtre d'avoir une connaissance suffisante du monde qu'il est appelé à diriger; d'y exercer une influence aussi pratique, aussi intime, qu'on la pourrait souhaiter. Nous ne savons jusqu'à quel point la science pratique du clergé marié peut surpasser celle du clergé célibataire, auquel l'étude des livres et des âmes est certainement plus facile. Nous savons, en revanche, que l'influence et les exemples d'un clergé marié ne sauraient contribuer beaucoup au développement des grandes et héroïques vertus dans les rangs des fidèles, et que les ménages exemplaires des prêtres mariés, tels qu'on en voit en rêve, n'empêchent pas les désordres et les scandales des mariages mal assortis. Laissant de côté les clergés hérétiques ou schismatiques, dont l'impuissance morale a été si souvent démontrée, nous savons que, même chez les orientaux unis à l'Église romaine, les prêtres mariés n'ont qu'une

action très médiocre sur les consciences, et que le ministère de la confession n'est fructueusement exercé que par les moines et les évêques. Nous savons enfin que, pour la prière, pour la culture des sciences sacrées, pour l'éducation de la jeunesse, pour l'apostolat et l'administration des sacrements, pour le gouvernement spirituel des nations et l'indépendance à l'endroit des passions, des intérêts et des pouvoirs du monde, pour l'esprit de détachement et de sacrifice absolu, en un mot, pour l'accomplissement des vertus et des fonctions sacerdotales telles que Jésus-Christ les a entendues et prescrites, le mariage est un très grand obstacle, et la continence parfaite un moyen très efficace. Nous savons que sans elle les vocations sont nécessairement moins pures, la vie moins désintéressée, le népotisme mille fois moins facile à réprimer. Suivant les défenseurs de la clérogamie, le nombre des vocations ecclésiastiques, par trop insuffisant pour les besoins de la religion, serait vite augmenté si le joug intolérable du célibat était enfin brisé. Nous ne voulons pas discuter ce résultat très hypothétique, et nous nous contentons, avec l'Église, de vocations moins nombreuses, mais plus généreuses et conséquemment plus utiles.

3^o Des raisons politiques ont été invoquées contre le célibat des prêtres et des religieux: en dehors des liens du mariage et des conditions ordinaires de la vie civile, comment ne prendraient-ils pas ces idées de résistance à l'esprit moderne, d'insoumission à l'État, d'opposition à la civilisation et au progrès? Cette manière de voir n'est pas d'une justesse incontestable; car ce n'est pas le célibat lui-même, ce sont les principes dont il est simplement une conséquence logique qui répugnent à ces tendances dont on parle avec tant de complaisance et dont il conviendrait tout d'abord d'examiner la légitimité. On découvrirait aisément que ce sont elles qui sont en révolte ouverte, non pas contre un système de politique humaine, mais contre l'enseignement et la morale du souverain maître. — Le célibat ne cause-t-il pas du moins un réel dommage à la société en retardant l'accroissement de la population? Cet accroissement est sans doute désirable, mais encore y a-t-il des biens supé-

rieurs à désirer ; et si, pour assurer eux-ci, l'Etat ne craint pas d'imposer le célibat à des centaines de mille citoyens, comment l'Église ne pourrait-elle l'imposer à ses ministres, non pas certes contre leur volonté, puisqu'elle ne les force pas à recevoir l'ordination, mais suivant leur libre choix et leur bon plaisir, en faveur des intérêts les plus élevés, les plus considérables, les plus pressants, qui se puissent concevoir ? Et puis, la dépopulation dont on se plaint, d'où vient-elle ? Est-ce seulement du célibat et faut-il le remplacer par le mariage universellement obligatoire ? Hélas ! le mariage, même obligé, même universel, tromperait les espérances de la statistique, en suivant les doctrines du matérialisme et d'une économie sociale qui flattent à l'envi les plus lâches instincts de l'humanité avilie par le protestantisme et par l'incrédulité. La fécondité du mariage était notablement plus grande en France quand le clergé et les ordres monastiques y jouissaient d'une complète liberté d'expansion ; et peut-être bien celle-ci est-elle une des conditions les plus favorables, économiquement parlant, au développement de celle-là : les familles nombreuses savaient qu'à défaut du foyer paternel devenu trop étroit, l'église et le monastère étaient des abris ouverts aux vocations sincères et élevées, comme la Providence ne manque pas d'en susciter dans les conditions qu'elle a voulues et qu'elle ne cesse pas de bénir. Et si le célibat doit enfin être ici incriminé, qu'on distingue, de grâce, entre celui que Jésus-Christ a loué si expressément et celui de la corruption, de la débauche et de la prostitution. Qu'on empêche d'abord le crime dans le mariage et hors du mariage ; et l'on verra ensuite si la vertu mérite des reproches.

4° Une certaine opinion médicale, dont il faut bien que nous entendions un instant les griefs, déclare que le célibat est contre nature, qu'il est dangereux, qu'il conduit à l'immoralité et qu'il déshonore ainsi le clergé. Si le célibat est contre nature, il faut en dire autant de la continence qui s'impose dans une foule de cas aux gens mariés eux-mêmes ; il faut la blâmer chez les veufs et ne la point conseiller à la jeunesse : c'est-à-dire qu'il faut lâcher la bride au dévergondage le

plus complet et ériger la fornication, l'adultère, l'amour libre, en système de morale universelle. Rien de plus manifestement absurde. — Et si le célibat peut avoir ses dangers, ce qu'il faudrait bien se garder d'assurer si nettement, le mariage régulier ou irrégulier n'en a-t-il pas de plus certains et de plus considérables ? Il faudra donc également prohiber la continence et l'incontinence ! — D'aucuns refusent de croire à la possibilité du célibat. Ils ont raison, s'il s'agit du célibat, inconsidérément imposé au premier venu, au luxurieux surtout, sans l'élément surnaturel de la prière et de la grâce, de la prudence et de la mortification, du travail et du recueillement. L'Église a pour ses prêtres un ensemble de préceptes et de conseils, une sorte de code d'hygiène publique et morale, qui assure à l'âme une réelle prépondérance sur le corps : et quand, après une expérience suffisante, à un âge où l'on sait de quoi l'on est capable avec la grâce divine, sur des conseils éclairés autant que désintéressés, un jeune homme s'engage spontanément à observer la chasteté complète, personne n'a le droit de le juger d'après sa propre faiblesse et ses propres égarements, et de lui dire : Vous ne serez pas chaste, et votre vœu de célibat ne sera qu'un piège où vous tomberez fatalement. Si la médecine incrédule allègue des preuves à l'appui de ses dires, ce sont des scandales de parjures ou de téméraires, peut-être aussi quelques confidences de lâches et de misérables. Mais les scandales du mariage sont bien plus nombreux que ceux du célibat religieux, et ils ne sauraient motiver l'abolition du mariage ; qu'on veuille donc bien raisonner de même et *a fortiori* quant au célibat. Et pour ce qui est des rares confidences que l'on se plaît à invoquer, ne devrait-on pas se souvenir que l'*ab uno disce omnes* est un pur sophisme, et que les directeurs et confesseurs des âmes pourraient lui opposer d'autres confidences, incomparablement plus nombreuses et plus honorables, celles des prêtres et des religieux fidèles à leur vœu de chasteté et vainqueurs de ces tentations et de ces ennemis qui pouvaient bien souffleter l'Apôtre, mais non prévaloir contre la grâce que Dieu lui donnait suffisamment, comme à tous ceux qui l'implorèrent avec humilité. — II Cor., xii,

9; — Cone. Trid., *Sess.*; xxiv, *can.* ix. — Cf. Perrone, *Prælect. theol.*, tr. de *Ordine*; — Hurter, *Theol. dogm. comp.*, tr. de *Ordine*; — J. Didiot, *L'état religieux*, ch. v et vi; — de Roskovany, *Celibatus et brevitarium*; — J. Schmitt, *Der Priester-celibat*; — Mœhler, *Gesam. Schrift.*, 1; — Bergier, art. *Celibat*, dans son *Dict. de Théologie*, etc.

J. DIDIOT.

CERTITUDE. — « Y a-t-il quelque chose de vrai, disaient les sophistes contemporains de Socrate? » S'il y a quelque vérité, peut-on la connaître avec certitude, avait dit, quelque peu après eux, Pyrrhon, le père des sceptiques? Et si l'on peut la connaître, peut-on l'exprimer sans l'altérer par le langage, interprète de la pensée, demandaient à leur tour les nominalistes, partisans d'Occam et de Gabriel Biel, au xiv^e siècle?

Chacune de ces questions enveloppe la négation de la certitude, et la négation de la certitude c'est la ruine de toutes les vérités de l'ordre naturel. Mais comme il a plu à Dieu de lier l'ordre surnaturel à l'ordre naturel, la ruine des vérités de l'ordre naturel rend impossible toute démonstration des vérités révélées, toute apologie de la religion. Voilà pourquoi l'Église a proscrit le *Scepticisme*, qui nie la possibilité de la certitude, comme une erreur inconciliable avec la foi chrétienne, notamment avec la prédication de l'Évangile, avec la réception des sacrements, avec l'exercice de la juridiction ecclésiastique et avec la visibilité de l'Église.

Nous avons la tâche d'établir contre les adversaires de la certitude : 1^o l'existence du vrai; 2^o la possibilité de le connaître; 3^o les sources authentiques du vrai; 4^o l'état de l'esprit en possession du vrai, ou la certitude, ses espèces, son critérium; 5^o enfin la faiblesse des objections des sceptiques, des contempteurs de la philosophie chrétienne.

1. « Tous les hommes ont naturellement le désir de savoir, » a dit Aristote au début de la *Métaphysique*. Or, « savoir, ajoute saint Thomas, c'est connaître la cause de l'objet connu, » *scire est causam rei cognoscere*; « c'est connaître avec certitude, » *scientia est certæ rei cognitio*; « c'est établir avec certitude que la chose doit être ainsi, et ne peut être autrement; »

quod contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere; ideo oportet ut id quod scitur non possit aliter se habere (1). Le Docteur angélique recherche les preuves de ce désir naturel de savoir qui est dans tous les hommes. Voici les trois principales : Tout être désire naturellement ce qui le complète. Ainsi la matière tend à la forme; ainsi notre entendement, qui est en puissance de devenir toutes choses, et qui n'est mis en exercice ou en acte que par la science, tend à se compléter par elle. Toute chose ne tend pas seulement à se compléter, mais encore à agir; or, l'opération propre de l'homme c'est d'exercer son entendement en acquérant la science. Toute chose enfin tend à se joindre à son principe; or, l'entendement humain, qui est un entendement participé et imparfait, tend à s'unir à son principe, c'est-à-dire à la source même de la vérité, qui est aussi sa dernière et suprême béatitude, *et in hoc ultima hominis felicitas consistit* (2). Voilà pourquoi l'homme désire naturellement la science. Or, un désir naturel ne saurait être vain, *naturale desiderium nequit esse inane* (3). — De là, il est facile de tirer cette conclusion : Le vrai existe. Le désir naturel de savoir, qui est dans tout homme, a un objet et un terme; il suppose dans le sujet des facultés pour le saisir; c'est un fait que ces facultés entrent en exercice, que notre entendement peut devenir, en une certaine manière, toute chose; c'est un fait qu'il éclaire notre action et la précède; c'est un fait enfin qu'il trouve dans l'acquisition et la possession de la vérité son suprême bonheur.

Laissant de côté la vérité *essentielle* qui est telle indépendamment de notre connaissance, ainsi que la vérité *signifiée* qui est manifestée par le langage, nous nous bornons présentement à affirmer l'existence de la vérité *intellectuelle* qui, selon la belle définition de saint Thomas, est une « égalisation de l'entendement et de l'objet connu », *adequatio rei et intellectus*. L'acte mental saisit les choses comme elles sont, *apprehendit res ut sunt* (4). Cette prise, cette capture que

(1) *Comment. in Analyt. post.*, liv. II, Lect. 4.

(2) *Métaph.*, liv. I, Lect. 1.

(3) *Summ. th.*, I P., qu. 75, a. 6.

(4) *S. Th.*, I P., qu. 47, a. 2.

fait l'esprit ne saurait avoir le néant pour objet. Le mouvement de recherche suppose un terme qui, représenté dans l'entendement, est le *vrai*. Sans doute, s'il n'existant aucun être, ni monde, ni moi, ni Dieu, il n'y aurait aucune vérité, mais s'il y a de l'être, il y a de la vérité. La négation de toute vérité ne peut se poser sans contradiction, car cette proposition : « Il n'y a point de vérité » nie par hypothèse son contenu. Celui qui l'affirme abuse de la parole humaine et ne s'attribue pas même la réalité d'une ombre pensante, car il y a de la vérité dans une ombre. « Ne rien accepter de vrai, c'est s'établir au niveau de la plante, dit saint Thomas (1), attendu que les animaux ont dans leur principe animateur des conceptions déterminées. » Il faut donc conclure qu'il y a une vérité intellectuelle, reposant sur une vérité essentielle, laquelle a sa source en Dieu, qui est l'absolue vérité.

II. « Il est impossible, dit Aristote (2) qu'une chose soit et ne soit pas en même temps; et c'est à cause de cette impossibilité que nous avons déclaré notre principe comme le principe *certain par excellence*. » C'est là le principe de contradiction. « Vouloir démontrer ce principe, c'est faire preuve d'ignorance, et ne pas savoir distinguer ce qui a besoin de preuve de ce qui n'en a pas besoin (3). »

De ce qu'il y a du vrai et de ce que notre esprit peut l'ignorer, ou volontairement, ou involontairement, de ce que l'erreur est possible, de ce que l'on peut demeurer hésitant entre deux jugements opposés, plusieurs ont conclu que le *doute* était une situation d'esprit très légitime, étant donnée l'impossibilité de la certitude. On appelle *certitude* « un état dans lequel l'esprit adhère à un objet connu, sans aucune crainte de se tromper et sans aucun péril d'erreur ». C'est la possession tranquille de la vérité. L'*opinion* peut bien être vraie; elle peut dominer, subjugué une multitude d'esprits, mais elle n'exclut ni la crainte de donner son adhésion à une erreur matérielle, ni l'illusion d'un motif insuffi-

sant. Quand ce motif est de nature à déterminer l'assentiment d'un homme sage, on dit que cette opinion est *probable*. Mais il arrive qu'un homme sage peut se faire le champion d'une opinion improbable et même fautive, parce qu'une opinion, aussi longtemps qu'elle n'est pas certaine, n'exclut ni la crainte ni le péril d'une erreur.

La certitude est donc la pleine et tranquille possession de la vérité, c'est le repos et la joie de l'esprit dans la connaissance.

La certitude est-elle possible dans la condition présente? Les sceptiques le nient. Nous devons faire ici une rapide revue du scepticisme et donner une réfutation sommaire de cette erreur.

III. On a souvent confondu le sceptique avec le sophiste. C'est à tort. Les sophistes ne sont pas des sceptiques proprement dits. Sans doute, leur art prépare la voie au scepticisme, mais ils ne professent pas l'impossibilité de la certitude. Ils se tiennent dans une critique négative des diverses opinions et excellent à affirmer le pour et le contre sur le même objet. Pyrrhon qui, le premier en Grèce, professa le doute comme un système philosophique, vers l'an 360 avant Jésus-Christ, tient de l'école sophistique et de l'école mégarique. « Comment sont constituées les choses, se demande-t-il? Et quelle position l'homme doit-il prendre vis-à-vis d'elles? Les uns disent qu'il y a une vérité absolue, les autres le nient. Chacun donne ses raisons, et ces raisons se valent. Que faire? » — Pyrrhon répond : S'abstenir *ἐπιπέσειν* (1); ne rien définir; n'affirmer pas plus ceci que cela, et placer dans la pratique de cette abstention le calme et la sérénité de l'âme, *ἀταραξία*.

On peut dire qu'il prépara des disciples aux épicuriens et aux stoïciens, mais qu'il ne fit point école. On cite, après Timon, le *sillographe* ou le satirique, son disciple immédiat, Nausiphane de Téos et Philon d'Athènes; puis on arrive à Enésidème de Cnossos, qui enseigne à Alexandrie, dans le premier siècle après Jésus-Christ.

Est-ce à dire que le scepticisme n'ait pas ravagé un grand nombre d'esprits à cette même époque? Au contraire. L'an-

(1) *Metaph.*, liv. iv, lect. 3. Quasi nihil suscipit quasi determinate verum, in nullo videtur differre a plantis: quia etiam bruta animalia habent determinatas conceptions.

(2) *Metaph.*, liv. iv.

(3) *Ibid.*

(1) *Diog. Laert.*, liv. ix.

cien dogmatisme de l'Académie avait ouvert au doute une large porte, en ébranlant la certitude de la connaissance sensitive. La moyenne Académie, fondée par Arcésilas (299-241 av. J.-C.) niait la possibilité de la science, *negabat esse quidquam quod sciri posset* (1), et défendait d'approuver quoi que ce soit.

Carnéade de Cyrène, vers 155 avant Jésus-Christ, fit partie de l'ambassade célèbre des philosophes qui vinrent d'Athènes à Rome, au sujet de la ville d'Orope, et aussi pour apporter la bonne nouvelle de la philosophie. Il avait avec lui le péripatéticien Critolaüs et le stoïcien Diogène. Ils ne trouvèrent à Rome que des amateurs de philosophie, mais n'y firent germer aucun philosophe. Ce Carnéade était très habile dans l'art de la parole, et très incisif dans sa critique des stoïciens; *Nihil percipi aut comprehendere ullo modo posse affirmabat* (2).

La quatrième Académie avec Philon de Larisse (87 ans av. J.-C.) et la cinquième et dernière, avec Antiochus d'Ascalon, (63 ans av. J.-C.) reculèrent devant l'abîme du scepticisme et s'efforcèrent de revenir aux dogmes de l'ancienne Académie.

Mais Énésidème allait bientôt fonder à Alexandrie une école sceptique qui dura trois cents ans. Il eut des disciples à Rome, entre autres ce Favorinus d'Arles, qui enseignait la sophistique à Rome, sous le règne d'Adrien. Il était pyrrhonnien jusqu'à nier l'existence des corps. La question posée au Christ, accusé par le gouverneur Pilate, n'est-elle pas un écho des enseignements sceptiques qu'avait recus cet homme politique?

Énésidème, dans ses huit livres des *Raisons pyrrhoniennes*, attaque la logique, la physique ou physiologie, la morale, le probabilisme de l'Académie, la valeur des signes et du langage, ce qui n'a pas empêché son ouvrage de périr. Des fragments seuls ont survécu, conservés par Sextus l'empirique, médecin, professeur, et écrivain, sceptique, qui florissait à Rome, sous le règne d'Antonin.

Toute la théorie du scepticisme ancien est renfermée dans la doctrine de ces deux sceptiques, et il faut convenir qu'elle est faible. On conteste la valeur

des signes et du langage; on chicane sur les erreurs des sens; on demande un critérium à appliquer à la raison, comme si la raison n'était pas sa propre règle et n'avait pas pour premier devoir de se redresser et de se corriger elle-même. On nie qu'il y ait des choses tellement claires qu'elles n'ont besoin ni de définitions, ni de démonstrations, et on finit par conclure qu'il faut *s'abstenir* et professer l'indifférence devant la vérité. Sextus l'empirique résume tout son scepticisme dans quatre vers, qui sont attribués à Xénophane et cités parmi les fragments de ce poète philosophe: « Nul n'a jamais su et ne saura jamais avec certitude ce que je dis des dieux et de l'univers. Et quand même on pourrait dire là-dessus quelque chose de très vrai et d'arrêté, on ne le saurait pourtant pas certainement; l'opinion prévaut dans toutes choses (1). » Ce sont probablement ces vers qui ont porté Galenus, Sextus l'empirique, Eusèbe, Stobée, Diogène Laërte et Plutarque à compter parmi les sceptiques ce Xénophane de Colophon, qui avait d'ailleurs une théologie bien supérieure à celle d'Homère.

La plaie du scepticisme ne disparut pas du monde philosophique à l'époque de saint Augustin, de Boèce, de saint Anselme et de saint Thomas. Saint Augustin, dans ses dialogues, en trois livres, *contre les Académiciens*, établit que le sage ne saurait approuver ceux qui prétendent que tout est obscur et que l'on ne peut rien savoir avec certitude. Saint Thomas, dans ses leçons et commentaires sur la Métaphysique d'Aristote, fait ressortir l'insanité du scepticisme qui nie les premiers principes. A l'avance il mettait à néant le doute de Descartes, pris comme fondement d'une affirmation dogmatique, quand il disait avec une pointe d'ironie: « Un pareil procédé est celui d'un homme qui, voulant attraper des volailles, commence par les mettre en fuite; plus il les poursuit, plus elles s'éloignent de lui (2). » Cependant un certain Nicolas d'Outricourt professait le doute à Paris, à la Sorbonne. En 1348, le Saint-Siège condamna les articles suivants qu'il enseignait: « On ne peut avoir

(1) Cicero, *Acad. post.*, I, 42.

(2) Cic. *Acad. prior.*, II, 9.

(1) Mullach, *Fragm. philos. græc. pœs.* vol. I, p. 403.

(2) *Métaph.*, liv. IV, lect. 3.

aucune certitude de la réalité des choses par leurs accidents naturels. — On ne peut inferer d'une donnée quelconque l'évidence du premier principe. — Nous n'avons la certitude de l'évidence d'aucune substance matérielle. — Le premier principe de la foi est le seul qui soit évident (1). »

Il y a peu à ajouter à ce qui a été dit des sceptiques modernes : Montaigne, Charron, La Motte-le-Vayer et Bayle. Ces esprits chagrins se scandalisent des contradictions et des incertitudes, qui règnent entre les hommes. Il leur plaît de dire sérieusement : « Que sais-je ? » Et cela, après seize siècles de christianisme ! Comme ils ne cherchent dans le doute qu'un « oreiller commode » on ne saurait facilement les prendre au sérieux. Il en est autrement de Pascal, Daniel Huet, Descartes, Malebranche et Lamennais, qui sont sincèrement découragés devant ce qu'ils nomment l'*impuissance de la raison*, et qui cherchent soit un remède dans la foi, soit une nouvelle méthode pour trouver « le roc inébranlable de la certitude ». Le scepticisme érudit de Bayle fournit à son auteur un spectacle amusant. Pour ce caractère mobile, toutes les opinions ont du bon, même le manichéisme, ainsi que l'avaient pensé avant lui les Cathares et Albigeois. Hobbes et Locke avaient tenté de construire par la voie expérimentale l'édifice de la connaissance, David Hume (de 1711-1776) essaya de démontrer qu'ils avaient mal raisonné, attendu que le principe de causalité n'a, dit-il, aucune valeur métaphysique. C'est par habitude, par un instinct naturel, par préjugé que nous supposons un lien *causal* entre deux phénomènes *consécutifs*, mais ce lien, au dire de Hume, n'existe pas, et nous ne sommes pas autorisé à affirmer que les idées ont un objet, ni les accidents une substance, ni les effets des causes. Ce genre de scepticisme anéantissait tous les résultats de la science et remettait tout en question.

L'assaut donné à la métaphysique prit dans le criticisme d'Emmanuel Kant (1724-1804) sa forme la plus menaçante. On l'a dit bien des fois, Kant est le « retournement » de Socrate. Celui-ci applique à la sophistique le procédé dialectique

qui maintient les bases ébranlées de la métaphysique : Kant, à l'aide d'une fausse dialectique, démolit toute métaphysique. Sous prétexte de donner à la connaissance une *pureté* parfaite, il élimine l'expérience et transporte la raison dans un ordre qu'il appelle *transcendantal*, où elle doit s'exercer sur elle-même, se développer par elle-même et abstraction faite de tout objet. C'est la *raison pure*. Il fait alors sortir d'un faux apriorisme les formes *pures* de la pensée, les concepts *purs*, qui doivent s'appliquer aux *intuitions sensibles*, et aux idées qui nous apparaissent du moi, du monde et de Dieu. Toutefois, l'objet en lui-même, *das Ding an sich*, nous échappe ; le sujet connaissant lui-même n'est au fond que la série des phénomènes successifs ou *états de conscience*, qui n'exigent aucun fond substantiel, aucune réalité objective. Dieu n'est plus qu'un *postulatum*, maintenu, pour la forme, en faveur de la loi morale. Kant se moque du syllogisme ; il ne connaît pas les scolastiques, encore moins l'Église catholique. Après un siècle de durée, ce scepticisme fait encore de nombreuses victimes, non pas seulement en Allemagne, à la suite de ses disciples les plus marquants, Fichté, Schelling et Hegel, mais encore en France, où, en dépit de l'excitation contre l'Allemagne, le kantisme est encore enseigné dans la plupart des chaires de l'instruction publique officielle, et couronné dans des ouvrages présentés aux académies (1). C'est là pour nous un phénomène inexplicable, et qui rendra plus difficile la tâche des futurs biographes de Jouffroy, de MM. Vacherot, Renan, Bersot, Renouvier, Fouillée, Lachelier, Liard, etc., etc.

IV. Avant de passer à l'exposition des principales thèses que la saine philosophie oppose aux négations des sceptiques, il n'est pas hors de propos de donner une réfutation sommaire, soit du scepticisme en général, soit des principales raisons alléguées par les partisans de cette erreur.

Le doute n'est pas seulement une erreur, c'est une violation du devoir, et nous avons le droit d'en faire tout

(1) Telle a été notamment l'heureuse fortune de l'ouvrage intitulé : *La science positive et la métaphysique*, par M. Liard, inspecteur général de l'enseignement supérieur.

(1) Denzinger, *Enchirid.*, p. 156.

d'abord un *cas de conscience*. En effet, la conscience morale est profondément blessée, quand un être raisonnable ose mettre en question l'existence et le respect des parents, l'existence de Dieu et les devoirs qui en découlent, l'existence de nos semblables et les obligations que nous avons à remplir à leur égard, dans la famille, dans la société civile, dans la société religieuse. Mettre en question les devoirs, c'est aussi anéantir les vertus et les vices, et substituer à la vie honnête, sous le nom d'*abstention* et d'*ataraxie*, la plus coupable indifférence, le plus honteux égoïsme.

Inconciliable avec la vie morale, le scepticisme est la contradiction directe de la nature raisonnable. D'abord, le sceptique ne peut professer son erreur sans tomber dans la plus révoltante contradiction. S'il n'y a rien de vrai, rien de certain, pourquoi essayez-vous de me persuader que votre doute est le vrai? Dans la pratique de la vie, le sceptique ne peut ni parler, ni se mouvoir, ni se nourrir, ni s'endormir, ni porter remède à ses maux, etc., etc. En effet, l'*abstention*, l'immobilité absolue est la seule situation commandée au sceptique. D'ailleurs, s'il n'y a rien, ni sujet, ni objet, ni relation réelle entre l'un et l'autre, pourquoi, comment nos facultés entreraient-elles en exercice? Heureusement, la nature raisonnable ne supporte pas ces violences, et pousse à l'action les sceptiques les plus obstinés.

Rapportons enfin les condamnations qui ont frappé le scepticisme, et qui lui font appliquer la note de doctrine hérétique. En 1840, le Saint-Siège fit souscrire à M. Bautain, professeur à Strasbourg, un certain nombre de propositions, au nombre desquelles est celle-ci : La raison peut prouver avec certitude l'existence de Dieu. On exigea, en 1855, de M. Bonnetty, rédacteur en chef des *Annales de philosophie chrétienne*, le même gage de soumission à la vraie doctrine. La constitution *Gravissimas inter*, de Pie IX, en 1862, revendique contre le prêtre autrichien Frohschammer les droits de la raison en ces termes : « La raison humaine, bien qu'obscurcie par la faute du premier homme, n'a point cependant été éteinte : elle peut saisir et développer ce qui est son objet propre, percevoir, comprendre et démon-

trer un grand nombre de vérités, par exemple : l'existence de Dieu, sa nature, ses attributs, en faisant cette démonstration par des arguments tirés de ses propres principes. » Enfin, le concile du Vatican, en 1870, a décrété et posé la règle suivante : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et maître, ne peut pas être connu avec certitude, par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses qui ont été faites, qu'il soit anathème. »

Malgré ces condamnations, les sceptiques essaient de se justifier en disant : 1° « Le scepticisme est irréfutable, il n'est donc ni une erreur, ni une hérésie. » — Sans doute, il est irréfutable par la voie du raisonnement, car il n'admet aucun principe de discussion. Mais la plus écrasante réfutation est celle qu'il s'intelligé lui-même, en ne pouvant s'affirmer sans se contredire. Nous n'avons énuméré qu'une faible partie des conséquences qu'il entraîne.

2° On insiste : « Devant la multitude des systèmes, des opinions, des contradictions, le parti le plus sage est de ne rien affirmer. » — Ainsi donc devant l'invasion d'une maladie mortelle, le parti le plus sage serait de n'apporter aucun remède ! Il faut, au contraire, affirmer les principes, afin de discerner entre le vrai et le faux, et ramener la diversité des opinions à l'unité et à la vérité. Or, le doute n'apporte aucun remède à la diversité des opinions ; il augmente le désarroi des intelligences ; il faut donc s'efforcer de sortir du doute.

On donne communément les réponses suivantes aux différents groupes de sceptiques.

1° Aux académiciens qui n'admettent que le vraisemblable : Vous ne pouvez déterminer ce qui est vraisemblable, ce qui a tel ou tel degré de probabilité qu'autant que vous supposez un point fixe et immobile, le certain. Vous supposez donc en pratique la certitude que vous niez en théorie, vous êtes donc en contradiction avec vous-mêmes.

2° A Enésidème et à ses *raisons pyrrhoniennes* : Vous demandez que l'on applique à la raison un criterium, une règle qui redresse et réprime ses jugements ; vous demandez que l'on prouve la légitimité de ce criterium. Chacune de ces exigences montre que cette règle est

toute trouvée, et qu'elle fonctionne parfaitement. La raison est en effet ce critérium, car elle firme les *premiers principes*, règle infallible de tous nos jugements. Vous exigez une démonstration de la légitimité de la raison, mais à votre tour admettez les *présuppositions* nécessaires et antérieures à tout raisonnement : un sujet, un objet à connaître, un rapport entre ces deux termes, le principe de contradiction et le principe de causalité. En dehors de ces conditions, aucune discussion n'est possible. — Vous niez la valeur des signes, les définitions, les raisonnements, mais vos négations sont elles-mêmes des signes qui ont un sens, des paroles qui sont le produit de l'acte vital d'entendre. Ces paroles contiennent, d'une certaine manière, l'*espèce intelligible* de l'objet saisi par l'entendement; ils la transmettent sous l'enveloppe d'un son, et elle est ainsi communiquée à d'autres intelligences. Vous admettez cette transmission de l'élément intellectuel, puisque vous usez de la parole. — A propos de la multitude des opinions qui divisent les savants, les artistes, les médecins, les navigateurs, vous prenez trop légèrement le parti de vous *abstenir*; car la raison finit toujours par avoir raison. L'opinion la plus raisonnable demeure maîtresse du champ de bataille et s'impose victorieusement aux autres (1).

3° A Descartes et aux subjectivistes de toutes les écoles : Eh quoi, vous rejetez l'évidence des sens; et les terreurs d'un mauvais génie vous font recourir à la veracité divine, comme au dernier asile de la certitude. Dieu nous garde de vous contredire. Dans l'ordre *ontologique*, l'entendement divin est, en effet, la *première* vérité; mais il n'en est pas ainsi dans l'ordre *logique*, selon lequel la connaissance est engendrée dans notre esprit. Dans cet ordre, c'est la nature des choses matérielles qui obtient la priorité, c'est par cette connaissance que l'entendement débute. Par conséquent, votre appel à la veracité divine est tout simplement une *pétition de principe*; de là encore, « cette conclusion : *je pense, donc je suis*, n'est ni la première, ni la plus certaine qui se présente à celui

qui conduit ses pensées par ordre (1). »

4° Aux sceptiques qui en appellent à la révélation, comme à un moyen d'établir la certitude des vérités naturelles, les papes et les conciles ont suffisamment répondu que ce procédé est illogique.

5° A David Hume et aux néo-kantistes qui nient le principe de causalité, on répond : Ce n'est pas vous, mais bien Enésidème qui a soulevé les premières objections contre l'existence des causes. Il a dit : Aucune chose ne peut en causer ni une autre, ni plusieurs autres. Ni le corporel ne peut produire du corporel, ni l'incorporel de l'incorporel, etc., etc. Mais l'expérience et la raison vous donnent un continuel démenti. Nous saisissons au dedans de nous, comme un fait de conscience immédiate, l'activité du moi, non seulement pour produire des actes internes, mais du mouvement local. Le moi est cause du mouvement du machiniste dont la main presse sur la soupape; par sa force élastique, la vapeur pousse les tiroirs, les tiroirs les bielles, les bielles les roues motrices, le mouvement est communiqué à tout le système. Nier la relation de cause et d'effet entre ces moteurs mûs, c'est nier l'évidence. Il y a plus, notre entendement conçoit l'être comme actif et efficient; étant acquises les notions de *cause* et d'*effet*, nous formons les axiomes et vérités premières de la causalité : point d'effet sans cause; rien n'est cause de soi-même; rien ne se fait de rien, etc., qui sont supérieurs à l'expérience, qui sont *a priori*, et fondés sur une base objective.

6. Dans sa *Critique de la raison pure*, Kant avait dit : « David Hume tomba complètement dans le scepticisme, quand il eut découvert que ce que l'on regardait comme un principe n'était qu'une illusion de notre entendement. » Il est piquant de voir Kant se faire le médecin de D. Hume, et entreprendre la guérison du scepticisme. En affirmant qu'il ne veut rien tenir de certain de ce qui vient de l'expérience, et qu'il ne lui reste qu'à appliquer aux objets les formes de l'entendement et les intuitions *pures*, le père du criticisme tombe lui-même dans le scepticisme. C'est un aveugle qui applique des couleurs à des apparences de surfaces; c'est un mou-

(1) Voir, pour les doctrines d'Enésidème, le *Scepticisme*, par Émile Saisset, p. 69-235.

(1) Descartes, Les Principes, 1^{re} partie, n° 7.

leur qui, au lieu de modeler ses formes sur les objets, force les objets à entrer dans ses formes. Laissez donc le sujet de la connaissance demeurer simplement le sujet, le réceptif de la vérité, et qu'il n'élève point la prétention colossale de fabriquer des catégories, des jugements synthétiques a priori, des formes nécessaires qui n'ont aucun fondement dans la réalité et qui ne supportent pas l'examen du métaphysicien. N'est-ce pas ruiner la métaphysique et la logique que de dire, d'un côté : La connaissance rationnelle est impossible ; et, de l'autre : Le problème de la connaissance est résolu par la raison pure. — Il faut se placer en dehors de toute donnée expérimentale, et il faut puiser dans l'expérience la matière de ce qui apparaît. — Le particulier, le contingent ne contiennent rien d'universel, rien de nécessaire, et pourtant le sujet connaissant qui est particulier et contingent contient les formes les plus générales de la pensée. — La raison *théorique* ne peut démontrer l'existence de Dieu, tandis que la raison *pratique* exige impérieusement cette existence, tandis que ces deux raisons ne sont qu'une seule et même raison appliquée à des objets divers. Ce sont là autant de grossières contradictions que ne parviendront pas à faire disparaître les néo-kantistes contemporains, les plus enclins à la conciliation.

En résumé, le scepticisme est une erreur et une hérésie, aussi contraire à la raison qu'à la morale, aussi fragile dans son fondement que déplorable dans ses conséquences. Nous concluons donc qu'il est possible de connaître la vérité avec certitude, c'est-à-dire avec une adhésion de l'esprit qui exclut la crainte et le péril d'errer.

V. Saint Thomas définit la certitude : la détermination de l'entendement à un seul jugement, *determinatio intellectus ad unum* [1]. Il complète cette définition en disant que la volonté commande à l'entendement, *voluntas intellectui imperat*. Il faut donc reconnaître dans cet état de l'esprit appelé certitude deux éléments : un élément intellectuel et un élément volontaire, *certitudo duobus consistit : in evidentia... et in adhesionem*

forma. Le premier élément ne comporte pas de degrés, et sous le seul rapport intellectuel, toutes les certitudes se valent. Mais il n'en est point ainsi du côté de la volonté. Le motif de l'adhésion peut être différent ; de là, différents degrés dans l'adhésion de l'esprit, et différentes sortes ou espèces de certitudes. Le fondement de cette différence spécifique réside dans la nature de la connexion qui existe entre la vérité et l'objet saisi par l'esprit. On distingue donc une connexion métaphysique, une connexion physique et une connexion purement morale. Dans le premier cas, il est absolument nécessaire que la chose soit ainsi et ne puisse être autrement ; dans le second, il serait contraire aux lois de la nature que la chose fût autrement ; enfin, dans le troisième cas, il serait très difficile, mais non absolument impossible que l'objet fût autrement qu'il n'est connu.

Il est donc possible qu'il y ait dans l'esprit humain une triple espèce de certitude, à savoir, une certitude *métaphysique*, une certitude *physique* et une certitude *morale*, dans chacune desquelles les motifs d'adhésion de l'esprit ne s'équivalent pas et sont d'ordre différent. Quiconque n'admettrait comme certaines que les choses dont le contraire est *métaphysiquement impossible*, et rejetterait dans les *vraisemblances* et les *probabilités*, soit la certitude du plein jour à l'heure de midi, soit la véracité d'un témoin prêt à mourir pour attester ce qu'il affirme, passerait à bon droit pour un esprit troublé. Il faut considérer, en effet, les lois de la nature physique et les lois de la nature morale comme des lois stables, dont le maintien et le cours régulier excluent la crainte du contraire et déterminent une vraie certitude. La sagesse du créateur qui les a posées ne les a faites ni métaphysiquement absolues, ni absolument immuables, elle les a faites *constants*, et cela suffit pour que leur accomplissement soit certain.

Toutefois, l'on ne saurait dire que, dans chaque espèce de certitude, les motifs qui entraînent l'adhésion de l'esprit soient d'une valeur égale. La nécessité absolue ou métaphysique que la chose soit ainsi et ne puisse être autrement est un motif d'adhésion qui l'emporte sur tous les autres motifs naturels.

[1] III Sent. Dist., 23, qu. 2., Sol. 3. ad m.

La nécessité hypothétique, imposée par les lois de la nature, l'emporte à son tour sur la nécessité restreinte et purement relative qui lie les agents libres. Nous ne parlons ici que des motifs d'adhésion qui appartiennent à l'ordre naturel. Car « dans certains cas, dit saint Thomas, l'entendement n'est déterminé à adhérer, ni par l'évidence des idées ou des principes, ni par la rigueur des conclusions, mais il se détermine, sous l'influence de la volonté, par un motif qui paraît à l'esprit bon, utile, raisonnable, digne de foi (1) ». Cette adhésion, quand il s'agit des vérités révélées, produite sous l'inspiration et avec l'aide de la grâce divine, n'exclut pas seulement le doute et le péril d'erreur, par rapport à un objet évident, mais elle dépasse en sécurité et en fermeté toute autre certitude. « Nous croyons vraies les choses que Dieu nous a révélées, non pas à cause de la vérité que la raison naturelle peut nous y faire apercevoir, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni tromper (2). » « Par conséquent, conclut le pape Pie IX, il n'est rien au monde d'aussi certain que notre foi, rien qui soit aussi assuré, aussi vénérable, et qui s'appuie sur des principes plus inébranlables (3). »

VI. Nous avons maintenant la tâche de remonter aux sources de la vraie connaissance et de déterminer quelles sont les causes de la certitude.

Il y a dans les choses un élément intelligible qui constitue leur essence, leur beauté, leur vérité. Cette vérité qui est dans les choses excite dans les êtres raisonnables un désir naturel de connaître, et sollicite nos facultés à entrer en exercice. Nos sens sont mûs par les qualités sensibles des objets extérieurs, et après l'exercice préalable des sens, l'acte intellectuel est possible. Notre entendement est tellement incliné à former les premiers principes qu'il semble déjà les posséder, quand la vie raisonnable fait ses premières manifestations. Les premières connaissances sont garanties et protégées par la certitude du premier principe. C'est bien le sentiment de saint

Thomas quand il dit : « Toute connaissance spécifique dérive de quelque connaissance très certaine, au sujet de laquelle l'erreur est impossible : telle est la connaissance des premiers principes universels, auxquels nous soumettons toutes nos connaissances et d'après lesquels nous approuvons tout ce qui est vrai et rejetons tout ce qui est faux (4). »

C'est donc avec sécurité, sans hésitation, que nous exerçons nos facultés naturelles de connaître, les sens, la conscience, l'entendement, et que nous les appliquons à leur objet propre, non point comme des instruments mal faits, mais au contraire comme des chefs-d'œuvre de précision, comme des moyens infaillibles d'acquiescer des connaissances certaines. Il y a une correspondance, une adaptation naturelle entre nos facultés et la vérité qui est dans les choses. Nos facultés ont une véracité naturelle, soit qu'on les appelle des messagers, *messengers*, avec saint Augustin, soit qu'on les considère comme des *témoins* fidèles. Une preuve matérielle que les sens ne nous trompent pas nous est fournie par toute l'ordonnance des œuvres extérieures de l'homme, depuis les temps les plus anciens. La similitude des procédés dans les arts et les métiers, les remèdes appliqués aux différents maux, les instruments maniés par différentes mains, les mêmes efforts déployés pour obtenir les mêmes résultats nous montrent dès l'origine les mêmes perceptions du monde extérieur.

Toutefois, pour que nos facultés de connaître saisissent parfaitement leur objet et nous donnent des connaissances certaines, il est nécessaire qu'elles soient appliquées dans les conditions voulues. Ainsi, 1° *pour les sens*, il est nécessaire qu'il n'y ait point d'empêchement, ni dans l'organe, ni dans le milieu ; que l'on soit placé à la distance convenable, pendant le temps requis, et que l'on contrôle un sens par un ou par plusieurs autres ; 2° *pour la conscience*, il faut l'état de veille bien constaté, la pleine possession de soi-même, l'attention qui saisit les actes intérieurs dans le calme d'une observation exacte ; 3° *pour l'entendement*, qui saisit l'essence des choses, qui conçoit les idées, qui réfléchit, analyse, juge et raisonne, il faut le calme attentif d'un

1 De Verit., qu. 14, a. 1.

2 Conc. Vatic., C. 3, de fide.

3 Const. Qui pluribus, 1866.

(4) De Verit., qu. 16, a. 2.

travail intérieur, la clarté de l'intuition, les termes précis, les définitions exactes, les raisonnements légitimes. « Les conclusions sont certaines, dit saint Thomas, quand les principes sont eux-mêmes certains. (1). »

Cette thèse capitale de la saine philosophie est la contradiction directe du scepticisme pyrrhonien. Aussi l'a-t-on attaquée de tout temps, à partir des origines du scepticisme jusqu'à nos jours.

1° « Vous supposez, nous dit-on, la véracité de nos facultés de connaître, vous ne la démontrez pas. » — Nous n'avons point à démontrer ce qui est antérieur à toute démonstration ; mais nous constatons la correspondance, l'adaptation, la *proportion*, qui existe entre nos facultés et leur objet propre. *Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*. Nous constatons que certaines choses extérieures modifient nos sens ; *exterius immutativum est, quod per se a sensu percipitur*. Cette réalité extérieure qui modifie nos sens est spécifiquement diverse, c'est sur ce fondement que nous nous attribuons cinq sens extérieurs. *Secundum cujus diversitatem sensitivæ potentie distinguuntur*. Le sens saisit l'objet comme il est, *sensus apprehendit rem ut est*. Si nos facultés étaient des instruments de tromperie par destination, l'erreur et l'illusion seraient notre état habituel, et ces termes n'auraient plus de sens.

2. « Tant que vous n'aurez pas démontré rigoureusement la véracité de nos facultés, le sceptique a le droit de la révoquer en doute. » — En appliquant ce raisonnement à la vision, à l'audition, et en général à toutes les actions vitales, on ne serait en droit, ni de voir, ni d'entendre, ni de vivre, avant d'avoir analysé le mécanisme de l'œil, de l'oreille et de chacun des appareils vitaux. *Le fait primitif* de la véracité de nos facultés, nous le constatons, nous le vérifions, et nous avons le droit de l'affirmer. Une démonstration rigoureusement scientifique de cette véracité est possible comme résultat de la science anthropologique, mais elle ne saurait être exigée au début.

3. « Les qualités sensibles, le coloré, le sonore, le résistant, l'odorant, le sapide ne sont pas objectives, mais purement subjectives. Les sens nous font illusion. »

Il est généralement admis que les qualités sensibles ne sont pas purement subjectives, mais qu'elles ont leur cause et leur origine dans l'objet et leur spécification dans le milieu et dans l'organe. Les résultats de la psycho-physique ne sont pas suffisants pour que l'on fasse, dans chaque espèce de sensation, la part exacte qui vient du sujet et celle qui vient de l'objet.

4. « Notre entendement limité et borné ne saurait être infaillible, même dans les premiers principes. » — Notre entendement limité et borné est dans une analogie de proportionnalité avec l'entendement divin, ainsi qu'on l'établit en Théodicée. Il est apte à saisir le vrai, la nature des choses, l'universel, le nécessaire, l'absolu. Il voit les premiers principes dans la lumière de l'évidence, et il y adhère invinciblement ; s'il lui arrive d'être lié et paralysé dans le trouble de l'âme par les passions, il rendra peut-être de faux jugements, mais sans abandonner jamais les premiers principes. C'est au moyen de cette faible lumière, que Boèce, après Cicéron, appelle *igniculus mentis* (1), et avec l'aide de Dieu, qu'il reprendra l'empire sur l'âme tout entière.

5. « Dans la condition présente de l'homme, la volonté est inclinée au mal, donc aussi l'entendement est voué au doute et à l'erreur. » — Il est faux que la fin vers laquelle tend naturellement la volonté soit le mal ; elle est, au contraire, naturellement inclinée au bien, soit réel, soit apparent. L'objet auquel tend naturellement l'entendement est le vrai. Le vrai perçu dans la lumière de l'évidence détermine l'adhésion et exclut le doute et le péril d'erreur. Il est vrai que, l'entendement humain est limité, mais cette limite n'implique qu'une ignorance négative et non une inclination à l'erreur. Les théologiens s'accordent à dire que dans la lumière surnaturelle de la foi, notre faculté limitée de connaître est *infaillible*. Saint Thomas applique aussi ce terme à la faculté des premiers principes, *habitus primorum principiorum*. Toutefois, il peut arriver que, sous l'influence de la volonté, l'entendement juge vrai ce qui est faux, bon ce qui est mauvais. Cependant, même sous l'influence de la volonté, il ne cesse pas d'être infaillible par rapport aux premiers principes. Tout l'artifice de la

(1) *De Verit.*, qu. 1, a. 1.

(1) *Tract. de Trinit. Proœm.*

volonté consiste à l'empêcher de ramener l'objet de son jugement à la clarté qui provient des premiers principes, et qui ne s'éteint jamais dans l'homme. On pourrait peut-être trouver certains esprits qui résistent à l'évidence, et persistent dans leurs convictions. La raison de cet état doit être cherchée, soit dans le trouble persistant de la passion egoïste, soit dans la tyrannie de l'orgueil, soit dans une certaine aversion pour le vrai et le bien. Saint Thomas dit de cet état d'esprit : « Il en est qui pourraient être retirés du mal par la connaissance de la vérité, mais *ils combattent la vérité connue*, afin de pécher plus librement ». Il en est de même de ceux qui forment la résolution de ne jamais se repentir (1). » La cause en est donc la volonté mauvaise.

VII. Après avoir passé en revue les sources de la connaissance certaine, il nous reste à déterminer la cause de la certitude.

La cause de la certitude est à la fois dans l'objet connu et dans le sujet connaissant : *Certitudo duobus consistit : in evidentia et in adhesionem firmam* (2).

L'évidence est à la fois un motif déterminant, une cause efficiente de notre certitude, et aussi une règle par laquelle nous discernons le certain de l'incertain. Sous ce dernier point de vue, on l'a appelée le *critérium* de la certitude. Elle est la concentration sur un point de la lumière intellectuelle; et cette lumière concentrée ne rend pas seulement l'objet très visible, elle fait que sa vérité est frappante, *neesse est videri quod sint perse vera* (3). Telle est l'évidence que les Grecs avaient appelée *ἐπιχειρίδιον*, et les Latins *perspicuitas*. Quand les deux termes d'un jugement sont liés de manière que l'on ne puisse pas ne pas apercevoir la vérité de leur liaison, cette vérité qui éclate est le motif de l'assentiment de l'esprit. Mais comment cette lumière de l'objet connu est-elle le motif de l'assentiment de l'esprit? — En ce qu'elle a le caractère d'un signe, c'est-à-dire en ce qu'elle touche, frappe, saisit l'esprit et le mène à la connaissance de l'objet comme un captif.

L'esprit reçoit profondément l'impression de l'espèce intelligible; il est spé-

cié, stigmatisé, et adhère à la vérité, comme la cire au cachet qui la presse.

Mais ce serait errer gravement que de supposer dans l'objet seul le caractère lumineux du motif de notre assentiment. Si nous nous en rapportons à la doctrine de saint Thomas, c'est dans la *lumière de l'esprit* que l'objet apparaît évident. C'est cette lumière qu'il appelle *lumen intellectus agentis, lumen rationis, lumen intellectus*, et dont il décrit l'origine dans ce beau passage : « Celui qui enseigne la science considère que les conséquences nécessaires de ces principes évidents doivent être tenues pour certaines; que ce qui leur est contraire doit être rejeté; que l'on peut donner ou refuser son assentiment au reste. Cette lumière de la raison, par laquelle ces principes nous sont connus, nous est donnée de Dieu comme une ressemblance de la vérité incréée qui se reflète en nous. *Rationis lumen quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quedam similitudo increata veritatis in nobis resultantis* (1). » Telle est la source de l'évidence, tel est le foyer d'où derive sa lumière.

Mais, dans certains cas, l'entendement n'est pas déterminé à adhérer à l'objet connu par l'évidence de l'énoncé, ni par la déduction légitime et claire d'un raisonnement. Il est déterminé par l'influence de la volonté qui trouve bon, utile, honnête, de croire des choses obscures, non évidentes, pourvu que l'entendement saisisse leur connexion évidente avec la vérité.

« Par rapport aux choses que nous voyons, dit saint Augustin, nous sommes nous-mêmes des témoins. Mais dans les choses que nous croyons, nous sommes mis par le témoignage d'autrui, et nous sommes amenés à les croire sur des paroles, des écrits ou d'autres documents authentiques (2). »

Rejeter absolument tout témoignage, c'est professer le scepticisme des pyrrhoniens et rendre incertaines les bases de la vie sociale. Comment pourrions-nous connaître nos parents, notre lieu d'origine, notre héritage, le langage, les représentants de l'autorité, les faits sur lesquels repose la religion, etc., si nous

(1) S. Thomas, *Analyt. post.*, liv. 1, lect. 49.

(2) *Summ. Th.* 2^e 2^{ae}, qu. 14, a. 2.

(3) *Sent.*, Dist. 23, qu. 2, sol. 3, ad 1^o.

(1) *De Verit.*, qu. 11, a. 1.

(2) *Epistol.*, 147.

n'acceptons pas la certitude du témoignage humain ?

Mais la foi divine est aussi l'objet d'une adhésion incomparablement plus certaine. Les motifs de crédibilité, la véracité des témoins, la sublimité de leurs vertus, les miracles nombreux qui confirment leur parole, produisent dans l'esprit du fidèle une certitude telle qu'il n'hésite pas à sacrifier sa vie pour attester la vérité de la foi. « Dans les choses que nous croyons par la foi, dit saint Thomas, le motif qui incline la volonté, c'est la Vérité première elle-même, c'est-à-dire Dieu en qui nous croyons... Par conséquent, la foi, sous le rapport de la fermeté de l'adhésion, a une certitude plus grande que la science et les premiers principes, quoiqu'il y ait dans la science et dans ces premières vérités une plus grande évidence que dans les choses auxquelles nous avons donné notre assentiment (1). »

Quant à ce scepticisme historique qui affirme que le temps enlève au témoignage une partie de sa vérité, et que le péril d'errer s'accroît à mesure que s'augmente la distance des faits, il ne s'appuie sur aucune raison solide, et ne démontrera jamais qu'il y a antagonisme entre le temps et la vérité.

Le motif de l'adhésion de l'esprit se tire donc à la fois du sujet et de l'objet. Il n'y a pas, à proprement parler, d'évidence exclusivement *objective*. De la pénétration mutuelle du sujet et de l'objet naît la connaissance qui, dans la lumière de l'évidence, engendre la certitude. On a demandé si l'évidence de la connaissance était dans le sujet avant d'être dans l'objet.

Pour résoudre cette question, nous pensons qu'il faut distinguer entre la *vérité* de la connaissance et la *certitude* de la connaissance. Pour qu'une connaissance soit vraie, il faut et il suffit que le sujet connaissant soit rendu conforme à l'objet connu. C'est ainsi que la vérité ou la connaissance vraie peut être dans le sens, sans toutefois que le sens puisse connaître cette vérité, c'est-à-dire en avoir la certitude. *Veritas est in sensu... sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu. Est autem in intellectu sicut consequens actum intellectus, et sicut co-*

gnita per intellectum (1). « Or, l'entendement ne connaît son acte qu'en *réfléchissant* sur son acte, non seulement pour connaître son acte, mais encore pour connaître *la proportion de cet acte avec son objet*. Mais pour connaître cette proportion, il faut que l'entendement saisisse la nature de cet acte et, par conséquent, la nature du principe actif qui l'accomplit, lequel n'est autre que l'entendement lui-même (2). » Ainsi, d'après cette analyse profonde de saint Thomas, l'entendement connaît qu'il connaît, *intelligit se intelligere*. La connaissance de l'objet de cet acte le ramène sur le sujet connaissant. *Præus est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere*. Et quand le sujet connaissant est le même que l'objet connu, comme c'est le cas dans l'*acte de la conscience*, la perception claire et évidente du moi connaissant précède la connaissance évidente de l'existence du moi. *Et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, PER ILLUD QUOD INTELLIGIT vel sentit*. « Voilà, dit le père Liberatore, le *cogito* de Descartes présenté sous une forme plus exacte, et moins sujette aux équivoques auxquelles peut donner lieu la formule du réformateur français (3). »

VIII. — L'évidence n'est pas seulement le motif de l'adhésion de l'esprit à la connaissance, elle est encore la *règle* ou le *criterium* du certain et de l'incertain. De même qu'il est nécessaire de rapporter tous nos jugements, tous nos raisonnements au premier principe, afin de contrôler par lui la vérité de tout le reste, de même il est nécessaire de rapporter toutes nos connaissances à la règle de l'évidence, afin de discerner par elle le certain de l'incertain. Nos perceptions des sens intérieurs et extérieurs sont-elles évidentes, il s'ensuivra que nous sommes certains de tenir le vrai et de savoir les choses comme elles sont. Les conclusions de nos raisonnements sont-elles éclairées par la lumière des principes évidents, nous leur donnons notre entière adhésion. Le témoignage humain est-il revêtu des conditions qui rendent sa vérité manifeste, éclatante, nous croyons à son contenu, et il fait autorité

(1) *De Verit.*, qu. 1, a. 9.

(2) *Ibid.*

(3) *Qu. disput. de Mente*, a. 8.

(4) *Conosc. intellect.*, c. 8, a. 9.

(1) *Sent. Dist.* 23, qu. 2, a. 2, vol. 3.

dans nos jugements et dans notre conduite. C'est sur l'évidence que nous nous appuyons pour douter; c'est encore par l'évidence que nous déterminons le degré de probabilité dans les opinions, et que nous mesurons la distance qui sépare le certain de l'incertain. C'est par l'évidence des motifs de crédibilité de notre foi que nous adhérons, avec une certitude absolue, aux choses divines non évidentes, et que nous élevons notre entendement à la plus complète et à la plus tranquille possession de la vérité dont nous puissions jouir en ce monde. Si, avec l'aide de Dieu, nous ajoutons à cet *ignicule* de notre raison la lumière de la grâce divine, le flambeau de la parole de Dieu et les décisions de la sainte Église, nous aurons écarté de notre esprit les erreurs et les incertitudes, et nous marcherons dans le droit chemin de la vérité.

Le scepticisme contemporain ne craint pas d'envelopper dans un même mépris les faits miraculeux que certifient les plus graves témoignages de l'histoire, et les manifestations du *spiritisme* qui paraissent inconciliables avec l'action des agents naturels.

Nier *a priori* la possibilité du miracle équivaut simplement à nier l'existence de Dieu. Comment contester à Dieu le droit évident qui lui appartient d'intervenir dans son œuvre, sans employer les causes secondes? « Rien de miraculeux, dit saint Thomas, n'est violent ni contraire à la nature. *Quidquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum neque contra naturam* (1). » Les miracles rentrent donc dans une loi d'ordre supérieur. Ils ont une raison d'être dans la nécessité d'aider à nos moyens naturels de persuasion. « Les choses de la foi dépassent la raison humaine et ne peuvent pas être démontrées par des raisonnements humains. Il leur faut donc l'argument d'une force divine; il faut qu'un envoyé divin fasse des œuvres que Dieu seul peut faire, de manière que l'on croie à sa parole, comme lorsqu'on voit aux mains de quelqu'un une lettre portant le sceau du roi, et que l'on croit sans hésiter qu'elle contient la volonté royale (2). »

Or, ces faits extraordinaires tombent

sous les sens, et sont constatés par le témoignage; ils rentrent donc dans la catégorie des faits historiques et sont soumis aux règles et aux critères de la vérité historique.

Si le scepticisme essaie de s'appuyer sur la difficulté de discerner les vrais miracles des faux miracles, et sur l'impossibilité prétendue de reconnaître ce qui est un pur *prestige* ou une œuvre divine, nous lui répondrons avec saint Thomas : Un vrai miracle exige le déploiement d'une force supérieure à toute énergie naturelle; un vrai miracle est utile, et a pour fin l'intérêt supérieur des âmes; un vrai miracle ne présente point de manifestations inconvenantes, encore moins honteuses, il convainc, il console, il édifie (1).

Concluons par ces paroles de saint Liguori : « Le pyrrhonisme qui révoque en doute toutes les vérités est le plus pernicieux des systèmes, car, comme il rejette les principes les plus certains, il n'y a aucune raison qui puisse le persuader. Mais à quelle race d'hommes raisonnables appartiennent-ils ceux pour lesquels aucune raison n'est valable? Les Pyrrhoniens, et notamment Bayle, auquel s'adjoignent et Le Vayer et Montaigne, soutiennent que le pyrrhonisme est la voie la plus sûre pour captiver les intelligences sous l'obéissance de la religion. Oh! quel beau masque de piété!... Mais comment connaîtra-t-il la vraie religion, celui qui, par système, révoque en doute tous les principes certains et toutes les vérités? Comment aura-t-il foi en Dieu, celui qui doute même s'il y a un Dieu, puisqu'il rejette tous les arguments qui démontrent son existence (2). » « La foi et la raison se prêtent un mutuel secours : la droite raison démontre, protège et défend la foi; la foi, de son côté, préserve la raison de toute erreur, et, par la connaissance certaine des choses divines, l'éclaire, l'affermir et lui donne une perfection admirable (3). »

C. BOURQUARD.

CERTITUDE MORALE. — On donne à ces mots des significations diverses.

(1) *Cont. Gent.*, lib. 3, c. 150.

(2) *S. Th.*, 2^e P., qu. 43, a. 4.

(1) *II Sent. Dict.*, 7, qu. 2, a. 1, ad 2.

(2) *Vérité de la foi*, 1^e P., ch. 1.

(3) *Constit. dogm. Qui pluribus*, 9 nov. 1846.

Ils désignent souvent, dans le langage courant, une assurance pratique fondée sur de grandes probabilités. — La certitude morale ainsi entendue n'est pas une vraie certitude, puisqu'elle n'exclut pas tout doute. Quelques philosophes appellent certitude morale une certitude véritable, mais qui exige certaines dispositions morales qui dépendent de notre volonté. Telle est, suivant eux, la certitude des vérités de l'ordre moral et religieux. L'expérience montre, en effet, que ces vérités n'obtiennent pas l'adhésion de ceux qui ne sont pas disposés à les admettre. Il n'est pas contraire à la doctrine de l'Église de faire ainsi une part à la volonté et à nos dispositions morales dans notre assentiment à ces vérités; loin de là, le concile du Vatican a défini que l'acte de foi est libre.

Mais si notre adhésion aux enseignements de la religion dépend, dans une certaine mesure, de notre volonté et de nos dispositions, on aurait tort d'en conclure, avec certains positivistes, que la foi n'est qu'une illusion plus ou moins utile, ou avec un critique contemporain, qu'elle est un « verlige mental », et une sorte de démence où « la pensée s'exerce à découvrir des motifs de faire ce qu'on fait, d'assurer ce qu'on assure et de s'en persuader ». La volonté, en effet, ne doit nous porter à croire les vérités de la foi que parce que l'entendement voit des preuves manifestes que nous devons les croire.

Aussi, avant d'affirmer que la foi est libre, le concile du Vatican a-t-il eu soin de nous avertir qu'elle n'en est pas moins fondée en raison. Du reste, les théologiens enseignent tous que la révélation est prouvée par des faits extérieurs et que, chez l'homme instruit, elle n'existe pas régulièrement sans la connaissance des preuves du fait de la révélation.

On sait aussi que le même concile du Vatican a condamné les traditionalistes qui amoindrissaient le rôle de la raison, et défini contre eux qu'elle peut, par ses lumières naturelles, démontrer l'existence et les principaux attributs de Dieu.

Aussi dirons-nous avec M. Ollé-Laprune (*De la certitude morale*, p. 342 et 345) : « La vérité est une ou elle n'est pas. Elle est donc la même pour tous les esprits. Que faisons-nous dépendre des dispositions de chacun? Ce n'est pas

l'existence de la vérité même, c'est la connaissance qu'on en peut avoir. Nous ne disons pas : elle sera; nous disons : elle sera comme, selon les dispositions de chacun. C'est fort différent. » Et encore : « Si les vérités demandent le consentement de la volonté en même temps que l'assentiment de la raison, ce n'est pas qu'elles attendent d'une complaisance aveugle ce qu'elles ne pourraient obtenir d'un jugement éclairé : s'adressant à tout l'homme, elles exigent l'adhésion de tout l'homme. L'affirmation n'a donc point uniquement son principe dans les dispositions particulières de celui qui affirme. Les motifs d'affirmer, le devoir d'affirmer existent pour tous et sont visibles pour tous, certaines conditions préalables étant remplies; partant, l'affirmation elle-même a un principe objectivement suffisant, et est valable pour quiconque a de la raison. »

On donne enfin au mot *certitude morale* un troisième sens. On l'oppose à la certitude *métaphysique* qui a pour objet ce qui ne peut pas ne pas être, et à la certitude *physique* qui est fondée sur l'existence et la stabilité des lois du monde physique. Ainsi entendue, la certitude *morale* est celle qui est fondée sur les lois de l'ordre moral suivant lesquelles les hommes se conduisent.

Il ne faut pas confondre ces lois de l'ordre moral avec la loi morale; la loi morale dit ce que nous *devons* faire, les lois de l'ordre moral expriment ce que nous *faisons* et ce que nous *ferons*, étant données notre nature et nos dispositions. Ces lois de l'ordre moral ne s'imposent pas à notre conduite avec la nécessité des lois physiques, attendu que nous sommes libres; néanmoins, dans une foule de circonstances, elles permettent de deviner les mobiles et les motifs qui nous ont fait agir, avec une certitude égale à celle qui nous révèle qu'il est passé un homme, là où nous trouvons l'empreinte de ses pas.

La certitude du témoignage humain est une certitude morale. Elle est fondée, en effet, sur les lois qui régulent la conduite des hommes. Quand cette certitude existe, c'est qu'il est manifeste que les témoins qui rapportent un fait n'ont été ni trompés ni trompeurs. Or, cela est manifeste dans certaines conditions qu'il est assez facile de déterminer.

« Pour que les témoins ne puissent pas être trompés, dit le P. Jafré (*Cours de philosophie*, p. 133), les faits qu'ils racontent doivent être sensibles, publics, importants : sensibles afin que, par le témoignage des sens, on puisse facilement en avoir la certitude ; publics, afin que tous les témoins puissent les vérifier ; importants, afin qu'ils sollicitent un examen attentif et sérieux. Pour que les témoins ne puissent pas vouloir nous tromper, ils doivent être nombreux, opposés de caractère, d'intérêts, de passions, d'accord au moins sur la substance des faits. »

Étant connue la conduite ordinaire des hommes, lorsque toutes ces conditions sont remplies, il est impossible d'admettre que les témoins en question ont été trompés ou qu'ils ont voulu nous tromper.

Nous montrerons, à l'article *Miracle*, que cette certitude morale peut exister alors même que le fait sur lequel porte le témoignage n'est pas naturel.

Nous disions tout à l'heure que le fait de la révélation chrétienne doit être certain pour que nous puissions croire avec une foi véritable.

Ajoutons ici que, pour le plus grand nombre des hommes, la certitude de ce fait ne peut être qu'une certitude morale, fondée sur le témoignage.

La révélation est, en effet, un fait surnaturel qui dépendait de la libre volonté de Dieu. Or, un fait de cette sorte ne peut être prouvé par des raisons qui en montrent la nécessité, puisqu'il n'est pas nécessaire ; par conséquent, il ne comporte pas une certitude métaphysique.

Il n'admet que la certitude basée sur le témoignage des sens ou sur le témoignage d'autrui.

Si maintenant nous laissons de côté le petit nombre de prophètes à qui la révélation a été manifestée immédiatement, et le nombre encore restreint de ceux qui ont été témoins oculaires des miracles qui l'établissent et de l'accomplissement des prophéties ; si, en d'autres termes, nous nous occupons de la grande masse des hommes qui ont vécu depuis Jésus-Christ, il est évident qu'ils n'ont pu avoir une certitude physique des preuves de la révélation, puisque ces preuves sont aussi des faits contingents qui se produisent en dehors des lois de la

nature, et que, par conséquent, ceux qui n'en sont pas témoins ne peuvent en avoir une certitude physique. Nous ne pouvons donc connaître ces preuves que par le témoignage.

Ceux donc qui réclament, en faveur du fait de la révélation, des preuves semblables à celles de la géométrie ou des sciences naturelles réclament une chose que la nature du fait à prouver ne comporte pas. Ce qu'ils ont le droit de demander, c'est que les preuves de la révélation soient établies sur des témoignages certains, tels qu'on en exige dans les sciences historiques. Nous venons de montrer que la certitude morale de ces témoignages peut être entière ; on verra par les autres articles de ce dictionnaire qu'elle offre des garanties plus sûres que celles qui nous font admettre les événements les plus incontestés.

J.-M.-A. VACANT.

CHÉRUBINS. — Ces êtres angéliques jouent un rôle important dans la Bible : on les voit paraître à la porte de l'Eden, sur l'arche d'alliance, dans le Saint des Saints du temple de Salomon, et enfin dans la célèbre vision d'Ézéchiel. Nous allons les étudier dans ces quatre circonstances, au point de vue apologétique ; nous suivrons dans cette étude, non pas l'ordre chronologique, mais celui qui nous paraît le plus logique et le plus simple pour ce que nous avons à dire.

I. Chérubins d'Ézéchiel. — La vision des chérubins est une des plus célèbres du livre d'Ézéchiel, à cause de son obscurité et de sa magnificence. En voici le résumé : Ézéchiel vit quatre animaux à ressemblance humaine, ayant chacun quatre formes et quatre ailes ; leurs pieds étaient ceux du taureau, leurs mains celles de l'homme ; leur forme était, par devant, celle de l'homme, à droite celle du lion, à gauche celle du taureau, et enfin leurs ailes leur donnaient une quatrième forme, celle de l'aigle (Ez., 1). Dans une seconde vision de ces mêmes êtres, le prophète apprit que c'étaient des *chérubins* (x, 20). — Que pouvait signifier cette vision étrange ? L'image des chérubins portant le trône de Dieu était une figure déjà connue et indiquant la domination de Dieu au-dessus des êtres les plus parfaits, tels que les anges ; mais

pourquoi Ézéchiel, employant cette figure, avait-il donné à ces chérubins une forme si mystérieuse, si *inimaginable*? Les interprètes Juifs et chrétiens, jusqu'à ces derniers temps, avaient toujours vu là une énigme dont la solution ne nous serait probablement jamais donnée ici-bas; pour les incrédules, cette vision était, non pas, comme l'affirmait Ézéchiel, une manifestation divine, mais un produit de l'imagination dévoyée du prophète; elle seule pouvait avoir conçu ces « *cherubin* affreux » à « aspect rébarbatif » (Michélet). Eh bien! il n'est peut-être pas d'endroit de la Bible qui ait été aussi merveilleusement justifié par les découvertes assyriologiques, et aujourd'hui, quoiqu'il reste encore quelques obscurités, on a trouvé la clef de l'énigme.

Ézéchiel prophétisait au milieu des Juifs captifs à Babylone; or, parmi toutes les choses qui avaient dû frapper l'imagination des Juifs transportés dans un pays si différent du leur, la plus propre à les étonner avait été la vue de ces colossales idoles, représentant des lions ou des taureaux ailés, idoles retrouvées de nos jours et dont on peut voir quelques spécimens au musée du Louvre. L'impression que produisent sur nous ces monstres à corps d'animal et à tête d'homme est d'abord la surprise, puis l'admiration; car, dit Feer, ils « sont également remarquables par leurs dimensions, leur aspect imposant et grandiose. La composition de la figure et la beauté du travail ». Mais si l'on se représente ces statues alignées par vingtaines au milieu d'une ville encore vivante, chez un peuple qui les vénère et leur attribue ses victoires, on conçoit le sentiment que durent éprouver les Juifs, plus impressionnables que nous, portés comme ils l'étaient à l'idolâtrie, et arrivant vaincus dans le pays du vainqueur, lorsqu'ils se trouvèrent en présence de ces idoles. « Ils durent être tentés, dit M. Vigouroux, de croire les Chaldéens au-dessus d'eux, et la religion qui avait une telle magnificence put leur paraître moins méprisable qu'ils ne l'avaient imaginé. » De là, à retomber dans l'idolâtrie, il n'y avait pas loin; Dieu résolut de mettre les Juifs en garde contre cette tentation; aussi, voulant montrer à Ézéchiel les chérubins soutenant le firmament qui lui sert de trône, il représenta

ces anges, incorporels de leur nature, sous la forme des êtres mystérieux qui frappaient à tel point l'imagination des Juifs, comme pour leur montrer que ces dieux chaldéens n'étaient que néant devant lui. Il y avait donc deux images réunies dans cette vision d'Ézéchiel: Dieu porté sur les ailes des anges, Dieu écrasant du pied les idoles chaldéennes; toutes deux étaient bien comprises par les Juifs, d'autant plus que le nom de ces êtres ailés était le même, sous quelque aspect qu'on les considérât: anges, c'étaient des chérubins; idoles, c'étaient aussi des chérubins, car les Chaldéens appelaient *kirubi* leurs taureaux ailés.

L'étude comparée et approfondie du texte biblique et des statues chaldéennes montre que le système exposé plus haut n'est pas une simple hypothèse, mais une réalité incontestable. Les *chérubins* bibliques et chaldéens ont, les uns et les autres, un visage à forme humaine sur un corps d'animal, avec les ailes de l'aigle. Sans doute, on peut signaler quelques différences, dont la principale est que chaque chérubin d'Ézéchiel a un corps de taureau et de lion, tandis que les idoles chaldéennes représentaient ou des taureaux (*kirubi*) ou des lions (*nirgalli*), et ne réunissaient pas ces deux formes dans le même individu; mais, en somme, il est impossible désormais de ne pas voir dans les *kirubi* chaldéens la raison d'être de la forme étrange sous laquelle Dieu manifesta au prophète les chérubins qui portaient son trône; il est impossible également de prétendre que le livre d'Ézéchiel ait été composé ailleurs qu'en Chaldée, à une autre époque que celle de la splendeur de Babylone. — Voir dans Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. iv, l'importante étude du savant sulpicien à ce sujet; — voir aussi: de Sauley, *Hist. de l'art judaïque*; — Feer, *Ruines de Ninive*; — de Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes* du Louvre; — Layard, *Niniveh and its Remains*, t. 1, p. 65.

2. Chérubins de l'Éden. — Les *kirubi* assyriens nous ont expliqué les chérubins d'Ézéchiel; à leur tour, ce seront les chérubins de l'Éden qui nous expliqueront les *kirubi*. — Après avoir chassé Adam et Ève de l'Éden, « Dieu, dit la Genèse (iii. 21), plaça devant le paradis de délices des chérubins avec une épée enflammée, pour garder le chemin qui

menait à l'arbre de vie. » Nous ne savons de quelle forme Dieu avait revêtu ses ministres, invisibles par leur nature. Quoi qu'il en soit, le souvenir des chérubins de l'Eden se conserva dans les traditions des peuples, vestiges défigurés de la vérité primitive : c'est ainsi que la mythologie chaldéenne plaça son arbre sacré, le palmier, sous la garde des génies : sur quelques monuments assyriens, l'arbre de vie est gardé par un taureau ; fait d'autant plus remarquable, que le nom assyrien du taureau est *kirub*, *cherub*, comme nous l'avons déjà vu. Ainsi, les Assyriens en particulier avaient conservé le souvenir des chérubins de l'Eden, qui durent rester dans leur esprit comme le type de la force ; c'est sans doute pour exprimer le moins imparfaitement possible cette force idéale qu'on en vint à représenter les chérubins sous la forme de taureaux, animaux auxquels on donnait le nom même des chérubins ; mais, comme on avait dû garder, vaguement du moins, le souvenir du caractère surnaturel et angélique des gardiens de l'Eden, on enleva au symbole du taureau (ou du lion) ce qu'il avait de trop matériel, de trop brutal, en lui donnant les ailes de l'aigle et la figure de l'homme. Nous croyons rester dans la vraisemblance en exprimant cette hypothèse, due, à part quelques détails, à M. Vigouroux. En tout cas, c'est aller contre la vraisemblance et la vérité que de dire, avec F. Lenormant, que la tradition des chérubins de l'Eden a pris naissance dans l'existence des *kirubi* assyriens : c'est le contraire qui est la vérité. — Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. 1 ; — F. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 80 ; — Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 150.

3. Chérubins du Propitiatoire et du Temple. — Dans le désert, Dieu commanda à Moïse de faire une *arche d'alliance* (voir ce mot) ; sur le couvercle de ce coffre sacré, il fit placer deux chérubins d'or, qui, tournés l'un vers l'autre, regardaient l'arche en la couvrant de leurs ailes (Ex., xxv, 8-22). De Sanley a voulu voir dans ces chérubins des taureaux ailes comme ceux d'Assyrie ; c'est là une supposition invraisemblable, car elle forcerait à dire que le type des *kirubi* était déjà fixé en Mésopotamie quand Abraham quitta cette contrée. Ce qui

semble ressortir du texte, c'est que les chérubins du Propitiatoire avaient la forme humaine. Mais ici se présente une difficulté : les sanctuaires égyptiens contenaient un petit coffre appelé *naos* (voir *Arche d'alliance*), surmonté quelquefois de deux déesses ailées, dont l'aspect rappelle forcément les chérubins des Hébreux. On a essayé de s'appuyer sur cette coïncidence pour soutenir la thèse que la religion hébraïque est d'origine égyptienne. Nous réfutons ailleurs cette objection, pour chaque point en particulier (Voir *Circoncision, Temple*, etc.). Elle n'est pas plus fondée en ce qui concerne les chérubins que pour le reste. En effet, les ailes des déesses égyptiennes ombrageaient une autre idole ; sur l'arche, au contraire, non seulement les chérubins ne sont pas des divinités et celui qu'ils couvrent de leurs ailes est invisible : mais ils sont une protestation contre les erreurs idolâtriques ; et c'est sans doute pour rendre cette protestation plus frappante que Dieu, en fixant la forme du Propitiatoire, voulut qu'il rappelât à la pensée le *naos* égyptien. — Les mêmes observations s'appliquent aux chérubins qui ornaient le Saint des Saints, dans le temple de Salomon. (III Reg., vi, 23.) — Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. II, religion mosaïque et égypt. ; — Poole, *Contemporary Review*, mars 1879.

DUPLESSY.

CHRIST ET CHRISTNA (Lc). — Un magistrat de Pondichéry, nommé Jacolliot, a publié en France de nombreux ouvrages, portant différents noms, mais tendant tous au même but : à prouver que la Bible n'est qu'une copie des livres sacrés de l'Inde, et ses récits, des emprunts faits aux mêmes sources. Le principal de ses ouvrages, celui qui les résume tous est intitulé : *La Bible dans l'Inde*, avec le sous-titre : *Vie de Jezeus Christna*. Dans ce livre, M. Jacolliot s'efforce de faire croire que l'Inde aurait eu un héros légendaire, portant presque le même nom et ayant accompli à peu près les mêmes actions que N.-S. J.-C. Beaucoup d'esprits superficiels se sont laissés tromper par le romancier. D'autres, et en plus grand nombre, ont été surpris et troublés. Pouvait-il en être autrement devant l'impudence des affirmations de

l'auteur? Nous nous y arrêtons, non pas à cause de leur valeur scientifique, qui est nulle, mais pour rassurer ceux qu'elles auraient troublés et pour faire voir jusqu'où descend la haine de la vérité chrétienne. Ces livres de M. Jacolliot, répandus par milliers dans tous les pays du monde, distribués en toute occasion par les soins de la franc-maçonnerie, ont fait un mal considérable, autant même que ceux de M. Renan, et sont encore aujourd'hui prônés dans des revues aux prétentions scientifiques. M. Jacolliot est ici le type d'un trop grand nombre de nos adversaires. On reste stupéfait en voyant jusqu'à quel point il pousse le raffinement de la fourberie.

Le nom de *Jezeus Christna* nous en fournit, dès le frontispice du livre, un exemple bien frappant. M. Jacolliot a cru certainement faire merveille en inventant un nom si semblable à celui de *Jésus-Christ*. Il ne se doutait pas que ces mots mêmes trahissaient la fraude de la manière la plus évidente. *Jezeus* n'est pas et ne peut pas être sanscrit; le sanscrit ne possède ni *z* ni *eu*. *Christna* est dans le même cas; *Ch* ou *Kh* ne peuvent se trouver devant *r*. Mais il fallait nécessairement *Ch* pour que ce mot ressemblât au *Ch* de *Christus*. Que dirons-nous donc de cette tirade de l'inventeur du Christ hindou? « Ainsi que nous l'avons vu, ces noms de *Jésus*, *Josué*, *Jéhova* proviennent tous des deux mots sanscrits *Zeus* et *Jezeu*, qui signifient l'un : l'être suprême, et l'autre, la divine essence; ces noms étaient communs dans l'Orient entier. Mais il n'en est pas de même des noms de *Christ* et de *Christna*; là, nous trouvons l'imitation, la copie faite par les apôtres de l'incarnation hindoue. *Jésus* ne fut appelé *Christ* qu'après sa mort. Ce mot n'est pas en hébreu; d'où vient-il donc, si les apôtres ne se sont pas emparés du nom du fils de Devanaguy?

« En sanscrit, *Kristna*, ou mieux *Christna* signifie envoyé de Dieu, promis par Dieu, sacré.

« Nous écrivons *Christna* plutôt que *Kristna*, parce que le *Kh* aspiré du sanscrit est philologiquement mieux rendu par notre *Ch*, qui est aussi une aspiration, que par notre simple *K*. Nous sommes donc guidé en cela par une règle grammaticale et non par l'envie de faire des rapprochements.

« Fera-t-on venir ce nom de *Christ* du grec $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$? — Outre que la plupart des mots grecs sont du sanscrit presque pur!], ce qui explique la ressemblance, il reste encore à donner les motifs du choix de ce surnom grec à *Jésus*, qui, Juif de naissance, passa sa vie militante en Judée et y mourut. Un surnom hébreu eût été seul compréhensible et logique. La seule vérité admissible est que le nom de *Christ* faisait partie du système emprunté à l'Inde par les apôtres. »

Voilà cette page modèle de M. Jacolliot. Certes, on pourra admirer l'art avec lequel tout est combiné pour conduire sûrement au terme, et l'on comprend que le lecteur non spécialiste se laisse prendre à ces assertions si péremptoires, à cet air de candeur et de sincérité qu'affecte l'auteur. Et cependant nous ne pouvons qualifier son œuvre que d'une façon : c'est un chef-d'œuvre d'effronterie. Ce n'est qu'une suite ininterrompue de mensonges.

Il n'y a en sanscrit ni *Zeus*, ni *Jezeu*, ni *Christna*; ces mots ne peuvent exister, nous avons dit pourquoi. Ils ne peuvent donc avoir aucun sens et jamais aucun personnage légendaire, mythique ou autre, n'a porté un de ces noms. Le *Ch* de *Christna* n'a donc pas été adopté pour suivre une règle grammaticale, puisque la grammaire sanscrite interdit cette forme.

Enfin, notre auteur nous donne la mesure de sa science en disant que les mots grecs sont du sanscrit presque pur, et en témoignant qu'il ignore complètement l'origine du nom de *Christus*. Il ne sait pas que *Jésus* a reçu ce titre sous la forme hébraïque *meshiha*, qui signifie oint et dérive de la racine oindre; que ce nom est emprunté à la Bible hébraïque où l'oint du Seigneur figure très souvent; que $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ est la traduction exacte du mot hébreu, puisqu'il signifie également oint et dérive du verbe $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}$ oindre. Le terme $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ a été adopté par les Juifs hellénisants, qui substituaient le grec à l'hébreu, et par les évangélistes, qui ont écrit en grec.

Après avoir ainsi fabriqué un nom semblable à celui de *Jésus-Christ*, bien qu'impossible, et accumulé les assertions mensongères pour étayer sa thèse, M. Jacolliot ne se gêna naturellement pas pour fabriquer également un per-

sonnage semblable au Christ, pour lui prêter des actes et des enseignements aussi fabuleux que l'existence du personnage, pour falsifier les textes, pour en inventer, pour produire de prétendues citations dont pas un mot ne s'est jamais trouvé dans aucun livre sanscrit.

Passons rapidement en revue les principales parties de ce système.

a) M. Jacolliot cite d'abord des prophéties annonçant un sauveur, un enfant divin, et les met sous le couvert de noms d'ouvrages ou d'auteurs sanscrits. Il cite les Védangas, Narada, Paulastya, Pourouravas; mais il se garde bien d'indiquer quel Védanga, quels livres de ces auteurs contiennent ces prophéties, par la bonne raison qu'elles n'existent pas; bien plus, Pourouravas et Paulastya ne figurent dans aucun traité de littérature sanscrite, pas même dans le grand dictionnaire de Boehtlingk-Roth. Ce qui n'empêche pas notre homme d'ajouter, avec cette effronterie qui lui est habituelle : « Je ne fais que transcrire; tout commentaire affaiblirait le souffle inspiré du prophète. »

b) Suit un récit de la naissance de la Vierge Devanaguy, mère de Christna d'après la *Bogaveda gita*. Or, le nom de *Devanaguy* n'a jamais existé, est même impossible en sanscrit. De plus, il n'y a jamais eu de Vierge divine dans l'Inde, et la *Bhagavad-gita* (non *Bogaveda gita*) ne contient pas un seul mot qui ait rapport à la naissance d'un être terrestre quelconque. Nos lecteurs peuvent aisément s'en assurer, puisqu'il existe de ce poème une traduction française de Burnouf.

A ces préliminaires succède l'exposé de la vie de Jezeus Christna, telle que M. Jacolliot l'a tirée de son cerveau. Ne nous arrêtons pas aux affirmations accessoires de l'auteur, qui nous assure, par exemple, que l'incarnation hindoue est la première du globe, que l'auteur va raconter simplement, et d'après les autorités indigènes les plus incontestables, la vie de la Vierge Devanaguy et celle de son divin fils. Tout cela est ajouté pour mieux décevoir. Nous ne retracerons pas même à grands traits cette prétendue légende, ce serait peine perdue. Bornons-nous à dire, en général, que les trois quarts des faits qu'elle contient sont de l'invention de M. Jacolliot, qu'ils ont été

calqués sur ceux de la Bible et que les autres appartenant aux fables hindoues sont de création postérieure à la rédaction des Évangiles. Signalons pourtant quelques traits du premier ordre de faits. Nous lisons, par exemple, les lignes suivantes dans M. Jacolliot :

« A peine âgé de seize ans, Christna
« quitta sa mère et se mit à parcourir
« l'Inde pour prêcher la doctrine nou-
« velle, luttant constamment contre le
« mauvais esprit et déclarant à tous qu'il
« est Vishnou, la seconde personne de la
« Trinité, venu pour racheter l'homme
« de la faute originelle, chasser le mau-
« vais esprit et ramener le règne du
« bien. Les peuples accouraient en foule,
« avides de ses leçons et l'adoraient
« comme un Dieu en disant : *Celui-ci*
« *est bien le rédempteur promis à nos*
« *pères...* »

Tout cela n'est qu'un long mensonge; bien plus, il n'y a jamais eu dans les croyances de l'Inde ni un mauvais esprit, ni une seconde personne de la Trinité, ni une faute originelle dont l'homme dût ou pût être racheté. Les parodes mises dans la bouche du peuple indien sont tout bonnement absurdes.

Parlant d'un prétendu massacre d'innocents, semblable à celui de Béthléem, M. Jacolliot ajoute : « Tous les ouvrages de l'Inde, scientifiques, historiques ou religieux, les Pouranas, les Sastras, le Mahâbhârata, le Bagaveda gita (!), le Bagavadastro (sic), témoignent de l'authenticité de ce fait. » Or, de tous ces livres il n'y a que les Pouranas qui contiennent quelque chose que l'on peut rapprocher du fait évangélique, et les Pouranas datent du milieu du moyen âge!

Plus loin, nous lisons que « Christna, incarnation de Vishnou, se choisit des disciples parmi lesquels brillait Ardjourna, qui, comme les autres, menait une vie austère et gouvernait la petite communauté en l'absence de Christna ». — « Un jour, pour rassurer ses disciples, il se transfigura comme le Christ et apparut avec l'éclat de sa majesté divine. Ses disciples se jetèrent à ses pieds et le proclamèrent « Jezeus », c'est-à-dire issu de la pure essence divine. »

C'est encore là une pure fausseté. Ardjourna fut un guerrier fameux dans le Mahâbhârata, protégé par Vishnou, mais

nullement disciple d'un Dieu incarné. Quant à la transfiguration, on peut en juger par la nature de ce seul mot « Jézous », dont nous avons parlé plus haut. Aussi, lorsqu'après ces faux multipliés M. Jacolliot ose encore ajouter d'un ton d'oracle : « Je ne crois pas que les orientalistes sérieux viennent contredire en rien ce que j'avance, » on peut dire qu'il poasse l'impudence jusqu'à ses dernières limites. Il y a eu toutefois une transfiguration, mais elle date de quelques années ; elle a été opérée par notre auteur.

Son Christna, en effet, n'est qu'une transformation, à l'usage des lecteurs peu instruits et crédules, d'un personnage légendaire de l'Inde brahmanique ayant nom *Kerchna* (le noir).

Qu'est-ce que *Kerchna* ? Nous allons le dire. Mais notons d'abord que l'Inde n'a jamais eue l'idée d'une incarnation proprement dite. Tout ce qu'elle a jamais imaginé, ce sont des manifestations, des apparitions sous une forme visible, qui ne sont pas plus des incarnations que les apparitions de démons sous forme de boucs, de loups, d'hommes-monstres, etc., auxquelles le peuple croit souvent encore.

Kerchna n'est pas davantage une incarnation proprement dite. C'est une simple manifestation de Vishnou, dont voici l'origine et la nature.

Lorsque le bouddhisme commença à se répandre dans l'Inde, les brahmanes, voyant leurs institutions et leur puissance chanceler, cherchèrent à arrêter les progrès de la nouvelle religion envahissante. Pour cela, ils ne crurent pouvoir mieux faire que d'opposer à la doctrine de Bouddha une forme de culte qui pût également passionner les esprits. Le personnage de Vishnou, Dieu-Soleil d'abord, puis génie de la génération, de la conservation et de la jouissance, très populaire dans l'Inde, leur fournit ce qu'ils cherchaient. Pour mieux encore attirer à eux le peuple très indifférent aux grandeurs du Brahma abstrait et incompréhensible, ils voulurent donner à Vishnou une figure anthropomorphe qui frappât davantage les sens et contrebalançât, par cet avantage, ce que le bouddhisme avait de conforme aux idées du temps où il se forma. Cette forme nouvelle du dieu, ils la prirent dans les antiques légendes, dans les

chants guerriers de la race indo-aryaque, attirant à eux, par ce coup d'adresse, les sympathies de la caste royale et guerrière. Le *Kshathriya Kerchna*, l'un des héros les plus célèbres du *Mahābhārata* primitif 1), devint une manifestation du dieu Vishnou. Son caractère originaire, tout humain, se trouve clairement dessiné dans les chants les plus anciens. Nous l'y voyons succomber dans une expédition malheureuse. Dans les épisodes les plus récents, le caractère divin de *Kerchna* se dessine progressivement ; dans la *Bhāgavad-gīta* il apparaît subitement comme une figure sensible prise par le dieu qui montre au guerrier Ardjouna sa forme divine pour l'animer au combat, et, dans cette manifestation, Ardjouna voit en Vishnou une bouche immense armée de dents redoutables et dans laquelle tous les êtres entrent, sont broyés et absorbés. C'est de cette scène bizarre que M. Jacolliot a tiré son Ardjouna, chef de village, disciple de son messie-apôtre *Christna* et la transfiguration de ce sauveur incarné, pendant laquelle ses disciples le proclament Jézous. En réalité, il y a simplement le dieu Vishnou se substituant subitement à l'un des guerriers, au milieu d'un combat, pour donner à un autre héros une leçon de philosophie. Il est évident à tous les yeux que cette transformation n'a été inventée que pour former lien entre le poème et un épisode qui n'a avec lui aucun rapport possible.

Par la suite, il devint nécessaire d'expliquer le mode de manifestation du dieu ; on donna à *Kerchna* une naissance, une vie extraordinaire, mais uniquement pleine de bizarreries. C'est ainsi que, encore embryon, il fut transporté du sein de sa mère dans celui d'une autre épouse de son père, que, s'ennuyant au lieu où il était élevé, il produisit des loups fantastiques qui effrayèrent les gens au milieu desquels il errait et les força à émigrer ; il renversa du pied un charriot auquel sa nourrice l'avait lié, etc., etc.

Ces récits se trouvent au *Harivansa*, poème formant le trait d'union entre le

1) Le *Mahābhārata*, l'Iliade de l'Inde, est un poème de deux cent mille vers. Quinze mille vers environ appartiennent au fond primitif ; tout le reste a été ajouté successivement, et sous forme d'épisodes, par les brahmanes qui ont groupé autour de ce fond les principales légendes de la race aryaque-hindoue.

Mahabharata et les *Pourânas* et datant des premiers siècles de notre ère ; ils ne contiennent encore aucun trait qui rappelle les faits évangéliques. Bien loin de là, ils nous représentent *Kerchna-Vishnou* folâtrant au milieu des bergères et se livrant à de nombreuses amours, tellement que le dieu de l'amour est donné comme étant son fils (Voy. *Harivansa*, vers 9322 et suiv.).

Plus tard encore, l'introduction du christianisme dans l'Inde força les brahmanes à une nouvelle évolution. Ils empruntèrent aux récits évangéliques ce qui pouvait leur servir à populariser encore davantage leur dieu, à en faire un rival du Christ capable de contrebalancer, dans l'esprit de leurs fidèles, l'influence du christianisme. Ils prirent à l'Évangile ce qui leur convenait et créèrent en quelque sorte un nouveau culte par la croyance à un dieu incarné et à sa vie merveilleuse et par l'adoration de l'enfant divin. C'était aussi un moyen de lutter avantageusement contre le bouddhisme, toujours menaçant.

Ce culte, bien différent du christianisme, mais plein d'éclat et de joyeux entraînement, repoussa le bouddhisme de l'Inde et fit triompher le brahmanisme. Aussi les brahmanes, témoins de son succès, enrichissaient constamment leurs enseignements et leurs fêtes d'emprunts faits à la religion de l'Occident, sans se soucier le moins du monde d'en adopter les principes. Qu'il en soit ainsi, que le personnage de *Kerchna* se soit formé sur le modèle du Christ, c'est ce que tous les savants reconnaissent, même ceux qui sont étrangers à toute idée religieuse et plutôt hostiles au christianisme. (Voy., par exemple, A. Weber, *Ueber Krishna geburts Fest*, Abh. d. K. Academie Berlin, 1867 ; — Angelo de Gubernatis, *Enciclopedia indiana*, p. 242 ; — A. Weber, *Indische Literaturgeschichte*, 2^e Aufl., pp. 78, 206, 251, 320, 327, etc. ; — Dowson, *Classical dictionary*, Art. *Vishnu Krishna* ; — Reinand, *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde*, p. 119-123).

CH. DE HARLEZ.

CHRONOMÈTRES NATURELS. — Les chiffres les plus fantaisistes, les avis les plus contradictoires ont été émis, dans ces derniers temps, au sujet de l'anti-

quité de l'homme par les adeptes de l'archéologie préhistorique. A côté de ceux qui croient pouvoir s'en tenir aux six mille ou dix mille ans de la tradition, il y a les radicaux du parti qui se croient autorisés à réclamer au moins un million d'années ; et, chose curieuse, les uns et les autres s'appuient sur les mêmes faits. Cette extrême diversité de chiffres tient sans doute à la diversité des tendances, mais elle s'explique aussi par l'insuffisance absolue des données sur lesquelles reposent les calculs chronométriques.

M. de Mortillet, qu'il faut bien prendre en considération dans cette matière, puisqu'il est le chef et peut être considéré comme le fondateur de la nouvelle science, M. de Mortillet ne va pas tout à fait aussi loin que certains autres préhistoriens : il se contente de réclamer pour l'humanité deux cent trente mille à deux cent quarante mille ans d'existence. Il est vrai que, pour s'en tenir là, il lui faut laisser de côté, en les attribuant à un être différent de l'homme, bien qu'il en soit l'ancêtre, les silex soi-disant taillés de l'époque tertiaire ; autrement, l'homme serait vieux de plus d'un million d'années, peut-être d'un million quarante deux mille ans (1,042,000!) comme l'a dit, avec une précision admirable, un de ses disciples fidèles, M. Zaborowski.

On est peut-être curieux de savoir sur quoi repose le calcul de M. de Mortillet. Le voici en deux mots : D'après lui, l'époque *moustérienne* ou du moustier (Voy. au mot *Antiquité de l'homme*, le tableau résumé des temps préhistoriques) a duré cent mille ans. Or, cette époque représente les 45 centièmes des temps quaternaires ou paléolithiques. Il en résulte que l'époque quaternaire tout entière a duré deux cent vingt deux mille ans, avec les huit mille ans de l'ère historique et les mille ans qu'il est raisonnable de supposer entre la fin des temps géologiques et l'origine de la civilisation égyptienne, cela nous fait un nombre exact de deux cent trente et un mille ans (*Le Préhistorique*, p. 627).

Une pareille précision fait sourire. Il est à peine besoin de le dire, pas une des données qui servent de base à ce prétendu calcul n'a le moindre fondement. L'époque moustérienne, qui est le point de départ, se confond vraisemblablement

avec les trois autres époques (chelléenne, solutréenne et magdalénienne), entre lesquelles il a plu à M. de Mortillet de répartir les temps quaternaires. Eût-elle réellement une place à part et une existence distincte, on pourrait tout aussi bien lui assigner cent ans que cent mille ans de durée, vu l'absence de toute indication précise à ce sujet. Pour M. de Mortillet, elle comprend, il est vrai, toute la période glaciaire; mais d'abord, qui lui a appris que la période glaciaire avait duré cent mille ans? S'il est vrai que la période de froid humide ainsi appelée a eu pour cause le déplacement du périhélie terrestre, par suite du phénomène de la précession des équinoxes, elle n'aurait pas duré plus de dix mille ans, et le maximum du froid se serait produit seulement sept mille ans avant notre ère (Voir *Controverse*, novembre 1886 et aussi nos *Études critiques d'archéologie préhistorique*, p. 207). Tout prouve, en outre, que cette période glaciaire a précédé, en grande partie, la venue de l'homme en nos contrées et qu'elle s'est étendue jusqu'à la fin de l'époque quaternaire, vu que, jusqu'à cette date, on pourrait dire jusqu'au début de l'ère chrétienne, on trouve, avec des neiges et des eaux abondantes, le renne et les autres animaux caractéristiques d'un climat froid.

Nous ne ferons pas aux chiffres de M. de Mortillet l'honneur de les discuter plus longuement. Ils sont assez arbitraires pour n'en imposer à personne.

Il est d'autres calculs qui pourraient davantage prêter à l'illusion : nous voulons parler de ceux qu'on appuie sur certains phénomènes naturels qui datent des temps géologiques, et se continuent sous nos yeux avec une intensité qu'on a pu croire toujours égale. Telle est la formation des atterrissements ou dépôts de graviers, de sables et de limons qui se trouvent soit à l'embouchure des fleuves, soit à la partie basse des torrents, à l'endroit où ces cours d'eau quittent la région montagneuse pour entrer dans la plaine. Ce sont là vraiment les chronomètres naturels dont il nous faut dire un mot.

L'un des plus célèbres doit son origine et son nom au torrent de la Tinrière qui se jette dans le lac de Genève, tout près de Villeneuve. Un cône, formé par les galets et détritiques de toutes sortes, ap-

portés par le torrent, a été coupé par un chemin de fer sur une longueur de 300 mètres et une profondeur de 7 mètres. Il a donc été facile d'en étudier la structure et la composition. Or, s'il faut en croire M. Morlot, on a trouvé, à 1 m. 20 de profondeur, des tuiles et une pièce de monnaie qu'on a considérée comme romaine, bien qu'il ait été impossible d'en déterminer la date. A 3 mètres, on s'est trouvé en face de vestiges de l'âge du bronze, vestiges qui consistaient en fragments de poterie non vernissée et en deux instruments de bronze. Plus bas, à 6 mètres, nouveau gisement archéologique caractérisé par des fragments de poterie grossière, du charbon, des ossements brisés et un crâne humain, petit, rond et très épais. On n'a guère hésité à rapporter ces débris à l'âge néolithique ou de la pierre polie.

M. Morlot a basé sur ces données un calcul bien simple qui aurait pour résultat de reporter l'âge de la pierre polie à sept mille ans en arrière. Si le cône, a-t-il observé, s'est accru de 1 m. 20 seulement depuis l'époque romaine, c'est-à-dire de 8 centimètres par siècle, puisque quinze siècles nous séparent de cette époque, il faut en conclure que les 6 mètres qui recouvrent les vestiges de l'âge néolithique ont dû mettre au moins sept mille ans à se former.

Pour que ce résultat fût acceptable, il faudrait deux conditions : 1° que la formation du cône eût été régulière et uniforme, ce qui est plus que douteux; 2° que la donnée qui sert de base au problème fût exacte, c'est-à-dire que la couche superficielle de 1 m. 20 se fût réellement formée en quinze cents ans, ce qui est plus contestable encore.

D'abord, rien n'est irrégulier comme le régime d'un torrent et, par suite, comme l'accroissement des dépôts dus aux matériaux qu'il transporte. Il y a tout lieu de croire que ces matériaux étaient jadis beaucoup plus abondants que de nos jours, parce que, d'une part, les eaux étaient aussi plus abondantes, — on le sait par l'ancien niveau du lac, — et, de l'autre, parce que le torrent, avant de s'attaquer à la roche sous-jacente, roche compacte et solide, trouvait naturellement au début, sur son passage, des cailloux mobiles et des terres faciles à désagréger.

En second lieu, c'est tout à fait arbitrairement que M. Morlot attribue une durée de quinze cents ans à la formation de la couche supérieure. On peut se demander, d'abord, si les objets qui sont censés la dater appartiennent bien à l'époque romaine. On l'a vu, la pièce de monnaie qu'on y a trouvée ne porte point de date visible, et les tuiles qui l'accompagnaient peuvent être, de l'aveu de Lubbock (*L'Homme préhistorique*, p. 365), antérieures ou postérieures aux Romains. Il y a donc là un doute grave qui ne permet de déduire aucune conclusion certaine. De plus, il paraît que cette couche supérieure a cessé de se former depuis le moyen âge. M. Fore s'est convaincu par d'ingénieuses observations que l'endiguement du torrent la mettait, dès l'an 1245, à l'abri des inondations. C'est donc en huit cents ans au plus qu'elle s'est formée, ce qui réduit de moitié les résultats du problème. Dans ces conditions, en effet, la part de chaque siècle serait au moins de 15 centimètres, et les 6 mètres qui surmontent le gisement inférieur auraient pu se former en quarante siècles. Encore est-ce là un maximum.

On a cru trouver un chronomètre de même nature sur les bords du lac de Biemme (Suisse), dans la vallée de la Thièle, par laquelle ce lac reçoit les eaux de celui de Neuchâtel. Une ancienne abbaye, qu'on suppose avoir été bâtie sur le bord du lac vers l'an 1100, en est aujourd'hui à 375 mètres. C'est donc, en moyenne, un espace de 50 mètres par siècle que les eaux abandonnent. Or, on a cru constater que le lac s'était étendu antérieurement, en pleine période humaine, à plus de 4,000 mètres de ses rivages actuels, jusqu'à un endroit appelé le pont de Thièle. On a trouvé là, en effet, des restes de pilotis qui annoncent une ancienne construction lacustre. Si le retrait des eaux a toujours été le même, cela nous reporte à quatre-vingts siècles ou huit mille ans en arrière.

Mais ici encore que d'incertitudes! On ne sait au juste si l'abbaye dont la position sert de base au calcul fut bâtie tout à fait sur le bord du lac; on peut se demander si les pilotis du pont de Thièle furent plantés dans l'eau plutôt que dans un endroit tourbeux ou marecageux, comme une des *terra maris* d'Italie; enfin,

on n'a aucun motif de supposer que le retrait du lac a toujours été régulier. Cette fois encore, il y a lieu d'observer que l'apport des matériaux qui le comblent peu à peu dût être plus considérable à l'époque où les eaux de la Thièle étaient plus abondantes, et où leur lit n'avait pas encore perdu ses éléments terreux et mobiles.

On sait, au reste, que tous les lacs suisses eurent, à une époque relativement récente, un niveau sensiblement supérieur à leur niveau actuel, sans doute par suite de l'abondance des neiges de la période glaciaire et des temps qui suivirent. On comprend qu'à cette époque, qui n'est peut-être pas éloignée de plus de deux à trois mille ans, le lac de Biemme se soit étendu sur toute la région très plate qui l'environne au Sud et à l'Ouest; mais il dut, comme les autres lacs, restreindre rapidement ses limites, aussitôt que les glaciers qui l'alimentaient perdirent leur ancienne extension.

On a cru trouver, sur les bords du lac de Neuchâtel, les bases d'un autre calcul chronométrique qui conduit cette fois à des conclusions assez acceptables. Une palafitte de l'âge de la pierre est aujourd'hui à 4,650 mètres du lac. D'autre part, l'ancien Yverdon romain, au IV^e siècle de notre ère, était encore sur les bords du même lac, en est aujourd'hui éloigné de 750 mètres. Ici donc encore le retrait des eaux a été de 50 mètres par siècle. A ce compte, il y aurait trente-trois siècles que la palafitte a été construite.

Ce chiffre, pour une construction lacustre de l'âge de la pierre, n'a assurément rien d'exagéré. Pourtant c'est un maximum, et il y a tout lieu de croire qu'il faut le réduire considérablement pour approcher de la vérité. D'abord nous l'avons dit, parce que les alluvions furent jadis beaucoup plus abondantes que de nos jours; ensuite, parce qu'il est probable que des tourbières se formèrent dans l'endroit à la faveur des dunes qui les protégeaient contre les eaux du lac. Ces matières végétales joignirent leur action à celle des alluvions pour accélérer l'exhaussement du sol. Suivant toute vraisemblance, la palafitte dont il est question ne serait donc pas antérieure de plus de dix siècles à l'ère chrétienne. C'est une nouvelle raison de

croire que sa voisine du pont de Thiècle n'a point les quatre-vingts siècles qu'on lui a si généreusement attribués.

Les alluvions du Nil et du Mississipi ont fourni les éléments d'autres calculs chronométriques. Un vase d'argile trouvé non loin du Caire, à une profondeur de 13 mètres environ, a été considéré comme vieux de treize mille ans, sous prétexte que le sol s'est élevé de 3 mètres seulement pendant les trente derniers siècles. On a remarqué, en effet, que la base de la statue de Ramsès, érigée à Memphis il y a au moins trois mille ans, était recouverte de 3 mètres de sédiment.

Malheureusement pour ce calcul, tous les éléments en sont contestables. Suivant toute probabilité, ce n'est pas en trois mille ans, mais plutôt en dix ou douze siècles que se sont formés les 3 mètres de sédiment qui surmontent le piédestal de la statue. Il est à croire que ce monument fut soustrait aux inondations tant que Memphis fut habitée, c'est-à-dire jusque vers l'an 500 de notre ère. C'est donc tout au plus à partir de cette époque que les alluvions ont dû se déposer au pied de la statue. Dans ces conditions, la part de chaque siècle dans la formation des sédiments serait environ trois fois plus considérable, c'est-à-dire de 39 centimètres; ce qui a pour résultat de réduire à cinq mille ans à peine l'antiquité du vase découvert à une profondeur de 13 mètres.

Mais ce chiffre lui-même est plus que contestable, car il suppose la régularité de l'exhaussement du Delta, et rien n'est plus irrégulier qu'un phénomène de cette nature. Rapide dans les parties basses du sol où les eaux séjournaient, il a dû être nul sur les hauteurs qu'elles ne pouvaient occuper. Or, il est très probable que le monument de Ramsès fut érigé sur un point assez élevé pour être à l'abri de leurs atteintes. Un temps considérable dut donc s'écouler avant que commençât l'ensevelissement de la statue.

Il faut compter encore en Égypte avec les vents et les sables. Une seule tempête, — on en a des exemples fréquents, — peut amonceler sur un point plusieurs mètres de sable qu'elle enlève à un autre. Aussi Denon énumère-t-il dans la *Description de l'Égypte* plusieurs villes ou villages, qui ont disparu sous les sables, depuis que l'incurie musulmane

laisse tout à l'abandon. On a pu craindre un moment que tout le territoire compris entre le Nil et la chaîne lybique ne fût recouvert de la sorte. Il a fallu, pour prévenir ce désastre, planter des milliers d'arbres, comme on l'avait fait sur notre littoral des Landes.

Ajoutons que, en Égypte comme à peu près partout dans l'hémisphère septentrional, les eaux, et par suite les alluvions, étaient plus abondantes il y a seulement deux mille ans qu'à l'époque actuelle. Nous savons qu'alors la configuration du Delta était tout autre que de nos jours. La description qu'Hérodote en donne ne convient plus à l'état actuel. Le lac Maréotis communiquait directement avec la mer, et l'on avait conservé le souvenir d'un état de choses beaucoup plus différent encore. S'il faut en croire les prêtres égyptiens, nous dit l'historien grec, l'Égypte tout entière, à l'exception du nome de Thèbes, était un marais du temps de Ménès, c'est-à-dire au début de la première dynastie. « Rien de cette contrée, dit Hérodote, qui existe aujourd'hui au-dessous du lac de Mœris ne se montrait alors hors de la surface de l'eau (II, 4). »

Il faut conclure de là que les choses ont bien changé, car le Delta ne progresse aujourd'hui que d'un mètre par an. A ce compte, il lui aurait fallu sept cent quarante siècles pour se former, c'est-à-dire dix fois plus de temps qu'il n'en a réellement exigé d'après Hérodote. On comprend après cela qu'il ne faut point juger des phénomènes anciens par les phénomènes actuels, pas plus en Égypte qu'ailleurs.

Beaucoup plus fantaisiste encore était le calcul de l'Américain Dowlitz, qui attribuait une antiquité de cinquante-deux mille ans à un squelette humain trouvé à la Nouvelle-Orléans, à 5 mètres de profondeur, dans les alluvions du Mississipi. Des observations ultérieures ont conduit un géologue du pays à penser que la masse totale des alluvions avait mis quatre à cinq mille ans à se former. On n'en est pas trop surpris, quand on songe à l'immense quantité de matériaux que transporte encore de nos jours le Mississipi.

La France aussi a fourni des chronomètres naturels, et il nous faut en dire un mot. Des savants d'une autorité et d'une

sincérité indiscutables, MM. A. de Ferry, et Arcelin, ont été conduits par une série d'observations ingénieuses, faites sur les bords de la Saône, à penser que l'homme quaternaire remontait, en cette région, à une date comprise entre six mille et neuf mille ans. Voici sur quelles données ils se fondent :

A un mètre de profondeur en moyenne, on rencontre, sur les bords de la Saône, une couche romaine nettement caractérisée. Comme mille cinq cents ans environ nous séparant de l'occupation romaine, il en résulte que cette couche s'est formée dans la mesure de 66 millimètres par siècle. Or, à une profondeur, qui varie de 3 mètres à 4 m. 50, se rencontre, avec les animaux quaternaires et quelques débris humains, l'industrie paléolithique consistant en silex grossièrement taillés. Si chaque mètre d'alluvions représente mille cinq cents ans, les objets trouvés à 4 m. 50 seraient donc vieux de six mille sept cent cinquante ans.

Malheureusement les termes de cette proposition sont contestables. D'abord, il est plus que probable que les cours d'eau furent jadis plus abondants que de nos jours. Ils durent, en conséquence, entraîner plus de matériaux. Nous en trouvons la preuve dans les berges mêmes de la Saône.

L'époque gallo-romaine, qui pourtant n'a duré que quatre ou cinq siècles, y est représentée par un lit de sédiments aussi épais que celui de l'époque ultérieure, bien que celle-ci ait été trois fois plus longue. Il est à croire que cette progression va croissant à mesure qu'on remonte le cours des temps. A ce compte, l'âge des débris quaternaires serait moitié moindre qu'on ne l'a dit.

On peut, au reste, se convaincre facilement que le point de départ du calcul est defectueux. S'il est vrai que le dépôt superficiel mesure en moyenne un mètre d'épaisseur, il ne faut pas oublier que par endroits il s'étend jusqu'à 2 mètres, alors qu'ailleurs il se réduit à rien. Il s'en faut donc qu'il soit régulier.

En outre, et ceci est plus grave, on ne saurait sans exagérer attribuer à sa formation une durée de mille cinq cents ans. Depuis plusieurs siècles sans doute, depuis surtout que l'endiguement du

fleuve a rendu les inondations relativement rares, ses rives ne s'élèvent plus d'une façon sensible. Le lit d'alluvions supérieur s'est donc formé beaucoup plus rapidement qu'on ne l'a dit, et il faut, si l'on veut approcher de la vérité, réduire considérablement les résultats du problème.

Il convient, du reste, d'observer que M. Arcelin ne se fait point d'illusion sur la valeur de son calcul. « Ce ne sont là, a-t-il dit, que de vagues appréciations, des chiffres hasardés, provisoires, sans valeur chronologique réelle. »

M. de Mortillet a cherché dans l'ancienne extension des glaciers quaternaires un argument plus solide en faveur des longues chronologies. Il est tel de ces glaciers, nous dit-il, qui mesurait jusqu'à 280 kilomètres de longueur. Or, leur vitesse moyenne, à notre époque, est de 62 mètres 66 centimètres par an. A ce compte, il aurait fallu quatre mille quatre cent soixante-huit ans au glacier en question pour transporter un bloc de son sommet à son extrémité inférieure. De plus, les glaciers de l'époque quaternaire se sont maintenus longtemps avec leurs limites extrêmes, si l'on en juge par l'immense quantité de matériaux qui composent leurs moraines terminales. Cette considération donne une idée de leur durée; mais ce n'est pas tout. Au dire de M. de Mortillet, leur pente étant cinq fois moins considérable que celle des glaciers actuels, leur vitesse devait aussi être cinq fois moindre : ce qui nous donne vingt-deux mille trois cent quarante ans, au lieu de quatre mille quatre cent soixante-huit cités plus haut.

Nous doutons que ce calcul soit destiné à faire grande impression, tant ces données sont hypothétiques. Nous n'y ferons qu'une objection, mais elle est sérieuse. L'expérience prouve que les grands glaciers, au lieu d'être plus lents que les petits, ont au contraire une vitesse notablement supérieure. M. Heland a constaté qu'elle atteignait 19 mètres par jour au Groenland, où cependant la pente est relativement faible. En attribuant cette vitesse aux glaciers quaternaires, il ne leur aurait pas fallu quarante ans pour parcourir un espace de 280 kilomètres.

On pourrait répondre encore que la

durée de l'époque glaciaire importe assez peu à celle de la période humaine, du moment où tout prouve que l'homme ne l'a point précédée, mais qu'il en a vu seulement les dernières phases.

Un autre argument, que M. de Mortillet estime l'un des plus sérieux, est le suivant : On observe à Aix-les-Bains des calcaires qui ont servi de lit à un glacier quaternaire et qui sont sillonnés de stries ayant en moyenne un mètre de profondeur, tandis que d'anciennes carrières, exploitées à l'époque romaine, portent, des stries profondes seulement de 2 à 3 millimètres. S'il a fallu mille huit cents ans pour produire ces dernières et insignifiantes corrosions, combien de centaines de siècles n'a-t-il pas fallu pour produire celles d'un mètre !

Le raisonnement de M. de Mortillet a le défaut de trop prouver, car il aurait pour résultat de reporter la fin de l'époque glaciaire à six cent mille ans, ou même à neuf cent mille ans en arrière : chiffre qui effraierait son auteur lui-même. Évidemment, la différence de profondeur des stries tient à une autre cause qu'à celle indiquée. Quelle est cette cause ? Il est difficile de le savoir sans connaître les lieux. On peut se demander cependant si le calcaire de la carrière et celui du lit du glacier, en supposant que glacier il y ait eu, sont vraiment de même nature et exposés à l'air libre dans des conditions identiques. S'il en est ainsi, on a encore la ressource de penser que les creux, les stries et les sillons qu'on remarque sur le lit de l'ancien glacier sont précisément l'effet des glaces, ou plutôt des cailloux qu'elles enchâssent habituellement et qui font l'office de burins sur la roche sous-jacente. Les agents atmosphériques auraient, par la suite, donné à ces corrosions leur aspect actuel.

Comme le précédent, ce problème comporte trop d'inconnues pour qu'on puisse légitimement en rien déduire.

Nous avons parlé ailleurs de calculs chronométriques basés sur la formation de la houille ou des stalagmites (Voir *Antiquité de l'homme*). Nous n'y reviendrons pas. Pour terminer cette question des chronomètres naturels, nous allons parler brièvement de celui de Saint-Nazaire, le seul, à notre avis, qui soit à l'abri de toute objection grave, mais en revanche

le plus décrié par la secte avancée des préhistoriens, parce qu'il a, à leurs yeux, le grave inconvénient de concorder avec la chronologie traditionnelle.

M. l'ingénieur Kerviler, chargé de la création d'un vaste bassin à flot à Saint-Nazaire, découvrit, en 1874, au sein des alluvions qui en occupaient l'emplacement, une série d'objets en os, en bronze et en pierre et, avec eux, un crâne humain de forme dolicocephale ou allongée et un grand nombre d'ossements d'animaux. Le tout provenait d'une couche de 2 mètres d'épaisseur, couche dont la surface était à 8 m. 50 de profondeur et à 4 mètres au-dessous des basses mers. La pierre dominait à la base, de sorte qu'il semblait évident qu'on avait affaire à la fois à l'âge néolithique et à l'âge du bronze.

Il restait à fixer la date précise de ce gisement. Une première découverte vint fort à propos jeter quelque jour sur ce point. A 2 m. 50 au-dessus de la couche de gravier si riche en objets préhistoriques, à 1 m. 50 par conséquent au-dessous des basses mers, on rencontra, en 1876, une poterie rouge présentant les caractères incontestables de l'industrie gallo-romaine, des anses d'amphore et, chose plus précieuse, une monnaie de Tétricus, préfet d'Aquitaine, qui étendit son autorité sur la Gaule de l'an 268 à l'an 275. Une couche de près de 6 mètres d'alluvions recouvrait ces objets. Répartie entre les seize siècles qui nous séparent de Tétricus, elle nous donne une formation de 35 à 37 centimètres par siècle. Or, on a vu qu'une épaisseur alluviale de 2 m. 50 séparait les deux gisements archéologiques. En supposant l'accroissement uniforme avant comme après l'époque gallo-romaine, ces 2 m. 50 représentent une période de sept siècles au maximum, ce qui reporte à quatre cents ans avant J.-C. l'usage simultané de la pierre polie et du bronze à l'embouchure de la Loire. Toutefois, comme les objets de cette nature sont disséminés dans une couche qui mesure environ 2 mètres de puissance, ils semblent représenter une durée de cinq à six siècles, qui s'étendraient du x^e au iv^e siècle avant l'ère chrétienne.

Tel est le calcul de M. Kerviler. A lui seul il ne saurait entraîner une conviction complète. Comme tous les chrono-

mètres naturels jusqu'ici présentés, il repose sur une donnée contestable qui est la régularité d'accroissement du dépôt alluvial. Heureusement une découverte, tout à fait inespérée, plus extraordinaire et plus précieuse encore que la précédente, est venue confirmer d'une manière éclatante les premiers calculs du savant ingénieur. Parcourant un jour son chantier, en compagnie d'un archéologue bien connu, M. du Chatellier, M. Kerviler remarqua dans une coupe verticale de la vasière, depuis longtemps battue par la pluie, des traces évidentes de stratification. Une étude plus attentive et longuement poursuivie lui permit de retrouver ces strates dans toute l'épaisseur du dépôt, et il n'est pas un visiteur qui n'ait pu les observer après lui.

Chacune d'elles mesure, en moyenne, de 3 à 4 millimètres d'épaisseur et est composée de trois feuillets de sable, d'argile et de débris végétaux. Ces trois feuillets se succèdent toujours dans le même ordre et, pour être excessivement minces (le dernier surtout), ils n'en sont pas moins très distincts. La première pensée qui vient à l'esprit de l'observateur, c'est qu'ils représentent, à eux trois, l'apport du fleuve pendant une année. Impossible d'expliquer autrement leur étonnante régularité. Les crues de l'hiver ont dû amener le sable ; puis est venu un courant plus calme qui a déposé l'argile, et l'automne a apporté les feuilles et les débris herbacés, d'où est résultée la couche d'humus nécessairement plus inégale que les deux autres.

On comprend la portée d'une pareille découverte. Puisque chaque groupe de trois feuillets représente une année, il suffit d'en compter le nombre pour avoir, d'une part, la date des objets enfouis, de l'autre, l'âge du dépôt tout entier. Or, des observations répétées ont établi que cent couches annuelles, à quelque niveau qu'on les prenne, donnent, en moyenne, une épaisseur de 33 centimètres : ce qui revient à dire qu'il s'est formé 33 centimètres d'alluvion par siècle. Telle est aussi la mesure de l'accroissement séculaire à laquelle M. Kerviler avait été conduit par ses données antérieures.

On a vu, d'autre part, que le dépôt d'objets préhistoriques de bronze et de pierre commençait à 2 m. 50 au-dessous de

la couche gallo-romaine et mesurait lui-même 2 mètres d'épaisseur. Ces 4 m. 50 représentent une durée de près de treize siècles : ce qui, dans le nouveau système comme dans le précédent, oblige à placer la formation du plus ancien dépôt archéologique de Saint-Nazaire entre le x^e et le iv^e siècle avant l'ère chrétienne. Force est donc d'admettre la justesse du premier calcul de M. Kerviler et de conclure avec lui que l'usage de la pierre ne remonte point, du moins à l'embouchure de la Loire, à une époque aussi lointaine qu'on se plaît à le répéter. Nous avons dit ailleurs (Voir *Bronze et Pierre*) que la civilisation néolithique, introduite sans doute par les premiers Aryens ou, si l'on veut, par les Celtes proprement dits, nous semblait pouvoir être reportée à douze ou quinze siècles avant Jésus-Christ. Nous avons ajouté que l'introduction du bronze avait suivi de près celle de la pierre polie et pouvait être attribuée aux navigateurs phéniciens. Quand nous avons émis cette idée, nous ne songions qu'à l'ensemble des données historiques et archéologiques. La découverte de Saint-Nazaire la confirme, on le voit, de la façon la plus formelle.

Il convient d'ajouter que le dépôt de Saint-Nazaire, ayant une épaisseur totale de 30 mètres, représente une période de moins de neuf mille ans, période qui ne serait autre que l'ère géologique actuelle et dont l'origine coïnciderait assez exactement avec la date assignée par les Septante à la première apparition de notre espèce.

Nous avons insisté sur ce dernier chronomètre, non seulement parce que nous avons pu constater par nous-même l'exactitude des données sur lesquelles il repose, non seulement encore parce qu'il nous semble à l'abri des reproches qu'on a pu faire aux autres, mais aussi parce que les attaques violentes, dont il a été l'objet de la part de M. de Mortillet, lui ont valu un discrédit qu'il ne méritait à aucun titre. Nous le disons en toute sincérité, nous n'en connaissons aucun qui présente les mêmes garanties. Son unique tort est d'aller à l'encontre des systèmes chronologiques en vogue. Est-ce une raison pour faire autour de lui la conspiration du silence?

— Voir le mot *Antiquité de l'homme* et de plus : Lubbock, *L'homme préhisto-*

rique, ch. xii; — Pozzy, *La terre et le récit biblique*, ch. xii; — de Mortillet, *Le préhistorique*, 1^{re} édit., p. 617; — Ch. Lyell, *L'ancienneté de l'homme*; — de Nadaillac, *Les premiers hommes et les temps préhistoriques*, ch. xii; — Moigno, *Splendeurs de la foi*, ch. viii (t. n); — Rioult de Neuville, *Revue des Questions historiques*, 1^{er} janvier 1882; — Ducrost, *La Controverse*, 1^{er} juin et 1^{er} août 1883; — Hamard, *Ibid.*, 16 avril 1881.

HAMARD.

CIEL. — 1. L'Église appelle ainsi le séjour où les âmes et les corps ressuscités des élus doivent jouir d'une récompense éternelle, qui est pour les âmes la vision immédiate de Dieu et, pour les corps, une perfection et une gloire surnaturelles. Développons quelque peu cette doctrine à l'aide des documents de la révélation et des définitions authentiques de l'Église. — 2. L'existence du ciel est indubitable; les saintes Écritures, les symboles de la foi, l'enseignement de toute la Tradition, sont formels et trop connus pour être rapportés ici. — Que le ciel soit une partie de l'espace créé, il est pareillement impossible d'en douter, puis que les memes documents disent que Jésus-Christ y est monté corporellement, qu'il y demeure corporellement aussi, et que les corps des justes l'y rejoindront après la résurrection finale. Il n'est donc pas exact de dire que le ciel est partout où une âme jouit de la vue de Dieu. Le ciel est un lieu réel, un séjour pour les corps glorifiés, et ce séjour est supérieur à la terre d'où le Rédempteur s'est visiblement élevé au jour de son ascension. Mais où se trouve exactement ce lieu, dans quelles régions de l'espace se consomme le bonheur des saints? La doctrine catholique ne nous l'enseigne pas, et nous n'avons pas à nous préoccuper beaucoup de le deviner; nos conjectures seraient aussi hasardees qu'inutiles, et nous laissons volontiers à certaine astronomie rêveuse le privilège de reconnaître, dans une étoile colorée de telle ou telle façon, les âmes de ses parents et de ses amis. Il nous est plus utile de savoir, comme l'Église l'a défini, que les âmes entièrement purifiées n'attendent pas le jour du jugement dernier pour entrer en possession de leur bonheur (2^e Conc. œcum. de Lyon. *Constit. de Benoît XII*; *Conc. de Florence*, etc.)

et que la félicité des anges et des âmes est causée par la vue intuitive, sans intermédiaire et sans ombre, de l'essence divine leur apparaissant pour jamais à découvert et face à face, et devenant pour eux un principe de jouissance et de bonheur éternels, de vie et de repos suprêmes (*Const. de Benoît XII*). C'est là un fait absolument surnaturel, et l'âme n'est capable d'une telle vision que par un secours également surnaturel, appelé par les théologiens « lumière de gloire ». — Nous décrirons à l'article *Résurrection* les privilèges des corps bienheureux; nous ne répondrons donc ici qu'aux objections adressées à la doctrine qui vient d'être exposée. — 3. La première concerne la notion même du ciel. On ignore où il est; l'astronomie ne constate nulle part sa présence; existe-t-il bien réellement? Cette difficulté est purement négative, et n'a vraiment rien de sérieux. Car enfin peut-on conclure du silence, de l'ignorance même d'une science très imparfaite dans ses moyens d'investigation, très limitée dans son champ de recherches et dans ses résultats, à la non-existence des faits qu'elle ne peut constater? D'ailleurs, pût-elle explorer l'univers entier, il est évident qu'elle n'y découvrirait pas plus le ciel, objet appartenant à l'ordre surnaturel, que l'anatomiste ne découvre l'âme immatérielle dans le corps qu'il étudie et qu'il dissèque. Entre les âmes bienheureuses et le télescope d'un observatoire, il n'y a pas de rapports possibles; ces âmes ne peuvent pas être aperçues, et un astronome, même parfaitement outillé, ne pourra jamais affirmer que telle étoile est ou n'est pas le séjour de la gloire, le ciel entendu au sens théologique. Le corps glorifié du Sauveur et celui de la Vierge Marie, dont une tradition certaine nous apprend l'Assomption, ne sont pas davantage l'objet des contemplations astronomiques. Si les conjectures émises par les théologiens du moyen âge ou de l'époque moderne, et souvent fondées sur des systèmes astronomiques inexacts, déplaisent à nos contemporains, qu'ils veuillent bien se rappeler que l'autorité doctrinale de l'Église n'y est aucunement engagée, et accorder à ces écrivains l'indulgence dont usent et abusent ceux qui croient, par exemple, à la pluralité des mondes habités et à l'alimentation du

foyer solaire par les âmes des morts.

Quant aux descriptions du ciel qui nous sont données par les livres saints et notamment par l'Apocalypse, inutile d'en faire remarquer le caractère essentiellement poétique et symbolique. Les objections qu'elles pourraient soulever tomberaient certainement devant cette seule remarque. Il ne peut venir à la pensée de personne de reprocher aux poètes, aux littérateurs, au vulgaire lui-même de ne point parler du ciel physique et de ses phénomènes dans le langage précis et mathématique des astronomes. L'Esprit de Dieu, en inspirant nos poètes et nos moralistes sacrés, n'a pas prétendu davantage leur interdire l'usage des comparaisons, des métaphores et des symboles, dont l'utilité est grande pour faire entendre et aimer les plus sublimes mystères. — Pour ce qui est des visions et révélations particulières, il convient d'ajouter à l'observation précédente, ce que nous avons dit, à l'article *Apparitions*, de la différence fondamentale qui existe entre ce genre de documents et les documents authentiques de notre foi.

Une difficulté plus sérieuse s'élève au sujet de la vision béatifique ; cette vision, dit-on, est impossible ou bien elle est purement naturelle et telle que l'esprit humain la possède dès la vie présente ; et, dans ce dernier cas, elle ne peut rien de plus pour le bonheur et l'impeccabilité de l'homme après sa mort que pendant sa vie, toute faite, qui ne le sait ? d'erreurs et de douleurs. Sur la question de possibilité, observons que l'intuition de la vérité est une des fonctions de l'intelligence : la perception des premières notions et des premiers principes est en un certain sens intuitive. D'autre part, l'être divin est infiniment intelligible en lui-même et infiniment évident pour tout esprit mis en communication immédiate avec lui. Sans doute, cette communication n'existe pas pour nous durant notre existence terrestre, et nous n'atteignons maintenant l'intelligible et le vrai que par le ministère de nos sens, auxquels l'intelligible pur et le vrai absolu sont inaccessibles. Mais après la mort, et avec un secours surnaturel qui l'élève au-dessus de sa sphère connaturelle, notre intelligence peut se trouver en présence du premier de tous les êtres, de tous les principes et

de tous les intelligibles, et le voir tel qu'il est en lui-même. La possibilité de la vision intuitive et béatifique est donc incontestable. — Son caractère surnaturel ne l'est pas moins. Pour arriver, en effet, à cet acte d'intuition et de fruition qui est le propre mode et la forme spécifique sous lesquels Dieu se connaît et jouit de lui-même ; pour entrer en participation d'une fonction divine et qu'on doit nécessairement regarder comme réservée au premier Être, parce que par elle il est distingué essentiellement des êtres inférieurs ; pour accomplir cette opération, par laquelle on entre réellement en possession de la vérité et de la félicité divines, nulle activité finie, nulle puissance créée ne saurait suffire. L'unique procédé que nous possédions naturellement pour nous élever à la connaissance de Dieu est celui du raisonnement, qui conclut de l'effet à la cause, mais qui ne donne pas l'intuition de celle-ci. Le concile du Vatican a soigneusement défini ce procédé dans sa première constitution dogmatique (ch. II), excluant par là-même celui de l'intuition naturelle, dont les Platoniciens anciens et modernes se glorifiaient contre tout droit et contre toute expérience. Dès lors, il serait illogique de conclure, de l'insuffisance de notre connaissance actuelle de Dieu pour nous rendre complètement heureux et impeccables, à l'insuffisance de la vision intuitive pour donner un jour à nos âmes la béatitude entière et définitive. Ici-bas, nous ne voyons Dieu qu'à travers le voile grossier des créatures ; là-haut, nous le verrons face à face ; l'évidence de sa vérité, l'éclat de sa beauté, le charme tout-puissant de sa bonté, raviront tellement notre esprit et notre cœur que l'erreur et le péché nous deviendront à tout jamais impossibles.

Mais ne sont-ce pas là des théories purement scolastiques, imaginées par saint Augustin et développées par saint Thomas d'Aquin et Suarez ? Point du tout ; elles sont enseignées avec une précision parfaite dans nos livres sacrés ? « Les enfants des hommes, dit le Psalmiste (xxxv, 8-10), espéreront sous la protection de tes ailes ; ils seront enivrés de l'abondance de ta demeure, et tu les abreuveras d'un torrent de ta volupté ; car tu es la source de la vie, et dans ta lumière, nous verrons la lumière. » Saint

Paul écrit aux Corinthiens : « Nous voyons maintenant par un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face; maintenant je connais à demi, alors je connaîtrai comme je suis connu » (1, Cor., xii, 12). « Tant que nous sommes dans ce corps, nous marchons éloignés du Seigneur, car nous avançons dans la foi et non dans la claire vue » (II, Cor., v, 6-7). Et saint Jean : « Mes très chers, maintenant nous sommes les enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore apparû. Nous savons que lorsqu'il aura apparû, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons comme il est » (1, Jo., iii, 2). Le panthéisme et le rationalisme contemporains, la frivolité contemporaine surtout, se sont parfois effrayés, paraît-il, de l'éternité du ciel; ils se sont demandé si elle ne serait pas une source de déplaisir, et si le bonheur ne devait pas plutôt consister dans une variété et un progrès indéfinis, mêlés de quelques déceptions et de quelques inquiétudes. Une telle manière de voir décele des connaissances peu exactes et peu approfondies sur la destinée des êtres et la fin de l'homme, en particulier sur la nature du véritable bonheur et sur la puissance que possèdent le vrai et le bien infini de ravir notre esprit sans le lasser jamais. Du reste, une opinion librement soutenue par plusieurs catholiques affirme que les bienheureux recevront dans le ciel de continuel accroissement de science, de gloire et de jouissance. Voilà plus qu'il n'en faut pour satisfaire les auteurs de l'objection que nous venons de rapporter. — Cf. Cardinal Mazzella, *De Deo creatore*; — D^r Scheeben, art. *Anschauung*, dans le *Kirchenlex.* de Fribourg et dans sa *Dogmatik*; — J. Bautz, *Der Himmel speculativ dargestellt.*; — Oswald, *Eschatologie*; — R. P. Hilaire, capucin, *Où est le Ciel?* etc.

L. D.

CIRCONCISION. — C'est un fait historique reconnu de tous que les Juifs pratiquaient la circoncision; de ce fait les rationalistes ont tiré contre la Bible deux objections, concernant, l'une l'origine, et l'autre le caractère de cette cérémonie.

1^o D'après la Genèse xvii, 10), c'est Dieu qui prescrivit la circoncision à Abra-

ham et à ses descendants : « Tout mâle parmi vous sera circoncis. » Les rationalistes rejettent cette origine divine. « Il y avait déjà longtemps, disent-ils, à l'époque d'Abraham, que l'Égypte pratiquait la circoncision; c'est là que les Hébreux l'ont connue et l'ont adoptée par imitation. » Il est certain, nous le reconnaissons, que la circoncision était connue en Égypte avant Abraham, et il est vraisemblable qu'Abraham en a eu connaissance dans son voyage en ce pays. Mais cela ne prouve rien contre le récit biblique : Dieu peut très bien avoir indiqué à Abraham un rite déjà connu de lui et lui avoir enjoint de le pratiquer, transformant ainsi un simple usage en un signe sacré. Il est même à remarquer que bien souvent, dans l'institution des sacrements, Dieu choisit des rites déjà connus, se contentant de leur donner une signification et une efficacité plus grandes; le rite du baptême, l'oblation du pain et du vin, l'onction avec de l'huile étaient connus avant que Notre-Seigneur ne transformât ces rites en sacrements. C'est ce que Dieu fit sans doute pour la circoncision, et, de fait, il semble en parler à Abraham comme d'une chose déjà connue. Mais allons plus loin. Non seulement l'existence de la circoncision égyptienne ne prouve rien contre l'origine divine de la circoncision hébraïque, mais il suffit de les comparer pour voir que ce sont deux choses bien différentes. Si Abraham avait emprunté la circoncision aux Égyptiens, il l'aurait prise telle qu'il l'aurait trouvée, et nous n'aurions pas à constater les différences suivantes : les Égyptiens étaient circoncis à l'âge de six à quatorze ans, les Hébreux, le huitième jour; la cérémonie s'appliquait aux Égyptiennes, mais non aux femmes juives; l'imposition du nom, faite le jour de la circoncision, était un usage spécial aux Juifs; enfin, chez eux-ci, la circoncision avait un caractère éminemment religieux, qui lui manque chez les autres peuples qui l'ont connue. On la trouve, en effet, non seulement en Égypte, mais chez les Arabes, les Iduméens, jusque chez les chrétiens d'Abyssinie et les Coptes, en Afrique chez les Kaffirs, en Amérique chez les Manaos, en Australie chez les Papouans, etc., mais partout comme une mesure hygiénique ou une

simple tradition, et non avec ce caractère d'alliance religieuse entre Dieu et l'homme, que nous lui voyons chez les Juifs.

2 M. Soury et d'autres rationalistes prétendent qu'à l'origine les Hébreux offraient à Jéhovah des sacrifices humains, et voient dans la circoncision « une transformation de ces sacrifices, amenée fatalement par l'adoucissement des mœurs ». Au mot *Sacrifice* nous réfuterons Ferreux de M. Soury : pour le moment, il nous suffira de dire que son raisonnement sur la circoncision est un anachronisme ; Isaac était depuis longtemps circoncis quand son père le conduisit au Moriah pour l'immoler ; par conséquent, « l'adoucissement de mœurs » dont parle M. Soury aurait consisté, à l'égard d'Isaac, à lui valoir une mort violente plus de trente ans après sa circoncision. Tout cela n'est pas sérieux, et il faut toujours en revenir, pour connaître le vrai caractère de la circoncision, aux paroles de Dieu même : « Ce sera un signe de l'alliance qui existe entre moi et vous » (Gen., xvii, 11, 13). — Voir Vigouroux, *Bible et Découvertes*, t. 1 ; — Chabas, *Revue archéol.*, 1861, t. iii ; — Philon, *de Circuncisione*. DUPLESSY.

CIVILISATION BRAHMANIQUE. —

Le christianisme n'est pas seulement une école de vérité, il est aussi un foyer de civilisation. Et, comme les vrais principes seuls peuvent donner naissance à la véritable civilisation, les adversaires du christianisme se sont efforcés, de nos jours, d'enlever à l'Église le titre de mère de la civilisation, que la reconnaissance des peuples lui avait donné.

Ils ont, à cet effet, soutenu que les civilisations anciennes, surtout celle qui est née du brahmanisme, étaient non seulement égales mais supérieures à la civilisation chrétienne. Que vaut cette prétention, particulièrement en ce qui concerne le brahmanisme ? Pour s'en rendre compte, il suffit de parcourir le *Livre des lois de Manou* (*Mānava dharmasāstra*), rédigé à l'époque la plus brillante de la civilisation brahmanique, et de jeter un coup d'œil sur l'Inde actuelle. C'est ce que nous allons faire.

1. D'après les *Lois de Manou*, les hommes sont partagés en quatre classes,

et ces classes n'ont point une commune origine. Citons textuellement :

Mānava Dh. Ç., L. I, 31. « Pour le « développement des mondes, Brahma « produisit les êtres humains des diffé- « rentes parties de son corps. Il fit quatre « classes : le Brahmane d'abord, puis « le Kshatriya (guerrier), puis le Vaïçya « (marchand-artisan) et enfin le Çoudra. « Il produisit le Brahmane de sa « bouche ; le Kshatriya, de son bras ; « le Vaïçya, de sa cuisse ; le Çoudra, de « son pied. »

88. « Il donna au Brahmane l'ensei- gnement et l'étude, le culte et le droit de sacrifier pour d'autres, le droit de donner et de recevoir. »

89. « Au Kshatriya, la protection des créatures, la libéralité, la lecture, le détachement. »

90. « Au Vaïçya, la garde des trou- peaux, la libéralité, le trafic, le prêt. »

91. « Au Çoudra, il n'assigna qu'une fonction, la soumission, l'obéissance pas- sive aux autres classes. »

On le voit, la part du Brahmane est déjà assez belle ; mais ceci n'est qu'un prin- cipe général, l'application va nous en dé- voiler toutes les conséquences pratiques.

93. « Par son origine, par son droit d'aïnesse, par ses fonctions, le Brahmane est de droit maître et seigneur de toute la création. »

96. « De tous les êtres, les premiers sont les êtres animés ; des êtres animés, les êtres intelligents sont les premiers. Des êtres intelligents, ce sont les hommes ; des hommes, les premiers sont les Brah- manes. »

98. « La naissance d'un Brahmane est une incarnation continuelle du droit, car le Brahmane est créé pour exécuter la justice et il s'identifie avec Brahma. »

99. « Le Brahmane en venant au monde est constitué chef de la terre, il est le souverain seigneur de toutes choses, chargé de veiller à la conservation du trésor des lois. »

100. « Tout ce qui existe dans ce monde est la propriété du Brahmane. Par sa primogéniture et le pouvoir souverain qui lui est donné, le Brahmane a droit à tout ce qui existe. »

102. « En usant des choses de ce « monde pour se nourrir, se vêtir ou faire « des largesses, le Brahmane ne fait « qu'user de son bien. C'est à la généro-

« sîté du Brahmane que les autres êtres
« doivent de jouir de quelque bien que ce
« soit. »

Voilà quels sont et l'état et les droits du Brahmane. Le prêtre catholique réclame le respect, non pour son individualité humaine, mais pour son ministère, et cela parce que le Dieu auquel il croit lui a dit qu'il est son envoyé et son ministre, que quiconque le méprise méprise Dieu lui-même. Le Brahmane sans mission, sans témoignage divin, s'attribue une nature supérieure à celle du reste des hommes et un droit absolu sur l'univers entier. Les admirateurs du Brahmanisme sont-ils prêts à reconnaître de pareilles prétentions et trouvent-ils qu'elles contiennent une source de félicité pour tout le monde?

Sont-ils également prêts à le traiter avec ce genre de respect qu'il exige pour lui? Qu'ils en connaissent donc l'étendue. Voici comment doit se conduire le disciple du Brahmane quand il reçoit de son maître quelque instruction :

L. II, 192. « Contenant son corps, sa
« voix, les organes des sens et son esprit,
« qu'il se tienne courbé et les mains
« étendues, regardant fixement la bouche
« de son maître. »

« Que ses habits et sa parure soient
« toujours chétifs, quand il est près du
« maître. »

« Qu'il ne s'entretienne avec lui ni
« assis, ni mangeant, ni placé en face.
« Qu'il parle debout à son maître quand
« celui-ci est assis; en allant à lui, s'il
« est arrêté; en courant après lui, s'il
« court. »

« Son siège doit toujours être très
« bas quand il est en sa présence; et
« tant qu'il peut être aperçu par lui
« qu'il ne s'assye pas à son aise. »

204. « S'il parle mal de lui, il devien-
« dra un âne, après sa mort; un chien,
« s'il le blâme; un ver, s'il le regarde d'un
« œil d'envie. »

203. « Qu'il ne s'assye pas avec lui
« contre le vent ni sous le vent. »

205. « Il ne peut saluer ses parents
« sans en avoir reçu l'autorisation de
« son maître. »

216. « La salutation d'usage vis-à-vis
des femmes du Brahmane consiste à se prosterner à terre, en disant : « Je suis un tel. » « Au retour d'un voyage, le

disciple doit toucher respectueusement leurs pieds et chaque jour se prosterner devant elles. »

III, 98. « L'oblation faite à un Brah-
« mane délivre de la situation la plus
« difficile et de la plus grande faute. »

100. « Le maître de maison qui ob-
« serve fidèlement la loi, s'il ne reçoit
« pas chez lui le Brahmane qui s'y pré-
« sente comme hôte, perd tous ses mérites
« et ceux-ci passent au Brahmane. »

112. « Un Kshatriya qui se présente
« chez un Brahmane ne doit pas être
« considéré comme un hôte. S'il se pré-
« sente comme tel, on peut cependant
« lui donner à manger, lorsque les
« Brahmanes ont mangé suffisamment. »

112. « Un Vaïçya qui se présente
comme hôte, quelque rang qu'il occupe,
doit être traité avec les domestiques. »

Ces exemples suffiront pour faire connaître et apprécier la part d'honneurs légaux et obligatoires que les Brahmanes s'adjugeaient eux-mêmes. Leurs lois ne leur accordent pas de moindres privilèges dans les matières judiciaires et politiques.

Tout délit commis à l'égard d'un Brahmane, bien que n'ayant aucun caractère religieux, doit être puni avec une rigueur exceptionnelle. L'homme de classe inférieure, qui tourmente un Brahmane, doit être soumis à des tortures propres à inspirer la terreur.

Celui qui tue par mégarde un Brahmane doit vivre pénitent, dans un désert, pendant douze ans, jeûnant rigoureusement et portant constamment le crâne du mort ou un autre, s'il ne peut avoir celui-ci (XI, 72). Par contre, les fautes des Brahmanes sont toujours dignes d'indulgence. Ainsi, lorsque les Kshatriyas, les Vaïçyas et les Çoudras sont condamnés à la confiscation de tous les biens ou au dernier supplice, le Brahmane n'est puni que d'une légère amende (V, IX, 242).

Un Brahmane connaissant le *Rig Véda* (recueil des chants sacrés) ne serait souillé d'aucun crime, si même il tuait tous les habitants des trois mondes (XI, 261).

Les privilèges politiques des Brahmanes ne sont pas non plus à dédaigner. « Réduit même à la dernière extrémité, « que le roi n'irrite point les Brahmanes : « irrités, ils le feraient périr à l'instant,

« lui, son armée et ses équipages. Qui
 « pourrait ne point périr après avoir
 « irrité ceux par qui ont été faits et le
 « feu qui dévore tout, et le vaste océan
 « aux ondes amères (imbuvable), et la
 « lune qui diminue et croît tour à tour?
 « Qui pourrait prospérer après avoir
 « tourmenté ceux qui, dans leur cour-
 « roux, peuvent produire d'autres mon-
 « des, d'autres esprits régents des mon-
 « des, et enlever aux dieux leur divi-
 « nité? »

« Quel homme désireux de vivre nui-
 « rait à ceux qui, par leur appui, font
 « subsister les mondes et les dieux en
 « tout et partout? Ignorant ou instruit,
 « le Brahmane est une grande divinité.
 « De même que le feu, si pur, n'est point
 « souillé même lorsqu'il brûle sur un
 « bûcher funéraire, ainsi, lors même
 « qu'il se livre aux fonctions, aux actions
 « les plus viles, le Brahmane doit tou-
 « jours être honoré, car c'est une déité
 « suprême. »

« Si un Kshatriya même est insolent
 à l'égard des Brahmanes, que le Brah-
 mane le châtie et le dompte, car le Ksha-
 triya doit son existence au Brahmane.
 Tout éclat, tout pouvoir engendré s'a-
 néantit dans (devant sa cause produc-
 trice » (L. X, 313-321).

« Le roi, lorsque sa fin approche, doit
 abandonner aux Brahmanes tout le pro-
 duit des amendes légales. »

Toute remarque sur ces textes serait
 superflue. Le ministère du prêtre indien
 n'est point seulement respectable en
 raison de son origine et de son but,
 comme celui du prêtre catholique;
 il est la plénitude de la puissance et sur
 la terre et dans le ciel. Du Brahmane
 tout émane, il est la divinité même, il
 peut anéantir ou ressusciter les mondes
 et les dieux.

L'Évangile enseigne l'unité d'origine
 des hommes et la fraternité universelle.
 D'après lui, l'homme est grand en lui-
 même, parce qu'il porte dans son âme
 l'empreinte de la divinité; la condition
 la plus vile, selon le monde, n'abaisse
 nullement devant Dieu, et la dignité la
 plus sublime peut être donnée au dernier
 des enfants des hommes; le bienfait ac-
 cordé au plus petit est tenu par Dieu
 comme conféré à lui-même. Le travail des
 métiers est chose sainte et le Dieu incarné
 a voulu être artisan. Le faible opprimé est

infiniment plus respectable que le puis-
 sant, triomphant dans l'injustice.

Ces principes ont été les fondements
 de la civilisation et de la société euro-
 péenne; ils en ont fait la force et la gran-
 deur. Ils ont arrêté l'esclavage, l'oppres-
 sion, la violence; ils ont consolé les
 pauvres et les petits, élevé leur courage,
 et les ont rendus capables de réparer les
 injustices du sort et de parvenir aux
 honneurs, à la fortune; ils ont assuré le
 respect du faible et de la femme. L'Eu-
 rope n'a souffert que parce qu'elle les a
 parfois oubliés.

Qu'avaient donc les Brahmanes à subs-
 tituer à ces doctrines salutaires, pour
 empêcher la violation des droits de la
 nature?

Nous l'avons déjà vu, ils assuraient la
 prépondérance de trois classes sur une
 quatrième très nombreuse et très digne
 d'intérêt; ils assujétissaient même les
 deux classes inférieures aux deux autres,
 et cela pour toujours, sans espoir; car cet
 assujétissement était commandé par
 l'origine et la nature des hommes.

Qu'on ne croie point que ces délimi-
 tations des classes fussent une pure
 théorie, une spéculation philosophique;
 toutes les lois, tous les préceptes pra-
 tiques y puisaient leurs principes.

Le Çoudra est chose vile et doit être
 partout et toujours traité comme tel.
 Citons quelques cas d'application, en
 suivant l'ordre du code.

« Une Çoudra est la seule épouse légale
 « d'un Çoudra; un homme des premières
 « classes, même dans la plus grande dé-
 « tresse, ne peut prendre pour femme
 « une Çoudra (riche). S'il le fait, sa race
 « tombera bientôt à l'état de Çoudra.
 « L'époux d'une Çoudra est dégradé par
 « le fait seul et perd sa classe » (III,
 « 13-16).

« L'homme désireux d'une longue vie
 « ne doit pas rester, même sous un
 « arbre, avec un homme déchu de sa
 « classe.

« Qu'il ne donne à un Çoudra pas
 « même des restes de sa table, pas
 « même un conseil; qu'il ne lui en-
 « seigne pas les lois ni les cérémonies.
 « S'il lui enseigne les lois ou les céré-
 « monies, il tombera dans l'enfer avec
 « celui qu'il a instruit » (IV, 79-81).

« Un chef çoudra est plus vil que dix
 « maisons de débauche (*Ibid.*, 85). Un

« Çoudra qui injurie des hommes appartenant aux premières classes doit avoir la langue coupée. S'il les désigne injurieusement, en mentionnant leurs noms et leurs castes, un stylet long de dix doigts, brûlant, doit lui être enfoncé dans la bouche. S'il veut faire quelque remontrance à des Brahmanes, le roi doit lui faire verser de l'huile bouillante dans la bouche et dans les oreilles » (VIII, 270-272).

« Si un homme d'une classe inférieure s'avise de s'asseoir à côté d'un homme d'une classe supérieure, il doit être banni après avoir été marqué à la hanche. »

« S'il crache vers un Brahmane, le roi lui fera couper les lèvres » (VIII, 281-283).

« Le Çoudra qui connaît une femme d'une classe supérieure à la sienne doit être mis à mort, et ses biens doivent être confisqués » (VIII, 374).

« Le Çoudra doit être obligé de remplir les fonctions serviles, car il a été créé pour servir; bien qu'affranchi par son maître, il n'est pas délivré de l'esclavage; comment le serait-il? C'est là sa nature. Un esclave ne peut rien posséder, tout ce qu'il acquiert est acquis à son maître; mais le Brahmane peut sans scrupule s'approprier le bien d'un Çoudra, car celui-ci ne peut rien posséder » (VIII, 113-116).

« Un Çoudra qui désire se procurer sa subsistance doit se mettre au service d'un Kshatriya, d'un Vaïçya riche ou d'un Brahmane. »

Cette condition misérable des Çoudras est heureuse encore à côté de celle qui est faite aux hommes provenant du mélange des classes. Chaque genre, chaque variété de mélange porte un nom spécial, qui est comme un stigmate d'infamie.

Les auteurs des Lois de Manou n'ont pas de termes assez forts, assez durs pour les désigner. Ils sont *vigarhitās* méprisés, *vāhyās* abjects, *adhikadūshitās* souverainement souillés, *hinās* dépouillés de toute qualité, etc. (X, 28-30).

« Leur origine ne peut être cachée, ni oubliée. A cet effet, des métiers par ticuliers et les plus vils leur sont assignés et il leur est interdit soit d'en exercer d'autres, soit de vivre de leurs biens (X, 46).

« Ils doivent établir leur demeure près

« des arbres consacrés, ou dans les cimetières, dans les rochers ou les bois, et y vivre, connus de tous comme tels, s'occupant des travaux qui leur sont assignés.

« Les *Tchandīlīs*, les derniers des hommes (enfants d'un Çoudra et d'une fille de Brahmane), et les *çvapīka* doivent vivre en dehors de toute habitation et ne peuvent posséder qu'un chien et un âne.

« Leurs vêtements doivent être des habits de mort; ils ne peuvent manger que dans des morceaux de pot, jamais dans un vase entier, et ils doivent vivre toujours errants, allant d'un lieu à l'autre.

« Qu'aucun homme, observateur de la loi, n'ait de rapports avec eux; ils ne doivent avoir de commerce qu'entre eux et ne peuvent contracter de mariage qu'avec leurs pareils.

« Que la nourriture qu'on leur donne ne leur soit présentée que dans des lessons et qu'ils ne viennent point, même la nuit, dans les villes et les villages. Qu'ils y viennent le jour pour le moment de leurs affaires, mais n'y paraissent que marqués par les officiers du roi et d'après ses ordres » (X, 1-56).

On le voit, les Parias n'appartiennent pas au domaine du roman. L'Inde brahmanique se plaisait à en multiplier et le nombre et les souffrances. Certes, une civilisation, marquée de telles taches, était peu propre à régénérer l'Europe.

Mais peut-être rachetait-elle ces fautes en favorisant les classes aryaques laborieuses, les *Vaïçyas* commerçants ou industriels? Les lois, sous ce rapport, sont tellement bizarres, tellement contraires aux vrais principes, qu'on ne peut en comprendre la possibilité, si l'on ne se rend un compte exact des doctrines fondamentales du brahmanisme.

D'abord l'agriculture est hautement condamnée. « Il est des gens qui disent que l'agriculture est bonne, mais les gens de bien condamnent ce moyen d'existence; car le bois à bec de fer (la charrue) blesse la terre et les êtres qui s'y trouvent » (X, 84). En outre, les états les plus utiles et les plus nobles sont déclarés vils et parfois prohibés. En voici quelques exemples :

Sont exclus des cérémonies funèbres,

comme indignes : Les médecins, les marchands de viande, les commerçants, les nourrisseurs de bestiaux, les usuriers, les Brahmanes qui négligent leurs devoirs, les danseurs, les incendiaires, les empoisonneurs, les fabricants d'ars, les marins, les fabricants d'huile, les ivrognes, les épileptiques, les fous, les dresseurs d'animaux, les ouvriers qui construisent les maisons, les planteurs d'arbres, les séducteurs de jeunes filles, les laboureurs, les bergers, les porteurs de corps morts (III, 152-167).

« La nourriture donnée à un vendeur de soma devient de l'ordure ; à un médecin, du pus ; donnée à un usurier, elle est rejetée par les dieux (quant au mérite). Celle que l'on donne à un commerçant est sans fruit ici-bas et dans l'autre monde. Celle qui est donnée aux hommes des autres métiers méprisables, cités plus haut, tourne à leur mal » (*Ibid.*, 180-181).

2. Passons à l'Inde moderne. Voici, esquissé à grands traits, l'état social et religieux actuel du pays des Brahmanes. Nous le décrivons d'après le travail d'un célèbre professeur de l'Université d'Oxford, Monnier Williams (1), qui est né et qui a passé la plus grande partie de sa vie dans l'Inde.

Ce n'est que depuis le commencement de ce siècle que le gouvernement anglais est parvenu à faire cesser les sacrifices humains, l'immolation de victimes choisies, prises à la guerre. Longtemps encore, les Brahmanes eux-mêmes déplorèrent cette abolition et l'un des plus savants d'entre eux disait au colonel anglais Heerman : « La famille du gouverneur anglais a dépéri depuis ce *changement des coutumes*. » « Ce n'est point une faute, ajoutait-il, de ne point offrir de sacrifices humains aux dieux là où on ne l'a jamais fait. Mais quand ils ont été accoutumés à ce genre de culte, les dieux sont irrités d'en être privés et accablent le pays et ses habitants de maux de toute sorte. »

Empêchés de sacrifier leurs prisonniers, certains peuples hindous y suppléent au moyen de l'empoisonnement par le datura. Cela se fait surtout chez les *Thugs*, qui dévotent leurs victimes à la déesse *Kali* personnification de la

destruction) déjà comme des épopées sauserites. Des bandes de ces misérables se répandant dans les villages y jouent le rôle de voyageurs, font amitié avec le malheureux qu'ils rencontrent et qu'ils destinent à servir à l'apaisement de la farouche déesse, l'invitent à prendre part à leur repas et lui servent une potion choisie, remplie du fatal poison.

Le meurtre des enfants du sexe féminin était très fréquent dans beaucoup de contrées de l'Inde. Les Anglais ont aussi mis un terme à cet usage, qui avait généralement pour but de s'exempter des frais de mariage. Cependant il se pratique encore en secret dans le *Pan-jâb* et le *Rajpatâna*, comme notre auteur a pu le constater lui-même. Il a vu également, près d'un temple de *Vishnou*, plusieurs de ces chars qui servaient aux immolations volontaires des fanatiques sectateurs de ce dieu et de son collègue en trinité, *Çiva*. Ils étaient tellement pesants que seize rones étaient nécessaires pour les supporter. A certains jours on les traîne par les rues à travers des flots compacts de peuple et, par-ci par-là, l'un ou l'autre dévot trouve moyen de se faire écraser.

Autre trait : Lorsqu'une femme est longtemps sans enfants, après avoir épuisé tous les genres d'oblations ordinaires, elle promet à *Çiva* l'offrande de son premier-né. Si celui-ci est un fils, elle lui cache son vœu jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge de la puberté. Elle le lui révèle alors et lui ordonne de l'exécuter. L'infortuné, croyant à la parole de sa mère, se regarde comme nécessairement dévoué à la mort et obligé de subir le sort que sa mère lui a préparé. Sans dire mot à âme qui vive, il revêt l'habit de pèlerin, visite les temples voisins dédiés au dieu qui réclame sa tête ; puis, au jour de sa fête, il monte sur les rochers qui lui sont consacrés et se précipite dans les abîmes où il est mis en pièces. Il arrive parfois que le courage lui manque la première fois. On en a vu même qui ne s'exécutèrent qu'à la troisième fête ; mais, en ce cas même, le temps qui s'écoule jusqu'au moment décisif est entièrement consacré aux pèlerinages et à la pénitence. Ce suicide religieux s'appelle *Bhruig-pâta* ; nous en donnons le nom, parce qu'étant du meilleur sanscrit, il prouve qu'il s'agit ici de mœurs

(1) *Modern India*, by Monnier Williams, London, Tribner, 1879.

des peuples hindous soumis à l'autorité des Brahmanes.

Les Anglais ont également lutté contre cette coutume; leurs efforts, impuissants d'abord, ont été fortement secondés par un auxiliaire inattendu, le choléra. Le moyen que les conquérants de l'Inde avaient principalement employé pour arriver à leurs fins était d'interdire la grande fête de Çiva, pendant laquelle ces suicides s'accomplissaient. Le choléra ayant éclaté pendant une de ces fêtes, le peuple considéra le terrible visiteur comme un envoyé du dieu enjoignant à ses fidèles d'obéir à l'homme blanc.

On connaît également la lutte que le gouvernement soutient, depuis nombre d'années, contre la cruelle pratique du suicide des veuves sur le bûcher de leur époux. Souvent, les malheureuses jeunes filles, mariées à douze ans et plus tôt encore, perdent, peu de temps après, leur époux consumé de débauche, et sont condamnées à être brûlées vives avant d'avoir atteint l'adolescence. Il n'est pas rare que la crainte du bûcher les pousse à se faire enterrer vivantes avec leur mari.

Les Anglais hésitèrent longtemps à combattre cet usage de front, parce qu'on le croyait intimement lié aux croyances religieuses; les Brahmanes apportaient un texte des Védas qui semblait en faire une obligation. Braver les Védas, c'eût été s'exposer à une révolte générale des populations brahmaniques. Aussi quelle ne fut pas la surprise des régents européens, lorsque l'étude du sanscrit et des livres sacrés des Hindous fit découvrir que les Brahmanes en avaient altéré le texte pour obtenir une sentence favorable à leur enseignement. Qui le croirait? un *n* substitué à un *v* avait fait toute l'affaire. Rien de plus vrai, cependant. Au livre X du Rig Véda, chant 18, vers 17, on lit :

« *Imū nāris avidhāvās supātis... à Vīcāntu; anācraṇo, anamivās sūvatnā a rohantu janayo yōmūn agrē.* » Ce qui veut dire : « Que ces femmes, non veuves, heureuses épouses, s'avancent (vers le bûcher); que, sans larmes, sans chagrin, elles montent à l'autel en tête (du cortège). » En changeant *agrē* (en tête) en *agnē* (du feu), on avait : « montent à l'autel du feu. » ce que l'on interprétait de la sorte : « se jettent dans le bûcher. »

On sait combien ces sacrifices étaient

nombreux. Au Bengale seul on en compta, en une seule année, jusqu'à 839. Aujourd'hui, les veuves sont généralement épargnées; mais elles vivent dans le mépris et la misère, et les refuges des religieuses catholiques sont remplis de ces pauvres créatures, pour lesquelles leurs compatriotes n'ont encore qu'horreur et dédain.

Moins connu est l'usage, combattu également par l'Angleterre, d'enterrer vivants les lépreux, et celui de certains fanatiques qui s'enterrent volontairement à l'effet d'obtenir, pendant le temps qu'ils respirent encore sous terre, la concentration de la pensée sur un objet divin et la suspension de tout rapport entre l'âme et le corps par le recensement religieux. Cette idée provient du principe du *yōga* ou union divine. Le vrai *yōgī* uni à la divinité ne doit plus respirer, ni faire ou laisser faire à son corps aucun acte vital; ainsi il enfonce son âme dans le grand tout. Cela s'appelle *samādhi*, du mot sanscrit *samā-dhi*, concentration de la contemplation, et l'enterrement volontaire porte le même nom.

Benarès était aussi témoin de scènes d'un autre genre, non moins révoltantes. Des centaines de pèlerins, de toutes les contrées de l'Inde, venaient au rivage sacré pour y mettre fin à leurs jours et assurer ainsi leur salut.

Munis de deux larges vases de terre qu'ils se liaient aux côtés, ils s'avancèrent dans le fleuve; les pots vides les soutenaient d'abord; ils en inclinaient ensuite la partie supérieure; l'eau y pénétrait, les remplissait, submergeait le pèlerin et l'entraînait ainsi dans l'éternité bienheureuse. De nos jours, la police anglaise veille aux abords de la ville sainte, mais il est impossible de garder la rive entière et, à quelques milles de là, le fleuve reçoit encore les voyageurs pour l'éternité.

Les ruses employées par ces pauvres Indiens, pour déjouer la surveillance de leurs sauveurs, les font souvent réussir dans leurs sinistres projets; de nombreux amis les aident dans l'exécution, font sentinelle, creusent la terre et en recouvrent le dévot.

Veut-on savoir maintenant quels sont les effets de la conduite humaine du gouvernement britannique et des peines qu'il se donne pour préserver la vie de

tant de malheureux? Notre auteur nous le fait connaître en peu de mots : La population est tellement irritée que ses menaces commencent à devenir sérieuses et à inquiéter les autorités.

Jamais une veuve ne se remarie, alors même qu'elle le serait devenue à l'âge de *deux* ans. Toutes les villes, tous les villages, la plupart des maisons se remplissent de veuves condamnées à des jours de deuil et de privations. Leur vie très misérable, semblable à celle des lépreux, est une sorte de mort continuelle, et beaucoup consentiraient à être brûlées vives pour y mettre un terme. La veuve de sir *Yung Bobadun* s'est brûlée sur le corps de son époux, il y a peu de temps.

Le grand nombre de jeunes filles arrachées à la main homicide de leur père et celui des lépreux que la police garde contre le *Samâdh*, causent aux Anglais des difficultés sérieuses et toujours croissantes. Ils ont dû former çà et là des villages entiers de lépreux et lever un impôt pour subvenir à leur entretien.

Nous devons cependant reconnaître la supériorité du brahmanisme relativement à ses moyens de rémission des péchés. Le catholicisme exige le repentir et le regret sincère, le ferme propos de ne plus retomber, l'emploi des moyens de préservation, tels que la fuite des occasions, etc., et, en outre, la confession détaillée. Le brahmanisme est plus expéditif et ses procédés témoignent d'un haut degré de civilisation; à preuve les scènes du genre de celle-ci, qui se répètent fréquemment :

Dans Benarès est une sorte de réservoir d'eau fétide, large de dix pieds, long de vingt, haut de quatre. Le liquide infect qui le remplit est dit, par le *Skanda Purana*, provenir de la transpiration du corps de *Vishnou*. Le Dieu s'arrêta un jour près de la fosse desséchée et y fit couler ses sécrétions divines. Ce puits porte le nom de *Manu Kaurika* (à la pierre de pendant d'oreille), parce qu'un jour Çiva, passant en cet endroit et regardant l'œuvre de Vishnou, fut saisi d'un tel sentiment d'admiration que son corps trembla violemment et que l'agitation fit tomber de son oreille gauche le bijou qui l'ornait. Il s'appelle aussi *Mukti Kshetra* (champ de la délivrance), ou *Pârna sukthakara* (qui procure le bonheur par-

fait), pour la raison que l'on va voir. Quatre rangs de degrés entourent la surface liquide; chaque jour, des milliers de pèlerins descendent ces marches et se précipitent dans l'eau. Ils y plongent plusieurs fois, pendant que des Brahmanes, à ce préposés, complètent les ablutions en versant des torrents d'eau sur les corps qui émergent et en répétant de nombreuses formules. Deux énormes statues de Vishnou et de Çiva surplombent le lac; les pèlerins leur font force révérences et vont toucher du front le dessous de la pierre. Cela fait, ils sortent du puits, le corps sali par l'eau immonde, mais l'âme entièrement purifiée, et convaincus que leurs péchés, quelque énormes qu'ils soient, sont restés dans le puits.

La même ville contient un autre réservoir non moins célèbre, appelé *jnâni vâpi*, ou puits de la science. L'eau en elle-même y est assez pure, mais les offrandes qu'on y jette constamment la rendent tellement putride que M. Williams n'a pu rester un instant près du bord, pour examiner la forme intérieure de la fosse. Cela n'empêche pas des centaines de pèlerins de venir tous les jours y prendre, de la main d'un Brahmane, un vase de cette eau avec laquelle ils se lavent la figure ou qu'ils boivent sans sourciller. L'effet de ce breuvage est non seulement de laver les fautes, mais de faire rentrer l'âme dans l'essence divine (Voir p. 66-68).

Et pourquoi pas? En vertu du panthéisme, l'onde infecte est une émanation de la substance divine, universelle; elle peut servir, comme toute autre chose, à faire retourner les êtres, en apparence distincts, vers leur source et leur essence réelle.

Du reste, les Brahmanes, pour conserver leur autorité sur l'Inde, ont admis dans leurs sanctuaires tous les dieux qu'il plaisait à l'imagination aryaque ou dravidienne de se créer. Les prêtres catholiques, au contraire, sacrifient leur pouvoir et leur vie pour le maintien intégral de la vérité. Un instant de faiblesse eût sauvé le clergé français des noyades et des fusillades de la Révolution, comme les prêtres allemands de l'exil et de la pauvreté. Mais ce que la conscience interdisait, les tourments et la mort ne purent l'obtenir.

Tout autre fut le procédé civilisateur des sages hindous. Leur religion n'a pas même de nom dans l'Inde, parce qu'elle admet tous les cultes, quelque monstrueux qu'ils soient. Elle a ouvert sa porte à tout venant, dit M. Williams, à la condition que l'on admit la suprématie des Brahmanes et l'observance de certaines règles relatives aux castes, aux mariages, aux professions et aux aliments. De cette manière, elle a adopté jusqu'au fétichisme des nègres aborigènes et leurs pratiques superstitieuses autant que cruelles. Les Brahmanes ne se sont pas fait scrupule de naturaliser, chez leurs disciples, l'adoration des poissons, des serpents, des pierres et des arbres. Plusieurs d'entre eux avouèrent à l'illustre professeur que la majorité du peuple adore réellement les idoles elles-mêmes et les fétiches (p. 91).

La loi des castes, dont le brahmanisme a fait sa loi suprême, a porté un coup fatal à la constitution physique, mentale et morale du peuple indien, et cela par ses trois prescriptions principales, le mariage hâtif, la prohibition des croisements de famille, le secret dont elle entoure la vie domestique.

Les maux produits par les mariages prématurés sont incalculables. Les écoles indiennes, que M. Williams a visitées, comptaient dans leurs classes supérieures plus d'une moitié d'enfants pères de famille. La principale préoccupation des parents n'est point l'éducation de leurs enfants, mais leur mariage hâtif, afin de s'assurer la descendance qui doit leur procurer le bonheur céleste. Lorsque l'on est mère à douze ans et père à seize, il est bien difficile que l'on trouve la vigueur de l'esprit et du corps, ou la virilité du caractère, soit chez les pères, soit chez les fils; ils peuvent être précoces, mais ils restent sans force physique ou morale.

Ces mariages ont encore cet effet de multiplier la population au point d'entretenir perpétuellement la misère et de préparer la famine.

Les résultats de l'endogamie sont connus; les physiologistes les ont suffisamment analysés. Si des unions accidentelles entre cousins ont déjà des effets désastreux, que sera-ce si elles deviennent un système, une coutume obligatoire? Aussi les conséquences sur les

cerveaux indiens en sont, d'après notre auteur, des plus déplorables.

Mais ce qu'il regarde comme beaucoup plus funeste encore, c'est la séquestration des femmes et le voile qui couvre la vie de famille. Personne ne peut savoir ce qui se passe dans une maison indienne, personne ne peut y pénétrer si elle ne lui appartient pas; personne ne peut lever le voile qui la recouvre. Là, sous une autorité sans contrôle, des vices échappant même au blâme peuvent se développer et produire toutes les turpitudes. Des mères ignorantes, vicieuses d'esprit autant que de corps, y élèvent des enfants aussi faibles, aussi misérables qu'elles; de là l'étiolement et la dégradation de la majeure partie des populations indiennes (p. 137). « Quoi-
« que l'on rencontre, par-ci par-là, des
« hommes qui ont encore de la vigueur
« intellectuelle, cependant il est certain
« que l'Indien a une constitution du cer-
« veau si faible, des tendances si oppo-
« sées à tout effort mental, des habi-
« tudes si malsaines et si funestes, qu'il
« est presque incapable de saisir les faits
« les plus simples et de rien en faire
« pénétrer dans les idées morales. Il est
« tout à fait incapable d'apprécier la
« nécessité d'appliquer un principe à la
« pratique. Un raisonnement est au-
« dessus de ses forces et l'on ne peut
« obtenir de lui un récit simple et vrai
« des événements, des faits les plus com-
« muns » (p. 141). Voilà ce que constate M. Monnier Williams. Voilà la civilisation brahmanique. Quel homme sérieux oserait la mettre en comparaison avec la civilisation chrétienne?

C. DE HARLEZ.

CLÉMENT XIV. — Le Bref de suppression de la Compagnie de Jésus, publié par le pape Clément XIV, est du 21 juillet 1773. Mais il avait été préparé de longue main. Pour comprendre cet acte de l'administration pontificale, — acte, en effet, de pure administration — pour en saisir les causes, le sens et la portée, il faut remonter jusqu'au pontificat de Clément XIII (1758-1769) et au conclave qui élut Clément XIV (11 février — 19 mai 1769). Déjà, vers la fin du pontificat de Benoît XIV, l'affaire de la suppression des Jésuites avait commencé à

poindre : pour leur honneur, la pensée en remonte, non à l'Église, mais à ses ennemis, les philosophes et les jansénistes, jaloux de l'influence prise par la Compagnie et assez habiles pour rallier à leur projet la famille royale des Bourbons. C'est le Portugal, pays de l'Europe où les Jésuites étaient le plus fortement établis, qui engagea la lutte, avec le comte d'Oeyras, depuis marquis de Pombal; les Jésuites furent expulsés. Cet acte amena une rupture entre Rome et le Portugal, qui dura dix ans (1759-1769) ; il eut un grand retentissement dans toutes les cours, dans celle de Versailles surtout, où le duc de Choiseul se déclara pour la suppression. L'Espagne, gouvernée par Charles III, et le Portugal ne tardèrent pas à la demander ; mais Clément XIII résista. Il résista de même, à la suite de la démarche collective des cours, du 18 janvier 1769, tendant à la suppression totale de la Compagnie. Mais la situation de l'Église était, à la mort de Clément XIII, fort pitoyable : les cours de l'Europe méridionale étaient en rupture avec le Saint-Siège, et celles du Nord indifférentes à ses malheurs. Cette situation avait divisé les cardinaux : les uns étaient disposés à faire des concessions aux couronnes, les autres ne voulaient point en entendre parler. Les premiers, soutenus par les cours, l'emportèrent au conclave. Gauganelli fut leur candidat : ils le portèrent au trône pontifical. Cette élection fut bien accueillie par les cours, qui eurent, dès lors, le plus sérieux espoir dans la réalisation du projet de suppression. Clément XIV fut proclamé le 19 mai 1769 ; douze jours après, le 31 mai, l'Espagne demanda la suppression. Le pape ne s'y décida que quatre ans plus tard, bien que sa résolution semble avoir été plus tôt prise. Seulement, il se préoccupa de gagner du temps et de sauver son honneur. Pour gagner du temps, il donna des espérances par écrit à Louis XV (29 septembre 1769), et aux rois d'Espagne et de Portugal (30 septembre 1769), et plus tard, les cours se plaignant de ses lenteurs, il renouvela ces assurances au chevalier Moñino, ambassadeur de Charles III (15 novembre 1772). Dans l'inter-

valle, le pape prit quelques mesures contre les Jésuites, dont les amis manquèrent trop souvent de prudence : visite des collèges, retrait du séminaire de Frascati et du séminaire romain, visites apostoliques des Jésuites dont les maisons se trouvaient dans l'État ecclésiastique. Pour sauver son honneur, le pape prit toute sorte de précautions. Le 27 juin 1773, il s'enferma dans une retraite absolue, dont il ne sortit que le 22 août suivant. Pendant ce temps, il n'admit à l'audience aucun ministre des cours. C'est dans le plus grand secret qu'il travailla à la rédaction du bref, voulant montrer qu'il n'obéissait à aucune influence. Il le soucrivit le 21 juillet ; le 6 août, il nomma la congrégation *De rebus extinctæ societatis Jesu* et imposa le plus rigoureux secret à ses membres les cardinaux Marefoschi, Casali, de Zelada, Corsini et Caraffa. Le 17, le bref fut intimé solennellement aux Jésuites de Rome. Les cours ne le reçurent qu'après les évêques, et les ambassadeurs qu'après les cours. Les Jésuites furent, malgré quelques mesures rigoureuses, traités non en condamnés, mais en victimes. Le pape, en effet, dans le bref de suppression *Dominus ac Redemptor*, après avoir rappelé d'une part les exemples de ceux de ses prédécesseurs qui, depuis Clément V, avaient aboli des ordres religieux, et, d'autre part, les plaintes formées contre les Jésuites depuis Paul IV, déclarait ne rechercher et ne vouloir que le rétablissement de la paix et de la tranquillité. Il ne les accusait cependant d'aucun crime et déclarait accéder aux désirs des princes, qui avaient, depuis plusieurs années, demandé l'abolition de la Compagnie pour assurer « la tranquillité perpétuelle de leurs sujets et le bien général de l'Église de Jésus-Christ ». Naturellement, les cours du sud de l'Europe accueillirent avec joie le bref qu'elles avaient tant sollicité. Les cours du Nord ne montrèrent pas le même empressement à le recevoir ; l'impératrice Marie-Thérèse le mit sans doute à exécution, mais dans les autres parties du vaste empire d'Allemagne, il rencontra des opposants. La Prusse et la Russie conservèrent les Jésuites. Quant aux évêques, ceux d'Espagne et de Portugal le publièrent sans retard, de même ceux de Pologne.

En France, le Parlement refusa de l'homologuer, comme trop favorable à ceux qui étaient frappés ; le bref ne condamnait, en effet, ni la doctrine, ni les

mœurs, ni la discipline des Jésuites, qui n'étaient supprimés que pour assurer « la paix de l'Église ». Malheureusement, cette concession faite aux ennemis de l'Église ne lui assura pas la paix. Les publicistes, historiens, philosophes, canonistes, chrétiens ou impies, sont depuis l'origine partagés sur l'opportunité de ce bref, qui ne touche pas à la foi, tout en reconnaissant sa parfaite canonicité. D'Alembert, écrivant à Frédéric II, lui disait : « Il me semble que le Saint-Père, tout cordelier qu'il est, fera une grande sottise de casser ainsi son régiment des gardes, par complaisance pour les princes catholiques. » Et, dans une autre lettre : « On assure que le pape cordelier se fait beaucoup tirer la manche pour abolir les Jésuites. Je n'en suis pas étonné. Proposer à un pape de détruire cette brave milice, c'est comme si on proposait à Votre Majesté de licencier son régiment des gardes. » Ce jugement semble être celui de l'histoire. Le P. Theiner est le seul historien catholique qui, de nos jours, ait tenté de justifier de tout point le bref *Dominus ac Redemptor* et l'acte de Clément XIV.

Principaux ouvrages à consulter :

Histoire de la suppression des Jésuites, par Collombet.

Histoire de la chute des Jésuites, au xviii^e siècle, par le comte de Saint-Priest.

Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus, par J. Gréteau-Joly, t. v, p. 250 et suiv., in-12, Paris, 1846.

Histoire du Pontificat de Clément XIV, par Theiner, prêtre de l'Oratoire. 3 vol. in-8. Paris, 1852.

Clément XIII et Clément XIV, par le P. de Ravignan, 2 vol. in-8° ; Paris, 1854.

CLERGÉ. — I. C'est l'ensemble hiérarchique des personnes consacrées au service de Dieu dans l'Église catholique, soit par l'ordination seule, soit par l'ordination et par l'agrégation à un ordre religieux. On distingue, par conséquent, le clergé séculier, qui ne reçoit que l'ordination, parce qu'il est destiné à vivre dans le monde, et le clergé régulier, qui fait profession de vivre en dehors du monde et dans l'observance des vœux de religion. C'est du clergé séculier que nous avons principalement à nous occu-

per ; ce que nous en dirons s'applique, du reste, au clergé régulier, en tant que celui-ci, comme celui-là, reçoit l'ordination et appartient ainsi à la hiérarchie ecclésiastique. — Confirmant les décrets portés contre les Vaudois, les Wicléristes et les Hussites, le concile de Trente a défini que la prédication et l'administration de tous les sacrements n'appartiennent pas indifféremment à tous les chrétiens (*Sess. vi, can. 10*). Il exige pour cela : 1° une ordination régulière, qui ne dépend pas essentiellement du consentement ou de la désignation du peuple et du pouvoir civil, et qui doit être conférée par la puissance ecclésiastique agissant selon les règles du droit canonique ; 2° une mission donnée par la même puissance et selon les mêmes règles (*Sess. xxii, can. 7*). Entre le peuple et le clergé, il y a donc une différence permanente, qui ne cesse pas quand, par exemple, le prêtre n'exerce plus le ministère de la prédication ; et cette différence empêche que tous les chrétiens puissent se dire prêtres du Nouveau Testament, au sens strict, et possesseurs d'un même pouvoir spirituel également réparti entre tous les baptisés. Il faut conclure de là qu'il y a dans l'Église une hiérarchie, c'est-à-dire une autorité sacrée, et que l'Église n'est, en aucune manière, une démocratie dans laquelle le pouvoir sortirait de la multitude par voie d'élection ou de délégation. Ce qui constitue le pouvoir ecclésiastique, ce n'est pas davantage la volonté et l'intervention de la puissance séculière ; c'est moins encore la volonté et l'ambition personnelles des individus. Mais c'est l'autorité divine elle-même manifestée par la révélation et se communiquant aux évêques, aux prêtres et aux ministres par un rite sacramentel qui confère la grâce de l'Esprit-Saint et imprime un caractère ineffaçable (*Ibid., cap. 4 et can. 3-6*). Telle est la doctrine authentique de l'Église romaine, et telle est la raison du nom de *clergé* et de *cleres*, dérivé du grec κληρος (sort, héritage, qui est donné à la hiérarchie catholique et à ses membres, parce que Dieu même, et non le monde, les a choisis, et parce qu'ils ont Dieu pour leur héritage.

II. Mais cette doctrine a-t-elle une origine plus qu'humaine, et la distinction des laïques (λαϊκός, *peuple*) et du

clergé est-elle fondée en droit? Incontestablement. Je rappellerai d'abord qu'elle existait de droit divin dans le peuple juif (cf. *Num.*, xxvi; II. *Paral.*, xxvi, 16 *et suiv.*), et qu'étant très favorable au but de la Rédemption, Jésus-Christ a dû l'établir et même la perfectionner dans son Église (cf. art. *Célibat*). Et de fait, il constitue son œuvre, comme une société, un royaume, un corps organisé sous une tête qui préside à tout, un troupeau conduit par un pasteur. Il a des apôtres et des disciples qui l'assistent dans son ministère; il les envoie comme son Père l'a envoyé lui-même. Il leur ordonne de prêcher et d'enseigner avec sa propre autorité; il leur donne le pouvoir universel de lier et de délier, d'absoudre les pécheurs, de consacrer son eucharistie (Cf. art. *Église et Papauté*). Les apôtres déclarent agir en vertu de ce pouvoir divin (*Act.* x, 40; xx, 28; I. *Cor.*, xii, 28; *Eph.*, iv, 11); et saint Paul, dans une page célèbre, décrit longuement cet organisme surnaturel donné par le Maître à son Église et dont l'autorité de droit divin est précisément l'élément le plus essentiel (I. *Cor.*, xii, 12 *et suiv.*). A ce fait historique d'une entière évidence se rattache immédiatement et avec une égale évidence la pratique constante de l'Église. Clément de Rome (I. *Cor.*, n. 42) et Ignace d'Antioche (*Smyrn.*, viii, *Magnes*, vi, *etc.*), ne permettent pas de douter qu'à la fin du premier siècle, le pouvoir hiérarchique ne fût aussi fortement établi et sur les mêmes principes qu'à la fin du dix-neuvième: les sectes orientales, séparées de l'Église catholique dès le cinquième siècle, n'ont pas d'autres convictions et d'autres usages sur ce point, témoignant ainsi, contre leur gré assurément, en faveur de la doctrine de Rome.

III. On objecte cependant: 1° les textes de saint Paul sur l'égalité parfaite des chrétiens (*Gal.*, iii, 28); de saint Pierre et de saint Jean, sur leur commun sacerdoce et leur commune royauté (I. *Petr.*, ii, 5, 9; *Apoc.*, i, 6); d'Isaïe (LVI, 13), de Jérémie (XXXI, 34), et de Jésus-Christ Jo., vi, 45), sur l'enseignement des fidèles par Dieu lui-même, sans intermédiaire. En réalité, ces textes sont entièrement d'accord avec les précédents; ils ne signifient rien autre chose que l'égalité, l'indépendance, la libre communication

des chrétiens avec Dieu, telles qu'elles ont été entendues et limitées par le Rédempteur, telles qu'elles sont assurées dans l'Église par le moyen même de la hiérarchie qui, loin d'en entraver l'exercice, n'existe réellement que pour le faciliter. Sans elle, la tyrannie des consciences, l'oppression du droit des âmes par la force matérielle, l'empoisonnement des intelligences par l'erreur officielle, redeviendraient, comme sous le paganisme, la condition des peuples soustraits au joug suave et au fardeau léger que leur a imposés le Sauveur. — 2° On objecte l'exemple des laïques prêchant la parole divine (*Act.*, viii, 4; I. *Cor.*, xiv, *etc.*); administrant le baptême et célébrant le sacrifice eucharistique (*Conc. d'Elvire*, c. 38; *Ign. ad. Eph.*, xx; *ad. Philad.*, iv; *ad Smyrn.*, viii); exerçant enfin le pouvoir ecclésiastique avec les évêques et les prêtres (*Clem. Rom.*, I. *Cor.*, xliii, lvi; *Cyprien.*, ep. 30, *etc.*). Mais on omet d'observer que la prédication n'a été accordée aux laïques que dans des circonstances spéciales de grâce miraculeuse, ou en cas de nécessité, ou encore pour l'instruction purement catéchétique, et qu'il y a toujours eu une différence manifeste dans la façon dont ils y ont été autorisés et dans celle dont les prêtres y ont été constamment obligés. On omet d'observer que le baptême peut être administré par toute personne, s'il y a urgence et qu'on ne trouve ni prêtre ni diacre; ce qui certes ne prouve aucunement l'absence de hiérarchie bien déterminée. On omet d'observer que les citations alléguées au sujet de l'eucharistie prouvent uniquement l'assistance et la communion des laïques aux saints mystères, mais rien de plus; et que de nombreux faits des premiers temps du christianisme prouvent, sans possibilité d'hésitation, qu'en l'absence de l'évêque ou du prêtre, la consécration eucharistique était regardée comme impossible. On omet enfin d'observer que la participation des laïques à l'administration des choses ecclésiastiques, parfaitement régulière quand il s'agissait d'intérêts matériels communs au clergé et à eux, ou quand il s'agissait d'élections auxquelles ils étaient conviés par le droit ou par la coutume, a bien pu devenir abusive en certains cas, sans que la constitution de l'Église ait été alors

différente d'aujourd'hui : les attaques de l'époque actuelle contre les droits revendiqués par le clergé prouvent-elles que les revendications ne sont ni réelles ni fondées? Ainsi de l'antiquité (Cf. art. *Conciles*). — 3° On objecte les raisons toutes naturelles qui ont dû amener l'institution de la hiérarchie dans l'Église comme de la monarchie dans les sociétés civiles. Nous reconnaissons sans difficulté aucune les convenances, les avantages, les motifs naturels d'un établissement de ce genre, au sein de la communauté chrétienne. Mais nous n'y voyons aucune raison de nier un fait évident par ailleurs : la constitution du pouvoir ecclésiastique par Jésus-Christ. La sagesse de cette mesure ne fait que corroborer le fait en question, puisque personne, que nous sachions, n'a pu honnêtement révoquer en doute l'incomparable sagesse du fondateur du christianisme. — 4° Il nous paraît inutile de nous arrêter à un texte de Tertullien devenu montaniste et par conséquent intéressé à ne pas ménager l'autorité dont il s'était séparé (*Exh. cast.*, vii). Et que peuvent, du reste, quelques phrases ou quelques faits obscurs, contre une croyance aussi ancienne que les apôtres, aussi universelle que le catholicisme, aussi certaine que l'existence de l'Évangile. — 5° Un grand reproche adressé au clergé de tous les temps est le dérèglement des mœurs. Combien il y a eu d'exagération dans les récits d'autrefois, nous pouvons en juger par les attaques d'aujourd'hui : des faits isolés et relativement très rares sont transformés en faits généraux et quotidiens ; les anciens chroniqueurs se servaient déjà du procédé de certains journalistes ou pamphlétaires modernes, on doit donc singulièrement rabattre de leurs dires. Mais enfin l'inconduite du clergé, à plusieurs époques et en divers pays, est constatée par les documents émanés du Saint-Siège et des conciles eux-mêmes, et nous en convenons sans difficulté, sinon sans tristesse. Que pense-t-on toutefois en conclure? Que le clergé n'est pas impeccable et qu'il n'est pas toujours à la hauteur de son rôle? Nous l'accordons pleinement. Qu'il n'a pas été divinement institué et divinement placé au-dessus des simples fidèles dans l'ordre religieux? Ses faiblesses et ses fautes n'autorisent nullement cette consé-

quence, à moins qu'on ne démontre que Jésus-Christ n'a pu tirer du peuple les chefs et les prêtres qu'il lui a donnés, et qu'il a voulu justement choisir dans son sein, « afin qu'ils puissent compatir à ceux qui ignorent ou qui s'égarèrent, étant eux-mêmes entourés d'infirmité » (*Hebr.*, v, 1-3). Prétendra-t-on, avec les Vaudois, que le péché fait perdre la puissance sacerdotale? mais l'histoire biblique, la tradition des Pères, les définitions ecclésiastiques (Cf. par ex., la prof. de foi d'Innocent III), protestent de la façon la plus solennelle contre cette erreur qui ne laisserait rien subsister de l'œuvre du Rédempteur. — 6° Dernière objection : l'institution du clergé catholique est incompatible avec le bon ordre de l'État, surtout de l'État moderne. S'il en était véritablement ainsi, il y aurait à examiner d'où viendrait cette incompatibilité, et si ce ne serait pas des prétentions injustes et des fausses théories de la puissance civile, plus encore que du caractère indépendant et entreprenant du clergé. Car je ne nie point la possibilité, en tout temps, et la réalité, à certaines époques, des fautes politiques du clergé. Je sais fort bien qu'en des questions délicates et obscures, qui ne touchent que de loin au dogme et à la morale, et ne sont point matière à décisions infaillibles de l'autorité religieuse, les prêtres peuvent se tromper de solution et suivre une voie aussi fâcheuse pour eux-mêmes que pour l'État. Mais, encore une fois, que conclure de là, sinon que les ministres choisis par Jésus-Christ ne sont pas impeccables, qu'ils ne sont pas garantis contre toute erreur, et qu'ils participent, dans une large mesure, à la fragilité des autres hommes? C'est tout ce que la logique permet de déduire des faits allégués. Quant à l'histoire, elle affirme que l'accord est parfaitement possible entre les deux pouvoirs, qu'il a heureusement existé avec et sans les concordats, qu'il a été fécond en avantages considérables pour les deux parties, que le clergé a fourni à l'État d'incomparables serviteurs et défenseurs, et, qu'au demeurant, le sacerdoce ne réclame de l'Empire que l'exercice suffisant de son apostolat et de son ministère propres, lui laissant volontiers les corps et leurs biens, pourvu qu'il puisse sauver les âmes (Voir l'art. *Église*).

L'objection n'atteint donc pas réellement la doctrine de l'Église, telle que nous l'avons d'abord exposée et telle qu'elle suffit aux légitimes aspirations du clergé. — (Cf. Schneemann, *La puissance ecclésiastique et les dépositaires*, dans les *Stimmen aus Maria-Laach*, t. vu; — Schenz, *Das Laien und das hierarch. Priesterthum*; — Palmieri, *De Romano Pontifice*, proleg. de Ecclesia; — de Bronwer, *De Ecclesia Christi*, etc.).

J. DIDOT.

CŒUR (*Sacré*). — La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus a été l'objet d'attaques nombreuses, qui trouveront leur réfutation dans ce que nous allons dire : 1° sur l'origine du culte du Sacré-Cœur, 2° sur son objet, 3° sur sa légitimité.

1. **Origine.** — La bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, née en France, en l'an 1640, religieuse de l'ordre de la Visitation de la Très-Sainte Vierge, fut durant plusieurs années favorisée des apparitions de Notre-Seigneur. Ces merveilles s'accomplirent à Paray-le-Monial. Fréquemment le Sauveur lui fit voir son divin cœur : une croix le surmontait, les emblèmes de sa passion et de sa mort l'enlaçaient et des flammes s'en échappaient. Jésus-Christ demanda à sa pieuse servante de ne rien négliger pour obtenir en l'honneur de son cœur, l'institution d'une nouvelle fête qui serait célébrée le vendredi après l'octave de la Fête-Dieu. Il lui recommanda encore de répandre partout cette dévotion, dont il eut soin de définir le but et d'indiquer les principaux exercices. Des faveurs insignes devaient, d'après les promesses du divin Maître, être accordées aux adorateurs de son cœur.

Bientôt la bienheureuse Marguerite-Marie eut conquis de puissants auxiliaires. Le vénérable Père de la Colombière, de la compagnie de Jésus, que le Sauveur lui donna comme coopérateur et comme conseil, la reine d'Angleterre, Marie, fille de Jacques II, les supérieures de la Visitation, le roi et les évêques de Pologne et bien d'autres encore, unirent leurs efforts pour mener l'entreprise à bonne fin. Dès lors la dévotion se répandit avec une grande rapidité en France, en Italie, en Pologne. Le Saint-Siège seconda cet élan de la piété des fidèles. En 1726, trois cent dix confréries furent, par autant de brefs apostoliques, érigées en France, en

Belgique, en Allemagne et en Pologne. La confrérie de Rome, instituée par saint Léonard de Port-Maurice fut, en 1732, élevée à la dignité d'archiconfrérie. Cependant la piété et l'amour voulurent plus encore. La curie romaine fut saisie de la requête indiquée dans la révélation faite à la bienheureuse Marguerite-Marie. Le culte du Sacré-Cœur réclamait son entrée dans le temple, sa place parmi les fêtes de la catholicité.

Rome usa de sa prudence accoutumée. Lorsqu'en l'année 1697 la reine d'Angleterre, Marie, demanda à Innocent XII de prescrire le culte du Sacré-Cœur à toute l'Église, le vendredi après l'octave de la Fête-Dieu, elle ne réussit qu'à obtenir pour l'ordre de la Visitation la faculté de célébrer, le jour indiqué, la messe des cinq plaies. C'était une première concession. D'autres devaient suivre. Trente ans plus tard, l'évêque de Marseille demanda que le clergé séculier et régulier de son diocèse fût autorisé à réciter l'office et à célébrer la messe du Sacré-Cœur. Le roi de Pologne, Auguste, et l'évêque de Cracovie firent la même demande pour l'Église universelle. Par deux fois cette double demande fut écartée, le 12 juillet 1727 et le 30 juillet 1729. Représentée de rechef par l'évêque de Cracovie et par l'archiconfrérie du Sacré-Cœur, elle fut couronnée d'un premier succès en 1765, lorsque Clément XIII institua la fête du Sacré-Cœur pour la Pologne et l'archiconfrérie de Rome. Depuis ce moment la plupart des diocèses reçurent la même faveur par indult apostolique. Le triomphe fut complet en 1856 : Pie IX prescrivit la fête du Sacré-Cœur, la messe et l'office, à l'Église universelle.

2. **Objet du culte du Sacré-Cœur.** — Quelques remarques préliminaires éclairciront la question.

Notons d'abord que le mot « Cœur » a très communément deux acceptions différentes. Au sens propre, il signifie une des parties du corps ; au sens figuré, il signifie l'amour dont il est le symbole.

Observons ensuite que l'humanité de Jésus-Christ est unie hypostatiquement au Verbe. La seconde personne de la sainte Trinité est intrinséquement unie à chacune des parties du corps, à l'âme et à ses facultés. Les opérations de l'âme, celles du corps, sont les opérations de Dieu lui-même. C'est le Verbe qui pense, veut,

aime, agit, souffre et meurt, par amour pour son Père et par amour pour les hommes.

Remarquons enfin qu'on a coutume de distinguer l'objet matériel du culte, l'objet formel, et la fin. — L'objet matériel, c'est la chose considérée en elle-même avec toutes les perfections qu'elle renferme; à lui s'adressent immédiatement l'hommage et l'adoration. — L'objet formel est ce qu'on considère spécialement dans la matière, la raison qui porte à honorer celle-ci; ce seront ses vertus, l'excellence de sa nature, sa puissance ou sa bonté manifestées par ses œuvres ou ses bienfaits. Il est aisé de voir que le culte ne sépare pas ces deux objets; il considère et vénère l'objet formel dans l'objet matériel dont il fait partie. — La fin du culte est le but vers lequel il est dirigé. Outre la fin indiquée par la nature même de la dévotion, honorer Dieu ou ses Saints, l'Église peut proposer un but spécial à atteindre, chacun des fidèles peut s'en assigner un autre encore.

Cela posé, répondons à la question :

Suivant les enseignements de saint Thomas, l'objet matériel du culte rendu à l'Homme-Dieu est toujours la personne du Verbe, et par là on entend la seconde personne de la sainte Trinité, réellement distincte du Père et de l'Esprit, identifiée avec la nature divine et unie intrinsèquement à la nature humaine. La louange en effet, la prière, l'adoration, tout comme l'offense et l'injure, s'adressent avant tout à la personne. — L'objet formel du culte, c'est la nature divine ou la nature humaine, la sagesse incréée ou la sagesse créée, ou tout autre attribut. L'humanité et les perfections créées, unies intrinsèquement à la personne du Verbe, sanctifiées par cette union et élevées à une dignité infinie, sont adorées dans la personne même de Jésus-Christ (iii, q. 25).

Si l'on applique ces enseignements à la dévotion du Sacré-Cœur, il en résulte que l'objet matériel, l'objet que l'on adore, c'est la personne divine; ce que l'on considère spécialement en Jésus-Christ, ce qui nous porte à l'adorer, l'objet formel en un mot, c'est son cœur, suivant la double acception dont nous parlions tantôt, ce cœur uni hypostatiquement au Verbe et par là digne

d'être adoré en lui. Partant, le cœur de chair qu'un Dieu vivifié, où il puise son sang, sera l'objet formel sensible; la charité, considérée comme vertu ou comme action, unie à la personne divine de la même manière que l'âme et ses facultés, sera l'objet formel spirituel.

Cependant, il faut le dire, les théologiens modernes se sont écartés quelque peu du langage adopté autrefois par l'École. L'objet matériel, selon eux, est à la fois la charité de la personne et son cœur de chair, vivifié par l'âme et uni au Verbe. L'objet formel, qui est la raison du culte de l'objet matériel, est l'infinie perfection de la personne divine unie à l'humanité et à chacune de ses parties. L'objet adéquat est la personne subsistant dans les deux natures.

Qu'on adopte l'une ou l'autre manière de parler, il restera toujours vrai qu'en adorant le Sacré-Cœur de Jésus, on vénère le Verbe, son cœur de chair uni à sa personne, sa charité dont le cœur est le symbole.

Pour établir cette vérité, nous avons à consulter la volonté du Christ manifestée à la bienheureuse Marguerite-Marie, les actes des Souverains Pontifes ou des Congrégations romaines, la pratique des fidèles. Nous trouvons la mention expresse de ces diverses choses : la personne du Verbe, son cœur physique et sa charité. Tantôt, en effet, c'est le cœur physique de Jésus-Christ qui est dit recevoir les adorations; tantôt, c'est sa charité; tantôt encore, les deux sont réunis. Jamais on ne sépare le cœur ou la charité de Jésus-Christ, c'est-à-dire de la personne.

Le père de Galifet, postulateur de la cause au nom de la Pologne devant la sacrée congrégation des Rites, témoigna du sentiment du peuple chrétien. « Le principal objet de cette dévotion, dit-il, est l'amour immense du fils de Dieu..... C'est pourquoi, par reconnaissance pour tous les effets de cet amour..... il convient d'adorer d'un culte spécial le cœur sacré de Jésus-Christ..... Le cœur n'est pas seulement digne de nos hommages, parce qu'il est la partie la plus noble de ce corps adorable, mais encore parce qu'il est le siège de l'amour..... Comme la faiblesse humaine demande qu'un objet sensible excite et entretienne sa piété....., l'amour envers Jésus-Christ ne

pouvait être excité par un objet sensible plus efficace et plus digne que par son cœur sacré » (*Analecta Jur. Pontif.*, série 4, livre 30).

Les évêques de Pologne déclarèrent plus explicitement encore l'objet de la dévotion. Lorsque diverses raisons eurent fait écarter la demande du roi de Pologne et de l'évêque de Cracovie, ils présentèrent un mémoire à la sacrée congrégation des Rites, où ils rencontrèrent toutes les objections du promoteur de la foi, le cardinal Lambertini, depuis pape sous le nom de Benoît XIV. « Quelques-uns paraissent croire, y est-il dit, que l'objet de cette fête doit être le cœur matériel de Jésus-Christ, vide de toute signification, sans connaissance et sans amour; que l'on n'honore que la chair et le sang sans tenir compte du trésor de dons spirituels, admirables et divins qui étaient unis à ce cœur et renfermés en lui-même. Ils paraissent regarder ce cœur comme le cœur d'un saint qu'on aurait conservé précieusement dans une châsse avec les autres reliques de son corps. Grande est l'erreur de ceux qui pensent ainsi... Le cœur de Jésus-Christ doit être considéré d'abord comme formant un tout avec l'âme de Jésus et sa personne divine; ensuite comme le symbole et le siège de toutes les vertus et affections de Notre-Seigneur, surtout de sa charité envers son Père et envers les hommes; puis comme le centre de toutes les douleurs endurées par le Rédempteur très aimant pour le salut du monde, durant toute sa vie et surtout au temps de sa passion; enfin, comme percé sur la croix, moins par la lance du soldat que par l'amour du Rédempteur qui dirigea le fer de la lance..... Donc le cœur de Jésus blessé pour nous, son âme très sainte qui anime ce cœur et lui donne d'être le cœur d'un Dieu, l'amour dont ce cœur est embrasé, les vertus dont il est le symbole ou le siège, les douleurs et les angoisses qui le torturèrent, cet assemblage de choses sublimes, admirables, divines, voilà l'objet véritable propre et adéquat de la fête du cœur de Jésus. »

L'intention de l'Église, en favorisant cette dévotion, nous est connue par de nombreux documents. Il suffira d'en mentionner trois :

Clément XIII parle surtout de la cha-

rité du Rédempteur dans le décret autorisant le royaume de Pologne et l'archiconfrérie romaine à célébrer la fête du Sacré-Cœur. « Il acquiesce, dit-il, aux prières des évêques de Pologne et de l'archiconfrérie de Rome, sachant bien.... que la célébration de la messe et de l'office ne tend qu'à développer un culte existant déjà et à renouveler, sous ce symbole, le souvenir du divin amour qui a fait prendre la nature humaine au Fils de Dieu, l'a rendu obéissant jusqu'à la mort, et lui a dicté les exemples d'humilité et de mansuétude. »

Pie IX, dans le décret de béatification de la B. M. M., s'arrête principalement au cœur physique de Jésus-Christ. « L'auteur de notre salut, dit-il, Jésus, après avoir, par un effet de sa charité, pris les infirmités de la nature humaine et s'être offert à Dieu sur la croix, comme une victime sans tache, afin de nous délivrer de l'esclavage du démon, n'a rien eu plus à cœur que d'allumer de toute manière dans le cœur des hommes la flamme de la charité dont son propre cœur est embrasé... Pour exciter davantage ce feu, il a voulu que dans l'Église on instituât et on propageât la dévotion et le culte de son cœur... Qui serait assez dur pour ne pas aimer ce cœur blessé pour nous et percé d'une lance?... Qui ne se sent porté à multiplier les témoignages de sa vénération à ce cœur sacré qui laissa échapper par sa blessure l'eau et le sang, source de vie et de salut ? »

L'office de la Bienheureuse, approuvé par la congrégation des Rites, le 27 septembre 1864, ne s'exprime pas autrement : « Jésus lui apparut et lui fit voir son cœur divin consumé de flammes et couronné d'épines. Il lui donna l'ordre de travailler à faire instituer un culte public en l'honneur de son cœur, afin de reconnaître sa charité et de réparer les injures et les ingratitude des hommes. »

Quant à la fin du culte du Sacré-Cœur, ces divers documents disent assez ce qu'elle fut : embraser les âmes de l'amour divin, réparer les injures et les ingratitude dont les hommes se rendent coupables par leurs péchés.

3. Légitimité de ce culte. — Il va de soi que le cœur de Jésus et sa charité sont dignes du culte de latrie. Si, en effet, le Verbe incarné a droit à nos hommages, non seulement dans ses attributs divins,

mais encore dans tout ce qu'il a d'humain; s'il est permis et nécessaire d'adorer dans le Verbe l'humanité très sainte, il est évidemment légitime d'adorer dans la même personne le cœur, un des organes principaux du corps, et la charité, une des perfections morales de l'âme.

Mais, dira-t-on, est-il légitime d'honorer le cœur de Jésus d'un culte *spécial*? Pourquoi distingue-t-on le cœur des autres parties du corps, la charité des autres perfections de l'âme? Nos hommages peuvent-ils ainsi spécialement s'adresser à un organe du corps et à une vertu?

Pour répondre à cette question, nous avons à énumérer les raisons de ce culte spécial. Nous les trouvons dans la part particulière que le cœur et la charité eurent dans la rédemption du genre humain.

Par charité pour son Père et pour le genre humain, le Verbe fait homme mena la vie cachée pendant trente ans, annonça le royaume de Dieu, confirma sa mission par des miracles sans nombre, donna l'exemple des plus sublimes vertus. Par amour pour les hommes, il laissa torturer son corps et son âme, et voulut expirer sur le gibet de la croix; il institua l'Église et les sacrements, et il continue à résider parmi nous sous les voiles de l'Eucharistie, afin d'être notre consolateur, notre soutien et notre nourriture. S'il est légitime d'adorer Jésus naissant, souffrant, mourant; si, de tout temps, on a rendu un culte à la naissance de Jésus, à sa passion, à sa mort, pourquoi ne pourrait-on rendre à la charité, mobile de toutes les actions, un culte spécial qui honore, dans sa personne et avec elle, une des plus magnifiques vertus morales?

Le cœur sacré de Jésus donna la force, la santé, la vie aux autres organes corporels. Il fut la source de ce sang sacré qui régénéra le monde. Après la mort du Sauveur, la lance le perça, et cette blessure, prévue par le Christ, avait été offerte à Dieu pour le salut du monde. Par là, suivant l'opinion de plusieurs Pères de l'Église, le Christ mérita le pouvoir d'instituer les sacrements. N'y a-t-il pas là une première raison de distinguer, pour l'adorer, le cœur des autres membres?

Si c'est la charité pour Dieu et les hommes qui fut le mobile de la vie du Rédempteur, qui dira l'intensité de ses

actes d'amour? Or, on connaît la corrélation entre ces actes et le cœur. Suivant une opinion qui n'est pas dépourvue de probabilité, le cœur est l'organe de l'amour; c'est-à-dire : toutes les fois que la volonté produit un acte intense, de son côté l'appétit sensitif, dont le cœur serait l'organe, produit un acte correspondant. S'il en est ainsi, n'y a-t-il pas une nouvelle raison d'honorer le cœur du divin Rédempteur? Nous savons que beaucoup de physiologistes s'inscrivent en faux contre cette influence du cœur et font du cerveau l'organe de l'amour. Le cardinal Lambertini le fit remarquer à la sacrée congrégation des Rites, et l'objection parut assez forte pour faire différer l'institution de la fête du Sacré-Cœur. Aussi n'est-ce pas à cette considération que nous nous arrêtons.

Quoi qu'il en soit de l'organe de l'appétit sensitif, on ne peut nier les secrètes et profondes influences du sentiment, de toute passion vive, sur le cœur de l'homme : quelle que soit la manière dont la philosophie et la physiologie les expliquent, ces rapports existent. L'amour, la haine, la colère, la peur, l'étonnement subit, s'ils sont intenses, provoquent au cœur des battements soit plus rapides et plus vifs, soit plus lents, même des palpitations et des contractions. Cette corrélation du cœur et du sentiment existe aussi dans l'ordre surnaturel. L'excès du divin amour produisait dans le cœur des saints d'étranges phénomènes. Le cœur de saint Pierre d'Alcantara était comme embrasé, et le feu intérieur se répandait dans tout son corps. Saint Louis de Gonzague et saint Stanislas Kostka ressentirent de semblables ardeurs. Le cœur de saint Philippe de Néri se dilata tellement que deux côtes se rompirent, et il battait si violemment que parfois tout son corps et sa chambre en tremblaient. Dieu lui-même confirma par des merveilles ce lien mystérieux du cœur et de la charité. Pourquoi, en effet, Jésus-Christ, dans une vision, enleva-t-il à sainte Catherine de Sienne son propre cœur pour y substituer un cœur nouveau? Pourquoi un Séraphin transperça-t-il le cœur de la séraphique vierge, Thérèse d'Avila? N'est-ce pas parce que ces prodiges étaient comme l'effet naturel de la véhémence de la charité? Cela étant, qui ne voit que

la vie entière de Jésus-Christ, toute d'amour et de passion pour la gloire de son Père et le salut du monde, a exercé de mystérieuses influences sur son cœur? C'est donc avec raison que la piété des fidèles discerne le cœur des autres parties de la sainte humanité, lui rend des hommages spéciaux, l'adore en sa personne divine, et avec elle.

Il est une dernière raison de ce culte spécial. L'homme, composé de chair et d'esprit, veut être excité à l'amour de Dieu par des signes sensibles: les mystères de la rédemption doivent apparaître sous un symbole qui attire son cœur et subjugue sa volonté. Or, nul symbole, nul signe, n'est, autant que le cœur de Jésus, capable de produire ce salutaire effet. L'image du cœur de Jésus, avec ses flammes, sa blessure, la croix et les épines, porte aisément l'âme fidèle à aimer le cœur même de Jésus. Ce symbole lui rappelle et l'immensité de la charité de Jésus-Christ, et l'ingratitude dont les hommes paient l'amour de leur Rédempteur. Comment les hommes, en le contemplant, ne seraient-ils pas portés à aimer davantage Jésus et Dieu, à pratiquer plus fidèlement la vertu, et à dilater, dans la mesure de leurs forces, le règne de Dieu sur la terre?

Voir : *De cultu SS. Cordis Jesu ac D. N. J. C.* auctore P. de Gallifet, anno 1726 (De l'excellence de la dévotion au cœur adorable de J.-C.).

La dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par le P. Croiset, S. J.

De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Marie, auctore P. Nilles, S. J.

Dissertazione intorno alle regole da osservarsi per parlare e scrivere con esattezza e con proprietà su la devozione e sul culto diretto al SS. Cuore di Gesù, P. Muzarelli S. J., 1806.

De cultu SS. Cordis Jesu quondam.... theologiae scripsit Herm. Jos. Nix, S. A.

Quinque theses ad elucidandam et scientificè elaborandam devotionem erga SS. Cor Jesu, auctore P. Jungmann, S. J., prof. in univ. Onipontana.

De SS. Corde Jesu, ejusque cultu. Tract. phil., hist., dogm. et ascet., auctore L. Leroy, S. theol. et phil. doct., theol. dogm. prof. in semm. Leod., 1882.

Commentarii in cultum SS. Cordis Jesu, auctore J. Bucceroni S. J. Parisiis, Berche et Frahn, 1880.

CONCILES. — I. On appelle proprement concile une réunion d'évêques

solennellement assemblés pour délibérer et légiférer sur des questions d'ordre ecclésiastique. — Un concile est œcuménique général ou universel, quand il est convoqué, présidé, confirmé par le chef de l'Église universelle, quand tous les évêques du monde catholique y ont été invités et qu'ils y assistent en aussi grand nombre que les circonstances le permettent. — Un concile est particulier, quand il ne réunit que les évêques d'une nation ou d'une province, fussent-ils d'ailleurs convoqués et présidés par le Souverain Pontife.

II. La doctrine de l'Église sur les conciles généraux, dont nous avons surtout à parler ici, se résume dans les points suivants, mis en pleine lumière à l'occasion des deux derniers conciles de ce genre : celui de Trente au xvi^e siècle, celui du Vatican au xix^e. L'enseignement et le gouvernement, ces deux grandes fonctions confiées par Jésus-Christ à ses apôtres et à leurs successeurs jusqu'à la fin des siècles, s'accomplissent habituellement dans l'Église catholique par le pape et par les évêques résidant chacun en son propre siège : c'est ce que l'on nomme l'Église enseignante dispersée, le magistère ecclésiastique dispersé. Cette forme d'enseignement et d'administration est la plus naturelle, puisqu'elle laisse chaque pasteur dans son troupeau. Elle suffit ailleurs absolument aux besoins de l'Église enseignée ; car le pontife romain a par lui-même l'infaillible assistance du Saint-Esprit dans l'exercice de sa charge de docteur suprême : l'épiscopat tout entier, uni à son chef, possède la même infaillibilité doctrinale (Voir les articles *Église* et *Papauté*) ; et si pour la direction quotidienne du peuple chrétien et des consciences individuelles, le pape et les évêques n'ont pas le privilège d'ailleurs superflu pour eux de l'infaillibilité, ils ont du moins de tels secours d'en haut que nulle âme confiée à leurs soins ne manquera jamais des grâces nécessaires à son salut. Les conciles œcuméniques, et à plus forte raison les conciles particuliers, ne doivent donc pas être considérés comme un élément essentiel et ordinaire de l'organisme surnaturel de l'Église. Ce n'est point sur les bases du régime parlementaire qu'elle a été fondée par le Rédempteur. — Mais les conciles, c'est-à-dire

L'Église enseignante rassemblée, ont en certaines conjonctures des avantages très considérables. Naturellement parlant, la réunion d'hommes instruits, prudents et dévoués au bien commun, peut beaucoup pour éclaircir les doutes, pacifier les esprits, terminer les controverses, préparer les lois, remédier aux maux publics, ranimer la confiance et le courage. Supernaturellement, il existe une promesse formelle d'assistance, faite par Jésus-Christ (*Matth.*, xvii, 20), aux assemblées tenues en son nom, par son autorité et pour sa gloire. Un concile peut donc fournir un appoint considérable, un complément très utile, aux moyens ordinaires dont l'Église dispose pour l'accomplissement de sa tâche; et de même qu'il serait imprudent, nuisible, impossible même de réunir tous les évêques en certains temps et au milieu de certains événements qui requièrent leur présence parmi leurs ouailles, ainsi en d'autres occurrences, il sera prudent, utile et même moralement indispensable de les assembler en conciles généraux ou particuliers, non pour modifier la foi ou la constitution de l'Église, — elles sont immuables, — mais pour éclairer l'une et fortifier l'autre, pour en faire mieux resplendir l'origine céleste aux yeux de tous, et en faire mieux ressentir l'influence bienfaisante au milieu du monde (Voir les bulles de convocation du conc. de Trente, en 1542, 1560, la bulle de confirmation en 1564, et surtout celle d'indiction du conc. de Vatican, en 1868, et les deux *Lettres apostoliques*, de la même année, aux schismatiques et aux protestants et non-catholiques, etc.). — Nous avons dit que les conciles généraux ne peuvent pas plus que les conciles particuliers, modifier la constitution donnée à l'Église par son fondateur; disons plutôt qu'ils la manifestent dans tout son éclat, et que, pour cette raison, le pape assistant personnellement ou par ses légats à un concile général en reste la tête de droit divin, sans que jamais le corps puisse prévaloir sur elle, et sans qu'il soit jamais permis de déférer à la juridiction conciliaire une définition ou décision pontificale (Voir *Conc. du Vat.*, sess. iv., ch. 3). En effet, l'autorité extraordinaire du concile n'est pas spécifiquement différente de l'autorité ordinaire de l'Église dispersée; or, celle-ci, et par

conséquent celle-là, n'est souveraine qu'à la condition d'être appuyée sur la Pierre établie par Jésus-Christ et couronnée par cette tête vivante et vivifiante qui est encore Pierre jugeant et parlant par l'organe de ses successeurs. — Mais à peine l'autorité conciliaire, revêtue des conditions qui la rendent infaillible, a prononcé sur le dogme, sur la morale, ou sur un fait si intimement lié avec ces deux objets qu'il en soit doctrinalement inséparable, le devoir de tout chrétien fidèle est de professer de cœur et de bouche ce que le concile œcuménique a décrété. — L'exposé qui précède montre assez clairement qu'il y a d'abord dans la célébration et dans le pouvoir des conciles un élément divin, qui se démontre par les mêmes preuves que l'institution et la puissance de la papauté et de l'Église enseignante; et qu'il y a ensuite un élément d'origine et de nature ecclésiastique, déterminé par les saints canons et par la législation pontificale. Nous n'avons pas à alléguer ces textes qui nous entraîneraient trop loin et qui, du reste, procédant de l'Église et le plus souvent même des conciles, seraient sujet aux doutes et aux difficultés que les adversaires des conciles opposent à ceux-ci. Avant de résoudre ces difficultés, observons que la Bible, encore qu'elle ne contienne peut-être pas les actes d'un concile proprement dit, nous a cependant conservé le souvenir précis et détaillé d'une assemblée presque identique tenue au berceau du christianisme par les apôtres, présidée par Pierre et agissant au nom du Saint-Esprit et de l'Église (*Act.* xv). Les conciles généraux célébrés depuis n'ont fait que suivre cet exemple et développer cette discipline, de telle sorte qu'on peut sans crainte considérer la convocation de ces grandes assemblées en des occurrences très difficiles, comme une faculté assurée au Saint-Siège par le droit divin lui-même.

III. Qu'oppose-t-on de plus sérieux à cette doctrine de l'Église en matière de conciles?

1° On oppose que les conciles n'ont rien de surnaturel dans leur origine et conséquemment dans leurs effets; que c'est, en effet, une chose toute naturelle, observée dans le bouddhisme et conservée par les protestants et les schismatiques, après leur séparation d'avec

l'Église, que de se réunir pour traiter en commun des points de croyance et de discipline qui intéressent la religion; que s'il y a des congrès scientifiques, politiques, littéraires, il doit y en avoir, au même titre et dans le même but, d'ecclésiastiques et de catholiques; que le christianisme a bien pu, d'ailleurs, se donner des états généraux comme plus d'une société civile; mais que, finalement, ce qu'un congrès décide n'a pas de force obligatoire, au regard des consciences, et qu'à supposer que les conciles aient eu l'autorité des parlements dans un état constitutionnel, une assemblée subséquente peut toujours abroger, ou amender les décrets de ses devancières. — Je réponds en rappelant d'abord l'exemple des apôtres convoquant le concile de Jérusalem et déclarant y jouir de l'assistance du Saint-Esprit : « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous..... » Je rappelle ensuite que l'autorité des conciles ne tient pas essentiellement à leur origine ni même au fait de leur réunion en un lieu et en un temps déterminés, mais aux droits constants du pape et de l'épiscopat, même dispersés : par conséquent, lors même que nous n'aurions pas à citer le fait biblique relaté plus haut, lors même que l'Église aurait uniquement obéi, en tenant ses conciles, à une nécessité d'ordre purement humain, lors même qu'elle aurait imité les réunions bouddhiques et les conciles des brahmanes, ses assemblées synodales n'en auraient pas moins l'importance et l'autorité qu'elle leur attribue. Les fidèles n'obéissent pas aux définitions d'un concile parce qu'elles émanent de cette réunion, mais parce qu'elles émanent de l'Église; et si, ce que nous avons antérieurement expliqué, la solennité de la convocation, des délibérations et des résolutions des conciles oecuméniques est de nature à faciliter l'adhésion des consciences et la soumission des intelligences, elle ne constitue jamais le premier motif, la raison fondamentale et suprême de leur assentiment. Le système parlementaire n'a donc rien de commun avec la théorie des conciles chrétiens, et il est de toute impossibilité, qu'en matière de foi, il y ait jamais de dissentiment entre un concile et un autre : en matière de discipline et de gouvernement des variations peuvent et doivent se produire, non sur

les points essentiels à la constitution du christianisme, mais sur les détails d'application et sur les mesures réclamées par les besoins et les mœurs de chaque siècle. — On nous oppose :

2° Les divisions, les intrigues, les violences de langage et quelquefois d'action, dont l'histoire des conciles a gardé le fâcheux souvenir; on rappelle les bruyantes polémiques dont le dernier concile général a été l'occasion et souvent le théâtre; et l'on nous demande ce que de telles assemblées peuvent avoir de surnaturel et de divin, et quelle confiance le peuple chrétien peut avoir en elles. — Nous répondons que justement le peuple chrétien a toujours eu, au plus haut degré, cette confiance que l'on croit impossible; et qu'il l'a eue parce qu'il a su discerner, au milieu de regrettables imperfections humaines, l'action divine qui fait malgré tout son œuvre et celle des âmes, d'autant plus éclatante et plus consolante qu'elle est environnée parfois de ténèbres épaisses. Il est nécessaire, en effet, de ne pas perdre de vue les éléments avec lesquels Jésus-Christ a voulu bâtir son Église : ce sont des hommes; et quoique prêtres, quoique évêques et pontifes, ils ne laissent pas de penser et de parler en hommes. C'eût été un miracle extraordinaire, ou plutôt un anéantissement complet des conditions de notre libre existence ici-bas, si Dieu eût rendu le clergé impeccable; il a eu d'excellentes raisons de ne le pas faire, et c'est à nous de ne pas nous laisser prendre au sophisme qui conclut du péché d'un homme ou de l'imperfection d'une assemblée à la fausseté de leur doctrine. Rien donc de surprenant si les membres d'un concile participent encore aux faiblesses et aux passions de leurs contemporains, auxquels cependant l'impartiale histoire est forcée de les reconnaître supérieurs. Rien d'étonnant si la justice et la vérité rencontrent des obstacles dans l'Église assemblée comme dans l'Église dispersée. Mais surtout, rien qui autorise à déclarer qu'il n'existe, ni dans l'une, ni dans l'autre, aucune autorité surnaturelle et aucun droit à continuer la fonction rédemptrice du Christ sauveur des hommes et fondateur de l'Église (Voir l'art. *Clergé*).

3° On veut démontrer le caractère pu-

rement humain des conciles par ce triple fait que plusieurs, et des plus anciens, ont été convoqués, présidés et confirmés par des empereurs. — Il y a longtemps que ces faits ont été soigneusement examinés et ramenés à leur véritable signification (Cf. Thomassin, *Dissert.* 3 et 10 in concilia). Si les empereurs orientaux se sont tant mêlés des premiers conciles, ce n'a pas toujours été sans quelques abus et sans quelques dommages sagement tolérés par l'Église, dans la crainte de pires événements; ce n'a pas été non plus sans quelques bonnes raisons tirées des services considérables, souvent indispensables, que l'Église avait reçus ou devait solliciter de ces princes. En réalité, les convocations impériales n'ont jamais été regardées comme principales et vraiment canoniques; elles ont pu être reçues avec grand honneur par Rome et par les évêques, mais jamais elles n'ont été substituées à la convocation papale, seule suffisante pour la célébration légitime d'un concile universel; elles lui ont toujours été implicitement ou explicitement subordonnées. Quant à la présidence conciliaire, le concile de Chalcedoine dit expressément qu'elle appartenait au pape comme chef ou tête de l'assemblée, et qu'elle était accordée à l'empereur par motif de convenance et de bon ordre. En ce qui concerne la confirmation des assemblées œcuméniques, elle avait pour but unique la protection et l'exécution de leurs décrets par les représentants de l'autorité civile, et, pour ainsi dire, l'entérinement des définitions synodales parmi les lois de l'État.

4^e On nous oppose enfin certaines divergences d'opinion sur l'œcuménicité de quelques conciles regardés comme généraux par les uns et comme simplement particuliers par les autres; et l'on nous demande comment la foi des catholiques peut sortir d'un tel embarras. — La solution est facile, et l'embarras dont il s'agit est sans gravité. Les conciles d'une œcuménicité incertaine sont très peu nombreux, et ou leurs décrets dogmatiques se retrouvent en d'autres définitions entièrement certaines, ou bien ils n'obligent pas en conscience, tant que des doutes graves persistent sur leur réelle valeur. C'est à la théologie de prononcer scientifiquement sur le point en litige et c'est à

l'Église même d'en décider authentiquement : jusque-là, on est en présence d'une définition douteuse et on se comporte comme nous dirons ailleurs qu'il faut le faire en pareille occurrence (Voir l'art. *Définition*).

5^e Les objections touchant les rapports du pape et du concile œcuménique seront discutées dans l'article consacré à la papauté, et nous devons renvoyer aux auteurs spéciaux pour l'examen des questions peu intéressantes et interminables, que pourrait soulever l'examen de chaque détail des conciles anciens et modernes. La nature et l'étendue de ce dictionnaire ne nous permettent pas de nous arrêter à ces objections infinitésimales et déjà résolues, pour la plupart, dans les principes et les réponses qui précèdent. — (Cf. Palmieri, *de Romano Pontifice*; — Butler, *Theologia generalis*; tr. 3, de *Ecclesia*; — Hefele, *Histoire des Conciles*, introduction; — Heurich, *Dogmatik*, t. II; — Scheeben, art. *Concile* dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg; etc.)

J. D.

CONFESSION. — I. La confession dont il s'agit ici est la confession sacramentelle, c'est-à-dire l'accusation faite de ses propres péchés à un prêtre investi des pouvoirs nécessaires pour en recevoir l'absolution. La confession est donc une partie considérable du sacrement de pénitence, et elle est avec les autres parties, — la contrition, l'absolution et la satisfaction, — dans des rapports si étroits, qu'on la prend souvent pour le sacrement tout entier; car, si l'on s'accuse de ses péchés, c'est que l'on s'en repent, que l'on veut en être absous et qu'on est résolu à les expier. — La confession sacramentelle peut se faire et s'est réellement faite de deux manières : 1^o publiquement et solennellement; 2^o en particulier, en secret, à l'oreille du prêtre; dans le premier cas, elle se nomme confession publique; dans le deuxième, confession privée ou auriculaire. Il est bon de savoir que, dans le langage de plusieurs anciens auteurs, la confession publique s'est également appelée confession devant l'Église; et la confession privée, confession à Dieu ou devant Dieu (Cf. Palmieri, *de Pœnitent.*, th. 34; voir aussi l'article suivant : *Confession dans les premiers siècles*). — La

confession privée ou auriculaire a toujours été la plus commune et elle est habituellement la seule usitée depuis de longs siècles : c'est donc principalement d'elle que nous avons à parler, quoique la plupart de nos remarques puissent s'appliquer également à la confession publique.

II. La théorie, pour ainsi dire officielle, de la confession a été exposée, avec autant d'ampleur que de précision, par le concile de Trente, et elle se réduit aux considérations suivantes : 1^o La vertu de pénitence a toujours été et sera toujours nécessaire pour obtenir la rémission des péchés actuels ou volontaires. — 2^o Avant l'institution des sacrements par Jésus-Christ, et depuis encore, pour les hommes qui sont dans l'impossibilité matérielle de les recevoir, la pénitence doit être considérée comme le moyen divinement fixé pour reconquerir l'état de grâce ; toutes les fois, en effet, qu'elle atteint son plus haut degré, celui de la contrition parfaite, elle détruit dans l'âme le péché mortel et y répand la vie surnaturelle de la grâce sanctifiante. — 3^o Quand Jésus-Christ institua les sacrements, ces moyens extérieurs et sensibles de nous conférer la grâce, il voulut que l'un d'eux symbolisât et concrétisât, si je puis ainsi parler, l'efficacité de la pénitence, en l'augmentant du reste à tel point que le degré inférieur de cette vertu, la contrition simplement imparfaite, suffit pour la rémission sacramentelle des péchés, quoiqu'elle n'ait jamais pu et ne puisse jamais suffire, à elle seule, en dehors de cette rémission sacramentelle. — 4^o En nous accordant cette facilité nouvelle et très considérable pour renaitre à la grâce sanctifiante, le Rédempteur nous impose cependant une obligation nouvelle : tout pécheur, ayant été baptisé, eût-il même la contrition parfaite, est obligé, pour obtenir le pardon de ses fautes graves, d'employer ce moyen sacramentel établi par Jésus-Christ et nommé par l'Église le sacrement de pénitence ; s'il ne peut le recevoir, la contrition parfaite n'en produira pas moins l'effet que nous avons dit ; mais en ce cas là même, le sacrement de pénitence n'aura pas été étranger à la rémission du péché, en ce sens que la contrition parfaite renferme au moins implicitement la résolution d'observer toutes les prescriptions de la loi divine, par

conséquent celle de la confession et de prendre tous les moyens divinement établis pour sortir du péché. — 5^o Chacun des sept sacrements a son caractère spécial proportionné à son but particulier. Le sacrement de pénitence, destiné à réparer le funeste résultat de la transgression des commandements de Dieu et à rétablir l'ordre légitime troublé par le péché, a reçu de Jésus-Christ une organisation strictement judiciaire : le ministre du sacrement, le prêtre, sera juge des consciences ; le pécheur sera lui-même l'accusateur, et, jusqu'à un certain point, par l'explication sincère qu'il fournira de sa faute, il sera son propre défenseur ; le confesseur examinera et discutera la cause ; il prononcera la sentence d'absolution si les conditions requises sont remplies par le pénitent, et il refusera de l'absoudre si elles ne le sont pas ; il imposera enfin, selon les règles d'une prudente équité, la peine, la satisfaction ou pénitence sacramentelle, qui doit servir à l'expiation des péchés accusés. Jésus-Christ a donc établi, pour le for intérieur et spirituel, un véritable tribunal où la justice et la miséricorde sont exercées en son nom, et sous la divine influence de l'Esprit-Saint. — 6^o Mais de là il résulte que la confession est absolument essentielle au sacrement de pénitence, tel que nous venons de l'expliquer : sans l'aveu du pécheur, aveu précis et indiquant, autant qu'il est possible, l'espèce et le nombre de ses péchés, ses dispositions actuelles et ses résolutions pour l'avenir, où sont les éléments nécessaires à ce procès de conscience ? Le juge n'en sera-t-il pas réduit à prononcer des sentences aveugles, sinon à prononcer toujours la même ? Et, dans ce cas, sera-t-il encore un juge ? Assurément non : et c'en sera complètement fait du sacrement de pénitence tel que le Sauveur l'avait institué. — 7^o Car, impossible d'en douter, il lui a donné la forme judiciaire dont nous venons d'esquisser les principaux traits. Le Seigneur, dit le concile de Trente, a surtout institué le sacrement de pénitence lorsque, ressuscité d'entre les morts, il souffla sur ses disciples en disant : « Recevez le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à qui vous les remettrez, et retenus à qui vous les retiendrez » (*Jean*, xx, 22-23). Déjà auparavant il leur

avait dit : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; et ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (*Matth.*, xviii, 18). Et à Pierre, le chef des apôtres, des évêques et de tous les prêtres, à Pierre qui peut leur déléguer l'exercice de sa juridiction au for intérieur comme au for extérieur : « Je te donnerai les clés du royaume des cieux. Et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux ; et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux » (*Matth.*, xvi, 18-19). Pouvoir des clés, sans lequel on n'entre et n'habite pas dans le royaume des cieux ; pouvoir universel de lier et de délier les âmes, pour lesquelles il n'y a pas de captivité plus réelle que celle du péché mortel ; pouvoir de remettre ou de ne pas remettre les péchés, d'en donner ou d'en refuser l'absolution : voilà ce que Jésus-Christ, qui, comme Dieu, a toute puissance, et particulièrement celle d'effacer le péché et ses suites, voilà ce qu'il a donné à son Église. Liera-t-elle et déliera-t-elle sans discernement ? Remettra-t-elle et retiendra-t-elle sans savoir de quoi il est question ? Usera-t-elle du pouvoir d'introduire dans le royaume céleste ou d'en exclure, sans examiner la question de dignité ou d'indignité ? Évidemment non. La confession est donc, de droit divin, une partie essentielle du sacrement de pénitence ; et le grand concile du xvi^e siècle a eu raison de frapper d'anathème quiconque nierait la nécessité de la confession sacramentelle pour l'entière et parfaite rémission du péché, ou sa divine institution et sa nécessité de droit divin ; ou la conformité de la confession privée et secrète avec l'institution et le commandement de Jésus-Christ ; ou l'obligation, de droit divin, de confesser en détail tous les péchés mortels dont on se souvient après un examen diligent, même ceux qui ont été secrets et purement intérieurs, même les circonstances qui en changent l'espèce ; ou enfin, l'universalité et la légitimité de l'obligation imposée à tous les fidèles, par le quatrième concile de Latran, de se confesser une fois l'année. — 8^o Remarquons encore, s'il est nécessaire, que le pouvoir des clés c'est-à-dire la puissance d'absoudre les pécheurs repentants, n'a pas été donné par Jésus-Christ à tous les fidèles, mais à ses apôtres, à ses disciples et à leurs succes-

seurs, évêques ou prêtres, sous l'autorité hiérarchique de Pierre et de ses héritiers. Les textes bibliques sont formels ; l'interprétation en est fixée par une tradition indubitable et le concile de Trente la confirme de son infailliable autorité : « Anathème, dit-il, à qui prétendra que les seuls prêtres ne sont pas les ministres de l'absolution, ou que l'absolution sacramentelle donnée par eux n'est pas un acte judiciaire, mais simplement le ministère de prononcer et de déclarer que les péchés sont remis au pénitent ! » (Pour tout ce qui précède, consulter la *sess.* xiv^e du concile, ch. 1-vi et *Can.* 1-xi. — 9^o Les théologiens apportent d'autres considérations fort utiles à l'intelligence complète de notre sujet. Ils observent : qu'il est naturel à l'homme de témoigner son repentir par une accusation de ses fautes, principalement s'il y a scandale ou dommage à réparer ; qu'aux premiers jours du monde, il y eut confession du péché originel (*Gen.*, iii, 9-13), et du premier fratricide (*iv*, 9-10) ; qu'on en trouve un certain usage dans la législation mosaïque (*Lév.*, v, 5-6 ; *Num.*, v, 6-7 ; *Matth.*, iii, 6 ; *Marc.*, v, 6-7, etc.) ; que le Nouveau Testament en fait mention (*Act.*, xix, 19 ; *Jac.*, v, 16 ; *1. Jo.*, i, 9) ; et que la tradition l'a parfaitement connue comme nécessaire et pratiquée de droit divin (Cf. Wildt, art. *Beicht* dans le *Kirchenlex.* de Fribourg).

III. Voyons rapidement quelles objections l'on oppose à cette doctrine. — 1^o Les premières sont d'une nature dogmatique : la rémission des péchés est devenue plus difficile sous le christianisme qu'auparavant, si la confession est obligatoire. C'est par l'assemblée des fidèles et non par les seuls prêtres ; c'est par une confession en général et non par une accusation précise de chaque faute, que Jésus-Christ veut que les péchés soient remis ; le pouvoir des clés, celui de lier et de délier appartient à la communauté entière, non à tel ou tel individu, etc. — Je réponds : Non, il n'est pas aujourd'hui plus difficile, mais plus aisé qu'autrefois d'obtenir le pardon de ses péchés ; la contrition imparfaite ne suffisait pas, et elle suffit dans la confession ; la contrition parfaite suffisait et suffit encore sans confession, quoique, comme nous l'avons dit, il existe en ce cas un nouveau précepte, celui de la confession, qui n'exis-

fait pas précédemment: ce nouveau précepte, en effet, est des plus faciles à accomplir pour un parfait pénitent et ne suspend nullement l'effet salutaire de la contrition parfaite. — Non, ce n'est pas à la communauté chrétienne, au peuple fidèle, mais à Pierre individuellement, puis au collège apostolique, enfin aux successeurs de Pierre et au sacerdoce catholique, dans lequel se perpétue le pouvoir sacramentel des apôtres, c'est aux représentants et délégués officiels de Jésus-Christ, que les clés, le droit de lier et de délier, ont été divinement confiés. — La confession vague et mutuelle que les chrétiens se feront entre eux pourra être une pieuse, touchante, édifiante cérémonie, mais elle ne constituera pas ce procès juridique institué par le Rédempteur pour la déclaration des péchés, leur discussion et la sentence qui en brisera ou en maintiendra les liens. S'il a choisi cette manière et non une autre de remettre désormais les péchés, personne n'a de compte à lui demander, d'autant que tout le monde peut aisément constater l'harmonie du plan général qu'il a établi pour la vie surnaturelle de ses fidèles, voulant que tout ce qui la donne, la rend ou la développe, soit sensible, incontestable, marqué pour ainsi dire du sceau public, d'où il résulte pour le pécheur une certitude et une consolation bien douces, mais introuvables sans la confession sacramentelle, d'être rentré dans la grâce et l'amitié de Dieu. —

2^e Philosophiquement, on a représenté la confession comme une pratique intolérable, tyrannique, moralement impossible: comme une source d'abus très graves et d'intolérables empiètements dans le domaine de la famille et de l'État; comme une invention des papes, des évêques et des prêtres pour arriver à cette domination universelle qui est, dit-on, leur constante ambition.

Que la confession soit un acte pénible, comment s'en étonner, puisque c'est un acte de conversion, d'expiation, de pénitence, puisque c'est une partie essentielle du sacrement institué pour la rémission des péchés? Voudrait-on que le péché fût pardonné sans que le pécheur eût la moindre souffrance, la moindre mortification à subir? D'ailleurs, qu'on n'exagère pas la difficulté de la confession secrète et auriculaire; elle est pratiquée

depuis des siècles par tous les catholiques, au moins en certaines circonstances et elle ne paraît intolérable qu'à ceux qui n'en font plus usage, parce qu'ils n'ont pas le courage de sortir du péché; mais que ceux-là ne se plaignent pas du poids accablant de la confession, qu'ils se plaignent plutôt et uniquement des difficultés de la conversion et de la pénitence en général. Le Rédempteur, en instituant cette forme particulière d'absolution et de résurrection spirituelle, aurait pu en faire une aggravation réelle de la pénitence commune, car il est maître de ses dons, et il peut mettre à ses miséricordes telles conditions qu'il lui plaît; il ne l'a pas fait; il a, au contraire, suppléé par là à l'insuffisance de la contrition imparfaite; il a ménagé, dans la personne du confesseur, un père, un médecin, un maître, un guide, un consolateur, pour le pécheur repentant et même pour celui qui n'a pas encore la force de se repentir ou de ne pas retomber; de telle manière que les avantages et les consolations de la confession surpassent de beaucoup ses embarras et ses ennuis. Des philosophes païens, comme Socrate, Pythagore et Sénèque, bien qu'ils ne pussent en voir que l'usage purement humain, la louaient hautement et la recommandaient à leurs disciples. Luther et les tenants du formulaire de foi d'Augshourg ne voulaient pas la supprimer, mais seulement la rendre facultative et la conseiller néanmoins au peuple. De nos jours, les pusiéistes d'Angleterre et certains groupes luthériens d'Allemagne en essaient le rétablissement. — Des abus peuvent en résulter et en résultent quelquefois, mais ce serait un pur sophisme de nier pour cela la divinité de son institution et la nécessité de son emploi. Fait singulier, les mêmes écrivains qui, de nos jours, recueillent soigneusement et souvent exagèrent les rares abus de la confession, se gardent bien, d'une part, de dire que l'Église catholique déploie une extrême rigueur dans leur répression (Benoît XIV, *Const. Sacramentum penitentiae*), et ne manquent pas, d'autre part, de se montrer indulgents envers les livres et les journaux corrupteurs, envers les théâtres et les réunions mondaines, envers les pratiques moralement fort dangereuses du magnétisme et de l'hypno-

tisme, à tel point qu'on est en droit de se demander si tant de plaintes portées contre la confession ne sont pas uniquement motivées par les entraves qu'elle met à la propagation du mal. Quant aux empiètements prétendus des confesseurs dans le cercle de la famille et dans la sphère de l'Etat, il suffit d'observer que l'un et l'autre sont aussi bien du domaine de Dieu que la conscience individuelle ; que l'homme a, par conséquent, des devoirs à remplir comme membre d'une famille et comme citoyen ; qu'il peut, en cette double qualité, pécher gravement, et que, dans ce cas, il est obligé par le droit divin à confesser ses fautes sociales comme ses fautes personnelles, sans que le confesseur empiète aucunement sur un terrain étranger à sa juridiction. — Les papes, les évêques, les prêtres, ont-ils inventé la confession ? S'ils l'ont inventée, pourquoi s'y soumettent-ils ? Pourquoi ne croient-ils pas et n'ont-ils jamais cru pouvoir se dispenser eux-mêmes de s'y soumettre ? Pourquoi les sectes orientales, séparées de l'Église romaine dès le v^e siècle, ont-elles exactement la même doctrine et la même pratique sur ce point ? Quand donc et par quelle incalculable puissance des prêtres, par quelle inconcevable soumission des peuples, une telle institution a-t-elle pu prendre pied dans le monde et se faire adopter pour divine et pour indispensable au salut ? Et quels prêtres ont pu se rencontrer, assez ambitieux, comme on le dit, mais en fait assez oublieux de leur repos, de leur liberté, de leur tranquillité d'âme, pour s'enchaîner à une pratique dont le fardeau ne sera jamais aussi lourd et aussi désagréable pour les pénitents, qu'il l'est constamment et irrémédiablement pour les confesseurs ? — 3^e Toutefois, les adversaires de la confession sacramentelle croient savoir où, quand et par qui elle a été inventée et imposée aux fidèles. C'est par le pape Léon 1^{er}, au v^e siècle ; ou bien c'est par le quatrième concile de Latran, au xiii^e siècle, car ni le concile tenu à Chalon en 813, ni plusieurs canonistes et théologiens antérieurs à Innocent III ne regardaient la confession comme obligatoire de droit divin ; et des hommes célèbres, tels que Hugues de Saint-Victor, Alexandre de Halès et saint Bonaventure parmi les latins, le patriarche Nectaire

de Constantinople et son successeur le plus illustre, saint Jean Chrysostome, agissaient ou parlaient avec l'évidente persuasion que cette pratique pénitentielle était d'origine purement ecclésiastique. — Voici l'exacte vérité sur tous ces faits. Saint Léon le Grand (*Lettre 80, al. 104*) insiste sur l'abolition de la pénitence publique, de la confession solennelle faite devant toute la communauté chrétienne ; il en montre les inconvénients ; il observe qu'elle n'est pas d'institution apostolique et peut conséquemment être supprimée ; mais, quant à la confession secrète et sacramentelle, il ne l'institue pas, il la maintient et affirme son efficacité évidemment divine, pour la rémission des péchés. — Le concile de Chalon de 813 expose, il est vrai, l'opinion de *quelques-uns* qui croyaient suffisant de confesser les péchés à Dieu seul ; mais il affirme ensuite que la *sainte Église* enseigne qu'il faut les confesser aux prêtres, comme déjà l'enseignait l'apôtre saint Jacques, *Secundam Institutionem Apostoli* (*Jac., v, 16*). Mal connu et mal cité, ce canon conciliaire a fourni à certains auteurs, du ix^e au xii^e siècle, l'occasion de croire que les orientaux avaient sur ce point une doctrine opposée à celle de Rome, et que peut-être bien, si l'on considérait surtout l'efficacité de la contrition parfaite pour la rémission des péchés, la confession ne pouvait être jugée absolument indispensable. Ces hésitations cessèrent avec le iv^e concile de Latran, qui n'eut aucunement à établir ce qui existait de toute antiquité dans l'Église, mais qui en affirma la nécessité et en prescrivit l'usage au moins une fois l'an. Dès lors, suivant la remarque de saint Thomas d'Aquin (*in iv, dist. 17, expos. text.*), l'opinion contraire à la divinité de la confession, ou du moins à sa nécessité de droit divin, dut être considérée comme une hérésie. Ni saint Bonaventure, ni son maître Alexandre de Halès, ni, avant eux, Hugues de Saint-Victor, ne soutinrent cette erreur ; et s'ils parlent de l'établissement de la confession par l'Église, ils entendent évidemment par là sa promulgation et sa réglementation canoniques, c'est-à-dire surtout l'enseignement infallible des apôtres et de leurs successeurs sur la connexion essentielle qui

relie la confession avec l'exercice du pouvoir des clés et la rémission sacramentelle des péchés. — Le fait du patriarche Néctaire, en 390, est des plus simples : un cas de confession publique avait produit un scandale déplorable dans l'Église de Constantinople ; Néctaire, pour en empêcher le retour, supprima le pénitencier et la pénitence publique ; il en avait le droit, puisqu'il ne touchait qu'à une institution purement ecclésiastique : cette mesure fut peut-être un peu radicale, mais elle n'a rien changé à ce qui se faisait et continua de se faire pour l'administration particulière et secrète du sacrement de pénitence. — Saint Jean Chrysostome, qui paraît avoir été aussi vivement impressionné que Néctaire par ce fait regrettable, a vanté avec tant d'éloquence les avantages et la facilité de la confession auriculaire comparée à la confession publique, que les protestants ont cru trouver en lui un défenseur de la confession faite à Dieu seul ; mais cette interprétation ne tient pas devant un examen attentif et impartial des textes : le grand docteur est complètement dans le courant catholique de la tradition en ce point comme en tous les autres. Le lecteur trouvera, du reste, ces difficultés traitées au long dans l'article suivant. — Sur la confession sacramentelle, outre les auteurs cités, cf. Schwane, *Dogmengesch.*, II ; — Siemers, *Die sacramental Beichte*. J. D.

CONFESSION SACRAMENTELLE DANS LES PREMIERS SIÈCLES. — La confession sacramentelle, pendant les premiers siècles, était-elle enseignée par l'Église et pratiquée par les fidèles ? C'est là une question historique fort agitée entre catholiques et protestants.

Si l'on scrute avec discernement les témoignages de la tradition, on verra qu'il en est de la confession sacramentelle comme de toutes les autres vérités de la religion catholique : l'élément vraiment dogmatique, par sa nature nécessaire et immuable, n'a subi dans l'Église aucun changement ; seul, l'élément disciplinaire, laissé au pouvoir de l'Église, a pris différentes formes selon les nécessités des lieux et des temps. — En d'autres termes, dès l'origine du christianisme, l'Église enseignait le dogme de la confession sacramentelle et la pratique

suivie alors a différé de celle d'aujourd'hui, uniquement en des points secondaires qui n'entament pas l'essence de ce dogme.

Pour faire ressortir clairement cette vérité : 1^o nous exposerons ce que prétendent les adversaires sur ce point et ce qu'enseigne l'Église ; — 2^o nous démontrerons la foi théorique et pratique de l'ancienne Église touchant la confession sacramentelle ; — 3^o nous répondrons aux objections des adversaires.

§ I. État de la controverse entre protestants et catholiques.

1. *Opinion des protestants.* — Les protestants font de la manière suivante l'histoire de la confession dans l'ancienne Église (Cf. Daillé, *De sacramentali seu auriculari latinorum confessione*, I, m, c. 1 ; — Hase, *Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche*, II Buch, c. 5, p. 370, 4 Auflage, 1858) :

D'après la discipline pénitentielle de l'ancienne Église, le pécheur confessait publiquement le crime canonique pour lequel il encourait l'excommunication. Cette confession était seulement regardée comme l'introduction à la pénitence publique et solennelle, qui, pour ce motif, s'appelait souvent *ἐξομολογήσις*. — Parfois aussi, des pécheurs ont confessé spontanément devant l'assemblée des fidèles certains péchés qui leur opprressaient la conscience (Cf. Irénée, I, I, *adv. Hæreses.*, c. 13). Cette sorte de confession recommandée par Origène (Homil. II, in psalm. 37) fut le premier pas vers la confession sacramentelle que l'Église catholique pratique aujourd'hui. — Mais, comme ces confessions faites devant la foule des fidèles paraissaient trop onéreuses, dans la seconde moitié du III^e siècle, un prêtre fut spécialement chargé de les écouter. En effet, disent les protestants, pendant le IV^e siècle, souvent les fidèles, coupables de péchés graves, en firent l'aveu au prêtre pénitencier avant la sainte communion. — L'an 390, par suite d'un scandale, Néctaire, évêque de Constantinople, supprima le prêtre pénitencier, et la plupart des évêques d'Orient imitèrent son exemple. Dès lors, les fidèles s'approchèrent de la sainte table sans recourir à la confession. Il suit de là avec évidence, préten-

dent les protestants, que les évêques considéraient la confession distincte des péchés comme une institution purement ecclésiastique. — D'ailleurs, longtemps après, même au moyen âge, la confession passait encore dans l'Église pour une pratique libre et de pure dévotion. — Au commencement du xiii^e siècle seulement, Innocent III, au concile de Latran, rendit la confession obligatoire par le décret « *Omnis utriusque sexus* ».

H. *Doctrine des catholiques.* — Pour mettre en relief la foi et la pratique de l'ancienne Église catholique sur la confession sacramentelle, il importe de faire remarquer ce qu'elle entendait par le mot *confession*, qui se rencontre si souvent dans les écrits de l'antiquité.

I. — Les Pères de l'Église ancienne, chaque fois qu'ils n'emploient le mot *confession*, ne désignent pas toujours la *confession sacramentelle*. Ils attachent à ce mot plusieurs autres sens que nous allons exposer.

1^o Ils entendent par là une *confession faite à Dieu seul*. En effet :

a) Parfois ils signifient une *confession générale et publique*, par laquelle le peuple chrétien, ou un fidèle en particulier, reconnaît devant Dieu qu'il a péché. Origène (*Orat. dom. exp.*) recommande cette confession; saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* 16) la fait au nom des fidèles; Damascène l'appelle une espèce d'adoration divine (*προσκύνησις*).

b) Souvent aussi, par ce mot, ils entendent non plus, comme tout à l'heure, un aveu général par lequel l'homme reconnaît avoir péché, mais la confession que le fidèle fait en secret à Dieu seul en spécifiant son péché ou ses péchés (c'est ce que le lecteur nous permettra d'appeler désormais confession *distincte*). Les Pères recommandent cette confession qu'ils nomment confession *première*. « Dieu connaît tout, dit saint Ambroise (*Comment. in Luc.*, c. 15), cependant il attend votre confession. » « Ne retenez rien de caché dans votre cœur, dit saint Hilaire (*Enarr. in psalm.* 61), quand vous vous confessez à Dieu. »

2^o Les Pères font aussi mention, dans leurs écrits, de plusieurs espèces de *confessions faites aux hommes*, qui ne sont pas sacramentelles. En effet :

(a) Ils parlent de la *confession des catéchumènes*, que saint Chrysostome (*Epist.*

ad Eph., c. 1; *Hom.* 1, n. 3) appelle « *ἡμολογία πρὸς τοῦ λουτροῦ* », en opposition à « *ἡμολογία μετὰ τὸ λουτρον* ». C'est par la confession de leurs péchés et par la pénitence, dit saint Ambroise (*Comm. in Apoc.*, 6), que le peuple païen se prépare à la réception de la foi chrétienne. Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, 1) parle dans le même sens. Aussi Constantin ne fut baptisé qu'après avoir confessé ses péchés Eusèbe, *Vita Const.*, iv, 61; de même les Égyptiens, qui s'étaient convertis au Christ après la destruction du temple de Sérapis, au témoignage de Sozomène (v, 17), firent la confession de leurs péchés. — Cette pratique très ancienne dans l'Église (Cf. Tertullien, *Bapt.*, c. 20) paraît remonter aux apôtres eux-mêmes (Cf. saint Basile, *Resp. ad quest.* 288).

b) Il y avait aussi parmi les exercices de la pénitence publique une confession qui n'était pas sacramentelle. Nous trouvons, en effet, dans la tradition, que les *Pleurants* sollicitaient à la porte de l'église les prières des fidèles, en confessant leurs péchés. Cette confession le plus souvent était générale, quelquefois cependant elle était distincte (Cf. saint Basile, *Can.* 55).

(c) Les Pères parlent d'une autre sorte de confession que le fidèle faisait librement et par pure dévotion, devant un autre fidèle, soit prêtre, soit laïc. C'était un exercice purement ascétique, aujourd'hui encore en usage dans le cloître. La *régle monastique*, que l'on attribue à tort à saint Jérôme, ordonne (c. 9) aux vierges consacrées à Dieu de confesser devant leurs sœurs les fautes qu'elles ont publiquement commises contre les prescriptions de leur ordre. Au temps de Cassien (*col.* 2, c. 11; Cf. *col.* 20, c. 8), cette confession publique appartenait déjà aux exercices ordinaires de la vie monastique. Saint Autoine allait plus loin (Cf. Athanase, *Vita sancti Antonii*) : il ordonnait à ses moines de faire attention à tous les mouvements de leur cœur et de se les faire connaître les uns aux autres. — Des saints firent semblable confession par écrit, par exemple saint Ephrem (*Reprehensio sui ipsius*) et saint Augustin (*Libri confessionum*).

2. — Outre toutes ces espèces de confessions, l'Église, dans les premiers siècles du christianisme, admettait et

pratiquait la confession sacramentelle, c'est-à-dire elle enseignait, comme aujourd'hui, qu'en vertu de l'institution divine, tout fidèle, pour rentrer en grâce avec Dieu, devait se soumettre, par la confession distincte de tous ses péchés mortels, au pouvoir des clefs confié aux prêtres. Certes, les Pères recommandent instamment la confession faite à Dieu, mais jamais ils n'excluent la confession faite au prêtre. Au contraire, pour eux, cette formule : « confesser ses péchés à Dieu et au prêtre » exprime le seul moyen de faire efficacement pénitence. C'est ce que démontrent clairement les témoignages que nous allons exposer.

§ 2. Démonstration de la foi théorique et pratique de l'ancienne Église touchant la confession sacramentelle.

D'après les protestants, dans les premiers siècles, la confession était uniquement nécessaire comme introduction à la pénitence publique ou solennelle. Par conséquent, pour faire ressortir dans toute sa lumière la doctrine catholique, nous devons établir que les Pères admettaient la nécessité de la confession, indépendamment de la pénitence publique. Dans ce but, nous allons démontrer : (1) que l'Église n'imposait pas la pénitence solennelle pour tous les péchés mortels; tandis que (2), à tout fidèle qui avait offensé Dieu gravement, elle représentait la confession distincte de tous ses péchés au prêtre, comme le seul moyen institué par Jésus-Christ pour le réconcilier avec Dieu.

1. L'ancienne Église, avons-nous dit, n'imposait pas la pénitence publique pour tous les péchés mortels. Nous prouvons cette vérité en démontrant les deux points suivants : 1. La pénitence publique était imposée seulement pour les péchés qui étaient d'une extrême gravité; 2. En outre, plusieurs conditions devaient se trouver réalisées pour que de pareils péchés fissent encourir cette rigoureuse pénitence.

1. — Rien dans la tradition n'est mieux établi que notre premier point, à savoir que la pénitence publique n'était pas imposée pour tous les péchés graves.

En effet :

1° Nous rencontrons, parmi les ouvrages des Pères, des témoignages qui

excluent *expressément* certains péchés graves de la pénitence publique. Le concile de Laodicée (a. 330) exclut les hérétiques (Édit. d'Harduin, t. 1, col. 781). Saint Basile (Épist. *ad Amphilo-chium*, can. 14; Migne, P. G., t. xxxii, col. 682) et saint Grégoire de Nysse (Épist. *ad Letoium*, can. 6; Migne, P. G., t. xlv, col. 234) excluent les usuriers, les avarés et les voleurs; saint Augustin enseigne que l'on ne doit pas punir de la pénitence publique les débauches auxquelles se livrait le peuple aux tombeaux des martyrs (Épist. xxii, *ad Aurelium*; Migne, P. L., t. xxxiii, col. 92). — 2° Quand les Pères parlent des péchés qui font encourir la pénitence solennelle, ils n'ont jamais en vue que l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide : à ces péchés seuls ils appliquent les dénominations de crimes *capitaux*, ou *canoniques*, ou *mortels*. On peut en voir de nombreux exemples dans les auteurs cités plus haut.

2. — Nous avons dit, en second lieu : plusieurs conditions étaient requises, dans l'ancienne Église, pour que les péchés capitaux fissent encourir la pénitence publique. Ces conditions avaient rapport et au caractère de la personne qui s'était rendue coupable d'un péché capital, et au but de la pénitence publique.

1° D'abord ceux qui autrefois déjà avaient été soumis à cette expiation n'y étaient plus astreints, quelle que fût la gravité des crimes dont ils se rendaient coupables dans la suite (Cf. saint Augustin, épist. 153 (alias 154) *ad Mar.*); car, disaient les Pères (Cf. saint Ambroise, liv. *de pénit.*, c. 10), comme il n'y a qu'un baptême, ainsi il n'y a qu'une pénitence publique. — Ces peines publiques ne pouvaient non plus être infligées aux prêtres et aux diacres tombés dans des crimes capitaux (Cf. 5° concile de Carthage (a. 401), can. 11. Édit. d'Harduin, t. 1, col. 988; — saint Léon, épist. 167 (alias 92), *ad Rusticum Narb.*; — saint Pierre d'Alexandrie, can. 10, — saint Basile, can. 51), ni même aux gens mariés. Cependant ceux-ci, avec le consentement de leur conjoint, pouvaient prendre place parmi les pénitents.

2° Ensuite, comme le but de la pénitence solennelle était l'utilité du pénitent et de l'Église, elle n'était ordinai-

rement imposée que si l'on pouvait prudemment compter sur cet heureux résultat (Cf. Origène, *Homil.* II, in *psalm.* 37). Ainsi donc, on ne l'imposait pas si le pécheur ne paraissait pas devoir en retirer un profit assez grand pour son âme, ou bien si l'évêque la jugeait nuisible (Cf. Burchard, I. XIX, c. 83, p. 213) ou peu utile à l'Église (Cf. saint Augustin, *Serm.* 351).

Cependant, ici, la pratique n'a pas été partout et toujours la même. On ne peut pas nier que les évêques n'aient parfois été très sévères pour exiger la pénitence solennelle de ceux qui avaient commis un crime public.

La pénitence publique n'était donc imposée, dans les premiers siècles, qu'à certains chrétiens coupables de péchés capitaux. — Nous pourrions même ajouter, d'après la doctrine unanime des anciens théologiens, qu'elle était seulement imposée lorsque le crime capital était public et, par conséquent, avait causé du scandale parmi les fidèles (Cf. saint Augustin, *Serm.* 351, c. 4). Mais ce dernier point est actuellement controversé entre catholiques, et nous l'omettons.

(II). L'Église ancienne enseignait qu'en vertu de l'institution divine, aucun fidèle ne pouvait rentrer en grâce avec Dieu, si ce n'est en confessant au prêtre tous ses péchés mortels. Les témoignages des cinq premiers siècles que nous allons exposer mettront cette vérité en pleine évidence. Nous ferons d'abord parler les témoins les plus rapprochés de nous. Cette méthode offre un grand avantage. L'Église, en effet, a toujours progressé dans l'intelligence et l'enseignement des vérités révélées. Certaines vérités, même pratiques, admises par tous les fidèles, furent d'abord proposées d'une manière moins claire et moins complète ; ensuite, d'après les circonstances, elles furent mieux développées et plus souvent exposées aux fidèles (Cf. saint Vincent de Lerins (fl. a. 431), *Commonitor*, nn. 27-32). D'après ce principe toujours incontesté dans l'Église, il nous importe de produire d'abord les témoignages du v^e et du iv^e siècle, qui jetteront de la lumière sur les témoignages moins nombreux et moins clairs des trois premiers siècles. Les témoignages de chaque siècle doivent être considérés dans leur ensemble

et non séparément. Souvent, en effet, les Pères indiquent, plutôt qu'ils ne définissent, la confession sacramentelle pratiquée dans l'Église. C'est encore ainsi que les évêques et les prêtres prêchent aujourd'hui les vérités de la religion catholique.

I^{er} Siècle. — L'auteur de la *Vie contemplative*, Julien (Pomerius) (mort a. 498) que Gennade, évêque de Marseille et historien du v^e siècle, nous représente (*De Script.*, c. 98) comme si remarquable par sa sainteté et ses écrits, enseigne, *sans restriction*, la nécessité de confesser les péchés secrets (lib. II, c. 7 ; Migne, P. L., t. LIX, col. 451). Si les pécheurs, dit-il, ne confessent pas ces péchés, « que leur sert d'avoir échappé au jugement des hommes, puisque, restant dans leur mal, ils iront, victimes de la justice divine, au supplice éternel. »

Saint Sidoine Apollinaire (florissait a. 475) qui, au jugement de Gennade, fut en France, au temps où la barbarie y régnait encore, un père et un docteur, enseigne la même vérité (*Épistolorum* lib., IV, epist. XIV ; Migne, P. L., t. LVIII, col. 520). « De même, dit-il en s'adressant aux prêtres, que celui qui vous cache ses péchés est damné, ainsi celui qui, en vous les confessant, les confesse à Dieu, en reçoit le pardon. » Les fidèles ne manquaient pas de répondre fréquemment à ces éloquents appels, comme nous le montre Honorat (fl. v^e siècle), évêque de Marseille, dans la vie de saint Hilaire d'Arles (mort en 449) (Cf. *Bolland.* V. Mai).

Saint Léon le Grand (fl. a. 440) enseigne clairement l'institution divine de la confession sacramentelle et sa nécessité pour *tout fidèle* qui a violé le don de la renaissance. « La miséricorde de Dieu, dit-il (*epist.* 108 ad *Theodorum*, *episc.* *Forajul.* Migne, P. L., t. LIV, col. 1011-1012), qui se fait sentir en tant de manières, vient si à propos au secours de l'homme dans ses chutes, qu'elle rétablit en lui l'espérance de la vie éternelle, non seulement par la grâce du baptême, mais aussi par le remède de la pénitence ; afin que ceux qui auraient violé le don de leur renaissance se condamnent par leur propre jugement et puissent recevoir encore la rémission de leurs crimes. Dieu, toutefois, a dispensé avec un tel ordre les grâces et les secours

de sa bonté, que nous ne pouvons obtenir de lui le pardon de nos péchés que par la prière des prêtres, car Jésus-Christ, homme et médiateur entre Dieu et les hommes, a laissé aux ministres de son Eglise la puissance d'ordonner à ceux qui se confessent l'exercice de la pénitence et de les recevoir à la participation des sacrements par la porte de la réconciliation, après les avoir purifiés par une satisfaction salutaire. Il est donc très utile, et il est même absolument nécessaire que nos péchés nous soient remis avant la mort par la prière du prêtre. » Et, pour qu'il soit bien clair que ses paroles s'adressent à tous les chrétiens coupables de n'importe quel péché mortel, il ajoute : « Donc il faut que tout (*unumquemque*) chrétien se fasse juger au tribunal de sa conscience, de crainte de différer de jour en jour sa conversion à Dieu, jusqu'au moment où il n'aura plus le temps nécessaire pour faire sa confession et recevoir l'absolution du prêtre. » — Il enseigne la même doctrine dans la lettre 167, *ad Rusticum Narbonensem* (Migne, *Ibid.*, col. 1209).

Ce n'est pas seulement le dogme de l'institution divine de la confession sacramentelle que nous trouvons dans les enseignements de saint Léon, c'est aussi la pratique de la confession secrète, au moins pour les péchés secrets. Dans la lettre 168 aux évêques de Campanie, il déclare opposé à la tradition apostolique d'exiger des pécheurs la confession publique de n'importe quelle faute. Il affirme que, d'après cette même tradition, « il suffit de faire l'aveu de ses péchés aux prêtres seuls par la confession secrète » (Migne, *Ibid.*, col. 1211). — Ainsi, les réformateurs ignoraient évidemment les témoignages de l'antiquité, lorsqu'ils affirmaient que la confession *auriculaire*, cette bocherie des âmes (Luther, *Sermo de penit.*, a. 9) a été inventée au XIII^e siècle, par Innocent III.

Théodoret (fl. a. 434) reproche à certains hérétiques de ne pas observer les canons pénitentiels et d'accorder l'absolution à des pénitents qui n'ont pas fait la confession de tous leurs péchés (*Hæreticarum fabularum*, l. iv, c. 10; Migne, t. LXXVIII, col. 430).

Saint Eusèbe (mort a. 454), évêque de Lyon, propose la confession des péchés secrets (p. ex., des pensées déshonnêtes)

comme moyen absolument nécessaire d'éviter le supplice éternel (*Homilia viii*; Migne, P. L., t. I, col. 852).

Saint Nil (fl. a. 432), abbé, disciple de saint Jean Chrysostome, défend avec éloquence, dans une lettre à Chariclès, l'efficacité de la confession faite au prêtre. Ce Chariclès traitait les pénitents avec trop de sévérité et enseignait que la confession ne suffisait pas pour obtenir le pardon de Dieu (*Epistolarum*, l. III, epist. 243; Migne, P. G., t. LXXIX, col. 495-502).

Sozomène (mort a. 430), comme historien, rapporte en ces termes la persuasion de ses contemporains touchant la nécessité de la confession pour tout péché commis : « Il n'y a que la nature divine, dit-il, il n'y a qu'une nature supérieure à l'homme qui soit impeccable. Mais Dieu a ordonné d'accorder le pardon à ceux qui tombent, lors même qu'ils tombent souvent. C'est pourquoi il est de toute nécessité de confesser le péché pour en obtenir la rémission » (*Historia eccl.*, l. VII, c. 16; Migne, P. G., t. LXVII, col. 1459).

Saint Marc l'Ermite, disciple de saint Jean Chrysostome qui vécut au commencement du V^e siècle (Cf. Jos. Fessler, *Institutiones Patrol.*, II, 631), indique clairement que la pratique de confesser les péchés secrets existait déjà de son temps. « Quoi de plus commode, dit-il (Migne, P. G., t. LXV, col. 1023), que l'opinion enseignant qu'il n'y a pas de péchés en pensées? Ainsi nous nous glorifions d'être innocents, au lieu de confesser et de déplorer nos mauvais desirs. » Les témoignages semblables des auteurs contemporains montrent suffisamment qu'il s'agit là de la confession sacramentelle.

Saint Augustin (fl. a. 429), cette grande lumière de l'Eglise latine, enseigne de la manière la plus claire le dogme de la confession sacramentelle. Ce que l'on pourrait extraire de ses écrits sur la confession formerait un traité complet. Nous rapporterons seulement quelques passages où le saint docteur déclare : 1^o la nécessité pour tout pécheur de confesser tous les péchés mortels, et 2^o l'institution divine de cette confession.

1^o Dans un de ses sermons (*Serm.*, CCCLI, c. 4; Migne, P. L., t. XXXIX, col. 1545), il enseigne la manière de faire pénitence pour tous les péchés mortels opposés au

décalogue : « Que l'homme établisse donc sur tout cela un tribunal dans son inférieur, pendant qu'il le peut.... et après qu'il aura porté contre lui-même une sentence sévère, mais salutaire, qu'il vienne trouver les prêtres, auxquels le ministère des clefs a été confié dans l'Église... Qu'il reçoive de ceux qui sont préposés à l'administration des sacrements la règle de la satisfaction, qu'il doit accomplir. »

En maints endroits, saint Augustin affirme la nécessité de la confession faite au prêtre. A ses yeux, le prêtre est un médecin, auquel tout pécheur doit découvrir les plaies de son âme, s'il veut être guéri. « Que personne, dit-il (Card. Maius, *nova bibliotheca Patrum*, t. 1, p. 386), ne néglige de dévoiler sa blessure, parce que, sans confession, personne ne peut être guéri. » Et ailleurs (Card. Maius, *ibid.*, p. 388) : « Ne rougissons pas de montrer nos blessures, suites de nos égarements, afin que nous puissions recouvrer la santé. » Comme la comparaison du prêtre au médecin le montre assez, la confession, d'après saint Augustin, doit être distincte et complète. Il lui arrive de la demander expressément, d'une manière très énergique : « *creat in confessione et defluit omnis sanies* (Enarratio circa psalm. 66; Migne, P. L., t. xxxvi, col. 809) ; « *Erunpant omnia peccata in confessionem* » (Card. Maius, *ibid.*, t. 1, p. 25).

Dans tous les passages que nous citons, le contexte montre à l'évidence qu'il s'agit de la confession faite au prêtre.

2° Saint Augustin enseigne avec la même clarté l'institution divine de la confession faite au prêtre. D'après lui, la nécessité de cette confession découle du pouvoir de lier et de délier donné aux prêtres par Jésus-Christ.

« Que personne ne dise : Je fais pénitence en secret aux yeux de Dieu ; c'est assez que celui qui doit m'accorder le pardon connaisse la pénitence que je fais au fond de mon cœur. C'est donc sans raison que Jésus-Christ a dit : *Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* ? C'est donc en vain que les clefs ont été confiées à l'Église ? Nous abusons de l'Évangile, nous renversons ce que Jésus-Christ a institué » (*Serm.* cccxii; Migne, t. xxxix, col. 1711). D'ailleurs, nous l'avons déjà

entendu plus haut (*Serm.* cccxi) : Tout fidèle coupable d'un péché grave doit aller trouver les prêtres, parce que c'est à eux que le pouvoir des clefs a été confié dans l'Église.

En parlant de la confession, le grand docteur ne fait jamais mention d'un précepte ecclésiastique, mais souvent il en appelle au pouvoir des clefs et au pouvoir de lier et de délier donnés par Jésus-Christ à son Église. (*Gl. Serm.* cxlix, n. 7 ; — *Serm.* lxxvii, n. 3 ; — *Serm.* ii de psalm. 101 ; — *Tract.* xlix in Joann., etc.).

Les témoignages nombreux que nous avons cités mettent en pleine lumière la loi de l'Église, au v^e siècle, touchant l'institution divine de la confession sacramentelle. Ils donnent déjà un démenti formel aux protestants qui prétendent, en se basant sur l'abolition du prêtre pénitencier par Nectaire (a. 390), que l'Église, à cette époque, considérait la confession faite au prêtre comme une institution purement ecclésiastique.

C'est donc un point bien établi : aux temps qui suivirent immédiatement Nectaire l'Église croyait à l'institution divine de la confession sacramentelle. Les témoins, que nous allons faire parler, montreront la même foi de l'Église durant les siècles précédents.

IV^e Siècle. — *Saint Jean Chrysostome* (fl. a. 398), qui illustra successivement les églises d'Antioche et de Constantinople, enseigne incontestablement le dogme de la confession sacramentelle. Mais les protestants se réclament eux-mêmes de l'autorité de Chrysostome. C'est pourquoi nous exposerons sa doctrine, là où nous réfuterons les objections de nos adversaires.

Saint Jérôme (fl. a. 381) représente d'une manière générale la confession distincte des péchés comme la condition préalable à l'exercice du pouvoir de lier et de délier confié à l'Église : « L'évêque ou le prêtre, dit-il, lie ou délie non pas selon que chacun est innocent ou coupable ; mais il prend connaissance, comme son pouvoir l'exige, des différents caractères du péché, et il discerne alors ceux qu'il faut lier de ceux qu'il faut délier » (*in Matth.*, xvi, 19; Migne, P. L., t. xxvi, col. 118).

Ailleurs, il enseigne, sans restriction, la nécessité de confesser les péchés secrets au prêtre, que, à la manière des

Orientaux, il appelle *maître* (Cf. *Epist. ad Nepotianum de vitâ clericorum et sacerdotum*). « Quiconque, dit-il (in cap. x *Ecclesiast.*; Migne, P. L., t. xxiii, col. 1096), ne veut point confesser sa blessure à celui qui est son frère et son maître et qui a une langue pour le guérir, ne pourra pas facilement recevoir quelque service de lui; car, si le malade rougit d'avouer sa blessure au médecin, la médecine ne soigne pas ce qu'elle ignore. »

A cette même époque, *saint Innocent I^{er}* et le moine *Zacchée* témoignent de la foi de l'Église touchant la confession sacramentelle.

Saint Grégoire de Nazianze (mort a. 389), surnommé le Théologien de l'Orient, enseigne que la confession (*δμολογία*) est un remède efficace contre nos maladies spirituelles (*Orat.* xvi; Migne, P. G., t. xxxv, col. 958); c'est par elle (*ὡς ἐξαγορεύσεις*) qu'on se corrige; elle est une des plus grandes grâces à demander à Dieu (*Orat.* xxxii; Migne, P. G., t. xxxvi, col. 210). Il est clair que ces paroles doivent s'entendre de la confession faite au prêtre, si l'on tient compte des passages tout à fait semblables des autres Pères et de la doctrine du saint Docteur sur le pouvoir de remettre les péchés confié à l'Église (*Orat.* xxxix; Migne, P. G., t. xxxvi, col. 354-358).

Saint Grégoire de Nyssse (fl. a. 371) désigne la confession faite au prêtre comme le moyen d'obtenir la rémission de péchés, qui certainement ne faisaient pas encourir la pénitence publique. « Celui, dit-il (*Epist. can. ad Letoium*; Migne, P. G., t. xlv, col. 233), qui dérobe le bien d'autrui peut ensuite guérir sa blessure, si son cœur vient à changer, en découvrant son péché au prêtre par la confession (*εἴτε ὡς ἐξαγορεύσεις το πλεμμέλημα αὐτοῦ τῷ ιερεὶ φανερώσας*). » Ailleurs (lib. xi *contra Eunomium*; Migne, *ibid.*, col. 880), il représente le baptême, la confirmation et la confession des péchés (*ὡς τῶν ἀμαρτιῶν ἐξαγορεύσεις*) comme des rites de l'Église.

Saint Pacien (fl. a. 370), évêque de Barcelone, dans son exhortation à la pénitence, défend contre les Novatiens la puissance accordée à l'Église de remettre les péchés. Il y trouve l'occasion d'affirmer plusieurs fois la nécessité pour

le pécheur, en général, de confesser tous ses péchés. Nous ne citerons qu'un passage (Migne, P. L., t. xiii, col. 1086) : « Mes frères, je vous en conjure par ce Seigneur à qui les choses les plus cachées sont connues, cessez de voiler votre conscience blessée. Les malades qui ont de la prudence n'ont point honte des médecins et ne les craignent pas, bien qu'ils portent le fer dans les parties les plus secrètes du corps.... Quoi! le pécheur tremble? le pécheur rougit d'acheter par la honte d'un moment une vie sans fin? Il s'efforce de dérober au Seigneur la vue de blessures mal cachées? »

Saint Ambroise (fl. a. 370), appelé avec raison la Colonne de l'Église, dans les deux livres de la *Pénitence* écrits contre les Novatiens, met en pleine clarté le pouvoir de remettre tous les péchés, accordé par Jésus-Christ à son Église. En maints endroits, il représente la confession faite au prêtre comme condition préalable à l'exercice de ce pouvoir et comme moyen indispensable au pécheur pour obtenir de Dieu le pardon de ses fautes. « Il est de toute évidence, dit-il (l. II, c. 3; Migne, P. L., t. xvi, col. 501), que Jésus-Christ a ordonné (*Domini prædicatione mandatum est*) d'admettre à la communion même les plus grands pécheurs, s'ils ont fait pénitence de tout leur cœur et en confessant clairement leurs péchés. » « Si vous voulez être justifié, dit-il (l. II, c. 6; Migne, *ibid.*, col. 507-508), avouez votre péché; car l'humble confession du péché délie la conscience. » Ailleurs (l. II, c. 10; Migne, *ibid.*, col. 518) nous trouvons l'usage de la confession secrète marqué bien clairement en ces termes : « Est-il concevable que vous rougissiez de supplier publiquement le Dieu à qui rien en vous n'est caché, lorsque vous n'avez pas rougi de confesser vos péchés à un homme, auquel vous pouviez en dérober la connaissance. »

Dans un autre endroit (l. II, c. 7; Migne, *ibid.*, col. 510), il exhorte vivement les fidèles à confesser leurs péchés, s'ils veulent éviter la damnation. Et là, il parle certainement de la confession faite au prêtre, puisque, aussitôt après, il dit aux Novatiens : « Vous vous indignez, et vous rémissez des assemblées séditeuses contre l'Église, parce

que vous voyez les morts ressusciter dans son sein et reprendre une vie nouvelle par le pardon qui leur est accordé. »

Afin de bien établir que saint Ambroise ne considère pas seulement la confession faite au prêtre comme une introduction à la pénitence canonique, mais comme un moyen nécessaire à tous ceux qui voulaient sortir des liens du péché mortel, citons encore un passage du saint docteur (l. II, c. 9; Migne, *ibid.*, col. 517-518) : « Il y en a qui recourent à la pénitence pour être admis à la communion. Ceux-là ne cherchent point tant à être déliés qu'à lier le prêtre; car ils ne déchargent pas leur propre conscience et ils chargent la conscience de celui qui a reçu la défense de donner les choses saintes aux chiens, c'est-à-dire d'admettre facilement des âmes impures à la communion. »

Saint Ambroise non seulement enseignait la confession sacramentelle, mais en exerçait le ministère. En effet, Paulin, son secrétaire, dit, dans la vie de ce grand évêque (c. 9) : « Lorsqu'un pénitent lui avait confessé ses fautes pour en recevoir la pénitence, il pleurait si amèrement qu'il faisait pleurer le pécheur avec lui. »

Saint Basile (ll. a. 365), l'illustre évêque de Césarée, en deux endroits de la *Règle abrégée*, dit clairement, sans restriction, qu'il est nécessaire au pécheur de confesser ses péchés au prêtre d'une manière distincte.

Il pose cette question (*Interr.* 229; Migne, P. G., t. xxxi, col. 1236) : « Faut-il confesser sans honte ses péchés à tout le monde ou à quelques-uns seulement, et quels sont ceux-ci ? » Voici sa réponse : « Dans la confession des péchés, il faut observer la même méthode que lorsqu'on découvre les infirmités du corps. Car, de même qu'on ne communique point imprudemment ces dernières à tout homme, mais seulement à ceux qui connaissent les moyens de les guérir, ainsi il ne faut confesser ses péchés qu'aux personnes qui ont le pouvoir de les remettre. »

Il répond encore ailleurs à la même question (*Interr.* 288; Migne, *ibid.*, col. 1284) : « Comme les moyens de conversion doivent se rapporter à la nature du péché..., il est nécessaire (*ἀναγκαῖον*) de

confesser ses péchés à ceux qui ont été chargés de la dispensation des mystères de Dieu. » — Certainement il ne parle pas seulement en ce passage des péchés canoniques, puisque, dans la réponse suivante, qui s'enchaîne avec celle qui précède, il donne pour exemple les péchés d'envie et de discorde.

Saint Basile enseigne la même doctrine dans son homélie sur le psaume xxxii (Migne, P. G., t. xxix, col. 333).

Dans sa réponse à la question 110 (Migne, P. G., t. xxxi, col. 1158), le saint docteur montre clairement que la confession faite au prêtre était en usage de son temps. — Même dans une vie très ancienne de saint Ephrem, écrite en langue syriaque, il est parlé d'une confession distincte faite à saint Basile lui-même (Saint Ephrem, *Opera omnia Syr.*, t. III, p. 57).

Astère, évêque d'Amasie, dans son homélie sur ceux qui jugent trop sévèrement les autres, exhorte avec éloquence les fidèles à confesser au prêtre leurs péchés, non seulement les péchés canoniques, mais tous les péchés mortels, par exemple les péchés d'avarice, de parjure et de mensonge. « Vous dont l'âme est malade, dit-il (Migne, P. G., t. XL, col. 369), pourquoi ne courez-vous pas au médecin? pourquoi ne découvrez-vous pas votre maladie par la confession?... Faites part de vos peines au prêtre, comme à votre père; il sera touché par le sentiment de votre misère. Montrez-lui sans honte ce qui est caché en vous; ouvrez-lui les secrets de votre âme, comme si vous découvriez à un médecin une maladie cachée: il prendra soin de votre honneur, et il vous guérira. » Ces derniers mots montrent que la confession dont il s'agit dans ce passage est la confession secrète.

Saint Ephrem (ll. a. 362) dont les écrits, au dire de saint Jérôme (*De Scriptoribus eccles.*), étaient lus dans les assemblées publiques des fidèles, marque ainsi d'une manière générale la nécessité de la confession (*Parænesis xix ad pœnitentiam*, *Opera Syr.*, t. III, p. 448) : « Malheur à celui qui a commis des péchés et qui les a cachés pour ne pas subir la honte ici-bas, car au jour du jugement on le montrera du doigt, et il sera exposé à la risée publique. »

Saint Hilaire (ll. a. 355), le grand évêque

de Poitiers, enseigne clairement l'institution divine de la confession sacramentelle. « Le fils de Dieu, dit-il *in Matth.*, xviii, 8; Migne, P. L., t. iv, col. 1021) a établi le tribunal sévère des apôtres et l'a rendu inébranlable en prononçant ce jugement : Que ceux qu'ils auront liés sur la terre, c'est-à-dire qu'ils auront laissés dans les liens de leurs péchés, soient aussi liés dans le ciel par la sentence des apôtres; et que ceux qu'ils auront absous par la confession, c'est-à-dire ceux qu'ils auront remis dans l'état du salut par le pardon qu'ils leur auront accordé de leurs péchés, soient absous et déliés dans le ciel. »

Saint Athanase (fl. a. 350), archevêque d'Alexandrie, élève aussi la voix en faveur de la confession sacramentelle. Nous conservons un fragment d'un livre, qu'il a écrit contre les Novatiens. Nous y lisons Migne, P. G., t. xxvi, col. 1313 : « De même que l'homme baptisé par le prêtre est éclairé par la grâce du Saint-Esprit, ainsi celui qui se confesse dans la pénitence, par l'intermédiaire du prêtre, reçoit, en vertu de la grâce du Christ, la rémission de ses péchés. »

L'historien *Eusèbe* (fl. a. 325) nous rapporte deux exemples de confession. Le premier est donné par un des calomnieux de Narcisse, évêque de Jérusalem (II. E., t. vi, c. 9; Migne, P. G., t. xx, col. 542); l'autre par l'empereur Philippe (*Ibid.*, c. 34; Migne, *ibid.*, col. 595).

Lactance (fl. a. 303), le Cicéron chrétien, enseigne en ces termes la nécessité de la confession sacramentelle (lib. iv, *Instit.*, c. 17; Migne, P. L., t. v, col. 501) : « Dieu, qui se sent porté par son éternelle bonté à prendre un soin particulier de notre véritable vie et de notre salut, nous a proposé la pénitence sous l'image de la circoncision, afin que si nous découvrons à nu notre cœur, c'est-à-dire si nous confessons nos péchés pour satisfaire à Dieu, nous obtenions de lui le pardon qu'il refuse à ceux qui s'opiniâtrent dans le mal et qui cachent celui qu'ils ont commis. » Ailleurs, Lactance dit encore *Ibid.*, c. 30; Migne, *ibid.*, col. 544 : « Il faut savoir que l'Église véritable est celle dans laquelle on pratique la confession et la pénitence, qui guérissent efficacement les plaies et les péchés auxquels est sujette la faiblesse

de la chair. » Ces deux passages sont remarquables, nous tenons à les commenter.

1° Lactance parle d'une confession faite aux hommes, puisqu'il la compare à la circoncision et qu'il la donne comme une note sensible de la véritable Église.

2° D'après lui, cette confession doit être distincte et complète, puisque pareille le pécheur *découvre à nu son propre cœur*.

3° Elle est un moyen voulu par Dieu pour lui donner satisfaction et obtenir son pardon.

Enfin 4° c'est un moyen nécessaire pour tout pécheur; en effet, Lactance l'affirme sans restriction : Dieu refuse le pardon à ceux qui *cachent le mal qu'ils ont commis*. — Personne n'enseigne aujourd'hui avec plus de clarté le dogme de la confession sacramentelle.

III^e Siècle. — *Aphraates* (né vers l'an 280) est un des organes les plus autorisés des traditions de l'ancienne Église. Il jouit parmi les siens d'une autorité et d'une réputation de science si grandes qu'il fut appelé le *Sage de la Perse*.

Dans une lettre sur la pénitence (Cf. *Wright, Aphraatis Vita, ejusque scripta*), il enseigne avec une remarquable clarté tout le dogme catholique de la confession sacramentelle. — Nous nous contenterons de donner une courte analyse de ce précieux document.

Aphraates représente d'abord, d'une manière générale, la confession comme condition au pardon divin. « Toutes les maladies, dit-il, ont leurs remèdes; elles guérissent, *pourvu qu'elles soient connues par un médecin prudent*; ainsi à ceux qui ont été blessés dans notre combat a été préparé le remède de la pénitence, qui doit guérir leurs blessures, s'il leur est appliqué. »

Ce qui suit immédiatement détermine le caractère de la confession, qui doit réconcilier le pécheur avec Dieu : il faut qu'elle soit *faite aux prêtres*, qu'elle soit *distincte* et qu'elle soit *accompagnée d'un vrai repentir*. « O médecins, disciples de notre sage médecin, prenez le remède capable de guérir les blessures des malades..... Donnez le remède de la pénitence à celui qui a partagé notre combat, qui a été blessé dans sa rencontre avec son ennemi, mais qui ressent une grande tristesse des blessures qu'il a reçues. »

Aphraates enseigne ensuite l'efficacité et la nécessité de la confession. « Celui, dit-il, qui a été blessé par le démon ne doit pas, par honte, s'abstenir de confesser son péché.... Qui n'a pas honte de le faire *se guérit de la blessure* et retourne au combat.... Au contraire, qui a honte d'accuser son mal ne peut se guérir, parce qu'il refuse de montrer ses blessures au médecin qui a reçu deux deniers pour rendre la santé à tous ceux qui sont blessés. » Ces deux deniers (Luc, x, 35, sans aucun doute, signifient ici la puissance de lier et celle de délier, accordées par Jésus-Christ au prêtre.

Le Sage de la Perse, dans ce qui suit, rappelle aux confesseurs les trois devoirs qui leur incombent : d'exciter les pécheurs à faire une confession sincère de leurs fautes, d'absoudre tous les pénitents bien disposés et de n'obliger personne à la pénitence publique pour des péchés secrets avoués en confession.

Après cette exhortation, il recommande encore avec les plus vives instances aux pécheurs qui, à ses yeux, sont des malades, de dévoiler avec sincérité au prêtre, leur médecin, tous les péchés qu'ils ont commis — Ensuite, il adjure les prêtres, qui, dit-il, ont en main les *clefs des portes du ciel*, d'être misericordieux envers les pécheurs.

Sur la fin de sa lettre, Aphraates représente encore assez clairement la confession comme moyen de salut pour le pécheur. A propos de moines infidèles à leurs vœux, il écrit : « Quoique coupables, ils s'efforcent de passer pour justes. Leurs péchés nous sont connus ; néanmoins, comme ils persistent dans leurs mauvaises dispositions, ils ne veulent pas faire pénitence et, à cause de leur fausse honte, ils meurent d'une seconde mort sans penser à leur examen de conscience. »

La doctrine d'Aphraates, que nous venons de résumer, est évidemment celle-ci : « Tout chrétien, d'après l'institution divine, doit confesser au prêtre tous les péchés qu'il a commis, pour en obtenir la rémission. » — Aucun théologien catholique n'expose aujourd'hui le dogme de la confession plus clairement que ne le fit le Sage de la Perse.

Saint Pierre d'Alexandrie (fl. a. 283), dans ses canons (Cf. *Syntagma canonum*

Photii, tit. xiii, c. 23; *Spicilegium Romanum Mail*, t. vii, p. 465), assigne la pénitence que doit faire celui qui est coupable de vol ou de larcin. « Il guérira, dit-il, son mal, s'il confesse son péché au prêtre et s'il réagit contre sa mauvaise inclination en faisant des aumônes. »

Saint Cyprien (fl. a. 248), évêque de Carthage, l'one dans les termes suivants ceux qui confessent des péchés de pensée, qui, de l'aveu de tous, ne devaient pas être expiés par la pénitence publique (*De lapsis*; Migne, P. L., t. iv, col. 488 et 489) : « Combien plus remarquables par leur foi et leur crainte de Dieu sont ces personnes qui, bien qu'elles ne se soient d'aucune manière rendues coupables du crime de sacrifice aux idoles, ont eu cependant la pensée de le commettre, confessent leur péché au prêtre de Dieu avec douleur et sans déguisement, se déchargeant ainsi la conscience et cherchant un remède salutaire, quelque petite que leur faute ait pu être. Car elles savent bien qu'on ne se rit pas de Dieu. » Ainsi, d'après saint Cyprien, c'est se rire de Dieu que de ne pas déclarer en confession une simple faute de pensée, si elle est mortelle ; la confession est donc nécessaire, même pour ce genre de péchés. C'est, d'ailleurs, ce qui ressort très clairement des paroles qui terminent ce passage : « Je vous en conjure, mes frères, que tous confessent leurs fautes, tandis que celui qui a offensé Dieu jouit de la vie, tandis que sa confession peut être reçue, et que la satisfaction et le pardon du prêtre peuvent être agréés de Dieu. » — Vous entendez, au jugement de Cyprien, la confession avec l'absolution du prêtre est aussi nécessaire pour tout pécheur que le retour sincère à Dieu.

Dans un autre endroit (Migne, *ibid.*, col. 487), le même Père dit qu'un très grand nombre de chrétiens sont livrés chaque jour à la fureur des démons, parce qu'ils ne purifient pas leur conscience par la confession. Les fidèles, qui devaient reconnaître leur crime en vue de la pénitence publique, n'étaient pas nombreux ; il est donc clair que, par ces paroles, saint Cyprien représente la confession comme le seul moyen qui puisse retirer tout pécheur de la puissance des démons.

Origène (fl. a. 230), si célèbre par sa science et son génie, enseigne d'une manière complète le dogme de la confession sacramentelle. « Dieu, dit-il (*Homil.* 1, *in psalm.* 37; Migne, P. G., t. xii, col. 1369), a voulu que les successeurs des apôtres fussent, dans l'Église, les médecins des âmes; » donc, conclut-il, si nous avons offensé Dieu, confessons notre péché. — C'est encore ainsi qu'aujourd'hui la théologie catholique démontre l'institution divine de la confession sacramentelle.

Dans une autre homélie (n. 1, *in Levit.*, n. 1; Migne, t. xii, col. 638), il démontre cette même vérité par les paroles de saint Jacques : *Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesie*, etc.

Ailleurs (*Homil.* xvii, *in Lucam*; Migne, t. xiii, col. 1846), il marque en termes clairs la nécessité de cette confession : « Si nous découvrons nos fautes non seulement à Dieu, mais à ceux qui peuvent appliquer le remède sur nos plaies, nos péchés seront effacés par celui qui a dit : *J'ai effacé vos iniquités comme un nuage et vos péchés comme un brouillard* » (Is., xlv, 22). Origène, en cet endroit, indique suffisamment que les péchés doivent être confessés au prêtre. Il le dit expressément dans un autre passage (*Homil.* x, *in Numeros*, n. 1; Migne, t. xii, col. 638) : « Ceux qui ne sont pas saints meurent dans leurs péchés : les saints font pénitence, ils sentent leurs péchés, ils connaissent leurs défauts; ils vont trouver le prêtre, ils implorent de lui la santé et ils demandent à être purifiés par lui. »

Origène compare toujours le prêtre à un médecin : par là, il montre assez que la confession doit être distincte et complète. C'est ce qu'il enseigne ouvertement dans un autre endroit (*Homil.* iii, *in Levit.*, n° 4; Migne, t. xii, col. 429).

Nous citons un dernier passage d'Origène, où il enseigne non seulement la nécessité pour tout pécheur de confesser au prêtre tous ses péchés, mais encore la manière de bien faire cette confession. « Si ceux qui ont failli, dit-il (*Homil.* ii, *in psal.* 37; Migne, t. xii, col. 1386), cachent et retiennent leurs péchés en eux-mêmes, ils éprouvent de grands tourments. Mais si le pécheur devient son propre accusateur, il se délivre par là de la cause de toute maladie. Seule-

ment, qu'il considère avec soin à qui il confesse son péché, quel est le caractère du médecin; si c'est un homme qui est faible avec les faibles, qui verse des larmes avec ceux qui sont dans l'affliction; s'il sait compatir à propos aux douleurs d'autrui. Si son habileté vous est connue, s'il vous montre de la pitié, vous pouvez suivre les avis qu'il vous donnera. Si votre maladie est telle qu'il juge convenable de la déclarer devant l'assemblée des fidèles, afin d'édifier les autres et de vous réformer plus facilement vous-même, conformez-vous aux conseils que votre habile médecin vous aura donnés après mûre délibération. » C'est la confession secrète de tous les péchés clairement enseignée par Origène. Les protestants, malgré tous leurs efforts, ne réussissent pas à donner à ce remarquable passage une autre interprétation raisonnable. D'ailleurs, jamais, dans les passages que nous avons cités, Origène ne distingue entre les diverses sortes de péchés, mais il parle en général de ceux qui ont failli. Nous trouvons même un endroit où il assigne expressément la confession comme moyen de faire pénitence pour les péchés non canoniques (*Homil.* v, *in Jeremiam*; Migne, t. xii, col. 310).

II^e et I^{er} Siècles. — *Tertullien* (fl. a. 199), dans son livre *de la Pénitence*, traite principalement de la pénitence canonique. Cependant, dans plusieurs passages, il parle directement de la pénitence en général.

Il représente la pénitence comme le seul moyen proposé par Dieu pour la rémission de tous les péchés commis « par la chair ou par l'esprit, par action ou par pensée » (Cap. 4; Migne, P. L., t. 1, col. 1233). Mais, d'après lui, la pénitence doit se faire par un acte extérieur, *aliquo etiam actu administratur* (c. 9; Migne, *ibid.*, col. 1243), c'est-à-dire, devant les ministres de l'Église; car Tertullien lui-même l'enseigne (*De Pudicitia*, c. 3; Migne, t. ii, col. 986), le fruit de la pénitence qui est la rémission du péché, selon la doctrine catholique, a été mis au pouvoir de l'Église.

En quoi doit consister cette pénitence extérieure faite devant les ministres de l'Église? Il faut, dit Tertullien, que la confession précède la satisfaction. « La confession des péchés, dit-il (c. 8; Migne, t. 1, col. 1243), en diminue autant le

poinds que la dissimulation avec laquelle on les cache l'augmente, car la confession est le guide de la satisfaction (*confessio enim satisfactionis consilium est*). » Il ajoute un peu après : « La confession prépare la pénitence, de la confession naît la pénitence et par la pénitence Dieu est apaisé. »

Certes, Tertullien a surtout en vue la pénitence publique ; néanmoins, les passages que nous venons de citer visent toute espèce de pénitence. Cela résulte évidemment des termes généraux dans lesquels ils sont conçus. Et ce qui enlève tout doute c'est que, de l'aveu de Tertullien (*De Pudicitia*, c. 3), tous les péchés, d'après la doctrine catholique, doivent être remis par l'Église.

Saint Irénée (f. a. 177), évêque de Lyon, fut disciple de Polycarpe (Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. v, c. 20; Migne, P. G., t. xx, col. 483 et 486) qui avait été lui-même disciple de l'apôtre saint Jean. Dans son *Traité contre les hérésies*, Irénée rapporte plusieurs exemples de confession. « Certains gnostiques, dit-il c. 6, n. 3; Migne, P. G., t. vu, col. 508), entraînent secrètement (ἀπόρρητα) dans le désordre les femmes auxquelles ils enseignent leur doctrine. Plusieurs de celles qui avaient suivi leur parti, étant revenues plus tard à l'Église, confessèrent ce point avec le reste de leurs erreurs. » Un peu plus loin, Irénée raconte un autre fait concernant l'hérésiarque Marc, qui savait, par ses prestiges, se faire aimer des femmes qu'il attirait à lui. « Il arriva souvent (πολλοτάκις), dit-il (c. 9, n. 5; Migne, *ibid.*, col. 588), que ces femmes, après être revenues à l'Église, se confessèrent de s'être laissé corrompre par lui, de l'avoir beaucoup aimé et d'avoir brûlé pour lui d'une passion violente. »

Ces deux passages sont remarquables. Ils nous montrent des femmes coupables déclarant devant les ministres de l'Église, d'une manière distincte, en spécifiant les circonstances, leurs fautes mortelles, même secrètes, — parmi lesquelles il s'en trouvait qui certainement ne faisaient pas encourir la pénitence publique. — Nous avons là une preuve considérable de la foi de l'ancienne Église touchant la nécessité de la confession faite aux prêtres. En effet, il est évident que ces femmes n'auraient pas eu souvent recours à pareille confession, s'il y avait

eu pour elles d'autres moyens d'expier leurs fautes.

Saint Clément (mort a. 100), troisième successeur de saint Pierre, s'exprime en ces termes, dans une épître aux Corinthiens (c. 52; Migne, P. G., t. i, col. 316) : « Dieu ne demande rien, sinon que le pécheur lui confesse ses fautes. »

Une autre épître aux Corinthiens qui a été écrite, sinon par saint Clément, du moins par un auteur appartenant à la première moitié du n^e siècle (Cf. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, p. xxxvii) dit « que nous devons nous repentir de nos fautes pendant que dure le temps de la pénitence, pour être sauvés par le Seigneur; car, quand nous sommes partis de ce monde, nous ne pouvons plus nous confesser ni faire pénitence » (Migne, *ibid.*, col. 341). Ces deux témoignages pris isolément ne sont ni clairs ni décisifs; mais, rapprochés des autres, ils ont une véritable valeur.

Dans une autre lettre, attribuée à tort au même pape, mais écrite dans les premiers temps du christianisme, nous trouvons clairement marquée la nécessité de confesser tout péché au prêtre pour en obtenir la rémission. Il est dit (*Epist. I ad Jacobum*; Migne, P. G., t. i, col. 468) : « Si la haine, ou l'infidélité, ou tout autre péché s'est glissé secrètement dans le cœur de quelqu'un, que ce dernier, s'il a un peu souci de son âme, ne rougisse pas de le confesser à celui qui préside..., afin qu'il puisse, par l'intégrité de sa foi et par ses bonnes œuvres, éviter la peine du feu éternel. »

Les Constitutions apostoliques nous sont arrivées, à tort, sous le nom de saint Clément; néanmoins, elles ont toujours joui, à juste titre, de la plus grande autorité. Ce qu'elles contiennent remonte certainement à la plus haute antiquité (Cf. Frank, *die Bussdisciplin der Kirche*, p. 57). — Nous y trouvons enseigné, quoique indirectement, le dogme de la confession sacramentelle.

Le livre II (Migne, P. G., t. i, col. 6 et suiv.) décrit admirablement les devoirs réciproques des prêtres et des fidèles. L'évêque, dit-il, est juge et d'après le mérite de chacun lie ou délie « δεσμεύει... και λύει τοὺς τιμωρίαις ἢ ἄφεσεως ἁγιότης »; de plus, il est père et médecin : il doit guérir les blessures du pénitent par des remèdes efficaces et prévenir ses rechutes.

Il est clair que ce ministère des prêtres suppose, comme condition, la confession distincte de tous les péchés commis.

Parmi les écrits attribués à *Saint Denis l'Aréopagite* (fl. a. 60) nous trouvons une lettre au moine Démophile. L'auteur de cette lettre reconnaît ouvertement au prêtre le pouvoir de justifier le pécheur qui vient lui faire l'aveu de ses fautes (Migne, P. G., t. II, col. 1087).

Ce témoignage n'est pas sans valeur. En effet, bien que l'authenticité de ces écrits ne soit pas hors de doute, il est du moins certain qu'ils appartiennent à l'ancienne Église (Cf. Dissertat. Le Nourry, *apud* Migne, t. II; Martin, *in prolegomenis ad Analecta sacra*, t. IV; Parisiis, 1883).

Saint Barnabé (mort a. 60), dans son épître catholique, dit aux chrétiens (Migne, P. G., t. II, col. 779) : « Confessez vos péchés (ἔξομολογήθητε ἐπὶ ἀμαρτίαις σου)... telle est la voie du salut. » C'est la nécessité de la confession affirmée dans les termes les plus généraux et les plus étendus. Il est vrai que l'apôtre Barnabé ne dit rien ni du mode, ni du ministre de la confession, mais les autres témoins, que nous venons de citer, complètent son enseignement.

L'hérésie des montanistes, telle qu'elle nous est représentée par les écrits de l'antiquité, nous fournit aussi un argument en faveur de la pratique de la confession dans les premiers temps. Ces hérétiques, qui datent de la fin du II^e siècle, n'admettaient pas que l'Église eût le pouvoir de remettre les péchés très graves : cependant leurs prêtres ne cessaient pas d'imposer à tout pécheur, sans exception, une satisfaction proportionnée aux péchés qu'il avait commis, — ce qui évidemment exigeait une confession préalable.

Conclusion. — Tous ces témoignages démontrent clairement que, dans les cinq premiers siècles, l'Église professait la même croyance qu'aujourd'hui sur l'élément vraiment essentiel et dogmatique de la confession sacramentelle. Et cette persuasion était entière et universelle. En effet, les anciens écrivains ecclésiastiques que nous avons entendus sont des témoins très autorisés de cette croyance de toute l'Église primitive. Ils furent, en général, les hommes les plus remarquables de ces temps-là par leur

science et leur sainteté; ils ont appartenu aux différentes parties de l'Église, et tous ont affirmé, *sans hésiter, et de la manière la plus certaine*, l'institution divine et la nécessité de la confession sacramentelle comme dogme de l'Église catholique.

Certes, les témoignages des deux premiers siècles sont le plus souvent assez obscurs. Nous donnerons tout à l'heure la raison de cette obscurité, en réfutant les objections que nous opposent les protestants. Mais ces documents, quoique obscurs, ont une force probante, parce que nous avons le droit de les rapprocher des témoignages clairs des III^e, IV^e et V^e siècles et de les interpréter d'après ceux-ci. En effet, si, en ces temps moins reculés, l'Église professait alors la nécessité de la confession sacramentelle, il faut dire qu'il en était de même aux deux premiers siècles. Eût-il été possible, à une époque si voisine des temps apostoliques, d'introduire parmi les fidèles la confession sacramentelle comme étant d'institution divine, si elle n'avait pas existé au même titre durant les siècles précédents? D'ailleurs, nous ne trouvons rien dans l'histoire des premiers siècles qui puisse appuyer une pareille supposition. Ce que nous y rencontrons lui est plutôt opposé. Nous y trouvons, en effet, les erreurs des montanistes et des novatiens, qui auraient renversé le dogme de la confession, s'il n'avait été fermement établi dans l'esprit des chrétiens.

§ 3. Objections des protestants.

Les protestants font contre la croyance à la confession sacramentelle dans l'ancienne Église trois principales objections : — 1^o Saint Jean Chrysostome, le plus grand docteur de l'Église grecque, n'admettait pas l'institution divine et la nécessité de la confession sacramentelle ; — 2^o Néctaire, en supprimant les fonctions de prêtre pénitencier, a montré que la confession faite au prêtre était une institution purement ecclésiastique ; — 3^o L'obscurité et le petit nombre des témoignages empruntés aux premiers siècles par les catholiques en faveur du dogme capital de la confession sacramentelle suffisent à établir que l'ancienne Église ne le professait

pas. Il ne sera pas difficile, croyons-nous, de réduire à néant ces trois accusations.

1. *Doctrine de saint Jean Chrysostome.* — Il faut ignorer les principes dont s'inspiraient sans cesse les anciens Pères de l'Église pour mettre en doute la foi de saint Jean Chrysostome touchant la confession sacramentelle. *Ne pas innover, suivre la tradition et l'enseignement commun de l'Église* était la grande loi qu'ils s'imposaient. Or, les témoignages nombreux et éclatants, que nous avons cités plus haut, ont démontré que l'Église, au temps où vivait le saint évêque de Constantinople, professait et pratiquait le dogme de la confession.

Saint Jean Chrysostome, avec l'Église entière, a donc admis l'institution divine et la nécessité de la confession sacramentelle.

Et en effet :

1. Nous trouvons cette vérité clairement enseignée dans ses écrits.

2. Les passages dont se réclament les protestants ne sont aucunement opposés à la doctrine actuelle de l'Église catholique.

1. Le saint docteur, dans son livre III sur le *Sacerdoce*, enseigne, en s'appuyant sur les témoignages des évangélistes saint Matthieu et saint Jean, que les prêtres ont reçu le pouvoir judiciaire de remettre tous les péchés. « Les prêtres de la loi nouvelle, dit-il, ont le pouvoir non de déclarer que l'âme est purifiée de ses souillures, mais de la purifier eux-mêmes... Que faut-il dire après cela, sinon qu'une *pleine autorité, même sur les choses célestes*, a été confiée aux prêtres... Le Père éternel a donné à son fils toute puissance de juger; et le fils de Dieu a cédé aux prêtres la même puissance dans toute son étendue » (Migne, P. G., t. XLVII, col. 643). — Mais c'est dans le baptême seul, disent les protestants, que l'Église, d'après saint Jean Chrysostome, exerce le pouvoir de remettre les péchés! Le saint docteur, dans ce même livre III, distingue expressément ce pouvoir de celui de conférer le baptême: « Non seulement, dit-il, les prêtres régénèrent spirituellement, mais ils ont la puissance de pardonner les péchés. »

Par conséquent, selon saint Jean Chrysostome, c'est aux prêtres qu'appartient la puissance de remettre les péchés commis. Mais comment recourir à cette

puissance? Par la confession: rien n'est plus clair dans la doctrine du grand évêque. « Imitez la Samaritaine, dit-il (*Homil. De muliere samaritana*; Migne, P. G., t. IXX, col. 196), et n'ayons point honte de nos propres péchés... Celui qui a honte de révéler ses péchés à un homme et qui ne rougit pas de les commettre à la vue de Dieu, celui qui ne veut point se confesser ni faire pénitence, sera couvert d'ignominie au terrible jour du jugement. » La confession est donc une condition nécessaire pour obtenir le pardon de Dieu. Et cette confession ne doit pas être faite au prêtre en termes généraux, mais d'une manière distincte et détaillée; car « s'il se contente de dire: J'ai péché; s'il ne fait pas connaître le nombre de ses fautes et leurs différentes espèces; s'il ne dit pas: J'ai commis tel et tel péché; il aura beau se confesser, il ne trouvera jamais le remède nécessaire aux maladies de son âme ». (*Homil. IX, In epist. ad Hebræos*; Migne, t. LXIII, col. 80 et 81; cette homélie a été prononcée à Constantinople l'an 392). Le prêtre, de son côté, doit venir en aide au pénitent. « Il a besoin de beaucoup de prudence pour amener les malades à recourir volontiers aux remèdes dont les prêtres sont les dépositaires, et pour que ces remèdes produisent de salutaires effets... Il faut au pasteur la plus haute prudence et la vue la plus pénétrante pour sonder de toute part l'état de l'âme (L. II, *de Sacerd.*; Migne, t. XLVIII, col. 634 et 635).

Le saint évêque parle de semblables confessions quand, d'une manière générale, il supplie ses frères de se confesser souvent ($\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\lambda\gamma\omicron\sigma\iota$) au Dieu immortel (*Homil. V, De incomprehensibili*; Migne, t. XLVIII, col. 746), ou quand, parmi les moyens de faire pénitence, il cite la confession faite à Dieu, la prière, l'aumône (*Homil. de pœnitentia*).

Saint Jean Chrysostome va jusqu'à marquer le temps où il convient de se confesser au prêtre, pour se réconcilier avec Dieu. Dans son homélie 30 sur la *Genèse* (Migne, t. LIII, col. 273 et 280), il exhorte les fidèles à faire une confession sincère pendant la semaine sainte: *faciendaque diligens et pura peccatorum confessio*. Ils les munit contre les tentations du démon, qui s'oppose de toutes ses forces aux avantages, qu'on peut

tirer de ce saint temps. Il sait, dit Chrysostome, qu'on y peut commodément déclarer ses péchés, découvrir les plaies au médecin spirituel et recouvrer la santé, *peccata declarare, detegere vulnera medico et sanitatem consequi*.

Les passages que nous avons cités parlent uniquement de la confession dans laquelle le pécheur découvre ses péchés à un homme, au prêtre, en la seule présence du médecin spirituel, c'est-à-dire de la confession secrète.

Non seulement le saint docteur enseignait la confession sacramentelle, mais il en exerçait le ministère. Nous le savons par une accusation qui fut portée contre lui dans un synode. Cf. *Synodus ad quercum*; Labbe, coll. concil., t. II, p. 1328. On lui reprochait d'encourager les fidèles à pécher, en leur disant : « Si vous péchez de nouveau, faites de nouveau pénitence : et toutes les fois que vous aurez péché, venez à moi et je vous guérirai. »

2. Tout ce que les protestants tirent de saint Jean Chrysostome pour attaquer le dogme catholique de la confession sacramentelle se résume à ce qui suit : *Pour que le pécheur obtienne la rémission de ses péchés, il suffit qu'il se confesse à Dieu, à Dieu seul.*

Évidemment, on ne peut envisager ces paroles du saint docteur isolément, mais on doit les rapprocher du reste de ses enseignements. Or, nous l'avons montré, saint Chrysostome admettait la nécessité de la confession faite au prêtre. A moins donc de mettre ce grand évêque en flagrante contradiction avec lui-même, il faut dire, même avant tout examen, que les passages allégués par les protestants n'excluent aucunement la nécessité de la confession sacramentelle. — Néanmoins, disons ce qu'il faut penser des textes cités par nos adversaires.

1^o Plusieurs ne se rapportent pas au dogme que nous défendons. Ils parlent, ou de la confession des péchés véniels, — ou de la confession des péchés mortels déjà pardonnés, — ou enfin de cette confession, que nous appelons contrition, par laquelle le pécheur se reconnaît coupable devant Dieu, se repent de ses fautes et avise aux moyens d'en obtenir le pardon.

2^o Parfois aussi par la confession faite à Dieu ou à Dieu seul, saint Chrysostome

entend parler du moyen suffisant pour le pécheur de rentrer en grâce avec Dieu ; mais il n'exclut aucunement la nécessité de se confesser au prêtre. Car, dans le langage des Pères et d'après la doctrine catholique, se confesser au prêtre, c'est se confesser à Dieu et à Dieu seul, puisque le ministre des sacrements ne fait avec Jésus-Christ qu'une personne morale.

Les anciens écrivains nous donnent eux-mêmes l'interprétation de cette expression : se confesser à Dieu ou à Dieu seul. Nous citons quelques exemples : *nobiscum qui eadem (peccata) Deo fuerit confessus, absolvitur* » (Sidoine Apollinaire, l. c.) ; — *Confitère peccata tua Deo per sacerdotem* (Anastase le Sinaïte, mort en 599. *Desacra Synaxi*) ; — *Confiteatur Deo malefacta sui, ut sacerdos sciat quam penitentiam ipsi imponere debeat* (Egbert, mort en 765 ; Cf. Mansi, coll. concil., t. XII, col. 232) ; — *Cum dixeris, sacerdoti peccata tua, non sacerdoti, sed Christo, qui est verus sacerdos* (Pœnitentiale Andegavense, sæc. XI ; Cf. Morin, *Appendix ad Commentarium de penitentia*, p. 38).

Donc, quand saint Jean Chrysostome enseigne qu'il suffit au pécheur de se confesser à Dieu ou à Dieu seul, il faut entendre parler d'une confession faite à Dieu par l'intermédiaire d'un prêtre. Pour faire ressortir davantage la vérité de notre interprétation, nous citons les principaux passages où ces expressions se rencontrent.

« Vous avez honte de déclarer vos péchés ? Je le comprendrais, s'il fallait les déclarer et les publier devant les hommes. Mais il n'est point nécessaire de les confesser en présence de témoins. Que Dieu seul entende vos aveux » (*Homil. Non esse ad gratiam concionandum* ; Migne, t. I, col. 658).

« Pourquoi, je vous le demande, rougissez-vous de dire vos péchés ? Les dites-vous à un homme (*homini*) qui puisse vous faire des reproches ? Les confessez-vous à l'un de vos semblables (*conseruo tuo*), qui ensuite les publiera ? Non, c'est au Seigneur que vous montrez vos blessures, à celui qui a soin de vous, qui est miséricordieux, qui est votre médecin... Je ne vous force pas, dit-il, à vous produire comme sur un théâtre et à vous entourer de nombreux témoins :

Dites votre péché à moi seul en secret » (*Homil. iv, in Lazarum*; Migne, t. XLVIII, col. 105).

Ailleurs, en parlant de la confession faite à Dieu, il dit (*Homil. xx, in Genesim*; Migne, t. LII, col. 170 et 171) : « Si vous voulez confesser vos péchés, montrez vos blessures au médecin, qui guérit et ne fait pas de reproches, et recevez de lui des remèdes... il vous purifiera facilement de vos péchés. »

Dans ces passages, saint Chrysostome ne dit rien qui exclue la nécessité de la confession secrète faite au prêtre; il l'insinue même de plusieurs manières.

Il est évident que le saint docteur n'exclut que deux choses : 1° la confession publique par laquelle le pécheur se *produirait comme sur un théâtre* et découvrirait ses péchés devant l'assemblée des fidèles; 2° la confession que l'on ferait à un homme privé du caractère sacerdotal (*hominî, conservo*), qui ferait des reproches au pécheur et ne lui fournirait pas les garanties nécessaires de discrétion. En un mot, saint Chrysostome, dans ces passages, met simplement en lumière ce que nous appelons aujourd'hui le *secau sacramentel*, afin d'amener les fidèles à se confesser.

Donec rien dans ces textes ne s'oppose à ce que par « *confession faite à Dieu seul* » nous entendions une confession secrète, faite à Dieu par l'intermédiaire de son ministre, qui est le prêtre. Même plusieurs indices nous y engagent. En effet, si Chrysostome exclut l'intermédiaire du prêtre dans la confession faite à Dieu, exhorterait-il tant les pénitents à faire de généreux efforts, à vaincre la honte qui les arrête? Est-il si difficile de reconnaître ses fautes devant Dieu qui sonde les cœurs et les reins? — Ensuite, dans la confession, dit le saint docteur, le pénitent recevra des remèdes contre les maladies qu'il aura fait connaître. Saint Jean Chrysostome ne signifie-t-il pas assez clairement par là que la confession doit être faite au prêtre, le ministre de Dieu, selon lui, pour la guérison des âmes? (Cf., par exemple, l. II, de *sacerd.*)

C'est donc à tort que les protestants se réclament de l'autorité du grand évêque de Constantinople. Il affirme clairement en plusieurs endroits le dogme catholique de la confession sacramentelle, et, quand ailleurs il parle de la confession

faite à Dieu, il ne contredit nullement ses autres enseignements.

II. *Suppression du prêtre pénitencier.* — Aux yeux d'un grand nombre de protestants, Nectaire, prédécesseur immédiat de saint Jean Chrysostome, en supprimant le prêtre pénitencier, a clairement établi que l'ancienne Église n'envisageait pas la confession faite au prêtre comme une institution divine (Cf. Calvin, *Instit.*, l. III, c. 4).

Nous allons rapporter ce fait et montrer qu'il n'a aucunement la signification que lui donnent nos adversaires.

1. Deux historiens du v^e siècle, Socrate et Sozomène, ont raconté cet événement. Comme ils en ont été tous deux les témoins, il n'est pas permis de révoquer en doute la substance de leur récit.

Voici, d'après Socrate (Migne, P. G., t. LXVII, col. 614-617), ce qui est arrivé : « Les Novatiens venaient de se séparer de l'Église; ils ne voulaient pas entrer en communion avec ceux qui étaient tombés dans la persécution de Dèce. Les évêques ajoutèrent alors au canon de l'Église un prêtre auquel ils confièrent le soin d'administrer la pénitence. Ceux qui étaient tombés après le baptême devaient s'adresser à ce prêtre pour confesser leurs péchés... Or, une dame noble vint trouver le prêtre pénitencier de l'Église de Constantinople, au temps du patriarche Nectaire et lui confessa dans le détail (*κατὰ μέρος*) toutes les fautes qu'elle avait commises depuis son baptême. Le prêtre lui ordonna des jeûnes et des prières continuelles, afin qu'elle joignit à sa confession des œuvres de pénitence proportionnées. Dans la suite (*ἡ δὲ γυνή προβαίνουσα*), cette dame s'accusa d'un péché (*κατηγόρει*) qu'elle avait commis avec un diacre de l'Église... Cette révélation causa un étrange scandale parmi le peuple... Comme, à cette occasion, on adressait de grands reproches à tous les ecclésiastiques, un prêtre, nommé Eudémon... conseilla au patriarche Nectaire de supprimer le prêtre pénitencier et de laisser à chacun la liberté d'approcher des sacrés mystères selon le mouvement de sa propre conscience. »

Le récit de Sozomène (Migne, *ibid.*, col. 1458-1463), quant au fond, ne diffère pas du récit de Socrate. Seulement il commence par une véritable profession de foi à l'institution divine et à la nécessité

de la confession. Nous avons cité plus haut ce précieux témoignage.

2. Les protestants ne peuvent tirer aucun avantage de ce fait de Nectaire. En effet, dans le récit de Socrate et de Sozomène, 1° nous trouvons la confirmation de la doctrine catholique sur la confession sacramentelle, tandis que 2° nous ne rencontrons rien qui y soit opposé.

1° Socrate et Sozomène attestent clairement la foi pratique de l'Église touchant la confession. Ils nous rapportent que les fidèles confessaient en secret leurs péchés au prêtre pénitencier. « Celui-ci leur donnait l'absolution en leur imposant une satisfaction proportionnée à leurs fautes » (Sozomène). Cette confession, en vertu de l'institution divine, était regardée comme nécessaire à tout fidèle qui avait offensé Dieu (Sozomène). — Les mêmes auteurs nous parlent d'une femme qui, pour se conformer à la loi divine, confesse au prêtre tous ses péchés (κατὰ μέτρον) et accomplit la satisfaction imposée.

2° Nectaire, il est vrai, supprima alors le prêtre pénitencier; mais *cette mesure n'annonça aucunement l'abolition de la confession sacramentelle*. Pour le démontrer, il nous suffit d'établir les deux propositions suivantes : on a pu supprimer en Orient les fonctions de prêtre pénitencier sans abolir la confession secrète et sacramentelle; de fait, en supprimant ces fonctions, Nectaire n'a certainement pas aboli la confession secrète et sacramentelle.

En premier lieu, nous disons que *la suppression des fonctions du prêtre pénitencier n'entraînait pas nécessairement l'abolition de la confession sacramentelle*. Ces fonctions avaient été établies par l'Église, à une époque déterminée, à cause de circonstances particulières. Dès lors, l'Église pouvait supprimer cette charge tout en maintenant la confession sacramentelle, qu'elle n'a cessé, dès les temps apostoliques, de représenter comme une institution divine. En effet, examinons le caractère des fonctions que remplissait le prêtre pénitencier.

Cette charge a été établie, comme l'indique l'historien Socrate, à l'occasion du schisme des Novatiens. L'Église voulait écarter le reproche que ces

hérétiques faisaient à l'Église catholique de recevoir trop facilement à la réconciliation ceux qui étaient tombés pendant la persécution de Dèce.

Par ses fonctions particulières, le prêtre pénitencier était, en vertu d'une délégation épiscopale, préposé à la pénitence publique et solennelle : il entendait les confessions des fidèles qui avaient commis des crimes canoniques, il leur imposait une pénitence proportionnée à la gravité de leurs péchés, il leur donnait l'absolution et dirigeait ensuite l'accomplissement des œuvres de pénitence imposées. C'est ce que Sozomène indique très clairement : le prêtre pénitencier exerçait à Constantinople les fonctions remplies à Rome par l'évêque lui-même; or, ces fonctions de l'évêque de Rome, d'après cet historien, consistaient à présider à la pénitence publique et à la diriger. — De plus, il appartenait au prêtre pénitencier de veiller au maintien des mœurs et de la discipline, de recevoir, à ce sujet, les rapports des fidèles, de contraindre les grands pécheurs à changer de vie et à faire pénitence. Socrate et Sozomène nous font connaître cet autre caractère des fonctions du prêtre pénitencier. Tous les deux, en effet, déplorent le relâchement des mœurs qui fut la conséquence de la suppression du prêtre pénitencier : « Auparavant, dit Sozomène, les péchés étaient moindres, soit à cause de la honte accompagnant la confession qu'on en faisait, soit à cause de la sévérité de ceux au jugement desquels ils étaient soumis. » « Pour ce motif, dit Socrate, l'on cessa de se reprendre les uns les autres et de pratiquer le précepte de l'apôtre : *Ne vous faites pas les complices des œuvres de ténèbres, mais corrigez-les.* »

Il est évident que Nectaire pouvait supprimer ces fonctions particulières, d'institution purement ecclésiastique, tout en maintenant la confession secrète et sacramentelle. Dira-t-on aujourd'hui qu'avec la suppression du chanoine pénitencier dans une église cathédrale, disparaîtrait nécessairement la confession sacramentelle?

Nous affirmons, en second lieu, que *de fait Nectaire, en supprimant le prêtre pénitencier, n'a pas aboli la confession secrète et sacramentelle*. Nous en avons plusieurs preuves péremptoires.

1) Quel fut, d'après Socrate, l'effet de la mesure prise par Nectaire? Il s'ensuivit que les fidèles ne purent plus se reprendre les uns les autres.

Cet historien montre ainsi que, dans le fait du patriarcat de Constantinople, il voyait uniquement l'abrogation des fonctions particulières du prêtre pénitencier.

2) Sozomène décrit longuement la pénitence publique, en usage à Rome, au moment où il écrivait. C'est cette pénitence que Nectaire supprima. Sozomène le signale clairement. Mais, à ses yeux, le patriarche n'a porté aucune atteinte à la confession sacramentelle. En effet, s'il l'avait fait, cet historien n'aurait-il pas manifesté son indignation contre pareille entreprise, lui qui commence son récit en proclamant l'institution divine et la nécessité de cette confession?

3) Enfin, l'histoire des siècles suivants nous donne la véritable signification de l'acte de Nectaire.

D'après Sozomène, la plupart des évêques d'Orient suivirent l'exemple du patriarche de Constantinople : ils supprimèrent le prêtre pénitencier. Nous pouvons donc, d'après les monuments historiques des siècles qui suivirent, délimiter la portée de cette réforme.

Après le iv^e siècle, nous ne trouvons plus en Orient ni la pénitence publique avec ses quatre stations, ni les prières liturgiques et les impositions des mains sur les *prosternés*, ni les inquisitions ecclésiastiques et les délations des fidèles; en un mot, nous ne trouvons plus rien de ce qui constituait strictement les fonctions *particulières* du prêtre pénitencier. *Mais nous continuons à y rencontrer la confession secrète et sacramentelle.* Il suffit, pour s'en assurer, de lire les témoignages de l'Église orientale du v^e siècle, que nous avons cités plus haut, ou bien de parcourir le livre pénitentiaire de *Jean le Jeûneur* (mort en 596), patriarche de Constantinople (Migne, P. G., t. LXXXVIII, col. 1891). — Même à partir du iv^e siècle, nous trouvons en Orient le dogme de la confession sacramentelle affirmé d'une manière plus claire et plus précise.

Il est donc manifeste que les protestants ne peuvent tirer aucun avantage de la suppression du prêtre pénitencier dans l'Église orientale.

III. *Nature des témoignages de l'Église primitive.* — La principale objection faite par les protestants contre la croyance à la confession sacramentelle dans l'ancienne Église peut ainsi se formuler : Les témoignages allégués par les catholiques sont obscurs et peu nombreux; or, si un dogme aussi important, aussi pratique que celui de la confession sacramentelle, avait existé dans l'Église, les prêtres l'auraient fréquemment expliqué aux fidèles, et dans leurs écrits ils en parleraient *souvent d'une manière claire et précise.*

Cette objection est sérieuse; aussi allons-nous la réfuter avec soin par deux considérations : la première a rapport aux conditions dans lesquelles se trouvait la science théologique, l'autre à l'usage que l'on faisait de la confession dans l'Église primitive.

1^o Il est arrivé à la doctrine théologique ce qui arrive à toute science humaine à son berceau : elle a été enseignée d'abord d'une manière incomplète et peu développée.

A l'époque apostolique parurent seulement quelques écrits où la doctrine dogmatique et morale du christianisme était à peine ébauchée.

A l'époque anténicéenne, l'Église, tourmentée et bouleversée par les persécutions, ne fournit qu'un nombre restreint d'écrivains, qui, voulant répondre aux plus pressants besoins, s'inspiraient toujours des circonstances dans le choix de leurs enseignements. A cause des persécutions, ils s'occupèrent surtout d'apologétique contre les païens et les juifs. Ils traitèrent aussi divers points qui regardaient le dogme, la morale ou l'Écriture sainte, mais ils le firent dans un but polémique, pour combattre les hérétiques de leur temps et surtout les gnostiques. Il s'ensuit qu'ils laissèrent de côté les points particuliers de la doctrine catholique sur lesquels il ne s'élevait pas de contestation. C'est pourquoi *ils ne définissent pas clairement*, mais, quand ils en ont l'occasion, ils *indiquent simplement* le dogme de la confession sacramentelle; en effet, aucune hérésie alors ne l'attaqua directement. Toutefois, nous sommes autorisés à affirmer qu'oralement ce dogme était suffisamment enseigné aux fidèles.

Au iv^e siècle, la paix fut donnée à l'É-

glise; aussi voyons-nous à cette époque un plus grand nombre d'écrivains. Quoique leurs écrits se rapportent surtout encore aux hérésies qu'ils voulaient combattre, cependant, ils nous donnent sur les vérités de la religion catholique des aperçus plus développés. Ainsi trouvons-nous à partir de ce siècle des témoignages plus nombreux et plus clairs sur la confession sacramentelle.

Cependant, nous le concédons aux protestants, il n'y a pas dans ce siècle des témoignages aussi nombreux et aussi clairs pour la confession que pour le baptême et la sainte eucharistie. Mais cette différence s'explique aisément. En effet, on faisait alors dans l'Église un usage beaucoup moins fréquent de la confession que du baptême et de l'eucharistie : nous le démontrerons plus loin. Les Pères étaient ainsi amenés à parler beaucoup plus souvent de ces deux derniers sacrements. En outre, quand ils entretenaient les fidèles du baptême et de l'eucharistie, ils ne pouvaient les désigner que d'une manière explicite. Mais, lorsqu'ils recommandaient aux fidèles la confession, ils pouvaient très facilement ne prononcer que le mot de pénitence, dont la confession n'est qu'un élément particulier. Enfin, comme à cette époque la satisfaction était l'élément dominant de ce sacrement, ils en parlaient principalement; par conséquent, lorsqu'en usant d'une figure, ils désignaient la pénitence sacramentelle par une de ses parties, ils prenaient de préférence la satisfaction.

2) Quant à l'usage de la confession, il était certainement plus rare dans l'ancienne Église qu'aux temps où nous vivons. En effet :

a. Anciennement les fidèles faisaient la confession sacramentelle seulement lorsqu'elle était nécessaire pour l'expiation des péchés mortels commis par eux.

b. Cette expiation par la confession n'était pas alors aussi souvent nécessaire qu'elle l'est aujourd'hui. Nous allons donner à ces deux raisons quelques développements.

Dans l'ancienne Église, on n'employait pas la confession pour obtenir la rémission des péchés véniels, qui peuvent être effacés par d'autres moyens. Même, cet usage ne prévalut qu'assez tard dans l'Église. Avant le viii^e siècle, certaine-

ment il n'existait pas (saint Alphonse, *sulla materia della confessione frequente*, Apologie, tom. II, p. 148, Monza, 1832). Au vi^e siècle, la confession ne portait encore, le plus souvent que sur les péchés mortels (Cf. Mabillon; pour le viii^e siècle, Cf. Bède; pour le ix^e siècle, Cf. Jonas Aurel.); cependant, à partir de ce temps, la confession purement ascétique des péchés véniels, faite dans les monastères, commença à être remplacée par une confession sacramentelle (Bollaud., 22 octobris).

Nous avons dit que l'obligation de recourir à la confession pour l'expiation des péchés mortels était anciennement plus rare qu'aujourd'hui. En effet : α) pendant les premiers temps du christianisme, durant les persécutions, les fidèles étaient animés d'une grande ferveur et ils évitaient avec soin de tomber dans la disgrâce de Dieu. Il s'ensuit qu'ils étaient souvent vainqueurs des tentations *qui ne leur demandaient pas de grands efforts*.

— β) Les chrétiens, en grande partie, étaient engagés dans les liens du mariage et pouvaient ainsi, avec assez de facilité, éviter les péchés auxquels notre nature corrompue a le plus d'inclination. — γ) Souvent le baptême était différé pendant de longues années. — δ) Le peuple chrétien, étant sorti récemment du paganisme, ne devait pas être, en fait de morale, d'une grande délicatesse. Bien des péchés, surtout ceux qui se commettent en pensée, étaient certainement ignorés de beaucoup de simples fidèles.

S'il est tenu compte des considérations que nous venons de faire, on s'expliquera aisément pourquoi les Pères, surtout pendant les trois premiers siècles, parlent rarement et d'une manière assez obscure de la confession sacramentelle. C'est donc à tort que les protestants veulent tirer de là leur principale objection.

L'Église, nous l'avons démontré, a professé durant les premiers siècles, comme aujourd'hui, le dogme de la confession sacramentelle; toutes les objections des protestants tombent d'elles-mêmes devant l'interprétation impartiale des monuments historiques de l'antiquité.

O.-F. CAMBIER,

Docteur en théologie de l'Université de Louvain.

CONFUCIUS (*Kong-fou-tze*), le plus célèbre des philosophes chinois, — bien qu'il mérite à peine le nom de philosophe — naquit d'une famille pauvre, en 551 av. J.-C., dans le petit royaume féodal de Lou. Dans son enfance, il montrait un goût particulier pour les cérémonies et pour les objets employés dans les sacrifices. Dès l'âge de quinze ans, il se consacra à l'étude avec ardeur; aussi acquit-il bientôt une science qui fit l'étonnement de ses contemporains par son étendue et sa profondeur. Il se maria à dix-neuf ans, et, à vingt ans, il eut un fils qu'il nomma *Li*, et qui est souvent cité dans les annales confucianistes. Vers la même époque, Kong-fou-tze entra dans l'administration et obtint la charge de conservateur des greniers publics.

En ces temps malheureux, la Chine était divisée en une foule de petites principautés, soi-disant vassales, qui avaient réduit l'empereur à l'état de roi fainéant; la corruption et la tyrannie la plus effrénée régnaient dans chacune de ces petites cours. Les princes se livraient à des luttes continuelles; eux-mêmes, ainsi que leurs magistrats, s'abandonnaient à toutes les débauches et pressuraient le peuple, qui, lui aussi, était tombé dans une perversion de mœurs extrême. Confucius, qui avait étudié à fond les temps antiques, s'était épris de la peinture que les historiens faisaient de cet âge d'or, où la vertu régnait et répandait le bonheur parmi le peuple. Il résolut de consacrer tous ses efforts à faire revivre ces temps d'innocence et de félicité.

A vingt-deux ans, il commença cette espèce d'apostolat qui attira autour de lui une foule d'auditeurs, et depuis lors sa réputation ne fit plus que grandir. Sa vie, à dater de cette époque, fut celle d'un missionnaire, allant, de royaume en royaume, rappeler aux princes et aux sujets les exemples de l'antiquité. Mais il fut loin de réussir dans sa tentative (1).

Après avoir rempli dans son pays les fonctions peu élevées d'intendant des vivres, puis des bestiaux, il fut forcé, par les troubles qui agitèrent le royaume de Lou, de passer dans celui de Tsi, qu'il quitta en 510, après avoir tâché vaine-

ment de répandre sa doctrine dans les États de Tchou et de Tsin. Ce fut alors qu'il rédigea le *Shou* et le *Shi-King*, ce qui lui attira grand nombre de disciples. Il fut ensuite élevé à la charge de ministre d'État; mais les vices du prince de Lou le déterminèrent à passer au pays de Wei, où il ne put ou ne voulut pas rester; de là, il se rendit en Tsao, puis en Song, où le ministre des armes, Huan Toni, voulut le tuer d'un coup de sabre, et la plupart de ses disciples le quittèrent. Confucius, fuyant ce pays, fut réduit à la dernière extrémité; pendant sept jours il n'eut point à manger, et il ne lui resta que deux ou trois disciples (493). En 489, il fut reçu en triomphe par le prince de Tchou, mais la mort de celui-ci le laissa sans appui. Le peuple et les grands le tournèrent en dérision, on fit des chansons contre sa personne et ses doctrines; il fut forcé de se retirer de nouveau en Wei, d'où il passa à la cour de Tsin, mais n'y obtint aucun succès pratique, quelque estime que Fou y eût pour sa personne. S'y voyant inutile, il revint à Wei en 484, puis à Lou (483), où, trouvant qu'on ne se mettait pas en peine de suivre ses enseignements, il reprit ses travaux littéraires et rédigea l'histoire de la principauté de Lou, pour perpétuer le souvenir de cette lamentable époque et servir de leçon à la postérité. Il mourut en 479, et, après lui, les crimes, la licence et les guerres intestines continuèrent à régner partout.

Le triomphe de Confucius ne commença qu'après sa mort. Le prince de Lou, qui ne l'avait point écouté vivant, le plaça après sa mort dans un temple qu'il éleva en son honneur. Les empereurs Han firent des pèlerinages à son tombeau et lui conférèrent de nombreux titres posthumes. En l'an 57, on éleva un autel en son honneur dans l'intérieur du collège impérial de la cour et des principaux collèges des provinces. A partir de 628, cet usage devint général pour tous les collèges. Au premier jour de chaque mois, on y apporte des offrandes, et deux fois par an on fait en l'honneur de Confucius des sacrifices solennels. L'empereur se rend au temple de la capitale, s'y prosterne six fois et fléchit le genou deux fois; puis, on évoque l'esprit du grand homme et on le comble d'éloges.

Kong-fou-tze n'a point laissé d'écrit phi-

1) Il se compare parfois à un chien chassé du logis. En mourant, il se lamentait de ce qu'aucun des princes n'avait écouté sa voix.

losophique : mais ses disciples ont recueilli ses enseignements, ses paroles et ses réponses, et en ont composé les trois livres appelés *Ta-ho*, la grande doctrine, *Tchong Yonj*, l'équilibre de l'âme (le milieu ferme), et *Lun-yu*, les entretiens. C'est là qu'on peut puiser les enseignements du philosophe.

On voit par les honneurs qui lui sont rendus, depuis l'époque de sa mort, quelle immense influence Kong-fou-tze a exercée sur la Chine, sur sa vie politique et sociale. Il l'a, peut-on dire, formée à son image. Toute l'éducation du Chinois se fait selon les préceptes et les principes du Sage. Il est donc utile d'en connaître au moins les traits généraux.

En réalité, Kong-fou-tze n'est pas un philosophe proprement dit. C'est un moraliste cherchant à régler la politique et la vie sociale du peuple, sans creuser, sans étudier même aucun principe. Il vise à procurer aux États une administration sage, des princes vertueux et éclairés, un peuple tranquille et bien réglé dans tous ses actes. Il ne va pas au delà.

Quant à l'origine des choses, à leur mode de production, etc., il ne semble jamais y penser. En ce qui concerne la religion, il se préoccupe uniquement des sacrifices et spécialement de ceux offerts aux ancêtres. Pour lui, le fondement de la vertu est dans la piété filiale, et celle-ci a pour raison d'être que nous devons notre existence à nos parents.

En ce qui concerne les êtres supérieurs à l'homme, Kong-fou-tze y croit, mais ne s'en préoccupe guère. Il dit à leur sujet : « Il faut respecter les esprits, mais les tenir loin de soi, le plus possible. » Il ne veut pas qu'on les prie pour la guérison : on ne peut leur être utile (*Lun-Yu*, v, 20; vii, 31, xi) (1).

On ne trouve guère qu'une seule mention de la divinité, dans les paroles qui sont rapportées de lui. Il parle un peu plus souvent, quoique très rarement du « ciel » : il dit même que si son entreprise est inspirée par le « ciel », elle réussira. Mais qu'entend-il par « ciel » ? c'est ce qu'on ne peut dire avec certitude. Il reconnaît deux puissances : « le ciel et

la terre, » de qui tout provient ; ce qui ne donne pas une très haute idée de ses conceptions. Pour lui, l'homme est une troisième puissance, formant triade avec le ciel et la terre. Pourtant il dépend du ciel et ne doit pas oser murmurer contre lui. Le ciel ne parle pas, mais fait connaître sa volonté par les événements et les désirs du peuple. L'homme est formé par le ciel ; sa nature est le décret du ciel ; cette nature est bonne par elle-même. Mais quelques hommes seulement l'ont conservée pure, ce sont les saints ; tous les autres hommes l'ont laissé pervertir par les passions. L'homme a un destin fixé par le ciel ; mais l'homme peut manquer à sa destinée et la perdre par ses fautes.

Tout cela est donné sous forme d'axiomes ; Kong-fou-tze ne prouve jamais, n'approfondit jamais ; n'était-il pas un saint, et n'avait-il pas la science infuse ? Interrogé sur l'état de l'homme après la mort, il refusa de répondre. Tout le reste des enseignements de Kong-fou-tze se rapporte à la morale et au gouvernement.

La conception de la bonté primitive de la nature humaine conduit le philosophe chinois à cette erreur : que la connaissance des lois morales et l'exemple de la pratique des vertus suffisent pour corriger l'homme, les peuples et les princes, et faire régner la paix et la justice.

Toute sa morale est, comme nous l'avons dit plus haut, basée sur les devoirs mutuels des pères et des enfants. Ces devoirs s'étendent, selon les cas spéciaux, aux rapports entre prince et sujet, époux et épouse, jeunes gens, inférieurs et gens âgés, supérieurs, amis et associés.

L'homme doit par l'étude arriver à la connaissance des choses, de soi-même et de ses devoirs ; il doit par là apprendre à régler ses pensées et son cœur, à tenir celui-ci dans le juste milieu, de manière qu'il ne perde pas la possession de lui-même, qu'il soit toujours maître de ses paroles, et conserve la direction de ses actes. Il y a quatre vertus principales : la sagesse, l'intrépidité qui ne se laisse pas arrêter par les craintes et les obstacles, l'humanité qui comprend tous les devoirs envers les autres hommes, et la rectitude qui renferme la véracité et la confiance.

Un enfant se doit tout entier à ses

1. Il recommande ailleurs le sacrifice aux esprits ; mais, s'il est conséquent avec lui-même, il ne parle que des esprits mânes des ancêtres.

parents; il ne peut même en rien exposer sa vie ou l'intégrité de son corps, parce qu'il doit en conserver tout le service à ses parents. Son obéissance n'a point de limite quant aux objets auxquels elle s'étend. Ces principes s'appliquent, proportion gardée, aux sujets, aux femmes, aux frères cadets et aux inférieurs; le devoir de fidélité s'applique aux amis. Le respect est aussi un devoir général s'appliquant selon les catégories des personnes.

Non moins strict est le devoir d'observer les rites, c'est-à-dire toutes les règles des actions, quel qu'en soit l'objet.

L'homme peut commettre des fautes, il doit alors les reconnaître, se corriger et supporter qu'on l'avertisse. Ce que Kong-fou-tze développait le plus souvent, c'étaient les maximes gouvernementales, qu'il serait superflu d'énumérer.

On peut juger, d'après ce qui vient d'être dit, quels furent les mérites et les défauts de l'œuvre de Confucius et quelle influence elle exerça sur l'avenir de sa patrie. Nous le disons sans hésiter: cette influence fut des plus néfastes. Kong-fou-tze était l'incarnation de l'esprit chinois qu'il exaltait, c'était la Chine avec ses caractères tout spéciaux. Par là s'explique l'action extraordinaire qu'il a de tout temps exercée sur son pays. En divinisant Confucius, le Chinois se déliait lui-même. Mais précisément, à cause de cela, Confucius a fait à son pays un mal irréparable, abaissant ses conceptions et le rendant inaccessible à des idées plus élevées.

Kong-fou-tze donna le coup de mort à l'esprit religieux de la Chine. En faisant abstraction de la divinité, en ne proposant à l'homme d'autre but qu'une vertu humaine et l'accomplissement de devoirs purement humains, il détacha le peuple de tout ce qui pouvait relever ses pensées et les porter vers Dieu; il lui enleva la force de la prière qui rattache le cœur à la divinité et le fortifie dans la lutte contre les mauvais penchants. Olant à l'amour de la vertu et à l'horreur du vice tout motif sérieux et incontestable, laissant le bien et le mal sans sanction au delà de la vie présente, il créait une morale sans base, plus propre à faire des hypocrites que des gens sincèrement vertueux.

Bien d'autres défauts de détail s'ajou-

lent à ces vices généraux. Ainsi Kong-fou-tze laissa subsister toutes les croyances et pratiques qui touchaient au polythéisme, la polygamie, les superstitions de tous genres, et fit à la femme et à l'enfant une vraie condition d'esclave. Enfin sa doctrine ne laisse aucun espoir, aucune consolation au pauvre et détruit ainsi la notion de la Providence. Si les Chinois ont presque entièrement perdu le sentiment religieux; s'ils sont devenus égoïstes, adorateurs d'eux-mêmes, rusés, tenant à l'apparence et non au fond de la vertu; si les superstitions se sont développées dans des proportions formidables chez eux, et ont ouvert les portes au Bouddhisme, c'est en grande partie à Kong-fou-tze que l'on doit ces résultats.

CH. DE HARLEZ.

CONGRÉGATIONS ROMAINES. — On comprend sous ce nom différentes assemblées de cardinaux et de prélats inférieurs, instituées par l'Église pour l'examen, la discussion et le règlement des affaires religieuses, et agissant, chacune dans son domaine, au nom et par l'autorité du Souverain Pontife. Elles sont *ordinaires* ou *extraordinaires*. Celles-là sont permanentes; celles-ci, créées pour une cause spéciale et transitoire, cessent d'exister dès que leur objet est rempli. C'est des premières seulement que nous parlerons dans cet article.

Les *Congrégations romaines* ne remontent pas au delà du concile de Trente. C'est à partir de cette époque qu'elles apparaissent, établies successivement suivant les besoins croissants du gouvernement ecclésiastique, et les recours, de jour en jour plus nombreux, au pouvoir suprême du Saint-Siège. Pendant les dix premiers siècles, les Papes traitaient les questions graves concernant la foi ou les mœurs dans des *conciles romains*, auxquels assistaient régulièrement les cardinaux, prêtres et diacones, et les évêques suburbicaires; parfois aussi, on y admettait tout le clergé de Rome et des évêques de divers pays. Aux conciles succéda dans la suite le *consistoire*, c'est-à-dire la réunion des membres du sacré collège. Le consistoire se tenait généralement deux ou trois fois par semaine; c'était le conseil ordinaire du Pontife. Celui-ci, qui avait d'abord traité lui-même, avec l'as-

sistance de ses chapelains, les choses de moindre importance, les soumit bientôt à des tribunaux inférieurs. Dès lors nous voyons fonctionner la *Roté*, la *Pénitencerie*, la *Daterie*, le *Cardinal camerier*, l'*Auditeur de la chambre*. Mais la multitude et les difficultés des affaires d'intérêt majeur ne tardèrent pas à démontrer l'insuffisance d'une seule assemblée, pour les examiner et les terminer toutes avec la promptitude et la maturité désirables: et les Pères du concile de Trente, en constatant cette situation, demandèrent que la tâche du consistoire fût divisée. Telle est l'origine des congrégations.

On peut les ramener à deux catégories: celles qui s'occupent spécialement des questions de foi, et celles dont l'objet est plutôt disciplinaire. Les premières sont au nombre de trois. 1° La *Congrégation du Saint-Office* connaît de tout ce qui pourrait porter atteinte à la pureté ou à l'intégrité de la croyance catholique: elle prononce sur le crime d'hérésie, sur la superstition, la magie, sur l'abus des sacrements et sur tous les livres qui sont entachés ou suspects de l'un de ces délits. Fondée par Paul III avec mission de s'opposer aux progrès du protestantisme et préposée à l'*Inquisition*, ou *Saint-Office*, qui existait déjà depuis le xiii^e siècle, elle est la plus importante de toutes les congrégations, et le Saint-Père s'en réserve la présidence. — 2° La *Congrégation de l'Index* est chargée d'apprécier les ouvrages qui lui sont déferés comme nuisibles à la religion ou aux bonnes mœurs et d'en interdire la lecture, s'il y a lieu (Voy. l'art. *Index*). — 3° La *Congrégation de la Propagande* (de *Propaganda fide*) doit, comme son nom l'indique, donner ses soins à la diffusion de la foi parmi les infidèles et les sectes dissidentes, encourager et diriger les missions, recueillir pour elles les libéralités des chrétiens charitables et zélés, préparer et envoyer des prédicateurs de la bonne nouvelle et des vicaires apostoliques, soutenir les chrétientés naissantes, résoudre les difficultés qui peuvent y surgir, etc. Au nombre de ses plus puissants moyens d'action, il faut surtout ranger son *collège*, vrai séminaire d'apôtres, où sont formés à la piété et à la science des jeunes gens de tous les pays, qui iront ensuite porter la lumière de l'Évan-

gile aux quatre coins du monde, et son *imprimerie*, vaste établissement dont les presses reproduisent sans cesse, en une infinité de langues, l'Écriture sainte, les livres liturgiques et d'autres livres utiles à la religion. Pie IX a annexé à la Propagande une congrégation spéciale pour le progrès de la foi catholique au sein des nations chrétiennes qui suivent les divers rites orientaux.

Parmi les congrégations qui portent leur principale sollicitude sur les articles de discipline, mentionnons d'abord: 1° la *Congrégation du Concile*, ainsi appelée parce que son rôle est d'interpréter les décrets disciplinaires du concile de Trente, qui tiennent une place si importante dans le droit moderne, et d'assurer, en procurant leur observation, la régularité du clergé séculier et régulier, la piété et la pureté des mœurs du peuple fidèle. A cette congrégation se rattachent deux commissions, qui en sont comme les appendices: l'une est composée des prélats chargés d'examiner les rapports épiscopaux sur l'état des diocèses; à l'autre incombe la révision des actes des conciles provinciaux. — Après elle, viennent: 2° la *Congrégation des Rites*, qui se scinde en deux parties s'occupant respectivement de tout ce qui touche au culte et aux cérémonies de l'Église et des causes de béatification ou de canonisation des saints; — 3° la *Congrégation des Indulgences et des Reliques*, à laquelle il appartient de contrôler les pratiques et les objets relatifs à son double titre, de prévenir et de réprimer les abus; — 4° la *Congrégation des Evêques et des Réguliers*, à laquelle ressortissent les causes des évêques, celles des religieux, les démêlés entre les uns et les autres, les affaires pendantes entre les mêmes personnes et des tiers. — Ajoutons enfin les congrégations: 5° *Consistoriale*, 6° de l'*Immunité et de la Jurisdiction ecclésiastiques*, 7° des *Etudes*, 8° de l'*Ecran des Evêques*, et d'autres, sur les attributions desquelles on peut consulter les canonistes (Voy. Bange, *Die Römische Curie*, Munster, 1854).

On cite quelquefois, sous le nom de congrégations, la *Roté*, la *Daterie*, la *Sacrie Pénitencerie*, la *Chancellerie*, la *Secrétairerie des brevets*; mais ces institutions ne sont proprement que des tribunaux, des comités administratifs, ou des bu-

reaux pour l'expédition des lettres et des rescrits apostoliques.

Les congrégations, nous l'avons dit en les définissant, représentent la puissance souveraine, elles en sont l'expression légale; par une fiction de droit, chacune d'elles constitue avec le Pape un seul corps juridique, de même que, d'après les principes canoniques, le tribunal d'un vicaire général n'est pas distinct de celui de son évêque. Voilà pourquoi Benoît XIV attribue simplement au Saint-Siège les décrets des congrégations, « par l'organe desquelles l'autorité suprême émet son avis » (*Instit. ecclés.*, 76, n. 8); voilà pourquoi aussi ces décrets, considérés comme règles de conduite, sont ordinairement sans appel. Il faut en dire autant des rescrits de la Sacrée Pénitencerie. Toutefois, ni les congrégations ni les tribunaux de la curie romaine ne peuvent prétendre aux qualités personnelles et incommunicables du Pontife. Leurs décisions doctrinales ne participent donc point au privilège de l'infaillibilité, lors même qu'elles sont revêtues de la sanction pontificale. En y donnant son assentiment, le Pape, à moins qu'il ne le dise expressément, n'entend pas les faire siennes dans toute la rigueur du terme; son approbation s'adapte à la nature de l'acte auquel elle est accordée, elle ne la change pas. A plus forte raison, on se tromperait en voyant dans cette simple ratification une définition *ex cathedra*; elle est sans doute une des manifestations multiples de la primauté et du magistère universel, mais elle n'emporte pas, par elle-même, l'exercice de la plénitude du pouvoir, ni l'usage de toutes les prérogatives qui y sont attachées: elle ne prouve pas la volonté de définir irrévocablement une vérité quelconque et de l'imposer à la croyance de tous les fidèles. En un mot, le Vicaire de Jésus-Christ, en apposant sa signature, n'a pas l'intention de remplir actuellement « sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens et de définir, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi et sur les mœurs doit être tenue par l'Église entière » (Concile du Vatican, 1^o *Constitution dogm. sur l'Église du Christ*). Soutenir le contraire, ce serait ériger tout jugement doctrinal de Saint-Siège en définition dogmatique, ce qui n'a jamais été admis par aucun théologien et serait

le comble de l'absurdité. Rome approuve chaque jour des déclarations en matière de foi et de morale, qui ont été émises par des évêques ou des conciles particuliers. Qui s'imaginera que ces déclarations deviennent pour l'univers catholique, par le fait de l'approbation, des règles infaillibles de croyance? Quand le Pasteur des pasteurs veut, pour affirmer la vérité ou flétrir l'erreur plus efficacement, recourir à sa pleine puissance spirituelle, il se sert le plus souvent d'un bref, d'une bulle, d'une constitution apostolique, ou du moins, en ayant soin de préciser le point défini, il manifeste, en termes suffisamment clairs, l'obligation universelle d'y donner, sous peine d'hérésie, son adhésion intérieure. C'est d'après ces principes qu'il faut apprécier la valeur des condamnations de propositions ou de livres, prononcées soit par le Saint-Office, soit par la Congrégation de l'Index, avec l'assentiment et la ratification du Souverain Pontife (Voy. l'art. *Index*). Il en serait tout autrement d'une sentence rendue par le Saint-Père après avis préalable d'une ou de plusieurs congrégations: dans cette hypothèse, c'est le Pape lui-même qui jugerait: et l'acte d'approbation ou de condamnation, émanant formellement du Pape, serait infaillible, s'il était d'ailleurs revêtu de toutes les conditions voulues.

On a beaucoup déclamé contre les taxes que la curie romaine exige de ceux qui ont recours à elle, et l'on prétend infliger de ce chef à l'Église catholique la note infamante de simonie et de vénalité. Mais, comme il arrive souvent, on a fort exagéré les faits, et l'ignorance ou la passion, confondant plusieurs choses essentiellement différentes, a conduit à des appréciations entièrement fausses. Pour le prouver, il nous suffira d'indiquer une ou deux distinctions indispensables, surtout de dégager des abus auxquels les taxes ont pu donner lieu le principe même de leur légitimité, et d'assigner à quelques impositions incriminées et indéniabiles leur véritable caractère.

Cette accusation, énoncée en termes si généraux et enveloppant l'ensemble des congrégations et des tribunaux de la cour de Rome, dénote tout d'abord, chez ses auteurs, un esprit prévenu et porté à outre-passer les bornes de l'équité. Il est notoire, en effet, que le plus grand nom-

bre de ces comités législatifs, judiciaires ou administratifs, ne perçoivent jamais, à l'occasion de leurs décisions, ni argent ni rien qui y ressemble de près ou de loin. Il importe d'ailleurs de se mettre en garde contre les équivoques. Il arrive que celui qui adresse à Rome une requête doit la faire parvenir aux autorités compétentes, par un des *agents* qu'une longue pratique a habitués aux formalités nécessaires. Ces commissionnaires, laïques pour la plupart, ne font partie d'aucun corps constitué, mais ils offrent leurs services aux particuliers pour l'observation de la procédure, qui, dans les cours et les administrations ecclésiastiques comme ailleurs, assure la marche régulière et prompte des affaires. Leur salaire, non plus que les frais postaux pour la transmission de la réponse, ne peut loyalement être présenté comme un droit exigé par le tribunal même. A-t-on jamais vu une taxe des tribunaux civils dans la juste rétribution due à l'avoué qui introduit une cause et à l'avocat qui la défend? Ajoutons que le Saint-Siège a posé des règles sévères pour prévenir toute exaction des agents à l'égard des fidèles, auxquels ils servent d'intermédiaires.

Après ces observations préliminaires, nous ne faisons pas difficulté de reconnaître qu'il y a des rescrits de la Daterie, de la Chancellerie apostolique, de la Secrétairerie des brefs, pour la concession d'une faveur sollicitée, pour la nomination à un bénéfice, pour l'octroi d'un titre honorifique, etc., qui imposent certains frais au destinataire. Ces frais sont de deux sortes. Ils comprennent d'abord une légère somme pour les officiers du tribunal, lesquels parfois, — comme à la Daterie, par exemple, — ne reçoivent aucune autre rémunération. Cette première imposition n'a rien qui ne soit parfaitement légitime. Que les fidèles fournissent les moyens d'une honnête subsistance à des hommes qui emploient à les servir leur temps et leurs talents, quoi de plus équitable? Par quel moyen l'Église, dépourvue surtout comme elle l'est à notre époque, suffirait-elle aux dépenses d'une administration aussi vaste que la sienne, si ses enfants ne lui aidaient à les supporter? Et qui est le plus tenu de l'y aider, sinon ceux qui jouissent personnellement

des avantages que nous procurent les diverses institutions de son gouvernement? On peut assimiler les honoraires qui nous occupent aux honoraires perçus pour d'autres fonctions ecclésiastiques: ceux-là, comme ceux-ci, loin d'offenser la saine raison ou la loi divine, sont conformes à leurs prescriptions. Ces rétributions ne sont nullement entachées de simonie, puisqu'elles ne sont ni demandées ni données comme l'équivalent, le *price*, le *paiement* de la chose spirituelle qui en est l'occasion, et qu'elles ne sont pas même le motif déterminant qui porte le ministre de l'Église à agir. Tout le monde convient qu'une dispense ecclésiastique, une prière, un sacrement, ne sont pas estimables à prix d'argent, et le concile de Trente veut que les dispenses soient accordées, s'il y a lieu, gratuitement (Sess. xxiv, cap. v, *de ref. matrim.*). Mais il y a loin de là à affirmer qu'un prêtre ou un clerc ne peut recevoir aucune rémunération. Dès qu'il remplit un acte de son ministère en faveur d'une personne, qu'il est occupé pour elle, non seulement il lui est loisible d'accepter une solde, un casuel, grâce auquel il puisse vivre, mais il y a un droit strict. La loi naturelle proclame ce principe. Aussi Notre-Seigneur, après avoir défendu à ses apôtres de trafiquer des choses du salut, ajoute que « tout ouvrier est digne de sa nourriture » (Matth. x, 10). Et saint Paul, commentant la parole du Maître, s'écrie : « Qui fait la guerre à ses propres dépens?... Il est écrit dans la loi de Moïse : Tu ne lieras pas la bouche au bœuf qui foule les grains... Si nous avons semé en vous des biens spirituels, est-ce une grande chose que nous moissonnions de vos biens temporels?... Ne savez vous pas que les ministres du temple mangent de ce qui est offert dans le temple, et que ceux qui servent à l'autel ont part à l'autel? Ainsi le Seigneur lui-même a réglé que ceux qui annoncent l'Évangile vivent de l'Évangile. » (1 Cor. ix, 7 et suiv.) Quels que soient les avantages spirituels que le peuple chrétien retire des fonctions sacerdotales, qu'ils aient leur source ou dans la prédication, ou dans l'administration des sacrements, ou dans l'offrande du sacrifice, etc., le titre à un honoraire est toujours le même : d'une part, la nécessité où se trouve le

ministre sacré de pourvoir à sa subsistance; de l'autre, l'obligation pour le fidèle de reconnaître et de rémunérer les services reçus. On comprend par là que le casuel ecclésiastique n'est pas une *aumône*, puisqu'il ne peut être refusé sans injustice. Il n'est pas davantage le *prix* du travail ou de la peine. Nos adversaires affectent, il est vrai, de se servir de ce mot et d'autres semblables, pour décrier la pratique dont il s'agit; on a traité le prêtre de salarié, de mercenaire; on a affirmé qu'il vend l'exercice de son ministère. Mais il suffit d'un instant de réflexion pour percevoir le vide de ces phrases sonores inventées par la malignité. Nous disons qu'il ne peut être question ici ni de *prix*, ni de *coût*, ni de *vente* ou d'*achat*, ni de *paiement*, parce que ces termes offrent à l'esprit l'idée de deux valeurs égales, au moins dans l'intention des contractants, d'une proportion rigoureuse entre la chose livrée par le vendeur supposé et ce qu'il touche en retour. Ainsi l'on vend et l'on achète un meuble, une denrée, une terre, et l'on paie chaque article plus ou moins cher selon son utilité, suivant les garanties de durée qu'il présente, etc. L'objet mis en vente est soigneusement examiné, on tient compte de ses qualités intrinsèques, de sa rareté, des circonstances de lieu, de temps, de personnes; et toutes ces considérations réunies forment la base d'une estimation aussi exacte que possible. Il en est à peu près de même de la main-d'œuvre d'un artisan et du travail d'un domestique. Mais qui étendra cette appréciation, même dans l'ordre profane, à toutes les professions et aux services que ceux qui les exercent rendent à leurs semblables? Qui dira d'un soldat qui verse son sang pour la défense de la patrie, d'un médecin qui, pour sauver ses malades, s'expose lui-même à une contagion mortelle, d'un avocat, d'un juge, qui protègent ou qui vengent notre réputation injustement attaquée ou noircie par la calomnie, d'une personne qui tient en main les rênes du gouvernement, roi, empereur, président de république, ministre; qui dira que tous ces hommes ne sont que des *mercenaires à gages* de l'État ou des particuliers, qu'ils font trafic de leur temps, de leur science, de leurs talents? Qui soutiendra que ce que chacun d'eux

perçoit à raison de sa position ou de ses fonctions est le *prix* de son labour? S'il en était ainsi, il faudrait établir la balance exacte entre ce qu'ils font ou ce qu'ils valent et ce qu'on leur donne; la distance énorme qui, au point de vue des connaissances, de l'habileté, des aptitudes personnelles, du dévouement, sépare souvent des gens de la même profession, des dignitaires du même nom, produirait nécessairement une grande variété de récompenses; il faudrait tarifer toutes les qualités, tous les mérites des individus. Qui ne voit que non seulement rien de pareil ne s'est jamais fait ni ne se pourrait faire, mais que l'humanité entière repousse une semblable conception? Elle refuse d'assimiler la rémunération des emplois honorables que nous avons cités au salaire d'un manouvrier. Aussi la langue même a-t-elle des termes spéciaux pour exprimer cette rémunération. L'homme de peine gagne le *prix* de sa journée de travail, mais on alloue des *appointements* à un professeur, à un magistrat; le médecin, l'avocat reçoivent des *honoraires*; le militaire a droit à sa solde; au chef d'un État constitutionnel, on vote une *liste civile*. Pourquoi vouloir ravalier la condition des ecclésiastiques au-dessous de celle des gens de lettres, de robe ou d'épée? Leur ministère serait-il moins digne de rétribution, parce qu'il est d'un ordre plus élevé, parce qu'il tend toujours plus ou moins directement à assurer la félicité éternelle de la créature raisonnable?

On aurait peut-être jugé plus équitablement des droits casuels du clergé, si l'on en avait étudié l'origine. Dès les premiers siècles de l'Église, ses ministres, appuyés sur la déclaration du Christ et sur la tradition apostolique, subsistaient des oblations volontaires des fidèles; ainsi, à proprement parler, tout alors était *casuel*. Les différentes révolutions causées par les persécutions, les hérésies, les invasions des barbares, firent sentir que la subsistance des ecclésiastiques serait moins précaire si on leur assignait des fonds; ce qui eut lieu. Tel fut le principe de l'institution des bénéfices. Sous Charlemagne, par le même motif, on accorda la dime aux ministres des autels. Un peu plus tard, c'est-à-dire lors de la décadence de la race carlovingienne, l'Église fut dé-

puillée par les seigneurs des terres et des dîmes qui lui avaient été données, et les peuples se virent obligés de faire subsister les prêtres par des rétributions manuelles; ce fut ainsi que le *casuel* s'établit. A notre époque, le clergé en sent plus que jamais le besoin, entièrement spolié qu'il est depuis la révolution française; mais s'il était le maître de choisir, il préférerait sans hésiter de modiques revenus assurés sur des fonds, à la coutume, quelque raisonnable qu'elle soit, de recevoir des honoraires pour ses fonctions. Quand donc, au nom des principes mêmes et des intérêts de la religion, on s'élève avec tant d'amertume contre le casuel ecclésiastique, dont l'Église est la première à déplorer la nécessité, pourquoi dissimuler que l'Évangile l'autorise comme un droit et que les Apôtres en ont proclamé hautement la légitimité? Pourquoi les attaques du protestantisme et de l'impie s'arrêtent-elles aux ministres du culte, aux représentants et aux officiers du gouvernement spirituel? Si, parce que les ouvriers évangéliques, forts de la parole du Maître, se flattent de mériter leur nourriture par leur travail, le catholicisme n'est qu'une « religion d'argent », que n'accuse-t-on aussi la justice de vendre ses arrêts, puisque des émoluments extraordinaires sont attachés par la loi aux laborieuses vacations de certains membres de la magistrature?

Quelques tribunaux romains, outre ce qui leur est dû comme rétribution du personnel, perçoivent d'autres droits, dont le caractère varie suivant les circonstances. C'est parfois un véritable impôt, que le Souverain Pontife, comme chef de la société chrétienne, aux nombreuses nécessités de laquelle il est obligé de pourvoir, établit principalement sur les biens et les revenus ecclésiastiques; telles sont les taxes pour la nomination à des bénéfices importants, qui sont connues en droit sous le nom d'annates. La remise d'un délit, d'une pénitence canonique, peut être l'occasion d'une amende pécuniaire ou d'une aumône imposée au coupable. Dès le *n^o* siècle, le pape saint Eleuthère, au témoignage de Tertullien (*De Prescriptionibus heret.*, cap. 30), infligea une peine de ce genre à l'hérésiarque Mar-

cion. Il y a des faveurs spirituelles, des indulgences même, celle du jubilé, par exemple, qui supposent, entre autres conditions, une aumône plus ou moins considérable. L'Écriture elle-même ne nous dit-elle pas: « Rachez vos péchés par des aumônes et vos iniquités par la miséricorde envers les pauvres? » Dan., iv, 24. Assez souvent, celui qui obtient d'être exempté d'une loi à laquelle il était soumis doit en remplacer l'observation par quelque autre acte louable; c'est ainsi que la Daterie, lorsqu'elle accorde dispense de l'empêchement de consanguinité ou d'affinité, exige une *composition* ou compensation (*compositio, compounding*). Cette dernière taxe n'est point contraire au principe de la gratuité des dispenses, car ce n'est pas le tribunal qui en profite: comme les précédentes, elle est exclusivement affectée à des œuvres pies, telles que les missions catholiques, le soulagement des pauvres, l'entretien des hôpitaux et des orphelinats, etc.; elle a ainsi l'avantage de suppléer à un bien par un autre et de compenser en quelque façon la dérogation que, vu les circonstances, on croit devoir faire à la discipline ecclésiastique. Elle sert, en outre, à rendre plus rares les demandes de dispense et, par conséquent, les mariages entre parents ou alliés. L'Église met, du reste, tant de modération et de discernement dans l'application de cette mesure, qu'elle veut qu'on en excepte les indigents; et sous ce nom elle comprend tous ceux dont la fortune n'est pas assez considérable pour leur permettre de vivre sans travail ou industrie. Dans les cas d'indigence plus complète, le Saint-Siège, pour épargner aux intéressés jusqu'aux frais d'expédition, les autorise à s'adresser à la Sacrée Pénitencerie, ce second tribunal ne pouvant toucher de taxe d'aucune espèce.

Ce qui précède montre clairement, croyons-nous, que les différentes impositions de la cour romaine n'ont rien que la droite raison ni la saine théologie doivent désavouer. On voit, par les exemples que nous avons cités, qu'aucune largesse n'est exigée comme l'équivalent d'une chose spirituelle. C'est donc bien à tort que des écrivains, connus d'ailleurs par leur hostilité envers la religion révélée (Cf. Voltaire, *Diction. philos.*, art. *Taxe*),

répètent ici avec un grand fracas les mots de *privé*, de *coût*, de *vente*, d'*achat* d'*absolutions*, d'*indulgences*, de *dispenses*. Toutes ces expressions sentent la haine du catholicisme plus que l'amour de l'équité et de la vérité; elles reposent, nous l'avons expliqué plus haut, sur une confusion d'idées dans laquelle on s'obstine.

Au demeurant, en défendant en principe les taxes incriminées, en prouvant qu'elles sont fondées sur les nécessités sociales et, par conséquent, sur les droits de cette institution divine qui s'appelle l'Église, sur l'Écriture, sur la tradition, sur l'honnêteté incontestable des mobiles qui ont guidé les plus saints Poulifes dans l'administration des choses sacrées, nous ne nions pas que des abus se soient produits quelquefois, ni qu'il puisse s'en produire encore. Il faudrait une sorte de miracle perpétuel, pour qu'en pareille matière la cupidité, l'égoïsme, si naturels au cœur de l'homme déclin, ne trahissent jamais leur maligne influence. Mais est-ce une raison de condamner les taxes absolument? Personne n'ignore que, pour faire disparaître de ce monde tous les abus, il serait nécessaire d'en faire disparaître l'humanité. Est-ce une raison surtout de grossir démesurément les torts des représentants humains de l'autorité religieuse? de généraliser des faits locaux ou individuels? de faire mentir l'histoire, enfin? Voltaire (ouv. et art. cités) ne se base-t-il pas, pour charger la cour de Rome, sur un livre intitulé : *Taxes de la sacrée chancellerie et de la sacrée pénitencerie apostolique*, qu'il reconnaît avoir été mis à l'Index par cette même cour? Concluons que, toute pratique louable étant sujette à dégénérer, à se corrompre, il faut, en présence d'une déviation, d'un excès, redresser, non briser, chercher à corriger le mal, sans supprimer le bien. C'est ainsi que la papauté entend son devoir, et c'est ainsi qu'elle le remplit, à l'occasion. Elle n'a pas failli à sa mission de sage réformatrice dans les temps les plus difficiles. Qui ne connaît les héroïques combats de saint Grégoire VII pour rétablir dans les rangs du clergé une discipline austère, notamment pour en extirper le vice de la simonie que l'ambition et l'intérêt des empereurs d'Allemagne y entretenaient? Il a sacrifié à ce

double but son repos, sa sécurité, sa vie même. Une égale vigueur apostolique a brillé dans beaucoup d'autres Papes.

L'Église a toujours apporté dans la réforme des abus autant de zèle que de prudence. Il nous plaît d'en citer, pour terminer, un exemple relatif aux indulgences, c'est-à-dire à l'un des points qui ont fourni prétexte aux attaques les plus passionnées. Voici le décret du concile de Trente sur cette matière (Sess. xxv, *Decretum de indulgentiis*) : « Le pouvoir d'accorder des indulgences a été donné par Jésus-Christ à son Église, et elle a usé de ce pouvoir divin dès les premiers siècles. Le saint concile enseigne donc que l'usage des indulgences, très salutaire au peuple chrétien et autorisé par les conciles précédents, doit être conservé; il ordonne qu'il le soit, et il frappe d'anathème ceux qui prétendent ou que les indulgences sont inutiles ou que l'Église n'a pas le pouvoir de les accorder. Il désire cependant que, conformément à la coutume ancienne et approuvée dans l'Église, on les accorde avec modération, de peur que la discipline ecclésiastique ne soit énuervée par une facilité trop grande. Quant aux abus qui s'y sont glissés, et qui ont fourni aux hérétiques l'occasion de blasphémer ce nom vénérable des indulgences, le saint concile, voulant les corriger, ordonne en général par le présent décret que toute recherche d'un gain sordide soit entièrement écartée des indulgences; car telle est la source la plus abondante des abus qui se sont répandus dans le peuple chrétien. » — (On consultera utilement sur les congrégations romaines : Huguenin, *Expositio methodica juris canonici*, tom. 1 : — Bouix, *De Curia romana*; — Baugem, *Die römische Curie*, Munster, 1854; — Stremler, *Des peines ecclésiastiques, de l'appel et des congrégations romaines*).

CONGRÈS (*Épreuves du*). — On désigne sous ce nom certaines formes de procédure suivies autrefois par quelques tribunaux, dans les questions de nullité de mariage pour cause d'impuissance. Elles ont fourni un thème facile à de grossières plaisanteries et à de sottises attaques contre l'autorité ecclésiastique. Voici en quelques mots toute l'affaire : d'après le droit naturel, et d'après le droit ecclésiast-

tique, l'impuissance perpétuelle et antérieure au mariage rend ce dernier absolument nul, parce que ce défaut est incompatible avec une obligation qui est de l'essence du mariage. Si donc l'existence de ce défaut vient à être alléguée après l'accomplissement du rite matrimonial, le juge doit s'assurer de sa réalité et, lorsqu'il en est sûr, dissoudre le mariage. Il s'en assure par le témoignage des médecins et des matrones. Lorsque ce témoignage est certain, l'affaire est terminée, le mariage est déclaré nul. Lorsqu'il laisse lieu à un doute sérieux, un temps d'épreuve de trois ans est laissé aux conjoints, puis le juge prononce. Lorsque le doute persiste, et qu'il y a désaccord entre les affirmations des époux, une nouvelle inspection est ordonnée, et parfois un nouveau temps d'épreuve. Quelques auteurs même ont demandé, et leur avis a été suivi par certains tribunaux, que d'honnêtes matrones pussent de quelque manière assister à cette épreuve, afin que les juges ne fussent pas trompés par les fausses déclarations de l'un ou l'autre des conjoints, désireux de recouvrer sa liberté. L'Église a toujours réprouvé, comme une chose absolument honteuse, cette présence plus ou moins immédiate de témoins. C'est ce que l'on peut voir dans Sanchez (*de Matrim.*, liv. 3, d. 109) et dans saint Alphonse (*Theol. Mor.*, liv. vi, tr. vi, n° 1003). Il va sans dire que, même dans le cas où quelques tribunaux suivaient ce mode de procédure condamnable, les précautions nécessaires étaient prises pour que, de la part des matrones chargées du rôle de témoins, et de la part des époux, la pudeur fût respectée dans la mesure possible. « On ne peut nier, écrivait à ce sujet le président Bouhier (*Traité de la dissolution du mariage pour cause d'impuissance*), que la pudeur ne soit alarmée au seul nom de « Congrès ». L'idée que s'en forment la plupart des gens augmente encore l'horreur qu'on en a naturellement. Ils se figurent que les mariés sont exposés à cette épreuve en présence de témoins, à la façon des anciens cyniques, et, sur cela, on ferme les oreilles à tout ce qui peut servir de justification à cette procédure. » Il va sans dire que le rôle des juges ecclésiastiques consistait exclusivement à prononcer d'après les déclarations des médecins et des matrones,

comme aujourd'hui les jurés prononcent, dans les cas d'empoisonnement ou de folie, sur le rapport des hommes de l'art. La procédure du Congrès, introduite en France au xiv^e siècle, fut supprimée par arrêt de règlement du 16 février 1679, à la suite de l'affaire du marquis de Langey.

CONSTANTIN (*Vision de*). — Le récit de la vision de Constantin a été fait par deux écrivains ecclésiastiques contemporains, Eusèbe et Laetance. Eusèbe (*Vita Const.*, liv. 1, ch. 27, 28, etc.) raconte les inquiétudes de son héros pendant la campagne qu'il avait entreprise contre Maxence. Il le montre fort appliqué aux moyens de déjouer les incantations diaboliques de son adversaire. « Constantin sentait bien, dit-il, que pour avoir raison de ces incantations, une autre assistance que l'épée de ses soldats lui était nécessaire, et il chercha à quelle divinité il s'adresserait. Il considéra que, parmi les empereurs ses prédécesseurs, ceux qui s'étaient le plus cotés dans la multitude des dieux, dans les sacrifices et dans les oracles, étaient tous morts misérablement... Seul, son père Constance, qui n'avait point partagé leurs erreurs, et qui toute sa vie avait honoré le seul Dieu souverain, avait éprouvé sa protection et ses faveurs... Il résolut donc de s'attacher au Dieu de son père... et se mit à le prier instamment de se faire connaître à lui et d'étendre sur lui sa main favorable. L'empereur priait ainsi de toute son âme, lorsqu'un signe admirable, venant de Dieu, lui apparut. Si un autre racontait la chose, il aurait peine à se faire écouter; mais, comme c'est Victor Auguste qui nous l'a rapportée lui-même, longtemps après, à l'époque où nous étions dans sa familiarité, qui oserait élever un doute sur la vérité de toute cette histoire, qu'il nous a confirmée avec serment? C'était l'après-midi, le soleil commençait déjà à baisser; il nous a affirmé avoir vu, de ses yeux, dans le ciel, au-dessus du soleil, le trophée de la croix composé de lumière, avec cette inscription : *εὐερω νίκη*. A cette vue, lui et les soldats qui l'accompagnaient dans une marche je ne sais vers quel endroit, et qui furent, comme lui, témoins du miracle, furent grandement étonnés; et il commença à se demander ce que signifiait cette appa-

rition. Il y avait beaucoup réfléchi lorsque la nuit le surprit. Alors Jésus-Christ lui apparut pendant son sommeil avec le signe qu'il avait aperçu dans le ciel, et lui commanda d'en faire une enseigne militaire et de s'en servir comme d'un signe tutélaire dans les combats. L'empereur se leva avec le jour et révéla le secret à ses amis. Puis il fit venir des orfèvres et des joailliers: il leur dépeignit l'enseigne de vive voix et leur ordonna d'en exécuter la ressemblance avec de l'or et des pierres précieuses; en voici la forme... »

Lactance raconte plus brièvement le fait en ces termes : « *Commonitus est in quiete Constantinus ut caeleste signum Dei notaret in scutis, atque ita praelium committeret. Fecit ut jussus est, et transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat* » *De Mort. Perscut.*, XLIV).

Après Eusèbe et Lactance, le seul témoignage ancien qui ne paraisse pas nu emprunt direct fait à ces deux auteurs est celui de Sozomène (*Hist. eccles.*, I, ch. in) : « S'étant résolu à attaquer Maxence, dit cet historien, il commença à s'interroger lui-même, anxieux sur l'issue de la guerre. Pendant qu'il était ainsi préoccupé, il vit, dans un songe, la croix resplendir au ciel. Effrayé par cette vision, il vit les anges de Dieu qui lui dirent : « *Κοιμησάντων, ἐν τούτῳ ἴδον.* » On dit que le Christ lui apparut, lui montra l'étendard de la croix et lui ordonna d'en faire exécuter un semblable, pour s'en servir dans les combats et mettre la victoire de son côté. » Sozomène vivait un siècle après Constantin.

Les auteurs païens ont ignoré la vision de Constantin, ou, s'ils l'ont connue, ils ne l'ont mentionnée nulle part *expressément*; mais quelques historiens modernes ont cru que l'inscription de l'arc de triomphe de Constantin à Rome et un passage du panégyriste Nazarius y faisaient une allusion discrète. L'inscription est ainsi conçue : « *Imperatori Flavio Constantino Maximo Pio Felici Augusto Senatus Populusque Romanus quod instinctu Divinitatis mentis magnitudine, cum exercitu suo, tam de Tyranno, quam de omni ejus factione, uno tempore justis rempublicam ultus est armis, arcum triumphis insignem dicavit.* — Dans le style du sénat païen, qui avait fait ériger

l'arc de triomphe, les mots *instinctu Divinitatis* auraient pu, en effet, servir de voile pour couvrir un événement dont on reniait les conséquences. Ils ont même quelque peu embarrassé certains auteurs adversaires de la vision (V. Henzen, *Inscr. lat.*), au point de les amener à supposer que l'expression *instinctu Divinitatis* était une retouche chrétienne, substituée frauduleusement à une expression plus ancienne, *nutu Jovis*, par exemple. Cette hypothèse toute gratuite, a été réfutée victorieusement par M. de Rossi, dans son *Bulletin d'archéologie* (1863).

Il se pourrait, en effet, que les auteurs de l'inscription eussent eu en vue le fait rapporté par Eusèbe; mais il n'est guère permis d'émettre à cet égard autre chose qu'une hypothèse. Les mots *instinctu Divinitatis* sont, en effet, susceptibles d'une interprétation païenne. Pour peu que l'on soit familiarisé avec le style des inscriptions en l'honneur des princes, si communes à l'époque de Constantin, on n'éprouvera aucun embarras à leur donner un sens non chrétien, les auteurs païens ayant une tendance prononcée à attribuer à des causes surnaturelles les actions des princes.

Une égale réserve s'impose dans l'interprétation d'un passage du panégyriste Nazarius. « Toute la Gaule, disait-il, parle des armées célestes, qui proclamaient qu'elles étaient envoyées pour secourir l'empereur contre Maxence. *Flagrabant verendum nescio quid umbone coruscæ et caelestium armorum lux terribilis ardebat... Hæc ipsorum sermocinatio, hoc inter audientes ferebant : Constantinum petimus Constantino imus auxilio.* »

Des différences appréciables existent entre les récits d'Eusèbe, ceux de Lactance et de Sozomène. Les deux derniers parlent d'une apparition de la croix pendant le sommeil de Constantin « *Commonitus est in quiete* » (Lactance); « *Vidit in somnis* » (Sozomène). Selon Eusèbe, Constantin aurait aperçu la croix dans le ciel en plein jour, et les soldats qui l'accompagnaient auraient été témoins, comme lui, de la vision. En ce qui regarde l'époque et le lieu de l'apparition, les opinions ne sont point non plus uniformes; elles manquent d'ailleurs de précision. Suivant Lactance, elle eut lieu la veille de la bataille

du Pont-Milvius. Eusèbe ne marque point précisément le lieu ni l'époque; mais, d'après les calculs de Tillemont sur Eusèbe, c'est en Gaule et avant que Constantin eût passé les Alpes pour combattre Maxence, que le fait aurait eu lieu. Sozomène assure, de son côté, que tout le monde convenait de ce dernier point. « Mais il serait inutile, ajoute Tillemont, d'en demander davantage, car nous ne voyons rien de solide dans la conjecture de ceux qui ont voulu dire que c'était à Besançon ou à Sinzié sur le Rhin, vers Cologne, ou à Numayen, bourg sur la Moselle, à trois lieues au-dessus de Trèves » (Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. iv, p. 128).

Un autre problème a surgi à côté des précédents. Dans quelle langue était conçue l'inscription? En grec ou en latin? L'empereur Léon a déclaré formellement qu'elle était en grec; Eusèbe n'en dit rien, mais laisse pressentir également qu'elle était en grec, tandis que Philostorge, Nicéphore et Zonaras disent qu'elle était en latin. On trouve la formule « *Hoc signo victor eris* » sur des monnaies de Magnence et de Constance le Jeune. La langue de Constantin était le latin, mais il ne pouvait ignorer le grec. Cette question est au reste de peu de conséquence, d'autant plus que toutes les formules d'inscription, soit latines, soit grecques, s'accordent parfaitement. — *In hoc signo vinces* — τὸ ἄνω ἕξει.

Il s'est produit plusieurs systèmes pour expliquer cette apparition, qui est l'un des événements les mieux connus de l'histoire de Constantin. On a eu recours au mirage (Fabricius, *Exercitatio critica de cruce Const. Magni*); au rêve providentiel (Schaff), à l'imposture des historiens ecclésiastiques. C'est à cette dernière explication que s'est rangé l'auteur de *l'Histoire des Romains* dans ces derniers temps (V. Duruy, *Hist. des Romains*, t. vii, p. 36). Avec une insistance qui contraste avec son calme habituel, M. Duruy s'applique à démontrer la perfidie d'Eusèbe, son caractère courtoisanesque et abaissé devant Constantin, oubliant que la *Vie de Constantin*, où est relatée la vision, a été écrite après la mort de l'empereur. M. Renan eût été plus conciliant pour les personnes, et au fond plus ingénieux; il eût démontré par maintes bonnes raisons que la vision n'avait pas eu lieu et

que ni Constantin ni Eusèbe n'avaient menti. (Eusebii, *Vita Constantini*; — Lactant, *De mortibus persecut.*; — Sozom., *Hist. eccles. (locis citatis)*; Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. iv, p. 128.

P. GUILLEUX.

CONSTANTIN (*Christianisme de*). — La conversion de Constantin a été, dans ces derniers temps, l'objet de recherches critiques minutieuses, qui tendent à abaisser singulièrement, sinon à effacer complètement, la sincérité de ses sentiments chrétiens.

Qu'il y eût profit à étudier la part de l'intérêt politique dans les motifs qui préparèrent cette conversion, à contrôler rigoureusement les récits trop enthousiastes des premiers panégyristes du grand empereur, nous l'admettons, mais nous ne pensons pas, comme certains auteurs, que ces recherches aient abouti au renversement complet des opinions traditionnelles sur la conversion de Constantin.

Jusqu'ici, on avait cru, indépendamment du fait miraculeux relaté par Eusèbe et Lactance (voir l'article *Vision*), que Constantin avait renoncé au culte païen peu de temps après sa victoire sur Maxence (312); on le croyait sur la foi d'écrivains contemporains de l'événement, sur le témoignage d'actes publics multipliés qui attestent la faveur dont ce prince entourait l'Église et les chrétiens. Ce serait là, paraît-il, une erreur. Aux yeux de M. Duruy, par exemple (*Hist. des Romains*, t. vii, p. 36-88), Constantin ne fut ni chrétien ni païen, ou plutôt il fut l'un et l'autre, par politique, selon les occasions. Sceptique en religion, il s'avance chaque jour plus avant dans le parti de l'Église, mais « sa conscience religieuse aura jusqu'à la fin des incertitudes » (*Ibid.*, p. 61).

Les mêmes jugements se retrouvent, avec une tendance plus accentuée encore, chez plusieurs auteurs allemands contemporains. Pour quelques-uns de ces derniers, Constantin était « indépendant de toute idée chrétienne » (Jacques Burckhardt et J. Marquardt), « professant tout au plus un monothéisme tolérant. » Ils lui reconnaissent toutefois une sorte de *superstition chrétienne* (Théodore Brieger), mais « mêlée à des pratiques

ouvertement païennes » (J. Burekhardt).

En procédant à une réforme si absolue des anciennes opinions sur le premier empereur chrétien, était-on sollicité par des découvertes de documents nouveaux? Nullement.

« Depuis l'édit de Milan, écrit M. Duruy, les catholiques attestent la piété de Constantin par des témoignages dont la plupart sont vrais, mais qui ne donnent pas la vérité tout entière, parce qu'ils ne montrent qu'une face de cette politique, laquelle, sans hypocrisie ni mensonge, et dans le seul intérêt de la paix publique, en avait deux : l'une pour les chrétiens, l'autre pour les païens; celle-ci reste dans l'ombre à cause de la pénurie de documents d'origine païenne. »

« La pénurie de documents d'origine païenne!... » Précaution oratoire qui arrive fort à propos pour déguiser la faiblesse d'une thèse risquée. Mais du moins, si faibles qu'ils soient, les éléments de la preuve ont-ils la valeur qu'on leur attribue? C'est ce qu'il s'agit de constater.

On dit qu'en l'année 312, Constantin ne fit rien, ne dit rien qui annonçât un changement dans ses idées. On a cru, écrit M. Duruy, qu'après sa victoire, il n'accomplit pas au Capitole les sacrifices accoutumés. « Se dispenser de cet usage, ajoute-t-il, eût été une apostasie éclatante au sein d'une ville toute païenne. » Après ce débat, on s'attendrait à voir l'auteur de l'*Histoire des Romains* donner la preuve que Constantin se rendit au Capitole; mais les panégyristes païens, qui ont eu l'occasion de célébrer l'entrée triomphale de Constantin à Rome, après sa victoire sur Maxence (Pan., ix, 19), ont oublié, et pour cause, de mentionner les sacrifices accomplis par l'empereur au Capitole. Ils n'ont cependant omis ni les spectacles, ni les combats de gladiateurs, ni les jeux sacrés où les citoyens de Rome purent apercevoir l'empereur : « *Homines diebus munerum, sacrorumque ludorum... te ipsum spectare potuerunt.* » Il faut donc conclure qu'en négligeant cette cérémonie essentielle des sacrifices, dans le sanctuaire officiel de l'État et de la religion romaine, Constantin donna le spectacle d'une *apostasie éclatante*.

Peu de temps après la défaite de Maxence, parut l'édit de Milan qui accor-

dit aux chrétiens le libre exercice de la religion. Cet acte n'est pas chrétien, dit-on; « il proclame l'égalité de tous les cultes, il accorde la plus complète liberté pour les pratiques religieuses, il porte la signature de deux princes qui prennent le titre païen de souverain pontife » (V. Duruy, *ibid.*, p. 61). Dans une certaine mesure, tout cela est vrai; mais si l'édit de Milan, par les principes qui y sont invoqués, n'a pas un caractère strictement et exclusivement chrétien, il est encore moins païen; il rompt ouvertement avec le principe païen de la religion d'État; il s'inspire uniquement de bienveillance et de justice à l'égard des chrétiens. L'empereur ne pouvait-il devenir chrétien qu'à la condition de persécuter les païens? Qui oserait le prétendre? C'est par une telle confusion, entre la conscience politique de Constantin et sa conscience religieuse, qu'on est arrivé à mettre en doute la sincérité de sa conversion au christianisme.

D'autres faits allégués par les mêmes historiens peuvent être classés dans la catégorie des précédents et n'ont, comme eux, qu'une valeur négative.

En l'année 315, on éleva à Rome l'arc triomphal dédié à Constantin. Les bas-reliefs y représentent des sacrifices païens; « on n'y voit ni le *Labarum* ni la *croix* » (Duruy, *ibid.*, p. 5). Mais il fallait remarquer, comme l'avait déjà fait Baronius, que ce monument avait été orné de plusieurs pierres tirées de ceux qu'on avait dressés en l'honneur de Marc-Aurèle et d'autres princes, et dire surtout qu'il avait été érigé par le Sénat romain, le dernier et ferme rempart du paganisme dans l'empire.

Que Constantin ait admis des païens dans sa familiarité, qu'il ait entendu des discours où le nom des dieux était invoqué, qu'à côté des nombreux décrets rendus par lui en faveur du christianisme, on trouve d'autres décrets favorables au paganisme, on le savait depuis longtemps; mais personne ne songeait à voir là une objection contre la conversion de Constantin. On savait bien que Constantin n'était pas saint Louis, et que son siècle n'était pas le xiii^e siècle. Inutile donc d'insister sur ce côté de la question.

Pendant, certains actes religieux de Constantin, certains attributs conservés

sur ses monnaies ne semblent-ils pas accuser une sympathie persistante pour le vieux culte, ou du moins des habitudes difficiles à concilier avec le pur sentiment chrétien?

Les historiens allemands cités plus haut ont minutieusement exploré la vie privée et la vie publique de Constantin, et l'un d'eux, Burckhardt, au retour de ses explorations, a cru pouvoir affirmer que, dans les dix dernières années de l'empereur, il avait trouvé « des preuves évidentes de sympathies anti-chrétiennes et ouvertement païennes ». C'est aussi la conclusion acceptée par M. Duruy, qui traduit souvent en français les idées des auteurs allemands.

Le R. P. Grisar, dans un article remarquable de la *Zeitschrift für katholische Theologie* (IV Heft, 1882), s'est livré, de son côté, à une critique approfondie des actes d'idolâtrie reprochés à Constantin, et il a clairement prouvé qu'il faut beaucoup rabattre de leur importance. Nous n'avons qu'à le suivre dans sa réfutation.

L'historien Zosime, qui vivait au v^e siècle, rapporte donc que Constantin fit construire à Constantinople trois temples païens : celui de la Mère des dieux, Rhéa, celui des Dioscures et celui de Tyché ou de la Fortune. Mais les deux premiers avaient si visiblement le caractère d'édifices publics, de musées d'art, sans signification religieuse, que Burckhardt lui-même a été contraint d'avouer que ces édifices n'étaient pas des temples. La Mère des dieux avait subi des mutilations qui lui enlevaient son air redoutable. Ses bras, auparavant étendus sur des lions, maintenant élevés vers le ciel, lui donnaient l'attitude suppliante d'une véritable *Orante*. Bien d'autres statues furent amenées à Constantinople et adaptées au décor de la nouvelle cité. Castor et Pollux furent de cette manière introduits sous le portique du nouvel hippodrome, et Zosime, bien loin de considérer cette exhibition comme un honneur pour les deux frères jumeaux, se plaignait, au contraire, de voir les dépouilles du vieux culte servir au triomphe du nouveau. « On conduisait, dit Eusèbe, comme des prisonniers, ces dieux célèbres par des fables vieillies, et on les traînait avec des cordes. »

Le seul point douteux, le seul qui présente réellement des difficultés, est

le Tychéon, monument destiné à recevoir une statue de la Fortune. « Cette Tyché, dit le P. Grisar, ne m'est sympathique à aucun degré: à une époque où le paganisme venait de déserrer le trône, elle pouvait être une invitation à des observances, sinon idolâtriques, du moins superstitieuses. » Il était difficile certainement que l'honneur rendu à la Fortune, dans une atmosphère encore chargée de paganisme, fût exempt d'idolâtrie. Cependant, le culte de la Fortune était de ceux qui pouvaient le plus aisément tourner au symbolisme, et l'on peut raisonnablement croire qu'il prenait ce caractère, puisque, suivant Preller (*Mythologie grecque*), plus la foi aux dieux disparaissait, plus le culte de Tyché prenait de l'importance et de l'accroissement. L'abandon d'une idée qui symbolisait la grandeur de l'empire et son avenir constituait, sans doute, un sacrifice difficile à réaliser pour un empereur romain. Ce lambeau de paganisme, Constantin crut donc pouvoir le coudre à sa robe de néophyte. Le culte de Tyché fut associé à la fondation de Constantinople. D'après le *Chronicon paschale*, chaque année avait lieu la fête commémorative de cette fondation, dans laquelle on promenait une statue dorée représentant Constantin lui-même, avec une statue de Tyché dans sa main étendue, et le prince régnant devait se prosterner devant ce groupe. L'action de se prosterner ainsi implique-t-elle un honneur religieux rendu à l'objet devant lequel on se prosterne? Cela n'est pas évident à première vue, et l'est encore beaucoup moins dès lors qu'il s'agit d'usages orientaux. Quoi qu'il en soit de l'interprétation à donner au culte de Tyché, elle ne saurait avoir une importance souveraine dans la question des idées religieuses de Constantin, puisque ce culte persista après sa mort et fut continué par des empereurs dont les sentiments chrétiens ne sont pas douteux.

Cette cérémonie anniversaire rappelait un peu trop les apothéoses; on le prétend du moins. Elle n'en était cependant qu'une imitation lointaine, l'honneur divin rendu aux empereurs consistant principalement dans l'offrande de l'encens.

On cite bien d'autres faits qui ten-

draient à prouver que Constantin favorisait, recherchait même cette apothéose mitigée : le titre de « Pontifex Maximus » qu'il s'attribuait, l'établissement d'un collège de prêtres en l'honneur de sa famille et, d'après l'inscription de Spello, l'érection d'un temple dans le même but. L'historien Philostorge atteste, en outre, que les orthodoxes anti-ariens, à Constantinople, pratiquaient toutes sortes de superstitions devant une grande colonne de porphyre surmontée de la statue de Constantin. Philostorge parle de ce qui se passait de son temps, cent ans après Constantin.

Or, tous ces faits sont loin d'avoir la portée qu'on leur attribue. D'abord, le titre de « Pontifex Maximus » impliquait des droits politiques qui eussent été difficiles à définir en l'absence du titre. La notion de l'État était païenne et devait rester telle pendant longtemps. Le christianisme ne travaillait pas directement à la changer. Jusqu'à Gratien, les empereurs chrétiens continueront à se décerner le titre de « Pontifex Maximus », sans que le pouvoir ecclésiastique en éprouve le moindre ombrage.

L'inscription de Spello, dont l'authenticité est bien avérée, ne porte point que Constantin fit ériger un temple en l'honneur de la famille Flavia, mais *permit* d'en ériger un, ce qui est tout différent. Enfin, l'établissement d'un collège de prêtres dans le même but est une pure fiction.

Quant au récit de Philostorge, outre qu'il a le petit défaut de se rattacher, on ne sait trop par où, à la conversion de Constantin, il perd toute sa valeur par les détails complémentaires qu'en a donnés Nicéphore Calliste. Cet historien prétend que la colonne en question renfermait une portion de la vraie Croix. A ce titre, elle pouvait déjà être l'objet d'un culte : mais Nicéphore ajoute que la statue placée sur la colonne représentait Constantin tenant, dans sa main droite, un globe d'or, avec cette inscription : « C'est à toi, ô Christ-Dieu, que je consacre cette ville : » ce qui ôterait à l'établissement de ce monument tout caractère païen.

Les partisans de la thèse que nous réfutons se sont fortement prévalus des monnaies de Constantin.

Il reste, en effet, beaucoup d'obscurités

sur ce point, bien qu'à présent nous soyons loin du temps où le numismate Eckhel déclarait que toute l'histoire monétaire de ce règne était celle d'un empereur païen. On possède aujourd'hui des monnaies de Constantin au type exclusivement chrétien, et d'autres avec des revers païens où les deux cultes sont associés ; mais malheureusement, faute d'indication du millésime, il nous est impossible de les classer toutes chronologiquement et de décider à quelle époque du règne de Constantin chacune se rapporte. Le plus qu'on puisse prétendre sur cette matière est donc de contrôler certaines affirmations et d'interpréter les types connus, en dehors de toute conclusion chronologique précise.

Comme l'a justement observé le P. Grisar, on n'a aucune preuve que les monnaies à revers païen soient postérieures à l'année 324, époque à laquelle Constantin devint le seul maître de l'empire, par la chute de Licinius, et, d'autre part, certaines effigies, comme celles de Jupiter et d'Hercule, paraissent antérieures à l'an 312. Le P. Grisar invoque à cet égard l'autorité de Garucci.

Les monnaies à revers païen prouvent-elles que Constantin fit profession publique des deux cultes ? Cette conclusion ne résulte pas de l'emploi des figures de dieux qu'on y a frappées. De bonne heure, les chrétiens employèrent les symboles païens pour figurer des idées chrétiennes. Au temps d'Ausone, qui n'est pas éloigné du temps de Constantin, ils traçaient les figures des dieux païens sur leurs monuments, comme des signes abstraits, soit pour orner, soit pour voiler leur pensée. Garucci nous dit que la Victoire est figurée, dans les plus anciens monuments chrétiens, avec des légendes chrétiennes, telles que celle-ci : « *A Deo datur victoria.* » Il reproduit une figure où la Concorde est représentée sous les traits de Psyché et de l'Amour pour symboliser l'union des époux chrétiens. Constantin n'allait donc pas contre le sentiment chrétien de son époque, en faisant frapper sur ses monnaies l'effigie de Mars ou de la Victoire ; d'autant plus que, sous la figure du Mars que nous présentent les monnaies, c'est la tête de Constantin, ce sont ses traits qu'on reconnaît. C'est la personne du vainqueur qui est

représentée ; la légende de Mars n'est là que pour éveiller l'idée de bravoure.

Mais on a insisté particulièrement sur les monnaies où le revers représente la figure du Soleil, accompagnée de légendes comme celles-ci : « *Soli invicto comiti* », « *Soli invicto*, » « *Soli comiti aug.* » On a conclu de là que Constantin était un adepte de ce culte qui, sous les noms d'Apollon, d'Hercule ou de Mithra, tendait à se répandre de plus en plus à cette époque.

Il est avéré, en effet, que Constantin rendait un culte particulier à Apollon ; mais on était d'autant moins autorisé jusqu'ici à supposer qu'après sa conversion il y était resté fidèle, que Julien l'Apostat lui reproche précisément d'avoir abandonné le culte du Soleil : « O mon fils, pourquoi n'as-tu pas frappé de tes dards acérés ce mortel téméraire, déserteur de ton culte ? » fait-il dire à Apollon par la bouche de Jupiter. Son contemporain, J. Firmicus Maternus, était, de son côté, bien éloigné de soupçonner cet attachement de l'empereur au dieu Soleil, puisqu'il lui dédie son ouvrage sur les « erreurs des religions profanes », où le culte du Soleil est spécialement pris à partie.

Quel sens alors donner à ces monnaies, si nombreuses, où l'on voit Constantin avec les attributs du Soleil, la tête entourée de rayons ?

Il n'y a pas à s'y méprendre, ici l'emblème du Soleil ne se rapporte pas à Apollon, mais à Constantin lui-même. Dans toute la littérature contemporaine, chrétienne ou païenne, l'attribut solaire est décerné à Constantin. Porphyrius Optatianus disait, en s'adressant à Constantin : « *Magna data tu lux aurea Romæ* » (Panégyr. III) ; il le nomme ailleurs « *Jubar lucis primum* » (Panégyr. VII). Nazarius dit que Maxence, lorsqu'il renversait les statues de Constantin, cherchait à éteindre la « lumière du monde ». Eusèbe, dans son Histoire ecclésiastique (v, 9), écrit que son règne était la lumière (φωτός) qui remplit tout : « après sa mort, ses fils brillent encore de ses rayons ». Dans sa Vie de Constantin (I, 43), il ajoute que l'empereur est apparu à tous les Romains comme un libérateur et un bienfaiteur, « de même que le Soleil s'élève sur la terre et envoie libéralement la lumière à tous les

hommes. » Ces symboles et ces expressions figurées s'adaptaient, du reste, à la pensée chrétienne aussi bien qu'à la pensée païenne. Les écrivains juifs et chrétiens tiraient du Soleil, de la lumière, des points de comparaison qui servaient à illustrer leurs morceaux oratoires. Bientôt après cette époque, on trouvera sur des verres peints la tête du Christ entourée des rayons solaires, absolument comme la tête de Constantin sur les monnaies. Cela prouve que dans le Christianisme, à cette époque du moins, on faisait bon marché des questions d'origine, quand elles ne portaient pas sur des points essentiels. Le paganisme était en baisse. On n'avait plus à craindre les dangers d'un contact direct. Le Soleil enfin luisait pour tout le monde. Alors pourquoi Constantin, une fois chrétien, aurait-il renié ce symbole ? Cela tendait malheureusement à diviniser le pouvoir. Là seulement était le danger.

Les faits allégués contre la conversion de Constantin sont, on le voit, peu nombreux et de minime importance. Quand on les analyse sincèrement, il n'en reste presque rien ; il n'en resterait rien du tout, si l'on plaçait, à côté d'eux, les faits autrement nombreux et significatifs qui révèlent la croyance religieuse du premier empereur chrétien. (GRISAR : *Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Constantin des Grossen* ; *Zeitschrift für Katholische Theologie*, IV, 1882).

P. GUILLEUX.

CONSTANTIN (*Donation de*). — La soi-disant *Donation de Constantin* a été quelquefois invoquée par le pouvoir ecclésiastique, à l'appui de ses revendications dans l'ordre temporel, et sert maintenant d'arme offensive aux ennemis de la papauté.

Aux termes de cet étrange document, Constantin concédait aux saints apôtres Pierre et Paul, et par eux au pape Sylvestre et à tous ses successeurs, une foule de droits et de privilèges qui ne tendaient à rien moins qu'à assurer aux pontifes romains la dignité impériale ; à ces pontifes, en effet, le port du diadème d'or, de la mitre et du lorain, du manteau de pourpre et de tous les vêtements impériaux ; au clergé de Rome, les insignes et les ornements des fonctionnaires im-

périaux, y compris le droit de monter sur des chevaux couverts de housses blanches. Constantin accordait, de plus, à Sylvestre et à ses successeurs la puissance temporelle sur la ville de Rome et sur tous les lieux, sur toutes les provinces et cités de l'Italie et des régions occidentales.

Après cette renonciation à la plus belle moitié de son empire, il ne restait plus à l'empereur qu'à se confiner dans Byzance, et c'est ce qu'il se déclare prêt à exécuter : « C'est pourquoi, continue la *Donation*, nous avons jugé convenable de transférer notre empire et le siège de notre pouvoir dans les provinces orientales, et d'édifier une ville qui portât notre nom, dans le lieu le plus favorablement situé de la province de Byzance. Là où le principal du sacerdoce et le chef de la religion chrétienne ont été établis par l'empereur du ciel, il est juste que l'empereur de la terre n'exerce pas la puissance. »

La *Donation de Constantin* n'est pas authentique; c'est désormais un point acquis qu'il serait superflu de discuter; mais précisément parce qu'elle est l'œuvre d'un faussaire, il n'y a que plus d'intérêt à rechercher le but qui a guidé son auteur, à mesurer l'influence qu'elle a pu exercer dans le développement du pouvoir ecclésiastique, à examiner s'il est vrai, comme le prétendent les historiens hostiles à la papauté, qu'elle soit d'origine romaine, inventée dans un but de domination temporelle.

La réponse à ces questions résulte des considérations suivantes, qui résument tout ce que l'on sait de plus précis sur l'époque de composition de la *Donation de Constantin*, sur son lieu d'origine et sur l'usage qu'on en a fait.

1. Époque de composition. — On a cru découvrir la première trace de la *Donation de Constantin* dans une lettre du pape Adrien I^{er}, de l'an 777, mais le fait n'est pas établi suffisamment. Adrien parle, il est vrai, d'un pouvoir concédé par Constantin à l'Église romaine en Occident, « *potestatem in his Hesperia partibus*, » mais il y a loin du sens de ces mots à celui de l'endroit parallèle de la *Donation* : « *urbem Romanam et omnes totius Italie et occidentaliū regionum provinciarum loca et civitates*, » qui supposent une concession de pouvoir bien autrement étendue et précise. L'hypothèse d'un emprunt,

fait à la lettre d'Adrien par l'auteur de la *Donation*, serait en tout cas aussi admissible que l'hypothèse contraire, et, par conséquent, les critiques qui ont fait fond sur cette lettre pour assigner une date à la *Donation* ne sauraient se flatter d'être arrivés, par cette voie, à un résultat probable, tandis qu'on sait, par des raisons puisées ailleurs, qu'Adrien n'attribuait pas l'origine du patrimoine de saint Pierre à la générosité de Constantin, mais à plusieurs donations conservées dans les archives de Latran : « *Unde et plures donationes in sacro nostro Lateranensi reconditis habemus*. » Dans une lettre d'octobre 785, ce pape écrivait à l'empereur de Byzance que l'Église romaine était redevable de son territoire, de ses places, de ses villes à la munificence de Charlemagne.

Les successeurs immédiats d'Adrien I^{er} ignoraient également la *Donation de Constantin*. Il n'en est pas question dans les lettres de Nicolas I^{er}, où les prérogatives de Saint-Siège sont relevées avec tant de soin.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter les hypothèses de P. de Marca et de Pagé qui en placent la composition sous Paul I^{er} (767), ou même avant, vers 752, parce que ces hypothèses ne s'appuient sur aucun fondement sérieux. D'un autre côté, les papes de cette époque étaient politiquement et militairement si faibles, qu'il est à peine permis de supposer qu'ils aient ambitionné, ou que d'autres aient ambitionné pour leur compte la situation qui est faite aux pontifes romains par la *Donation de Constantin*. Dans leurs incessants appels aux rois francs contre l'oppression des Lombards, ils ne songeaient qu'à assurer leur indépendance à Rome et à maintenir l'ordre dans les provinces environnantes, bien loin de réclamer la souveraineté de toute l'Italie et de tout l'Occident. Si l'on admet que la *Donation* vise à donner un appui légal au pouvoir temporel des Papes, il devient très difficile d'accepter qu'elle ait vu le jour à Rome, dans cette dernière moitié du viii^e siècle, alors que le souvenir des donations de Pépin et de Charlemagne (6 avril 774) était si présent à tous les esprits et formait la base des bons rapports entre les papes et les empereurs francs.

Il est donc permis de chercher en dehors de Rome l'auteur du document en question, d'autant plus que certaines circonstances favorables à son apparition se produisirent, en effet, en dehors de Rome, dans le cours du ix^e siècle, époque certaine de sa composition.

On sait avec quelle défaveur on accueillit à Constantinople la nouvelle du couronnement de Charlemagne. Jusqu'à là on s'était habitué, malgré le partage du pouvoir, à regarder l'empire comme indivisible. Or, la restauration de l'empire d'Occident dans la personne de Charlemagne consacrait le dualisme; Constantinople perdait du même coup toute autorité en Italie, ce qui explique encore le mécontentement des empereurs de Byzance.

Au seul point de vue du droit public, tel qu'il était compris à l'époque, l'acte du couronnement de Charlemagne avait besoin d'être justifié théoriquement. Aussi voit-on l'empereur des Franks entamer des relations avec les empereurs d'Orient et s'efforcer, en toute manière, de se rapprocher d'eux. Il est dès lors aisé de comprendre qu'un écrivain frank ait conçu l'idée de la *Donation de Constantin*. Le premier empereur chrétien ayant cédé au pape la dignité impériale, l'acte de celui-ci couronnant Charlemagne n'était plus que l'exercice légal d'un droit incontestable et séculaire. C'était une quittance que l'empire occidental se donnait ainsi vis-à-vis de l'empire d'Orient.

Nous disons seulement que le projet d'une fiction semblable a pu germer dans l'esprit d'un juriste frank; mais il est permis d'aller plus loin, car il y a certains indices positifs qui tendent à prouver que la *Donation de Constantin* est d'origine franque.

Le plus ancien manuscrit connu de la *Donation* appartient au fonds Colbert et est certainement d'origine franque. De plus, les trois auteurs qui en ont parlé avec certitude au ix^e siècle, ou qui en ont cité des fragments, sont trois évêques francs: Enéas, évêque de Paris (vers 868), Adon, de Vienne (+ 875) et Hincmar, de Reims (+ 882).

Une chose non moins remarquable, c'est que le plus ancien de ces écrivains, Enée, évêque de Paris, a fait usage de ce document dans un traité contre les Grecs

et qu'il l'a cité à peu près textuellement: «Après que l'empereur Constantin se fut fait chrétien, écrivit-il, il quitta Rome, disant qu'il n'était pas convenable que deux empereurs, l'un prince de la terre, l'autre de l'Église, gouvernassent dans une même ville; c'est pourquoi il établit sa résidence à Constantinople et soumit Rome et une grande partie des diverses provinces au siège apostolique. Il laissa au Pontife romain l'autorité royale, et en fit écrire l'acte authentique, qui fut dès lors répandu par tout le monde » (*Troctatus adversus Græcos*, c. 209).

Le premier pape qui paraisse avoir connu la *Donation* n'était pas italien de naissance, mais lorrain; c'est Bruno, évêque de Toul, devenu pape sous le nom de Léon IX. C'est également contre les Grecs dans sa lettre à Michel Cérulaire, qu'il s'en servit, pour rappeler à cet empereur l'indépendance de l'empire d'Occident vis-à-vis de l'empire d'Orient.

2. Usage de la *Donation de Constantin*. — Dans tout le cours des x^e et xi^e siècles la *Donation de Constantin* n'a été citée que deux fois, et cela par le pape Léon IX et par saint Pierre Damien (*opuscul.* iv). Le pape saint Grégoire VII, qui s'est employé, avec tant d'ardeur et de persévérance, à maintenir les privilèges de la papauté, qui a soutenu tant de luttes mémorables contre les souverains de son temps, n'a jamais invoqué la *Donation de Constantin* à l'appui de ses revendications. Il n'en est pas davantage question dans un document important du même siècle, le diplôme de Henri II (1020), par lequel cet empereur renouvelait en faveur de l'Église romaine les concessions faites par ses prédécesseurs. Et pourtant Henri II mentionnait les donations de Pépin, de Charlemagne, de Louis le Débonnaire et d'Othon.

C'est seulement au xii^e siècle et dans les siècles suivants que, grâce à son incorporation dans le décret de Gratien, ce document apocryphe fut connu et put se répandre. Alors des hommes politiques comme l'empereur Frédéric Barberousse, des chroniqueurs comme Othon de Frisingue, des canonistes comme Godefroy de Viterbe, le citent ou le commentent, tous admettent son authenticité. Quelques résistances se produisent ici et là, par exemple chez les partisans d'Arnauld de Brescia, mais bien clairse-

mées et du reste appuyées sur des arguments sans valeur, quelquefois sur d'autres pièces apocryphes. Il pénétra dans l'Église grecque par l'insertion qu'en fit Théodore Balsamon dans son commentaire sur les canons (1194). L'empereur Michel Paléologue le cita (1270). Les hérétiques Vaudois et Beghars ne contestèrent plus que sa valeur juridique.

On comprendra du reste la facilité avec laquelle circula cette fausse *Donation*, si, d'une part, on considère qu'à l'époque où elle parut elle n'apportait aucun changement aux rapports existant entre les deux pouvoirs, et, de l'autre, si l'on se rend un compte exact de son peu d'importance parmi les instruments de preuve à l'usage des papes et des partisans de la papauté dans la défense du pouvoir temporel.

Presque toutes les raisons invoquées par ces derniers dans le conflit entre le sacerdoce et l'empire sont tirées de l'ordre théologique. Aussi, très peu de papes ont allégué la *Donation de Constantin* pour prouver leur droit d'intervention dans les démêlés politiques de la chrétienté. Nous avons déjà cité Léon IX comme l'un des papes qui se sont appuyés sur la fausse *Donation*; la liste sera complète si nous nommons encore Innocent III, Grégoire IX, Innocent IV, Nicolas III, et Jean XXII; mais il est juste de remarquer qu'aucun d'eux n'en a fait la base d'un droit. Innocent III, dont l'action politique fut si considérable et la correspondance si étendue, ne s'est souvenu de la *Donation de Constantin* que dans une seule occasion, dans un discours sur saint Sylvestre. Grégoire IX s'en est servi seulement pour mettre en regard de la conduite hostile de Frédéric II le dévouement à l'Église de Constantin. Innocent IV n'en a parlé que pour remarquer que la puissance temporelle des papes a été conférée à saint Pierre et est, par conséquent, antérieure à Constantin. Enfin Nicolas III et Jean XXII l'ont mentionnée en passant, le premier pour rappeler la cession de la ville de Rome aux papes, le second dans un intérêt d'érudition, contre Marsile de Padoue. Aussi les papes virent-ils sans ombrage les canonistes prendre parti contre la *Donation de Constantin*.

Toutefois, cette tendance des canonistes ne se dessina nettement qu'aux

xvi^e et xvii^e siècles. En 1570, Franz Bur-salus comptait encore, parmi les partisans de l'authenticité, vingt-deux canonistes et soixante-troize juristes; mais leur nombre allait toujours en diminuant, et, à partir de Baronius, il décru plus rapidement encore. Depuis longtemps, la *supposition* de la *Donation de Constantin* n'est plus contestée.

Les papes regardèrent avec indifférence ce discrédit et bientôt cette ruine complète d'un document qu'ils n'avaient pas inspiré, dont ils n'avaient pas usé et qui, en définitive, ne leur était d'aucune utilité pour justifier leur souveraineté.

P. GUILLEUX.

CONVERSION. — I. L'adhésion du monde antique à la foi chrétienne quand elle lui fut annoncée, le baptême de tant de peuples barbares qui semblèrent n'envahir l'empire romain que pour s'y christianiser, la transformation religieuse du nouveau monde et de bien des nations de l'extrême Orient au xvi^e et au xvii^e siècle, les succès continuels de la propagande catholique, enfin le retour individuel d'un grand nombre d'hérétiques et de schismatiques à l'unité romaine, telle est la signification que nous donnons ici à ce mot de conversion.

II. Au concile du Vatican, l'Église, rappelant ses titres à la croyance et à la confiance des fidèles, dit « que son admirable propagation » contribue à former « le grand et perpétuel motif de sa crédibilité, l'irréfragable témoignage de sa divine mission », que le fait même de son existence fournit à tout homme raisonnable (*Sess. III. Constit. de fide cath.*, cap. 3). — Toutefois, le même concile, après le quatrième de Tolède (can. 57) et celui de Trente (*sess. VI, cap. 6*), affirme la liberté de la foi et par conséquent de la conversion elle-même. Ni la grâce, ni la prédication, ni les raisons par lesquelles se démontre la vérité de la religion, n'exercent sur notre intelligence et notre volonté, une action fatale et nécessaire : c'est librement que le païen, le protestant, l'incrédule ou l'apostat, se convertissent à la foi chrétienne. Une foi sans liberté ne serait plus du tout cette foi catholique, dont le salut tire son origine et qui est la racine première de la justifi-

cation. — Si donc toute âme étrangère à la vraie foi est tenue de s'y convertir dès qu'elle la reconnaît clairement, elle ne peut pas y être contrainte par la violence ou amenée par la ruse et le mensonge, puisqu'elle manquerait de liberté dans sa croyance et ne ferait qu'une fausse et inutile conversion. Aussi le droit canonique défend-il formellement, en plusieurs endroits, de forcer les infidèles à embrasser le christianisme, lors même qu'on le leur aurait suffisamment prêché pour qu'ils en puissent saisir le caractère divin et obligatoire. Ainsi encore, le pape Benoît XIV (en 1747) défend de baptiser les enfants des infidèles sans le consentement de ceux-ci, sauf dans le cas d'abandon de leur part, ou à l'article de la mort. L'Église, n'ayant pas de juridiction sur les non-baptisés, ne s'arroge même pas le droit de les contraindre à entendre la prédication évangélique, dont elle se sait pourtant chargée à l'égard de tous les peuples et de tous les siècles. Mais elle est absolument logique en reconnaissant au pouvoir civil le droit d'obliger ses sujets infidèles à écouter cette prédication (*Constit.* de Grégoire XIII, en 1584, et de Clément XI, en 1704), et à renoncer aux erreurs ou superstitions réprouvées par la simple raison naturelle; en effet, l'autorité politique s'étend jusque-là et l'on ne voit pas pourquoi elle n'accomplirait pas ce devoir, lorsque la prudence le lui permet. L'on ne voit pas davantage pourquoi elle ne réduirait pas, au besoin par la force, les païens et autres opposants qui voudraient entraver l'Église dans son ministère apostolique, surtout si l'Église ne pouvant ou ne voulant pas user de son droit de défense, faisait appel aux gouvernements chrétiens (Cf. S. Thomas, 2^e 2^e, q. 10, a. 8, et ses commentateurs). Il serait également permis, de l'avis des théologiens les plus sages, de se montrer disposé à accorder des avantages temporels à un peuple, à une tribu, à une famille qui consentiraient à se convertir; et de refuser les mêmes avantages à ceux qui s'obstineraient dans l'idolâtrie, dans l'hérésie ou dans le schisme, car ce n'est pas faire violence aux hommes que de les traiter ainsi, dès qu'on ne contrevient en rien aux règles de la justice (Cf. de Lugo, *De fide*, disp. xix). — La situation des hérétiques,

schismatiques et apostats, est essentiellement différente de celle des païens au regard de l'Église: en effet, ils lui appartiennent par leur baptême validement reçu, et sont par conséquent soumis aux peines spirituelles et temporelles qu'elle a certainement le droit de porter contre ses sujets rebelles, comme sont par exemple, l'excommunication, la privation des charges et bénéfices ecclésiastiques, le refus de la sépulture ecclésiastique, etc. Dans l'organisation de la société chrétienne, telle que le moyen âge l'a comprise et réalisée, le pouvoir séculier devait secourir le pouvoir spirituel, et établir des peines proportionnées à la gravité de la faute commise, non seulement contre la foi, mais contre la paix, le bon ordre, et la constitution politique de l'État. C'est la doctrine d'Innocent III dans le troisième concile de Latran, et des principaux théologiens parmi lesquels nous citerons le cardinal de Lugo (*op. cit.*, disp. xix et xxiv) et Suarez (*de Fide*, disp. xx et xxiii). Les changements profonds survenus, en ces derniers temps, dans la condition politique du monde, ont sans doute rendu dangereux et même impossible l'exercice complet des droits et des devoirs dont nous venons de parler; mais ils n'ont pu faire et ne feront jamais que cet exercice, autant qu'il est demeuré conforme aux principes exposés plus haut, ait été illégitime dans le passé. Que si parfois il a été mêlé d'exagérations et d'abus, la faute n'en est pas à la doctrine de l'Église, mais aux défaillances et aux passions des hommes, principalement des défenseurs de la puissance temporelle.

Dans la théorie qui précède, nous n'avons évidemment pas à justifier les enseignements théologiques favorables à la liberté; ils ne peuvent que plaire au goût de notre temps. Il en est d'autres qui peuvent lui déplaire et que nous devons brièvement justifier. Le premier, c'est l'obligation d'embrasser la vraie foi, dès qu'on la connaît avec certitude. Rien de plus simple si l'on est persuadé de l'autorité de Dieu et de la réalité de la révélation: Dieu parle et révèle, il a le droit rigoureux d'être cru et obéi. Ensuite le baptême des enfants d'infidèles abandonnés par leurs parents ou en danger imminent de mort: rien de plus simple encore, dès qu'on croit, avec l'Église, à la néces-

sité du baptême pour être sauvé : les enfants dont il s'agit ont droit au moyen nécessaire de salut, et leur situation les met très probablement à l'abri du péril d'apostasie; ils peuvent donc bénéficier de la grâce du baptême. Le pouvoir, attribué à un gouvernement chrétien, d'obliger ses sujets infidèles à écouter la prédication évangélique et à se conformer aux obligations de la loi naturelle ne peut surprendre que ceux qui ne croient à aucune religion ou qui dispensent l'État de tout souci à ce sujet; mais ceux-là sont dans une évidente erreur. Que l'Église ait le droit de se défendre comme toute société, comme toute famille, comme tout individu, contre un agresseur injuste; qu'elle ait le droit d'annoncer librement l'Évangile et de répandre les bienfaits de la civilisation chrétienne; que les pouvoirs humains aient le droit de la protéger et de la secourir; qu'ils en aient même le devoir, s'ils font partie de son corps social; que tout homme baptisé soit juridiquement et devant Dieu le sujet de l'autorité ecclésiastique : voilà ce qu'on doit admettre et ce qu'on admet aussi aisément que logiquement, quand on a la foi en Dieu, en Jésus-Christ, en son Église, et quand, fidèlement soumis à la direction intellectuelle de cette Église, on sait et on veut que toutes choses tendent ici-bas à glorifier Dieu, à assurer le règne de Jésus-Christ, à procurer le salut de tous les hommes. Lors même qu'on ne voudrait voir en cela qu'un système philosophique, il faudrait en admirer la grandeur, en respecter la sincérité, et en reconnaître la perfection logique.

III. Cela posé, nous avons à résoudre des objections de deux catégories : les unes tendent à enlever toute valeur à l'argument tiré de la conversion des peuples et des individus en faveur de la divinité du catholicisme et de l'Église romaine; les autres tendent à retourner cet argument contre l'Église elle-même, en inculpant les moyens employés pour procurer les conversions générales ou individuelles. Examinons successivement ces deux séries de difficultés. — 1^o Les objections contre la valeur apologétique des conversions dont le catholicisme se glorifie peuvent se résumer ainsi : l'étendue du territoire conquis par les apôtres et leurs successeurs jusqu'à Cons-

tantin n'est certainement pas plus considérable que celle des régions conquises par le bouddhisme, le mahométisme, le protestantisme; la rapidité des conversions alors obtenues par le catholicisme n'a pas surpassé, et peut-être même n'a pas égalé celle des conversions obtenues par les trois religions qui viennent de lui être comparées; du reste, le catholicisme, au moment de son apparition, répondait à un besoin général des âmes auxquelles il s'adressait, et il trouva, dans les circonstances politiques, dans le mouvement des idées philosophiques, dans la nature de ses propres théories et de ses pratiques particulières, tous les éléments du succès considérable, mais nullement miraculeux, nullement surnaturel qu'il rencontra surtout auprès du bas peuple, des esclaves, des misérables, des foules écrasées depuis des siècles par l'orgueil de la tyrannie antique; après Constantin et jusqu'à nos jours, son expansion n'a eu, avec des causes analogues, que des succès de même valeur; il est resté, sous ce rapport, à son niveau primitif et au niveau des religions auxquelles il dispute l'empire du monde et le privilège d'une origine divine.

A ce système qui n'est pas d'aujourd'hui, nous répondons tout d'abord qu'on a tort de restreindre notre argumentation à la seule question d'étendue et de rapidité, comme si nous ne voyions et n'alléguions que cela pour démontrer la divinité de l'Église par la conversion du monde. En réalité, nous raisonnons tout autrement; car en accordant que d'autres mouvements religieux ou pseudo-religieux ont eu pareillement beaucoup de rapidité et d'étendue, nous disons que le catholicisme, tel qu'il est en lui-même, avec sa doctrine, sa pratique, ses préceptes, ses prohibitions et ses moyens d'action, survenant dans un monde tel qu'il était aux premiers siècles de notre ère, et opérant dans les consciences, dans les familles et dans les empires, une transformation telle que l'histoire nous la raconte et que nous la voyons encore de nos yeux, a témoigné d'une force et d'une vitalité incomparablement supérieures à celles du bouddhisme, du mahométisme et du protestantisme, et que son œuvre ne peut raisonnablement s'expliquer sans l'intervention surnaturelle de la toute-puissance divine. Le

bouddhisme n'a point apporté au monde une croyance nouvelle, mais bien des pratiques morales nouvelles : il s'est modifié et transformé dans ses principes, selon les lieux où il s'est introduit : il n'a été persécuté que tardivement par certains princes : il a limité ses conquêtes à l'Inde et à la Chine. Sa diffusion s'explique par des causes purement naturelle : les efforts de ses premiers adeptes, leur habileté à s'accommoder aux mœurs des peuples, au lieu de prétendre les changer, la faveur des princes, les excès du brahmanisme, et la beauté relative de sa morale humanitaire. Le mahométisme s'est produit comme une révolte de la chair contre l'esprit, dont le christianisme avait revendiqué les droits et rétabli la légitime domination dans la vie humaine. Les moyens employés pour le répandre, la force des armes et la satisfaction données aux passions les plus basses, n'ont rien que de purement naturels et expliquent aisément le fait de sa diffusion. Le protestantisme, par sa doctrine, par les exemples de ses fondateurs, par ses résultats immédiats, par ses effets successifs jusqu'à nos jours, se montre comme une indéniable décadence de la pensée et des mœurs chrétiennes. On en peut dire autant de toutes les religions qui se sont dressées en face de la révélation mosaïque et messianique. Celle-ci, au contraire, a toujours exigé de ses adhérents une vigueur de pensée, un effort de volonté, une pureté de mœurs qui soient une continuelle ascension de l'homme, de l'humanité même, vers l'idéal, l'immatériel, l'éternel et l'immuable. Ne voit-on pas l'immense différence qui sépare cette dernière religion des précédentes, au point de vue du succès à obtenir et des conquêtes à réaliser dans le monde des âmes? Autant celles-là ont de chances d'être facilement accueillies par le grand nombre, autant celle-ci a d'obstacles pour réussir même auprès de l'élite des hommes. A supposer que cette élite, très restreinte assurément, fût lasse et dégoûtée du paganisme, elle ne réclamait certainement rien d'aussi pur et d'aussi élevé que le catholicisme ; et si les petits, les opprimés, les misérables trouvaient en lui des avantages incontestables pour leur affranchissement, pour l'amélioration de leur situation tempo-

relle, ils n'étaient guère préparés, tant s'en faut, aux vertus de résignation, d'humilité, d'obéissance, de justice et de douceur qu'il leur fallait désormais embrasser.

Le résultat naturel des crimes, des tyrannies et des misères de l'ancien monde, n'était pas l'éclosion du christianisme : c'était l'éruption d'un mouvement révolutionnaire effroyable, dont les guerres stériles n'auraient été qu'un prélude relativement modéré. Les ressemblances d'idées et de sentiments que MM. Renan, Havet et autres signalent si complaisamment entre quelques écrivains antiques, dans leurs heures de bon sens, et les doctrines de Jésus-Christ et de ses apôtres, ne prouvent qu'une chose dont nous sommes aussi persuadés que personne : la survivance de la raison humaine et d'une partie des principes de la religion naturelle au milieu des ténèbres, des erreurs, des rêveries et des folies du paganisme. C'est précisément sur ces restes, sur ces ruines, que les prédicateurs de l'Évangile appuyaient leur démonstration de la religion nouvelle, puisqu'ils sollicitaient pour elle, non une adhésion aveugle, mais une obéissance rationnelle, *rationalible obsequium*, comme disait saint Paul aux Romains (xu, 1). Et c'est en ce sens que Clément d'Alexandrie, comme beaucoup d'autres écrivains et théologiens catholiques, a pu dire que la philosophie ancienne avait servi de préparation et d'introduction au christianisme (Cf. Suicer, *Thes. Eccl.* v. *φιλosophία*). Nos modernes adversaires ne le diront jamais avec plus d'éloquence et de netteté que cet illustre Alexandrin. Mais ce qu'ils disent, et qu'il n'eût jamais dit, lui qui savait raisonner rigoureusement, c'est que le prodigieux succès du catholicisme vient de là. Car, enfin, pourquoi donc cette philosophie grecque et romaine, cette sagesse si vantée parce qu'elle n'était pas chrétienne, pourquoi n'a-t-elle pas conquis et transformé elle-même le monde? Pourquoi a-t-elle été impuissante aux mains de ses détenteurs naturels, et a-t-elle tout d'un coup réussi entre les mains du Christ et de ses disciples? Pourquoi le monde ne s'est-il pas donné à Platon et à Sénèque, mais à Pierre et à Paul? Il y a donc eu un élément, une force, une puissance qui a manqué à

ceux-là et qui s'est rencontrée en ceux-ci. Cette force est une intervention surnaturelle de Dieu. Et aujourd'hui encore, d'où vient à l'Église sa force incontestable de durée, de résistance et d'expansion? Comment peut-elle gagner des âmes, nombreuses et avides de vérité, dans l'Europe civilisée et furieusement travaillée par le rationalisme? (Cf. *KIRCHENLEXICON*, v° *Convertiten*, art. *Statistique* de Grube.) Comment peut-elle, en face des missions protestantes dont le système de conversion n'a rien que de commode pour les prosélytes aussi bien que pour les apôtres, comment peut-elle amener des tribus et des peuplades entières à adopter cette folie *de la croix* dont parlait saint Paul (I Cor. 1 — iv) et dont ses missionnaires n'ont aucunement modifié la méthode et le caractère? (Cf. *MARSHALL*, *les Missions chrétiennes*.) Elle le peut par la seule puissance capable de dompter et de transfigurer la nature humaine, particulièrement viciée dans ces régions que ni la foi ni la philosophie n'ont éclairées; elle le peut par la seule vertu surnaturelle de Celui qui ayant fait les nations guérissables, a répandu son sang divin pour les guérir (I Petr. II, 24). C'est autre chose en effet, pour une société religieuse, de s'enrichir des défaillances et des apostasies d'une société rivale, et autre chose d'attirer à soi les âmes saines, fortes, avides de lumières et de perfection. Cela n'est point difficile et ne suppose ni puissance surnaturelle, ni grande rigueur en fait de délicatesse et d'honneur. Ceci, au contraire, requiert une énergie supérieure à la nature, car la nature n'est pas plus forte qu'elle-même et ne passe pas d'elle-même à une sphère plus haute et plus noble. Or, on sait quel lot, en matière de conversion, est celui du catholicisme, et quel lot est celui des autres religions : un protestant disait de sa secte, et il eût pu dire de toutes les religions opposées à l'Église romaine : « Quand le pape rejette les mauvaises herbes de son jardin, c'est dans le nôtre qu'elles viennent tomber. » — La considération des moyens employés pour la propagation des religions qui sont ici en compétition ne doit pas être négligée, encore qu'elle soit vulgaire et presque banale à force d'être rappelée et connue.

Pendant quatre siècles, le catholicisme lutte de toutes parts contre la force politique la mieux armée et la moins scrupuleuse qui fut jamais, et d'horribles persécutions le frappent dans ses chefs, les papes et les évêques, dans son clergé inférieur, et dans toutes ses catégories d'adhérents. La conversion de l'empereur Constantin lui laisse à peine le temps de respirer, et la persécution recommence avec les hérésies fomentées ou du moins appuyées par l'autorité impériale. Si, depuis lors, les gouvernements des peuples convertis au christianisme ont parfois secondé ses doctrines et ses œuvres, ils n'ont pas entièrement oublié les traditions violentes de leurs devanciers païens ou hérétiques, donnant ainsi la main aux tyrans barbares qui, aujourd'hui encore, tentent d'entraver la propagation de la foi catholique par la prison et par l'assassinat. Et la foi catholique se propage quand même, comme elle l'a fait dès l'origine, par la prédication simple et familière, par la charité et par les bienfaits, par l'exemple d'une vie austère et d'un désintéressement absolu, par la patience, la résignation, la joie héroïque dans les tourments et jusque dans la mort, Dieu coopérant à cet apostolat, par sa grâce intérieure et par des prodiges extérieurs, quand il le faut. En regard de ce tableau, qu'on place celui du mahométisme et du protestantisme fondés avec le concours dévoué, fanatique même, des rois ou des peuples armés pour les défendre et les répandre; avec l'or des grands, intéressés au triomphe de ces nouveautés, ou avec l'aide des masses populaires emportées par l'esprit de rébellion; avec l'approbation et l'appui moral enfin des philosophes qui ricanaient à Rome et à Athènes en voyant les chrétiens livrés aux flammes ou aux bêtes; des humanistes et des érudits qui applaudissent aux excès des paysans déchainés par Luther et Bucer; des encyclopédistes et des poètes voluptueux qui encouragent les débuts de la Révolution française, afin sans doute de justifier cet adage que la boue appelle le sang; qu'on place, dis-je, ce tableau en face de celui des origines du christianisme, et qu'on ose soutenir encore que celles-ci n'ont rien eu que de naturel, d'humain, que son expansion a été l'effet logique et neces-

saire de causes purement naturelles! Oui, à défaut des moyens ordinaires de succès, le christianisme exerce un grand attrait sur certaines âmes, et il a des consolations, des espérances, des joies, que nulle autre religion n'offre au même degré. Mais d'où lui viennent ces avantages dont nous sommes bien loin de nier la réalité et l'importance? D'où lui vient cet attrait supérieur à celui des voluptés et des ambitions terrestres? D'où lui vient cette force attractive prédite par son fondateur quand il a dit : « Élevé au-dessus de terre, j'attirerai tout à moi? » (Joan., xii, 32). Le bon sens répond : ce qui attire vers la terre est terrestre; ce qui attire vers le ciel est céleste. Et, pour conclure, si la conversion du monde au catholicisme n'est pas, au point de vue de la rapidité et de l'étendue, sans quelques analogies historiques, elle est au point de vue moral et philosophique absolument unique et incomparable (Cf. PÉROUXE, *Tract. de vera religione*, cap. iv, prop. iii-iv). — 2^o Voici maintenant le résumé des objections faites contre les conversions particulières dont l'Église catholique se glorifie. — Les conversions générales et d'ensemble, celles de certains peuples et de certaines tribus, ont été souvent le résultat de manœuvres politiques, de pressions exercées sur les consciences, de violences ouvertes, de guerres cruelles, de persécutions implacables. Comment ne pas s'indigner, par exemple, de la façon dont Clovis a converti les Francs, Charlemagne les Saxons, Louis XIV et Louis XV les protestants? Que prouvent de telles conversions, ou plutôt que ne prouvent-elles pas? Ces conversions par masses ne furent-elles pas souvent aussi l'effet d'un engouement populaire, d'un fanatisme excité par des prédications ardentes ou par des faits d'apparence extraordinaire, mais en réalité purement naturels?

Quant aux conversions individuelles, elles s'expliquent par des motifs de l'ordre sentimental, par des intérêts personnels, par des influences absolument communes quand elles ne sont pas inavouables, enfin par ce besoin de changement et de nouveauté qui travaille quantité d'esprits à certaines époques surtout. Et du reste, des faits comme ceux-là ne sauraient avoir la valeur d'une démonstration objective de la vérité du chris-

tianisme. Si saint Paul et saint Augustin se sont faits catholiques, Luther et Calvin se sont faits protestants; si Constantin a embrassé la foi chrétienne, Julien l'a apostasiée : les parts sont égales; le pour et le contre ont les mêmes arguments à leur service. — Telles sont, ce semble, les objections et les plus graves et le plus fréquemment opposées à la preuve tirée des conversions par nos apologistes. Nous commencerons notre réponse en rappelant ce que nous avons dit plus haut des principes théoriques de l'Église en cette matière. Si le pouvoir civil ou les particuliers, si parfois même quelques évêques ou quelques prêtres ont employé, pour la conversion des peuples et des individus, des moyens incompatibles avec la liberté de la foi et la sincérité de la conscience, non seulement nous n'invoquerons jamais leurs résultats et leurs succès en faveur de la cause que nous soutenons, mais nous les regretterons et les blâmerons catégoriquement, comme étant formellement en contradiction avec les doctrines et la pratique constante de l'Église, qui n'a jamais cessé de les regretter et de les blâmer elle-même. Ajoutons que les abus commis à ce sujet ne sont pas le fait exclusif de certains catholiques. Le paganisme et le mahométisme, les allégois, les vandois et les hussites, les luthériens et les moscovites, les anglicans et les anabaptistes, en général tous les schismes et toutes les sectes se sont montrés persécuteurs quand ils l'ont pu. C'est à la Réforme qu'est dû cet incroyable et abominable axiome : *Cujus regio, ejus et religio*, « la région fait la religion, » qui devrait rendre fort circonspects les auteurs trop prompts à s'enflammer sur la révocation de l'édit de Nantes. — Nous n'avons donc ni le désir ni surtout l'obligation d'examiner et de justifier tous les faits historiques où l'on croirait trouver des traces de pression, de violence ou de ruse, et d'artifice pour obtenir des conversions au catholicisme. Que les rudes compagnons de Clovis se soient contentés d'une démonstration sommaire de la foi chrétienne avant d'y adhérent comme leur chef; que les armées de Charlemagne aient traité sans ménagements les Saxons rebelles à la prédication évangélique, et plus encore aux notions les plus élémentaires de justice et de religion naturelles;

que les dragons de Louis XIV et même de Louis XV aient maltraité des huguenots non moins dangereux pour l'État que pour l'Église, qu'est-ce que cela prouve contre la divinité du christianisme? Faut-il donc en conclure, à l'encontre des faits les plus notoires, que la conversion du monde entier n'a été qu'un coup de force et de ruse? « Nos philosophes, disait Bergier (*Dict. de Théol.*, art. *Fanatisme*), affirment que les peuples du Nord ont été convertis par force : quand cela serait vrai, nous aurions encore à nous féliciter de cette heureuse violence qui a délivré l'Europe entière de leurs incursions, et qui les a tirés eux-mêmes de la barbarie. Mais le fait est faux... Il est encore faux que les ordres militaires aient été fondés pour convertir les infidèles à coups d'épée : ils l'ont été pour repousser les infidèles qui attaquaient le christianisme à coups d'épée. On a été forcé de le défendre de même. »

Les entraînements et le fanatisme populaires nous sont connus; nous avons lu les récits curieux, parfois étonnants, des « revivals » organisés par certaines sectes protestantes de l'Amérique. Nous avons lu, dans les annales du moyen âge, des faits tout analogues; et, par exemple, les flagellants d'autrefois nous paraissent fort ressembler à l'*Armée du salut* d'aujourd'hui. Mais l'Église a-t-elle prétendu profiter de ces étranges mouvements de conversion? Nullement : elle les a toujours distingués des conversions véritables et durables; elle les a condamnés et empêchés de tout son pouvoir, et si elle a encouragé les admirables efforts d'apôtres ardents et populaires comme saint Dominique, saint Vincent Ferrier, saint François Xavier, ou saint François Régis, elle a réprimé au xiii^e siècle les flagellants d'Italie, au xiv^e et au xv^e ceux d'Allemagne, au xviii^e les convulsionnaires du cimetière Saint-Médard, sans parler des fanatiques des premiers siècles, dont la frénésie s'allumait aux sources impures du paganisme et du gnosticisme. Mais, par contre, ce qui n'est à aucun degré du fanatisme : la légitime admiration causée par la sainteté et les œuvres des hommes apostoliques; l'enthousiasme excité par des miracles parfaitement authentiques, non seulement à l'origine du christianisme, mais plus ou moins fréquemment dans

les âges suivants : les salutaires commotions produites dans les peuples par des événements terribles ou par de manifestes bénédictions du ciel, doivent être considérés comme des moyens absolument réguliers et providentiels de conversion ou de régénération morale. Et c'est précisément ce qui a toujours manqué, ce qui manquera toujours aux faux réformateurs dont la mission, ne se justifiant par aucun de ces titres, ne saurait s'appuyer sur des succès d'un caractère incontestablement irréligieux et immoral Cf. BERGIER, *ibid.*, art. *Mission*. — Pour les conversions individuelles, il s'en rencontre de peu loyales et de peu sincères. Nous sommes les premiers à les réprouver, et à les comparer à celle de Simon le magicien venant solliciter les Apôtres à prix d'or de lui conférer leur pouvoir surnaturel. Mais l'on ne peut, sans un sophisme évident, partir de là pour prétendre que toutes, ou le plus grand nombre des conversions individuelles, sont mauvaises. Quand on les étudie de près, quand on examine les raisons qui les ont motivées et qui sont exposées par les convertis eux-mêmes, par exemple, dans le précieux recueil de Mgr Raess, évêque de Strasbourg (*Die Convertiten seit der Reformation*, 13 vol.), on est également frappé de deux choses : de la générosité parfaitement désintéressée de tant de nobles et savants esprits revenus à la foi catholique; puis, de l'extrême abondance de lumières que la grâce a mises à leur disposition et dont les catholiques de naissance et de profession devraient eux-mêmes profiter beaucoup plus qu'ils ne font. On s'est plaint de la *Caisse de conversion* placée sous l'administration de Pellisson, au temps de Louis XIV, et destinée à rémunérer, moyennant six livres par tête, l'abjuration des calvinistes; elle n'aurait pas donné de grands résultats et alors le roi se serait décidé à la révocation de l'Édit de Nantes. *Credat Jultavus!* Pellisson croyant pouvoir acheter les consciences de ses anciens coreligionnaires au prix de six livres l'une! Pellisson consentant à ce vil métier! La cour s'imaginant qu'elle réussirait par ce moyen, puis se dépitant tout à coup, et révoquant l'Édit de Nantes parce que l'offre des six livres ne réussissait pas! Quelle plaisanterie! La vérité

historique est qu'il exista, dès 1598, une caisse de secours pour les ministres protestants convertis et souvent dénués par là même de ressources; s'ils avaient de quoi vivre, ils ne recevaient rien de la caisse qui n'était nullement destinée à payer leur abjuration (Cf. Rass, *op. cit.*, tome III, pp. 269-277; Feller, *Dict. hist.* sur Pellisson). La maison établie à Paris pour les *Convertis*, les mesures prises en leur faveur par le parlement en 1663, et par le roi en 1664, 1681 et 1685, n'eurent d'autre but que celui-là; et certes ce n'est pas en France, à cette époque surtout, qu'un marché aux consciences aurait pu s'établir; si l'hérésie eût consenti à en bénéficier, des évêques tels que Bossuet et Fénelon n'y eussent jamais consenti.

Quant à la célèbre Révocation (Voir ce mot), elle ne fut pas motivée par l'insuccès imaginaire de la caisse de Pellisson; plusieurs écrivains ont même pensé qu'elle n'avait pas en pour but d'obtenir de nouvelles conversions, qu'on aurait plus facilement amenées par les mesures précédemment adoptées. Le protestant et sceptique Bayle l'a expliquée et presque justifiée par d'autres raisons; évidemment, il est plus près du vrai que ceux qui voudraient en attribuer l'idée et la responsabilité à l'Église, qui aurait vu dans cette ordonnance un excellent moyen de conversion. Que certains personnages ecclésiastiques aient eu cette illusion, ou plutôt qu'ils aient loué l'intention politique du roi, c'est possible; mais, ni en droit ni en fait, l'Église n'a classé la *Révocation de l'édit de Nantes* parmi ses instruments d'apostolat et ses moyens de conversion. — Ce que nous avons dit plus haut des vrais motifs allégués par les convertis eux-mêmes pour leur retour à l'unité romaine, ce que les apologistes et controversistes catholiques n'ont jamais manqué de proposer aux hérétiques et aux schismatiques pour les y déterminer, suffit amplement à réfuter l'objection de *subjectivisme* et de *sentimentalisme* portée contre les conversions en général. Non, ce n'est pas sans réflexions et sans réflexions graves, non ce n'est pas sans raisons et sans raisons décisives, que les convertis reviennent à l'Église et que l'Église les reçoit. Si le cœur les y pousse parfois, il n'est pas le seul

écouté; et combien de fois ne les en éloignerait-il pas plutôt! Ce n'est pas lui qui engage à rompre, quand la foi l'exige, avec ses amis, sa famille, son repos et ses richesses. Ce n'est pas lui qui entraîne vers la pauvreté, la persécution et le martyre. Ou bien si c'est lui, une force supérieure l'anime; celle de la grâce qui le transfigure comme elle transfigure la raison humaine. Les changements de religion ne sont donc pas tous égaux devant l'apologétique; la conversion et la perversion, le retour à la foi et l'apostasie sont essentiellement différents et doivent provoquer des sentiments essentiellement différents aussi. D'autant plus que leurs résultats ne se ressemblent en rien; saint Paul et Luther ne vivent pas de la même façon après qu'ils ont accompli leur grande évolution; saint Augustin et Calvin n'arrivent pas, par leur transformation, au même régime de vie religieuse et morale. Il est facile, par les fruits qu'ils portent, de juger si ces arbres ont reçu une sève divine ou une sève empoisonnée; et les conversions, même individuelles, restent dans leur ensemble une base solide d'appréciation et de critique pour la solution du problème de la foi. Au point de vue social, la conversion de Constantin et l'apostasie de Julien offrent les mêmes différences et conduisent à des résultats tout opposés: le scepticisme absolu ou le vague panthéisme de la libre pensée peuvent seuls n'y voir que des nuances insignifiantes et des quantités négligeables. — Cf. *Kirchenlexicon* de Fribourg, art. *Conversion et Convertiten*; Rohrbacher, *Tableau général des conversions*; Bannard, *le Doute et ses victimes; la Foi et ses victoires*; et les travaux cités dans le cours du présent article.)

D^r J. DIDOT.

CONVULSIONNAIRES (*Les*). — Outre les cas isolés ou sporadiques de convulsions merveilleuses, nous rencontrons dans l'histoire de nombreux exemples d'épidémies convulsives.

Cependant, ces étonnantes convulsions, épidémiques ou non, ne se présentent presque jamais séparées, ni même nettement distinctes d'autres phénomènes, soit purement morbides se rattachant à quelque névrose, soit dus à une inter-

vention diabolique, maléfice, obsession, ou possession. Ainsi l'hystérie compte parmi ses manifestations les attaques convulsives, et les possédés, soit réels, soit apparents, comme les obsédés et les maléficiés, sont très souvent sujets aux convulsions, bien que celles-ci ne soient pas caractéristiques d'une névrose déterminée, et moins encore d'une intervention quelconque du démon. La convulsion affecte aussi des formes différentes : tantôt elle se présente sous la forme de *contorsions* effrayantes : ce sont ces contorsions qui dominent d'ordinaire, au point de vue corporel, chez les démoniaques, soit réels, soit apparents. Tantôt la convulsion affecte un certain rythme, et imite les grands mouvements, le clownisme de la grande hystérie : telle était l'attaque convulsive de la *chorée épidémique* du moyen âge, de la danse de Saint-Jean, de Saint-Guy, etc. (Voir notre étude sur les *Démoniaques*, dans la *Science catholique*, livraisons du 15 avril 1889 et seq.)

Ici nous ne nous occupons que des convulsionnaires proprement dits, que nous distinguons d'abord des danseurs que nous venons de mentionner, sans vouloir exclure les points de contact entre les deux, et en permettant au lecteur d'appliquer à ces derniers ce qui leur serait applicable dans les considérations que nous ferons. Nous distinguons encore les convulsionnaires des démoniaques ; non pas que nous voulions nier *a priori* toute intervention du démon chez les convulsionnaires : nous ne voulons pas même exclure *a priori*, d'une manière générale et absolue, la possession proprement dite ; mais nous parlons de convulsionnaires qui ne présentent pas et ensemble de signes, soit apparents, soit réels, certains et équivoques, qui font à première vue songer, à tort ou à raison, à une possession du démon. Nous écartons aussi l'intervention d'un maléfice, comme cause générale et apparente des convulsions. Les convulsionnaires sont ceux chez lesquels *dominent* les convulsions proprement dites, comme effets soit d'une étonnante maladie déjà existante, ou se déclarant subitement, soit d'une intervention préternaturelle, qui n'a pas été généralement attribuée à un maléfice, ni à la possession du démon, et qui ne devait pas y être attribuée généralement et à

première vue. Outre le maléfice, il y a l'intervention spontanée du démon. Outre la possession, il y a l'obsession proprement dite, ou toute autre action diabolique sans que le démon inhabite et possède. Outre le démon, il y a l'intervention céleste. Nous verrons qu'en réalité, toutes ces hypothèses ont été faites, au sujet des convulsionnaires les plus célèbres, les convulsionnaires de Saint-Médard.

Outre les cas isolés d'étranges convulsions, et pour ne pas remonter trop loin dans l'histoire, nous rencontrons, au cours du ix^e siècle, des scènes tumultueuses de cette nature, deux fois répétées, qui excitèrent au même degré la curiosité et la stupeur. Nous avons sur le premier fait, qui se passa à Uzès, dans l'église de Saint-Firmin, une lettre de saint Agobard, archevêque de Lyon, à Barthélemy, évêque de Narbonne (1) ; et sur le second, qui se produisit à Dijon, en l'église de Saint-Bénigne, une lettre d'Amolon, archevêque de Lyon, à Théobald, évêque de Langres (2).

Nous pouvons comparer encore aux convulsionnaires de Saint-Médard, bien plus près de nous, les convulsionnaires des revivals, et des camp-meetings américains et anglais, au commencement de ce siècle, et jusqu'à nos jours ; l'on y vit parfois jusqu'à quatre mille personnes tomber en convulsions (3).

Enfin, en 1841 et 1842, régnait une épidémie convulsive, accompagnée d'une espèce d'extase, parmi les habitants des campagnes des parties centrales de la Suède (4).

Nous nous contenterons d'examiner au point de vue philosophique et théologique les convulsionnaires de Saint-Médard ; d'abord, parce qu'ils sont les plus célèbres dans l'histoire ; ensuite, parce que ce sont surtout ceux-là que les incrédules, comme les sectaires, ont allégués contre l'Église catholique ; et que, par conséquent, nous pourrions aussi, à leur propos, réfuter tout ce que les adversaires ont produit ou peuvent

(1) V. Migne, t. 104, col. 179.

(2) Id. t. 116, col. 77 et suiv.

(3) V. John Chapman, *Christian revivals*, London, 1860 ; Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, etc., livre III.

(4) V. Mémoire du Dr Sonden, de Stockholm, dans *Gaz. méd. Paris*, 1843, p. 555.

produire contre l'Église à propos de convulsionnaires quelconques.

Nous commencerons par un exposé très succinct des faits.

La réalité de ces étranges convulsions et des phénomènes qui les accompagnèrent n'est, en somme, contestée par personne, et ne saurait l'être. Tout Paris en fut témoin, et nous avons encore les rapports détaillés de témoins oculaires, jansénistes et catholiques, partisans du surnaturel et naturalistes, qui ont pu se contrôler les uns les autres (1). Or, tous sont d'accord, en somme, sur les faits; l'interprétation seule diffère, et de là quelques divergences de détail, dues aux préventions et aux idées préconçues des observateurs, mais qui ne nuisent en rien à la constatation du fait en lui-même, et qui ne nous empêchent en aucune façon de connaître la vérité, ni de juger de la nature des phénomènes, comme si nous en avions été témoins nous-mêmes.

Il est vrai que les jansénistes ont prétendu aussi qu'avant les convulsions, des guérisons miraculeuses s'étaient produites sur le tombeau du diacre Paris; mais quelle différence ici avec les convulsions, pour ce qui regarde même la constatation des faits, à part leur interprétation! Ce sont les jansénistes seuls qui tâchent par tous les moyens d'accréditer ces miracles, et, au témoignage d'un contemporain, lord Georges Littleton, déiste redevenu protestant, ceux qui y ajoutèrent foi étaient extrêmement disposés à les croire; le même auteur s'indigne que les incrédules aient osé comparer et opposer de tels miracles à ceux de Jésus-Christ et de ses apôtres (2). Au témoignage d'un

autre contemporain, ces miracles soulèveront l'incrédulité générale, qui se « déchaina dès le commencement, de vive voix, et par un grand nombre d'écrits de toute espèce, sérieux, raisonnés, satiriques, burlesques, comiques. Les miracles du saint janséniste furent condamnés par des mandements (1), anathématisés en chaire et joués sur le théâtre... En un mot, jusqu'à présent la légende des miracles de l'abbé Paris n'a trouvé de crédit que dans le parti janséniste, malgré toutes les démonstrations que les convulsionnaires et leurs défenseurs ont données de leur authenticité (2) ». Enfin, le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, *appelant* lui-même, tout en s'occupant de faire constater, par le ministère des curés, les prodiges qu'on annonçait s'opérer sur la tombe de Paris, confesse que le plus grand miracle du saint diacre était sa vie pénitente. Après la mort du cardinal, plusieurs curés présentent des requêtes à son successeur, Mgr de Vintimille, pour demander la continuation des informations faites sous son prédécesseur. L'enquête a lieu en 1735; les cinq miracles choisis à cet effet sont, après un examen rigoureux, déclarés faux et illusoire (3). D'ailleurs, quant au caractère des faits, plus ou moins merveilleux, qui pourraient s'être passés au tombeau de Paris, avant les convulsions, nous n'avons pas à nous en occuper ici directement; mais nous ferons observer que toute question qui peut surgir à ce sujet trouvera sa solution là où nous parlerons de la nature et du caractère des convulsions et des autres phénomènes singuliers qui les accompagnèrent, et cela d'autant plus que ces prétendus miracles ne font qu'une série, tendant aux mêmes fins, avec les convulsions, comme le reconnurent la plupart des jansénistes eux-mêmes.

Les événements qui ont rapport aux convulsionnaires de Saint-Médard présentent trois époques différentes.

Première époque. François de Paris,

(1) Entre autres, de Mgr J.-J. Languet, archevêque de Sens, et de Mgr de Vintimille, archevêque de Paris.

(2) *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Bernard Picot, t. IV, p. 482, Amsterdam, 1736.

(3) *V. Biographie universelle*, vol. 32, v° PARIS.

(1) Nous en citons, dès à présent, quelques-uns des principaux. Carré de Montgeron, l'un des fervents partisans des convulsions qu'il attribue à l'intervention divine; il se dit converti au jansénisme. Dom Lataste, O. S. B., qui attribue en partie les phénomènes convulsifs et ce qui les accompagne à l'intervention diabolique, et réfute les allégations jansénistes. Hequet et de Bonaire, qui attribuent tout à l'artifice et à la nature. Le célèbre chirurgien Morand, qui décrit dans ses *Opuscules de chirurgie* l'épreuve du feu subie par la sœur Sonet, dite la Salamandre. La Condamine, qui a dressé lui-même les procès-verbaux des scènes de crucifiement, et incline pour la supercherie.

(2) *V. Dictionnaire historique de l'abbé Feller*, v° PARIS. -- Cpr. *Recueil de lit. de philos. et d'histoire*, Amsterdam, 1730, p. 123; et le protestant De Vœux, Amsterdam, 1740, lett. 8 et 9.

diacre de l'église de Paris, janséniste endurci, *appelant* et réappelant de la bulle *Unigenitus*, meurt au milieu des austérités inspirées par son fanatisme, en protestant qu'il persiste dans ses sentiments sur son appel de la bulle au concile. Il meurt donc en odeur de sainteté janséniste, le 1^{er} mai 1727, et est enterré dans le petit cimetière de Saint-Médard.

Quelques mois se passent, et voilà que les pèlerinages commencent au tombeau du diacre; on fait des neuvaines au soi-disant bienheureux, les fervents s'étendent même sur son tombeau ou baisent la terre qui l'environne... On annonce bientôt des guérisons prodigieuses. Les *appelans* crient au miracle, c'est Dieu qui décide en faveur de la doctrine janséniste, par l'intercession de son serviteur Paris. C'est l'époque des prétendus miracles dont nous avons parlé.

Deuxième époque. Au mois de juillet 1731, un premier cas de convulsions se produit dans la personne d' Aimée Pivert. Au mois d'août, une sourde-muette de Versailles en ressent de même, et l'abbé de Bescherand vers la fin du même mois. Depuis lors, « Dieu changea ses voyes, c'est Montgeron qui parle, et celles dont il se servit alors pour la guérison des malades fut de les faire passer par des douleurs très vives et des convulsions extraordinaires et très violentes. » Cependant le 15 juillet 1731, l'archevêque de Paris de Vintimille défend d'honorer le tombeau de Paris et de rendre à celui-ci un culte religieux. Malgré cette défense, une affluence extraordinaire se fait au cimetière de Saint-Médard, les convulsions s'étendent, bientôt il y a des convulsionnaires par centaines. En même temps, apparaissent les *petits* et les *grands secours*.

Les convulsionnaires se trouvent soulagés en se faisant frapper sur le ventre, sur les reins, en se faisant presser, piétiner le corps; c'est ce qu'on appelle les *secours*, donnés surtout par des hommes, les frères, dits « secoureurs », qui frappent à coups de poing, se mettent quelquefois une dizaine sur une planche qui écrase le corps des convulsionnaires. Plus tard, ces grands secours deviendront les *secours meurtriers*, à coups de bûche, de barre de fer, etc.

La cour s'émeut à la vue de ces scènes étranges, et, le 27 janvier 1732, une ordonnance du roi ferme le cimetière de Saint-Médard, avec défense de l'ouvrir, sinon pour cause d'inhumation. En même temps, on met en prison les convulsionnaires les plus renommés.

Troisième époque. C'est alors que l'épidémie convulsive est définitivement constituée. « A peine eut-on interdit l'entrée du saint lieu que Dieu paraissait avoir choisi pour y opérer ses prodiges, qu'il les multiplia plus que jamais.... Des convulsions bien plus surprenantes.... prirent tout à coup une multitude de personnes. » Ce sont encore les paroles de Montgeron. Malgré une nouvelle ordonnance royale du 17 février 1733, défendant aux convulsionnaires de se donner en spectacle au public, et à tous de souffrir dans leurs maisons aucun concours ou assemblée de convulsionnaires, le mal dure toujours; on se réunit clandestinement pour *convulsionner*; aux convulsions s'ajoutent des extases, des discours, la prétention de faire des prophéties, de parler des langues inconnues, d'opérer des miracles d'invulnérabilité, de représenter au vif la passion et l'agonie de Jésus-Christ en croix; d'où les scènes des *secours meurtriers*, de l'épreuve du feu, du crucifiement, etc. Ces surprenantes manifestations durèrent, pour ainsi dire, jusqu'à la Révolution et peut-être jusqu'à nos jours (1). L'attention publique en fut détournée pendant quelques années, environ depuis 1740 jusqu'en 1758, mais nous les retrouvons aussi vivaces que jamais en 1759 et 1760; c'est alors que d'Alembert et La Condamine assistèrent aux scènes de crucifiement. Cette occultation temporaire s'explique par l'apparition des philosophes ou encyclopédistes qui préparèrent la grande Révolution: les jansénistes avaient ruiné l'autorité de l'Église, comme celle du pouvoir civil, jeté le trouble dans les consciences et dans les convictions, et préparé de cette manière la voie à l'incrédulité et à la rébellion (2); et ainsi, quand ils eurent en finir avec les mo-

(1) V. Hipp. Blanc. *Le merveilleux dans le jansénisme*, etc. Paris, 1865, p. 27 et suiv.

(2) V. Bergier. *Dictionnaire de Théologie*, art. JANSÉNISME.

linistes, par les miracles des convulsionnaires, il se trouva qu'il ne fut plus autant question de jansénisme que d'incrédulité et de philosophisme. Voltaire, d'Alembert et les autres, qui avaient exploité le jansénisme en faveur de leur impiété, avaient attiré toute l'attention.

Nous voudrions pouvoir décrire en détail, d'après les auteurs contemporains ou même témoins oculaires, différentes scènes, qui donnent une idée plus complète des convulsions, et des autres phénomènes étranges qui les accompagnèrent, en mettant en regard les récits d'un témoin sectaire, prônant les convulsions comme d'origine céleste, tel que Carré de Montgeron, d'un témoin naturaliste et anti-convulsionnaire, quoique sectaire, comme Hecquet, d'un témoin inclinant pour la supercherie, comme La Condamine, et enfin d'un témoin catholique, qui fait la critique des faits, comme D. Lataste. Mais l'espace nous manque. Nous suppléerons cependant à cette lacune, nous l'espérons, à l'entière satisfaction du lecteur : tout en faisant l'examen des faits, en recherchant leur nature et leur caractère, nous produirons, d'après les témoins de différents sentiments déjà cités, nombre de détails capables d'éclairer et d'édifier complètement le lecteur sur les phénomènes en question.

Nous voici donc arrivé à la seconde partie de notre étude sur les convulsionnaires, où nous avons la confiance de démontrer à l'évidence que rien, absolument rien dans leurs faits et gestes ne saurait fournir aux adversaires de la foi catholique et de la sainte Église le moindre argument contre sa doctrine, le moindre prétexte pour rejeter le surnaturel, ou les miracles en particulier, ou pour attaquer la sainteté de l'Église; bien au contraire, nous y voyons la sollicitude constante, et jamais démentie alors comme dans les siècles précédents et dans ceux qui ont suivi, de l'autorité ecclésiastique, pour conserver intact le dépôt de la foi comme les bonnes mœurs, sa prudence pour discerner le vrai du faux, le bien du mal, son extrême réserve pour admettre le surnaturel, ou même le préternaturel, dans les guérisons ou dans les autres faits proclamés prodigieux par les foules.

Notre première proposition est celle-ci :

Étant donné que les convulsions de Saint-Médard avec les phénomènes qui les accompagnent aient en réalité une origine préternaturelle, nous disons qu'elles ne sauraient venir de Dieu, soit immédiatement, soit médiatement par les Anges, mais que leur origine serait diabolique.

Dans les convulsions mêmes, dans la manière d'agir des convulsionnaires et leurs discours, dans les fins de toute cette *œuvre des convulsions*, comme l'appelaient les fervents, non seulement on ne voit rien qui soit digne de l'action divine, mais, au contraire, tout est indigne de l'intervention céleste, et marqué au coin du démon.

L'œuvre des convulsions ne tendait pas à la fondation d'une nouvelle forme de religion ou de culte, mais les jansénistes, partisans des convulsions, y voyaient une approbation divine de leur doctrine sur la grâce. Or, tout en prétendant être de l'Église catholique, ils se mettaient en rébellion ouverte avec son chef suprême et avec le corps des évêques tout entier, à l'exception d'un petit nombre d'évêques français, qui, sous le rapport de la vertu et de la science, étaient loin d'être parmi les plus distingués : et, en même temps, ils étaient rebelles à la puissance séculière.

De plus, les jansénistes n'étaient point d'accord sur l'œuvre des convulsions. Les uns, et c'étaient les plus sensés en ce point, étaient adversaires convaincus des convulsions, comme Hecquet et bien d'autres. Les convulsionnaires eux-mêmes se divisèrent en plusieurs sectes, parmi lesquelles se distinguaient les *Augustinistes*, partisans du frère Augustin, qui, au dire de Barbier (1), se faisait rendre un culte, couché sur une table dans la posture de l'agneau sans tache; les *Vaillantistes*, tirant leur nom de l'abbé Vaillant, qui se prétendait Élie en personne. Montgeron lui-même déplore ce certain *mélange* dans l'œuvre des convulsions, et dit que les discours des convulsionnaires des deux sectes que nous venons de nommer étaient faits pour autoriser les erreurs, et ne pouvaient provenir que de l'égarement de leur propre esprit ou de la

(1) *Journal, ou Chronique de la Régence et du règne de Louis XI* 1718-1763, t. 1, p. 325.

suggestion du démon (1). De là encore la secte des *mélancoliques*, des *discernants*, et plusieurs autres. Peut-on raisonnablement se figurer l'intervention et l'approbation divines dans cette confusion et dans cette rébellion contre l'autorité légitime?

Les convulsions elles-mêmes, à part la tendance et les agissements des convulsionnaires, peuvent-elles bien être attribuées à Dieu? Distinguons : à la permission divine, pour punir ces misérables, nous pouvons l'accorder; à l'approbation divine, produisant ces phénomènes, qui saurait jamais le croire? Qui pourrait se figurer que Dieu soit la cause de ces mouvements désordonnés, de ces horribles contractions de la figure, de cette protusion de la langue, de ces cris féroces, aboiements, etc., et cela pour signifier son approbation?

On dira peut-être que c'étaient là des épreuves pour ces saints personnages, et le moyen d'attirer sur eux l'attention, et que le surnaturel se manifestait surtout dans les circonstances, dans les actions et les discours des convulsionnaires. Nous répondons que Dieu a des moyens plus dignes pour attirer l'attention, et que ce sont précisément les faits et gestes des convulsionnaires qui répugnent le plus évidemment à une intervention divine. Dans les *secours*, dans la manière d'agir des convulsionnaires, dans leurs discours, c'est le ridicule qui le dispute à l'indécence; c'est trop peu dire, c'est l'immoralité jointe à la cruauté, c'est la fausseté et même le blasphème et le sacrilège.

Ainsi les convulsionnaires affectent l'état d'enfance, au témoignage non suspect de Montgeron (2), qui y trouve une faveur spéciale du ciel; elles priaient, dit D. Lataste (3), en se faisant la barbe, pour imiter, disaient-elles, un saint, en mangeant de la soupe à vide, par la même raison, en faisant mille autres folies dignes des Petites-Maisons. Le même auteur décrit ensuite le ridicule et l'indécence des secours les plus ordinaires, des jeunes filles qui se

livrent à des hommes, qui les pressent, les secouent, les balancent : qui prient en se faisant tirailler les bras et les jambes, le sein, en se renversant les jambes en l'air (1). L'attitude des improvisateurs et discoureurs n'était pas moins extravagante (2).

Les discours eux-mêmes étaient remplis de faussetés, ce qui a fait dire à d'Alembert : « On assure que, dès le lendemain de l'expulsion des Jésuites, les convulsionnaires ont commencé à la prédire, c'est ainsi qu'ils ont toujours prophétisé. Quand on vit que les prédictions ne s'accomplissaient pas, rien de plus simple : Dieu laissait pénétrer le faux dans l'œuvre, pour mieux aveugler les endurcis (3). » Et, notons-le bien, Montgeron lui-même n'ose approuver tous les discours : « Il y en a eu, surtout dans les premiers temps, dit-il, dont l'esprit était éclairé par une lumière surnaturelle; mais, dans ces derniers temps, quelques-uns des discours n'étaient que la production d'une imagination échauffée, et ceux des augustinistes et des vaillantistes peuvent être l'effet de la suggestion du démon. » Nous avons déjà cité cet endroit plus haut. Quant aux petits secours, c'est encore Montgeron lui-même qui en reconnaît le danger au point de vue de la décence, et il insinue, avec force précautions, et en avertissant ses frères d'éviter les pièges du démon, mais assez clairement, que la satisfaction des mauvais instincts n'était pas étrangère à l'œuvre (4). Qui plus est, s'il faut en croire Barbier : « Ce qui est certain, c'est qu'il y a dix ou douze filles (convulsionnaires) grosses, et que ces chefs de doctrine et de prédiction engagent les femmes du peuple, qui ont cédé à la persuasion, de leur livrer elles-mêmes leurs filles, ce qu'elles font en vue de Dieu (5). »

Hecquet, sectaire lui-même, est explicite sur ce point (6).

(1) *Lettres théolog.*, et cpr. le cas de la veuve Thévenet, à la fin de cet article.

(2) D. Lataste, t. II, p. 929 et 930. Cpr. Picot, cité à la note suivante.

(3) V. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire eccl. pendant le xviii^e siècle*, année 1733, t. II, p. 417 (édit. de Paris, 1815).

(4) T. II, 4^e partie, p. 33-35.

(5) F. II, p. 527.

(6) *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire* (1733), p. 69 et suiv.

(1) T. II, 2^e partie, *Idée de l'état des convulsionnaires*, p. 19.

(2) *Loc. cit.*, p. 88.

(3) *Lettres théolog.*, t. II, p. 298. et t. I, p. 141.

Entin, la cruauté des grands secours, surtout des secours *meurtriers*, des épreuves du feu et des épées, des scènes de crucifiement, que peut-elle avoir de commun avec une œuvre divine? Ajoutons à la cruauté, le désespoir. Poncelet a vu une convulsionnaire qui voulait se déchirer le visage avec les ongles et se jeter par la fenêtre (1). Et le blasphème et le sacrilège? « Une sœur dit un jour : Les sauvages adorent le soleil et ils adorent Dieu, car Dieu est le soleil. Une autre portait l'impiété jusqu'à dire la messe; et ce qui est à peine croyable, des prêtres la lui servaient, et voulaient faire admirer la majesté avec laquelle cette fille commettait ce sacrilège (2). » Montgeron rapporte aussi le fait d'une sœur qui dit la messe avec dignité, d'un bout à l'autre, dans une langue inconnue (qui, sans doute, n'en est pas une). Mais elle dit cette messe, étendue sur le dos, et s'agitant quelquefois si fortement, qu'on doit retenir ses vêtements pour prévenir toute indécence (3). Quelle dignité!

Nous nous sommes étendus un peu longuement sur notre première proposition. Il était important de montrer combien nous sommes loin ici des manifestations surnaturelles, et comme c'est à tort que les incrédules ont tenté de décrier les miracles et la sainteté de l'Église, à propos de ces scènes jansénistes. Que nous sommes loin ici du calme, de la dignité, de la moralité irréprochable, des fins sublimes, qui accompagnent les épreuves, les discours et les actions, les phénomènes surnaturels d'extase, de vision, etc., des saints qu'honore l'Église catholique!

Nous passons à une seconde et dernière proposition, moins importante sous le rapport apologétique, et que nous expliquerons, pour ce motif, très brièvement.

Toute intervention céleste étant écartée, comment faut-il expliquer l'œuvre étrange des convulsions?

Deurième proposition. — Il est indubitable qu'en bien des occasions, la fourberie en a part. En outre, une multitude de phénomènes étaient des effets naturels.

Mais enfin, il nous paraît difficile d'expliquer tout sans une intervention diabolique.

Quant à la fourberie, nous la trouvons dans la manière d'agir des jansénistes en général; nous l'avons trouvée dans les miracles jansénistes et dans les discours des convulsionnaires. Les scènes de crucifiement, telles que les rapporte La Condamine, en portent des traces évidentes, sans que nous voulions affirmer que la supercherie à elle seule suffit à expliquer tout (1).

Quant aux phénomènes ayant une origine naturelle, malade, nous renvoyons le lecteur aux études récentes sur l'hystérie, aux travaux de M. Charcot et de ses élèves, surtout de M. Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie*; appendice, *L'Hystérie dans l'histoire*; 3^e section, *Convulsionnaires*, p. 866 et suiv. Nous avons donné une idée de l'hystérie, d'après MM. Charcot et Richer, dans notre article sur les Démoniaques de la Salpêtrière (*Science catholique*, 15 avril 1888). Si nous n'insistons pas sur la fourberie, et sur le naturalisme, dans les convulsions de Saint-Médard, c'est que ce point a trouvé peu de contradicteurs, sauf parmi les jansénistes ou plutôt parmi les seuls partisans des convulsions; et que la difficulté de discerner entre l'artifice et la nature, d'une part, et l'intervention diabolique, d'autre part, ne commence précisément qu'aux manifestations dont nous devons parler maintenant. Cependant, il nous reste une observation à faire au sujet des ouvrages que nous venons de citer. Les médecins de la Salpêtrière sont naturalistes *à priori*: tout s'explique, suivant eux, par l'hystérie, et ils ont le tort, M. Richer en particulier, de citer les documents historiques, soit d'après Figuier, qui cite lui-même d'après Calmeil, soit du moins d'après ce dernier. Or, Calmeil supprime ce qui gêne sa théorie, et, ce qui est plus grave, souvent il analyse à sa façon, notamment au sujet des convulsions de la dame Thévenet, dont il va être question à l'instant; Hipp. Blanc (2), met en regard le texte de D. Lalaste et celui de Calmeil, pour faire voir comment celui-ci rend ses explications naturalistes plus faciles, en

(1) L'abbé des Essarts (dit Pontce), *Lettres sur l'œuvre des convulsions*, cité par D. Lalaste.

(2) *Ibid.*, loc. cit.

(3) T. II, p. 25, 55.

(1) V. le rapport de La Condamine, dans Hipp. Blanc, *Le merveilleux dans le jansénisme*, etc., Paris, 1865, p. 194 et suiv.

(2) *Le merveilleux dans le jansénisme*, etc. (Paris, 1865, p. 433 et suiv.

faussant les documents. Le lecteur trouvera donc chez M. Richer tout ce qu'il faut pour expliquer par l'hystérie, ou une maladie semblable, tous les faits qui sont explicables naturellement; mais il doit tenir compte des modifications de certains textes et se rappeler le naturalisme *a priori* de cet auteur. Sous ce rapport, nous nous permettons de renvoyer encore à notre article déjà rappelé ci-dessus.

Enfin, quant aux effets préternaturels, il nous semble que l'appréciation de D. Lataste est très judicieuse. Voici quelques faits, parmi un grand nombre, que ce théologien croit devoir attribuer au démon. La veuve Thévenet « s'élevait de temps en temps à sept ou huit pieds de hauteur, et jusqu'au plancher; et, en s'élevant, elle emportait à trois pieds de terre deux personnes qui pesaient sur elle de toutes leurs forces.... »

« Événement encore plus prodigieux en un sens, événement horrible. Pendant que M^{lle} Thévenet s'élève la tête en haut, ses jupes et sa chemise se replient comme d'elles-mêmes sur sa tête... »

D. Lataste signale ensuite le fait que les convulsions se produisaient au moment où la personne touchait le tombeau de Paris, et cessaient instantanément, quand on la retirait.

« La merveille est encore plus certaine dans certaines expériences qu'on a faites. On appliquait des reliques du prétendu bienheureux, tantôt à des enfants, tantôt à d'autres personnes qui ne pouvaient s'en apercevoir, à des personnes même profondément endormies; et cette application était suivie dans le moment de convulsions étonnantes. Retirait-on ces reliques, les convulsions cessaient soudainement.... »

« Merveilles encore innombrables d'expériences cruelles qu'on faisait sur des filles convulsionnaires, sans les blesser... On battait la Nisette sur la tête avec quatre bûches. Quatre hommes déchargeaient de grands coups de poing sur la tête de Marguerite-Catherine Turpiu, surnommée la Crosse; et, d'une bûche si grosse qu'on ne pouvait la prendre qu'à deux mains, on la frappait sur le ventre, sur le dos, sur les côtés et quelquefois sur le visage, et on lui donnait ainsi jusqu'à deux mille coups. Et tout cela se faisait sans que ces

filles en fussent même meurtries. »

Il faut avouer qu'il y a une certaine distance d'ici à la compression ovarienne, et que l'anesthésie et l'analgésie sont poussées un peu loin !

Concluons. Les convulsions merveilleuses de Saint-Médard sont une réalité historique. Une partie des faits ou du moins des circonstances qui les accompagnèrent sont dus à la fourberie; une partie s'expliquent par des causes naturelles, surtout par les maladies nerveuses et en particulier par l'hystérie. Certains phénomènes ne sauraient raisonnablement s'expliquer que par une intervention préternaturelle. Mais l'agent ne saurait être Dieu ni les bons Anges, c'est évidemment l'esprit de ténèbres. Bien loin de trouver dans les convulsionnaires un argument quelconque contre la doctrine de l'Église, contre sa sainteté, contre les miracles ou le surnaturel en général, nous y trouvons une confirmation de l'infailibilité de son enseignement, une preuve de sa prudence et de sa réserve, un argument *a contrario* pour les manifestations surnaturelles dans les vies des Saints, un indice assez clair de l'existence du démon et de son intervention néfaste dans les choses d'ici-bas, non seulement occulte, mais manifeste, Dieu le permettant.

G.-J. WAFFELAERT, S. T. D.

COSMOGONIE. — On entend par cosmogonie un ensemble de doctrines relatives à l'origine du monde.

L'antiquité a produit sur cette question de nombreux systèmes; Hésiode, Anaxagore, Platon, Aristote et, avant eux, les livres sacrés de l'Orient, ont essayé de résoudre, chacun à sa façon, ce grave problème qui, l'un des premiers, s'est posé à l'homme. De tous ces systèmes que nous ont légués les anciens, un seul a survécu, celui qui se trouve inscrit en tête de la Genèse. De l'aveu des rationalistes eux-mêmes, il est aussi supérieur aux autres que le jour est distinct de la nuit.

Nous dirons plus tard, à propos des *jours* de la Genèse, comment les découvertes de la géologie sont venues confirmer, jusque dans ses détails, la cosmogonie biblique. Nous ne voulons nous occuper ici que d'un côté de la question,

de l'origine de l'univers morganique, c'est-à-dire de l'œuvre des deux premiers jours génésiaques, puisque les êtres organisés n'apparaissent qu'au troisième. Bien que la science soit moins précise sur ces temps primitifs que sur les phases suivantes de l'histoire du globe, il est néanmoins intéressant de savoir si les vues plus ou moins autorisées qu'elle émet à ce sujet sont ou non d'accord avec les données bibliques.

Que la terre n'ait pas toujours présenté l'aspect que nous lui voyons, qu'elle ait passé par des phases diverses, accusant à sa surface et dans sa structure un progrès à peu près constant, c'est un fait que la géologie a rendu indiscutable. Les révélations encore récentes de cette science sont là pour attester qu'à une époque relativement peu reculée, l'homme n'existait pas : que, plus anciennement, les animaux qui nous entourent n'animaient point eux-mêmes la nature ; que précédemment encore il n'y avait ni faune ni flore, mais un sol nu et sans vie là où déjà les eaux l'avaient évacuée.

Ce progrès, caractérisé par les manifestations successives de la vie végétale et animale, n'est et ne peut être contesté par personne.

La paléontologie, ou l'étude des êtres qui se sont succédé dans les temps géologiques, nous montre, superposés dans les couches sédimentaires qui constituent la partie superficielle de l'écorce terrestre, les traces ou les restes de plantes et d'animaux sans nombre, et l'ordre dans lequel ils se présentent est, pour l'ensemble, en rapport avec le développement de leur organisation. Conformément aux dires de nos livres saints, le végétal apparaît avant l'animal, le poisson avant le quadrupède, et celui-ci avant l'homme.

Mais faut-il s'arrêter à l'être inférieur qui représente la première apparition de la vie ? Ne saurait-on remonter plus haut dans la série des temps et suivre la matière elle-même, se transformant et progressant suivant des lois établies par le Créateur ?

On le peut ; seulement ici, il faut le dire, nous quittons le domaine des faits dument constatés pour pénétrer sur le terrain de la conjecture. Mais il est des conjectures si solidement appuyées qu'elles s'imposent, et nous estimons que l'histoire

de la terre, antérieurement à l'apparition de la vie, est de ce nombre.

Il n'est peut-être pas un géologue qui conteste aujourd'hui que notre globe, avant d'être solide au moins à sa surface, ait été tout entier à l'état liquide ou pâteux. Sa forme sphérique, son aplatissement aux pôles, l'accroissement de la densité des roches et de leur température avec la profondeur, ne s'expliquent guère autrement.

Il est prouvé qu'un corps fluide, isolé dans l'espace, prend de lui-même la forme d'une sphère. Divers phénomènes observés dans la nature avaient depuis longtemps rendu cette vérité entièrement probable ; un savant belge, Plateau, en a donné une preuve expérimentale. Une petite masse d'huile introduite par lui dans un liquide de même densité, composé d'un mélange d'eau et d'alcool, a pris sous ses yeux une forme globuleuse parfaitement régulière. Poursuivant cette ingénieuse expérience, il a imprimé à cette sphère un mouvement de rotation, à l'aide d'un fil métallique qui la traversait de part en part, et il l'a vue s'enfler à l'équateur et s'aplatir aux pôles. Il est difficile de rêver une confirmation plus éclatante de l'origine fluide de notre planète.

S'il faut en croire le plus grand nombre des géologues, cet état fluide est loin d'avoir tout à fait disparu. Notre globe ne serait, en somme, qu'une masse liquide ou pâteuse recouverte d'une mince écorce de 50 à 60 kilomètres, au plus, c'est-à-dire de moins d'un centième du rayon terrestre.

Ce n'est pas assez de dire que notre globe a été jadis à l'état liquide ou pâteux. La matière peut révéler une forme plus simple encore. Il est aujourd'hui prouvé que tous les corps, y compris ceux qui composent notre atmosphère et que nous respirons, peuvent être tour à tour solides, liquides et gazeux. Ce dernier état est assurément le plus simple, et il est à croire que c'est l'état primitif, celui dans lequel fut créée la matière.

Il y a plus. Les corps qui nous entourent, surtout les corps solides et liquides, se présentent pour la plupart à nous à l'état de composés chimiques. L'argile, la silice et la chaux, par exemple, ne sont autre chose que de l'aluminium, du silicium et du calcium combinés avec de

Oxygène. L'eau résulte de l'association intime de deux gaz, l'oxygène et l'hydrogène. L'acide carbonique lui-même, produit de la combustion, se compose de carbone et d'oxygène. Or il répugne quelque peu d'admettre et, de fait, on n'admet guère, que la matière ait présenté dès l'origine cette composition compliquée. C'est à l'état de corps simples et d'atomes isolés qu'elle a dû être créée. Le rapprochement ultérieur des particules gazeuses a naturellement entraîné la combinaison de celles qui avaient quelque affinité réciproque.

L'hypothèse que nous émettons n'est point aussi gratuite qu'elle peut le paraître au premier abord. Elle trouve un appui dans les données les plus indiscutables de l'astronomie et des sciences physiques. Elle seule permet d'expliquer les étonnantes analogies de mouvements, de forme et de nature que présente le système solaire, sinon l'univers entier. Si la terre avait été créée à l'état solide ou même liquide, elle eût toujours été isolée dans l'espace. Elle n'aurait, par conséquent, aucun rapport d'origine avec les autres astres, pas même avec les planètes. On ne verrait pas, par suite, pour quels motifs elle serait soumise aux mêmes lois et serait composée absolument des mêmes substances.

Une pareille harmonie ne peut évidemment être l'effet du hasard. Elle a spécialement frappé les astronomes, qui en ont déduit la théorie suivante, due presque tout entière à Laplace.

À l'origine, la matière qui compose la terre, les autres planètes, leurs satellites et le soleil lui-même, eût été répandue dans tout l'espace qu'occupent actuellement ces astres. Elle eût constitué une seule et immense masse gazeuse dont le rayon, au moins égal à la distance du soleil à Neptune, planète extrême de notre système, eût mesuré plus d'un milliard de lieues.

D'une ténuité extrême au début, infiniment moins dense, a dit M. Faye, que l'air d'un récipient où l'on s'est efforcé de faire le vide, cette nébuleuse réduisit peu à peu son volume. La loi d'attraction à laquelle elle fut soumise eut pour résultats de grouper ses atomes de façon à former des molécules. Ces mouvements locaux et désordonnés en-

traînèrent vraisemblablement la rotation qui s'effectua de l'ouest à l'est.

Tout d'abord, la rotation dut être d'une lenteur extrême; mais le mouvement alla en s'accéléraut avec la condensation de la nébuleuse. Les molécules situées à la périphérie de l'immense sphère gazeuse tendaient, en effet, à gagner le centre où elles rencontraient d'autres molécules animées d'une vitesse angulaire beaucoup moindre, puisqu'elles étaient plus rapprochées de l'arc de la sphère. Elles communiquaient à ces dernières une partie de leur vitesse originelle; ce qui devait naturellement produire, à la longue, un accroissement sensible du mouvement rotation de la nébuleuse totale.

Mais à mesure que ce mouvement s'accélérait, la force centrifuge ou de projection augmentait aux dépens de la force centripète ou d'attraction. C'est, en effet, une loi mécanique bien connue que la première de ces forces augmente avec la rotation. La fronde en est un exemple vulgaire. Dès lors, la vitesse giratoire de la nébuleuse, s'accroissant de plus en plus, il a dû arriver un moment où la force centrifuge a triomphé de la force centripète qui, jusque-là, maintenait l'union de la masse totale. Naturellement, c'est à la périphérie de l'immense sphère que ce phénomène s'est produit tout d'abord, puisque, vu l'éloignement du centre, c'est là que l'attraction était la plus faible. Des lambeaux de matière gazeuse extrêmement ténue se sont détachés à divers intervalles. Le mouvement de rotation dont ils étaient animés, alors qu'ils faisaient partie de la nébuleuse génératrice, s'est continué, mais en se transformant en un mouvement de translation autour de la masse centrale. Peu à peu, leurs éléments gazeux se sont condensés, obéissant aux mêmes lois et traversant les mêmes phases que sur la nébuleuse mère, mais en un temps d'autant plus court que la masse était moindre.

Le seul rapprochement des molécules a donné lieu au développement d'une chaleur intense qui a dû faire de ces nébuleuses partielles autant d'astres incandescents, soleils momentanés qui ont été, chacun à leur tour, autant de foyers de lumière. À l'état gazeux a succédé l'état liquide, et à celui-ci l'état

solide, qui a définitivement constitué la *planète*. Avec le temps, la surface, sinon la masse totale de l'astre, s'est refroidie et la vie a pu y prendre naissance.

Mais auparavant, ces astres secondaires, encore gazeux, ont, pour la plupart, abandonné dans l'espace des lambeaux de matière cosmique, qui, en se condensant eux-mêmes, sont devenus nos satellites. Quoique les derniers-nés en quelque sorte de notre système solaire, ces astres de troisième ordre n'en sont pas moins, en raison de leur petitesse relative, plus avancés qu'aucun autre dans la série des transformations que tout corps céleste est appelé, semble-t-il, à éprouver. Non seulement ils ont cessé d'être lumineux par eux-mêmes, non seulement leur solidification est aujourd'hui complète, mais ils n'ont plus ni atmosphère ni eaux liquides. C'est du moins ce que l'on constate à la surface de notre lune, l'unique satellite qui soit un peu accessible à nos observations.

Pendant que planètes et satellites parcouraient ces phases diverses, indices de celles qui attendent l'astre central, la nébuleuse génératrice continuait de son côté, avec une extrême lenteur, la série de ses transformations séculaires. Un immense foyer de chaleur, résultat de la condensation, se produisait au centre et lançait dans l'espace des rayons étincelants. Dès lors, le soleil était constitué et, avec lui, le système planétaire.

Telle est, en résumé, l'origine extrêmement probable de notre monde solaire et sans doute aussi du reste de l'univers, c'est-à-dire de l'immense multitude d'astres qui peuplent l'espace.

Ce n'est point ici le lieu de donner les raisons extrêmement graves qui appuient cette hypothèse. Disons seulement que tout se passe, dans la nature, comme si elle était vraie, tout : la direction uniforme, à deux exceptions près, des mouvements de rotation et de circulation des planètes autour du soleil ; la vitesse de ces mouvements, la densité relative des planètes, l'état physique de chacune d'elles, etc. Aussi Laplace a-t-il pu dire qu'il y avait quatre milliards à parier contre un que cette disposition n'était pas l'effet du hasard.

Nous avons dit, il est vrai, qu'il y avait deux exceptions à l'uniformité de direc-

tion, à l'uniformité des mouvements célestes. On a cru constater, en effet, que les satellites d'Uranus et de Neptune étaient animés d'un mouvement rétrograde, c'est-à-dire de l'est à l'ouest. On en a conclu très légitimement, bien qu'on n'ait pu encore s'assurer du fait, que le mouvement de rotation de ces deux planètes devait s'effectuer dans le même sens.

La constatation de ce phénomène anormal a conduit un astronome distingué, M. Faye, à repousser le système de Laplace et à y substituer une nouvelle hypothèse, d'après laquelle l'âge des planètes serait en raison directe de leur rapprochement du soleil. A notre avis, le mouvement rétrograde d'Uranus et de Neptune ne saurait entraîner le rejet d'une théorie aussi solidement appuyée par ailleurs que l'est la théorie due à Laplace. Nous trouvons une explication suffisante du phénomène invoqué contre cet astronome dans la position même d'Uranus et de Neptune. Par cela seul qu'elles sont les plus éloignées de l'astre central, ces deux planètes ont dû se former à une époque où la nébuleuse était encore tellement étendue que ses éléments jouaient le rôle de corps isolés dans l'espace et étaient régis, en conséquence, par les lois de Képler. Cette seule considération suffit, selon nous, pour expliquer le mouvement rétrograde des planètes que ces éléments ont fini par constituer (Voir l'*Origine du Monde* dans la *Controverse* et le *Contemporain*, novembre 1885, et aussi le *Cosmos*, 1886, t. 1, p. 453).

Après tout, la nouvelle théorie de M. Faye a le même point de départ que celle de Laplace : l'origine gazeuse de la terre et du monde entier. On peut dire que, sur ce point, il n'y a pas actuellement deux opinions.

Loin de venir à l'encontre de ces idées nouvelles en matière de cosmogonie, la Bible les a, la première, laissées entrevoir. L'état dans lequel elle nous montre la matière aussitôt après sa création s'applique admirablement à la nébuleuse primitive. La version la plus répandue, la Vulgate, nous dit que la terre était alors « *informe et vide/inanis et vacua* » ; mais ce n'est pas rendre assez énergiquement les expressions *tahu-bohu* du texte hébreu. Les Septante étaient plus près de la vérité lorsqu'ils traduisaient par

« invisible et sans forme invisibilis et incomposita ».

D'autres interprètes, usant d'expressions plus énergiques encore, ont appelé la terre à l'état chaotique une *nullité*, un *rien*. On avouera qu'il était difficile de mieux caractériser la matière gazeuse et prodigieusement raréfiée qui composait la nébuleuse primitive. Cet accord avec les idées cosmogoniques récentes est assurément des plus remarquables.

Et ce ne sont pas seulement quelques traducteurs et commentateurs qui ont compris de la sorte le second verset de la Genèse; c'est parce qu'ils le comprenaient ainsi, que la plupart des Pères ont cru à l'identité des substances qui entrent dans la composition des corps célestes et terrestres. Saint Bonaventure ne fait que résumer la tradition lorsqu'il dit : « La généralité des interprètes a vu dans les mots : *In principio creavit Deus cælum et terram*, la substance de toutes les choses visibles; elle est donc une, et il faut en conclure que les corps célestes et les corps terrestres ont été produits, *quantum ad esse*, d'une seule et même matière (*Sentent.*, II, 12). »

Sur ce terrain, comme sur bien d'autres, la Bible avait précédé la science.

HAMARD.

CRÉATION. — 1. Ce que l'Église enseigne. — Nous établissons, à l'article *Dieu*, que le monde à Dieu pour auteur. Mais comment Dieu a-t-il produit l'univers? La doctrine chrétienne, formulée dès la première page de la Bible, répond que c'est par *création*. Le fait de la création et sa nature, la liberté de Dieu et la fin qu'il se proposait dans l'acte créateur, sont autant de points qui appartiennent à la foi catholique. Voici, en effet, comment le Concile du Vatican s'exprime sur ces questions :

« Anathème à qui ne reconnaîtrait pas un seul vrai Dieu, créateur et maître des choses visibles et des choses invisibles!

« Anathème à qui affirmerait qu'il n'y a qu'une seule et même substance et essence de Dieu et de toutes choses!

« Anathème à qui soutiendrait que les êtres finis, soit corporels, soit spirituels, ou du moins que les êtres spirituels sont émanés de l'essence divine; ou que l'essence divine, en se manifestant et se déve-

loppant, devient toutes choses; ou enfin que Dieu est l'être universel ou indéfini qui, en se déterminant lui-même, constitue l'universalité des êtres distincts les uns des autres selon les genres, les espèces et les individus!

« Anathème à qui ne reconnaîtrait pas que le monde et tout ce qu'il contient d'êtres spirituels ou matériels a été tiré par Dieu du néant; ou qui dirait que Dieu n'a pas créé le monde par une volonté libre de toute nécessité, mais qu'il l'a créé aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même; ou qui n'admettrait pas que le monde a été fait pour la gloire de Dieu! »

Pour bien se rendre compte de la doctrine de l'Église, il importe de préciser tout d'abord ce qu'elle entend par création.

2. Qu'est-ce que la création? — Ceux qui admettent que Dieu est l'auteur de l'univers expliquent de trois manières l'origine des êtres.

Les partisans du *dualisme* attribuent la genèse du monde à deux principes distincts, tous deux éternels et incréés : la matière et Dieu. La matière aurait fourni tous les éléments dont l'univers se serait formé sous l'action divine.

Les philosophes de l'antiquité qui ont échappé au panthéisme et à l'athéisme ne paraissent pas s'être élevés au-dessus de cette conception de l'origine des choses.

La même théorie fut soutenue par Hermogène, philosophe stoïcien, qui embrassa le christianisme vers la fin du second siècle et devint hérésiarque. De nos jours, elle a rencontré un champion inattendu dans la personne de Stuart Mill (*Essai sur le théisme*) qui explique le mal dans l'univers par la résistance que la matière opposait à l'action, non pas toute-puissante, selon lui, mais très puissante et très sage de Dieu, qui l'a façonnée aussi bien qu'il a pu. — Dans cette théorie, le fond des êtres de ce monde existe par lui-même, Dieu n'a été qu'un architecte; l'œuvre était subordonnée aux matériaux dont il disposait.

Les partisans plus ou moins avoués du *panthéisme* regardent l'univers comme une émanation que Dieu aurait tirée de sa substance, ou comme une manifestation et un déploiement de la nature divine. On trouvera, aux articles *Pan-*

théisme et *l'Idéisme*, l'exposé et la réfutation des principales formes de cette erreur. Il suffit de remarquer ici qu'elle confond Dieu et le monde, soit qu'elle place toutes les réalités existantes dans l'univers et incline vers l'*athéisme*, soit qu'elle mette toute la réalité des choses en Dieu, qu'elle tende à réduire le monde mobile à des apparences et se confonde avec l'*idéisme*. — Suivant cette théorie, l'existence du monde, avec toutes ses parties et toutes ses révolutions, ne dépend d'aucune volonté libre; elle est la conséquence d'une nécessité absolue qui s'impose à la nature divine. Suivant la doctrine catholique qui donne une troisième solution au problème de la formation des choses, Dieu est l'unique principe nécessaire et éternel; le monde des corps et des esprits est d'une nature finie différente en tous points de la nature divine; il possède néanmoins une existence réelle, mais qui n'est ni nécessaire ni éternelle. Ce monde, dont primitivement il n'existait rien, a été appelé tout entier à l'existence par un acte absolument libre de Dieu. C'est ce qu'on appelle la *création*.

La création est donc la production du monde par Dieu, qui librement l'a fait surgir tout entier du néant, sans le tirer, par conséquent, ni de sa divine substance, ni d'aucune substance finie pré-existante.

La création est un mystère que nous ne pouvons expliquer; mais, pour mieux faire comprendre en quoi il consiste, les théologiens distinguent la *création active*, ou l'acte par lequel Dieu crée, et la *création passive*, ou l'effet que cet acte produit en dehors de Dieu et qui constitue la créature.

La création active est un acte de la volonté divine, qui commande que tel être fini existe ou surgisse du néant. Pour qui connaît la nature et les attributs de Dieu, il est clair que ce commandement ne peut rien ordonner d'impossible, qu'il est éternel et en dehors du temps, qu'il est indépendant et au-dessus de toute nécessité; car la volonté de Dieu ne peut s'appliquer qu'à ce qui est reconnu sage par son intelligence infinie; elle est immuable dans son fond aussi bien que dans ses moindres déterminations, et ce qu'elle commande est commandé par elle de toute éternité;

elle ne veut nécessairement que ce qui est nécessaire par sa nature, c'est-à-dire tout ce qui tient à l'essence divine, mais non le reste; par conséquent, c'est librement qu'elle commande l'existence des créatures finies qui pourraient ne pas être et dont elle n'a aucun besoin. Néanmoins, Dieu veut l'existence de ces créatures, pour qu'elles le glorifient à leur manière; car il ne fait rien qu'en vue de lui-même, suivant cette parole de l'Écriture: « *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus.* »

La création passive est la production de l'être fini en dehors de Dieu, en vertu de son commandement efficace. La créature, qui surgit ainsi du néant, est constituée avec une nature et dans des conditions conformes aux idées éternelles que Dieu a voulu réaliser en elle et en dehors de lui; elle commence dans le temps une existence réelle; mais, comme elle reçoit de Dieu un être propre, différent de l'être divin seul infini et nécessaire, sa nature et son existence sont limitées dans leur étendue et leur durée, suivant le bon plaisir de Dieu, qui est libre, à chaque instant, de la maintenir dans l'existence ou de l'en retirer.

Est-ce de cette manière, et suivant les enseignements du christianisme, qu'il faut expliquer l'origine du monde?

Le monde a-t-il été tiré par Dieu du néant? Le monde n'est-il pas éternel? Le monde a-t-il été créé librement? A-t-il été créé pour Dieu? Autant de questions que nous allons résoudre séparément, en réfutant les doctrines contraires à celle de l'Église.

3. Le monde a-t-il été tiré par Dieu du néant? — Le dualisme enseigne que Dieu a fait le monde d'une matière imparfaite mais incréée; le panthéisme affirme que l'univers est formé de la substance divine, qu'il manifeste ou détermine. Nous disons, nous catholiques, que le monde a surgi du néant au commandement de Dieu, sans qu'aucune matière imparfaite ou que la substance divine en ait fourni la matière.

Il suffit, pour établir la vérité de cette doctrine, de connaître la nature des êtres qui forment le monde. Ces êtres, en effet, ont une existence réelle, mais en même temps limitée et mobile. Il en résulte que cette existence est contingente, c'est-à-dire qu'elle pourrait

ne pas être et que, par conséquent, ils ne sont pas une émanation d'une partie de Dieu; il en résulte ensuite que cette existence est une existence recue, et que, par conséquent, ces êtres ont été créés et qu'ils ne sont pas formés d'une matière incréée.

D'abord, les limites et les changements auxquels les êtres de l'univers sont soumis prouvent que ces êtres n'existent pas nécessairement et que, par conséquent, ils ne sont ni une modification, ni une émanation de l'essence divine qui embrasse tout ce qui est absolument nécessaire. Cette essence est, en effet, absolument parfaite et immuable (voir l'article *Dieu*). Par conséquent, aucun des êtres qui forment le monde n'en est une émanation ou une détermination.

En second lieu, du moment que ces êtres n'existent pas nécessairement, il faut que leur existence ait sa raison d'être, en dehors de leur essence. Il faut, en d'autres termes, que cette existence leur ait été donnée tout entière. Je dis *tout entière*, car il n'est en elle aucun élément qui ne soit plus imparfait que l'ensemble à la perfection duquel il contribue; il n'est, par conséquent, en elle aucun élément qui possède nécessairement l'existence. On ne peut donc dire que les êtres ont été formés d'une matière incréée plus imparfaite qu'eux. — Car une matière incréée existerait nécessairement et ne pourrait être imparfaite, et, du moment que la matière dont est formé l'univers est imparfaite, elle n'existe pas d'elle-même; il faut qu'elle ait reçu l'existence et qu'elle ait été tirée du néant. Il faut donc qu'elle ait été créée.

Tous les êtres qui forment l'univers ont donc reçu l'existence par une création.

C'est en vain qu'on nous objecte que rien ne peut se faire de rien. En effet, si l'on veut dire par là que la puissance finie des hommes et des autres êtres du monde ne peut produire aucun être du néant et qu'elle se réduit à modifier ou à transformer la matière et les êtres existants, nous admettrons ce principe; mais on devra reconnaître qu'il ne s'applique pas aux œuvres de Dieu, dont la puissance est infinie, et qu'on n'en peut conclure l'impossibilité de la création. Que si l'on veut donner à cet adage « *rien ne se fait de rien* » une valeur absolue et en faire un principe nécessaire, nous demanderons

qu'on en précise le sens. Si l'on entend dire par là qu'il n'existe pas d'effet sans cause, nous serons les premiers à le soutenir, puisque c'est en vertu de ce principe que nous établissons que Dieu est la cause qui a donné l'existence à l'univers; mais si l'on entend dire qu'il est impossible que cette cause infinie produise aucun être en dehors d'elle-même, autrement qu'à l'aide d'une matière préexistante, nous répondrons que, s'il en était ainsi, le monde ne pourrait exister, puisque la matière n'existe point par elle-même. Puisque le monde existe, il faut donc admettre qu'il a pu être créé de rien; car c'est la seule manière dont il ait pu recevoir l'existence.

4. *Quelle est la fin de la création?* — Dieu s'est assurément proposé une fin en créant le monde, puisque tous ses actes sont dictés par une sagesse infinie. Quelle est donc la fin qui l'a déterminé? D'autre part, cette fin ne peut être que Dieu même, puisque la volonté de Dieu ne peut agir que mue par le bien infini qui n'existe qu'en sa divine essence, et que tout ce qui est fini et borné ne peut être le terme qu'il se propose dans ses délibérations éternelles. C'est donc pour lui-même que Dieu a fait toutes choses, suivant la parole des *Proverbes* (xvi, 4): « *C'est pour lui-même que Dieu a fait toutes ses œuvres;* » et, suivant la parole de l'*Apocalypse*: « *Il est l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier, le principe et la fin de tout ce qui est.* »

D'autre part, l'essence infinie se suffit; non seulement Dieu n'avait aucun besoin des créatures, mais les merveilles de l'univers, les louanges et les œuvres des hommes ne peuvent rien ajouter à sa perfection, ni à son bonheur, ni à sa gloire. En les tirant du néant, il n'a donc rien fait qui lui serve à lui-même, et la création n'a été utile qu'aux créatures. En d'autres termes, il n'a produit aucun bien qu'il ne possédât déjà infiniment, ou plutôt tous les biens et toutes les essences finies qu'il a réalisés, en dehors de lui, dans les créatures, sont à une distance infinie du souverain bien et de l'essence infinie qui est Dieu.

Comment concilier ces vérités dans lesquelles les *panthéistes* veulent voir des contradictions et qui pourtant découlent logiquement de ce que la raison nous apprend sur Dieu et sur le monde?

« Tous les êtres imparfaits, dit saint Thomas (I p. q. 4, a. 4), étant à la fois actifs et passifs, doivent se proposer, en agissant, d'acquiescer quelque chose; mais la première cause, qui est toute en acte, ne peut rechercher l'acquisition d'aucun bien. Ce qu'elle se propose, c'est de communiquer sa propre perfection, qui est sa bonté. Toute créature qui cherche à devenir parfaite cherche donc à ressembler à Dieu, dans sa perfection et sa bonté. C'est ainsi que la bonté de Dieu est la fin de toutes choses. Ainsi Dieu est entièrement désintéressé dans ses dons, parce qu'il ne fait rien pour son utilité, mais qu'il agit en tout à cause de sa bonté. »

Il est donc vrai que Dieu crée pour lui-même, puisqu'il satisfait sa bonté par la communication qu'il fait aux créatures d'une image de ses perfections et de son être; mais il est vrai, en même temps, que c'est aux créatures que reviennent tous les biens communiqués par l'acte créateur, et que Dieu ne retire pour lui-même aucun avantage de la création.

5. Dieu est-il libre de créer? — Après ce que nous venons de dire, il nous est facile de montrer que Dieu, en créant, n'a obéi à aucune nécessité. Dieu n'a été amené à créer par aucun besoin; ajoutons qu'il n'y a été déterminé par aucune obligation.

Il est, en effet, le bien parfait. Les créatures ne sont bonnes qu'autant qu'elles participent, dans une mesure bornée, à sa bonté. La création a donc donné l'existence à de nouveaux êtres bons, mais elle n'a pas fait qu'il y eût plus de bien.

Dieu, en créant, n'accomplissait donc pas un devoir; il ne faisait rien de plus parfait que n'aurait été en lui l'abstention de toute création, et il était aussi bien pour lui de produire un monde plus parfait ou moins parfait que celui qu'il a fait.

Il en résulte que l'acte créateur a été absolument libre du côté de Dieu. Il pouvait créer ou s'en abstenir. Du moment qu'il s'est déterminé à créer des êtres (*art. Providence*), il était libre de leur donner une plus ou moins grande perfection et de les multiplier suivant son bon plaisir. C'est donc en vain que certains philosophes ont cherché pourquoi les êtres bornés et imparfaits avaient été

produits par l'être infiniment parfait, et les êtres multiples, par l'être qui est unique par essence. La seule raison de l'existence des créatures, c'est la libre volonté de Dieu.

6. Le monde est-il éternel? — Le monde n'est pas éternel, c'est-à-dire qu'il n'a pas toujours existé. C'est un dogme révèle, et l'en trouvera dans d'autres articles les preuves de la vérité des enseignements de l'Église sur la manière dont le monde a été créé dans le temps.

Nous n'examinerons ici que la question de savoir si le monde aurait pu être éternel. L'enseignement de l'Église nous laisse libre d'embrasser, sur ce point, l'opinion que nous préférons.

Précisons notre question. Il est certain qu'en Dieu l'acte créateur est éternel, puisqu'en Dieu il n'y a aucun changement; il est certain que le monde n'est pas éternel par la nécessité de sa nature, comme le pensent les matérialistes. Le commandement éternel de Dieu a appelé chaque être à l'existence au moment où il l'a voulu: les êtres sans vie avant les êtres vivants, et les animaux moins parfaits avant l'homme.

Mais les êtres créés pouvaient-ils recevoir leur être de toute éternité? Auraient-ils pu exister, sans avoir commencé à être? Sur ce point, les opinions des philosophes catholiques sont partagées. — Albert le Grand, saint Bonaventure et la plupart des modernes regardent l'existence éternelle comme impossible dans des êtres créés; saint Thomas et la plupart des scolastiques ont cru que le problème est insoluble et que la raison ne nous fournit aucune preuve péremptoire, ni pour ni contre la possibilité d'un monde éternel.

Nous pensons, avec le cardinal Zigliara (*Cosmologie*, § 10), qu'il y a à faire quelques distinctions avant de trancher la question.

On peut, d'abord examiner s'il est impossible d'admettre l'existence éternelle d'une créature quelconque, par exemple celle de substances qui ne seraient soumises à aucun changement, ou celle d'un monde dans lequel n'auraient lieu ni les révolutions ni les successions dont l'univers actuel nous offre le spectacle.

S'il s'agit d'un monde soumis au changement, il paraît impossible d'admettre que ces changements se soient produit

éternellement. Il est prouvé, en effet, qu'un nombre déterminé ne peut être infini, car on peut toujours l'augmenter de plusieurs unités. D'autre part, comme les êtres créés qui se sont succédé jusqu'ici sur la terre forment un nombre déterminé, puisqu'ils ont existé; comme les changements divers qu'ils ont subis forment aussi un nombre bien déterminé, puisqu'ils ont également existé, il faut bien, croyons-nous, que le nombre de ces êtres et de ces changements soit fini; il faut bien, par conséquent, que le monde, tel qu'il est, n'ait pas toujours duré. C'est surtout en s'appuyant sur cette considération que la plupart des apologistes modernes soutiennent que l'éternité du monde est impossible.

Mais, s'il s'agit d'un monde sans succession d'êtres et sans changements mesurés par le temps, cette preuve ne peut plus être invoquée, et nous n'avons plus de raisons d'admettre ni l'impossibilité ni la possibilité d'une création éternelle.

Du côté de Dieu, on ne voit pas, en effet, pourquoi il n'aurait pas la puissance d'exécuter de toute éternité sa volonté créatrice; du côté du monde, rien ne paraît non plus s'opposer à cette éternité. En effet, autant que nous en pouvons juger, cette éternité, qui dépendrait entièrement de la volonté de Dieu, n'implique aucune nécessité dans l'essence de la création, car si l'être créé doit exister en vertu de l'acte créateur et lui être postérieur, cette postériorité est une postériorité logique; et, puisque Dieu est en dehors du temps, elle n'implique pas nécessairement que le monde a commencé d'exister. Un monde de cette sorte ne serait pas, comme le nôtre, régi par les lois du temps, et une partie de la question revient à examiner si toute création doit être soumise à ces lois.

Si l'on considère maintenant que rien n'aurait empêché le monde actuel d'exister primitivement à l'état de substance sans mouvement, il ne paraît pas impossible que ce monde lui-même ait toujours existé.

Il ne faut donc point s'étonner que saint Thomas ait cru qu'il n'était pas possible d'établir soit la possibilité, soit l'impossibilité d'un monde éternel.

J.-M.-A. VACANT.

CRITIQUE SCRIPTURAIRE CHEZ LES CATHOLIQUES (La).

— Les incrédules et certains protestants ont coutume de parler avec un souverain mépris de nos études et de nos travaux sur les saintes Écritures. A les en croire, ces études et ces travaux manquent entièrement de critique, c'est-à-dire de discernement rationnel. Pour les catholiques romains, disent-ils, toute la Bible est dans la Vulgate latine; ils en reçoivent toutes les parties, sans distinguer ce qui est apocryphe de ce qui est authentique; ils acceptent sans examen la traduction latine, même là où elle ne rend nullement le texte inspiré; ils ne connaissent que par oui-dire les textes originaux et ne se soucient pas de les consulter pour éclairer les passages obscurs de la Vulgate. Enfin, leur ignorance et leur insouciance de la parole de Dieu vont si loin, que, sans égard au contexte, ils s'arrêtent d'ordinaire à quelque sens superficiel que semblent offrir les paroles, mais qui s'évanouit dès qu'on les considère dans l'ensemble du discours d'où elles sont tirées. Telle est l'accusation; voyons si elle est méritée.

Et d'abord, nous avons démontré ailleurs que l'Église catholique, en acceptant comme canoniques tous les livres et toutes les parties des livres contenus dans l'ancienne Vulgate latine, n'a fait que se conformer à la tradition apostolique, et qu'ainsi elle a suivi parfaitement les règles d'une critique éclairée (Voir l'article *Canon des Écritures*).

Quant aux autres reproches, on pourrait, avec quelque apparence de raison, les adresser à certains écrivains ascétiques et à quelques théologiens vulgarisateurs; mais il serait souverainement injuste de les faire peser sur l'Église et sur ceux de ses docteurs que les catholiques honorent comme les maîtres de la science théologique. D'ailleurs, les écrivains ascétiques eux-mêmes, lorsqu'ils emploient les textes de la Vulgate dans un sens différent de leur sens littéral, pourraient alléguer pour excuse que, en agissant de la sorte, ils ont plutôt en vue un sens « accommodative » que le sens précis de l'écrivain sacré. On sait, en effet, quel rôle important joue dans la théologie ascétique le sens accommodative de l'Écriture. Cette excuse toutefois, nous l'avouons, ne suffit pas pour les mettre à l'abri de tout

reproche, mais elle plaide au moins en leur faveur les circonstances atténuantes.

Occupons-nous à présent de la pratique de l'Église et de celle de ses docteurs. Le concile de Trente, dans son décret *De editione et usu sacrorum librorum*, a déclaré authentique la Vulgate latine, c'est-à-dire que, parmi toutes les versions latines de la Bible qui avaient cours à cette époque, elle a reconnu comme sienne, comme son texte officiel, « cette ancienne version vulgate qui, pendant un long cours de siècles, avait déjà reçu l'approbation de l'Église. » Le concile ordonne, en conséquence, que « cette même version ancienne et vulgate... soit tenue pour authentique dans les leçons, les disputes, les prédications et les explications publiques, et il défend que personne ose la rejeter sous un prétexte quelconque ». Les théologiens les plus autorisés, qui ont expliqué ce décret, font observer : 1° que les Pères du concile ne disent nullement que la Vulgate doit être préférée aux textes originaux, mais seulement aux versions latines qui avaient cours à l'époque du concile ; 2° qu'en déclarant la Vulgate authentique, ils n'entendent pas définir qu'elle est en toutes choses conforme à l'original, mais seulement qu'il ne peut y avoir dans la Vulgate aucune erreur, aucune doctrine fautive en matière de dogme ou de morale ; 3° qu'ils ne défendent en aucune façon de comparer la Vulgate aux textes originaux et aux autres versions, soit anciennes, soit modernes, et de tirer de cette comparaison les éléments propres à rectifier ce que la version authentique peut avoir d'obscur ou d'inexact ; 4° qu'à leur sens, ce n'est pas rejeter la Vulgate que de la soumettre respectueusement à pareil examen critique. Ces conclusions résultent clairement du témoignage des théologiens qui ont assisté au concile de Trente, tels que Vega, Titelman et Laynez, des explications données par les cardinaux légats qui y ont présidé, et enfin de la correspondance engagée entre ces légats et la congrégation rassemblée à Rome pour suivre, au nom du Saint-Siège, les travaux du Concile. Que nos adversaires veuillent bien nous dire, après cela, en quoi le décret sur l'authenticité de la Vulgate a pu mettre des entraves aux travaux d'une critique

judicieuse. Il suffit, du reste, de parcourir les ouvrages de nos grands interprètes, qui ont écrit après l'époque du concile de Trente, pour se convaincre que ces prétendues entraves ne sont qu'une vaine chimère. On trouve, chez ces auteurs, la même liberté d'allures, vis-à-vis de la version officielle, que chez leurs devanciers qui ont précédé le concile. Qu'on lise, par exemple, les œuvres de Maldonat, de Patrizzi, de Beelen, etc., et l'on verra avec quel soin minutieux ils discutent les divergences de la Vulgate avec les textes originaux et les anciennes versions, abandonnant parfois sans scrupule la leçon officielle pour en préférer une autre qui leur paraît mieux appuyée.

Ce n'est pas du seizième siècle que datent les travaux des catholiques dans le domaine de la critique scripturaire. Dès les premiers siècles, les Augustin et les Jérôme leur en avaient ouvert la voie large et brillante. Augustin, dans son magnifique traité *De Doctrina christiana*, établit magistralement les règles de l'interprétation des Écritures ; et ce traité servit en quelque sorte de thème à tout ce qui fut, depuis lors, écrit sur l'hérméneutique sacrée. Le même docteur joignit l'exemple au précepte, surtout dans ses quatre livres sur l'accord des évangélistes, livres qui sont, d'un bout à l'autre, une œuvre de critique minutieuse. Quant à Jérôme, personne n'ignore combien il excella dans l'intelligence raisonnée des livres saints. Rien de ce qui touche à la Bible n'échappa à la critique de cet homme, également versé dans toutes les connaissances que requiert l'exégèse, et doué d'une indépendance d'esprit et d'une force de volonté capables de braver toutes les contradictions pour la défense de la vérité. Les savants modernes les plus vantés n'ont rien trouvé de plus parfait ni de plus complet que les règles suivies par saint Jérôme, dans la révision qu'il fit du texte selon les Septante et de la version latine du Nouveau Testament, ainsi que dans sa traduction de l'Ancien Testament d'après l'original hébreu. A une époque plus reculée, nous rencontrons les admirables travaux d'Origène, tout entiers consacrés à la critique du texte grec des Septante. L'Église grecque s'honore pareillement des doctes commentaires que lui lais-

sèrent saint Jean Chrysostome, Théodoret, Théophylacte, Oëumenius. Tous ces interprètes s'attachent au sens littéral du texte sacré et l'exposent d'ordinaire avec beaucoup de justesse. Les interprètes du moyen âge prennent pour guides saint Augustin et saint Jérôme : ils sont donc à bonne école; leur mérite principal est de vulgariser les interprétations de ces grands maîtres. Dans notre siècle, après les malheurs des révolutions et des persécutions, nous assistons à un heureux réveil de la science sacrée. Les études scripturaires en particulier ont pris dans le clergé catholique un grand développement : l'Italie, l'Allemagne, la France, la Belgique, etc., ont vu se produire dans leur sein des travaux remarquables, tant sur la Bible en général que sur des livres particuliers; et, au moment où nous écrivons ces lignes, une société de jésuites allemands s'occupe de la publication d'un cours complet d'Écriture sainte, rédigé en latin et embrassant tout ce que les sciences modernes fournissent de ressources pour l'histoire et l'interprétation des livres saints. A en juger par les volumes qui ont déjà paru, ce sera une œuvre magistrale, qui fera honneur, non seulement à ses doctes auteurs, mais encore à l'Église pour la gloire de laquelle ils travaillent.

On nous objectera peut-être que tous ces travaux sont le résultat de l'initiative privée de quelques savants catholiques, mais qu'on voudrait bien savoir ce que l'autorité suprême de l'Église a fait en faveur de la critique scripturaire. L'empressement qu'elle met à louer tout ce qui tend à la glorification de sa Vulgate et son hostilité à l'égard de toute traduction qui s'en écarte (témoin la condamnation du Nouveau Testament de Mons), ne sont-ils pas une preuve que le Siège de Rome voit de mauvais œil le zèle indiscret de ceux de ses adeptes qui s'appliquent à l'étude critique des Écritures? A-t-il jamais encouragé leurs efforts; leur a-t-il jamais accordé autre chose que le silence d'une tolérance plus ou moins forcée?

Tâchons de donner à chacune de ces questions une réponse satisfaisante. L'Église, en faisant de la Vulgate son texte officiel, devait, en conséquence, veiller à ce que ce texte fût respecté de ses enfants. Puisque c'est dans la Vulgate

qu'elle nous offre la parole divinement inspirée, elle exige à bon droit que les traductions de l'Écriture ne nous présentent pas cette même parole sous une forme différente, mais qu'elles soient, au contraire, la reproduction fidèle du texte latin reçu par elle. Conformément à ce principe, tout à fait rationnel, le Saint-Siège, en approuvant, par exemple, la version d'Allioli, donne, entre autres, pour motif de son jugement favorable, la conformité de cette version avec le texte de la Vulgate; au contraire, le Nouveau Testament de Mons a encouru la condamnation de Rome, en partie parce qu'en certains endroits il substitue au sens de la Vulgate celui du texte grec. Ce n'est pas à dire que Rome interdise la traduction des textes originaux; bien au contraire : l'approbation ecclésiastique a autorisé, par exemple, les versions selon l'hébreu du livre de Job par Le Hir, du Psautier par Patrizzi et Mabire; mais Rome ne tolérerait pas que pareilles traductions fussent éditées comme représentant purement et simplement le texte de ces livres inspirés. Quiconque veut purement et simplement traduire la Bible et publier sa traduction doit suivre en tout la Vulgate, c'est-à-dire le texte officiel ou authentique. L'Église l'exige, et elle doit l'exiger, si elle ne veut pas se mettre en contradiction avec elle-même. Quant aux autres travaux critiques, entrepris ou publiés par des catholiques, dans les limites de l'orthodoxie, jamais ils n'ont rencontré de la part du Saint-Siège la moindre opposition. Au contraire, de nos jours même, nous avons vu Pie IX mettre tous les trésors de la bibliothèque vaticane à la disposition du P. Vercellone pour la publication de ses leçons variantes de la Vulgate et accueillir gracieusement la dédicace de l'ouvrage. Bien plus, le même pontife permit au protestant Tischendorf de copier le *Codex Vaticanus*; il s'entretint une heure entière avec cet illustre savant; celui-ci, à son tour, rendit hommage, dans une de ses préfaces, aux bons procédés du grand pape, et alla jusqu'à lui dédier une de ses éditions critiques du Nouveau Testament. Le même P. Vercellone, dont nous parlions tout à l'heure, publia à Rome une dissertation, dans laquelle il émet sur l'authenticité de quelques parties de la Vulgate des vues si

hardies que le P. Franzelin crut devoir en faire une refutation expresse ; mais Verceil ne fut pas inquiète par l'autorité ecclésiastique, et le pape continua à l'entourer de sa bienveillance. Le P. Franzelin, à son tour, dut son élévation à la pourpre romaine à ses doctes travaux théologiques. Or, il n'est personne, parmi les auteurs de théologie dogmatique, qui ait poussé aussi loin que lui la critique des textes bibliques, dont il se sert pour la démonstration de ses thèses. Notre glorieux pontife, Léon XIII, lui aussi, ne néglige rien pour encourager les solides études du clergé ; et certes il n'ignore pas que, dans les séminaires bien organisés, la première place est donnée à l'étude des saintes Écritures et que toutes les ressources de la science moderne y sont appelées à donner la main à cette étude. Concluons donc que la sage critique scripturaire, loin de trouver dans l'Église catholique une opposition jalouse, y trouvera toujours appui et protection.

Mais il semble que cela ne suffise pas à nos contradicteurs ; ils se scandalisent des abus que le défaut de critique ne cesse de produire chez des écrivains, des professeurs, des prédicateurs catholiques, abus que l'Église, disent-ils, couvre de sa tolérance, ou même de ses encouragements ; car on la voit sans cesse accorder son approbation à des livres où les textes de la sainte Écriture sont mal cités et appliqués sans discernement.

Voici notre réponse : L'Église réproouve en général toutes ces sortes d'abus ; mais elle a coutume d'user avec une grande modération de son pouvoir répressif dans des cas particuliers : elle est mère, et, comme telle, elle veut que la douceur préside à son gouvernement. C'est pourquoi, si elle est d'une fermeté inexorable pour réprimer tout ce qui porte atteinte à sa foi ou à sa morale, elle est indulgente à tolérer quelques écarts inoffensifs où ses enfants se laissent entraîner de bonne foi. L'approbation qu'elle donne à des livres de piété ou de science sacrée n'implique de sa part aucune adhésion aux idées émises dans ces livres ; elle en garantit seulement l'orthodoxie doctrinale.

J. COLVY.

CRITIQUE SCRIPTURAIRE CHEZ LES RATIONALISTES (La). — La critique, considérée en général, peut se définir le discernement du vrai et du faux en toutes choses. Son premier principe est celui-ci : Ne rien accepter ni affirmer sans preuves convenables. La critique, ainsi entendue, n'a rien que de louable, et le procédé conforme à ce principe est parfaitement rationnel. Si la critique rationaliste n'était que cela, et si elle prétendait seulement ne se prononcer sur rien sans de bonnes raisons, on n'aurait aucun reproche à lui adresser. Elle pourrait à juste titre se parer du glorieux titre de scientifique. Mais nous allons voir que la science dont elle se vante et dont elle revendique pour elle le monopole n'est qu'un masque trompeur que le moindre examen sérieux suffit à arracher. Le fondement même sur lequel elle entend établir tout l'édifice de ses conclusions est éminemment anti-scientifique et manifestement faux. De plus, en supposant même la solidité de ce fondement, ses procédés d'investigation sont le plus souvent fallacieux et incapables de faire discerner la vérité.

À la base de tous ses travaux, le rationaliste place cette proposition : *Le surnaturel n'existe pas ; il est impossible.* Cette proposition est pour lui un axiome ; il la présuppose à tout raisonnement ultérieur ; et, si vous lui demandez ce qui lui donne le droit de la soustraire à l'examen, il vous répond dédaigneusement que cette proposition est la conclusion nécessaire et évidente de la science. Le grand orateur de Notre-Dame, le R. P. Félix, arrête ici la critique incrédule par cette argumentation aussi serrée qu'elle est éloquente. Nous ne pouvons mieux faire que de la reproduire textuellement : « En dépit de ces beaux discours, le surnaturel est vivant dans l'humanité, l'humanité entière croit au surnaturel ; elle y croit si profondément, si nécessairement, que, quand elle essaye de se dérober tout à fait au vrai surnaturel, c'est-à-dire au surnaturel chrétien, elle se réfugie dans un surnaturel faux, imaginaire, impossible ; et voyez les fantasmagories du mesmérisme ou les visions du spiritisme remplacer, dans l'âme dévoyée et vide, la foi au vrai surnaturel et au vrai christianisme ! En face de ce fait éclatant comme le soleil, c'est à la critique de

démontrer clairement et rigoureusement que cette aspiration au surnaturel, si générale et si constante dans l'humanité, est une perpétuelle et universelle chimère : conclusion assez grave, ce semble, pour qu'elle s'estime obligée d'en donner la démonstration. Eh bien! je le demande hardiment à tous ceux qui ont lu ses livres ou entendu ses discours : cette démonstration, où donc est-elle? Pour moi, je l'avouerai tout haut : j'ai cherché partout dans ses œuvres, page par page, la preuve d'une assertion qui donne au christianisme et à l'humanité un démenti si solennel sur un point si décisif; je ne l'ai pu rencontrer : j'ai trouvé l'affirmation partout et la démonstration nulle part!... Oui, nulle part, vous dis-je. Et comment l'aurais-je pu trouver? Non seulement la critique ici ne démontre rien, mais elle n'entreprend pas même de démontrer... C'est elle qui le proclame, et, cette fois, nous pouvons l'en croire. « Quant à la question fondamentale sur laquelle doit rouler la discussion du fait de la révélation et du surnaturel, je ne la touche jamais. » Vraiment, jamais? Et pourquoi, illustre logicien, ne touchez-vous jamais à la question qui est la suprême question? Écoutez la réponse, Messieurs, il n'en peut être pour vous de plus instructive : parce que la discussion d'une telle question n'est pas scientifique, et « parce que la science indépendante la suppose antérieurement résolue ». Ah! nous y voilà : la critique vient de laisser devant vous échapper son secret. Oui, voilà le mot révélateur de la science nouvelle; et, je vous le demande, Messieurs, est-il assez positif? Ainsi, c'est décidé, la question des questions, la critique indépendante ne la discutera pas; elle la *suppose résolue*; et cela, entendez-le bien, parce qu'elle est la science *indépendante*, et qu'à ce titre apparemment elle a le droit de supposer ce qu'elle ne veut ou ne peut démontrer. En vérité, voilà une manière d'être scientifique que nous ne connaissions pas, et dont tous nos savants auront lieu de s'étonner!... Quoi! vous avez devant vous et contre vous dix-huit siècles de science et de génie; pour affirmer le surnaturel et le divin, vous avez la grande et lumineuse légion de tous les docteurs de la catholicité; que dis-je? vous avez toute la grande armée doctri-

nale qui porte la parole et le drapeau de Jésus-Christ; et vous dites : Je n'ai « rien à démêler avec les polémistes et les théologiens, et jamais je ne discuterai avec eux... Les chrétiens privés du grand jour de la critique sont des esprits bornés et décidés à rester tels : discuter avec eux, c'est perdre sa peine; c'est vouloir argumenter le sauvage sur l'absurdité de ses fétiches ». Et ces esprits *bornés décidés à rester tels*, et ces polémistes si superbement dédaignés, se nomment, selon les temps, Origène ou saint Augustin, saint Anselme ou saint Thomas d'Aquin, Bossuet ou Fénelon, Descartes ou Leibnitz!... Je vous le demande, cette fois, est-ce assez impertinent? La voilà donc cette critique superbe, qui reproche aux religions, et surtout au christianisme, de s'imposer tout d'une pièce : la voilà convaincue de s'imposer elle-même tout entière, sans discussion et sans examen, sans preuve et sans démonstration; la voilà face à face avec la science, dépouillée de toutes les qualités et de tous les attributs de la science; la voilà convaincue de nous donner, comme conclusion de la science et comme résultat de ses découvertes, ses gratuites hypothèses et les partis pris de ses entêtements. Après cela, croyez, si vous voulez, que cette critique est la science. » (*Conférences de Notre-Dame*, année 1864, première conférence, première partie).

Maintenant, que faut-il attendre de l'édifice construit par la critique rationaliste sur ce fondement anti-scientifique au premier chef? Sans doute, une érudition vaste et variée y apportera des pierres artistement travaillées, mais tout l'ensemble ne tardera pas à s'écrouler pour ne laisser que ruines et débris. Pour parler sans figures, cette négation du surnaturel domine partout dans les investigations et les raisonnements de la critique incrédule; même là où elle a l'air d'en faire abstraction, si l'on veut aller au fond des choses, on verra bientôt que le pourquoi de tout le procédé est quelque fait surnaturel qu'il s'agit de faire disparaître. De sorte que cette critique vient se heurter sans cesse à ce qu'elle affecte de blâmer le plus chez les autres, la *ratio dogmatica*. De là, entre autres, la préférence qu'elle donne aux arguments intrinsèques sur les témoignages extrinsèques : c'est que souvent,

se trouvant en face d'une nuée de témoins qui lui affirment l'existence d'un fait surnaturel, il lui faut trouver un moyen quand même de la nier; c'est alors qu'elle recourt à cette espèce d'anatomie littéraire qui fait découvrir dans un écrit tout ce que l'on veut et qu'elle s'écrie triomphante : « Les témoins se sont trompés, ou ils nous trompent, je le prouve par les choses elles-mêmes dont ils rendent témoignage. Donc, défions-nous désormais des témoins, et ne nous fions qu'à nos propres recherches, interrogeons les faits eux-mêmes et voyons si ce qu'on en dit est conforme à la vérité. »

Comme nous voulons surtout parler ici de la critique rationaliste appliquée aux études bibliques, montrons par quelques exemples comment la sainte Écriture a été traitée par ces savants incrédules. L'école rationaliste est unanime à nier l'authenticité du Pentateuque, que toute la tradition chrétienne et juive s'accorde à regarder comme l'œuvre de Moïse. Quelle est la véritable raison de cette négation? La voici : Si l'on admet que Moïse a écrit le Pentateuque, on doit conséquemment admettre la réalité des faits qu'il raconte; car, racontant ces faits à un peuple qui en aurait été témoin oculaire, il ne peut les voir racontés autrement qu'ils étaient arrivés. Or, un grand nombre de ces faits seraient manifestement surnaturels et, par conséquent, non seulement faux, mais impossibles. Donc, on ne peut admettre qu'ils aient été racontés par Moïse. Ce raisonnement est péremptoire aux yeux du rationalisme; dès lors, son siège est fait; il ne s'agit plus que de chercher des arguments pour confirmer la thèse supposée d'avance. Mais tout ce qui nous reste de témoignages de l'antiquité proteste unanimement contre cette thèse; c'est égal, ces témoignages sont sans valeur; les témoins sont trop récents, ils ont été mal renseignés; toute la nation juive s'est trompée, Jésus et les apôtres ont partagé l'erreur commune; elle seule, la critique moderne, a raison contre tout le monde. Elle seule a découvert ce que les âges précédents n'avaient jamais soupçonné, à savoir que l'authenticité d'un écrit ne peut se prouver que par les caractères intrinsèques de cet écrit lui-même. La voilà donc à l'œuvre. Le Pentateuque, examiné en lui-même, dit-elle, se révèle à l'œil sagace

de la critique comme une rapsodie sans suite : donc plusieurs écrivains concoururent à sa composition; il s'y rencontre des répétitions et des contradictions, qui ne peuvent être l'œuvre d'un seul, surtout pas de Moïse, homme sensé et relativement instruit. Il y a des indices qui montrent que les faits racontés sont fort éloignés de l'époque de la composition de l'ouvrage. Tout cela est présenté et groupé avec art comme un plaidoyer d'avocat. Quant aux passages sans nombre qui, dans le Pentateuque, montrent au doigt le travail d'un contemporain, le rationaliste ou ne les aperçoit pas, ou les attribue à la fraude. « Ne fallait-il pas, en effet, que l'écrivain se fit passer vis-à-vis du peuple pour le grand législateur, afin de donner de l'importance à son œuvre? »

On est stupéfait de voir quel luxe d'érudition l'école rationaliste a déployé pour mener à terme l'œuvre malsaine dont nous venons de montrer les procédés; au milieu de cette masse indigeste de choses, on peut sans doute ramasser quelques perles; mais, après avoir tout bien considéré, un esprit sérieux et non prévenu passera son chemin, en disant : Tout cela ne prouve rien! Et il restera convaincu plus que jamais que le Pentateuque n'est d'autre auteur que le législateur d'Israël.

La marche adoptée pour démolir l'autorité de nos saints Évangiles est tout analogue; partout dans les récits évangéliques le spectre du surnaturel se dresse devant la critique rationaliste; il faut l'écartier à tout prix; on espère y parvenir en niant que ces récits sont l'œuvre d'écrivains contemporains des événements qu'ils racontent; dès lors, il est décidé dans les conseils de la critique que les évangiles, les trois premiers du moins, ne sont pas authentiques. Encore une fois, les témoignages de l'antiquité, quelque écrasants qu'ils soient, seront écartés par une fin de non-recevoir, les arguments intrinsèques feront à peu près tous les frais de la discussion, et la critique s'en reviendra triomphante, s'imaginant, dans son fol orgueil, avoir ruiné par sa base l'œuvre immortelle du Fils de Dieu.

Que dire maintenant de l'exégèse rationaliste? Aussi longtemps qu'il ne s'agit que des choses indifférentes à l'ordre surnaturel, le rationaliste et le chrétien tombent facilement d'accord dans l'interprétation des textes; mais

une fois cette limite franchie, la divergence commence aussitôt. Pour le chrétien, ou du moins pour le catholique tout, dans la sainte Écriture, est inspiré de Dieu et, par conséquent, tout ce que l'auteur sacré affirme est infailliblement vrai; c'est pourquoi le catholique n'admettra aucune interprétation contraire à cette véracité; le rationaliste, au contraire, ne laissera passer aucune occasion d'accuser l'auteur biblique de mensonge ou d'erreur. Chaque fois, par exemple, que l'historien sacré sera en désaccord, même apparent, avec un historien profane, celui-ci aura toujours raison, celui-là aura invariablement tort. S'agit-il d'interpréter le récit d'un fait miraculeux, le catholique acceptera la narration telle qu'elle est et admettra l'intervention surnaturelle de Dieu; pour le rationaliste, son interprétation dépend d'ordinaire du système qu'il a adopté quant à l'authenticité du livre sacré. Ou bien il fera violence au texte pour que le fait raconté paraisse conforme aux lois de la nature, ou bien le récit, dépouillé de son caractère historique rigoureux, sera pour lui un mythe ou une légende. Ainsi le récit de la chute de nos premiers parents est pour beaucoup d'entre eux un mythe philosophique, mettant en scène l'origine du mal dans le monde; les anges annonçant aux bergers la naissance du Sauveur, ce sont des marchands portant des flambeaux et chantant pour charmer les ennuis de la route, etc., etc.

Telle est la critique rationaliste; dès qu'elle s'engage sur le terrain du surnaturel, tout y est marqué au coin de l'arbitraire et du parti pris. Les hypothèses les plus extravagantes ne la déconcertent pas, pourvu qu'elles l'aident à sauver son palladium : « Pas de surnaturel : il n'existe pas, il est impossible ! » Et c'est avec de tels procédés qu'elle a le front de s'adjuger le monopole de la science scripturaire et de retourner contre les catholiques le reproche que nous avons formulé contre elle. Il vous sied bien, à vous, les orthodoxes, dit-elle, de crier au parti pris et à l'arbitraire, à vous qui mettez à la base de votre critique et de votre exégèse le principe de l'inspiration et toute cette série de dogmes inflexibles, devant lesquels tout doit fléchir, faits historiques, contextes, parallélisme, etc. — Nos adver-

saires, en parlant ainsi, ne voient pas, ou ils feignent de ne pas voir, que notre cause est bien différente de la leur. Ils nient le surnaturel, *a priori*, sans jamais prouver leur négation. Pour nous, au contraire, lorsque, dans nos études scripturaires, nous nous appuyons sur le principe de l'inspiration et sur l'analogie de la foi résultant de l'ensemble des vérités dogmatiques, nous démontrons au préalable, d'abord la possibilité du surnaturel, ensuite l'existence même du fait surnaturel de l'inspiration divine de la Bible; nous recevons de l'Église et nous démontrons par les arguments qui leur sont propres les enseignements dogmatiques et moraux contenus dans le dépôt de la révélation; nous démontrons, en particulier, l'infailibilité du magistère de l'Église, et c'est à la lumière de ces principes que nous avançons avec sécurité. La vérité ne pouvant pas se contredire elle-même, il est souverainement rationnel que, aussi bien dans notre critique que dans notre exégèse, nous n'acceptions que des conclusions en harmonie avec ces principes qui sont pour nous des vérités démontrées.

A consulter : Baeuez et Vigouroux. *Manuel biblique*, t. 1, Introd. gén. ch. vi, art. II. *Histoire sommaire de l'exégèse chrétienne*, § III, *Exégèse moderne*; — Ancien Testament. *Le Pentateuque*, ch. 1, art. III, *de l'authenticité du Pentat.* — Tome III. Introd. au nouveau Testament, ch. II. *Des systèmes rationalistes*; — Félix, *Le progrès par le christianisme*. Conférences de Notre-Dame de Paris. Année 1864. 1^{re} conf., 4^{re} partie, 4^e confér.; — Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, tome II, liv. IV; tome III.

J. CORLUX.

CROIX. — Rien ne semble appartenir plus spécialement au christianisme que la croix et le culte dont elle est l'objet. Néanmoins, plusieurs auteurs prétendent aujourd'hui que le culte de la croix est d'origine païenne, et que les chrétiens ont simplement adopté ce symbole, pour faciliter ainsi le passage des religions anciennes à la religion nouvelle. M. Mourant-Brock, qui a publié un livre pour défendre cette opinion (1), nous en fait connaître les principaux

(1) *Croix païenne et croix chrétienne*, chez E. Leroux, Paris, 2^e édition (traduit de l'anglais).

arguments. Toute la discussion de M. Mourant-Brock repose sur une équivoque qu'il prolonge d'un bout à l'autre de son ouvrage: il confond deux choses qui n'ont entre elles qu'un rapport purement matériel: la croix du Christ et certains instruments ou signes qui ressemblent à une croix.

Qu'est-ce, en effet, que la croix chrétienne? Rien autre chose, sans aucun doute, que l'instrument de supplice sur lequel le Christ est mort; le culte qui lui est rendu a pour objet unique de rappeler la mort du Christ, médiateur entre l'humanité et Dieu, la rédemption opérée par cette mort, l'amour et les bienfaits de Dieu et de son Christ, la nécessité où se trouve l'homme de travailler à son salut en imitant le rédempteur. L'emploi et le culte de la croix ont pour fin le Christ et sa passion.

Or, que peut-il y avoir de commun entre cette croix et les signes ou les instruments qui figurent dans les représentations et les usages des païens? Certes, il ne pouvait rien y avoir, dans ces derniers, qui eût rapport au divin fondateur du christianisme, ni à sa passion. On ne prétendra pas non plus, sans doute, que les figures que l'on qualifie de croix représentaient l'instrument de supplice connu sous ce nom. Comment donc a-t-il pu exister une croix païenne? Comment peut-on prétendre que les chrétiens ont emprunté ce symbole aux peuples polythéistes?

Il est évident qu'ils n'ont pu emprunter à leurs adversaires ce que ceux-ci ne possédaient pas, ce qui ne pouvait pas même avoir été conçu par eux. Pour prétendre que la croix existait chez les païens, il faut commettre une confusion tout à fait inexplicable, si elle n'est pas volontaire: il faut jouer sur les mots et confondre des choses toutes différentes, en se fondant sur cet abus de langage qui étend le sens d'un mot, de son objet premier à un second, qui est tout autre en réalité, mais qui lui ressemble par quelque point.

Ainsi l'on appelle « croix » toute figure, tout instrument formé de deux bois, de deux barres transversales se coupant à angles droits. Ces deux barres sont dites se croiser, tout comme deux chemins qui se rencontrent dans les mêmes conditions, etc., etc. Or, on a découvert

quelques signes de ce genre chez les païens: donc la « croix » des chrétiens est d'origine païenne!

C'est sur cette équivoque qu'est fondé tout le livre de M. Mourant-Brock. Il nous suffirait de cette réflexion pour en faire bonne et prompt justice; mais nous devons entrer dans quelques détails, pour prouver au lecteur qu'en réalité il n'y a pas autre chose dans cette thèse vraiment nouvelle.

M. Mourant-Brock commence par affirmer que le premier possesseur de la croix a été le paganisme, et, pour prouver cette affirmation, il cite des passages de Waring (*Ceramic art*), où il est dit que la croix a été trouvée sur une poterie grecque datant de sept cents à cinq cents ans avant Jésus-Christ: qu'elle se rencontre aussi chez la race latine avant notre ère, ainsi que dans l'Inde, où elle était le symbole de Bouddha: qu'on la trouve également en Scandinavie et dans le Nord. « Ces croix de formes diverses, ajoute « Waring, nous montrent ainsi les varia- « tions d'un symbole de la divinité, de « la vie éternelle, de la bénédiction, « très anciennement répandu chez les « peuples païens. » L'abbé Pluche et d'autres encore nous apprennent que les Égyptiens désignaient leur dieu Canopus par un T au T, et que les vêtements des prêtres de Horus étaient couverts de croix aux quatre branches égales +. La croix était aussi le signe de reconnaissance de l'orthodoxie dans le Bouddhisme.

Notre auteur continue en nous donnant la représentation d'une croix de Thèbes, puis d'une bandelette de Bacchus parsemée également de signes de même forme +: il rappelle ensuite les croix (!) d'or trouvées dans les tombes de Mycènes par le docteur Schliemann, et plaisante sur Achille et Hector allant au combat avec une croix sur la poitrine, comme certaines femmes, de nos jours, vont à l'église ou au bal.

Pour opérer une conviction complète, il nous montre en illustration une croix (!) qui orna jadis la poitrine du roi d'Assyrie Samsi-Voul, et une grosse croix, s'il vous plaît. Aussi M. Mourant-Brock ajoute, triomphant: « Quelle affaire Samsi-Voul, fils de Salmanezzer, peut-il bien avoir avec les croix? »

« Quelle affaire? Il a, suspendue au

tour de son cou, la plus grande et la plus grosse des croix. J'ai bien dit : *suspendue à son cou.* »

« La croix des croix est la croix de « Samsi-Voul ! »

Quelle admirable logique ! l'amulette du roi Assyrien est très grosse, la plus grosse qu'on connaisse ; donc, c'est la croix des croix.

Et M. Mourant-Brock ajoute :

« Un pectoral, n'est-ce pas le mot propre ecclésiastique ? Certainement, puisque Samsi-Voul est, comme le pape, prêtre et roi, *pectoral* doit être le mot propre. Le prêtre-roi, quoique payen, porte donc un pectoral comme le pape ; d'où il suit que dans notre respect, si je puis dire, le pape tient la même place que le payen. Seulement, comme il a été observé plus haut, le payen a sur le pape l'avantage de *l'antiquité.* »

Ce raisonnement relatif au pectoral est du plus haut comique. Le pape devient payen et indigne de nos respects, à l'égal d'un payen, parce qu'il porte sur la poitrine un objet qui est la *négalion du paganisme* ! C'est un comble.

Et remarquons que cette ressemblance consiste en ce que les deux signes sont formés de quatre parties qui se croisent perpendiculairement. Il suffit, du reste, de comparer les deux objets pour voir qu'ils n'ont entre eux qu'un rapport aussi éloigné ; les voici en raccourci :



Croix de Samsi-Voul.



Croix papale.

Il est vrai que, pour les rendre un peu plus semblables, le véridique auteur se permet une petite fraude et donne aux quatre bras de la croix papale une longueur tout à fait égale.

M. Mourant-Brock remarque que la croix dite grecque ou de Malte ressemble à l'amulette ou à l'insigne de Samsi-Voul, et en conclut que la croix de Malte existait déjà aux temps anciens de l'Assyrie. — Sans doute les chevaliers de Saint-Jean, ou les évêques de l'Orient, avaient deviné les découvertes que l'ethnologie devait faire cinq siècles plus tard !

Plus loin, M. Mourant-Brock présente, à côté l'une de l'autre, deux images ; l'une d'Astarté, l'immonde divinité phé-

nicienne, l'autre de sainte Marguerite, qui, d'après lui, forment les deux anneaux d'une même chaîne de conceptions, puisque toutes deux portent à la main des insignes de même nature. Voici comment M. Mourant-Brock les explique, d'après les auteurs de numismatique. Sainte Marguerite tient une croix, et Astarté *barulum in crucem efformatum*, un bâton se terminant en forme de croix. Donc, conclut notre judicieux numismate, « la *croix* est bien l'emblème reconnu de cette impudique divinité phénicienne. »

On voit encore ici cette équivoque volontaire, qui fait toute la ressource de M. Mourant-Brock. Un instrument terminé par une sorte de croix, c'est la croix, le signe même des chrétiens ; deux bâtons, dont l'un est placé perpendiculairement par rapport à l'autre, c'est notre croix, c'est-à-dire l'instrument de mort sur lequel notre divin Sauveur expira !

Ensuite notre auteur passe au Mexique.

Là aussi, il a trouvé des choses très surprenantes. « Les Mexicains usaient aussi de la *croix* comme insigne du Dieu de la pluie ; par conséquent, transporter leurs hommages d'une croix à l'autre, de la *croix* qui était le signe du Dieu de la pluie à celle qui était l'emblème de la rédemption par le Christ, voilà toute leur conversion. » Ceci, nous dit-il, est extrait de Prescott, *Histoire du Mexique*, 1292.

Est-il possible qu'un homme sérieux exprime sérieusement de pareils nonsens ? Sans entrer dans une longue discussion sur l'histoire obscure de ces temps, sans discuter les témoignages des historiens moines du Mexique, nous pouvons citer deux faits connus de tout le monde, que M. Mourant-Brock ne peut ignorer et dont la connaissance aurait dû lui interdire une affirmation aussi contraire à la vérité. Voici ces faits :

1° La conversion des Mexicains a été lente et difficile : les conquérants espagnols, peu faits aux procédés des missionnaires, ne trouvèrent rien de mieux, pour vaincre l'opposition des naturels, que de les sabrer en masse, et ce moyen énergique ne put triompher qu'en partie de leur résistance. Certes, si leur conversion n'eût demandé d'autre effort, et d'autre changement que celui dont

parle Prescott, c'eût été l'affaire d'un instant.

2° Les livres qui nous ont transmis la connaissance des langues des Américains indigènes et des Mexicains en particulier ont été, pour la plupart, composés par les missionnaires; ils comprennent des grammaires, des lexiques et des *catéchismes*. Or, ces catéchismes, destinés évidemment aux seuls Indiens, contiennent l'exposé sommaire de toute la doctrine chrétienne. Les religieux apprenaient donc à ces peuples autre chose que le culte d'une croix nue, et le transfert des hommages d'une croix à l'autre n'était qu'un point dans l'ensemble des doctrines nouvelles que les convertis devaient adopter.

Est-ce, du reste, un dire vraiment digne d'un homme sérieux?

Les missionnaires annoncent aux Mexicains qu'ils doivent renoncer à leurs dieux, que ces dieux n'existent point, qu'ils doivent les rejeter et adorer le Dieu des *hommes blancs* (seul vrai Dieu en trois personnes), que l'une des personnes divines faite homme a été crucifiée pour le salut de l'humanité, et ils présentent à leur vénération non pas une croix nue, mais l'image de l'homme-Dieu attaché à un instrument de supplice qu'ils appellent croix. Or, parmi les emblèmes religieux des Mexicains, se trouvait une figure composée de deux barres ou bois égaux placés perpendiculairement l'un par rapport à l'autre et se coupant par leur commun milieu: cet emblème était attaché au souvenir du dieu de la pluie et avait, par conséquent, une signification toute naturelle, relative aux éléments, aux points cardinaux.

Jamais les Mexicains n'avaient pensé à y voir un instrument de torture et de mort: et ils auraient passé sans difficulté (non pas d'une croix à l'autre, langage absolument faux et mensonger), mais de ce signe physique à la croix du Christ!

Autant vaudrait dire qu'il suffit, pour convertir un Arabe musulman ou un Chinois foïste, de lui montrer la ressemblance lointaine et accidentelle qu'il y a entre le signe + de son arithmétique et la croix du Sauveur des hommes.

On trouve réellement en Amérique, non point dans les temples et comme objet de vénération, mais sur certains monuments, des signes gravés que l'on

peut rapprocher de la figure matérielle de la croix, ou plutôt du signe + de notre arithmétique. On a cru d'abord, et beaucoup le pensent encore, que des Européens ou des Asiatiques ont abordé en Amérique, ou y ont fait naufrage, avant la découverte de Colomb et y ont introduit la croix. D'autre part, certains savants, pour échapper à la nécessité d'admettre cette conclusion, refusent de reconnaître des croix dans ces emblèmes et n'y voient qu'une forme de lettre ou un symbole, un signe idéographique sans aucune relation avec la croix. Quelle que soit l'opinion adoptée, elle contredit la thèse de notre auteur.

Plus loin, il nous dit que « quelques tribus mexicaines vénéraient aussi la croix, comme le signe ou le symbole de leur grand Messie *Tamon* ». — C'est tout bonnement inventé.

Du reste, voici ce qu'il appelle une croix (figures): c'est simplement une figure plane à quatre faces principales, au contour ondulé, et traversée par deux lignes qui se coupent en forme de X.



Pour une croix, il faut avouer, que c'est une croix bien singulière.

Ailleurs, M. Mourant-Broek nous donne une planche représentant diverses espèces de ces prétendues croix païennes. L'Assyrie y est représentée par l'ornement de Samsi-Vogl que nous avons déjà signalé, la Grèce par un monument qui n'est certainement pas la croix instrument de sup-



plice (figure 2), l'Égypte par un signe hiéroglyphique dans lequel notre véridique auteur veut voir une croix plantée dans un cœur (figure 3) et représentant la sainteté, et il ajoute, avec une naïveté



sans pareille, que le Sacré-Cœur de Marie Alacoque est probablement emprunté à

celui-là, Marie-Macocque, l'humble religieuse de Paray-le-Monial, devinant, deux siècles d'avance, les découvertes des plus savants égyptologues!

« La croix, nous dit-il, se trouvait partout chez les païens; dans leurs temples, dans leurs maisons, sur leurs images, sur leurs vêtements, etc.; les adorateurs des divinités païennes étaient accoutumés à voir la croix ou les croix particulières dédiées à chacune d'elles. Aussi les païens, en adoptant le nom de chrétiens (sic), n'ont eu aucune peine à modifier, à christianiser leurs idées sur la croix païenne.

« Si l'on entraît dans un temple païen nouvellement dédié au Christ, on y retrouvait encore la croix du dieu païen expulsé, ou une croix nouvelle que le prêtre chrétien y avait mise à la place. Une visite à un temple de ce genre, ou à une basilique mise à la disposition des évêques, suffisait pour rendre aisé le passage du culte des dieux à celui du dieu de l'Empereur. »

Nous ne rappellerons pas les persécutions dont les chrétiens ont été l'objet pendant trois cents ans, après lesquels Dioclétien osait écrire : *extincto nomine christiano*. Nous nous bornerons à cette réflexion : S'il en avait été ainsi, si la croix avait joué un rôle si grand, si important, comment se fait-il qu'il a fallu attendre jusqu'à ces derniers temps pour apprendre son existence préchrétienne ! Comment se fait-il qu'elle n'occupe aucune place dans aucune mythologie écrite, dans aucune histoire sérieuse de l'antiquité, qu'on la cherche en vain dans les dictionnaires et les lexiques ?

La vérité est que la prétendue croix païenne n'a jamais existé : toute l'argumentation de M. Mourant-Brock, nous l'avons dit et montré, tourne sur une équivoque, un vrai jeu de mots. Les païens ont pris parfois comme signe ou symbole la figure $+$, qui n'était pas plus une croix que notre signe mathématique, la rose des vents ou les piquets indicateurs des chemins. C'était le symbole des quatre points cardinaux, des quatre directions de l'immensité, parfois un signe obscur, mais rien de plus. Cette figure n'a jamais eu aucun rapport avec la croix chrétienne; jamais les païens n'ont pris l'instrument de supplice appelé croix, comme symbole et n'ont

songé à le faire. S'il y a quelque ressemblance entre les deux signes, elle est tout à fait accidentelle. Le texte parfois allégué de Minutius Felix, parlant des croix que les païens adorent et que les chrétiens rejettent, est une pure mystification.

Tout ce que notre auteur et les partisans de cette opinion disent de la diffusion et de l'importance du signe $+$ dans le monde païen est mensonger. Cet emblème se retrouve par-ci, par-là, mais n'était nullement d'un usage fréquent, ni universel; il a fallu les découvertes modernes pour le retrouver. Il est donc faux que le passage d'une religion à l'autre se soit fait facilement au moyen de la croix. Les païens ne la trouvaient ni dans leurs maisons ni dans leurs temples.

Les premiers chrétiens, bien loin d'avoir horreur et dégoût de la croix, la portaient dans leur cœur et sur leurs lèvres. Jésus et Jésus crucifié était l'objet de leurs pensées, de leur vénération et de leur amour. Cet amour a naturellement engendré l'usage et le culte relatif de la croix.

D'ailleurs, le fait d'un culte rendu à la croix, fait dont nous venons de montrer l'in vraisemblance, ne prouverait rien contre le mystère chrétien de la Rédemption. Il pourrait même être considéré comme une amorce mystérieuse et prophétique du rôle que la croix devait jouer un jour dans le monde. Mais, nous le répétons, l'hypothèse est invraisemblable et fautive (V. Article *Swastika*).

CH. DE HARLEZ.

CULTE ET SACREMENTS. — Les ennemis du christianisme se sont efforcés de le confondre avec les religions païennes et de l'abaisser à leur niveau, sinon même au-dessous. Ils prétendent, en particulier, que ses cérémonies et ses principaux sacrements sont des emprunts faits à d'autres cultes. La question n'est pas sans importance, et nous allons la traiter avec le soin qu'elle mérite.

Mais nous devons préalablement rappeler et éclaircir certains principes de bon sens, dont l'obscurcissement donne naissance aux jugements les plus faux, aux préjugés les plus injustes. Nos adversaires, en effet, raisonnent comme

si la moindre ressemblance, entre les cultes des fausses religions de l'antiquité et celui de la religion chrétienne, suffisait à démontrer l'origine humaine du christianisme. Est-il vrai qu'une religion révélée de Dieu ne puisse avoir, dans ses rites, dans ses cérémonies et ses fêtes, rien qui ressemble aux pratiques des cultes purement humains? Quelques remarques, fournies par le simple bon sens, suffiront pour trancher la question.

Toute religion d'origine humaine repose sur la conviction, imposée à l'homme par la voix de sa conscience et de sa raison, comme par la vue du monde extérieur, qu'il existe au-dessus de lui et de la nature une puissance suprême, dont il dépend et qu'il doit se rendre favorable pour éviter, au moins, les maux physiques. Une erreur aussi funeste que grossière a fait diviser cette puissance suprême et multiplier les agents surnaturels : mais le sentiment est resté le même dans son fond. L'homme partout et toujours, a cru à l'existence d'un être ou de plusieurs êtres divins, maîtres, en tout ou en partie, de ses destinées.

Le remords de la conscience, en lui faisant apercevoir la criminalité de certains actes, l'avertit en même temps que celui ou ceux dont il dépend sont irrités de ses crimes et les puniront. Il est donc naturellement conduit à chercher les moyens d'apaiser cette colère redoutable.

En fait, l'homme partout et toujours a compris, plus ou moins bien, plus ou moins complètement, qu'il doit à son auteur et à son maître, ou aux maîtres de la nature, hommage d'adoration et de respect, reconnaissance de leur souverain domaine et de sa propre dépendance; que son devoir et son propre intérêt lui imposent l'obligation d'implorer le secours de la divinité, et de s'efforcer de calmer son courroux, de reconquérir sa faveur perdue.

D'autre part, un instinct intelligent le porte, non moins nécessairement, à user des choses visibles et extérieures pour exprimer ces sentiments, et à choisir ce qui est le plus propre à atteindre cette fin. Pour exprimer la vénération, l'adoration, l'homme incline naturellement la tête, ou fléchit les genoux; pour supplier, il joint les mains et les élève vers

le ciel. Pour reconnaître le souverain domaine du maître du monde, pour expier ses propres fautes, rien ne semble plus naturel à l'homme que de se sacrifier lui-même en une certaine manière, ou de sacrifier un objet qui lui appartient.

En outre, l'homme sent s'élever en lui des appétits que sa conscience condamne et auxquels il ne cède que trop souvent. Il comprend qu'il y a, en lui-même, lutte entre les bonnes et les mauvaises tendances, entre la chair et l'esprit. Pour affaiblir ces passions qui le dominent et le font succomber trop souvent, il est naturellement porté à combattre l'inclination aux plaisirs du corps en comprimant la chair, en l'habituant même à la souffrance. Ce sacrifice, en outre, lui semble éminemment propre à apaiser le courroux divin, quand il l'a provoqué par quelque faute.

Dès que l'on admet l'existence de Dieu et de la loi morale, on ne peut nier, que ces conceptions, qui se forment naturellement dans l'esprit de l'homme, ne soient justes et vraies.

D'autre part, si Dieu révèle aux hommes la véritable doctrine, s'il leur dicte les prescriptions d'un culte, il doit nécessairement leur donner des règles qui répondent à la nature des choses, et en particulier tenir compte des conditions de la nature humaine.

Or, nous venons de le montrer, l'homme est ainsi fait qu'il a besoin d'un culte extérieur pour accomplir sans trop de difficulté sa mission sur la terre et atteindre sa fin. Donc Dieu devait, en se révélant, donner un culte extérieur à l'humanité, et ce culte devait être en harmonie avec les tendances et les nécessités de la nature humaine.

Mais Dieu devait-il, en révélant ce culte, le former exclusivement de pratiques nouvelles et ne tenir aucun compte des habitudes invétérées, des moyens déjà employés par les hommes pour l'accomplissement de leurs devoirs religieux? Supposer en Dieu cette jalousie puérile, c'est lui faire outrage. Évidemment, ce que l'homme avait pu trouver lui-même (en faisant abstraction d'une révélation primitive) était ce qui répondait le mieux à ses besoins, ce qui faisait sur lui l'impression la plus vive, la plus profonde et la plus durable. Ne convenait-il pas à la bonté divine de laisser à sa créa-

ture les moyens les plus aptes à lui faciliter l'accomplissement de ses devoirs?

Dieu, en établissant une religion positive, a donc pu, et, dans une certaine mesure, a dû tenir compte du passé de l'humanité et de ses habitudes religieuses.

Arrivons aux conclusions pratiques. En prescrivant à Moïse les rites et les cérémonies de la première loi révélée, Dieu a bien fait de ne point forcer son peuple à changer entièrement ses usages religieux en ce qu'ils avaient de bon; il a agi en père miséricordieux et prévoyant. L'Église, en imitant cette conduite de la Providence, en employant les moyens les plus propres, bien que connus depuis longtemps, à porter ses enfants vers Dieu, vers les choses spirituelles et la vertu, a mérité notre reconnaissance et nos éloges.

Se mettre à genoux devant la divinité, c'est chose excellente en soi; quoique l'homme se soit auparavant mis à genoux devant une créature, qu'il prenait pour Dieu, cette forme d'adoration n'en reste pas moins bonne, et lorsque l'homme vient à reconnaître sa méprise, il est juste qu'il restitue ce mode d'hommage naturel à celui qui seul y a droit. La flamme, l'encens fumant et s'élevant vers le ciel sont naturellement très propres à rappeler, aux yeux de l'adorateur du vrai Dieu, l'obligation d'élever son âme vers lui, de tourner ses regards et ses desirs vers le ciel. Pourquoi donc ne feraient-ils point partie du culte chrétien?

Le jeûne, la mortification sont, en réalité, les meilleurs moyens de rendre l'âme maîtresse de la chair et capable de résister aux passions brutales. Dieu devait donc les conserver parmi les pratiques de la religion qu'il révélait au monde.

Notons enfin que la seconde religion révélée devait tenir compte de celle qu'elle remplaçait; que le christianisme devait tenir compte de la loi mosaïque, dont il est le perfectionnement.

Le Christ n'a point voulu régler lui-même les détails du culte nouveau. Il a laissé à son Église le droit et le devoir de déterminer les pratiques religieuses, autres que les sacrements. En les déterminant, l'Église catholique a dû tenir compte, et des nouvelles doctrines qui demandaient de nouvelles prescriptions

liturgiques, et des usages légitimes de ses nouveaux adeptes appartenant soit au Judaïsme, soit à la Gentilité.

Cette conduite n'impliquait aucune modification dans sa foi; car les cérémonies chrétiennes ne sont point des vérités théoriques, mais des actes qu'on peut, dans une certaine mesure, considérer comme indifférents en eux-mêmes, quoique toujours bons et propres à atteindre la fin du culte, c'est-à-dire à élever l'homme vers Dieu, à l'aider dans la lutte de l'âme contre les passions, de la vertu contre le vice. Ces rites et ces cérémonies, l'Église les emprunta en partie à la loi mosaïque, comme nous l'avons dit. Une autre partie a très bien pu être imitée des religions humaines, lorsque ces religions avaient des usages bons en eux-mêmes, appropriés au but de la religion en général et défectueux uniquement au point de vue de l'objet du culte. Ainsi l'Église, rencontrant le syrien qui brûlait de l'encens devant Baal, a très légitimement pu lui dire: Tu brûles ton encens à la divinité, c'est bien; continue à le faire; mais la divinité qui mérite cet hommage n'est point Baal; offre cet encens au vrai Dieu qui est celui des chrétiens, et tu seras béni de lui.

Au brahmane elle pouvait également dire: Tu jeûnes, tu mortifies la chair, tu pratiques des pénitences austères; c'est bien; c'est le moyen de vaincre les passions et de s'approcher de la divinité. Mais le Dieu que tu cherches à atteindre par tes pratiques n'est qu'un vain nom; il n'a pas d'œil pour te voir; tes pratiques ne te serviront guère. Continue-les, sans doute; mais que ce soit au nom du Dieu véritable, vivant et personnel.

Ainsi souvent, pourvu qu'on en changeât l'objet, en substituant la vérité théorique à l'erreur, plusieurs des actes d'un culte faux pouvaient être conservés sans modification sensible. Parfois aussi, pour déraciner un usage mauvais et pernicieux, l'Église a remplacé une fête païenne par une solennité chrétienne, qui n'avait avec la première d'autre rapport que l'identité de date, ou certaines cérémonies extérieures. Pourtant, en cette matière, il faut distinguer avec soin des rites de l'Église certaines coutumes populaires qui se sont conservées, que l'Église n'a jamais sanctionnées et contre lesquelles elle a maintes fois lutté en vain.

Ces courtes réflexions suffiront pour répondre aux critiques d'un caractère général et aux attaques de nos adversaires. Appliquons-les maintenant à quelques points spéciaux, laissant à nos lecteurs de préjuger le reste.

Abstinence. — L'Indou pratique le jeûne et l'abstinence, mais d'une manière qui n'a rien de commun avec les usages chrétiens. Aussi admirons cette assimilation curieuse, que nous lisons dans l'ouvrage de M. Marius, *La personnalité du Christ* : « Les Indous observent un jeûne rigoureux le onzième jour de la lune croissante des mois Srawana, Bhadra et Kartika. Ainsi les catholiques jeûnent avant la résurrection du Christ! »

« Vischnou dort depuis la mi-décembre jusqu'à la mi-avril ; il se met à dormir le premier des jours du jeûne indiqué, il se retourne le second, il s'éveille le troisième. » (Vischnou est le soleil qui descend sous l'équateur et dort pendant l'hiver). Or, voici la conclusion :

« Ainsi le Christ biblique gît deux jours dans le sépulchre et ressuscite le troisième. »

Notons, pour compléter l'absurdité de ce rapprochement, que la croyance et les pratiques indoues, si elles existent véritablement, sont *beaucoup moins anciennes* que l'Évangile.

Sacrements. — On a soutenu que nos sacrements ne sont que des copies de prétendus sacrements indous ou persans. MM. Jacolliot (*la Bible dans l'Inde*) et Marius ont principalement soutenu cette thèse, reproduite cent fois depuis lors ; le premier attribuant la priorité à l'Inde, le second à la Perse. D'après M. Jacolliot, on trouverait nos sacrements dans les Lois de Manou. Il écrit là-dessus un long chapitre (p. 307-313) et renvoie à la traduction de ce code par Loiseleur des Longchamps. Ce traducteur, il est vrai, a employé ce terme, mais c'est tout à fait abusivement.

Qu'on en juge par le texte et la note qu'y ajoute Loiseleur :

« 26. Avec les rites propres ordonnés par le Vêda doivent être accomplis les sacrements (Sanskâras) qui purifient le corps.

« 27. Par des offrandes au feu pour la purification du fœtus, par celle de la mère

(côté Karma) et par celle de l'investiture du cordon sacré toutes les souillures que le contact de la semence ou de la matrice a pu imprimer sont effacées entièrement.

« *Not.* Les sacrements (Sanskâras) sont des cérémonies purificatoires, particulières aux trois premières classes. Les principaux sont énumérés dans la stance 27 ; le mariage est le dernier. »

Qu'on veuille bien nous dire quel rapport il y a entre ces cérémonies purificatoires et nos sacrements ? Aussi ce dernier mot rend-il très mal *Sanskâra*, qui signifie simplement *purification, cérémonie, littéralement : accomplissement.*

Baptême. — Mais ce n'est point seulement l'Inde qui aurait fourni au christianisme une partie de ses sacrements ; la Perse aurait été bien plus encore son institutrice. Le baptême, la messe, la confession et les autres sacrements seraient d'origine perse et empruntés aux disciples de l'Avesta. — Cette allégation, répétée dans les journaux, dans les revues et même dans des ouvrages historiques considérables, ne supporte pas un instant l'examen.

La ressemblance entre le baptême et les cérémonies parses consiste en ce que l'enfant perse, à peine né, doit être lavé tout entier avec de l'eau, puis avec de l'urine de bœuf, et en ce qu'on lui verse un peu de jus de Hôma dans la bouche, le dixième jour après la naissance, « à son entrée dans la communauté » (dit faussement M. Marius). « De là, l'usage du sel introduit dans la bouche de l'enfant baptisé! » — Il y a encore une erreur de chronologie très plaisante. M. Marius avoue lui-même que l'Avesta ne prescrit que de laver le corps du nouveau-né et cette opération a un caractère tout profane ; c'est un simple lavage de propreté. L'Avesta régnait encore au septième siècle de notre ère, les cérémonies qui ont été ajoutées à ses prescriptions sont par conséquent d'origine postérieure à la promulgation de l'Évangile ; elles ne peuvent donc entrer en ligne de compte, si ce n'est pour démontrer que les parses ont emprunté aux chrétiens, et non le contraire.

Notons encore, que le baptême chrétien a été institué d'abord pour être appliqué, non pas aux enfants qui viennent de naître, mais aux hommes de tout âge ; que, pendant plusieurs siècles, on a pratiqué

la coutume de rester longtemps néophyte et de se faire baptiser tardivement. Le baptême n'a donc aucun rapport nécessaire avec la naissance; c'est le symbole et l'instrument de la régénération spirituelle, quel que soit l'âge du régénéré; et ainsi tombe toute ressemblance avec le lavage de l'enfant parse.

Renaissance. — Les mêmes remarques s'appliquent à la renaissance brahmanique.

Les lois brahmaniques parlent, en effet, d'une deuxième naissance et qualifient le fidèle de leur culte de *dvija*, né deux fois, et cette double naissance de *dwijaman*. On a voulu en faire la renaissance annoncée par N.-S., et la cérémonie qui la produit serait notre baptême.

Mais, cette deuxième naissance, qui est réellement connue des antiques indous, n'est pas le moins du monde une résurrection, ni même une renaissance, comme celle dont le Christ annonça la nécessité à Nicodème. C'est une seconde naissance ajoutée à l'autre, mais non une renaissance nécessitée par une mort spirituelle.

La conception de la double naissance (*dwijaman*) se trouve déjà dans les Védas. Elle s'applique d'abord au dieu *Agni* (le feu), qui naît de deux manières: dans le ciel par l'éclair, et sur la terre par le frottement des bois. Les dieux ou certains dieux sont appelés également une fois *dwijamānas*, ayant deux naissances. Ce sont probablement les dieux de la lumière. Le titre de *dvija*, né deux fois, est appliqué une fois au prêtre dans un hymne des plus récents (X, 71, 19). Le contexte indique assez clairement que le prêtre est censé avoir acquis, outre sa naissance corporelle, une seconde naissance, en tant que prêtre ou en tant que soumis à une loi religieuse. Cet hymne met dans la bouche de ceux qui sont censés le réciter les paroles suivantes: « Nous qui sommes *dvijās-prathamajās rtasya*, c'est-à-dire les premiers nés du culte. »

La seconde naissance spirituelle (non pas la résurrection) est clairement expliquée dans les Lois de Manou; naissance, du reste, tout extérieure et sans relation aucune avec la renaissance spirituelle exigée par Jésus-Christ.

Il résulte de ceci que le *dwijaman* indou, s'il est plus ancien que le christianisme, aurait peut-être pu inspirer au

Christ l'idée de la renaissance spirituelle, bien qu'une distance immense sépare ces deux idées, qui n'ont de commun que l'apparence; mais jamais il n'aurait pu produire une légende de passion, de mort et de résurrection réelles.

Ajoutons, pour être complet, un court exposé des cérémonies d'initiation chez les Indous, telles que les décrit le code de Manou, c'est-à-dire telles qu'elles étaient encore en usage trois cents ans au moins après la naissance de Jésus-Christ, et telles que la plupart des brahmanes les pratiquent encore. Il s'agit des Indous des trois castes supérieures brahmanes, guerriers, nobles ou bourgeois.

Entre un et trois ans, on rase la tête jusqu'au sommet, où reste une mèche de cheveux. A huit, onze ou douze ans, selon la caste, on reçoit l'initiation par l'imposition du cordon sacré passé en sautoir, et de la ceinture, qui est faite de trois cordons de lin ou de chanvre. A seize, vingt-deux ou vingt-quatre ans, on communique la prière sacrée et mystérieuse, dite *Savitri*, en l'honneur du Soleil. Alors le jeune initié s'arme d'un bâton, fait de la façon prescrite, se place en face du Soleil, fait le tour du feu et se met à aller mendier sa nourriture chez ses parents. Il fait son repas seul, recueilli, vénérant les aliments reçus. Il fait ensuite la cérémonie du *késanta* (coupe du bout des cheveux); après quoi il est initié, il reçoit la seconde vie. Ce ne sont point là, sans doute, les cérémonies chrétiennes.

La confession. — L'aveu des fautes est pratiqué chez les Parses, mais c'est là un usage postérieur à l'Avesta. « La confession s'appelle en zend *paîtita*. » dit M. Marius; et en effet les Parses ont des formules générales de confession qui s'appellent *Paîtots*. Mais si l'on s'était donné la peine de distinguer les dates, on se serait épargné une nouvelle bévue.

L'Avesta, il est vrai, emploie le mot *paîtita*, mais ce terme n'a aucun rapport avec la confession des péchés. Pour en déterminer le vrai sens, recourons au texte même.

D'après l'Avesta, l'homme qui porte seul un cadavre, fut-ce même celui d'un fidèle, est coupable d'un grand crime; il doit être enfermé dans un cachot isolé, jusqu'à l'âge de la décrépitude. Alors on

doit le conduire sur une montagne, lui trancher la tête et jeter son corps au vautour en disant : « Cet homme *paitim-tha* (c'est-à-dire) tous ses actes mauvais commis en pensée, en parole, en action. S'il a commis d'autres actes coupables voilà l'expiation *paitita* pour lui ; s'il n'en a point commis d'autres, ils sont *paitita* pour lui à jamais. »

(*Yezî le an, a alha skyaothar, fravar'sta, paitita le eitha*)

Pourrait-on raisonnablement traduire :

« Voilà l'expiation confessée ? » Non évidemment. On voit d'ailleurs qu'il n'est nullement question ici de confession. Ailleurs il est parlé de la rémission des péchés accordée par le destour (prêtre zoroastrien) et l'Avesta s'exprime ainsi : « Pour une offrande, le maître de la loi peut remettre le tiers des pénitences expiatoires. » Pas plus là qu'ailleurs il n'est question de confession, ni même de rémission des péchés proprement dite. Il ne s'agit que de la remise des peines.

On chercherait vainement autre chose dans l'Avesta.

Le Vendidad (VII, 130 et XIII, 19) dit de celui qui a démoli un morceau de dakma (cimelière), ou tué une tortue, que son esprit, ses paroles, ses actions sont *paitita*. — *Paititis*, substantif dérivé, est employé dans la phrase suivante : Si un homme commet un crime d'impureté quelle en est la *paititis* ? qu'il offre mille moutons, qu'il fasse 10,000 bares mas, etc., etc. *Paitita* et *paititis* ne désignent donc que l'expiation par les pénitences ou offrandes, et nullement la confession.

Dans le ministre Mazdéen appelé *Craoshvareza* on prétend voir un confesseur. C'est encore une erreur très singulière, qui ne peut guère être involontaire. Le *Craoshvareza*, comme son nom l'indique, est celui qui fait accomplir les actes prescrits, les pénitences et offrandes, les expiations imposées. On peut délier qui que ce soit de trouver, dans tout l'Avesta, un mot qui indique un rapport entre le *Craoshvareza* et la confession auriculaire.

Si plus tard les Parses ont admis, d'une certaine manière, ce genre de pénitence expiatoire, cela prouve qu'ils l'ont emprunté aux Chrétiens. La conclusion contraire est souverainement absurde. Encore devons-nous observer que la confession des Parses n'a jamais

eu un caractère individuel. Ils se confessent d'une manière générale, sans aucun personnel et circonstancié, comme on peut le voir par la formule du *patet* que tout zoroastrien doit réciter fréquemment, et dont voici quelques passages : « 1. Je loue toutes les bonnes pensées, paroles et actions ; je réprime toutes les mauvaises. 2. J'embrasse toutes les bonnes pensées, paroles et actions, je renonce à toutes les mauvaises, c'est-à-dire je veux accomplir tout ce qu'il y a de bien et éviter tout péché. 3. Je loue la sainteté et réprime les démons, je remercie le créateur Ormazd de tous ses dons, je rejette Ahriman ; je crois à la loi sainte et je veux l'observer. 4. Je me repens de tous les péchés qui affectent ma nature dès ma naissance, grands et petits, de quelque genre qu'ils soient, que je les aie commis en faveur d'un autre, ou qu'un autre les ait commis en ma faveur.... 5. Devant le créateur Ormazd... devant les saints Immortels, devant Mithra, Graosha et Rashm (*génies, juges d's morts*), devant le feu, le Baresma (*faisceau de branches de tamarisque*) et le Hôma (*plante sacrée*), devant le prêtre de la loi, devant tout fidèle ici venu, je me repens de tous ces péchés, de toute faute par pensée, parole ou action, corporelle ou spirituelle ; je m'en repens, pardonne-moi, ô Maître. De tous les péchés que j'ai commis contre père, mère, sœur, frère, femme, enfant, époux, chefs, parents, concitoyens, voisins, égaux, serviteurs... 7. D'avoir mangé une chose impure, ou d'un corps mort, de les avoir arrosés, approchés du feu, etc., etc. » Ces passages du *patet* Aderbal (nom de l'auteur) montrent assez quelle différence il y a, entre la confession auriculaire des chrétiens et celle que les Parses ont établie à l'imitation de ces derniers.

M. Jacolliot affirme, de son côté, que les *Lois de Manou* accordent au brahmanne le droit de connaître les fautes des fidèles et de les leur remettre après confession. Or ce livre ne contient pas un mot à ce sujet, ni même rien qui y ressemble.

La messe. — Après la confession, la messe. « Les prêtres, dit M. Marius, ont volé les Parses ; ils leur ont pris leurs usages, les offrandes qu'ils présentaient au sacrifice journalier, à savoir de petits pains ronds et plats et le jus de la plante Hamô. Ils les ont transfor-

« més en pain-hostie et vin; puis ils ont
 « prétendu que c'était le corps et le sang
 « même d'un Jésus qui n'avait jamais
 « existé. »

Les prêtres qui, subitement et sans préparation, inventent et prêchent de pareilles choses et les persuadent au monde entier sont, il faut en convenir, des thaumaturges et des sorciers de première force. Mais ne nous arrêtons pas à cette absurdité; examinons d'abord la question des origines.

Les cérémonies parses étaient-elles de nature à fournir la matière de celles que le Christianisme dut se créer? Pour répondre à cette question nous devons rappeler en peu de mots les particularités du sacrifice mazdéen, tel que le règle l'Avesta dans son troisième livre ou Yaçna.

Le sacrifice s'exécute devant l'autel du feu où brûle la flamme perpétuelle, et ce feu est un Génie, le fils d'Ahura Mazda, un dieu puissant. Les objets et instruments qui y figurent sont : la *bareşma* ou faisceau de branches de tamarisque, de l'eau lustrale, différents vases où se déposent les offrandes, et des mortiers avec leurs pilons.

L'acte principal et vraiment constitutif du sacrifice c'est la distillation du jus de la plante Hôma, plante à fleur jaune, à tige noueuse qui croît dans les montagnes du Ghilân. Voici, succinctement exposés, tous les actes de la cérémonie.

1° L'officiant annonce le sacrifice et invoque, en les y appelant, tous les génies que le Mazdéen reconnaît et implore. Ce sont Ahura Mazda, les Ameshas spentas, l'âme du taureau premier être vivant créé, le feu, la loi, Craosha l'obéissance), Mithra la lumière, les génies des parties du jour et des divisions politiques, les Fravashis (Mânes), la prospérité, la victoire, le soleil, la lune, les saisons, les étoiles, les eaux, la terre, les montagnes, Ashi vanuhi la sainteté), etc., etc.

2° Il consacre le *bareşma* et l'eau lustrale, puis les offrandes qui consistent en viande, lait, drônas (pains ? riz, fruits et bois précieux destinés à l'autel du feu.

3° Il goûte des offrandes. Suivent des prières de bénédiction en faveur des assistants et des conjurations contre les démons.

4° Après différents hymnes au Hôma vient l'acte principal; l'officiant prend

quelques morceaux de branche, les pile dans le mortier et en distille le jus dans un vase *ad hoc*, puis il prend de ce jus et en donne à son assistant.

Voilà le sacrifice avestique. Que l'on dise maintenant quelle analogie il y a entre ces cérémonies et la messe chrétienne? Quelle autre que la qualité même de sacrifice? Tout homme de bonne foi dira certainement qu'il n'y en a pas la moindre. Un seul point, peut-être, semblera offrir de la ressemblance, c'est le *drôna*, dont la forme chez les Perses se rapproche grandement de celle de l'hostie des catholiques. Mais il y aurait à cette assimilation une méprise assez bizarre, une double inadvertance.

Les drônas n'eurent la forme qui les rapproche de nos hosties qu'à une époque assez récente. Le drôna avestique n'était certainement point autrefois ce qu'il est aujourd'hui, puisque, comme nous l'avons vu, l'offrande d'un seul drôna pouvait autoriser la remise du tiers de toutes les pénitences encourues. D'ailleurs au Yaçna xi, 20, il est dit; conpez un *drôna* de viande de bœuf. Le drôna de Hôma est la langue et l'œil droit de la victime du sacrifice. Le drôna n'est donc pas même du pain. C'est une offrande et rien de plus. Aussi Spiegel n'hésite pas à regarder la forme actuelle des drônas comme imitée de celle de l'hostie chrétienne. Mais, en outre, cette même hostie chrétienne n'était pas à l'origine telle que nous l'employons aujourd'hui, puisque, d'après les témoignages répétés de l'Écriture, c'était un pain que l'on rompait à la Cène entre de nombreux assistants.

Enfin est-il bien sensé de supposer que les Juifs convertis, qui furent les premiers chrétiens, allèrent chercher les objets de leurs sacrifices dans la lointaine Perse, à travers le Liban, la Syrie et les grands fleuves, et cela à l'époque des Arsacides où la religion de Zoroastre était profondément méprisée, alors que leur pays et leur religion leur fournissaient l'idée de l'emploi du pain et du vin par ses pains de proposition, ses pains azymes, le sacrifice si célèbre de Melchisédec, les nombreux passages de l'Écriture qui parlent du calice et du vin, etc., etc.? On voit avec quelle étourderie procèdent ceux qui attaquent par passion, par haine, et qui se font, sans

scrupule, arme de tout ce qui se présente à leur main.

Coutumes religieuses. — « Les Parses, dit M. Marius, pratiquent la coutume des fiançailles contractées en se donnant la main. — Le mariage est pour eux chose religieuse. L'offrande des pains daroums se fait quatre jours après une mort, et le *Siroza* se célèbre le trentième jour après la mort.

« Les Afrigâns se célébraient au premier anniversaire d'une mort; la fête des Gâthâs en faveur des morts rappelle la Toussaint catholique.

« Le cordon sacré des Parses est la ceinture des prêtres romains. Les Parses emploient aussi l'eau consacrée et l'encens et psalmodient leurs chants sacrés avec accompagnement d'instruments de musique.

« Le catholicisme leur a dérobé tout cela, et si l'on ne s'en est pas aperçu, c'est que le voleur cache toujours adroitement ses larcins. »

Imiter les pratiques d'un autre peuple, c'est lui faire honneur et non lui dérober son bien. D'un autre côté, supposer que l'Église naissante, cherchant à gagner les juifs et les gentils, leur aurait présenté les rites religieux des Parses, sans que personne s'en aperçût et sans que le plagiat tournât à la confusion du plagiaire qui se prétendait inspiré, c'est admettre des hypothèses dont l'esprit le plus vulgaire aperçoit à l'instant l'inanité.

D'ailleurs, tout l'exposé de M. Marius n'est encore ici qu'un tissu d'erreurs. Les coutumes dont il parle sont bien celles des Parses modernes, mais l'Avesta n'en connaît que peu de chose. Il n'y est pas fait la moindre allusion à des cérémonies de fiançailles ou de mariage, au caractère sacré du mariage, aux prières pour les morts, etc. C'est donc une témérité de supposer tout cela antérieur au christianisme et de le présenter comme la source des pratiques chrétiennes.

N'est-ce point un enfantillage que de supposer les premiers chrétiens allant chercher en Perse ce qu'ils avaient chez eux, mieux conçu et mieux établi? Les fiançailles, le mariage religieux et sacré étaient d'usage en Judée; les prières pour les morts y étaient pratiquées déjà, pour le moins au temps des Machabées, avec le but et la portée que leur assigne la doctrine catholique : « C'est une sainte et

salutaire pensée, lisons-nous II Mach., XII), de prier pour les morts afin qu'ils soient délivrés des liens du péché. » On croirait lire une réponse de notre catéchisme. En Perse, on n'avait aucune idée analogue. On priait après la mort, c'est vrai, mais ce n'était point pour les morts, c'était en l'honneur des Fravashis ou Mânes et pour se les rendre favorables. On peut voir à ce sujet les chapitres XIII à XVI du *Yagna* et le *Yesht* XIII. Cette fête des Gâthâs se faisait en l'honneur des Fravashis qui, à la fin de l'année, revenaient sur la terre pour voir si on les honorait, si leurs parents et amis méritaient leur faveur ou leur courroux et leur vengeance (V. *Yesht* XIII, section XII). M. Marius ignore d'ailleurs qu'il y avait, non pas une fête des Gâthâs, mais cinq, placées dans le courant de l'année à de longs intervalles.

Les pratiques et croyances parses se sont rapprochées des nôtres, c'est vrai; mais cela s'est fait à une époque où le christianisme était déjà très florissant, et par conséquent c'est un effet de son influence. Les Parses ont beaucoup emprunté à l'Église de Syrie, dont la langue était devenue presque nationale dans leur pays. Autre erreur encore : le *Sirozah* est une prière aux trente génies protecteurs des trente jours du mois, et n'a aucun rapport avec les rites funéraires. L'Avesta le contient sous deux formes, sans la moindre allusion ni à ces rites ni aux défunts ou aux Fravashis. Son usage dans les prières pour les morts est de date postérieure à l'établissement du christianisme, et n'a pu être inspiré que par nos croyances.

Voici un trait des usages des Parses, qui montrera à quelle distance leurs conceptions, en cette matière, se trouvent des nôtres :

Selon l'Avesta le plus récent, l'âme après la mort reste trois jours exposée aux attaques des démons. A la troisième aurore, la loi lui apparaît sous la forme d'une jeune fille, qui lui montre l'état de sa conscience, et l'entraîne soit au ciel, soit en enfer. Pendant ces trois jours, il faut prier pour que les démons ne nuisent pas à l'âme du mort. Après cela, la prière devient superflue, car son sort est définitivement fixé. Encore l'usage de cette prière date-t-il du moyen âge, car l'Avesta ne laisse pas supposer la possibilité d'une

chute de l'âme attendant la fixation de sa destinée dans l'autre monde.

Soutenir que la ceinture des prêtres catholiques est une imitation du *kosti*, ou cordon parse, c'est de la puérilité.

L'encens n'était point employé chez les Parses; ils faisaient usage de bois odiférant, qu'ils déposaient sur l'autel du feu pour honorer le puissant génie de cet élément.

Le chant religieux des Parses n'est qu'une sorte de murmure, sans tonalité, ni variété; en outre, l'Avesta ne parle que de récitation à haute voix, jamais de chant, pas même pour les hymnes rythmés. Tout cela est plus récent. D'ailleurs, l'encens, le chant, la musique, les pompes des cérémonies étaient en usage dans le temple du vrai Dieu à Jérusalem, et c'est à l'Église judaïque, la vraie Église avant la venue du Christ, que le catholicisme les a empruntés. C'est un fait que l'on ne peut méconnaître que de parti pris. Ce que M. Marius dit du culte des reliques surpasse peut-être encore tout ce qui précède.

« Jusqu'à quel degré d'absurdité l'on a poussé le culte des reliques, et de quelle manière honteuse l'avidité des prêtres l'a exploité, c'est ce que nous voyons dans certains faits qui nous montrent l'Église se prétendant en possession de reliques impossibles.

« On montrait une plume de l'archange saint Michel, une portion de la respiration du Christ contenue dans une bouteille, un vase plein des ténèbres d'Égypte, un peu du bruit de la cloche qui retentit à l'entrée de Jésus-Christ dans Jérusalem, un rayon de l'étoile des Mages, quelques soupirs de saint Joseph, un morceau de l'échelle de Jacob. » — Et là-dessus force injures à l'adresse des prêtres catholiques. Comment qualifier de semblables allégations? M. Marius n'a certainement pas eru un seul mot de ce qu'il dit, ou bien il faudrait douter de l'intégrité de sa raison.

Dans le même ordre d'idées, on a souvent parlé de la tonsure des brahmanes, pour donner à entendre que nos prêtres les ont imités en se faisant tonsurer. Or, la tonsure (!) des Indous consiste à raser toute la tête à l'exception du sommet, sur lequel on laisse une mèche de cheveux. Cette obligation est imposée aux guer-

riers et aux *vâicyas* (classe des marchands) tout comme aux Brahmanes, et l'opération se fait aux enfants de un à trois ans. Son nom est *Cîstî-Karma* : l'action de faire la mèche. — Il faut convenir que cela ne ressemble guère à la tonsure du prêtre catholique! — (Voir l'article : *Religion romaine*.)

CH. DE HARLEZ.

CYRUS. Cyrus est le roi perse qui s'empara de Babylone, chassa du trône la dynastie de Nabuchodonosor, et remplaça ainsi en Chaldée la domination sémitique par une domination aryenne. Ce fut lui aussi qui, au rapport du premier Livre d'Esdras, permit aux Juifs captifs à Babylone de retourner dans leur pays et de relever leur temple. Les ennemis de la Bible ont essayé de se servir de l'histoire de ce roi, pour porter de violents coups à l'authenticité des livres inspirés et au caractère du peuple juif.

1° La victoire de Cyrus, disait-on jusqu'à ces derniers temps, a été le triomphe du monothéisme sur le polythéisme. Cyrus était un fervent sectateur de la doctrine de Zoroastre, un ennemi des idoles, comme l'indiquent son origine perse et même le témoignage d'Isaïe, annonçant qu'à son arrivée les idoles tomberaient (XLVI, 2). Les Juifs, ajoutait-on, devaient être polythéistes comme tous les Sémites, et c'est auprès de Cyrus, à Babylone, qu'ils ont puisé les croyances monothéistes qu'ils rapportèrent de la captivité. Ce système avait, pour nos adversaires, l'avantage de détruire l'authenticité des livres saints qui parlent, avant la captivité, du monothéisme juif; mais ils ne peuvent plus le soutenir, aujourd'hui que Cyrus lui-même nous dit, dans ses inscriptions, qu'au lieu de persécuter la religion des peuples vaincus, il la respecta et la fit jusqu'à un certain point sienne. Une brique de Cyrus nous le montre construisant des temples à Bit-Saggatu et à Bit-Zida; dans une autre inscription, découverte en 1879, le conquérant nous apprend que Marduk, l'ancien dieu de Babylone, est maintenant son dieu à lui, qu'il a rétabli son sanctuaire et obtenu ainsi ses faveurs: tous les jours « il prie Bel et Nébo pour qu'ils prolongent ses jours, augmentent sa prospérité, et parlent à Marduk en faveur

de Cyrus son adorateur. Cyrus s'était donc conforme à l'usage des peuples sémitiques, qui adoptaient les dieux des pays où ils s'établissaient, et leur faisaient une place dans leur culte à côté de leurs propres divinités. L'humiliation des idoles, dont parlent Isaïe et Jérémie à propos de Cyrus, veut donc dire simplement que les dieux des pays vaincus auront leur part de la défaite, chaque peuple attribuant à ses dieux la victoire ou la défaite de ses armées. On voit par là que si les Juifs étaient monothéistes en revenant de Chaldée, ce n'était pas à Cyrus qu'ils le devaient; ils ne le devaient pas davantage aux Chaldéens: c'est donc qu'ils étaient déjà monothéistes en partant pour Babylone.

2. On trouvait étrange également que Cyrus eût renvoyé les Juifs dans leur patrie, en leur rendant les trésors du temple. Or l'inscription, dont nous avons parlé, confirme la vérité de ce fait en nous montrant que telle fut la politique de Cyrus: « Les dieux qui habitaient parmi eux (parmi les peuples tributaires), à leur place je rétablis, et je leur assi-

gnai une habitation permanente. Tout leur peuple je rassemblai et je le fis retourner dans leur pays. » On ne peut s'étonner que les Juifs aient participé à cette faveur: il est vrai que, dans l'édit royal cité au commencement du premier Livre d'Esdras, Cyrus dit qu'il a agi ainsi sur l'ordre de « Jéhovah, Dieu du ciel, qui lui a commandé de lui bâtir un temple à Jérusalem ». Quel étrange langage, disait-on, de la part d'un adorateur d'Ormuzd! Cyrus ne pouvait reconnaître comme dieu la divinité adorée par un peuple étranger! — Or nous avons vu la valeur de cette objection: dans l'inscription déjà citée, Cyrus reconnaît avoir reçu des commandements de Marsuk: à plus forte raison pouvait-il dire en avoir reçu de Jéhovah, dont la notion se rapprochait beaucoup plus des croyances monothéistes de son pays d'origine. — Voir Vigoureux, *Bible et découvertes*, t. iv: — Halévy, *Revue des études juives*, juillet, sept. 1880; — la *Civiltà cattolica*, 1^{er} sept. 1883.

DELUSSY.

D

DAN (*Sanctuaire de*). — Le Livre des Juges rapporte, aux chapitres xvii et xviii, un trait singulier, dont les rationalistes se sont emparés pour essayer d'établir que, contrairement aux affirmations de la Bible, les Hébreux avaient, du moins avant la captivité, plusieurs *sanctuaires* (V. ce mot). Un Ephraïmite nommé Michas avait voulu avoir une image de Jéhovah et un sanctuaire domestique, où il avait établi comme prêtre, d'abord son propre fils, puis un Lévite appelé Jonathan, de la famille de Moïse.

Or, les Danites, se dirigeant vers Laïs pour prendre cette ville et s'y établir, passèrent devant la demeure de Michas, et ne trouvèrent rien de mieux que de lui enlever à la fois sa statue et son prêtre,

qu'ils transportèrent et établirent au milieu d'eux à Laïs, appelée désormais Dan. Sur ce fait, les rationalistes ont échaudé tout un système: ils y voient la preuve de l'existence d'un sanctuaire *légal* à Dan, sanctuaire coexistant avec celui de Jérusalem et avec les prétendus sanctuaires de Béthel, Galgal, etc., et cela sans interruption jusqu'à l'époque de la captivité: ils en concluent que le Pentateuque n'est pas authentique, puisqu'il n'admet qu'un sanctuaire pour tout Israël. Mais il est facile de prouver que les critiques rationalistes faussent absolument le caractère du récit biblique, et que le sanctuaire de Dan ne fut jamais ni *légal*, ni *perpétuel*.

1. Le récit même invoqué par les ra-

fionalistes témoigne, implicitement mais clairement, de l'illégalité du sanctuaire de Dan. Par trois fois (xvii, 6; xviii, 1, 31) l'écrivain sacré insiste sur ce fait qu'il n'y avait pas encore de roi en Israël. Pourquoi cette remarque? C'est qu'elle explique l'acte de Michas et celui des Danites, par le manque d'une surveillance assez étendue et assez sévère pour empêcher cette faute: l'auteur le dit explicitement: « Il n'y avait pas alors de roi en Israël, et chacun faisait ce que bon lui semblait. » La même conclusion ressort de la conduite de Michas: cet homme, dont la conscience n'était guère timorée, puisqu'il avait commencé par voler, sait bien, quelle que soit son ignorance, qu'il a tort d'agir comme il le fait: comme il fallait un prêtre au sanctuaire qu'il avait érigé, il avait désigné son fils pour remplir cette fonction; mais dès qu'un lévite vient à passer, il se l'attache et le substitue à son propre fils, quoiqu'il doive lui en coûter de donner à un étranger le vêtement, l'entretien et une rétribution pécuniaire. Pourquoi donc le fait-il? Pour réparer, en partie du moins, l'illégalité de son acte: il est tout heureux, il le dit lui-même, d'avoir maintenant un prêtre de la race de Lévi. Ce n'est pas une bonne note pour un sanctuaire de devoir son origine à un personnage aussi peu scrupuleux à l'égard de la loi naturelle qu'à l'égard de la loi positive.

II. Quand ce sanctuaire *illégal* aurait subsisté à travers toute l'histoire d'Israël, on n'en pourrait rien conclure contre l'unité légale d'un seul temple, celui de Jérusalem. Mais, de fait, il ne dura pas longtemps: l'auteur sacré, en expliquant son existence par ce fait qu'il n'y avait pas encore de roi en Israël, fait clairement entendre que, sous les rois, le sanctuaire de Dan n'existait plus: d'ailleurs, sa durée nous est indiquée exactement par la Bible: « L'idole de Michas demeura à Dan tout le temps que la demeure de Dieu resta à Silo; » cette phrase, qui termine l'épisode, nous fournit deux indications précieuses: elle fixe à peu près la durée du sanctuaire de Dan, et elle le condamne en même temps, puisque, tout en disant qu'il y avait un sanctuaire à Dan, elle déclare que la maison de Dieu, que le vrai sanctuaire n'était pas là, mais à Silo. En terminant prévenons une objection: s'il est dit

(xviii, 30) que des prêtres desservaient encore le sanctuaire de Dan à l'époque de la captivité, c'est que Jéroboam avait relevé, dans un but politique, ce sanctuaire en même temps que celui de Béthel (III Reg., xii, 29), pour empêcher les Israélites, séparés de Juda, d'aller porter leurs sacrifices à Jérusalem. La seconde destination du sanctuaire de Dan fut digne de la première: il n'y eut jamais là qu'un autel illégal, à propos duquel on peut rappeler le mot de saint Paul: *Opportet hereses esse*. Si le catholicisme ne devait pas être exempt de ce fléau, pourquoi le judaïsme en aurait-il été à l'abri? Bien au contraire, pour qui connaît par l'histoire le caractère du peuple juif, de tels schismes n'ont rien d'étonnant.

DUPLESSY.

DANIEL (*Prophétie des soixante-dix semaines*). — Daniel, ce prophète captif élevé à la cour de Babylone, et rangé par son contemporain Ézéchiel parmi les justes de l'Ancien Testament avec Noé et Job, a donné d'abord l'interprétation d'un songe prophétique à Nabuchodonosor. Dans ce songe, le monarque avait vu, sous la forme d'une statue colossale, dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, les cuisses et le ventre d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile, la succession des quatre grandes monarchies, des Chaldéens, des Médo-Perses, des Grecs et des Romains jusqu'à l'établissement du royaume spirituel de Jésus-Christ. Celui-ci était figuré dans la vision par une pierre, détachée de la montagne sans la main de l'homme, qui vint frapper les pieds d'argile, les brisa, fit crouler toute la statue et s'étendit ensuite sur toute la terre. Plus tard, Daniel vit, par une révélation particulière, le nombre d'années qui devaient s'écouler jusqu'à la fondation par le Sauveur de ce royaume spirituel. Cette vision des soixante-dix semaines d'années qui devaient s'écouler jusqu'au « Christ chef », forme l'une des prophéties les plus importantes comme les plus attaquées, de l'Ancien Testament.

Avant de l'aborder, nous devons faire observer que le livre de Daniel a joui d'une autorité incontestable et incontestée jusqu'à ces derniers temps. Avant

les rationalistes, personne, sinon Porphyre, n'avait osé attaquer le livre de Daniel. C'est avec raison, car peu de livres ont une origine aussi certaine. Si les modernes qui l'attaquent étaient aussi sévères envers Hérodote, Xénophon, Diodore de Sicile et les autres historiens, grecs et latins, il resterait peu de chose de leurs écrits. Dans la partie historique, les faits sont racontés avec des détails si précis et si circonstanciés qu'on s'aperçoit aussitôt que l'auteur, qui les a racontés, en a été témoin. Cet auteur connaissait parfaitement les usages, les mœurs et les lois des Babyloniens. En le lisant, on sent qu'il a vécu à Babylone. Il importe peu qu'il ait écrit son livre en une fois sur la fin de sa vie, ou qu'il ait consigné par écrit, en forme de notes, les événements à mesure qu'ils se passaient, et qu'il ait ensuite réuni ces notes sans autre souci que de nous faire connaître les principaux faits auxquels il avait été mêlé. Nous concéderons même, si l'on veut, que les chefs de la synagogue, qui ont recueilli ce livre, ont ajouté l'une ou l'autre note historique ou changé l'ordre de l'un ou l'autre fragment. Tout cela importe peu. Il n'en est pas moins vrai que le livre est l'œuvre de Daniel. Un écrivain qui aurait vécu trois siècles plus tard en Palestine n'aurait ni ce style, ni cette connaissance minutieuse des choses babyloniennes. Il ne mêlerait pas non plus l'hébreu et le chaldéen dans sa narration, comme le fait Daniel. Daniel décrit des événements intimement unis à l'histoire de la monarchie chaldéenne, des événements qui ont profondément agi sur les destinées de cet empire. Il parle de faits publics en témoin sincère qui ne craint pas d'être démenti. Le prophète hébreu n'est pas un personnage obscur, inconnu, sur lequel la fable a prise. Il a occupé les premières charges de l'État sous plusieurs rois; il a été mêlé aux événements les plus importants. C'est lui qui a expliqué le songe marquant la folie de Nabuchodonosor; il était près de Balthazar la nuit même où ce prince a été privé du trône et de la vie.

La partie prophétique ne saurait être séparée de la partie historique. Les visions du prophète sur les quatre grandes monarchies ne peuvent être disjointes du songe de Nabuchodonosor sur le même

sujet. Le livre forme un tout dont les parties sont si intimement unies, que nos adversaires eux-mêmes admettent son unité. Or, dans la partie prophétique, Daniel affirme plusieurs fois que lui-même a écrit les visions qui forment son livre (1). Ézéchiel connaissait Daniel, sa vertu et sa justice, sa sagesse et le don de prophétie qui lui avait révélé les secrets divins sur les destinées de Nabuchodonosor; car il adresse au roi de Tyr ce reproche : « *Tu es plus sage que Daniel et aucun secret ne t'est caché* (2) ». Au temps des Macchabées, l'histoire de Daniel était si bien connue parmi les Juifs que le vieux Matthias joint Daniel à Abraham, à Joseph, à David et à Élie, lorsqu'il offre à ses fils des exemples de courage et de fidélité à la loi de Dieu. Voyez, leur dit-il, *Vannius, Azarius et Misael ont été par leur foi sauvés des flammes. Daniel dans son ingénuité a été délivré de la gueule des lions* (3). On le voit, Matthias cite précisément les faits qui choquent le plus l'incrédulité contemporaine. Au temps de Matthias, personne parmi les Juifs ne doutait des faits merveilleux arrivés à Abraham, à Joseph, à David, à Élie; on ne doutait pas davantage de l'histoire de Daniel. Comment peut-on imaginer que les visions de ce sublime prophète, qui ne font qu'un avec son histoire, ont été inventées à l'époque des Macchabées? L'historien Flavius Josèphe (4), que nos adversaires admettent ordinairement, rapporte que le grand prêtre Jaddus ayant conduit Alexandre le Grand au temple de Jérusalem, lui montra le livre de Daniel et la prophétie annonçant qu'un prince grec détruirait l'empire des Perses. Alexandre en fut si frappé qu'il traita les Juifs avec la plus grande bienveillance.

Mais nous avons un témoignage péremptoire dans la parole du Sauveur. Jésus-Christ, dans le discours où il prédit la ruine de Jérusalem et la fin des temps, en appelle à la prophétie des soixante-dix semaines que nous allons expliquer. « *Quand vous verrez, dit-il, dans le lieu saint, l'abomination de la désolation prédite par le prophète Daniel* (5). » Ce

1 *Dan.*, vii, 1; viii, 1; xii, 4.

2 *Ezech.*, xxviii, 3, 4 fr. xiv, 14.

3 *Mac.*, ii, 69.

4 *Antiquit.*, xi, 8, 4.

5 *Matt.*, xxiv, 15.

témoignage écarte toute discussion. Après cela, il importe fort peu que Daniel soit omis dans les panégyriques du chapitre XLIX de l'Écclésiastique. L'Écclésiastique omet d'ailleurs également Esdras, Mardochee et presque tous les juges d'Israël. Si cette omission ne suffit pas contre Esdras, pourquoi suffirait-elle contre Daniel ?

Nous ne réfuterons pas en détail les différentes objections que le rationalisme a imaginées contre Daniel. Ce travail nous entraînerait trop loin. Après ce que nous avons dit, plusieurs tombent d'elles-mêmes; les autres ne sauraient prévaloir contre les preuves sommaires que nous avons données. Nous abordons immédiatement la prophétie des soixante-dix semaines.

Tandis que Daniel dans le jeûne, le sac et la cendre priait avec ferveur pour l'accomplissement des oracles divins qui marquaient la fin de la captivité de soixante-dix ans, l'ange Gabriel, qui avait déjà apparu une autre fois sous forme humaine au prophète, vint interrompre sa prière. « *Comme je priais encore, dit Daniel, voici que l'homme Gabriel, que j'avais vu dans la vision au commencement, vola rapidement vers moi et me toucha au temps du sacrifice du soir.* » Le prophète emploie le mot « voler » et semble par là donner des ailes à l'ange. Ézéchiël donne des ailes aux chérubins. Avant cela, Isaïe avait vu dans une vision symbolique des séraphins ailés. Les chérubins couvraient l'arche d'alliance de leurs ailes. Les ailes marquent très bien la rapidité avec laquelle les anges, ces messagers divins, exécutent les ordres de Dieu. Les Assyriens semblent avoir conservé cette tradition dans les génies ailés qui décorent leurs monuments. Selon M. Reuss, les séraphins de la vision d'Ézéchiël ne sont pas des anges. Alors que sont-ils ? Daniel continue (nous suivons le texte hébreu que nos adversaires choisissent de préférence) : « *L'ange m'instruisit, me parla et me dit : Daniel, maintenant je suis venu pour t'instruire et pour que tu comprennes. Dès le commencement de tes prières un oracle est sorti de la bouche de Dieu et je suis venu te l'annoncer parce que tu es un homme de désirs.* » Rien n'indique qu'il s'agisse ici de l'oracle donné à Jérémie sur la durée de la captivité, comme le supposent gratuite-

ment M. Kuenen et son traducteur (1).

« *Sois donc attentif à l'oracle et comprends la vision. Soixante-dix semaines ont été prévues sur ton peuple et sur la ville sainte pour abolir la prévarication (2), mettre fin au péché, expier l'iniquité, faire venir la justice éternelle, sceller la vision et le prophète et pour oindre le Saint des Saints.* »

Avant d'aller plus loin, nous devons résoudre quelques difficultés de détail. Nous avons traduit « mettre fin au péché, » M. Reuss traduit « sceller le péché ». L'hébreu a סָדַקְתָּ pour sceller; mais le qeri des Massorèthes ordonne de lire סָדַקְתָּ pour abolir. Ce sens est exigé par le contexte; car il est dit immédiatement « pour expier l'iniquité ». Les quatre termes employés ici s'expliquent l'un par l'autre et signifient une seule et même chose : la rémission des péchés. « La justice éternelle » est un nom abstrait mis pour le concret, mis, comme le dit très bien Théodoret, pour le Christ qui est l'éternelle justice. « La vision et le prophète » sont au singulier collectif et signifient « les visions des prophètes ».

Que faut-il entendre par l'onction du Saint des Saints, dont il est ici question ?

L'hébreu porte à la lettre pour « oindre saint des saints ». D'après M. Kuenen, il s'agit ici de la partie du temple qu'on appelait « le saint des saints ». Le prophète, selon lui, désignerait l'autel des holocaustes profané par Antiochus Epiphane qu'il faudrait purifier et oindre de nouveau pour le rendre apte aux sacrifices. M. Reuss dit : « L'onction du saint des saints; c'est la purification de l'autel et du temple par Judas Maccabé. Le grand autel des holocaustes est appelé le saint des saints dans la loi même (*E.rod.* xxix.-37, comme ici 3). » Cette interprétation est celle de beaucoup de rationalistes fort instruits. Je ne saurais l'admettre. D'abord la prophétie ne se rapporte ni à Antiochus Epiphane ni à son époque. Il n'est pas question de lui.

Ensuite le texte n'a pas la signification que lui donnent MM. Reuss et Kuenen.

(1) *Hist. crit. des livres de l'Ancien Testament*, traduite par Pierson. Paris, 1879. t. II, p. 342, note.

(2) V. Helbelyneck, *De auctoritate Danielis*. Lovan. 1887.

(3) *La Bible, traduction nouvelle*, A. T. 7^e part. Daniel, p. 259-260. Paris, 1879.

L'expression hébraïque (1) employée ici ne désigne nulle part la partie du tabernacle ou du temple appelée « le saint des saints ». J'ai examiné attentivement tous les passages de l'Ancien Testament où cette expression se trouve : nulle part elle ne désigne le sanctuaire du temple. Le lecteur pourra s'en convaincre en lisant dans le texte hébreu les passages que j'indique en note (2). Ce sont les seuls où j'aie rencontré ces deux mots. Dans ces passages l'expression hébraïque vaut notre superlatif « très saint », et se dit des personnes comme des choses. Lorsqu'on veut désigner la partie du tabernacle ou du temple appelée « le saint des saints », on ajoute en hébreu l'article devant le second mot (3). Ainsi l'expression hébraïque « pour oindre saint des saints » signifie « pour oindre le très saint », ou, comme le préfère le P. Corluy, « pour oindre ce qui est très saint. » De quelque façon qu'on l'entende, on ne peut appliquer cette expression qu'au Messie, dont il est immédiatement question. La Vulgate a donc rendu exactement le sens en mettant, comme déjà Théodotion l'avait fait : « *Unctus sanctus sancto unct.* » C'est ainsi que la version syriaque l'a compris en traduisant : « Pour accomplir la vision et les prophètes et le Messie saint des saints. » Malgré l'imperfection de la version grecque, saint Hippolyte avait déjà compris qu'il s'agit ici du Messie. Car il met dans son *Commentaire* sur cet endroit : « Il n'y a d'autre saint des saints que l'unique Fils de Dieu, qui, lorsqu'il s'est manifesté, leur a dit : « L'Esprit de Dieu est sur moi; c'est pourquoi il m'a oint. »

Saint Ephrem a expliqué dans le même sens la version syriaque, qui d'ailleurs est claire par elle-même : « *Pour que viennent à l'accomplissement la vision et les prophètes, car le Christ par son avènement, sa passion et sa mort, a accompli tous les oracles des prophètes, et le Christ saint des saints, c'est le résultat*

de la prophétie, car, c'est lui qui est le sanctificateur des saints. (1). »

On le voit, la Vulgate religée par saint Jérôme dont les connaissances hébraïques ne sont niées par personne, la version grecque interprétée par saint Hippolyte, la version syriaque commentée par saint Ephrem, c'est-à-dire les principales autorités de l'Orient et de l'Occident pour les temps anciens, ignorent l'interprétation nouvelle et l'excluent d'accord avec l'exégèse. Les semaines dont parle l'ange Gabriel sont donc bien les semaines « précisées » ou déterminées pour l'avènement de celui qui est l'éternelle justice et pour l'union ou la manifestation du Messie qui « est le saint des saints ».

L'ange continue : « *Sache donc et comprends : depuis l'ordre donné pour rebâtir Jérusalem, jusqu'au Christ chef, il y aura sept semaines et soixante-deux semaines; elle reviendra (elle sera rebâtie), et les places et les murs seront rebâtis dans des temps d'angoisses.* »

M. Reuss traduit autrement : « Sache donc et comprends : depuis qu'a été prononcée la parole de ramener et de rebâtir Jérusalem jusqu'à un oint, un prince, il y a sept semaines; et pendant soixante-deux semaines, elle sera ramenée et rebâtie place et enceinte; mais dans l'angoisse des temps. » La traduction de M. Kuenen offre le même sens. Tous deux séparent les sept années et les soixante-deux années et ajoutent la préposition « pendant » qui n'est pas dans le texte. Ils parviennent ainsi à rapporter les sept années à l'avènement d'un Christ ou d'un prince inconnu et les soixante-deux semaines à la reconstruction de Jérusalem, ce qui ferait durer cette œuvre quatre cent trente-deux ans. Cela suffit déjà pour rendre cette séparation injustifiable. Ils oublient en outre que toutes les versions anciennes (2) ont la particule conjonc-

(1) קדש קדוש קדוש

(2) *Leod.* xxix, 37; xxx, 10, 16; *Lev.* ii, 3, 10; vi, 25; vii, 1, 6; x, 12, 17; xiv, 13; xxvii, 28; *Num.* iv, 4; xviii, 9; *1 Par.* xviii, 13; *Ezech.* xlvi, 12; xiv, 3; xlviii, 1. V. Heebly Index, p. 295.

(3) קדש קדוש קדוש *Leod.* xxvi, 33, 34, et *passim.*

4 *Patr. A. gr.*, x, 654.

(1) *Opp. syr. lat.*, II, 221, Rome, 1710. Presque tous les Pères entendent du Messie l'expression « saint des saints ».

(2) En vav aurait été omis dans le codex des Massorètes. Nos adversaires se prévalent de l'athnach placé sous שבועות. Le P. Corluy a péremptoirement répondu à cette difficulté et montré que cet accent, qui n'a d'ailleurs pour lui que l'autorité des Massorètes, n'est pas toujours disjonctif.

tive « et » devant « elle reviendra » ce qui rend la disjonction de sept d'avec soixante-deux impossible. Il faut donc lire : « Jusqu'au Christ chef ou prince, il y aura sept et soixante-deux semaines ; quant à la ville, elle sera rebâtie, etc. »

L'ange continue : « *Et après soixante-deux semaines le Christ sera tué (1), et le peuple, qui doit le renier ne sera plus à lui. Le peuple d'un prince qui doit venir détruire la ville et le sanctuaire, et sa fin arrivera par le débordement, et jusqu'à la fin, guerre et dévastations déterminées. Il (le Christ) confirmera l'alliance avec plusieurs dans une semaine. Au milieu (2) de la semaine, il fera cesser les victimes et les sacrifices. Et sur l'aile des abominations viendra le dévastateur et jusqu'à la consommation décrétée, qui se répandra sur la désolation.* » Cette dernière phrase est fort obscure. La Vulgate traduit : « *L'abomination de la désolation sera dans le temple, et la désolation continuera jusqu'à la consommation et jusqu'à la fin.* » Le Sauveur, dans la célèbre prédiction que rapporte saint Matthieu (3), cite cette dernière partie dans le sens de la Vulgate et de la version des Septante.

Plusieurs détails de notre traduction doivent être justifiés et expliqués avant d'aborder la signification générale de la prophétie.

« Le peuple qui doit le renier ne sera plus à lui. » L'hébreu a simplement : « $\text{לֹא יִהְיֶה אֵינֶם}$ et non à lui, » ce qui est obscur et donne lieu à des interprétations très différentes. Les Septante ont traduit : « καὶ οὐκ ἔσται et il ne sera plus. » La version syriaque a conservé la phrase hébraïque en rapportant le pronom, non au Messie, mais à Jérusalem. Saint Ephrem l'interprète ainsi : « Et Jérusalem n'aura pas un autre Messie. » Saint Augustin, *De civ. Dei*, xviii, 34 : « *Et non erit ejus, id est ejus civitatis.* » Parmi les modernes, les uns veulent que cette phrase signifie :

« Il sera mis à mort non pour lui, mais pour les hommes coupables, » ou bien « il sera mis à mort non à cause de lui-même qui est innocent, mais à cause des hommes qui ont péché », ou bien encore « nul ne sera pour lui », ou, avec Pusey : « elle (la ville) ne sera plus ; » ou enfin, avec les réviseurs anglais et américains : « il n'aura rien, personne ne lui appartiendra » Selon M. Kuenen, cela signifie le manque de successeurs légitimes pour Onias qui serait le Christ ou oint dont il s'agit. D'autres interprètes pensent que la phrase est incomplète, qu'un mot aura échappé aux copistes, qu'il faut sous-entendre quelque chose comme au mot « Shiloh » de la prophétie de Jacob. Je suis de cet avis : car on ne trouve nulle part ailleurs cette phrase qui est très fréquente, sans un mot qui en détermine le sens. Ainsi nous trouvons cette expression un peu plus loin, dans Daniel même (chap. xi, 45), complétée par le mot וְיִשְׁעֵם « et pas à lui d'aide » pour le secourir. La Vulgate a sous-entendu ici le mot « peuple » en le paraphrasant. Cette interprétation convient au contexte. Que si l'on ne veut rien sous-entendre, il me semble que l'interprétation de saint Ephrem est la meilleure. La traduction des réviseurs anglais et américains, dans la *Version révisée*, ne cadre pas avec le contexte qui dit que le Christ mis à mort « confirmera l'alliance avec plusieurs » dans la dernière semaine. On ne peut donc pas dire qu'il n'aura rien ou que personne ne lui appartiendra.

Une autre difficulté vient du mot וְיִשְׁעֵם « sa fin », que l'on peut grammaticalement rapporter à « peuple », à « prince » ou à « sanctuaire ». Le contexte exige qu'on rapporte le pronom à la ville et au sanctuaire : car c'est de la destruction de la ville et du temple qu'il s'agit, non de la destruction du prince, comme saint Ephrem, qui, par sa langue, saisissait facilement le génie de la langue hébraïque, l'a expliqué depuis longtemps : la fin de la ville et du sanctuaire seront dans l'inondation des guerriers qui détruiront tout et traineront en captivité ceux que la famine aura épargnés (1). M. Kuenen s'est donc trompé en traduisant « le prince qui reviendra trouvera

(1) וְיִשְׁעֵם à la lettre « sera coupé, frappé », se dit toujours d'une mort violente, jamais d'une mort naturelle. C'est la remarque de Pusey, Keil, Rosenmüller, Maurer, Lengerke et d'une foule d'autres.

(2) וְיִשְׁעֵם ne signifie pas « la moitié », comme le veut M. Reuss, mais « le milieu ». Ce n'est pas une « demi-semaine », mais « le point qui la divise en deux », le milieu. V. *Jud.*, xvi, 3 ; II, *Reg.*, x, 4.

(3) *Matt.*, xxiv, 15.

(1) *Lieu cité plus haut.*

sa tin dans l'inondation » ; ce n'est pas le prince, c'est la ville et le temple qui périront dans l'inondation des armées, qui se précipiteront comme des flots dévastateurs.

Les derniers mots de la prophétie diffèrent, comme nous l'avons vu, dans l'hébreu et dans la Vulgate ; au fond, c'est la même idée, le même sens exprimé différemment.

Le mot hébreu « שִׁיִּקּוּס shiqqous », que nous avons traduit par « abomination », signifie une chose abominable, exécrable, et se dit particulièrement, sinon uniquement, des idoles. Ainsi l'idole Kéleom est appelée l'abomination des Ammonites ; l'idole Chamos est appelée l'abomination des Moabites ; Astaroth est l'abomination des Sidoniens. Les idoles sont appelées au pluriel « abominations » en beaucoup d'endroits (1). Je n'ai trouvé aucun endroit où le mot « shiqqous » signifiait autre chose qu'idole. Le mot grec « βδέλυγμα » a souvent la même signification, et aussi le mot latin « abominatio ». Il n'est pas facile de dire ce que signifie ici le mot שִׁיִּקּוּס que nous avons traduit par « aile ». Il s'emploie aussi pour signifier l'extrémité d'une chose, le bord d'un vêtement ; mais ces différents emplois du mot ne l'éclaircissent guère quand il est joint au mot abomination ou idole. La version syriaque met les « ailes » au pluriel, et saint Ephrem l'explique ainsi : « Et sur les ailes de l'abomination, la ruine. » Cela est dit à raison de l'aigle que les Romains venant en Judée placèrent dans le temple avec la statue de leur empereur (2). Le sens serait donc : le dévastateur viendra avec ses idoles ailées, c'est-à-dire les Romains viendront avec leurs drapeaux ornés d'aigles, et se précipiteront sur la ville et le temple.

Telle est la prophétie des soixante-dix semaines. Il était nécessaire de la donner tout entière sans cacher aucune de ses obscurités. Nous avons résolu, chemin faisant, les difficultés de détail qui auraient embarrassé la marche de la discussion dans laquelle nous allons entrer. Les broussailles coupées et la route apla-

1 Cf. III, *Reg.*, XI, 5, 7 ; IV, *Reg.*, XXII, 13-24 ; II, *Par.*, XV, 8 ; *Jer.*, XIV, 27 ; *Ezech.*, VII, 20 ; XX, 7-8, XXXII, 23.

2 *Opp. syr. lat.*, II, 222. J'ai traduit le syriaque à l'hebreu.

nie, il s'agit maintenant de savoir si cette prophétie en est véritablement une, comme tous les catholiques le soutiennent, ou si ce n'est qu'une fiction poétique composée après l'événement, comme le veut le rationalisme d'aujourd'hui ; il s'agit de rechercher si l'Oint, le Christ ou le Messie dont parle le prophète est Cyrus, le grand-prêtre Josedec, Onias ou tel autre qu'on a imaginé ; si le peuple-chef ou le peuple avec son chef qui doit venir est le peuple syrien avec Antiochus Epiphane ou le peuple romain avec Titus ; il s'agit d'éclaircir la question des semaines qui servent de point de départ et de terme aux calculs du prophète, et, comme c'est par là que commence la prophétie, c'est par là que nous commencerons aussi.

Que signifient les semaines dont il est question dans la prophétie ? De quelle époque faut-il partir pour les compter ? Quel est leur point de départ, quel est leur point d'arrivée ou leur terme d'accomplissement ?

Le mot hébreu « שִׁבְעָתַיִם Shaboua' », qu'emploie ici le prophète, signifie proprement « septaine ». On ne le trouve employé que dans deux sens : pour marquer « une septaine de jours », c'est-à-dire une semaine, ou « une septaine d'années ». Jamais il n'est employé, pour marquer « une septaine de semaines » ou une « septaine de mois ». C'est que les Juifs observaient le septième jour ou sabbat et la septième année ou année sabbatique. De là le double emploi du mot « Shaboua' » ou septaine. Il est vrai que, dans les autres livres de l'Écriture, on ne trouve ce mot employé que pour marquer la semaine de jours (1). Mais Daniel l'emploie évidemment pour « semaines d'années », car plus loin lorsqu'il parle de semaines ordinaires, il ajoute le mot « jour ». « Moi Daniel, je pleurai durant trois semaines de jours... Je n'ai pas mangé de pain agréable au goût ; je n'ai goûté ni chair ni vin ; je n'ai fait nul usage de parfum jusqu'à ce que ces trois semaines de jours fussent accomplies (2). » S'il s'était agi au chapitre IX de semaines ordinaires, le prophète eût ajouté le mot jour, comme il le fait ici. D'ailleurs les

(1) *Lev.*, XXV, 8, 9, la Vulgate a « hebdomades annorum », mais l'hébreu porte « sabbata annorum ».

(2) *Dan.*, X, 3.

événements qui doivent se passer, d'après le prophète, durant ces soixante-dix semaines et surtout durant la dernière, indiquent assez qu'il ne s'agit pas de semaines ordinaires. Ézéchiel, contemporain de Daniel, ajoute aussi le mot « jour », quand il veut parler de la semaine proprement dite. Ce n'est pas seulement chez les prophètes Daniel et Ézéchiel qu'il est question de « semaines d'années ». Les auteurs profanes ont aussi employé cette expression (1). Ainsi, les semaines, dont il est question dans la prophétie, sont bien des semaines d'années. Les soixante-dix semaines font la somme de quatre cent quatre-vingt-dix ans; elles forment une série non interrompue; car elles répondent aux soixante-dix années de captivité prédites par Jérémie et dont le prophète s'occupait. Néanmoins, quoique ces soixante-dix semaines doivent se suivre sans interruption, le prophète distingue sept semaines ou quarante-neuf ans qui viendront d'abord, puis soixante-deux semaines ou quatre cent trente-quatre ans qui viendront ensuite; enfin une dernière semaine dont le milieu est particulièrement noté.

Ces quatre cent quatre-vingt-dix années commenceront à partir du décret donné pour rebâtir Jérusalem. Le prophète le dit formellement. « Depuis l'ordre donné pour rebâtir Jérusalem, » etc. Il ne peut donc être question de compter les années comme le veut M. Kuenen (2), depuis le moment où Jérémie avait prédit la fin de l'exil jusqu'à l'avènement de Cyrus au trône. Cyrus, selon le savant professeur de Leyde, serait « l'Oint, le prince ». La prophétie de Jérémie n'est pas un décret et n'annonce pas la reconstruction de Jérusalem, elle se borne à annoncer la durée de la captivité et le retour en Palestine.

On trouve quatre décrets qui concernent le retour des Juifs à Jérusalem. Le premier est de Cyrus, la première année de son règne, en 536 avant Jésus-Christ; il permet aux Juifs de retourner en Judée et à Jérusalem et de rebâtir le temple. Il

n'y est pas question de rebâtir la ville (1). Le second est de Darius, fils d'Hystaspe, en l'année 520; il ordonne de fournir les dépenses nécessaires pour la reconstruction du temple. Il n'y est pas non plus question de la ville (2).

Le troisième décret est d'Artaxerxès Longue-Main, la septième année de son règne, c'est-à-dire, selon la chronologie des auteurs de *l'Art de vérifier les dates*, l'an 467 avant Jésus-Christ. Dans ce décret, Artaxerxès permet à tous les Juifs de retourner librement avec Esdras. Il offre de l'argent, des revenus et des victimes pour le temple de Jérusalem; il donne à Esdras le pouvoir d'établir des magistrats et des chefs pour gouverner le peuple conformément à la loi juive. Il permet à Esdras et à son peuple d'employer ce qui sera de trop pour le temple selon leur bon plaisir et conformément à la volonté de leur Dieu (3). Il n'est non plus directement question dans ce décret de la reconstruction de Jérusalem, mais, comme dans les décrets précédents, il est question du temple qu'on avait commencé par reconstruire dès la seconde année après le retour de la captivité.

Le quatrième décret est également d'Artaxerxès Longue-Main; il est daté de la vingtième année de son règne, 454 avant Jésus-Christ. Dans ce décret, Néhémie demande et obtient de reconstruire Jérusalem avec ses portes et ses murs (4). En effet, arrivé à Jérusalem, Néhémie se met avec les Juifs à reconstruire les portes et les murs de défense de la ville sainte. Sanaballat avec les Samaritains harcèlèrent les Juifs, de sorte que ceux-ci construisirent véritablement au milieu des angoisses (5). Ce quatrième décret est le seul qui cadre avec la prophétie; mais aussi tous les détails concordent parfaitement. Reste une difficulté sans grande importance, mais sur laquelle nos adversaires dressent tout un échafaudage pour démolir l'oracle du prophète.

Pourquoi Daniel distingue-t-il d'abord sept semaines, puis soixante-deux semaines après lesquelles le Christ est mis

(1) Varron a dit: « Se quoque jam duodecimam annorum hebdomadem ingressum esse. » Ap. A. Gellium, *Noct. att.*, III, 10. Posey, *Ouvr. cit.*, p. 167, note, cite d'autres témoignages.

(2) *Ouvr. cit.*, p. 546. Le Rabbin Saadias Gaon avait déjà fait aboutir les sept années à Cyrus.

(1) II, *Par.*, xxvi, 22-23; II, *Esd.*, I, 3.

(2) I, *Esd.*, vi, 1-13.

(3) I, *Esd.*, vii, 12-28.

(4) II, *Esd.*, II, 3-9.

(5) II, *Esd.*, III, IV.

à mort? M. Kuenen, suivi par M. Reuss, veut que les sept semaines se rapportent au Christ chef, qui est, selon lui, Cyrus: de sorte que ce Christ chef viendrait après quarante-neuf ans, et serait différent du Christ qui est mis à mort après les soixante-deux autres semaines. Ce second Christ serait Onias III, tué en 170 avant Jésus-Christ. Mais cette hypothèse est contraire à la prophétie et à l'histoire: car il n'y a pas eu de décret porté pour la reconstruction de Jérusalem avant Cyrus, ni même sous lui. Ensuite, comme nous l'avons vu, l'hypothèse de M. Kuenen sépare arbitrairement et contrairement au texte les sept semaines des soixante-dix semaines. Elle donne à la reconstruction de Jérusalem soixante-deux semaines ou quatre cent trente-quatre ans, ce qui est aussi invraisemblable en soi que contraire à l'histoire. Enfin, elle distingue entre le Christ du verset 25 et le Christ du verset 27 et introduit deux Christs là où il n'y en a qu'un, comme nous l'établirons. On peut expliquer la distinction en sept et soixante-deux semaines en ce sens, que la réédification de Jérusalem aurait duré sept semaines ou quarante-neuf ans. Ce qui n'a rien d'invraisemblable, lorsqu'on réfléchit aux difficultés que les Samaritains, les Arabes et les Ammonites suscitèrent aux Juifs pour les empêcher de continuer.

Ainsi, dans notre interprétation, la seule admissible, les soixante-neuf semaines commencent au décret donné par Artaxerxès Longue-Main, la vingtième année de son règne, et vont jusqu'au Christ chef, c'est-à-dire jusqu'au moment où Jésus-Christ, âgé d'environ trente ans, commence sa vie publique. Nous avons, en effet, depuis l'an 454, où fut, selon la chronologie communément reçue, donné le décret d'Artaxerxès, jusqu'à l'an 29 de l'ère vulgaire, la somme exacte de quatre cent quatre-vingt-trois ans ou soixante-neuf semaines d'années. On convient, il est vrai, généralement, que l'ère vulgaire est fautive. Notre-Seigneur serait né quatre ou cinq ans plus tôt. Il y aurait ainsi une différence de quelques années. Une telle différence ne saurait faire de difficulté: elle tient à l'imperfection de nos connaissances chronologiques.

Il suffirait, pour avoir une concordance

parfaite, de reporter, comme le font quelques-uns, l'édit d'Artaxerxès à l'an 458 avant Jésus-Christ. Mais cela n'est nullement nécessaire, comme Bossuet, qui compte comme nous, l'a observé depuis longtemps. « Ces semaines, dit ce grand génie (1), nous mènent précisément, depuis la vingtième année d'Artaxerxès à la dernière semaine, semaine pleine de mystères, où Jésus-Christ, immolé, met fin par sa mort aux sacrifices de la Loi et en accomplit les figures. Les doctes font des supputations pour faire cadrer ce temps au juste. Celle que je vous ai proposée est sans embarras. Loin d'obscurcir la suite de l'histoire des rois de Perse, elle l'éclaircit; quoi qu'il n'y ait rien de fort surprenant quand il se trouverait quelque incertitude dans les dates de ces princes, et le peu d'années dont on pourrait disputer, sur un compte de quatre cent quatre-vingt-dix ans, ne feront jamais une importante question. Mais pourquoi discourir davantage? Dieu a tranché lui-même la difficulté, s'il y en avait, par une décision qui ne souffre aucune réplique. Un événement manifeste nous met au-dessus de tous les raffinements des chronologistes; et la ruine totale des Juifs, qui a suivi de si près la mort de Notre-Seigneur, fait entendre aux moins clairvoyants l'accomplissement de la prophétie. »

Au reste, les difficultés chronologiques sont plus grandes pour nos contradicteurs que pour nous: car, ils ne savent ni où commencer les semaines, ni où les finir. M. Zoëckler (2) ne compte pas moins de douze systèmes différents pour fixer le point de départ, le nombre augmente en route et est plus que doublé au point d'arrivée. Ainsi, M. Kuenen, pour ne citer que lui, place le point de départ à la prophétie de Jérémie pour le retour de la captivité. Comme il y a plusieurs prophéties, il ne sait à laquelle s'arrêter. Le point d'arrivée des sept premières semaines ou quarante-neuf ans, est, selon lui, Cyrus. Mais il ne s'inquiète pas de voir si la chronologie concorde. En effet, la première prophétie de Jérémie a eu lieu l'an 606, la quatrième année de Joakim, et Cyrus a porté

(1) *Disc. sur l'Hist. univ.*, 2^e part., ch. 1x. *Œuvres compl.*, t. 33, p. 239-240. Ed. Versailles.

(2) Cité par Trochen, *Ouvr. cité*, p. 72, 73.

son décret l'an 536, ce qui fait soixante-dix ans au lieu de quarante-neuf. Ensuite M. Kuenen, comme M. Reuss, arrête le terme des soixante-deux années à Onias III, en l'an 170, ce qui donne 366 là où il en faut 434. Ce n'est donc pas sans raison que M. Coquerel écrit : Au milieu de ce dédale, l'opinion la plus facile, la plus attrayante, la plus vraisemblable, est que tous les chiffres de la prophétie sont indéterminés, indéfinis, et qu'on ne doit point les prendre arithmétiquement (1). Voilà où en est réduit le rationalisme : prendre les soixante-dix semaines pour un nombre vague, indéterminé, et dire quand le prophète distingue dans ce nombre sept, puis soixante-deux, puis une semaine, qu'il ne distingue rien du tout. L'erreur en se combattant elle-même s'entredétruit. Il devient difficile de dire ce que le rationalisme conserve et ce qu'il rejette de la prophétie que nous examinons.

La critique s'efforce surtout d'accumuler d'épaisses ombres sur le sujet principal de la prophétie. Elle ne veut à aucun prix qu'il soit ici question du Messie. Pour elle, le Saint des Saints qui reçoit l'onction, c'est l'autel des holocaustes; le Christ, c'est Cyrus, c'est Josedec, c'est Onias; ce n'est pas Jésus-Christ. Au besoin elle parle d'un Oint indéfini, ou elle distingue deux Christs, l'un qui vient au bout de quarante-neuf ans, et l'autre qui vient vers le temps des Maccabées. Quelque dénné de fondement que soit ce sentiment, le rationalisme est obligé de le soutenir; sinon il devrait admettre une prophétie. Ce serait sa mort. Car il ne vit que de la négation du surnaturel.

De qui s'agit-il dans la prophétie des soixante-dix semaines?

Nous répondons : il s'agit du Messie attendu par les Juifs, il s'agit du Christ Notre Seigneur, de son avènement, de sa mort et de la ruine des Juifs qui en est la suite.

Qu'il s'agisse du Messie, le commencement de la vision suffirait pour le prouver. Après « soixante-dix semaines » d'années, « la prévarication sera détruite, le péché aboli, l'iniquité effacée; la justice éternelle viendra; les visions et les prophéties seront accomplies, et le Saint

des Saints ou le Très Saint recevra l'onction. » Voilà bien les temps du Messie et le Messie lui-même. C'est lui, en effet, et nul autre, comme nous l'avons montré, qui est le Saint des Saints ou le Très-Saint; c'est lui qui est l'éternelle Justice ou l'éternel Juste. Car, dans le langage prophétique, les noms abstraits sont souvent mis pour les concrets. C'est une élégance de langage qui n'est pas inconnue à nos orateurs, et que j'ai souvent rencontrée dans les poésies syriaques de saint Ephrem, si pleines d'affinité avec la poésie hébraïque. L'éternelle Justice qui efface l'iniquité, c'est bien là ce qu'Israël attribue au Messie : « *Mon juste est proche, mon sauveur est sorti, mon salut sera éternel et ma justice ne défaillira point. Il a été blessé à cause de nos iniquités. Le Seigneur a mis sur lui l'iniquité de nous tous. Il a porté les iniquités d'un grand nombre; il a prié pour les transgresseurs. Nous avons été guéris par ses meurtrissures* (1). » Ne semble-t-il pas que nous entendons saint Jean-Baptiste s'écrier : « *Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui porte les péchés du monde* (2)? » C'est donc bien du Messie, et de personne autre, qu'il est question dans les paroles de Daniel. Seul le Messie est le terme, l'accomplissement des prophéties et des visions. Cyrus et Antiochus Epiphane ne sont le terme que de prophéties particulières, non des prophéties en général. Daniel annonce qu'il y aura sept et soixante-deux semaines jusqu'au Christ Chef. On prétend qu'il s'agit ici non du Messie qu'Israël attendait, mais d'un « Oint » inconnu, d'un prince non désigné. On traduit donc les deux mots hébreux « *Mashiah naqil* » par « un Oint prince », ou « l'Oint, le prince », et l'on fait observer que le mot hébreu « *Mashiah* » n'est point précédé de l'article, tandis qu'il devait l'avoir, s'il désignait le Messie attendu, et pas un Messie quelconque. Je demande pardon au lecteur de l'introduire dans des détails de grammaire, mais je ne puis me résoudre à laisser s'infiltrer dans les esprits, sous le nom de science, ces sophismes philologiques.

Le mot « *Mashiah* » n'a effectivement l'article ni ici, ni plus bas. Mais, en hé-

(1) Cité par Trochon, *Ouvr. cité*, p. 71.

(1) *Is.*, LI et LIII.

(2) *Joan.*, I, 29.

breu, comme en grec, on omet parfois, et même assez souvent, l'article devant des noms appellatifs, lorsque, dans une classe de personnes ou de choses, ils en indiquent une particulièrement connue ou plus excellente que les autres (1). Le nom de Messie ou Oint était connu des juifs. Isaïe avait dit de lui : « *L'esprit du Seigneur est sur moi, parce que le Seigneur m'a oint.* » Aussi trouvons-nous le mot Messie en grec, sans article, dans l'évangile de saint Jean : $\Theta\epsilon\omicron\varsigma \delta\epsilon\iota\ \text{Μεσσίας}\ \epsilon\zeta\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\iota$. Je sais, dit la Samaritaine, que le Messie vient (2). » On pouvait donc employer le mot « *Mashiah* » sans article. D'ailleurs, il était suffisamment déterminé par le contexte, puisque le prophète venait de parler de l'onction du Très-Saint. En outre le mot « *Mashiah* » est ici joint au mot « *nagid* », prince, chef; et il semble avoir été considéré non seulement comme désignant le Messie mieux que tout autre, $\alpha\lambda\omicron\upsilon\ \epsilon\zeta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\eta$, comme disent les lettrés, mais comme son nom propre. C'est le nom que les Juifs lui donnent constamment au temps du Sauveur (3).

On prétend que Daniel parle de deux Messies différents, qu'il faut distinguer entre le « *Mashiah nagid* » du verset 25 et le « *Mashiah* » tout court du verset suivant. Le premier serait Cyrus, le second Onias III. C'est une erreur. Nous avons déjà vu que la chronologie s'y oppose. Le texte l'exclut, car le « *Mashiah nagid* » vient après les soixante-neuf semaines et le « *Mashiah* » du verset 26 également. Je sais bien qu'on cherche à dénaturer le texte par une division arbitraire: on sépare sept semaines qu'on donne au « *Mashiah nagid* », et on réserve les soixante-deux autres pour les donner au « *Mashiah* » tout court. Cette séparation est de pure fantaisie; le contexte la repousse; et elle est contraire au texte que les anciens ont en

sous les yeux, comme nous l'avons établi plus haut. Nous venons de démontrer que le « *Mashiah nagid* » est l'éternelle Justice et le Très-Saint. Or, l'éternelle Justice et le Très-Saint doit venir à la fin des soixante-dix semaines, et pas avant. Il n'est donc pas possible de distinguer deux Messies dans l'oracle de Daniel. C'est le même « *Oint* », le même Christ ou Messie, qui est l'éternel Juste, le Très-Saint; qui efface les péchés, abolit l'iniquité et sera mis à mort. C'est, d'ailleurs, ce qu'avaient prédit les autres prophètes. Celui qu'Isaïe avait appelé « *l'Emmanuel (Dieu avec nous), l'Admirable, le Conseiller, Dieu, le Fort, le Père du siècle futur, le Prince de la paix (1)* », le même prophète l'avait vu « *frappé de Dieu blessé à raison de nos iniquités, brisé à cause de nos crimes, conduit à la mort comme une brebis à la boucherie, et retranché de la terre des vivants (2)* ».

Le reste de la prophétie convient aussi bien au Messie du verset 25, qu'à celui du verset 26, ou plutôt montre que le prophète n'a vu qu'un seul Messie. En effet, c'est par sa mort que Jésus-Christ a aboli les sacrifices de l'ancienne loi; c'est par sa mort qu'il a scellé l'alliance de Dieu avec les hommes, et qu'il est devenu, par l'abolition de l'ancienne alliance, le pontife de la Loi nouvelle, ou de l'alliance nouvelle de Dieu avec les hommes.

Malachie (3) avait appelé le Messie « *l'ange de l'alliance* », et Isaïe (4) avait dit qu'il serait « *l'alliance du peuple* ».

Les événements annoncés se sont réalisés comme Daniel l'avait prédit. Jésus-Christ a commencé sa vie publique à la fin de la soixante-neuvième semaine. Après avoir prêché et manifesté sa venue pendant trois ans et demi, il a été mis en croix. Par cette mort cruelle, il a accompli les prophéties, réalisé les figures de l'ancienne loi, aboli le culte lévitique et brisé l'alliance faite avec le peuple d'Israël; il a établi l'alliance nouvelle en son sang et remplacé les sacrifices anciens. Daniel a vu que le Messie « *fera au milieu de la dernière semaine cesser*

1) Voici des exemples יְהוָה et יְהוָה s'emploient avec ou sans l'article; יְהוָה Ps., 103, 19; *Jérém.*, xxxi, 33; יְהוָה Ps., 8, 4; 103, 19; *Joc.*, x, 13; *Jérém.*, l. II, 1; יְהוָה Num., xxiv, 16; יְהוָה Dan., viii, 14; יְהוָה *Exod.*, x, 10; Ps., 65, 6, 77, 13, etc.

2) *Joh.*, iv, 25.

3) *Mal.*, ii, 4; vi, 2; viii, 42; xxiv, 5; 25; xxiv, 63, 68; *Mal.*, viii, 9; vi, 35; xv, 32; *Luc.*, ii, 11, 26; iii, 15; iv, 41; ax, 41; xvii, 35; xxiv, 26; *Joh.*, i, 20, 25; iii, 28; iv, 25, 29; vii, 26; iv, 22; x, 24; vii, 31.

1) *Is.*, vii, 14; ix, 6.

2) *Is.*, lxi, 2-7.

3) *Mal.*, iii, 1.

4) *Is.*, xlix, 2.

les sacrifices ». C'est, en effet, par sa mort qu'il a aboli les sacrifices anciens. Le sacrifice de nos autels prédit par Malachie et institué par le Sauveur la veille de sa mort n'est pas autre chose que la continuation du sacrifice de la croix, qui se perpétue d'une manière non sanglante et toute merveilleuse.

En même temps que le « Messie frappé de mort », le prophète voit « le peuple d'un chef », ou le « peuple-chef », ou bien encore, comme la Vulgate, traduit « le peuple avec un chef » venir détruire la ville et le temple; il voit « la fin de la ville » arriver par une « inondation » d'armes et de guerriers et « la guerre » durer jusqu'à l'extermination. C'est bien ce qui est arrivé. C'est peu après la mort du Christ, et à cause d'elle (1), que les Romains sont venus en Judée, avec Titus, leur chef, qu'ils ont détruit de fond en comble la ville et le temple, et dispersé le peuple à jamais. Il est certain — et ce fait se perpétue depuis dix-huit siècles, et est encore sous nos yeux, — que les Juifs n'ont jamais éprouvé de ruine comparable à celle que leur a infligée Titus. Rien de pareil ne s'est vu sous Antiochus Épiphane, ni même sous Nabuchodonosor. Aussi les rabbins tels que Salomon Jarchi et Aben-Ezra, bien qu'ils fassent tous leurs efforts pour exclure le Messie de l'oracle de Daniel, admettent-ils qu'il y est question de la dernière ruine causée aux Juifs par les Romains. Aucun des anciens rabbins n'a pensé à Antiochus Épiphane. C'est bien à tort que Wieseler et d'autres après lui nous donnent ce prince comme le « מלך שבו » *magid haba* », le « dux venturus » de la prophétie. Antiochus a pris Jérusalem, a pillé la ville, renversé les murs, profané le temple et fait périr soixante-dix mille Juifs. Mais il n'a détruit ni la ville, ni le temple; il a interrompu le culte durant trois ans, il ne l'a pas aboli; les sacrifices n'ont cessé que momentanément, c'est une interruption, non une abolition. Il a fait périr soixante-dix mille Juifs, il n'a pas détruit la nation: il ne l'a pas, comme Titus, dispersée aux quatre vents du ciel. La persécution d'Antiochus n'a duré que trois ans, le pro-

phète parle d'une désolation qui n'a pas de terme.

Il y a des mots obscurs dans la prophétie. Ils n'y seraient probablement pas si elle était moins ancienne ou si un faussaire l'avait fabriquée après coup.

Nous n'osons nous flatter d'avoir été plus habile dans l'interprétation de ces mots obscurs, que nos devanciers qui n'avaient pas toutes les ressources dont nous disposons. Mais quel que soit le sens qu'on donne aux deux dernières phrases, de quelque manière qu'on les explique, il est certain que le prophète parle d'une guerre qui amènera une ruine sans exemple, une dévastation complète, une dispersion qui persévère dans la désolation. Daniel parle, dans deux visions, d'Antiochus Épiphane (1), mais c'est en des termes tout différents. Ici le peuple et le chef qui doit venir, détruiront la ville et le temple, et la dévastation durera jusqu'à la fin; dans les deux autres visions, au contraire, le prophète marque expressément la durée de la persécution et son terme; il annonce la fin tragique d'Antiochus et en décrit les circonstances. Le temple, loin d'être détruit par trois ans de profanation, sera au contraire purifié au bout de ce laps de temps. Il est donc impossible d'appliquer à Antiochus Épiphane ce qui est dit ici de Titus et des Romains. Le texte, non moins que la chronologie, s'oppose à ce qu'on fasse du monarque syrien le « chef ou prince qui doit venir montré à Daniel ».

Aussi l'interprétation rationaliste ne trouve-t-elle guère d'appui dans l'antiquité; tout le monde le sait. C'était une opinion universellement répandue parmi les Juifs, au temps de Notre Seigneur, que le Messie allait paraître (2). Ce bruit avait même pénétré jusque chez les Romains. Tacite (3) et Suétone (4) en font foi. De là tant d'imposteurs qui, vers cette époque, se donnèrent pour le Messie. Nous avons un témoignage plus ancien que le temps du Sauveur dans la version des Septante, bien qu'elle ait été viciée en cet endroit soit par les copistes soit par le traducteur lui-même.

(1) *Dan.*, viii, 9-14, 28-25; xi, 13-38.

(2) *Cfr. Matt.*, xxiv, 13-25; *Marc.*, xiii, 21; *Luc.*, ii, 25; xix, 41; xxv, 51; *Joan.*, i, 20; iv, 25.

(3) *Hist.*, v, 13.

(4) *Vespas.*, iv.

1) *Cfr. Bossuet, Disc. sur l'hist. univ.*, 2^e part, ch. xxi.

La version syriaque est beaucoup plus précise que la version grecque : « Depuis le décret donné pour retourner et reconstruire Jérusalem, et pour que le Christ-Roi vienne, sept semaines et soixante-deux semaines. » Et plus loin : « Après soixante-deux semaines le Christ sera tué. Elle rapporte également au Messie la qualification de « Saint des Saints ». Aussi saint Ephrem, qui suit cette version dans son commentaire, entend-il la prophétie du Christ et de la ruine de Jérusalem par les Romains : « Depuis le décret donné pour reconstruire Jérusalem avec ses places et ses murs, et jusqu'à ce que vienne le Christ-roi, il y aura sept et soixante-deux semaines, de sorte que la ville sera reconstruite au commencement des soixante-dix semaines, comme je vous l'ai dit, et que le Christ viendra à la fin, comme je vous l'ai montré; il s'écoulera donc jusqu'à l'avènement du Christ soixante-dix semaines. » Il ajoute : « Ainsi après sept et soixante-deux semaines le Christ sera tué. » Aux mots : « Sur les ailes de l'abomination, la désolation, » il dit : « Cela est dit parce que les Romains, en venant en Judée, placèrent dans le temple leurs aigles avec la statue de leur roi (1). » Tout le reste du commentaire confirme ces courts extraits. Quelques années avant saint Ephrem un écrivain persan, dont les manuscrits syriaques de Londres nous ont rendu les œuvres, expliquait comme lui la prophétie de Daniel : « Les prophètes ne vous permettent pas, dit-il aux Juifs, de dire que le Christ n'est pas encore venu. Daniel vous reprend et vous dit : Après soixante-deux semaines le Christ viendra et sera tué... Et lorsqu'il sera venu et qu'il sera tué, Jérusalem se reposera dans la ruine jusqu'à l'accomplissement des prophéties pour toujours (2). » Théodotion, dans sa version, met au verset 25 « *χριστός ἡγίου* », et, comme l'hébreu, il met *χριστός* sans article. Clément d'Alexandrie expliquant Théodotion dit : « Notre Seigneur Jésus-Christ, le Saint des Saints, après être venu et avoir accompli la vision et le prophète, fut « oint », dans sa chair, de l'Esprit du Père (3). »

(1) *Opp. Syr. lat.*, n. 221-222.

(2) *The Homilies of Aphraates*, de W. Wright, Londres, 1869, texte syriaque, p. 341.

(3) *Strom.*, t. 21.

Tertullien, dans son livre contre les Juifs, suit aussi Théodotion, et applique la prophétie au Sauveur, à son avènement et à sa mort. Il compte les années à dater de Darins (1). Saint Hippolyte suit la version de Théodotion. Il commet des inexactitudes en appliquant les sept premières semaines à la captivité et prend Jésus, fils de Josedeek, pour le Christ-chef; mais il applique le reste de la prophétie à l'avènement du Christ, qui est le Saint des Saints, qui efface les péchés, accomplit les prophéties et reçoit l'unction divine. Le saint Docteur rapporte au temps de l'Antéchrist ce qui est dit à la fin de la dernière semaine (2).

Jules Africain, célèbre chronographe, entend du Messie la vision de Daniel, et commence les soixante-dix semaines au décret d'Artaxerxès donné la vingtième année de son règne (3). C'est ce que font après lui saint Jean Chrysostome, saint Isidore de Péluse, Théodoret, le vénérable Bède et beaucoup d'autres. Origène, bien qu'il transforme les semaines en décades, rapporte la prophétie à Jésus-Christ, et les dernières paroles à la ruine du temple et du peuple juif qui a suivi sa mort. Eusèbe de Césarée et saint Jérôme citent leurs devanciers, saint Hippolyte, Jules Africain et Origène, et s'ils émettent des opinions particulières sur le commencement des semaines et sur quelques autres points secondaires, ils tombent d'accord pour entendre du Messie l'ensemble de l'oracle. Il faudrait tout un travail pour réunir les témoignages de saint Athanase, de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Augustin, de Polychronius et des autres écrivains ecclésiastiques tant grecs que latins qui les ont suivis. On ne peut en séparer les témoignages des rabbins les plus célèbres des premiers siècles et du moyen âge; l'auteur du Seder-Olam, Saadiah, Iarhi, Aben-Ezra, Abarbanel (4). On ne s'attend sans doute pas à ce que ces auteurs juifs adoptent l'interprétation chrétienne; il nous suffit qu'ils reconnaissent que la

(1) *Adv. Jud. Patrol. lat.*, n. 612, 399.

(2) *Patrol.*, gr. x, 631. Pitra, *Analecta sacra*, iv, 78, 318, Paris, 1883.

(3) Ap. Eusèb. *Demonstr. ev.*, viii, 2.

(4) Le Docteur Feaidl a réuni les témoignages des Peres et des rabbins dans l'ouvrage intitulé : *Die Eregese der Siebzig Wochen Daniels in der alten und Mitteria Zeit*. Gratz, 1883.

prophétie concerne le Messie et la ruine des Juifs. Pour Jarchi « le Messietué » c'est Agrippa. C'est aussi Agrippa pour Aben-Ezra qui déclare les semaines de Daniel être des semaines d'années et qui explique la petite phrase « et non à lui », par « il n'y aura plus sur eux de rois issus d'Israël ». Aucun, que nous sachions, n'a rapporté la prophétie au temps d'Antiochus Epiphane et à sa persécution. Sous ce rapport l'opinion rationaliste peut se flatter d'être nouvelle. C'est là tout son mérite.

T.-J. LAMY.

DANSES RELIGIEUSES. — On connaît le trait célèbre de David dansant devant l'arche; ce n'est pas la seule circonstance où il soit question de danses religieuses chez les Hébreux. Le cantique de Moïse, après le passage de la mer Rouge, fut chanté au son du tambourin et avec accompagnement de danses (Ex., xv, 20), etc. Or, les monuments égyptiens nous ont conservé des scènes de danses, et cette coïncidence est un des nombreux rapprochements sur lesquels se fondent les rationalistes pour voir dans la religion juive un dérivé de la religion égyptienne, une religion de même nature que les religions païennes.

Sans doute, nous reconnaissons que si Marie, sœur d'Aaron, a dansé avec les autres femmes après l'exode, elle a pu y être poussée, entre autres motifs, par le souvenir des danses sacrées qu'elle avait vues en Égypte; mais qu'est-ce que cela prouve? La danse, en elle-même, n'est pas illicite quand les règles de la morale n'y sont pas violées; de plus, elle est une manifestation de réjouissance; si donc on trouve quelques danses religieuses mentionnées dans l'Ancien Testament, il n'y a qu'une chose à en conclure; c'est que dans ces circonstances il s'agissait d'une fête de réjouissance et non d'une solennité expiatoire. Quant à dire: « Les Hébreux n'auraient pas dû danser », cela est une autre question, et nous y répondons en disant: Les danses immodestes étaient interdites aux Hébreux comme aux autres: quant aux danses modestes, la question est de savoir en l'honneur de qui elles avaient lieu. Illicites chez les païens, où elles n'étaient qu'une forme de culte idolâtrique, elles

étaient licites chez les Hébreux, parce que chez eux elles avaient lieu en l'honneur de Jéhovah. En d'autres termes, ce n'est pas la danse qui doit faire juger si la religion est bonne, c'est la religion qui doit faire juger si la danse, d'ailleurs honnête, est licite.

DARIUS LE MÈDE. — Après avoir raconté la prise de Babylone par Cyrus (voir *Baltasar*, Daniel ajoute: « Et Darius le Mède prit possession du royaume. » Voilà encore un personnage dont les anciens auteurs profanes ne nous disent rien; mais de là à conclure, avec les ennemis de la Bible, qu'il n'a pas existé, il y a loin. L'hypothèse la plus probable, c'est que le nom de Darius n'est qu'une corruption, attribuable aux copistes, d'un autre nom mal compris et mal écrit par les scribes. Josèphe dit formellement que Darius portait un autre nom chez les Grecs. Mais quel est ce personnage? Ici les hypothèses abondent. D'après la *Civiltà cattolica*, c'est Cyaxare, fils d'Astyage; d'après M. Oppert, c'est un général de Cyrus, et F. Lenormant précise cette hypothèse, en désignant Ugbaru, lieutenant de Cyrus dans la campagne contre Babylone (voir *Baltasar*). Nous savons en effet, par une inscription cunéiforme, que Ugbaru gouverna Babylone après la prise de cette ville, comme le Darius dont parle Daniel; il semble même y avoir exercé une sorte de pouvoir royal, puisque Cyrus n'est qualifié, pendant les deux premières années qui suivirent la conquête, que de roi des nations, tandis qu'ensuite il est nommé « roi de Babylone, roi des nations ». — Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. IV, *Daniel dans la fosse aux lions*; — Oppert, *Peuple et langue des Mèdes*, p. 167; — la *Civiltà cattolica*, 16 février et 15 mars 1884; — F. Lenormant, *Divination chez les Chaldéens*, p. 181.

DARWINISME. — Le *darwinisme* est une forme du *transformisme* (voyez ce mot). Celui-ci affirme que les êtres proviennent naturellement les uns des autres; le darwinisme prétend nous donner le pourquoi de cette filiation.

Ce système doit son nom au savant naturaliste anglais, Charles Robert Darwin, né en 1809 et mort il y a seulement quelques années. Darwin, on peut le

dire, a consacré sa vie à la démonstration de la théorie transformiste. Le livre qu'il publia, en 1859, sur *l'Origine des Espèces*, et qui a été traduit dans toutes les langues européennes, peut être considéré comme le code de la nouvelle école.

Diverses autres publications, dont la plus célèbre porte sur la *Descendance de l'homme*, sont venues dans la suite compléter ce premier ouvrage, en étendant à notre espèce les lois d'évolution que l'illustre naturaliste avait tout d'abord restreintes prudemment aux plantes et aux animaux.

La théorie de Darwin repose tout entière sur des conjectures et des hypothèses. Deux causes expliquent son succès : 1° l'autorité de l'auteur qui, à beaucoup d'imagination, joignait l'impartialité du savant, la candeur parfois naïve de l'honnête homme et un nombre immense d'observations propres à éblouir le lecteur; 2° le service que cette théorie rendait aux rationalistes, auxquels elle laissait l'espoir d'expliquer sans nulle intervention de Dieu l'apparition successive des êtres, sinon l'origine même de la vie et du monde matériel.

Cette dernière considération explique seule l'enthousiasme avec lequel on accueillit, dans un certain monde, une doctrine qui n'a rien du caractère positif et expérimental qu'on réclame aujourd'hui de la science.

Darwin ne se prononce point entre la génération spontanée et la création. Cette question de l'origine première de la vie est étrangère à son domaine. Il n'a d'autre prétention que d'expliquer comment, par la seule action des lois naturelles, les êtres qui nous entourent proviennent d'un seul, ou tout au plus de quelques êtres originaux : êtres infimes qui n'étaient ni animaux ni végétaux, mais simplement doués de la vie. Pour cela, il imagine deux grandes lois, qui sont la *sélection naturelle* et la *concurrence vitale* ou la *lutte pour la vie* (*Struggle for life*).

Il suppose que, spontanément, des modifications se seraient produites chez les premiers êtres, et que celles de ces modifications qui auraient été avantageuses auraient seules été transmises aux descendants, par suite de ce que je ne sais quel choix de la nature; telle serait la sélection

naturelle. La concurrence vitale favoriserait ce progrès et l'accéléderait en donnant la victoire aux individus les mieux doués. Dans cette lutte inégale, les faibles succomberaient inévitablement, et les forts triompheraient au bénéfice de l'espèce, qui irait en se perfectionnant sans cesse jusqu'à se transformer en une espèce nouvelle.

Il y aurait déjà beaucoup à dire de la concurrence vitale; car, s'il est vrai que dans le combat pour la vie les plus forts l'emportent habituellement, cette règle est loin d'être sans exception. Autrement, les espèces faibles, je veux dire celles à qui la nature a refusé presque tout moyen de défense, auraient dû céder complètement la place aux autres; or, ce sont les plus nombreuses et celles qui se multiplient le plus rapidement.

On pourrait dire, il est vrai, que l'homme est pour quelque chose dans leur développement; mais il n'était point là pour les protéger aux époques géologiques; et pourtant, la paléontologie nous le montre, déjà les espèces faibles et inoffensives se maintenaient pour la plupart des plus longs temps que les espèces munies des plus puissants moyens de défense. C'est ainsi que d'humbles marsupiaux, le genre didelphie ou sarigue par exemple, ont traversé tous les temps tertiaires et quaternaires pour venir jusqu'à nous, tandis que des animaux, gigantesques ou des mieux armés pour l'attaque ou la défense, tels que le *Dinotherium*, le *Megatherium*, le *Mastodonte*, n'ont eu, ce semble, qu'une existence éphémère.

Il s'en faut donc que la loi de la concurrence vitale, qui a laissé un être aussi chétif que l'homme triompher de la nature, ait toute l'efficacité que lui attribue Darwin. Pourtant l'action progressive de la sélection naturelle est plus contestable encore. Le tort de Darwin a été de l'assimiler à la sélection artificielle. Que celle-ci arrive à produire de nouvelles variétés ou de nouvelles races, personne ne saurait le contester. Les éleveurs sont là pour nous montrer les types nouveaux qu'ils sont parvenus à réaliser parmi nos animaux domestiques. Une seule espèce, le pigeon, ne comprend pas moins de cent cinquante variétés toutes profondément distinctes, mais aussi toutes d'origine artificielle. Pour obtenir ce résultat

il a fallu l'action directe et permanente de l'homme.

La sélection artificielle n'entraîne donc aucunement la sélection naturelle. Elle en est même la négation, puisqu'elle suppose un plan, une volonté, et que ceux-là qui attribuent à la nature un pareil rôle ne voient en elle qu'une force aveugle.

Il n'y a à pouvoir parler de sélection naturelle que ceux qui croient à une intelligence supérieure, commandant à la nature et présidant au développement de la vie sur la terre. Le darwinisme se contredit quand il emploie cette expression puisque, d'un côté, il personnifie la nature en lui attribuant le rôle d'un être intelligent et que, de l'autre, il prétend que tout ici-bas est livré au hasard et aux forces physiques.

Darwin reconnaît lui-même que, pour obtenir des races nouvelles, il faut chez les éleveurs une grande intelligence, des soins minutieux, une attention soutenue, une surveillance continuelle. « A peine un homme sur mille possède, dit-il, la sûreté de coup d'œil et de jugement nécessaire pour devenir un habile éleveur. Celui qui, étant doué de ces facultés innées, étudie longtemps son art et y dévoue toute sa vie avec une indomptable persévérance, peut réussir à opérer de grandes améliorations. Mais si ces conditions lui manquent, il échouera infailliblement » (*De l'origine des espèces*, trad. Cl. Royer, p. 55).

S'il en est ainsi, si la volonté la plus énergique et la plus intelligente parvient à peine à obtenir un type quelque peu nouveau, comment concevoir que la nature privée de toute direction ait pu faire sortir de quelques types rudimentaires les innombrables êtres qui peuplent le globe?

Il est absolument impossible qu'un pareil phénomène se soit produit sans l'intervention d'une intelligence souveraine. Soumise aux lois d'un mécanisme et exclusivement déterminée par des accidents, la sélection naturelle, a dit un philosophe libre-penseur, n'est autre chose que le hasard d'Épicure et aussi stérile que lui (Paul Janet, *Le matérialisme contemporain*).

On pourrait, au reste, admettre une sélection naturelle et l'assimiler complètement à la sélection artificielle, sans être conduit pour cela au transformisme.

L'action de l'homme, si constante et si ingénieuse qu'elle soit, n'arrive pas, en effet, à produire chez les animaux ou les plantes des modifications qui dépassent les limites de l'espèce. S'il obtient des variétés ou des races, jamais il n'est parvenu à obtenir une espèce nouvelle. Ni les croisements, ni les variations de milieux et de régime n'y ont rien fait. Partout et toujours les produits se sont montrés indéfiniment féconds entre eux; ce qui est, en somme, la meilleure preuve qu'on a affaire à des variétés d'une espèce unique.

Il suit de là que, si l'espèce est *variable*, elle n'est pas *transmutable*. Si les caractères qui la distinguent peuvent se modifier dans une certaine mesure, jamais cette modification ne s'étend assez pour produire ce qu'on serait en droit d'appeler une espèce nouvelle. La sélection artificielle, que Darwin invoque bien mal à propos à l'appui de sa thèse, démontre donc à elle seule la fixité relative des caractères spécifiques.

Nous ne prendrons pas ici à partie les arguments que Darwin emprunte à la paléontologie et à l'embryologie. Ces arguments sont communs à toutes les formes du transformisme et nous en dirons un mot à propos de ce terme.

Contentons-nous d'insister sur le caractère hypothétique et conjectural du darwinisme. Malgré l'admiration qu'il professe pour le savant naturaliste anglais, M. de Quatrefages a bien mis en relief ce vice du système. « Chez Darwin aussi bien que chez ses devanciers, a-t-il dit, l'hypothèse entraîne l'hypothèse. Peut-il du moins à l'aide de ces théories accessoires, de ces comparaisons, de ces métaphores, rendre compte de tous les faits? Non. Il le reconnaît lui-même avec une grande bonne foi et à plusieurs reprises. Il est vrai qu'il ajoute : « J'ai « la conviction cependant que de pareilles objections ont peu de poids et « que ces difficultés ne sont pas insolubles. » Mais cette conviction est-elle une preuve ou même un argument?... C'est aux juges même invoqués par Geoffroy, par Lamarck, par Darwin, que je m'adresse. C'est aux esprits exempts de préjugés, aux intelligences ouvertes et impartiales que je demande si, en matière de science, il est permis de regarder la conviction personnelle ou la possibilité

comme des preuves, et l'inconnu comme un argument. Certes, partout ailleurs que dans ces problèmes obscurs et dans les hypothèses qu'ils ont fait surgir, cette question serait superflue.

« Ce qu'on demanderait avant tout, ce seraient des faits, des observations, des résultats d'expérience » (*Charles Darwin* *Les sages pour leurs français*, p. 167 et 170).

Des faits et des observations, on en rencontre assez dans le gros ouvrage de Darwin; mais ils n'ont guère trait à la théorie que l'auteur se propose d'établir. S'ils en imposent au premier abord, il ne faut néanmoins pas grand temps pour constater l'inutilité, au point de vue doctrinal, de tout cet étalage scientifique.

Une théorie aussi arbitrairement échafaudée devrait du moins avoir le mérite de rendre compte des phénomènes de l'ordre biologique; or, il s'en faut qu'il en soit ainsi. M. de Quatrefages nous montre, par exemple, son impuissance à expliquer un fait des plus remarquables de l'histoire naturelle: l'existence d'individus neutres chez les abeilles et les fourmis. Comment comprendre que des êtres féconds puissent donner naissance à des êtres stériles, et cela régulièrement, normalement? « Il y a là une dérogation à l'une des règles les plus générales du monde organisé. En outre, au point de vue commun à Darwin et à Lamarck, le fait est en contradiction flagrante avec la loi la plus fondamentale de l'hérédité » (de Quatrefages, *op. cit.*, p. 164).

Le propre de l'hérédité est, en effet, de transmettre aux enfants les caractères et les facultés des parents. Les transformistes le savent mieux que personne, puisqu'ils font de cette propriété le point de départ de la transmutation des espèces. Ce sont les différences accumulées par les parents, toujours dans un même sens, qui à la longue constitueraient des espèces nouvelles.

Pour se tirer d'embarras, Darwin invoque l'utilité des neutres. La première fois, dit-il, ce phénomène se sera produit accidentellement; mais les mères en apprécieront l'avantage et le transmettront désormais à leurs descendants.

Est-ce là une explication? En admettant que les fourmis aient eu assez d'intelligence pour comprendre l'utilité du phénomène dont elles étaient l'objet, à

qui fera-t-on croire qu'il leur ait suffi de le vouloir pour en assurer le renouvellement?

Une autre objection des plus graves qu'on peut faire au darwinisme est la suivante. Les transformations supposées ont été, d'après le naturaliste anglais, si lentes à s'effectuer que chaque espèce nouvelle a dû requérir mille, dix mille et jusqu'à un million de générations pour se constituer. De pareils chiffres, multipliés par les milliers d'espèces qui se sont succédé dans la même série généalogique depuis l'origine de la vie, nous conduisent à des millions sinon à des milliards de siècles. Mais, observe avec raison un savant français, transformiste lui-même à sa façon, « avant de s'accorder si libéralement ces inimaginables périodes de siècles, les darwinistes auraient dû se demander si la terre et le soleil, ce rouage indispensable au déploiement de la vie sur notre planète, sont capables de fournir une si longue carrière. Or, les astronomes et les physiciens, seuls compétents ici, ne semblent point disposés à leur faire cette concession » (*Revue scientifique*, 6 mars 1875).

Un de ces physiciens, William Thomson, a démontré par diverses preuves l'impossibilité des périodes réclâmées par Darwin et son école. Les lois de la conductibilité, aujourd'hui bien connues, permettent d'affirmer, par exemple, que la terre était encore en fusion à sa surface il y a tout au plus cent millions d'années. Tel est aussi le chiffre approximatif auquel le célèbre mathématicien français Poisson avait été conduit par ses calculs.

L'étude du soleil permet une prévision peut-être plus grande encore. On connaît la quantité de calorique que cet astre déverse annuellement dans l'espace.

On sait en outre quelle est la source de cette chaleur et, par suite, quelle en est la somme totale. On peut donc en déduire la durée totale de la vie du soleil considéré comme foyer calorifique. Or, « ici encore, observe M. Tait, un autre savant anglais, il est démontré qu'accorder cent millions d'années, c'est déjà dépasser de beaucoup la longueur possible de cette période. » Les chiffres assignés par les physiciens à la durée

totale du rayonnement solaire varient en effet entre douze et vingt millions d'années. Il est vrai que ce rayonnement a pu n'être pas toujours aussi intense que de nos jours; mais aussi il s'en faut, heureusement, qu'il soit encore épuisé. Il n'est donc guère permis de dépasser les chiffres qui précèdent.

« Toutes ces déductions, observe le professeur Tait déjà cité, s'ajoutent l'une à l'autre; mais une seule suffirait pour renverser les prétentions des Lyell et des Darwin, et l'on peut dire, comme conclusion, que la philosophie naturelle a démontré que la durée passée *maximum* de la vie animale sur notre globe peut être approximativement évaluée à quelques dizaines, à une cinquantaine peut-être de millions d'années tout au plus, et que les progrès ultérieurs de la science n'élèveront jamais cette estimation, mais tendront au contraire à la restreindre de plus en plus » *Revue scientifique*, *ibid.* .

Il serait superflu d'insister longuement sur une doctrine qui perd visiblement du terrain et qui, dans quelques années peut-être, n'aura plus qu'un intérêt historique. Si le transformisme mitigé qui voit dans l'évolution animale et végétale un mode de création fait tous les jours des progrès, malgré ce qu'il a lui-même d'hypothétique et d'arbitraire, on peut dire que, sous la forme qu'il a reçue de Darwin, il est de plus en plus abandonné même par ceux qui l'ont accueilli à l'origine avec le plus de sympathie. Huxley, par exemple, qui l'avait acclamé et qui a pour une grande part contribué à sa diffusion, n'en déclare pas moins qu'il ne lui donne qu'une adhésion provisoire. « J'adopte, dit-il, la théorie de M. Darwin sous la réserve que l'on fournira la preuve que des espèces physiologiques peuvent être produites par le croisement sélectif » (*La place de l'homme dans la nature*, trad. franc., p. 245).

Carl Vogt lui-même, en dépit de ses sympathies bien connues pour une théorie qui a le mérite à ses yeux, de « congédier » le Créateur, se met parfois en opposition absolue avec la doctrine de Darwin. Ce n'est pas qu'il émette le moindre doute sur l'origine naturelle des êtres. Athée et matérialiste obstiné, il ne saurait se passer de l'hypothèse transformiste, et il s'y rattache malgré les faits contraires. Néanmoins, esprit indépendant entre tous et disciple peu docile du naturaliste d'outre-Manche, il en veut « aux conclusions aventurées et aux déductions illogiques, qu'on a trop souvent voulu nous imposer comme des dogmes irréfutables »; car, nous dit-il, « la science aussi a ses dogmes que l'on accepte souvent sans vouloir les approfondir » (*Revue scientifique*, 16 octobre 1886).

L'un des dogmes darwiniens que rejette le professeur genevois, est la divergence des caractères qui résulterait de la sélection naturelle. M. Vogt pense au contraire que des souches animales différentes peuvent donner naissance à des séries d'êtres dont quelques-unes se rapprochent et tendent à se confondre; si bien que, d'après lui, nous plaçons parfois dans la même classe, dans le même ordre et peut-être dans le même genre, des espèces dont les ancêtres remontent à des sources originelles différentes.

Un autre anthropologiste, habituellement l'émule de Vogt en impiété, le professeur Wierchow, de Berlin, a protesté plus haut encore contre les théories de Darwin et contre l'enthousiasme de ses adeptes. « Un des plus beaux titres de gloire de la Société allemande d'anthropologie, a-t-il dit au congrès de Francfort, sera, à l'avenir, de n'avoir pas perdu de vue la raison, à une époque où les flots du darwinisme étaient à leur point culminant.... Il y a rarement eu une époque où des questions d'une aussi grande importance aient été traitées d'une manière aussi superficielle et même aussi insensée » (*Controverse*, février 1883).

Le grand reproche que le professeur berlinois fait à Darwin et surtout à son principal adepte, le professeur Hœckel, d'Iéna, est de dédaigner les faits pour ne s'attacher qu'aux systèmes. C'est pour le même motif que nos savants français les mieux posés, sans excepter Littré, dont on a fait à tort l'apôtre du transformisme, se sont toujours refusés à voir dans la doctrine darwinienne autre chose que ce qu'elle est, à savoir un système tout conjectural, démenti plutôt qu'ap-

puyé par l'expérience et l'observation.

Nous parlerons au mot *Homme* de l'application du darwinisme à notre espèce. Il nous suffit ici d'avoir envisagé cette doctrine dans son ensemble, comme l'avait fait Darwin lui-même dans son ouvrage fondamental, *l'Origine des espèces*. Il est regrettable, pour la mémoire de l'illustre naturaliste, qu'il n'en soit pas resté là. Il le pouvait quoi qu'on ait dit, sans manquer à la logique ; car, tandis que des liens intimes unissent l'un à l'autre tous les animaux, une distance considérable sépare, même au point de vue purement physique, l'homme du reste de la création. On peut donc concevoir que les lois qui régissent les premiers ne s'appliquent pas au second. Ainsi l'avait compris l'Anglais Wallace, qui faillit devancer Darwin dans la promulgation de son système.

En exagérant, comme il l'a fait, la portée de son principe, ce dernier a pu donner satisfaction aux représentants de la science athée ; mais il a ôté à son système ce qu'il pouvait avoir de droit au respect des vrais savants.

Ce n'est pas la seule concession regrettable que Darwin ait faite aux radicaux de son parti. Dans la première édition de son livre, il avait parlé du Créateur et fait acte d'adhésion au surnaturel. Il a supprimé, dans les dernières, ces expressions compromettantes et s'est bien gardé de protester contre la façon matérialiste dont Hœckel et Vogt ont interprété sa doctrine.

En soi, cette doctrine n'en est pas moins conciliable avec l'orthodoxie. L'adhésion plus ou moins formelle qu'elle a reçue de quelques savants catholiques, tels que Saint-George Mivart, en Angleterre, d'Omalius d'Halloy, en Belgique, Albert Gaudry, en France, montre bien qu'elle ne va point manifestement à l'encontre du dogme chrétien.

A voir : Ch. Darwin : *l'Origine des espèces*, 1859, ouvrage traduit en français successivement par M^{lle} Clémence Royer et M. Moulinié ; 2° *De la variation des animaux et des plantes*, trad. Moulinié, 2 vol. in-8° ; 3° *La descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, trad. Moulinié, 2 vol. in-8° ; 4° *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux*, trad. Pozzi, in-8° — Cf. : de Quatrefages,

Charles Darwin et ses précurseurs français, 1870, in-8° ; — R. P. de Valroger, *La genèse des espèces*, 1873, in-18 ; — Abbé Lecomte, *Le darwinisme et l'origine de l'homme*, 1873, in-12 ; — Abbé Lavaud de Lestrade, *Transformisme et darwinisme ; réfutation méthodique*, 1885, in-12.

HAMARD.

DAVID. — L'histoire du plus célèbre des rois d'Israël a donné lieu à différentes attaques, de la part des rationalistes. Nous examinons ailleurs ce qu'il faut penser de son *Monothéisme*, de la doctrine de ses *Psalmes*, de sa *Danse* devant l'Arche de Dieu, de ses sacrifices, de la manducation des pains de proposition par lui et par ses gens (Voir, outre les mots soulignés, *Sacerdote*, 1, 3^e et 4^e). Ici nous dirons quelques mots de deux autres difficultés relatives à son histoire.

I. Le troisième livre des Rois débute par l'épisode de la Sunamite Abisag, choisie comme concubine pour David, lorsque ce roi était déjà bien avancé en âge. Mais, quand les rationalistes s'élèvent contre ce fait, que prétendent-ils attaquer ? Est-ce le fait lui-même ? est-ce seulement le récit de ce fait ? S'ils s'élonnent seulement que l'auteur des Rois ait raconté cet événement, il est bon de leur faire remarquer : 1° qu'étant donné le fait en lui-même, il est raconté en termes suffisamment convenables ; 2° que l'on est souvent d'autant plus scrupuleux, en ces matières, sur les paroles, qu'on l'est moins sur les actions ; 3° que le récit de l'auteur inspiré avait un but : montrer d'une manière frappante la vieillesse, l'épuisement de David, afin de préparer à ce qui va suivre, à la révolte d'Adonias et au sacre de Salomon du vivant de son père. — Si, au contraire, c'est au fait lui-même que s'attaquent les rationalistes, nous leur répondrons avec M. Clair : « Il faut apprécier des faits de ce genre d'après les idées du temps, et considérer que la polygamie à cette époque était entrée dans les mœurs et que les rois, en particulier, paraissent avoir eu à cet égard des privilèges spéciaux. Il faut donc considérer que le mariage n'avait pas encore été élevé à la dignité de sacrement, et que la condition des femmes n'était point ce qu'elle est devenue dans la société chrétienne. »

Ce qui nous paraît choquant ne l'était point alors, et le texte, d'ailleurs, coupe court à toute interprétation fâcheuse. »

II. Dieu, pour récompenser David de sa fidélité, lui promit, raconte la Bible (II, Reg., vii, 16), que sa maison exercerait toujours l'autorité royale, et que son trône serait établi à jamais. Cette prophétie, transmise à David par Nathan, était une confirmation et un développement de celle de Jacob : celui-ci avait annoncé que jusqu'au Messie le sceptre ne sortirait pas de Juda (Gen., xlix, 10 : le prophète Nathan précise cette prophétie et, parmi toutes les familles de Juda, il désigne celle de David pour être dépositaire de la promesse divine. — Or, disent les rationalistes, cette prophétie ne s'est pas accomplie : la captivité a fait disparaître l'autorité de la famille de David, et depuis nous ne voyons plus cette maison reprendre son pouvoir. Esdras, Néhémie n'étaient pas de la race de David; les Macchabées étaient des prêtres, des enfants de Lévi. — A cela nous répondons : pour interpréter toute prophétie, il faut en examiner l'esprit autant que la lettre. Ainsi, quand Jacob annonce que le sceptre ne sortira pas de Juda, on serait mal venu à dire que cette prophétie n'a pas été réalisée, parce que, de Jacob à David, le sceptre ne fut pas possédé par la tribu de Juda. De même, il serait audacieux de prétendre que les mots *usque in sempiternum, jugiter, usque in eternum*, contenus dans la prophétie de Nathan, ont été dits par lui et pris par David en ce sens que le sceptre ne sortirait pas de la famille du roi hébreu tant que durerait le monde. Il faut donc interpréter les prophéties, non pas en prenant chaque mot au pied de la lettre, mais en tenant compte du contexte, des circonstances dans lesquelles elles ont été faites, de l'état d'esprit de celui qui les a reçues, et du vague, du clair-obscur qui règne ordinairement sur une prédiction, tant que l'événement n'est pas venu l'éclaircir en même temps que la confirmer.

Si l'on tient compte de ces règles, on remarquera que rien, dans la prophétie de Nathan, n'autorise à affirmer que le pouvoir ne devait pas subir d'éclipse dans la maison de David. Ce que la prophétie de Jacob avait annoncé, c'était la prééminence de Juda jusqu'à l'époque du Messie : cette prophétie a été réalisée,

puisque, même pendant l'exil, la tribu de Juda a existé à l'état de corps de nation, et qu'ensuite elle est revenue, toujours en corps, prendre possession de la Palestine, alors que les autres tribus étaient toujours dispersées.

Quant aux points que la prophétie de Nathan avait ajoutés à celle de Jacob, ils se résument, croyons-nous, en ceci : quels que puissent être les événements, la race de David, longtemps maîtresse de Juda, en sera encore la dominante à l'époque du Messie. Or, cette prophétie s'est réalisée, et d'une manière plus complète encore que David ne pouvait l'espérer : sa maison exerça effectivement l'autorité royale sur Juda; s'il y eut ensuite quelques éclipses, la race de David resta toujours comme elle avait droit au trône, toujours la race royale, et lorsque le Messie vint fonder son royaume, royaume réel quoique non pas de ce monde, il se trouva que le Messie était de la race de David. Ainsi, à l'époque de la prophétie, c'est la maison de David qui tient le sceptre; à l'époque fixée pour son accomplissement, c'est encore elle qui tient le sceptre, en la personne de Jésus-Christ : et enfin, depuis la prophétie jusqu'à l'époque de son accomplissement, c'est toujours la famille de David qui est la famille royale, car lorsqu'elle ne tient pas le sceptre, on sait toujours la distinguer et la reconnaître comme celle qui devrait le tenir. Que peut-on exiger davantage? Et pourtant il y a plus encore : Nathan promettait à la famille de David de régner *usque in eternum* : eh bien, c'est à la lettre que cette prophétie s'accomplit. Les siècles qui séparent David de la fin du monde auront vu le règne, d'abord temporel, puis spirituel, de ses rejetons : et dès lors, dans une si longue suite d'années, l'éclipse dont on parle n'a plus que la valeur d'un instant, et ne prouve rien contre l'accomplissement des promesses faites à David. — V. Vigouroux. *Man. bibl.*, t. I, n° 361 : — les traités *De Religione* : — Clair. *Les rois* (Bible de Lethielleux).

DÉCRÉTALES (*Fausse*s). — Vers le milieu du ix^e siècle commença à circuler dans l'empire frank occidental un code canonique considérable qui se recommandait du nom de saint Isidore, sur-

nommé tel *Mercator*, ou, d'après certains manuscrits, *Pecator*. Il existait, en effet, une collection espagnole de canons communément attribuée au savant évêque de Séville, et sans doute rédigée d'après ses plans, mais poursuivie après sa mort et achevée seulement vers 732. Malheureusement les deux compilations n'avaient de commun que le cadre général. Tandis que le recueil espagnol, composé méthodiquement, n'admet que des documents d'une authenticité éprouvée, le recueil frank amoncelle les matériaux, accepte de toutes mains, invente ou falsifie. On a pu y compter jusqu'à quatre-vingts décrétales fausses ou gravement interpolées, sans parler d'autres pièces également fausses, mais préexistantes et étrangères, par conséquent, au génie inventif de l'auteur. En peu d'années, ce pseudo-Isidore « inonda » la France, selon une expression d'Hincmar. On s'aperçut bien un peu qu'il choquait, sur plusieurs points, la discipline reçue; mais à cette époque, on se mêlait plus d'interpréter les textes que d'en vérifier l'exactitude, et d'ailleurs il n'était pas si aisé d'éprouver l'origine d'un livre qu'on disait venu d'Espagne en passant par Mayence (*Hinc. contra Hinc. Laudun.*, c. 24). Dans ces conditions, les décrétales du pseudo-Isidore firent leur chemin; elles se répandirent par extraits ou par copies en Angleterre et en Italie, et fournirent un appoint plus ou moins considérable aux codes systématiques qui furent rédigés plus tard, du ^ve au ^{xii}e siècle. Elles jouirent ainsi pendant près de sept cents ans du crédit qui s'attachait au nom de l'évêque de Séville; mais, avec le réveil de la critique, cette longue immunité devait disparaître. Dès le ^{xv}e siècle, le cardinal Nicolas de Cusa (*De concordia cath.*, lib. iii, c. 2) et Jean de Turrecremata (*Suum. eccles.*, lib. ii, c. 101) signalèrent le caractère frauduleux des décrétales attribuées au premier pape. La brèche une fois ouverte, la place fut bientôt conquise. Les protestants, parmi lesquels il faut signaler Blondel (*Pseudo-Isidor. et Furciannus capulantes*), poussèrent d'ailleurs le combat avec une rare énergie.

Les protestants trouvaient, en effet, dans les fausses décrétales un excellent terrain d'attaque. Comme beaucoup des pièces falsifiées étaient favorables

à l'autorité des pontifes romains, ils rendirent naturellement la papauté responsable de la fraude et de toutes les conséquences qui paraissaient en découler. — Pendant près de trois cents ans, les fausses Décrétales devinrent ainsi un instrument de combat aux mains de tous les adversaires de la papauté. Les protestants virent dans ce recueil un coup d'état dissimulé pour fonder la monarchie pontificale, les gallicans une tentative heureuse contre le pouvoir des évêques; aux yeux des uns et des autres, l'organisation de l'Église avait subi un grave dommage par le fait des fausses Décrétales.

À part quelques apologies inconsidérées, comme celle du jésuite Turrianus, qui se hasarda à défendre contre les Centuriateurs l'autorité des épîtres pontificales (*Adv. Magdeburg. Cent. pro can. apost. et epist. decret. pontif. apostolicorum*, lib. v, Florent, 1752), l'érudition catholique a conservé, dans la question des fausses Décrétales, une position conciliable, par sa réserve et sa fermeté, avec les droits de la vérité et toutes les exigences de la défense. Ses conclusions ont été admises par la généralité des protestants d'aujourd'hui. Ces derniers mêmes ont contribué, pour une large part, à les confirmer: surtout on ne peut oublier que c'est à l'un d'eux, Paul Hinsch, que l'on doit la meilleure, l'unique bonne édition des Décrétales d'Isidore (*Décrétales Pseudo-Isidori et capitula Angilrami* Leipzig, 1863-1866), fruit de deux années de courses laborieuses à travers presque toutes les bibliothèques d'Europe, et objet de recherches critiques où la sagacité des vues s'allie constamment à la justesse et à la maturité du jugement.

Sur les points principaux à savoir, l'origine des fausses Décrétales, leurs tendances, leur influence sur le droit ecclésiastique, les conclusions d'Hinsch, quoique différant par quelques nuances de celles de ses compatriotes qui avaient abordé le sujet avant lui, Benzenger, Knust, Rosshirt, Wassersleben, etc, mettent complètement la papauté hors de cause.

Origine des fausses Décrétales. — Il est hors de doute que les fausses Décrétales n'ont point été fabriquées en Espagne, bien qu'elles s'annoncent comme d'origine espagnole. Outre que l'on s'ex-

plique trop bien l'intention de cette marque, elles n'ont jamais été employées directement en Espagne. L'Espagne n'en possède aucun manuscrit.

Sont-elles d'origine romaine? c'est là, en vérité, le côté important de la question. Les rares partisans de cette opinion s'appuient sur des raisons qui, par elles-mêmes, ne tiennent pas debout, bien loin de résister aux raisons contraires qui la détruisent. « Que les fausses Décrétales, écrit M. Hinsch, aient été fabriquées à Rome et qu'elles aient pour auteurs les pontifes romains, c'est ce que de nos jours Theiner et Eichorn se sont attachés à démontrer. Je crois avoir réfuté déjà surabondamment leur opinion. Ils l'appuient, en effet, sur deux arguments : sur les *Sentences d'Angilram* qui auraient été compilées à Rome par le pape Hadrien I^{er}, et sur le *Liber Pontificalis* qui, au IX^e siècle, n'aurait pas été connu hors de l'Italie. Mais j'ai établi que les *Sentences d'Angilram* étaient supposées... Quant au *Liber Pontificalis*, il était répandu à cette époque en Gaule et en Germanie, comme cela ressort de la lettre de Raban Maur sur les chorévêques, citée plus haut au § 21, et du chapitre vingtième de l'opuscule d'Hincmar de Reims contre Hincmar de Laon. D'ailleurs ce n'est point dans les lettres des pontifes romains, ni en Italie que l'on découvre les premières traces des fausses Décrétales...

« Puis donc que, d'un côté, les pontifes romains n'ont pas allégué les fausses Décrétales avant la fin de l'année 861, et que, de l'autre, en Gaule, il en est question dès l'année 853, dans la cause des cleres ordonnés par Ebon; qu'en 857, elles sont mentionnées expressément au concile de Crécy-sur-Serre; et qu'enfin, en 859, Hincmar de Reims les cite à plusieurs reprises, on doit tenir pour certain qu'elles n'ont point été fabriquées à Rome, ni en Italie...

« Tout concourt à démontrer que c'est dans la France occidentale, dans la province de Reims, que les fausses Décrétales ont été compilées. Elles sont alléguées pour la première fois au concile de Soissons, en 853, par les cleres ordonnés par Ebon, archevêque de Reims. Elles sont citées, en 857, au concile de Crécy-sur-Serre, près de Laon; et, en 859, par Hincmar de Reims.

Enfin, c'est dans la cause de Rothade de Soissons qu'elles parviennent à la connaissance des pontifes romains... Et c'est ce qui explique pourquoi Raban, archevêque de Mayence, n'a jamais fait dans ses ouvrages la moindre allusion aux fausses Décrétales. Du reste, en désignant la province de Reims comme la patrie des fausses Décrétales, nous voulons dire seulement qu'elles ont été fabriquées dans cette province ou dans les environs, et par un clere qui, s'il n'était pas soumis à l'archevêque, était du moins parfaitement au courant de toutes les affaires ecclésiastiques de cette province. » (*Hinsch, Decretales, etc.*, p. v : *De patria falsarum Decretal.*) Si la vraie patrie des fausses Décrétales est encore à trouver, si dans le cours des dernières années on a pu chercher leur auteur au Mans, dans l'entourage de l'évêque Aldric, adversaire des intrus Bretons (*Entstehung der Pseud. Isid. Fälschungen in Le Mans*), tandis que Dom Pitra, fidèle à ses premières conclusions (*Analecta novissima, Spicileg. Solem.*, t. 1, p. 102), le reconduisait à Mayence; le point principal reste toujours hors de cause : elles sont d'origine franque et non d'origine romaine.

Aux preuves alléguées plus haut en faveur de cette conclusion, s'en ajoute une autre qui n'est pas de minime importance : celle qui résulte de la parenté des fausses Décrétales et des faux Capitulaires publiés sous le nom de Benoît le Lévite. Les deux recueils sont le produit d'une même imposture, sinon d'un même imposteur. Si les *Capitulaires* précèdent les *Décrétales*, ils les précèdent de bien peu; celles-ci copient les premiers (*Hinsch. p. cxxxvii et seqq.*), on y découvre mêmes tendances, mêmes moyens. Or, il n'est pas contestable que les Capitulaires ne soient d'origine franque.

But de l'auteur des fausses Décrétales.

— La divergence des opinions concernant le but poursuivi par l'auteur des « Décrétales » est plus apparente que réelle. Les protestants d'autrefois, et de nos jours Jean-Antoine Theiner, Ellendorf, ont écrit qu'il n'avait eu en vue que le relèvement du pouvoir papal; ce qui est formellement contredit par d'autres protestants, tels que Splitter, Knust, Vasserschleben, Hinsch.

Le premier attribue au pseudo-Isidore l'intention de restreindre le pouvoir métropolitain : un certain nombre de Décrétales sont, en effet, contre les primats. Knust et Vosserschleben lui supposent des vues plus larges. Son but aurait été de soustraire les évêques à l'oppression du pouvoir séculier, en frappant sur les métropolitains, plus directement asservis aux princes et trop souvent leurs intermédiaires complaisants contre les évêques. Mais, en ébranlant cet anneau hiérarchique, le pseudo-Isidore se serait proposé de rattacher les évêques plus fortement à Rome : voilà pourquoi dans soixante-dix fausses Décrétales sur quatre-vingts, il exaltait le pouvoir pontifical. Tel est également l'avis de Walter (*Kirchenrecht*), de Mähler et d'Hinsch. « Il s'est proposé, écrit ce dernier, d'opposer certains décrets qu'il jugeait propres à ce but, comme un remède à la ruine presque complète de l'ordre ecclésiastique, causée par les guerres civiles sous Louis le Débonnaire et ses fils. Il a eu en vue cette réforme de l'Église et de l'État que les conciles de Paris en 829, d'Aix-la-Chapelle en 836, de Meaux et de Paris en 845 et 846, avaient inutilement tentée. Ces conciles avaient cité d'anciens Pères à l'appui de leurs règlements : le diacre Benoît, dans les faux *Capitulaires*, avait fait intervenir les empereurs ; le pseudo-Isidore mit en avant la plus haute autorité qu'il y eût dans l'Église, l'autorité des pontifes romains, de ceux particulièrement qui vécurent aux premiers siècles de l'Église (*Opp. cit. Pars vi : De consilio pseudo-Isid. vi*). »

La formule qui concilie toutes les opinions sur le but poursuivi par le pseudo-Isidore se résume donc dans la suivante : Élever l'Église au-dessus des querelles politiques. Jusqu'à quel degré la tentative a-t-elle réussi ?

3 Influence des fausses Décrétales sur la discipline ecclésiastique. — A part un point, que nous signalerons en dernier lieu, il est généralement admis que les fausses Décrétales n'ont rien énoncé de contraire aux rapports essentiels des pouvoirs ecclésiastiques et qu'elles n'ont apporté aucun changement dans la discipline.

Sur la nature de l'épiscopat, elles énoncent que les évêques sont *legati Dei*

qui Christi vices gerunt. Elles font écrire à Anaclet : « ipsi (Petro) primo pontificatus in Ecclesia Christi datus est, ceteri vero Apostoli cum eodem pari consortio honorem et potestatem acceperunt, etc... » Il n'y a là, en vérité, rien de nouveau ; ce qu'elles disent ailleurs de la prééminence de l'Église de Rome : qu'elle est *le centre d'où sont issues toutes les autres Églises, la mère dont la sollicitude les embrasse toutes*, etc..., est également conforme au langage des papes antérieurs ou des Pères. Il n'y a de faux dans ces passages que l'étiquette.

Relativement aux rapports du pape et des évêques, elles placent sous le nom du pape Virgile ce qu'avait écrit saint Léon I^{er}, à savoir que le chef de l'Église a associé les évêques à la sollicitude générale qui lui incombe, sans toutefois leur conférer la plénitude de la puissance (*V. Sancti Leonis op. Epist. xiv, ch. 1*) ; ce qui, pas plus dans saint Léon que dans le pseudo-Isidore, n'a pour but de réduire les évêques au rôle de délégués apostoliques. Les fausses Décrétales respectent d'ailleurs les sphères d'action établies par l'usage au profit du concile provincial, du métropolitain et du primat. Le rôle de ce dernier y est défini d'après celui des primats d'Afrique et celui des exarques, tel que Denys-le-Petit l'avait décrit lui-même bien avant le pseudo-Isidore.

En ce qui concerne la tenue des conciles provinciaux, les fausses Décrétales semblent exiger l'assentiment préalable, ou du moins la confirmation ultérieure du pape. Ce droit paraît nouveau, mais précisément parce qu'il était nouveau il ne passa pas dans l'usage. La seule innovation du pseudo-Isidore, qui ait laissé des traces certaines dans la discipline ecclésiastique, se rapporte à la déposition des évêques. D'après le droit antérieur, la cause devait être déférée au métropolitain et au concile provincial, la faculté d'appel au Saint-Siège restant d'ailleurs à l'accusé. Les Décrétales rangèrent les cas de déposition des évêques parmi les causes majeures réservées au Saint-Siège, et dès l'année 865 le pape Nicolas I^{er} s'appuya sur leur autorité, dans la cause de Rothade de Soissons, évêque déposé.

Il a suffi à M. Hinsch de rapprocher la

lettre de Nicolas aux évêques des Gaules, au sujet de Rothade, d'une autre lettre adressée au roi des Bretons, trois ans auparavant (862) dans une affaire toute semblable, pour montrer l'application des fausses Décrétales et préciser la date de leur arrivée à Rome.

Nicolas 1^{er} indique à Salomon, roi des Bretons, la procédure à suivre à l'égard des évêques déposés : « Nous ne pensons pas, écrit-il, qu'un évêque puisse jamais être condamné légitimement, si ce n'est par douze évêques, ou du moins sur la déposition de soixante-dix témoins... Voilà ce que l'on voit être la règle de la sainte Église romaine... »

Dans la lettre aux évêques des Gaules, il commence par rappeler que l'ordre épiscopal repose sur la primauté de Pierre et il poursuit en ces termes : « Si quelques-uns d'entre vous n'avaient pas perdu complètement de vue ces importantes vérités, jamais ils n'eussent sans notre consentement déposé, dépouillé, exilé dans un monastère, Rothade, évêque de Soissons. Car enfin, comment n'usurpez-vous pas tous les droits, si vous vous attribuez les jugements des évêques, qui sont regardés avec raison comme des causes majeures? Vous semble-t-il que ce soit peu de chose de déposer vos frères dans l'épiscopat, sans le consentement du Siège Apostolique? Si vous ne rangez pas le jugement des évêques parmi les causes majeures quelles seront, je vous prie, les causes de ce genre?... Lors même que Rothade n'eût point fait appel au Siège Apostolique, vous ne deviez pas vous élever contre des Décrétales si multipliées et si solennelles (*contra tot tantum et tanta decretalia efferrè statuta*) et déposer un évêque sans nous avoir consulté (*et episcopum, inconsultis nobis, deponere nullo modo debuistis*)... Peu importe que ces Décrétales ne se trouvent pas dans le code des canons... En déclarant qu'il fallait recevoir avec respect les Décrétales émanées des papes en divers temps, saint Gélase a compris, dans son décret, même ces temps où les fréquentes persécutions des païens rendaient très difficile de porter les causes des évêques devant le Siège Apostolique... »

C'est donc dans l'intervalle des trois années qui séparent ces deux lettres que les *Fausse Décrétales* ont fait leur appa-

rition à Rome. Les papes les avaient accueilliés sans enthousiasme; ils les ont vues disparaître avec indifférence. Dans le code canonique, elles étaient un rouage superflu, une surcharge. Ceux qui les ont à tort utilisées auraient pu trouver ailleurs des armes d'un tir plus sûr et de plus longue portée.

P. GUILLEUX.

DÉFINITIONS ECCLÉSIASTIQUES.

— I. Cette expression a servi à désigner différents actes de l'autorité religieuse, soit en matière de croyance, soit en matière de mœurs et de discipline. On l'emploie le plus communément aujourd'hui pour signifier les décrets ou sentences portés par ladite autorité dans les causes qui concernent la foi; aussi les appelle-t-on définitions dogmatiques et définitions de foi. Ces définitions, conformément à l'étymologie de leur nom, ont donc pour but de tracer les limites de la vérité divinement révélée et de l'obligation où nous sommes d'y adhérer; elles déterminent, elles « définissent » ce qui est de foi et ce qui est de libre opinion, ce qui est d'accord avec l'enseignement du Maître infailible et ce qui lui est opposé. — Elles sont de deux espèces, *conciliaires* ou *pontificales*, selon qu'elles sont portées par un concile soit œcuménique, soit particulier, ou bien par le souverain pontife en dehors de toute assemblée conciliaire. Celles-ci se subdivisent encore en définitions uniquement *personnelles*, émanées du souverain pontife comme docteur privé ou comme pasteur d'une simple fraction de l'Église; et en définitions *solennelles, publiques, authentiques* ou *ex cathedra*, quand elles émanent du pape comme tel, c'est-à-dire, comme pasteur et docteur de l'Église universelle qu'il entend régir et enseigner du haut de sa chaire pontificale, en vertu de sa charge et avec l'assistance de l'Esprit-Saint.

II. Les définitions des conciles particuliers ne sont point infailibles et irréfutables par elles-mêmes. — Celles des conciles œcuméniques légitimement convoqués, présidés et confirmés par le souverain pontife, jouissent de ce privilège de l'infailibilité et obligent par conséquent tous les chrétiens, dès qu'ils en sont informés, à y adhérer par un acte de foi sincère et irrévocable. Personne

n'a jamais douté de cette doctrine dans l'Église catholique. Le Christ n'a-t-il pas dit à ses apôtres : « Je prierai mon Père, et il vous donnera un autre Paraclet afin qu'il demeure avec vous à jamais, lui, l'Esprit de vérité? » (Joan., xiv, 16.) « Quand il sera venu, cet Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité » (*ibid.*, xvi, 15); et encore « les portes de l'enfer ne prévaudront-elles pas contre l'Église » (Matth. xvi, 16) qui est « la colonne et le soutien de la vérité » (1 Tim. iii, 15). Une conséquence évidente de ces promesses et de ces déclarations, c'est que l'Église ne peut ni se tromper, ni tromper les fidèles dans l'exercice le plus complet et le plus solennel de son magistère, dans les définitions dogmatiques de ses conciles généraux. — C'est justement une de ces infaillibles définitions dogmatiques, portée par le plus œcuménique comme par le plus récent des conciles, par celui du Vatican, dans sa session iv^e, tenue le 18 juillet 1870, qui nous enseigne ce que nous devons croire touchant la valeur et l'autorité des définitions pontificales : « Le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque remplissant la charge de pasteur et docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être crue par l'Église universelle, jouit pleinement, par l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue quand elle définit la doctrine touchant la foi ou les mœurs; par conséquent, ces définitions du pontife romain sont irréfutables d'elles-mêmes, et non pas en vertu du consentement de l'Église. » Le concile du Vatican avait d'abord rappelé les preuves éclatantes de cette doctrine et les paroles célèbres de Jésus-Christ à saint Pierre : « Tu es Pierre et sur cette Pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle » (Matth. xvi, 16); « Pais mes agneaux, pais mes brebis; » (Joan. xvi, 15-17.); « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point; et toi, converti, confirme tes frères » (Luc. xxii, 33); — et les définitions des conciles antérieurs les plus fameux, le iv^e de Constantinople, le ii^e de Lyon, et celui de Florence; — et

la pratique constante de l'Église; — et la conduite invariable des souverains pontifes eux-mêmes, aux définitions desquels les Pères et les saints docteurs ne manquèrent jamais de prêter une obéissance absolue. — Le concile du Vatican, on l'a vu, suppose et rappelle expressément le dogme de l'infaillibilité de l'Église, et déclare que c'est bien de cette infaillibilité, non pas d'une autre, que jouit le pontife romain dans ses décrets dogmatiques; il déclare aussi que l'objet de l'infaillibilité en question est la doctrine relative à la foi et aux mœurs, proposée à la croyance de l'Église universelle et conséquemment renfermée dans le dépôt de la révélation divine, non privée, mais authentique et publique.

III. Nous rencontrons ici deux séries d'objections, l'une dirigée contre l'infaillibilité des définitions conciliaires, l'autre s'attaquant à l'infaillibilité des définitions pontificales. 1^o Non seulement on nie que les conciles universels et l'Église dispersée soient infaillibles, de quoi nous traitons ailleurs (*V. Concile, Église*, etc.), mais on affirme qu'il est impossible de savoir quand un concile est œcuménique ou non; qu'il faudrait que ses définitions dogmatiques, pour être infaillibles, fussent prises à l'unanimité, ce qui est inouï dans l'histoire du passé et ce qui ne se rencontrera [probablement] jamais dans l'avenir; que, d'après la doctrine des théologiens romains, le concile général n'est infaillible que si le pape lui-même possède cette infaillibilité, chose douteuse, incertaine, puisqu'elle n'a pu être définie sans un cercle vicieux par le concile du Vatican; que, du reste, toutes les définitions des conciles sur leurs propres prérogatives ne sauraient éviter ce procédé sophistique; enfin, qu'à supposer l'infaillibilité pontificale véritable et admise comme telle, les évêques réunis en concile n'ont plus rien à juger, rien à déterminer, d'où résulte la suppression radicale de toute définition conciliaire, ainsi qu'il appert manifestement des décrets du concile du Vatican, qui sont au nom du pape définissant lui-même, avec la seule approbation du concile. — 2^o La définition de l'infaillibilité papale étant douteuse, tous les décrets dogmatiques portés par les papes sont incertains. Comment

croire, après tout, à l'infaillibilité personnelle d'un homme semblable aux autres hommes? Et, s'il a des conditions à observer pour définir infailliblement, quelles sont-elles, et qui nous assurera infailliblement qu'elles sont observées? S'il y a doute sur ce point, quel devoir s'imposera aux fidèles et aux théologiens? Qui empêchera un pape imprudent de définir, quand il ne le faudrait pas, de délinier des points non définissables, d'innover en matière de foi et de mœurs? Que faire entre ce pape définissant à tort et les évêques lui résistant? Où sera le refuge des consciences? Où la pierre fondamentale de l'Église secouée par tant de luttes?

L'œcuménicité des conciles, répondrons-nous tout d'abord, est un fait très simple, facile à constater (Voyez le mot *Conciles*). Leurs définitions, pour être infaillibles, n'ont besoin que d'être conciliaires, et elles le sont incontestablement dès qu'elles réunissent la majorité des suffrages, y compris, bien entendu, celui du pape sans lequel il n'y a pas plus de majorité conciliaire ou d'Église enseignante qu'il n'y a de corps sans tête, de maison sans pierre d'angle, et de voûte sans clé; l'unanimité des suffrages serait un miracle désirable, mais elle n'est pas un miracle nécessaire.

— Les définitions de l'Église relatives à ses privilèges ne font aucun cercle vicieux; parce qu'avant de se proclamer indéfectible ou infaillible, elle donne des preuves rationnelles convaincantes de son autorité surnaturelle et de sa puissance d'enseigner le vrai sans mélange d'erreur. Elle a donc pu définir, au concile du Vatican, l'infaillibilité de son chef sans commettre le moindre sophisme; nous n'avons pas besoin de dirimer la question théologique encore pendante de savoir si, indépendamment du Pontife Romain, le corps épiscopal possède en propre le don d'infaillibilité, il nous suffit de constater l'œcuménicité d'un concile quelconque, pour être pleinement assurés de son inerrance en matière dogmatique. Nous n'avons pas plus de difficulté à maintenir, même en face du pape infaillible, le caractère vraiment doctrinal et juridique des sentences portées par les évêques en concile général; car, de deux choses l'une: ou bien lorsque ces sentences sont portées, le pape n'a

pas encore prononcé la sienne, et alors la cause n'est nullement préjugée; elle est entière; les évêques la jugent dans la liberté la plus complète de leur conscience et de leur foi; leur arrêt est rigoureusement une définition, encore qu'elle ne devienne souveraine et irréformable qu'avec la définition du pape: — ou bien celui-ci a déjà prononcé *ex cathedra* sur la question examinée par les évêques, et ils ne peuvent certainement juger autrement que lui; mais ils peuvent encore, et avec leur autorité propre, donner leur suffrage, leur adhésion, l'appui de leur influence, à ses définitions: ils peuvent juger comme lui et avec lui, distribuer comme lui et avec lui la vérité qu'il distribue au monde, de même que les prêtres célèbrant le sacrifice eucharistique avec l'évêque; soit dans l'antiquité, soit aujourd'hui encore dans la cérémonie de l'ordination, consacrent réellement comme lui et avec lui. Si donc le nom du pape Pie IX se lit en tête des définitions dogmatiques du Vatican, il n'empêche pas l'approbation du concile, *sacro approbante concilio*, de s'y lire également et d'avoir été donnée effectivement, non pas comme une simple adhésion ou un humble applaudissement, mais comme une véritable sentence et un véritable témoignage de juges et de témoins, autorisés par Dieu même pour définir, avec leur chef, la vérité contenue dans le trésor de la révélation. — 2^o La définition de l'infaillibilité pontificale au concile du Vatican n'est donc, en aucune manière, incertaine et elle couvre de son incontestable autorité toutes les définitions pontificales rendues *ex cathedra* depuis l'origine du christianisme, non qu'elles fussent douteuses en elles-mêmes et objectivement, mais elles pouvaient l'être par rapport aux esprits qui n'étaient point suffisamment persuadés de leur irréfragable valeur. Inutile d'ajouter que les décrets dogmatiques que le Saint-Siège pourra publier dans l'avenir trouvent dès maintenant leur garantie dans cette même définition du 18 juillet 1870. — Sans doute, l'homme est faillible par nature, et l'erreur est un danger auquel il ne pourra jamais se flatter d'échapper complètement par lui-même. Mais Dieu n'est-il pas infaillible par essence? N'est-il pas assez puissant pour empêcher, s'il lui plaît, un homme de se tromper et de

tromper les autres? N'est-il pas assez bon et assez sage pour avoir voulu préparer, dans son Église, un abri assuré à l'esprit humain agité par les flots de l'opinion et battu par les tempêtes du doute et de la négation? Ce qu'il a pu faire, il l'a fait; l'Évangile le raconte, la Tradition le constate et l'assure, l'Église le définit; et si elle le définit, c'est qu'elle le sait et qu'elle n'a pas à craindre de courir, en le définissant, au devant de démentis et de défaillances qui seraient pour elle d'épouvantables désastres. — Assisté d'en haut, le Pape est encore un homme, mais un homme éclairé et gouverné par Dieu, de telle façon qu'il ne puisse définir *ex cathedra* que la pure vérité de Dieu : alors il n'est plus un homme comme un autre, mais un homme comme ceux que Dieu s'est parfois choisis pour ses messagers et interprètes auprès des autres hommes. Il n'est ni impeccable, ni omniscient, ni thaumaturge, ni inspiré, ni prophète : il est tout simplement sauvegardé contre les conditions ordinaires de sa nature, dans les circonstances où il s'agit d'enseigner l'Église universelle, en vertu de sa charge de Pasteur universel, non pas tous les jours et à tous les instants, non pas comme docteur particulier et comme personne privée, mais uniquement comme Pape définissant *ex cathedra*.

Certainement il a des devoirs préliminaires à remplir avant de prononcer une définition dogmatique : il doit prier, réfléchir, étudier, consulter, précisément parce qu'il n'est ni un inspiré ni un prophète. Mais Dieu lui-même se chargera de lui faire remplir ces devoirs, et de l'empêcher d'y manquer jamais. Quand donc, une définition sera portée par un pape sain d'esprit et libre de ses actions, c'est que toutes les conditions divinement fixées auront été observées : on le saura par le fait même de la définition. Que s'il surgit des doutes prudents sur ce fait, si l'on ne voit pas clairement les marques de la définition *ex cathedra* dans la sentence pontificale, le pape lui-même ou son successeur tranchera ce doute et complètera cette lumière : en attendant, le décret incertain sera reçu avec le respect et la soumission que la religion prescrit et inspire à l'égard des décrets inférieurs aux définitions dogmatiques, et néanmoins

supérieurs aux simples consultations d'un canoniste ou d'un théologien. (Voir *Congrégations Romaines*.) — La crainte d'avoir à dépendre d'un pape imprudent dans ses définitions, ami du changement et de la nouveauté, oublieux des traditions de ses devanciers, est donc sans fondement : la Providence surnaturelle, dont l'assistance est promise à Pierre et à tous ses successeurs, servira de gardienne à ce pape naturellement dange-reux; il n'entreprendra rien contre le droit de la vérité, ou du moins, à supposer qu'il suive sa passion, ses entreprises n'aboutiront pas à une seule définition contraire à la révélation : Jésus-Christ a prié pour lui, en la personne de Pierre, afin que sa foi ne défaille point et qu'il puisse confirmer ses frères dans la leur. Par conséquent, ceux-ci ne se trouveront jamais en face d'un chef enseignant, comme tel, l'erreur et l'hérésie; jamais ils n'auront à le contredire comme tel; jamais non plus ils ne se sépareront de lui, en si grand nombre que l'existence de l'Église en soit compromise et substantiellement atteinte, car Jésus-Christ l'a établie sur la pierre, et il a déclaré que les puissances infernales ne prévaudront jamais contre elle. Le schisme complet, rêvé par nos adversaires, le schisme qui mettrait le Pape seul d'un côté et tout l'Épiscopat de l'autre, est donc certainement impossible, non en vertu des forces morales naturelles que le catholicisme recèle en son sein, mais en vertu des forces surnaturelles qui maintiennent au dedans et au dehors l'unité et la vitalité de ce grand corps. — (Cf. Palmieri, *Tract. de Romano Pontifice*; Card. Ed. Manning, *Histoire du concile du Vatican*.)

D. J. D.

DÉLUGE. — Les principales objections rationalistes contre le récit mosaïque du Déluge sont basées sur l'universalité attribuée à ce phénomène; les réponses que les catholiques leur opposent varient naturellement avec l'idée de qu'ils se font de cette universalité. Or trois opinions se partagent aujourd'hui à ce sujet la faveur des exégètes : l'une qui admet l'universalité absolue du cataclysme diluvien; l'autre qui le restreint à la terre habitée par l'homme; la troi-

sième, de date très récente, qui en nie l'universalité et prétend, par exemple, qu'il n'atteignit guère que la race de Seth.

Exposons brièvement chacun de ces systèmes avec les réponses qu'il oppose aux adversaires.

1. **Universalité absolue.** L'opinion qui étend à la terre entière, habitée ou non, le déluge mosaïque, a été jusqu'à notre siècle presque la seule admise. On n'avait autrefois aucun motif très sérieux de la contester et il est hors de doute que le texte biblique la favorise. Prises dans leur sens propre, les expressions dont se sert l'écrivain sacré s'appliquent à la terre entière.

« Dieu, dit-il, vit la terre, et voilà qu'elle était corrompue, car toute chair avait corrompu sa voie sur la terre. Et Dieu dit à Noé : La fin de toute chair arrive en ma présence (*Gen.*, vi, 12-13). »

Et plus loin : « Les eaux envahirent la terre, et toutes les hautes montagnes qui sont sous tout le ciel furent couvertes ; elles les dépassèrent de quinze coudées et toute chair mourut sur la terre : oiseaux, animaux domestiques, bêtes sauvages, animaux rampants sur la terre et tous les hommes. Tout ce qui a le souffle de vie parmi les animaux terrestres mourut. Et Dieu détruisit toute substance qui était sur la face de la terre, depuis l'homme jusqu'au bétail, jusqu'au reptile et jusqu'à l'oiseau du ciel, et ils furent effacés de la terre, et Noé resta seul et ceux qui étaient avec lui dans l'arche. Et les eaux couvrirent la terre pendant cent cinquante jours (vi, 19-24). »

A l'énergie de ce langage, dont nous avons emprunté toutes les expressions au texte hébreu, on ajoute cette considération, que l'Église a toujours admis l'universalité absolue du déluge. Non pas qu'elle en ait fait un dogme ; mais l'unanimité du témoignage des Pères et des anciens théologiens, des livres liturgiques et des catéchismes, sur un point de cette importance, semble commander l'adhésion des fidèles.

On ajoute que la géologie vient elle-même confirmer l'ancienne opinion. Partout, en effet, on a constaté à la surface du sol l'existence de dépôts plus ou moins considérables qui sont évidemment le fait d'une ou de plusieurs inondations

sans analogie, par l'étendue et la puissance de leur action, avec celles qui se produisent parfois de nos jours (Voir le *Déluge mosaïque* de l'abbé Lambert). Les géologues l'ont si bien compris que, sans avoir en vue le déluge traditionnel auquel beaucoup se refusent à croire, ils ont donné à ces dépôts superficiels le nom de *diluvium* ou de terrains *diluvions*.

On a invoqué encore l'universalité des traditions relatives au déluge : mais cette universalité ne semble pas être absolue. Elle n'est même pas suffisante, selon quelques auteurs récents, pour appuyer la seconde opinion qui restreint le déluge à la terre habitée, vu qu'elle manque, croient-ils, chez la race nègre tout entière.

On faisait encore valoir au siècle dernier, en faveur de l'opinion traditionnelle, la présence de coquilles jusque sur les montagnes et au sein de la terre. Cet argument, qui aujourd'hui fait sourire, embarrassait fort Voltaire. Il y répondait en attribuant sérieusement aux pèlerins de Saint-Jacques de Compostelle les coquilles trouvées dans les Pyrénées. On sait à présent qu'elles datent des temps géologiques et sont par conséquent antérieures à l'homme de plusieurs milliers d'années ou de siècles.

En réalité, l'Écriture Sainte et la Tradition sont les seuls arguments que l'on puisse invoquer en faveur de l'universalité absolue du déluge. C'est beaucoup assurément ; mais il faut bien avouer que, hors de là, cette thèse rencontre de graves objections. Les principales sont, du côté des sciences naturelles, l'insuffisance de l'eau et la difficulté d'opérer le sauvetage des animaux.

On peut se demander, en effet, d'où provenait cette eau qui recouvrait la terre entière, de façon à dépasser de quinze coudées les plus hautes montagnes. En supposant que la pluie tombât pendant quarante jours de la façon la plus torrentielle qu'on ait jamais vue, on n'aurait encore qu'une couche d'eau de 800 mètres : or, il est tel pic de l'Himalaya, le Gaorisankar, qui atteint l'altitude de 8,840 mètres.

La Bible nous dit, il est vrai, que « les sources du grand abîme furent rompues », c'est-à-dire, très probablement, que les eaux des mers firent irruption sur les terres ; mais si, comme il est vraisemblable, la quantité des eaux qui existent sur le

globe ne fut pas augmentée, il fallut que Dieu fit le miracle de maintenir ces eaux sur les continents à une hauteur de 9,000 mètres, pendant que les mers étaient à sec. On avouera que cette derogation aux lois de l'équilibre est peu plausible.

On a dit que les plus hautes montagnes du globe, l'Himalaya en Asie, les Andes en Amérique, les Alpes en Europe, n'existaient pas encore au temps du déluge (Moigno, *les Livres saints de la Science*, 1884; *Les Splendeurs de la foi*, t. II); mais cette hypothèse, qui réduirait de plus de moitié la quantité d'eau nécessaire, n'est guère justifiée. On connaît approximativement l'âge des montagnes, et s'il est vrai que les trois massifs en question sont de date relativement récente, l'un d'eux, au moins, le massif des Alpes est cependant, d'après Élie de Beaumont, antérieur à l'époque quaternaire, et par conséquent à l'existence de l'homme.

Il est, au reste, beaucoup d'autres montagnes, les Pyrénées par exemple, qui atteignent encore quatre à cinq kilomètres de hauteur et qui sont évidemment très anciennes. Les eaux actuellement existantes ne suffiraient point, à beaucoup près, à les recouvrir simultanément.

Cette difficulté n'effraye pas les commentateurs. Elle « appartient plutôt, écrit l'un d'eux, à la science qu'à l'exégèse dont nous nous occupons exclusivement. Nous laissons donc aux savants le soin de la résoudre. Que si la science la déclare insoluble, il nous restera à dire que Dieu a multiplié miraculeusement les eaux, comme le Sauveur multiplia plus tard les pains ». (Lamy, *Controverse*, t. VI, p. 330.)

Il est probable que cette solution ne satisfera pas tout le monde. Sans être nullement rationaliste, disent les catholiques adversaires de cette opinion, on a quelque peine à se faire à l'idée que Dieu ait créé, pour la circonstance, des eaux qu'il aurait ensuite rendues au néant; d'autant qu'il pouvait arriver à sa fin, qui était de punir l'homme coupable, par des procédés plus en rapport avec ceux qu'il emploie habituellement. Une création nouvelle interromprait le repos auquel la Bible nous apprend elle-même que le Seigneur s'est livré dès la fin du sixième jour. Pour admettre un miracle aussi

extraordinaire, il faudrait qu'il s'imposât avec évidence.

Une autre difficulté non moins sérieuse est la suivante : Comment Noé a-t-il pu réunir dans l'arche des représentants mâles et femelles de toutes les espèces animales qui peuplent le globe entier?

Les Pères, qu'il faut bien prendre en considération en matière d'interprétation scripturaire, n'ont pu, disent les mêmes adversaires, saisir toute la portée de cette objection. Ils ne connaissaient qu'un petit nombre d'animaux, ceux qui vivaient autour d'eux dans l'ancien monde et dont il était relativement facile d'opérer le rassemblement. Nous n'en sommes plus là. Les progrès de la science ont plus que dépeuplé le nombre des espèces connues. Il y a vingt ans, on en signalait déjà jusqu'à 430,000, dont 4,000 mammifères, 6,000 oiseaux, autant de poissons et 1,200 à 1,300 reptiles.

Nous savons, en outre, que le monde est beaucoup plus étendu qu'on ne le croyait jadis. Les explorations géographiques nous ont révélé l'existence du continent américain et celle de toutes les îles océaniques que séparent d'immenses étendues de mer. Chacune de ces îles a sa faune spéciale entièrement différente de la nôtre. Il faut donc, dans la supposition d'un déluge absolument universel, admettre que les animaux propres à ces contrées ont franchi les vastes océans qui nous en séparent et que, modifiant leur régime et leurs instincts, ils ont abandonné pour de nouveaux climats des régions auxquelles on ne les enlève pas impunément de nos jours. Et ce trajet, il est assez naturel de se le demander, comment l'ont-ils effectué? Est-ce à la nage qu'ils ont traversé les océans pour répondre à l'appel de Noé? Faut-il croire, de préférence, qu'il ont été transportés miraculeusement dans l'arche?

Les Pères n'avaient point à résoudre ces questions qui ne se sont guère posées que de notre temps. Ils ne connaissaient ni les continents américain et australien, ni la diversité des faunes terrestres, ni la multiplicité d'espèces qui en résulte. Ils se disaient aussi que les poissons, en général tous les animaux aquatiques et même les petits animaux terrestres, n'avaient pas eu besoin d'être recueillis dans l'arche pour survivre au déluge. C'était, en effet, un préjugé jadis

très répandu que les animaux d'un ordre inférieur, tels que les rats, les souris et les insectes pouvaient naître de la décomposition des matières organiques par une véritable génération spontanée, et les anciens exégètes ont pu croire que le fait s'était renouvelé depuis le déluge. Quant aux animaux aquatiques, le déluge, pensaient-ils, n'avait pu que favoriser leur développement en étendant leur domaine.

La science actuelle ne raisonne plus ainsi. D'abord, elle a fait justice de la génération spontanée. En second lieu, elle a montré que les poissons et les autres animaux aquatiques ne peuvent vivre que dans des conditions déterminées, les uns dans l'eau douce, les autres dans une eau plus ou moins salée; ceux-ci à la surface, ceux-là à une grande profondeur; d'autres enfin dans un milieu tranquille ou agité, suivant leur régime ou la nature de leur organisme. Or, que le déluge ait été occasionné par la chute des pluies ou par un déplacement des mers, il a dû en résulter une immense perturbation dans les conditions d'existence des êtres aquatiques. Dans le premier cas, les eaux des mers se sont considérablement adoucies, ce qui aurait dû entraîner la mort de la plus grande partie des animaux qui y vivent. Dans le second, les eaux des lacs et des rivières ont fait place à celles de la mer, et leurs hôtes habituels, les poissons d'eau douce, ont dû naturellement disparaître avec elles. Dans l'un et l'autre cas, la violence du courant et la pression exercée par une nouvelle couche d'eau de quelques milliers de mètres d'épaisseur ont dû empêcher le fonctionnement, sinon entraîner l'écrasement de la plupart des organismes.

Ces difficultés, dont la force avait en partie échappé aux anciens commentateurs, obligent, avons-nous dit, à déduire le nombre des espèces que Noé aurait dû renfermer dans l'arche. C'est à se demander si cette arche, si vaste qu'elle fût, aurait pu les contenir.

On a dit, il est vrai (Moigno, *Les livres saints et la science*, p. 478), qu'elle dépassait en capacité le plus grand vaisseau qu'on ait construit de notre temps, le *Great Eastern*; mais, pour arriver à ce résultat, il a fallu attribuer à la coudeé

une valeur qui paraît exagérée. De plus, comme il est convenu en exégèse que les chiffres du texte primitif ont été souvent altérés par les copistes, il est difficile de faire fond sur les données bibliques en cette matière, surtout quand ces données conduisent à ce résultat absolument merveilleux et, *a priori*, peu vraisemblable d'attribuer à une industrie vieille de cinq mille ans et, par ailleurs, fort rudimentaire, une œuvre plus gigantesque que tout ce qu'a produit à notre époque l'art si perfectionné de l'ingénieur.

Supposons cependant que l'arche ait eu les quatre millions de pieds cubes qu'on lui attribue. Nous n'oserions pas garantir que cet espace fût suffisant pour les 400,000 ou 500,000 espèces animales, grandes et petites, vertébrées ou non, qui peuplent aujourd'hui le globe; d'autant que chacune de ces espèces était représentée au moins par deux individus, le mâle et la femelle; et que, sous peine de recourir à un nouveau miracle, dont la Bible ne fait nulle mention et que nous avons à peine le droit de supposer, il fallait bien réserver un espace considérable pour la nourriture destinée à ces animaux pendant l'année qu'ils devaient passer dans l'arche.

Sans avoir conscience de la gravité de ces difficultés, d'anciens exégètes ont reconnu que les eaux du déluge avaient bien pu ne pas dépasser, au moins simultanément, les sommets des plus hautes montagnes.

Si l'on fait cette réserve et si l'on suppose que le flot diluvien n'a recouvert que successivement le globe entier, la thèse de l'universalité, même géographique, du déluge offre moins de difficultés, puisqu'elle permet de croire que l'eau actuellement existante a suffi pour tout inonder et que certains animaux ont pu, sans être enfermés dans l'arche, échapper à l'inondation en se réfugiant sur quelques-uns de ces hauts sommets (*cucumina montium supereminentium*) dont parlait Cajetan, il y a près de quatre siècles.

Cette opinion n'est pas loin, il est vrai, de se confondre avec la seconde qui restreint à la terre habitée par l'homme le cataclysme diluvien.

A ces objections, les partisans de l'universalité absolue du déluge répondent : que le déluge est présenté dans

l'Écriture, et a toujours été considéré par la Tradition, comme un événement miraculeux, produit par une intervention spéciale de Dieu, et que la difficulté d'imaginer *comment* Dieu s'y est pris pour accomplir son dessein, ne prouve absolument rien contre la réalité du fait. Quel moyen Dieu a-t-il employé pour couvrir d'eau toute la terre, avec les plus hautes montagnes? A-t-il tiré du néant l'eau nécessaire? L'a-t-il transportée de quelque autre corps céleste sur la terre? A-t-il simplement augmenté le volume et non la masse de l'eau existant sur la terre? A-t-il eu recours à quelque autre mode, dont nous n'avons pas l'idée? Comment a-t-il amené dans l'arche, puis dispersé sur la terre des animaux de toutes les espèces? Qu'est-ce qu'il faut entendre par « espèces »? Combien y en avait-il à cette époque? Reste-t-il des traces de ces migrations? Si les espèces renfermées dans l'arche étaient aussi nombreuses que quelques-uns le supposent, comment pouvaient-elles tenir dans le vaisseau construit par Noé? L'Écriture et la Tradition ne nous apprennent rien sur ces divers points; elles nous affirment simplement le fait, et nous le présentent comme un miracle. Il n'est pas exact de dire que les Pères et les théologiens n'ont pas pu voir les difficultés du récit du déluge ainsi interprété. Ce qui est vrai, c'est qu'ils n'ont pas pu les voir tout entières, parce qu'ils n'étaient pas en possession des données géographiques et autres qui sont entre nos mains. Ils ont vu que Dieu a dû probablement multiplier les eaux, mais ils se sont contentés d'une quantité de liquide moindre que celle qui est exigée par la science moderne; ils ont vu qu'un miracle avait été nécessaire pour amener les animaux dans l'arche, mais ils ne connaissaient pas, il s'en faut, toutes les espèces d'animaux, ni la distance à parcourir; en particulier ils ignoraient l'existence de l'Amérique. Mais en somme, il n'y a entre les difficultés que nous fait apercevoir la science actuelle, et celles qu'ont envisagées les Pères et les théologiens, qu'une question de proportion; et il n'est pas plus difficile à Dieu d'amener dans l'arche cinq cent mille espèces d'animaux, que d'y en amener cinq cents, ni de les faire venir de l'Amérique que de l'Angleterre, ou de quelque autre

île. Les défenseurs de cette opinion ajoutent que les interprétations contraires à l'universalité absolue rencontrent des difficultés non moins graves, et qu'au point de vue des discussions avec les rationalistes, il faut de toute nécessité, pour ne pas franchir les limites de l'orthodoxie, recourir au miracle. Or tout miracle, petit ou grand, répugne aux rationalistes.

2. **Universalité relative.** — Pour les motifs ci-dessus exposés, la thèse de l'universalité absolue du déluge compte aujourd'hui beaucoup moins de partisans qu'il y a vingt ans parmi les exégètes et les théologiens. M. Moigno, en France et M^{sr} Lamy, en Belgique, en sont peut-être, parmi les modernes, les représentants les plus autorisés. Encore le dernier fait-il des réserves, lorsqu'il reconnaît que l'eau a bien pu ne pas couvrir simultanément la terre entière. « Le déluge, observe-t-il, a duré près d'un an; durant ce temps les eaux allaient et revenaient; elles ont pu couvrir successivement les différentes contrées de manière à détruire partout les hommes et les animaux. Il n'est pas nécessaire que la pluie soit tombée partout en même temps, ni que l'Amérique ait été recouverte d'eau le même jour que l'Europe et l'Asie. » (Voir la *Controverse*, t. vi, p. 331.)

L'opinion qui restreint le déluge à la terre habitée par l'homme gagne, au contraire, tous les jours du terrain. Elle est soutenue, en particulier, par un savant qui jouit chez nous et dans l'Europe entière d'une haute et légitime considération, M. l'abbé Vignoux. La majorité des auteurs semble se prononcer en sa faveur, et elle est enseignée comme très probable dans un grand nombre de séminaires, tant en France qu'à l'étranger.

Vossius est peut-être le premier qui l'ait professée d'une façon vraiment explicite (1685). En raison de sa nouveauté, cette doctrine souleva alors des protestations d'autant plus naturelles que, dans la pensée de l'auteur, le déluge n'aurait atteint que l'Asie occidentale, la Palestine et la Mésopotamie, seules contrées alors habitées. Elle fut déferée à la congrégation de l'Index, laquelle eut l'idée de consulter Mabillon alors à Rome. Mabillon répondit que la nouvelle thèse n'avait,

selon lui, rien d'hétérodoxe, vu que le mot *tout* n'a pas toujours dans la Bible le sens absolu qu'on est tenté de lui attribuer à première vue. La sacrée congrégation se rangea à l'avis du savant bénédictin. Si, plus tard, elle condamna néanmoins Vossius, ce fut probablement pour des doctrines étrangères à celle qui nous occupe.

Les partisans de l'universalité restreinte s'appuient naturellement, tout d'abord, sur les difficultés que soulève la théorie précédente. Ils observent aussi que, le but du déluge étant uniquement de punir l'homme coupable, il semble au moins superflu de l'étendre aux contrées encore inhabitées. Ils ajoutent que Dieu ne fait point de miracles inutiles et que de ce nombre eussent été tous les prodiges absolument extraordinaires, auxquels il eût dû recourir pour engloutir simultanément la terre entière et en conserver en même temps les êtres vivants.

Sans doute, les termes dont se sert l'écrivain sacré ont bien par eux-mêmes la signification que leur attribuent les partisans de la première hypothèse ; mais rien n'oblige à les prendre dans leur sens absolu. On doit interpréter la Bible par la Bible elle-même ; or, dans maint endroit, les mêmes expressions ou des expressions analogues doivent être prises forcément dans un sens restreint.

Qu'on ouvre en particulier les livres prophétiques, et l'on verra dans quelle mesure leurs auteurs cultivent l'hyperbole. L'univers, nous dit M. l'abbé Moïse (*Le Déluge biblique*) est pour eux tantôt Jérusalem et tantôt Babylone. On dirait presque toujours que la ruine d'une de ces villes c'est la fin du monde entier et que pas un homme n'échappera à la catastrophe. C'est le « globe entier » *omnis terra* (Isaïe, xiv, 7), qui rentre dans le repos et le silence à la chute d'un tyran quelconque : c'est « sur la terre entière », *super omnem terram*, et « sur l'universalité des nations », *super universas gentes*, que Dieu arrête ses desseins, lorsqu'il s'agit de perdre l'Assyrien (Isaïe, xiv, 26). « J'ai regardé la terre ; elle était vide, anéantie, s'écrie Jérémie au sujet de Jérusalem. J'ai vu les montagnes ; elles étaient ébranlées ; toutes les collines étaient dans l'agitation. J'ai regardé encore : pas un homme ne remuait ; pas un oiseau dans les cieux. J'ai regardé tou-

jours ; le Carmel était nu ; toutes ses villes étaient détruites... Le Seigneur avait dit : la terre entière sera déserte, et pourtant ce ne sera pas la fin. » (Jérém., iv, 23 et suiv.)

Ces hyperboles dans les mots, qui encore de nos jours caractérisent le langage oriental, n'ont point échappé aux Pères eux-mêmes. « C'est l'habitude de l'Écriture, observe saint Augustin, de parler de la partie comme s'il s'agissait du tout. » *Scriptura mos est ita loqui de parte tanquam de toto* (Epist. ad Paul., 149). Aussi écrit-il à saint Paulin de Nole qu'il faut se garder de prendre toujours dans un sens absolu, le mot « tout », *omnis*, des écrivains sacrés.

A son tour, M. l'abbé Vigouroux signale plusieurs passages dont les expressions ne sauraient être prises dans leur sens absolu. On lit, par exemple, au chapitre xvi du livre de la Genèse (v. 54-57) : « La famine régna dans l'univers entier, *in universo orbe*... La famine croissait tous les jours dans toute la terre, *in omni terra*... Toutes les provinces venaient en Égypte pour acheter des vivres. » Tous les commentateurs sont d'accord pour dire que ces passages ne s'appliquent qu'aux peuples voisins de l'Égypte et connus des Hébreux.

Ailleurs, dans le Deutéronome, Dieu dit à Moïse (ii, 25) : « Je commencerai aujourd'hui à jeter la terreur et l'effroi de vos armes dans les peuples qui habitent sous tout le ciel, *sub omni celo*. » Plus loin, au troisième livre des Rois, (x, 24) il est dit que « la terre entière, (*universa terra*) désirait voir le visage de Salomon ». Enfin il est écrit dans les Actes des apôtres (ii, 5) qu'on voyait à Jérusalem, le jour de la Pentecôte, des hommes « de toute nation qui est sous le ciel », *ex omni natione que sub celo est*.

Personne ne prétendra que, dans ces divers textes, il faille prendre à la lettre le mot *omnis* et les autres expressions analogues, si énergiques qu'elles soient.

Citons un dernier exemple qui n'est pas sans analogie, quant à la force de l'expression, avec le récit du déluge. Nous l'empruntons à Sophonie (i, 2, 4) : « Je détruirai d'une destruction complète tout ce qui existe sur la surface de la terre, dit le Seigneur (*auferendo auferam omnia a facie terræ, dixit Dominus*). Je détruirai l'homme et

l'animal; je détruirai les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, les idoles avec les impies; je supprimerai l'homme enfin de la surface de la terre, a dit Jéhovah. »

On se croirait, observe à ce sujet M. Motais, à la narration mosaïque du déluge. « Tout y est : et l'impiété générale, cause du châtement, et la rigueur de la menace, et l'universelle destruction. S'il y a quelque différence, elle est manifestement pour la vigueur et la précision, à l'avantage de Sophonie. » Et pourtant cette prophétie ne s'applique qu'à Juda et tout au plus aux peuples voisins, Phéniciens et Babyloniens.

On prétendra qu'en pareil cas le contexte détermine clairement le sens des expressions bibliques; mais il n'en est pas toujours ainsi. Lorsqu'il est dit, par exemple, dans Esther (x, 1), que « le roi Assuérus fit tributaires toute la terre et toutes les îles de la mer », rien n'indique que ces expressions ne doivent pas être entendues dans toute leur rigueur. C'est par l'histoire profane seulement que nous savons qu'il faut en restreindre le sens.

Même observation pour les famines dont il est question au livre de Judith (v, 9; xi, 28) et qui, dit l'Écriture, couvrirent la terre entière, *omnem terram, unicum orbem terrarum*. A s'en tenir au texte même, on pourrait croire qu'elles régnerent véritablement sur la terre entière; ce qui, on le sait par ailleurs, serait une erreur.

Saint Luc lui-même ne limite aucunement le sens de ses expressions lorsqu'il nous dit que les Juifs vinrent à Jérusalem « de toute nation qui est sous le ciel ». Assurément on pourrait se croire obligé de les entendre à la lettre, si l'on n'était sûr que les Juifs ne vinrent point en réalité du monde entier, de l'Amérique et de l'Océanie, par exemple.

Ces citations paraissent aux défenseurs de la seconde opinion plus que suffisantes pour les autoriser à soutenir que Moïse n'avait en vue que la terre et les montagnes connues des anciens, lorsqu'il racontait que le déluge avait inondé le monde entier et dépassé les sommets les plus élevés. Quoique nouvelle dans sa forme, cette interprétation peut au reste invoquer en sa faveur le sentiment de quelques anciens théolo-

giens ou commentateurs de la sainte Écriture. On a vu que Mabillon empêcha l'Index de la condamner il y a deux siècles. Cajétan, avons-nous dit aussi, admettait que les sommets des hautes montagnes avaient échappé au fléau. Il ajoutait que le lieu du paradis terrestre avait lui-même été épargné, opinion qu'avaient déjà émise quelques Pères, entre autres saint Ephrem et saint Jean Chrysostome. Sans doute ce n'était pas accorder beaucoup, mais c'était avouer qu'on pouvait sans inconvénient abandonner l'interprétation naturelle et rigoureuse du texte.

D'après tout ce que nous venons de dire, concluons-nous avec M. Vigoureux, un catholique peut admettre que le déluge n'a été universel que pour la terre habitée et résoudre par cette hypothèse plusieurs des objections soulevées contre le récit de Moïse au nom des sciences naturelles, en particulier celles qui concernent la quantité d'eau nécessaire, la capacité de l'arche et les migrations des animaux. Mais il en reste d'assez graves pour qu'elles aient donné lieu à une troisième hypothèse, celle de la non-universalité, ou, si l'on veut, de l'universalité restreinte à un groupe de l'humanité.

Quelques auteurs ont, en outre, fait observer contre la seconde opinion, que si elle diminue certaines difficultés soulevées contre le récit mosaïque du déluge, elle en provoque de nouvelles. Si, en effet, les eaux ont couvert toute la terre habitée et sont restées, pendant plusieurs mois, élevées au-dessus des plus hautes montagnes, comment ne se sont-elles pas écoulées dans les plaines contiguës et dans les mers? Que sont devenues les lois de l'hydrostatique, si évidemment violées? Il importe donc à l'exégète de n'accepter cette opinion que sous bénéfice d'inventaire, et de se souvenir toujours que le déluge est un miracle; l'apologiste a le droit d'en faire usage, mais il doit reconnaître le caractère hypothétique des solutions qu'il en tire. La même observation s'applique, avec plus de force encore, à la troisième opinion que nous allons exposer.

3. Non-universalité du déluge. — L'idée de restreindre le déluge à une portion plus ou moins considérable de l'humanité n'est pas absolument neuve.

Dès le xvi^e siècle, nous dit M. l'abbé Robert (*Revue des questions scientifiques*, avril 1887), nous voyons Oléaster, dominicain inquisiteur du Portugal, émettre cette hypothèse à propos de la prophétie de Balaam. En 1656, Isaac de la Peyrère l'expose à son tour dans son fameux livre sur les Prédamites.

Viennent ensuite : en 1667, Abraham Mil : *de Diluvi universitate*; en 1726, Guillaume Whiston : *Supplément au traité de l'accomplissement littéral des prophéties*; en 1733, le P. Auguste Maffei, dans le journal de Trévoux; en 1853, Frédéric Klee, dans son livre *le Déluge*; en 1856, Schœbel dans son opuscule : *de l'universalité du Déluge*, et plus tard, dans les *Annales de philosophie chrétienne*; en 1866, d'Omalius d'Halloy, géologue catholique, dans un *Discours à la classe des sciences de l'Académie de Belgique*; en 1869, François Lenormant dans son *Manuel d'histoire ancienne d'Orient*, et, dix ans plus tard, dans les *Origines de l'histoire*; en 1881 et 1882, Jean d'Estienne dans la *Revue des questions scientifiques*; en 1883, M^r de Harlez, professeur à l'université de Louvain, dans la *Controverse*. Tous ces auteurs n'admettent pas l'hypothèse, mais ils la croient compatible avec l'orthodoxie et en permettent l'emploi à l'apologiste, dont elle facilite singulièrement la tâche. C'est ce qui nous détermine à l'exposer avec certains développements.

Elle n'a vraiment pris rang dans l'exégèse que depuis 1883.

M. l'abbé Jaugéy, directeur de la *Controverse*, posa alors à M. l'abbé Motais, de l'Oratoire de Rennes, la question suivante : « N'est-ce pas une témérité que d'interpréter le texte scripturaire en ce sens, que le déluge n'aurait pas fait périr tous les hommes à l'exception de Noé et de sa famille? Le silence de l'autorité ecclésiastique est-il une preuve que l'Église tolère cette opinion? »

M. l'abbé Motais, qu'une mort prématurée enlevait deux ans plus tard à la science exégétique, répondit négativement à la première partie de la question et affirmativement à la seconde. C'est dire qu'à ses yeux les savants ont la liberté de restreindre le déluge à une ou plusieurs races humaines, s'ils le jugent à propos. Résumons son argumentation.

Ceux qui invoquent la Bible à l'encontre de l'opinion nouvelle s'appuient,

en premier lieu, sur l'ensemble du récit et les expressions *omnis terra, universa terra*, qui reviennent plusieurs fois dans le texte sacré à propos du déluge. Or il n'est pas douteux que ces expressions ne soient prises fréquemment dans un sens restreint par les auteurs des livres saints. Les textes cités précédemment à propos de l'Universalité *relative* le prouvent déjà; et les exégètes qui, comme M. l'abbé Vigouroux, consentent à ne pas étendre l'inondation aux pays inhabités, ne font aucune difficulté de l'admettre. Mais si on peut se dispenser d'attribuer au mot *tout* son sens absolu quand il s'agit de la terre, on se demande pourquoi on y serait obligé quand il s'agit des hommes. Si « toute la terre » peut signifier la terre voisine ou connue des Hébreux, il est permis de croire aussi que l'expression « tous les hommes » signifie simplement les habitants de la région habitée par Noé. Prétendre le contraire serait manquer de logique et faire de l'exégèse arbitraire, vu que, en maint endroit des livres saints, le mot *tout* ne s'applique visiblement qu'à une partie des hommes ou de la terre habitée. (Voir, par exemple : *Gen.*, xli, 54-57; *Deut.*, ii, 25; *Paral.*, xx, 29; iii, *Rois*, x, 24; *Ep. aux Rom.*, x, 18; *Actes*, ii, 5.)

On a cité le texte suivant comme assez explicite pour ne laisser place à aucun doute sur la pensée de l'écrivain : « Ce sont là les trois fils de Noé, et c'est d'eux qu'est sortie toute la race des hommes qui sont sur la terre entière. *Tres isti sunt filii Noë et ab his disseminatum est omne genus hominum super universam terram* (*Gen.*, ix, 19). » Mais le texte hébreu n'a point ici la précision de la Vulgate. On y cherche en vain les mots : *omne genus hominum*. À leur place nous lisons simplement ceux-ci : « *ab his dispersa est omnis terra* » : ce qui ne résout en rien la question, puisqu'il est convenu que le mot *omnis* (tout) est susceptible d'un sens restreint, principalement quand il s'agit d'étendue.

Les paroles de saint Pierre peuvent sembler plus embarrassantes pour les adversaires de l'universalité. Dans sa première Épître (iii, 20), cet apôtre dit expressément que huit personnes furent sauvées dans l'arche : « *in quâ (arcâ) pauci, id est octo animæ salvæ factæ*

sunt per aquam. » Dans la seconde, il fait mention du même événement sous une autre forme : « Dieu, dit-il, n'a pas épargné le monde primitif, mais il a sauvé Noé, lui *huitième*, comme prédicateur de sa justice, faisant fondre le déluge sur le monde des méchants (u. 5). »

Sans s'arrêter longuement à cette objection, M. Motais répond qu'on aurait tort de chercher dans saint Pierre l'explication d'un fait qui se présente incidemment sous sa plume et qu'il ne songe nullement à préciser. Il ajoute que l'apôtre ne va, en réalité, nullement à l'encontre de la nouvelle hypothèse. « Dans la première épître, dit-il, il parle des personnes sauvées « dans l'arche, *in arca* », sans laisser entendre qu'elles furent les seules dans le monde à échapper. Dans la deuxième, il dit simplement que Dieu n'épargna pas le monde primitif, sans préciser dans quelles limites ce monde fut atteint par la vengeance divine. S'il ajoute que Noé fut sauvé *huitième*, cela prouve uniquement que, dans les limites, non déterminées par lui, où cette vengeance s'exerça, il n'y eut que huit personnes à s'y soustraire. »

A certain point de vue, ajoute-t-on, le texte de saint Pierre qu'on allègue contre l'opinion nouvelle nous semble plutôt l'appuyer. Il y est dit en effet (1^{re} Épître) que « la patience de Dieu attendait pendant que l'arche se bâtissait (n. 20) ». C'est laisser entendre que Dieu n'avait en vue que la conversion ou l'extermination des peuples au milieu desquels vivait Noé : car il est impossible que les habitants des régions éloignées, telles que l'Europe, l'Afrique et l'Amérique, aient eu connaissance de la construction de l'arche, et, par suite, y aient trouvé une occasion de repentir.

En somme, d'après M. Motais, le Nouveau Testament laisse, comme l'Ancien, la liberté de restreindre le déluge à une fraction de l'humanité. Plusieurs de ceux qui ont fait à sa thèse l'opposition la plus formelle, ont reconnu que les textes scripturaires, considérés à part de la Tradition, ne suffisaient pas pour la condamner. Leur grand argument est donc la Tradition.

Les Pères et les anciens théologiens

ont été, disent-ils, unanimes à affirmer l'universalité du déluge. Comment oser s'élever contre un pareil témoignage ?

M. Motais ne répond guère à cette objection dans son premier article de la *Controverse*. Il se contente d'observer que l'Église ne s'est jamais prononcée en cette matière et qu'elle a répondu par le silence aux premiers défenseurs de la thèse qu'il expose. Il ajoute que l'unanimité du sentiment des anciens sur le prétendu mouvement du soleil autour de la terre n'a pas empêché de reconnaître plus tard que ce mouvement n'existait pas. Si l'erreur a été universelle sur ce point qui touchait à la Bible, puisqu'il a conduit à une fausse explication du miracle de Josué (v. ce mot) et, conséquemment, à la condamnation de Galilée, on se demande pourquoi la même erreur ne se serait pas produite au sujet de l'universalité du déluge. — (On peut voir, à l'article *Galilée*, ce que vaut cette réponse, et quelle différence radicale il y a entre l'un et l'autre témoignage.)

M. l'abbé Motais s'étend plus longuement sur cette question de la Tradition dans l'ouvrage qu'il a consacré, en 1885, à l'exposé et à la défense de la nouvelle thèse (*le Déluge biblique devant la foi, l'Écriture et la science* ; in-8° de 315 p. ; Paris, Berche et Tralin). C'est à cet ouvrage, ainsi qu'à l'excellente analyse qu'en a donnée Jean d'Estienne (*Revue des questions scientifiques*, octobre 1885) et aussi à la brochure supplémentaire que M. l'abbé Robert a publiée en réponse aux objections (*La non-universalité du déluge* ; 1887, Berche et Tralin), que sont empruntées les considérations qui suivent.

La Tradition est, avons-nous dit, le principal argument invoqué contre la nouvelle interprétation. Or il convient d'observer, disent les défenseurs de l'universalité restreinte, que les Pères n'ont pas été moins unanimes à croire à l'universalité absolue du déluge qu'à son universalité restreinte aux hommes : ce qui n'empêche pas les exégètes contemporains les plus autorisés de se prononcer contre l'universalité absolue.

En second lieu, il n'est pas tout à fait exact de dire que les Pères ont été absolument unanimes dans cette croyance. On a vu ci-dessus que quelques-uns ad-

mettaient que les sommets des montagnes avaient échappé à l'inondation. D'autres ne s'en sont pas tenus là. Saint Augustin, par exemple, ne croit pas aller en quoi que ce soit contre les exigences du texte en associant Hénoch et Mathusalem aux personnes sauvées du déluge. Il ajoute qu'on peut les placer où l'on voudra pendant l'inondation et faire à cet égard toutes les conjectures, vu que cette question ne touche pas le moins du monde à la foi (*Déluge biblique*, p. 163). On peut conclure de cette largeur de principes que saint Augustin n'eût fait aucune difficulté de restreindre le déluge à une portion de l'espèce humaine, s'il avait connu les raisons scientifiques qui militent en faveur de cette opinion.

Saint Jérôme va peut-être plus loin encore lorsque, citant, après Eusèbe de Césarée, Nicolas de Damas, il suppose que des hommes ont pu se sauver en dehors de l'arche en grim pant sur la montagne de Barris. C'est bien une preuve, observe M. Motais, qu'il ne considèrait nullement comme un dogme la destruction totale du genre humain.

Supposons cependant que les Pères aient été absolument unanimes dans leur affirmation à ce sujet. Pourquoi ne se seraient-ils pas trompés, au sujet de l'universalité du déluge, comme ils se sont trompés sur le mouvement du soleil et sur la nature du miracle de Josué ? Pourquoi Dieu les aurait-il préservés de l'erreur sur un simple fait historique ?

Le concile du Vatican a prescrit, il est vrai, de s'en tenir à l'enseignement unanime des Pères, mais seulement dans « les choses de foi et de mœurs qui ont trait à l'édification de la doctrine chrétienne ; *res fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium* ». Or, s'il est vrai que le fait même du déluge intéresse le dogme, en tant que figure prophétique de Jésus-Christ et de l'Église, il en est tout autrement de l'universalité du cataclysme. Que le déluge ait été universel ou non, l'arche n'en sera pas moins, comme dit saint Augustin, « la figure de la cité de Dieu qui traverse ce monde en étrangère, c'est-à-dire de l'Église qui est sauvée par le bois sur lequel a été suspendu le médiateur de Dieu et des hommes, le Christ-homme, Jésus. » (*de Civ. Dei*, xv, 26). Quelle qu'ait été l'étendue de l'inonda-

tion, le symbolisme existe toujours entre l'arche de Noé et celle du Christ qui est l'Église. De même que, dans la région inondée et pour les peuples que Moïse avait en vue, il n'y a point eu de salut en dehors de l'arche, de même il n'y a point non plus actuellement de salut en dehors de l'Église.

Il est vrai que, dans la nouvelle interprétation, on pourrait répondre aux Pères que, comme beaucoup d'hommes ont pu se sauver sans entrer dans l'arche qu'ils ne connaissaient pas et dont ils étaient très éloignés, de même ceux qui ne connaissent pas la vraie Église et n'en ont point entendu parler, devraient pouvoir éviter la damnation ; ce qui est précisément l'erreur que les Pères veulent combattre en affirmant le caractère figuratif de l'arche de Noé. Mais n'est-il pas admis que toute comparaison cloche ?

L'universalité requise est si peu nécessaire pour servir de type prophétique, que nous voyons quelques Pères donner la maison de l'hôtelière Rahab comme la figure de l'Église, au même titre que l'arche, uniquement parce que les personnes qui se réfugièrent dans sa maison furent seules sauvées lors du massacre de Jéricho (*Josué*, vi).

Puisque nous en sommes au chapitre des objections, qui constituent la partie négative de la thèse, citons encore cette dernière, puisée cette fois dans l'Écriture sainte. On lit au Livre de la Sagesse que Dieu inonda la terre « à cause de Caïn » : *Propter quem (injustum), quum aqua dele-ret terram sanavit, iterum sapientia* (Sap. x, 4).

S'il en est ainsi, disent les adversaires de la nouvelle hypothèse, non sans une assez grande vraisemblance, il n'est guère admissible que ce soit précisément la postérité de Caïn qui ait échappé au cataclysme. Telle serait pourtant la vérité d'après la nouvelle école exégétique ; car pour elle les nègres sont les descendants directs de Caïn. L'ensemble de leurs traits constituerait même le signe dont Dieu aurait originairement marqué le fils d'Adam, meurtrier de son frère.

M. Motais répond que cette objection repose très probablement sur une faute de traduction. Au lieu de *propter quem* il faudrait *propter quod*, en grec Δ' au lieu

de Δ'69. La version arabe traduit de la sorte. Quant à la version syriaque, elle ne dit pas un mot qui puisse s'appliquer à Caïn.

On peut au reste se demander, avec M. l'abbé Robert (*Non-universalité du déluge*, p. 22), si le mot *injustus* de la Vulgate s'applique bien à Caïn. C'est un terme impersonnel qui convient aux membres impies d'une race quelconque aussi bien qu'aux caïnites.

Admettons néanmoins l'exactitude absolue de la Vulgate et de ses interprètes sur ce point. Il sera toujours vrai de dire que la descendance de Caïn a été pour quelque chose dans le déluge, puisque l'alliance des Séthites ou des « enfants de Dieu » avec les Caïnites ou les « enfants des hommes » en a été la principale cause. On ne saurait ajouter que les Caïnites ont échappé au châtimeut, puisque ceux-là qui étaient coupables, c'est-à-dire qui s'étaient alliés avec les Séthites et fixés dans le pays, ont été évidemment victimes du déluge.

Il suivrait des considérations qui précèdent, que l'exégète catholique a la liberté d'adopter, si elle lui convient, l'hypothèse du déluge restreint à une fraction de l'humanité; mais M. Motais ne s'en est pas tenu là, dans son savant ouvrage. Après la partie négative vient la partie positive, je veux dire les arguments de nature scientifique ou exégétique qui tendent à prouver que le déluge n'a réellement pas anéanti tous les hommes.

Il y a lieu d'invoquer en premier lieu, dans cet ordre de faits, les données de l'ethnologie et de la linguistique. La première de ces sciences nous apprend que les races actuelles, la race noire en particulier, existaient déjà avec les traits que nous leur connaissons 2000 ans avant J.-C. Des types nègres sont en effet représentés sur des monuments égyptiens remontant à cette date. Il faut en conclure, si le déluge a été universel, que la race nègre s'est formée dans le cours des quelques siècles qui séparent cette époque du déluge. C'est une conséquence que les anthropologistes et les ethnologues admettront difficilement, eux qui savent avec quelle lenteur se modifient de nos jours les traits caractéristiques des races humaines.

Au contraire, si les nègres ne descen-

dent pas de Noé, nous avons une marge suffisante pour expliquer, le climat aidant, la formation progressive de leurs traits si accusés.

Même observation pour les langues. « Le sanscrit, dit Mgr de Harlez, était déjà sanscrit 2000 ans avant J.-C. La langue aryaque commune date de 2500 ans avant J.-C. pour le moins. » (*Controverse*, t. v, p. 577.) Or cette langue aryaque ou aryenne primitive, source de la plupart de nos idiomes européens, était une langue à flexions, c'est-à-dire une langue relativement avancée. Si Noé est le père commun de tous les hommes, il n'a pas pu la parler. Il existe en effet actuellement des langues beaucoup plus simples et plus rudimentaires, telles que le chinois qui représente le premier degré ou le *monosyllabisme*, et le japonais qui, ainsi que le basque, représente la seconde période de formation, période dite *d'agglutination*. Or, c'est un principe généralement admis en linguistique que les langues ne rétrogradent pas, qu'elles ne passent pas, par exemple, de la forme *flexionnelle* à la forme *agglutivante* et de celle-ci au *monosyllabisme*. Cette dernière forme de langage est donc la forme primitive, celle qui a donné naissance aux autres et d'où dérivent toutes les langues actuelles. Mais s'il n'y a aucune difficulté à admettre qu'Adam ait parlé un langage de cette nature, il en est autrement de Noé; car il n'est pas vraisemblable qu'en quelques siècles la langue aryaque se soit constituée en passant par les deux formes antérieures.

On invoque, il est vrai, pour expliquer cette rapide transformation et l'extrême diversité des idiomes actuellement existants, la construction de la tour de Babel et le miracle de la confusion des langues; mais on ne sait plus guère aujourd'hui à quoi s'en tenir sur la nature et sur la date de cet événement. Quelques interprètes le placent même avant le déluge. Quant aux autres, ils sont à peu près d'accord pour le rapporter à une fraction seulement de l'humanité. C'est l'opinion de la *Civiltà cattolica* et de M. l'abbé Vigouroux.

Il est très probable aussi que cette prétendue confusion des langues fut en réalité une confusion des idées, un désaccord survenu providentiellement entre les diverses familles réunies à Sen-

naar et qui les obligea à se disperser. Le terme qu'on a traduit par *langue* a partout dans la Bible le sens de *lèvre* et les mots : *erat terra labii unius* peuvent exprimer l'unité des sentiments aussi bien que l'unité de langage. Il paraît même que nulle part les écrivains sacrés n'ont employé le mot *lèvre* dans ce dernier sens. Cf. ROBERT, *Confusion de Babel, Étude philologique*, dans le *Muséon : miscellanées*, août 1888).

Ce ne sont pas seulement les sciences profanes, ce sont les Livres saints eux-mêmes qui, nous dit-on, viennent appuyer la nouvelle hypothèse. Moïse, qui nous trace au chapitre x de la Genèse un tableau, en apparence très complet, de la descendance de Noé, ne nous dit pas un mot d'un certain nombre de peuples dont il sait fort bien faire mention ailleurs et qui, en effet, d'après toutes les vraisemblances, doivent être étrangers à la famille de Noé. D'abord, il ne nous dit rien des races jaune et noire, bien qu'il ait dû voir des nègres en Égypte où, d'après les monuments, ils étaient alors aussi communs que de nos jours; mais, ce qui est plus significatif encore, il s'abstient totalement de parler des peuples qui habitaient la Palestine avant l'arrivée des Hébreux. Ce n'était pas faute de les connaître, car il en parle ailleurs sous les noms de Réphaim, de Zouzim, d'Emim et d'Énacim. Ce silence ne s'explique que par l'intention formelle de l'écrivain d'exclure ces peuples de la descendance de Noé.

La Bible nous montre, en outre, la postérité de ce patriarche obligée de disputer le sol à de premiers occupants lorsqu'elle se disperse pour en prendre possession. Les enfants d'Elam, fils de Sem, rencontrent au delà du Sind ou de l'Indus un peuple nombreux auquel ils se mêlent en le dominant. Les enfants de Madaï, fils de Japhet, trouvent également la Médie habitée. La terre de Chanaan est aussi occupée lorsque les petits-fils de Cham viennent s'y implanter; nous venons de donner les noms de ses premiers habitants. De même, en Égypte et dans le nord de l'Afrique, les races nouvelles, issues de Noé, se trouvent en contact avec des peuples qui s'y étaient fixés avant elles.

D'où venaient ces populations, que l'histoire nous montre implantées dans

chaque pays avant l'arrivée des tribus noachiques? Dira-t-on qu'elles-mêmes descendent de Noé? C'est la seule réponse possible dans l'hypothèse de l'universalité du déluge. Et pourtant elle est bien peu vraisemblable. Sans doute, les fils de Noé ont eu d'autres enfants que ceux qui sont nommés dans la Genèse; mais ces enfants ne naquirent qu'après ceux dont les noms sont connus, et il est peu probable que ce soient ces cadets qui aient donné naissance à des races en apparence déjà vieilles, puisqu'elles avaient produit plusieurs types différents lorsque les enfants des aînés commencèrent à se disperser.

Il y a plus. Les écrivains sacrés ont dû avoir conscience que plusieurs groupes de populations avaient survécu au déluge; autrement, leur langage serait inexplicable. Au livre des Nombres comme au livre des Juges et ailleurs, il est question de *Caïnites*, descendants d'un *Caïn* qu'il y a tout lieu d'identifier avec le fils d'Adam. « Haber le *Caïnite*, lisous-nous dans les Juges iv, n), s'était séparé de (la race de) *Caïn* pour aller dans la vallée de Sennin. » L'auteur des Nombres est peut-être plus précis encore. Il met dans la bouche de Balaam la prophétie suivante : « Une étoile sortira de Jacob et un sceptre d'Israël; il frappera les deux frontières de Moab et détruira *tous les fils de Seth...* Et toi, *Caïnite*, continue le texte, tu l'as fait, crois-tu, une demeure éternelle en posant ton nid sur le rocher; eh bien! malgré tout il doit être, lui aussi, exterminé, *Caïn!* »

Ces dernières lignes ne laissent guère place au doute. Le rapprochement des Séthites et des Caïnites montre assez qu'il s'agit bien de la descendance des deux fils d'Adam.

L'auteur de la Vulgate, obéissant aux préjugés du temps sur l'universalité du déluge, a régulièrement traduit le mot *Caïn* par *Cin* et l'adjectif *Caïnite* par *Cineus*; mais « il suffit d'ouvrir une bible hébraïque pour constater que, partout où il est parlé d'une race vivant encore et provenant d'un Caïn quelconque, le mot hébreu *Caïn* n'est jamais orthographié ni ponctué autrement que le nom traditionnel du premier fils d'Adam ».

« Malgré l'erreur de transcription évidemment fautive de la Vulgate, observe

encore M. Motais, si nous voyions un Cinéens quelconque et des Cinéens apparaître dans le tableau ethnographique de Moïse, l'objet de la présente question aurait une portée moindre : on hésiterait à la poser. Mais quand on prend garde que la triple liste des Noachides n'en porte pas trace et que partout où l'on rencontre dans la Bible cette race caïnite, c'est pour constater qu'elle est étrangère à celle des fils de Noé, au milieu desquels elle habite : qu'au dire du texte sacré lui-même elle apparaît en Madian sans être madianite, en Moab sans être moabite, en Chanaan sans être chanaanéenne, en Palestine sans être israélite : qu'elle reste partout et toujours entièrement mystérieuse, au milieu d'un monde très connu : et qu'enfin son existence, un instant supposée, résout d'un seul coup dix problèmes autrement à peu près insolubles, n'est-il pas vrai que quand on connaît bien le plan mosaïque, on se demande invinciblement pourquoi ne pas la croire caïnite, puisque l'Écriture nous dit qu'elle eut Caïn pour père ? » (*Déluge biblique*, p. 305.)

Ce « plan mosaïque » auquel M. Motais vient de faire allusion est, en effet, au nombre des arguments qu'il invoque à l'appui de sa thèse. Moïse, nous dit-il, procède par voie de descendance et d'élimination. Il ne commence pas une monographie sans avoir exposé tous les faits généraux, communs aux diverses branches de la famille humaine, afin de n'avoir point à revenir sur ses pas. En réalité, ce qu'il se propose d'écrire, c'est l'histoire des patriarches, des ancêtres du peuple de Dieu : mais avant d'en venir là, il juge à propos de dire un mot de l'origine du monde, de celle de l'homme et des principaux groupes de l'humanité, de ceux du moins qui, comme les Caïnites, sont étrangers à son sujet, afin de n'avoir plus à y revenir. Les quatre premiers chapitres de la Genèse sont consacrés à ces notions générales. A partir du cinquième il ne s'occupe plus de l'humanité dans son ensemble, mais seulement du peuple choisi, et il ne faut rien lui demander sur le reste du monde. Il serait donc tout à fait étonnant qu'à propos du déluge il eût en vue les caïnites et les autres races humaines. Il se peut que le déluge ait atteint ces races, mais c'est à la science qu'il appartient

de nous le dire. Moïse se tait à ce sujet. L'histoire du peuple hébreu l'occupe seule ; s'il lui arrive de parler des nations voisines c'est accidentellement, à cause de leurs rapports avec le peuple de Dieu ou ses ancêtres, et cette mention fait d'autant plus ressortir son silence systématique à propos de certains peuples dans son tableau de la descendance noachique.

Il se peut que les races qui échappèrent au déluge n'aient pas été moins coupables que celles qu'il atteignit ; mais ce n'est pas de ces races que devait sortir le Sauveur et, dès lors, Dieu pouvait sans grand inconvénient les abandonner à leur corruption. Au contraire, il importait gravement que la lignée des patriarches fût préservée de la contagion. Voilà pourquoi Dieu l'isole en anéantissant la race coupable qui l'environnait et qui aurait pu lui communiquer ses vices.

Il est de coutume d'invoquer à l'appui de l'universalité du déluge l'universalité du souvenir qui s'en est conservé parmi les hommes. La vérité est que ce témoignage vient plutôt à l'appui de la nouvelle hypothèse. La croyance au déluge existe nette et précise chez tous les peuples d'origine aryenne, sémitique et chamitique, c'est-à-dire chez les seuls groupes de population dont l'origine noachique soit à peu près incontestable ; mais on ne la trouve guère ailleurs. Si elle existe chez les races jaunes, c'est, nous dit M. Lenormant, par suite d'une importation. En Amérique, elle est peut-être plus précise, mais elle a été introduite par des représentants de l'une des trois races ci-dessus désignées. Ce qui est plus remarquable, c'est que nulle part le souvenir du déluge n'existe dans les traditions de la race noire. Cette coïncidence avec la théorie qui soustrait cette race au cataclysme diluvien peut assurément être l'effet du hasard ; mais elle n'en méritait pas moins d'être signalée.

Malgré tous ces arguments ingénieux, ce nouveau système paraît aventuré, et beaucoup de théologiens nient même qu'il soit compatible avec la foi catholique. Mais, comme il n'a été jusqu'ici frappé d'aucune censure, il nous semble qu'il n'est pas interdit à l'apologiste d'en faire usage.

Disons, en terminant, que la géologie

ne fournit actuellement aucune preuve solide en faveur de la réalité du déluge mosaïque, et qu'il serait imprudent de faire fond sur les vraisemblances que certains auteurs catholiques ont cru découvrir dans plusieurs phénomènes géologiques. Probablement, il ne reste aucune trace du déluge que la science puisse sûrement reconnaître comme telles. Cependant on retrouve partout la trace d'immenses courants à une époque qui coïncide avec les débuts de l'humanité, et il est certain que, plus on pénètre dans l'histoire et les traditions intimes des peuples, plus on constate la vivacité du souvenir qu'a laissé ce mémorable événement. — Voir *Diluvium*.

DÉMON. — DIABLE. — I. Ces mots désignent, au pluriel, les anges ou purs esprits qui se sont révoltés, à l'origine du monde, contre Dieu leur créateur et sanctificateur, et qui, au lieu d'atteindre à la gloire éternelle devenue le partage des bons anges, ont été condamnés aux peines éternelles de l'enfer; au singulier, ces mêmes mots désignent un membre quelconque de cette légion des anges réprouvés, ou, par excellence, celui qui en est le chef et qui, dans le langage biblique s'appelle aussi Satan, Lucifer, et Bêlzébut.

II. — *L'existence* des démons et du prince des démons est un fait fréquemment et très clairement affirmé dans la Bible (Joan. viii, 44; Luc. x, 18; 2 Petr. ii, 4; Jud. 6. Apoc. xii, 7 suiv.; etc.); c'est une vérité de foi primordiale, essentiellement liée au dogme de la chute originelle, théoriquement renfermée dans la doctrine catholique de la rédemption, historiquement contenue dans le récit de la vie du Sauveur, hautement professée par l'Église catholique dans sa morale, ses prières et ses rites, pratiquement constatée dans ses annales et dans l'histoire des âmes, et dogmatiquement définie par le iv^e concile de Latran (cap. 1). — Le nombre des démons nous est inconnu, mais les documents que nous venons de mentionner donnent à croire qu'il est fort grand. — L'existence d'un prince des démons est un fait non moins certain que leur existence à tous. Leur organisation hiérarchique par groupes ou légions n'est pas de foi, mais elle est

fort probable, attendu que Jésus-Christ parle de démons plus mauvais que l'un d'entre eux, *nequiores se* (Luc. xi, 26), ce qui ne s'explique bien que par une supériorité de nature et de grâce devenue, au moment de la chute, une supériorité de trahison, de crime et de malice. — La révélation ne permet aucun doute touchant *l'action des démons* sur les hommes, soit par voie de sensation et de suggestion, soit par voie d'attaque violente et d'obsession, soit même par voie de possession. Il faut probablement y joindre, dans l'autre vie, leur action sur les damnés par voie de punition et de torture. Cette même action peut incontestablement s'étendre, et parfois s'étend réellement aux êtres inférieurs à l'homme, soit par l'initiative des démons eux-mêmes (Gen. iii, 1 suiv.), soit par une injonction formelle de la puissance divine (Matth. viii, 31). — L'interprétation donnée par la tradition constante de l'Église, aux faits de divination et de magie mentionnés dans l'Écriture (Matth. xxiv, 24; II Thess. ii, 9; Lev. xx, 6, 27), ne nous permet pas non plus de nier l'existence, et *a fortiori* la possibilité des *pactes implicites ou explicites de l'homme avec le démon*, pour une action commune dont le but final est toujours la guerre à Dieu et la perdition des âmes. — Les différents points précédemment énumérés trouvent leur confirmation la plus formelle dans l'institution des exorcistes par Jésus-Christ lui-même (Marc, xvi, 17), et par l'Église catholique qui les a placés au rang de ses ministres, parmi les ordres mineurs, et qui, dans son rituel, leur a tracé les règles à suivre et indiqué les moyens à prendre dans l'exercice de leur difficile ministère actuellement réservé, il est vrai, à ceux-là seuls qui sont élevés jusqu'à l'ordre presbytéral.

III. — 1^o Une objection préliminaire se présente à l'encontre de cette doctrine : y a-t-il et peut-il même y avoir des anges, de purs esprits subsistant en dehors de la matière? Et s'il en existe, comment peuvent-ils être mauvais? Est-ce que Dieu a pu les créer tels? Et s'ils ont été créés bons, comment ont-ils pu cesser de l'être? — 2^o Comment admettre ensuite que de purs esprits, même devenus mauvais, puissent agir sur le monde matériel et produire les phénomènes physiques à eux attribués dans le christianisme? Com-

ment, s'ils le peuvent, n'en sont-ils pas empêchés par la bonté et la toute puissance divines ? Cette croyance aux démons est certainement le résultat de l'ignorance et de la superstition. — 3° En effet, la prétendue magie s'explique par la supercherie des uns et la crédulité des autres : les tentations et les obsessions ne sont que des faits de l'ordre physiologique et passionnel, un peu plus accentués et un peu plus vifs qu'à l'ordinaire ; les possessions diaboliques d'autrefois sont identiques aux accès de folie, d'hystérie ou d'épilepsie d'à présent ; les médiums, les spirites, les hypnotisés et les somnambules contemporains se sont appelés magiciens, sorciers et démoniaques au moyen âge : la science moderne a porté la lumière dans ces prétendues ténèbres infernales, et démontré que la crédulité du vulgaire n'a été dépassée que par l'absurdité et la cruauté des juges ecclésiastiques ou civils dans les procès de magie et de sorcellerie ; où intervenait le bourreau, le médecin seul aurait dû exercer son art bienfaisant, mais le médecin lui-même subissait le joug de l'extravagance commune. — 4° Enfin, les récits bibliques où apparaît la croyance au démon peuvent s'interpréter d'une façon purement naturelle, également satisfaisante pour la raison et pour la science. — Telles sont, en résumé, les principales objections mises en circulation parmi nous, au sujet de la doctrine chrétienne sur le démon et ses œuvres. Répondons-y brièvement, et 1° d'abord écartons l'objection franchement positiviste qui révoque en doute l'existence, la possibilité même des esprits angéliques. Si la substance purement spirituelle est impossible, Dieu ne peut exister ; l'âme humaine, spirituelle par son essence, bien que plusieurs de ses fonctions soient de l'ordre sensible et organique, ne peut pas davantage exister ; et nous tombons en plein bourbier matérialiste. Pour en sortir, nous renvoyons aux articles *Dieu*, *Âme*, *Spiritualité*, de ce dictionnaire. — Les démons ne sont certainement pas mauvais par nature : Dieu les a créés bons, les a sanctifiés par sa grâce, les a destinés à l'éternelle et parfaite sainteté du ciel. Mais il les avait créés libres et leur avait imposé, comme à tous les anges, une épreuve préparatoire à cette définitive sanctification.

Satan et ses imitateurs ont succombé

dans cette épreuve diversement expliquée par les théologiens, mais certifiée par la révélation. Très probablement ces mauvais anges ont prétendu parvenir, sans le secours surnaturel de Dieu, à la fin surnaturelle qu'il leur proposait ; et ce criminel orgueil, dont la perversité et l'absurdité étonnent également, mais dont la possibilité tient à la condition naturelle, essentiellement imparfaite, de toute liberté finie et créée ; ce criminel orgueil, dis-je, a été justement puni par la damnation. Si le temps et la grâce du repentir n'ont pas été accordés aux coupables, c'est à cause de l'excellence même de la nature et de la grâce qu'ils avaient reçues de Dieu et qui auraient dû les éloigner de tout mal, de toute déchéance volontaire. L'homme, plus fragile et plus enclin au péché, sera traité avec compassion et miséricorde : un Rédempteur lui sera promis et envoyé. — 2° L'action des esprits mauvais sur le monde matériel est précisément possible, parce que tous les anges ont été primitivement créés par Dieu pour jouer un rôle actif dans l'univers, et que le péché de rébellion commis par certains d'entre eux n'a pas essentiellement changé leur nature. Si l'ange ne peut agir sur le monde des corps parce qu'il est spirituel, comment Dieu a-t-il pu créer les corps ? Comment peut-il les mouvoir, les régir, les gouverner ? Comment l'âme humaine peut-elle informer, vivifier et faire fonctionner le sien ? Et si Dieu et l'âme peuvent agir dans l'ordre physique, pourquoi l'ange ne le pourrait-il pas ? Mais si Dieu, l'âme, et l'ange qui occupe un rang intermédiaire entre eux, ne le peuvent pas, rien ne subsiste de la religion naturelle et de la révélation, rien de la psychologie et de la morale rationnelles ; encore une fois on retombe dans le bourbier du matérialisme le plus grossier : car alors, Dieu n'a pas fait le monde et le monde ne le manifeste pas ; Dieu n'a rien pu révéler de ce que le christianisme lui attribue ; l'âme est une simple fonction du cerveau, et l'ange une pure fantaisie de cette fonction. De telles conséquences prouvent nettement la fausseté de leur principe. — Ne croyons pas pourtant que l'action des démons ne soit aucunement dans la dépendance et sous le gouvernement de la Providence divine. Il serait inadmissible, à coup sûr,

que ces esprits mauvais eussent la liberté illimitée du désordre et de la violence. Mais, réduite à de justes limites, surveillée et endiguée par la sagesse et la bonté infinies, leur malice ne doit et ne peut que concourir au bien final des hommes, à moins que ceux-ci, par leur faute, n'en deviennent les déplorables victimes. Il est de foi que nul n'est tenté, attaqué, obsédé, au-dessus de ses forces, et que le secours de la grâce ne manque jamais à qui le veut sincèrement recevoir pour échapper au péché et rester fidèle à Dieu; saint Augustin compare fort justement, quelque part, le démon à ces molosses qui gardaient l'entrée des maisons romaines et dont une mosaïque ancienne disait au visiteur : *cave canem!* Le démon, suivant l'évêque d'Hippone, est enchaîné et il ne mord que les imprudents qui s'approchent trop près de lui. Ses fureurs ne servent qu'à la sanctification et à la glorification des autres. — Sans doute, l'ignorance et la superstition des païens, aux diverses époques et dans les diverses nations de l'antiquité, ont attribué aux démons, dont elles faussaient d'ailleurs la vraie notion, une foule de sévices et de malélices dans lesquels ils n'étaient pour rien. Sans doute, cette ignorance et cette superstition n'ont pas complètement disparu du monde chrétien; elles ont assombri, effrayé, tourmenté plus que de raison, le moyen âge et même les temps modernes. Mais elles ne sont pas la source de la simple et vraie doctrine que nous avons exposée tout à l'heure, et qui provient uniquement de la révélation divine. Ni les exagérations absurdes, ni les contrefaçons grotesques et ridicules, ne peuvent se confondre avec elle et la souiller par le mélange de leurs flots fangeux. L'Église déplore les excès et les erreurs de ceux qui la comprennent et l'appliquent mal : elle ne saurait en être rendue responsable. — 3^e Nous le savons fort bien, l'histoire de la magie est pleine de faits controuvés, douteux, ou simplement naturels; mais il en est certainement dont une saine philosophie admet la possibilité, dont une prudente critique reconnaît la réalité, dont enfin une sage théologie constate le caractère diabolique. La théologie, en effet, par l'application du principe de causalité aux faits dûment cer-

tifiés par la critique historique, peut constater s'ils ne dépassent pas évidemment la sphère des agents de l'ordre naturel, et s'ils ne répugnent pas évidemment aussi à une cause surnaturellement bonne, à Dieu, à ses anges ou à ses saints. Quand cette double constatation a été faite, il faut de toute nécessité conclure à une action diabolique; si le doute subsiste sur la nature intrinsèque de l'effet, il subsistera également sur la nature de la cause. Telle est la doctrine officiellement adoptée par l'Église dans le remarquable chapitre de *Exorcisandis*, inséré au titre X du *Rituel romain*. Telle est aussi la conséquence de la doctrine contenue dans la Bible et la Tradition sur les rapports de l'homme avec le démon et sur le jugement à en porter. — Jamais l'autorité pontificale, dans ses enseignements dogmatiques, ne s'est écartée de ces principes, et elle ne saurait être mise en cause pour les oublier ou les abus auxquels ils ont été exposés. Jamais elle n'a nié que souvent nos tentations ne soient simplement subjectives, ou ne s'expliquent par le milieu physique et moral dans lequel nous vivons; mais elle n'a pu nier davantage, car c'eût été nier l'évidence même, la possibilité et la réalité d'attaques et de violences diaboliques, théoriquement reconnaissables à certaines marques déterminées par la théologie, quoique pratiquement elles soient souvent fort difficiles à apprécier. — Qu'on ait parfois confondu des cas pathologiques encore mal étudiés avec la possession démoniaque, nous sommes tout disposés à en convenir; mais qu'il n'y ait aucune possession véritable, et que la maladie explique, à elle seule, tout ce que l'on constate d'étrange dans l'histoire des aberrations mentales et des phénomènes extraordinaires d'ordre intellectuel, moral, physiologique et physique, c'est ce qu'il est impossible à la saine raison d'admettre; c'est surtout ce que la foi en la révélation biblique empêchera toujours d'accorder à l'interprétation rationaliste des faits en question. La maladie seule ne saurait donner tout à coup la parfaite connaissance d'une langue étrangère, d'une science auparavant et ensuite inconnue du sujet, de choses secrètes avec lesquelles il n'a point de rapports sensibles, explicables par

la physique des actes sensoriels. Ni les maladies mentales, ni l'hystérie et l'état hypnotique ne mettent le patient en dehors des lois du monde physique, et ne lui confèrent des forces absolument disproportionnées à sa constitution.

Or, les faits sont là, racontés par l'Évangile, par les apôtres, par les plus intelligents et les plus saints d'entre les Pères de l'Église; et ces faits sont d'une extrême facilité de constatation : saint Paulin, cité par Bergier (v° *Démoniaques*), atteste avoir vu un possédé marcher à la voûte d'une Église, la tête en bas, sans que ses habits fussent dérangés; Sulpice Sévère (*ibid.*) a vu un possédé élevé en l'air, les bras étendus, à l'approche des reliques de saint Martin; Fernel, médecin de Henri II, et le célèbre protestant Ambroise Paré, mentionnent (*ibid.*) un possédé qui parlait grec et latin sans avoir jamais appris ces deux langues; l'histoire des convulsionnaires de Saint-Médard au dernier siècle, rapporte des faits non moins extraordinaires et non moins notoires, qui ont absolument résisté à l'exégèse naturaliste qu'en ont tenté MM. Alfred Maury, Fizeau, Bersot, etc. Leur caractère est, à notre avis, nettement surnaturel, mais il n'est certainement pas divin : il est donc diabolique. — Nous aimons à déclarer que nous n'en disons pas autant de tous les spirites, magnétisés, médiums, somnambules, hypnotisés, dont les faits et gestes renferment une part assez considérable d'habileté, de supercherie et de phénomènes purement naturels. Mais si, dans leurs états extraordinaires, il se rencontraient d'autres phénomènes dont l'interprétation par la méthode de causalité ne pût donner un résultat purement naturel, nous aurions le regret de les assimiler aux faits d'obsession et de possession diaboliques du temps passé, loin de nier ceux-ci parce que nous voyons ceux-là, et que nous en entendons proposer par nos contemporains des explications philosophiquement et scientifiquement inacceptables. On nous dira peut-être que cette méthode et ce principe de causalité dont nous maintenons l'usage n'ont plus de valeur scientifique; nous répondrons qu'ils ont plus que jamais la garantie du bon sens, en vertu duquel ils ont parfaitement résisté aux épreuves du criticisme moderne, et que nous n'admettons aucun genre de superstition et de

crédulité, pas plus celui d'une science sans bon sens et sans philosophie que celui d'un supernaturalisme sans contrôle et d'un mysticisme sans discernement. — Nous sommes très disposé, nous l'avouons sans détours, à déplorez que ce contrôle et ce discernement aient souvent manqué, non seulement au vulgaire, mais même aux juges ecclésiastiques et civils dans les procès de magie et de sorcellerie. Nous croyons qu'il y a eu beaucoup de passion, d'imprudence et de cruauté dans les procédures et dans les sentences. Ne perdons pas de vue, toutefois, que les aveux des accusés justifiaient bien un peu l'erreur des juges; que les horreurs de la question ou du supplice étaient dans les moeurs du temps et qu'il ne faut pas en rendre responsable l'Église plus que la puissance séculière; que, du reste, l'infaillibilité du Souverain Pontife et des conciles généraux ne s'étend pas aux faits de gouvernement, d'administration, et d'action judiciaire, et que, par conséquent, à supposer même dans l'Église catholique une grande erreur de conduite en ce point, son autorité doctrinale demeure entière, et entière aussi sa doctrine spéciale sur le démon et le démonisme. — 4° Car, cette doctrine, dans les termes et les limites où elle est proposée par l'Église, est certainement révélée. En vain essaierait-on d'appliquer aux textes bibliques dans lesquels nous la lisons une exégèse habile et naturaliste : ces textes lui résistent absolument. Jésus-Christ, loin de la favoriser, l'écarte d'une façon décisive en parlant des démons comme d'êtres conscients, personnels, et voués au mal; il les interpelle, les combat pour ainsi dire corps à corps, les chasse et les relègue, se déclare leur adversaire sans répit et sans compromis, confère à ses disciples le pouvoir d'exorciser, et de délivrer les possédés qu'il distingue expressément des malades. Avant lui et après lui, les écrivains inspirés supposent les mêmes distinctions et les mêmes déclarations quand ils ne les font pas expressément; de sorte qu'en définitive, il ne reste qu'à croire à la personnalité et à la réelle activité des démons ou à rejeter la Bible, la tradition et la foi de l'Église catholique. (Outre les théologiens, dans leurs traités de *novissimis*, voir Bergier, *Dict. de théologie*, art. *Démon, Démoniaques, Exor-*

cismes, et Ribet, *la Mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, tome III, — art. *Possession*.)

DÉTERMINISME. — « Si l'homme est un être raisonnable, dit saint Thomas, il est nécessairement un être libre (1). » De là, il est facile de conclure que le *déterminisme* qui nie la liberté morale, est inconciliable avec la nature raisonnable de l'homme, avec la spiritualité et l'immortalité de l'âme, avec la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Cette doctrine a donc d'intimes affinités avec le matérialisme et le panthéisme. C'est en vain que les modernes partisans du déterminisme essaient de dissimuler cette situation. Ainsi M. Fouillée résume toute la doctrine déterministe dans les deux propositions suivantes qui sont à ses yeux le *fondement du déterminisme* : « Si tout ce qui arrive dans le présent a une cause dans le passé, tout ce qui arrive dans le présent est aussi une cause pour l'avenir (2). » Or, comme les partisans du libre arbitre, loin de nier la causalité, admettent l'action de la cause première, des causes matérielles et des causes immatérielles créées, leurs adversaires refusent d'accepter la seule causalité matérielle, c'est-à-dire le matérialisme brutal, et cherchent un moyen terme impossible, en déclarant avec M. Fouillée : « Que l'être pensant, quoi qu'il fasse, ne peut se considérer lui-même comme un mécanisme entièrement passif (3). » Mais il ne s'agit pas de savoir si l'homme, « quoi qu'il fasse, » ne peut parvenir à effacer en lui-même l'un des caractères essentiels de la nature raisonnable, il s'agit d'affirmer ce qu'il est en réalité. Or, il est libre, il jouit d'une vraie liberté morale, c'est-à-dire d'une liberté affranchie de la contrainte extérieure, et débarrassé de toute nécessité intrinsèquement déterminante. Cette affirmation de la saine philosophie et de la théologie catholique n'est pas une simple vérité rationnelle; elle fait partie du dogme chrétien, et nul ne peut, sans tomber dans l'hérésie, la révoquer en doute ou la nier.

(1) *Necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod est rationalis.* 1 P., qu. 83, a. 1).

(2) *Revue philos.* dir. par Ribot, juin 1883, p. 609.

(3) *Ibid.*, loc. cit.

Pour mieux réfuter l'erreur du déterminisme, il est nécessaire d'en suivre le double développement historique en l'étudiant, dans sa forme de déterminisme religieux et théologique et dans sa forme de déterminisme philosophique; on examinera ensuite les raisons sur lesquelles prétendent se fonder les nouveaux déterministes: enfin, on détruira les objections qu'ils opposent audacieusement aux partisans du libre arbitre.

I. Ce n'est pas dans le camp des philosophes que l'erreur déterministe paraît avoir pris naissance. Elle sort des sanctuaires des fausses religions, et a eu pour première forme l'*astrologie*.

Sans doute, « la nature est déterminée à une seule chose, et quant à la production d'un effet, et quant à l'acte de le produire ou de ne pas le produire. » *Natura determinata est ad unam, quantum ad id quod virtute producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere* (1). Mais à côté des causes qui agissent mécaniquement et fatalement, il y a la volonté qui n'est déterminée à aucune des deux nécessités de la nature, *voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur*.

L'ancienne astrologie prétendait lire dans les astres la destinée des hommes, les secrets de l'avenir. Le ciel étoilé était le livre du destin. On notait sous quelle constellation un homme était né, ou encore quel était l'état du ciel, au moment où allait se décider tel ou tel grand événement. Cette prétendue science, qui, en s'appuyant sur des calculs, se donnait l'apparence d'une science exacte, fut cultivée de bonne heure en Chaldée, se répandit en Égypte et passa plus tard à Rome. Sous les empereurs, il y eut des mathématiciens, des Chaldéens, des astrologues (2). Firmicus Maternus acheva, en 354, ses huit livres *sur les Mathématiques*, ouvrage qui contient une théorie complète de l'astrologie, dans un sens néoplatonicien et hostile au christianisme. Il est dédié à Mavortius Lollius, proconsul. Au livre 2^e, l'auteur prétend que « l'empereur seul est soustrait aux hasards des étoiles, car il est déjà au nombre de ces dieux que la divinité principale a établis pour faire et

(1) D.v. Thom. qu. disp. de Pot. qu. 3, a. 13.

(2) *Horat. Carm.*, Lib. 1, Od. 10.

gouverner toutes choses (1) ». Julien l'Apôstat est lui-même très adonné à l'astrologie. Il prétend trouver dans la Bible, dans l'histoire d'Abraham, une confirmation de son opinion (2). Le philosophe Proclus est aussi un très fort astrologue. Les Manichéens, les Arabes sont adonnés à l'astrologie.

À la suite des croisades, les pratiques astrologiques se répandent chez les chrétiens de l'Occident, et il n'est pas étonnant que les casuistes, ainsi que nos grands théologiens, combattent cette erreur, les uns par des pénalités, les autres par de bonnes raisons. En même temps que l'empereur Frédéric II favorisait ouvertement les astrologues, saint Thomas, dans maint endroit de ses œuvres (3), condamnait et réfutait ce genre de superstition.

Il soutenait que les corps célestes ne sont pas la cause de nos déterminations, bien qu'ils exercent quelque action sur l'état de nos organes. S'il en était autrement, dit-il, c'en serait fait du libre arbitre, et nos actions seraient déterminées comme le sont les autres activités de la nature. Or, comme ni l'entendement ni la volonté ne s'exercent par des organes corporels, il est impossible que les corps célestes soient la cause des actes humains (4).

Pendant le xiv^e et le xv^e siècle, l'astrologie fut encore très pratiquée; c'est en 1495, que Pic de la Mirandole publia à Bologne ses douze livres de *Disputations contre les astrologues*. Malgré les efforts de l'Église pour extirper cette dangereuse superstition, le xvi^e siècle ne la vit pas disparaître. Les Réformateurs l'exploitèrent. Luther et surtout Mélanchton en usèrent pendant la guerre des Paysans. La comète de 1618 fut censée annoncer par un signe céleste le commencement de la guerre de Trente ans. Wallenstein et Gustave-Adolphe portaient des épées marquées de signes cabalistiques. Catherine de Médicis et, à son exemple, quantité de *Femmes savantes*, pratiquèrent l'astrologie. Kep-

pler, Leibnitz, Napoléon 1^{er} lui-même, n'abandonnèrent pas complètement ces rêveries et crurent à la puissance des étoiles.

Au fond de la superstition astrologique était contenue, dès l'origine, la doctrine religieuse de la fatalité. Dans Homère, Jupiter, qui est censé régler chaque jour la destinée des hommes, était tantôt supérieur, tantôt soumis au destin. Hérodote pense qu'il est impossible, même à un dieu, d'échapper à la destinée (1). On lit dans le *Prométhée* d'Eschyle les vers suivants : « Nul, je le sais, ne vaincra la nécessité. » « Ah! destinée, destinée, je frémis d'horreur à l'aspect des infortunes d'Io! » « Sages sont ceux qui se prosternent respectueusement devant Adraste! » Dans l'ode à la Fortune (2), Horace décrit sous les plus vives couleurs la puissance irrésistible de la Nécessité. Le philosophe Plotin était déterministe (3). Les Manichéens affirmaient que sous l'influence du bon principe, on fait nécessairement le bien, et que, sous l'action du principe mauvais, on fait nécessairement le mal. C'est contre cette thèse fataliste que saint Augustin écrivit de nombreux ouvrages. Bien que les textes du Coran maintiennent l'affirmation de la liberté, le fatalisme religieux n'en est pas moins la doctrine commune des musulmans; aussi, des semences de fatalisme se développèrent-elles sous l'influence des Arabes en Espagne et dans le midi de la France parmi les Albigeois.

Il serait injuste d'attribuer aux chrétiens la doctrine de la fatalité, en se fondant sur cette définition de Boëce (4) : *Fatum est dispositio rebus mobilibus inherens*. Le « fatum », selon l'enseignement chrétien, n'est autre chose que la volonté de Dieu, ou encore le gouvernement de la divine Providence par les causes secondes. Or, on peut considérer la série des effets des causes secondes en tant qu'elle est *en Dieu*, comme connue et approuvée par lui. Cet ordre est immuable, et Boëce l'appelle « une série fatale ». Mais on peut considérer aussi cette série des effets *dans les causes* elles-mêmes, ordonnées de Dieu pour la produire. De ce côté, il n'y a rien d'im-

1) *Teuffel, Geschichte der rom.* Literat., p. 950, 3^e éd. et

2) Kellner, *Hellenismus und Christenthum*, p. 305.

3) *Cl. Summ, Theol.* qu. 113, a. 4; 1^o 2^o qu. 9 a. 5; 2^o 2^o, qu. 95, a. 1; *Cont. Gent.*, lib. 3, c. 48; *De Verit.*, qu. 5, a. 10.

4) *l. l.*, qu. 4^o 5, a. 4.

(1) *Élio*, 91.

(2) *Carm.*, *Lib. I*, od. 29.

(3) Kellner, *Hellen. und Christ.*, ch. 6.

(4) *De Consol. phil.* IV, prosa 6.

muable, ni dans les causes, ni dans les effets. La liberté, la prière, le miracle maintiennent leur pleine efficacité. C'est là l'enseignement des théologiens, en particulier de saint Thomas qui conclut ainsi sa thèse sur le destin : *Secundum vero considerationem secundarum causarum fatum mobile est* (1).

Voilà pourquoi l'Église condamna au concile de Constance la doctrine fataliste de Wicief, comme elle repoussa au concile de Trente le fatalisme des réformateurs. Croirait-on que le doux Mélanchton ait pu soutenir cette proposition ? *A Deo fieri omnia tam bona quam mala*. Zwingel, dans un sermon prêché à Zurich, fait Dieu auteur de l'adultère de David et de la trahison de Judas (2). Calvin enseigne son horrible doctrine de la prédestination positive et directe de certains hommes à la damnation éternelle. Il y a encore un écho bien affaibli, il faut en convenir, de ce fatalisme théologique, dans la doctrine des jansénistes sur l'efficacité de la grâce divine. Michel de Bay, Jansenius, Quesnel, Arnauld et Nicole ont été frappés par les condamnations de l'Église. Selon la vraie doctrine, l'action la plus intense de la grâce efficace maintient intacte la liberté humaine. Nos actes méritoires de la vie éternelle sont exempts de toute coaction et de toute nécessité intérieure déterminante.

II. Le déterminisme philosophique procède du déterminisme religieux. Les premiers, qui supprimèrent l'intelligence dans l'explication des choses, paraissent être les abdéritains, Leucippe et Démocrite. Le mécanisme est chargé de tout faire par des chocs, des impulsions et les groupements divers des atomes. « Rien dans la nature ne se fait sans cause, mais tout se fait d'après une raison et une nécessité (3). » Telle est la maxime que Stobée attribue à Démocrite. Il s'abstient d'expliquer comment Démocrite utilisait la raison, dans un univers duquel il *bannissait* toute intention, toute finalité.

Si les premiers atomistes ont inauguré le mécanisme dans la philosophie, on peut affirmer qu'Héraclite d'Éphèse a été le premier apôtre du déterminisme. Quand il est permis de percer les ténèbres

de sa doctrine, on reconnaît qu'il n'y a, d'après lui, qu'un agent universel, le feu, éternellement vivant, éternellement actif, qui s'allume et s'éteint, selon des lois déterminées. Il y a un destin qui conduit la voie tantôt en haut, tantôt en bas, vers le devenir et vers le « dévenir. » Platon, le défenseur des idées éternelles, se moquait de l'homme qui laissait le flot tout emporter, selon cette maxime : « Tout s'écoule, rien ne demeure. » Aussi dans le *Théétète*, appelait-il les disciples d'Héraclite des « fluents ».

L'école panthéistique d'Élée ne professait pas explicitement le déterminisme, mais elle en posait les principes. Xénophane, le rhapsode, pense qu'il n'y a qu'un seul Dieu; tout entier il voit; tout entier il pense; tout entier il entend. Malheureusement, de ce monothéisme tout à fait orthodoxe, le philosophe tire bientôt le panthéisme. Parménide professe un monisme idéaliste, et Zénon d'Élée en vient à nier le mouvement. C'est la gloire de Socrate, de Platon, d'Aristote, et en général des académiciens, d'avoir maintenu l'affirmation de liberté morale. Épicure (341 avant Jésus-Christ) avait étudié les nombreux ouvrages de Démocrite et entendu Aristippe. Il ne fit pourtant pas une profession explicite du déterminisme, mais il supposa dans les atomes une inclination, *clinamen*, qui est comme un vestige de la liberté. Lucrèce adopta cette doctrine, en faisant expressément une réserve pour la liberté : « Si tous les mouvements étaient éternellement enchaînés, d'où viendrait cette liberté arrachée au destin (1) ? » Cet avertissement a une très grande valeur dans un poème consacré au matérialisme.

Les stoïciens professent le déterminisme. Zénon, Cléanthe, Chrysippe essaient de trouver un moyen terme entre la nécessité et le destin. Relativement à Chrysippe, les textes de Cicéron et ceux d'Aulu-Gelle sont en désaccord. Si l'on en croit ce dernier, Chrysippe aurait affirmé un ordre immuable soumis au destin, *ordo et ratio et necessitas fati*. Mais, d'un autre côté, il aurait maintenu la volonté comme modératrice de nos actions et de nos résolutions (2). Sénèque est franchement déterministe quand il dit : « Le cours

(1) I P. qu. 116, a. 2 et 3.

(2) *Serm. de Provid.* Tiguri, 1530.

(3) Stob., *Eclor. physica.* 160.

(1) Lib. 2, v. 357.

(2) *Not. att.* lib. VI 2, 11.

irrévoable d'une même nécessité entraîne à la fois les choses divines et les choses humaines. L'auteur de toutes choses, il est vrai, a écrit les destins, mais il est maintenant leur esclave. Il a ordonné une fois : il obéit toujours (1). »

Le néoplatonisme alexandrin et le dualisme manichéen, ainsi que le panthéisme des philosophes arabes, répandirent des semences de déterminisme dans la période du moyen âge. Mais nous ne trouvons une négation positive de la liberté que dans David de Dinant, qui identifie la matière première, l'esprit et Dieu. Or, Dieu, dit-il, opère tout en toutes choses : il n'y a donc plus de place pour la liberté. Saint Thomas lui répond : « L'âme n'opère point par un autre qui ne soit pas elle-même, mais qui soit une partie de son essence. Quant à Dieu, il a sa vie propre et son être propre. Toute autre vie est inférieure à la vie divine (2) ».

Duns Scot avait présumé de la division introduite par les cartésiens dans l'unité de la nature humaine. C'est lui qui avait affirmé un principe formel distinct de l'âme, en disant (3) : « Le corps a une forme de corporité, différente de la forme qui l'anime. » Le mécanisme de Descartes entra par cette porte. Malebranche annula l'action des substances, et posa son *occasionalisme* qui ne leur laisse plus qu'un semblant de causalité. Spinoza enseigna audacieusement le déterminisme. Il commença par identifier l'entendement et la volonté : *Voluntas et intellectus unum idemque sunt* (4). Or, l'entendement est déterminé et ne peut se soustraire à l'évidence. Il ne saurait donc plus être question d'un libre arbitre, d'une faculté de choisir : *In mente humana nulla absoluta seu libera voluntas* (5). Il appelle la liberté « une illusion ». Nous nous croyons libres, parce que nous ne savons pas démêler les causes de nos déterminations : *Homines non cogitant de causis a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari* (6).

Nous constatons que nos déterministes contemporains n'ont fait que ré-

péter cette mauvaise raison de Spinoza pour nier la liberté, c'est-à-dire pour nier l'évidence.

Dans sa conception de l'harmonie préétablie, Leibnitz renferme la négation de la liberté. Il confirme cette négation en soutenant l'optimisme, c'est-à-dire la création imposée à la puissance divine du meilleur monde possible. O infirmité de la raison humaine ! Leibnitz professe pourtant que l'âme est libre et que Dieu est libre, dans les passages suivants : « L'âme est libre dans les actions volontaires où elle a des pensées distinctes et où elle montre de la raison ; mais les perceptions confuses, réglées sur le corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'âme les veuille ou les prévoie. » — « Dieu seul est parfaitement libre, et les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au-dessus des passions (1). »

Confondant alors la cause efficiente qui enchaîne les effets aux causes avec la cause finale qui adapte les moyens aux fins, Leibnitz écrit : « La cause de la volonté est l'intelligence ; la cause de l'intelligence est le sens ; la cause du sens est l'objet... La volonté de pécher viendra donc des choses extérieures, c'est-à-dire de l'état présent des choses ; l'état présent vient du précédent, le précédent d'un autre précédent, et ainsi de suite ; donc l'état présent vient de la série des choses, de l'harmonie universelle ; l'harmonie universelle vient des idées éternelles et immuables ; les idées contenues dans l'entendement divin viennent d'elles-mêmes, sans nulle intervention de la volonté divine ; car Dieu ne pense pas parce qu'il veut, mais parce qu'il est (2). » — Nous répondons : « Dieu pense parce qu'il est et parce qu'il veut. Or, il veut nécessairement son essence infiniment parfaite ; mais sa volonté est absolument libre par rapport à la fin qu'il veut hors de lui, et par rapport aux moyens adaptés à cette fin. Or, le monde est une fin extérieure à l'essence divine ; Dieu n'est donc nullement contraint intellectuellement par le meilleur monde contenu dans les idées divines. Qui pourrait douter qu'il n'y ait des mondes possibles plus grands, plus beaux, plus parfaits que

1 *De Provid.*, ch. V.

2 *In 2 Sent.*, dist. 17, qu. 1, a. 1 et 2.

3 *In 4 Sent.*, dist. 44, qu. 3, a. 2.

4 *Ethic.*, 2^e part., prop. 49.

5 *Ibid.*, prop. 48.

6 *Ibid.*, prop. 35.

(1) *Nouv. Essais*, II, 21.

(2) *Confess. philos.*

celui qui a été créé? Il est donc plus vrai de dire avec saint Bonaventure (1), que toute créature *s'écarte* plutôt qu'elle ne *s'approche* de la ressemblance divine, car elle demeure toujours à une distance infinie du créateur. »

III. Nous donnons sans retard une réputation du déterminisme de Leibnitz, tout spécialement parce que ce philosophe a enseigné le *progrès des monades*, et ouvert la voie à l'évolutionnisme contemporain. D'après Leibnitz, le progrès est la loi de tous les êtres: il y a un mouvement ascensionnel du minéral à la plante, de la plante à l'animal, de l'animal à l'homme, de l'homme aux purs esprits et des purs esprits à Dieu. Rien n'est plus contraire à la logique, à la métaphysique et à l'expérience que cette *loi de continuité* imaginée par Leibnitz. En interprétant faussement ce passage de saint Thomas: *Semper invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis* (2), Leibnitz a affirmé l'existence d'*espèces équivoques* ou intermédiaires, destinées à servir de trait d'union entre les êtres de la nature et à combler les lacunes. Dans sa Théodicée, il s'attribue l'invention de cette loi, ainsi que celle de la « conservation de la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partielle » (3). Or, cette *loi de continuité* prétendue aboutit au panthéisme; elle substitue à la libre création du monde une évolution nécessaire de l'être; elle identifie Dieu et les créatures, l'esprit et la matière, le bien et le mal.

Cette confusion déplorable était plus ou moins contenue dans l'idée que Leibnitz se formait de sa philosophie: « Ce système, disait-il, paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les Scolastiques avec les Modernes, la Théologie et la Morale avec la Raison... J'y trouve une explication *intelligible* de l'union de l'âme et du corps, chose dont j'avais désespéré auparavant. Je trouve les vrais principes des choses dans les unités des substances et dans leur *harmonie préétablie* par la substance primitive (4). »

(1) *In. 1 Sent. Dist. 44. qu. 1. a. 4: Cf. S. Thomas, de Pot., a. 5.*

(2) *Cont. Gent. lib. II, c. 68.*

(3) *Théod., 3^e partie, §§. 345 et 348.*

(4) *Nouv. essais, liv. I, c. 1.*

Pour réussir dans cette tentative, il eût fallu à Leibnitz la lumière de la philosophie chrétienne, qu'il n'osa employer que comme un expédient et non comme un guide infailible. Voici quelques-unes de ses paroles: « Je fus contraint de recourir à un atome *formel*... Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les *formes substantielles*, si décriées aujourd'hui, mais d'une manière qui les rendit intelligibles... J'ai été enfin obligé de reprendre malgré moi et comme par force les *formes substantielles*, après des recherches qui m'ont fait reconnaître que nos modernes ne rendent pas assez de justice à saint Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là, et qu'il y a dans les sentiments des philosophes et des théologiens scolastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, *pouvu qu'on les saive à propos et en leur lieu.* »

C'est très bien; mais il leur préfère la conception de sa *monade* qui est un abrégé de tout le système, et qui contient des impossibilités. D'une part, la monade est dépourvue de toute action au dehors, et d'autre part, elle peut être monade *centrale* et dominante. — Le principe de la *raison suffisante* que Leibnitz substitue au principe de causalité présente une équivoque qui *enveloppe* le déterminisme. En effet, quand la volonté choisit, il y a bien une raison suffisante, soit objective, soit subjective, qui éclaire son choix: mais cette raison n'est nullement déterminante. En soutenant que nos idées sont innées, que « même les idées des choses sensibles viennent de notre propre fonds », Leibnitz enseigne l'*idéalisme pur*. « Notre âme a-t-elle des fenêtres, demande-t-il; ressemble-t-elle à des tablettes? Quel est le moyen que les sens puissent nous donner des idées? » — Ayant ainsi rejeté la première source de la certitude, il essaie d'arrêter le scepticisme par l'étrange conception de l'*harmonie préétablie*, hypothèse artificielle et qui choque le sens commun.

« C'est le propre de la philosophie vulgaire (il s'agit de la philosophie scolastique), dit-il, d'expliquer cet accord (de l'âme et du corps) par voie d'*influence*. Il faut abandonner ce sentiment. Dieu a réglé par avance l'harmonie qu'il aurait dû y avoir entre les deux subs-

tances (1). — Mais quelle est cette méthode de philosopher ? Où sont les preuves d'une affirmation qui supprime la liberté morale, qui fait Dieu auteur du péché, qui, d'une addition de points inévidents, prétend faire sortir l'étendue ? — Une pareille hypothèse, on l'a redit cent fois, est une rêverie. Figurez-vous que l'âme habite une planète, tandis que le corps demeurerait sur la terre, l'harmonie préétablie de Leibnitz pourrait rester ce qu'elle est. Imaginez l'anéantissement de toutes les âmes, la scène extérieure de ce monde n'en subirait aucune atteinte ; imaginez, par contre, l'anéantissement des corps, nos âmes ne soupçonneraient même pas leur isolement. Est-il possible d'être plus en révolte avec le sens commun (2) ? »

Que dirons-nous de « l'emboîtement des germes », sinon que cette doctrine est actuellement tenue comme inconciliable avec la foi chrétienne. L'optimisme de Leibnitz, impose à Dieu la nécessité de créer le plus parfait des mondes possibles. Or, il se trouve que, dans ce meilleur des mondes, le mal occupe une large place. Qu'est-ce que le mal ? D'où vient le mal ? — De l'imperfection des créatures, répond Leibnitz. Nous l'admettons avec lui, s'il s'agit du mal physique. Mais s'il s'agit du mal moral, il faut l'attribuer à un abus de la volonté libre, et non à la seule imperfection des créatures. Pour Leibnitz, le mal n'est qu'un *moindre bien*, et comme Dieu est l'auteur de tout bien, du plus grand comme du moindre, *il faut* conclure, ou que le mal n'existe pas, ou que Dieu en est l'auteur.

Devant ces graves aberrations du philosophe de Hanovre, nous devons reconnaître la nécessité absolue, pour quiconque entreprend la solution des grands problèmes de la philosophie, de s'orienter sur la philosophie chrétienne, et de ne pas s'écarter des principes qu'elle pose, ni de la méthode qu'elle prescrit.

IV. La philosophie anglaise suivit l'empirisme de Locke pour aboutir par Berkeley au scepticisme de Hume. Pour ce dernier philosophe, il n'y a pas de lien

de causalité, mais seulement des successions de faits, des antécédents et des conséquents. Il n'y a pas non plus de *moi* substantiel persistant, mais seulement des *états de conscience* qui se succèdent. En niant la causalité, David Hume nie la cause libre et professe le déterminisme.

Nos philosophes français du XVIII^e siècle déclament fort en faveur de la liberté, mais ils ne voient en elle que l'instrument des progrès et des réformes, dans l'ordre politique, économique, social et religieux. A leur avis, les forces individuelles et sociales amènent fatalement le progrès. Comment la liberté a-t-elle pour résultante un progrès fatal ? C'est là une contradiction qui demeure inexpliquée, même chez leurs continuateurs du temps présent.

Le grand courant déterministe qui ravage la philosophie allemande remonte à Leibnitz et à Kant. On sait que la troisième des prétendues *antinomies* de Kant met en question l'existence de la liberté morale. « En fait, dit Kant, nous ne pouvons la démontrer, mais rationnellement nous devons l'affirmer, car la loi du devoir est une loi absolue, et la liberté est une condition du devoir. » Toutefois, en doutant de la réalité de nous-mêmes, en rejetant l'action hors des limites du temps et de l'espace, pour ne laisser dans l'ordre expérimental que le *phénomène*, en appelant l'acte libre « un commencement absolu, *schlechthin anfangen* », Kant devient un apôtre du déterminisme.

Fichté, Schelling et Hegel, panthéistes ou monistes, sont tous trois des déterministes. Pour Fichté, la liberté est à la fois principe et fin de toutes choses. Elle est l'*Absolu*. Seulement l'absolu se réalise progressivement et sans fin, dans cet être unique qui est le *moi* absolu, dans lequel liberté et nécessité se confondent. Pour le *moi* relatif, il n'y a de liberté qu'autant qu'il *s'identifie* avec le *moi* absolu. — Dans Schelling, l'*Absolu* est *objectivement* en évolution, dans le monde de la nature et dans le monde de l'esprit. On sait que, dans l'absolu, les contraires s'identifient; sans doute les individualités sont libres, mais elles ne peuvent affirmer cette liberté qu'en faisant retour à l'absolu, c'est-à-dire en rentrant dans l'évolution fatale. Hegel est aussi déterministe en poursuivant l'évolu-

(1) *Theod.*, 1^{re} part., n^o 62.

(2) *Le Déterminisme mécanique*, par W. Désiré Mercet, p. 59.

tion de l'idée de l'être. Son absolu n'est pas, *il devient*. Mais déjà, dans son passage de l'être indéterminé à l'essence, et de l'essence à la réalité, l'absolu identifie liberté et nécessité. Cette liberté est une force *impersonnelle* qui entraîne tout et devient tout. Son disciple Schopenhauer a fait un livre sur la liberté. Pour lui, le monde *est* une volonté. Quant aux actions individuelles, elles sont sans liberté; voici quelques traits de la liberté qu'il nous laisse : « La vie de l'homme n'est qu'une lutte pour l'existence avec la certitude d'être vaincu... C'est une chasse où, tantôt chasseurs, tantôt chassés, les êtres se disputent les lambeaux d'une horrible curée... Vouloir sans motif, souffrir toujours, lutter toujours, puis mourir, et ainsi de suite dans les siècles des siècles, jusqu'à ce que notre planète s'écaïlle en petits morceaux. » — Le philosophe de l'Inconscient, Ed. Hartmann, arrive aux mêmes conclusions pessimistes.

L'école anglaise contemporaine, considérée dans ses principaux représentants, Stuart Mill, Darwin et Herbert Spencer, est déterministe. On y professe la fausse doctrine du progrès. La même énergie est permanente dans le monde. De là tous les phénomènes possibles ne sont que des transformations du mouvement. La pensée n'est qu'un mécanisme plus compliqué. Il est vrai que le mouvement rencontre des résistances, mais il continue irrésistiblement sa marche. C'est là l'histoire du progrès dans la société humaine. M. Secrétan, de Lausanne, M. Liard, M. Fouillée, partagent plus ou moins les idées déterministes de l'école anglaise. M. Fouillée, auteur d'un livre sur *la Liberté et le déterminisme*, et de plusieurs articles remarquables publiés dans la *Revue philosophique* de M. Ribot, accumule les sophismes en faveur des *idées forces*, lesquelles doivent nous mener par le déterminisme à l'idéal de la liberté.

Ces discussions métaphysiques de nos philosophes français diffèrent, plutôt par la forme que par le fond, du déterminisme mécanique absolu professé par Moleschott, Büchner, Dubois-Reymond, Helmholtz, Richet et Hertzén qui sont suivis par un grand nombre de médecins. Pour eux, un mécanisme absolu règle tous les mouvements qui se produisent

dans l'univers et ne permet à aucune cause distincte des forces physiques et chimiques, pas même à la vie végétale ou animale, de modifier en quoi que ce soit le cours des choses.

V. En considérant la très grande influence exercée à l'heure présente, dans l'ordre politique et social, par l'erreur déterministe, on est logiquement amené à rechercher si de nouvelles confirmations scientifiques lui sont survenues, qui soient de nature à ébranler les preuves du libre arbitre traditionnel, et à donner aux défenseurs de cette erreur le ton arrogant qu'ils affectent trop souvent vis-à-vis de leurs adversaires.

Or, de quelque côté que l'on considère le point de l'attaque, soit le côté objectif, soit enfin le côté transcendantal et théologique, on ne tarde pas à reconnaître la faiblesse des difficultés soulevées, et un contraste frappant entre les prétentions manifestées et la nullité des résultats scientifiques. Les plus agressifs et les plus habiles parmi les déterministes contemporains en sont réduits à revenir aux arguments des vieux mécanistes, à la doctrine négative du hasard, au monisme émanatiste qui se cache à peine sous la fausse conception du progrès par l'évolution.

Il n'est peut-être pas inutile de résumer ici les principales affirmations de la vraie doctrine de la liberté, qui sont rejetées par MM. Stuart Mill, H. Spencer, A. Fouillée, et en général par les positivistes français ou allemands du temps présent.

1. — Il est certain que la volonté humaine ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut. S'il n'en était pas ainsi, les hommes seraient les êtres les plus contradictoires de la nature. En effet, ils ressentent la honte et le remords, ils espèrent la gloire et la récompense, pour des actes à eux attribués, et qui auraient été aussi fatalement nécessités que la chute d'une pierre ou la combustion d'un gaz. Que dire des procédés pédagogiques qui, chez les peuples les plus civilisés, appliquent à l'enfant, pour des actes qui ne seraient pas libres, des pénalités et des encouragements? Que dire de cette monstruosité sociale qui maintiendrait des tribunaux et des juges, avec différentes sortes de peines, des amendes, des transpor-

tations, des peines capitales, à propos de faits que la volonté humaine aurait fatalement et nécessairement accomplis, ainsi que le prétendent les déterministes? La religion elle-même, avec ses innombrables bienfaits, avec les vertus qu'elle inspire, il la faudrait écarter, avec ses menaces et ses promesses de peines et de récompenses éternelles, s'il était vrai que la volonté humaine veut nécessairement tout ce qu'elle veut.

ii. — Il est certain, en outre, que beaucoup de choses arrivent *nécessairement*, en vertu de causes déterminées à produire leur effet; tandis que beaucoup d'autres choses peuvent arriver ou ne pas arriver, c'est-à-dire sont *contingentes*. M. Fouillée a beau nier la contingence, tenter de l'expliquer par un reflet du présent dans l'avenir, il est contraint d'avouer qu'il y a dans l'avenir « une certaine *indétermination* partielle et relative »; cette seule concession renverse tout le système déterministe. La formule logique de la contingence est dans toutes les langues. Or cette formule : il se peut, il n'est pas impossible..., n'aurait aucun sens si tout était fatalement déterminé.

iii. — Dire que la science de Dieu impose la nécessité aux actes de la volonté humaine, c'est confondre la connaissance avec l'action impulsive, l'intelligence avec la volonté. Or, Dieu, placé pour ainsi dire dans la citadelle de son éternité, selon l'expression de saint Thomas, voit d'un seul coup d'œil extra-temporel tout l'ordre des causes qui agissent selon leur succession dans le temps. Il voit les causes nécessitantes; il voit les causes libres; et de même que sa prescience garantit aux uns et aux autres leur action infaillible, de même aussi elle les maintient chacune dans son ordre. Saint Augustin, Boëce, saint Anselme et après eux le Docteur angélique, considèrent dans deux états les futurs contingents : dans un état où ils n'existent *qu'en puissance*, dans leur cause, et dans cette condition, ils ne sont connaissables que comme possibles, *sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni*. Mais dans l'état où ils sont *en acte*, par une détermination de la volonté libre, ils sont connaissables, non pas seulement idéalement, mais même dans

leur réalité. Comme cette connaissance est extra-temporelle, elle précède chronologiquement l'exécution de ces actes libres; d'un autre côté, comme Dieu connaît chaque chose, selon qu'elle existe en elle-même, *videt unumquodque secundum quod est in seipso existens*, la libre détermination qui donne l'acte d'être précède logiquement la science divine. Dieu ne se connaît pas comme voulant ces actes, mais il connaît ces actes comme voulus par un agent libre. Comment ces choses *future*s sont-elles *présentes* à la vue de Dieu, il est difficile de le dire, mais non impossible de concevoir. De même que rien n'échappe à sa toute-présence, de même aussi rien ne se fait sans sa toute-puissance. Il est la cause première, l'agent principal en toute chose. Son éternité, dit Boëce, est une *présentialité* enveloppant toute chose. Il s'agit ici d'un dogme de la foi chrétienne, et non d'une opinion d'école : « Tout est sans voile et à découvert à ses yeux, même *ce qui doit arriver par l'action libre des créatures* (1). »

iv. — Sans aucun doute, M. A. Fouillée ne sera pas convaincu, et il continuera à demander : « Comment Dieu peut-il *savoir* ce que *je* veux, ou même ce que *j'ai voulu*, si ce n'est lui qui veut (2)? » — La saine philosophie continuera à lui répondre : « La volonté humaine est une volonté créée, et par cela même dépendante de la cause première. Ses actes ont une double origine. Ils se tirent pour une part de la volonté divine et pour une autre part, de la cause seconde. Attribuer à la cause seconde une liberté *absolue*, en excluant le concours de la cause première, c'est méconnaître la nature des choses. D'un autre côté, attribuer à la cause première, la détermination, le choix entre plusieurs choses, qui revient à la cause seconde, c'est sacrifier la liberté humaine, et laisser le problème sans solution. »

v. — En effet, bien que la volonté humaine dépende du premier moteur, elle est pourtant affranchie de toute détermination à une seule chose, relativement à l'objet de son acte, à cet acte lui-même qu'elle peut poser ou ne pas poser, et enfin relativement à la fin qu'elle poursuit.

(1) *Concile du Valican*, ch. 1 : de Dieu.

(2) *Rev. philos.*, Juillet 1883.

vi. — Toutefois relativement à la fin voulue, il faut se garder de confondre la *fin dernière*, le souverain bien, avec la *fin particulière*, ou les biens relatifs que nous pouvons vouloir. Quant à la fin dernière et à ce qui en représente quelque image, comme le bien en général, la volonté est déterminée et nécessaire à le vouloir. *Voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit non appetere* (1). Mais elle est libre de choisir entre les voies qui se présentent, d'adopter tels et tels moyens; et même de préférer tels ou tels objets qui ne sauraient se ramener à la fin dernière. *Non de necessitate appetit aliquid eorum que sunt ad finem* (2).

vii. — La volonté humaine se détermine elle-même à son acte second, puisqu'elle est d'abord mise en un acte premier par le moteur universel. Il ne peut donc y avoir dans sa libre détermination « un commencement absolu », comme le prétendent Kant et M. A. Fouillée. Il y a encore bien moins, comme l'affirme Wundt « une force qui se met elle-même en exercice », un être qui est « *causa sua* ». La volonté opère d'une manière analogue à l'entendement, quand il va du connu à l'inconnu. L'inconnu est dans le connu, comme l'explicite dans l'implicite, comme l'application dans la théorie, comme le moyen est en relation avec la fin. Ainsi, je veux d'une manière générale la santé, et je me détermine librement à avaler le breuvage amer qui doit la rétablir.

viii. — Mais si Dieu, moteur universel, vent avec l'homme, donne-t-il le même concours au bien et au mal voulu par l'homme? — Si les agents libres *ordonnent* leurs actions vers la fin dernière, le premier moteur concourt au bien qu'ils accomplissent; mais s'ils *défaillent* en suivant un faux jugement pratique librement consenti, ils demeurent les seuls auteurs de ce qu'il y a de faux et de désordonné dans leur acte. *Quod ibi est de deformitate, non habet Deum causam* (3); M. Secrétan nous accuse donc tout à fait hors de propos de faire Dieu auteur du péché.

Résumons toute cette doctrine : Dieu

meut la volonté humaine vers le bien général; c'est la part du déterminisme légitime. Mais l'homme se détermine librement à vouloir ceci ou cela, soit un bien réel, soit un bien apparent. Dans ce choix, la volonté est *indifférente*; tout y est contingent, rien n'y est nécessaire. Enfin, dans un acte libre, ce qui est vraiment conforme à l'ordre universel a Dieu pour agent principal, mais non exclusif; au contraire, ce qui est désordonné, ce qui est contraire à l'ordre, vient uniquement de l'agent secondaire.

VI. Il nous paraît superflu de consacrer une longue réfutation au déterminisme mécanique. Accordons-lui, ce que quelques-uns lui refusent, que des actions mécaniques suffisent par expliquer les divers états des corps et leurs combinaisons. Laissons-lui la tâche d'expliquer par la mécanique seule les phénomènes de capillarité et de cristallisation. Mais refusons-lui absolument la possibilité d'expliquer par des chocs et des impulsions d'atomes, la vie, la pensée, les actes héroïques, les sublimes vertus. Nous attendons de pied ferme MM. Moleschott et Büchner, MM. Richet et Fouillée essayant de nous démontrer « que le mental et le mécanique, la pensée et le mouvement sont inséparables; que toute idée est une force, et qu'elle est inséparable de la force motrice; qu'elle répond à un mouvement commencé; qu'elle tend à devenir directrice de nos mouvements intérieurs et extérieurs (1) ». M. A. Fouillée pense faussement que ces « idées-forces » directrices, excitatrices, auxiliaires, sont l'unique moyen pour le déterminisme d'échapper au fatalisme, à l'*argument paresseux*, selon lequel nous n'avons qu'à nous croiser les bras et nous abandonner à la fatalité. La doctrine des idées-forces ne met aucun « trait d'union entre le monde du mouvement et un autre monde ». Elle enveloppe le grossier mécanisme; elle n'explique ni les difficultés physiologiques, ni les problèmes de psychologie.

Toutefois, les déterministes mécanistes nous opposent la loi, si loi il y a, de la conservation de la même énergie, dans le cosmos. « La conservation de l'énergie

1) *De verit.*, qu. 22, a. 6.

2) *Ibid.*

3) S. Thomas, qu. 2, de *Malo*, a. 2.

(3) *Revue philos.*, avril 1883.

dans la nature est ce qui constitue pour la philosophie moderne depuis Kant, l'essence même du mécanisme. » « Des principes de vie dans les animaux, des âmes humaines, un premier moteur, augmenteraient, diminueraient, changeraient la somme de l'énergie dans le cosmos; donc, tout doit se ramener à des actions mécaniques. » Ainsi s'expriment MM. Fouillée et Dubois-Reymond. Ce dernier oppose cette donnée scientifique tout spécialement à la liberté morale.

Voici la formule : La somme de l'énergie actuelle et de l'énergie potentielle, mécaniquement évaluée, demeure invariable dans l'univers. Examinons cette formule.

Si l'on veut dire que la matière ne peut ni se donner ni se retirer le mouvement, c'est-à-dire, faire passer la force qui est en elle de la puissance à l'acte ou de l'acte à la puissance, nous acceptons cet énoncé.

Si l'on veut dire encore que le souverain ordonnateur a déterminé par un décret unique et éternel la quantité d'énergie qui se déploie dans le cosmos, soit dans les actions mécaniques des substances et des accidents, soit dans les processus de la vie végétale et animale, soit enfin dans les opérations surnaturelles de la puissance divine, depuis les premiers miracles contenus dans la révélation divine et la tradition des peuples, jusqu'à celui qui fermera la série, au dernier jour du monde, nous acceptons encore cet énoncé scientifique d'une somme d'énergie invariable dans l'univers.

Si l'on veut dire que les déterminations de la volonté libre changent cette somme d'énergie, et que la liberté morale est inconciliable avec la conservation de la même énergie dans le cosmos, d'abord, nous imposons aux savants la charge de démontrer cette loi, puis nous affirmons avec saint Thomas que la volonté, en commandant un mouvement, n'est pas la source immédiate des forces mécaniques, qu'elle ne produit aucune impulsion, aucun travail mécanique, qu'elle met en exercice la faculté motrice, mais qu'elle même est une faculté dont les actes sont immanents, c'est-à-dire se consomment dans la puissance d'où ils émanent. Selon cette doctrine, qui est celle de

saint Thomas (1), l'objection tombe. La volonté n'augmente ni ne diminue la quantité d'énergie qui est dans le cosmos. Elle met en acte la puissance motrice, commande le mouvement, mais n'en est point une source immédiate.

Voici les paroles de saint Thomas : « Il y a en nous une autre puissance qui produit le mouvement local, quand l'âme se porte vers une chose extérieure, comme au terme de son opération et de son mouvement. » Cette puissance motrice applique telles ou telles forces mécaniques aux centres nerveux et amène les muscles, les os et le corps de l'animal à se déplacer. Comment un point matériel est-il mû par une puissance immatérielle? Est-ce par un décrochement opérant un allongement ou un raccourcissement imperceptible dans la matière mue? Est-ce par un enveloppement du point mobile dans la puissance de l'âme qui l'entraîne par le désir vers le terme voulu? Il ne nous appartient point de trancher cette question. Le fait certain, c'est que le point de départ et le moteur demeurent immobiles, tandis que le mouvement est communiqué.

Le déterminisme mécanique ne trouve donc aucun appui dans la loi de la conservation de l'énergie. Nous devons en dire autant des difficultés soulevées par l'école anglaise, par Stuart Mill, par M. Spencer et par M. Fouillée. Ces difficultés sont tirées de l'ignorance, de l'inconscience de l'agent prétendu libre. Voici en particulier quelques propositions de ces savants, que nous nions et rejetons purement et simplement (2) : « La conscience ne saurait nous apprendre si nous sommes réellement libres ni s'il existe une réelle puissance enveloppant les possibles. » — « L'idée de liberté vient de l'hérédité. » — « Elle est une preuve du déterminisme, car toute idée est une force. » — « On ne répond ni à Spinoza ni à Leibnitz, quand on leur dit que la conscience des motifs affermit le sentiment du libre arbitre; car il faudrait connaître la cause fondamentale et décisive pour laquelle ces

1) Aliud est moturum secundum locum prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus, 1^{re} partie, qu. 78, a. 1. — La même doctrine est énoncée : de Anim., lib. III, lect. 43; Summ Theol., qu. 75, a. 3.

2. Revue philos., juin 1883.

motifs ont *déterminé* mon choix. Au fond, nous sommes déterminés. Le pouvoit des contraires est une illusion et une pure apparence. » M. H. Spencer, cité par le P. Cornoldi (1), commence aussi par rejeter le témoignage de la conscience. Voici son objection : « L'apparente indétermination de la volonté est une illusion qui dérive de la complication des forces qui agissent. En réalité, les effets sortent de leurs causes selon une loi fixe, comme nos mouvements réflexes, et notre liberté n'est qu'apparente. » — Cet argument, dit le P. Cornoldi, a une valeur tout juste égale à zéro.

Il y a enfin l'argument de Wundt : « Le motif qui devient prépondérant, c'est celui vers lequel nous sommes inclinés par notre éducation, par notre carrière, par nos qualités personnelles, en un mot par notre *caractère*. Ce qui nous détermine, c'est notre caractère. Connaissant le caractère d'un agent, on peut parier à coup sûr qu'il fera tel ou tel choix (1). » — Cet argument n'a pas plus de valeur que le précédent. Sans doute, notre caractère influe beaucoup sur nos déterminations, mais il ne les entraîne pas infailliblement. Quel est l'homme qui a constamment voulu en conformité avec son caractère ? Le plus juste ne pêche-t-il pas sept fois par jour ? Et le plus méchant ne veut-il pas, à certaines heures, comme un homme de bien ? D'ailleurs, notre éducation, notre milieu social et religieux, notre carrière, notre caractère sont autant de résultats de la liberté, et même ces résultats librement acquis ne nous imposent aucune contrainte.

Le déterminisme *évolutionniste*, appelé autrefois *fatalisme historique*, ne saurait prévaloir contre la vérité du libre arbitre.

« Le monde, dit M. Ch. Secrétan (2), est une évolution dont les données sont posées dans la nébuleuse : évolution nécessaire et mécanique au début, mais où s'agitent bientôt des forces supérieures au mécanisme tendant à l'apparition de la créature morale, à l'éclosion de la liberté. L'évolution n'est autre

chose que l'effort de la liberté pour apparaître. » Il y a dans ces paroles de M. Secrétan comme un écho de ce mot de M. Taine : « L'homme est un théorème qui marche, » et de ces oracles de M. Liard : « Peut-être, au plus bas degré de l'échelle animale, existe-t-il des organismes rudimentaires semblables à ce qui est devenu en nous la raison. » « Dans l'animal, la série des termes mécaniques n'est point interrompue. Dans l'homme, elle peut demeurer dans la conscience à l'état d'idée. *En cela*, nous nous distinguons de l'animal (1). »

Faut-il s'irriter, ou plutôt ne faut-il pas plaindre les pauvres jeunes gens qui entendent de pareilles doctrines tomber des chaires du haut enseignement ?

Mais il y a longtemps que saint Thomas (2) a repoussé par des raisons décisives ce déterminisme évolutionniste et ces impiétés du fatalisme historique. « Plusieurs disent que c'est la même âme qui, seulement végétative tout d'abord, devient ensuite sensitive par la vertu qui est renfermée dans la semence ; et enfin que, tout en demeurant la même âme, elle est rendue intelligente, non plus par la vertu d'un agent inférieur, mais par la vertu d'un agent supérieur, c'est-à-dire de Dieu. Or, ces assertions sont insoutenables ; car aucune forme substantielle n'est susceptible de *plus* ou de *moins*. En outre, l'addition d'une plus haute perfection constitue une *autre espèce*, comme l'addition de l'unité à un nombre fait un autre nombre. » L'expérience ne contredira jamais ces raisons, et n'apportera de ce côté aucun appui à l'évolutionnisme.

Cette forme de déterminisme n'est pas nouvelle. Il y a des siècles qu'elle est connue sous le nom *d'émanatisme*. Ce dernier système, tout grossier qu'il est, faisait sortir toutes choses de la substance unique. C'était une explication panthéistique. Mais nos évolutionnistes ont la prétention de ne rien poser à l'origine des choses et du mouvement. Voici leur formule : « Tout ce qui arrive dans le présent a une cause dans le passé ; tout ce qui arrive dans le présent est une

(1) *Mém. de l'Acad. de S. Thomas*, vol. 4^e, ann. 1884.

(2) *Physiol. psych.*, p. 832.

(3) *Évolution et liberté. Rev. philos.*, août 1885.

(1) *La Science positive et la Métaphysique*, p. 174 et 405.

(2) 1^{re} p., qu. 118, a. 2.

cause dans l'avenir. » Si ces paroles de M. Fouille ont un sens, elles ne contiennent qu'une ridicule tautologie, mais nullement une *évolution vers un progrès*. C'est du mécanisme astronomique, du déterminisme mécanique pur. Hækel, le vulgarisateur allemand du darwinisme, a eu le courage de le dire (1) : « Cette conception évolutionniste de la nature n'est autre chose que du mécanisme. » En effet, elle supprime la finalité dans le monde et nous ramène à la doctrine du hasard. Elle n'explique pas l'origine du mouvement. Elle affirme gratuitement et faussement que le mouvement a telle ou telle direction. Elle s'interdit le droit de distinguer des êtres vivants et non-vivants, des hommes et des animaux, de la matière et de la pensée, du libre et du déterminé. Elle ne peut connaître que des chocs et des impulsions d'une matière qui peut-être n'est pas de la matière, sans l'action de forces qui ne sont que des apparences de forces, pour atteindre un terme qui n'est jamais un terme. Elle contredit le sens intime qui nous affirme notre liberté et notre responsabilité : elle rend inexplicable l'ordre que nous constatons dans le monde physique ; elle exclut de l'univers, et de chaque être organisé, la finalité qui cependant frappe les yeux même les moins clairvoyants.

Quant au *fatalisme historique*, il est un déni jeté à la science de l'histoire, car il dispense une fois pour toutes l'historien de la recherche des causes. Or, cette recherche des causes des grands faits historiques amène les vrais savants à reconnaître le plan de la Providence. Cette seule découverte a suffi pour convertir à la foi catholique Stollberg, Schlegel et Hurter. Ce plan de la Providence exclut le déterminisme et comprend le nécessaire et le libre, le contingent de la physique et le conditionnel de la morale, le naturel et le surnaturel. Ce plan se déroule autour du Christ qui est le centre de l'histoire humaine. Originellement, la liberté est en Dieu. Librement il a créé le monde : librement le Fils de Dieu s'est incarné pour le sauver ; librement la sainte Église continue cette œuvre de salut, en faisant un libre appel

à la conscience des nations et des individus. Et il en sera ainsi jusqu'aux siècles des siècles. Tous les efforts du déterminisme n'effaceront pas une syllabe de ces beaux vers du poète chrétien (1) :

« Le plus grand don que, dans sa largesse, Dieu nous fit en nous créant, et le plus conforme à sa bonté, et le plus hautement apprécié par lui.

« Ce fut la liberté de la volonté, dont furent données les créatures intelligentes, et qu'elles seules possèdent dans la création. »

C. BOURQUARD.

DIEU. — *Ce que l'Église nous enseigne touchant la nature et l'existence de Dieu.*

« La sainte Église catholique, apostolique, romaine, nous dit le concile du Vatican (Const. *Dei filius*, cap. 1, croit et reconnaît qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection ; qui, étant une substance spirituelle, unique, absolument simple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par essence, très heureux en soi et de soi et élevé d'une manière ineffable au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui. »

« La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne, poursuit le Concile (*ibid.*, cap. II), que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par les lumières naturelles de la raison humaine, au moyen des choses créées ; car les choses invisibles de Dieu sont rendues intelligibles aux créatures de ce monde au moyen des choses créées. »

« Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre créateur et maître, ne peut pas être connu avec certitude, par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des choses qui ont été créées, qu'il soit anathème ! » Voilà ce que l'Église nous enseigne touchant la nature et l'existence de Dieu. A ces enseignements il faut ajouter ceux qui se rapportent à la *Trinité*, à la *Création* et à la *Providence*. On en trouvera le résumé

1. *Hal. nat. de la création*, citée par le P. Pesch, t. 37, *Phéol. natural.*

1. *Paradiso*, cant. 5, Verset 7.

dans les articles où ces points seront spécialement étudiés.

Nous allons justifier la foi de l'Église sur Dieu en examinant : 1°) s'il est possible d'établir l'existence de Dieu ; 2°) par quels moyens on peut le faire et arriver à connaître ses attributs ; 3°) quelles sont les preuves de l'existence de Dieu. Nous signalerons, chemin faisant, les principales erreurs contemporaines qui se sont produites sur ces questions.

§ I. EST-IL POSSIBLE D'ÉTABLIR L'EXISTENCE DE DIEU ? SENTIMENTS DES TRADITIONALISTES ET DES POSITIVISTES.

Nous avons indiqué, en citant le texte du concile de Vatican, les caractères qui nous servent à définir Dieu : on peut les résumer, en disant que Dieu est l'être infiniment parfait, l'être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand. Or, pour démontrer l'existence de cet être, il faut établir qu'il n'est pas une simple conception de notre esprit, qu'il n'est pas une force aveugle immanente à l'univers, mais que c'est un être réel et vivant, qui existe en dehors de nos pensées et qui est entièrement distinct du monde ; cette démonstration, le concile du Vatican a défini que la raison humaine est capable de la faire.

Néanmoins nombreux sont les philosophes qui se sont attachés au sentiment contraire. Nous ne parlons pas ici de ceux qui croient avoir démontré que Dieu n'existe pas : mais de ceux qui pensent que la raison humaine, livrée à ses seules ressources, est impuissante à résoudre le problème.

Les uns acceptent l'existence de Dieu comme une vérité certaine ; mais selon eux, la raison ne fournit aucun appui solide à cette certitude, qui ne peut trouver de fondement que dans les données de la révélation chrétienne et de la foi. Ce sont les *traditionalistes* et les *fidéistes*.

Les autres ne croient point aux données de la foi, et regardent l'existence de Dieu comme problématique. Ce sont principalement les *positivistes*.

Comme « c'est à la révélation divine, pour nous servir des termes du concile du Vatican (Const. *Dei Filius*, cap. II, que tous les hommes doivent de pouvoir connaître promptement, avec une entière certitude et sans mélange d'erreur, celles des choses divines qui ne sont pas en elles-mêmes inaccessibles à la raison hu-

maine », il n'est pas étonnant que la raison humaine, livrée à ses seules lumières, soit tombée dans bien des erreurs et bien des doutes sur la nature de Dieu. Mais il y a loin de là à prétendre, avec les traditionalistes et les fidéistes, que la raison est incapable de démontrer aucune des vérités de l'ordre supra-sensible et qu'il faut absolument qu'elles nous soient manifestées par une révélation. Aussi cette doctrine a-t-elle été condamnée par l'Église. Il est facile, du reste, d'en faire voir la fausseté, pour ce qui regarde la démonstration de l'existence de Dieu. On ne peut, en effet, croire avec certitude, à une révélation divine, qu'autant qu'on sait que Dieu existe ; car comment pourrions-nous connaître qu'il nous a fait une révélation si nous ignorions son existence ? Par conséquent, tout acte de foi, même en l'existence de Dieu, suppose que nous connaissons préalablement cette existence par les lumières de notre raison. Or, nous verrons, et les traditionalistes le reconnaissent, que tous les hommes admettent l'existence d'une divinité. Quelle que soit donc, en fait, l'origine de ce consentement universel des peuples, qu'il remonte, comme la religion chrétienne permet de le supposer, à une révélation primitive, ou qu'il se soit produit, comme les rationalistes le prétendent, par le seul développement naturel de l'intelligence humaine, il faut reconnaître qu'il prouve contre les traditionalistes et les fidéistes que la raison humaine est capable d'établir avec certitude l'existence de Dieu. — Du reste, pour qu'il fût évident que cette démonstration n'est pas au-dessus de nos forces naturelles, il suffirait que Dieu fût connu de quelques hommes, et il n'est pas besoin de l'accord unanime que nous venons d'invoquer.

Les *positivistes* reconnaissent que tous les peuples, qui ont vécu dans les temps historiques, ont été convaincus de l'existence de la divinité ; mais ils regardent cette croyance comme une illusion : car, suivant eux, il nous est impossible de rien connaître avec certitude en dehors des phénomènes de l'expérience. Ils en concluent que, s'il existe une cause première de notre univers, un Dieu, c'est une chose inconnue et inconnaissable. Écoutons M. Littré (*Paroles de philosophie posit.*, p. 52) : « Ceux qui croient que la philosophie positiviste nie ou affirme quoi que ce soit, dans l'ordre

métaphysique, se trompent; elle ne nie rien, elle n'affirme rien; car nier ou affirmer, ce serait déclarer que l'on a une connaissance quelconque de l'origine des êtres et de leur fin... L'absolu, l'infini est comme un océan qui vient battre notre rive, mais pour lequel nous n'avons ni barque ni voile. »

Ceux qui admettent cette théorie ne sont pas d'accord sur la part que la philosophie doit accorder, dans ses recherches, à la question de l'existence et de la nature de l'être absolu. Comte, Littré, et en général les positivistes français, regardent tout examen de ce problème comme dangereux. « Pourquoi, dit encore M. Littré (*Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} juin 1865, p. 686), vous obstinez-vous à vous enquerir d'où vous venez et où vous allez; s'il y a un créateur intelligent, libre et bon... Vous ne saurez jamais un mot de tout cela... Laissez donc là ces chimères... La perfection de l'homme et de l'ordre social est de n'en tenir aucun compte. L'esprit s'éclaire d'autant plus qu'il laisse dans une obscurité plus grande vos prétendus problèmes. Ces problèmes sont une maladie: le moyen d'en guérir est de n'y pas penser. »

Les positivistes anglais ne rejettent pas la question avec cette brutalité. Stuart Mill distingue, dans les sentiments religieux, la part des convictions prouvées et celle des imaginations plus ou moins belles et utiles. D'après lui, nous n'avons aucune preuve certaine ni même sérieusement probable que Dieu existe. Donc, en fait de convictions prouvées sur cette matière, il n'admet ni le théisme, ni l'athéisme, mais seulement le scepticisme. Il s'applique même à montrer que les attributs du Dieu des chrétiens, en particulier la toute-puissance et la sagesse, ne se peuvent concilier. — Selon lui, notre imagination nous fait néanmoins entrevoir l'existence d'un Dieu juste et bon, comme possible; or, le penseur ne fait rien de déraisonnable, en se laissant aller à l'espérance que ce Dieu existe, pourvu qu'il reconnaisse que, s'il y a des motifs de l'espérer, il n'y a pas de preuves pour l'admettre (*Essais sur la religion*, p. 227 et suiv.). Herbert Spencer de son côté (*Les premiers principes*, 1^{re} partie) distingue la religion et la science, qu'il regarde, comme deux formes légitimes de l'esprit humain. La religion aurait

pour objet l'inconnaissable qui existe, mais dans lequel tout est mystère; la science aurait pour objet le connaissable.

Spencer s'efforce donc de montrer que toutes les affirmations des religions et des philosophies sur la divinité impliquent contradiction. Il formule ces conclusions aussi nettement que possible: « La conception d'absolu et d'infini, de quelque côté qu'on la considère, semble entourée de contradiction. — L'athéisme, le panthéisme et le théisme, quand on les analyse rigoureusement, sont tous absolument incontestables — Un Dieu qu'on comprendrait ne serait pas Dieu (p. 44-47). » Si, à l'en croire, les conceptions religieuses ne nous offrent que des mystères, la science, en marquant les limites où elle s'arrête, affirme pourtant l'existence de l'inconnu et la légitimité de la religion. « Bien que l'on ne puisse connaître l'absolu en aucune façon et à aucun degré, si l'on prend le mot *connaître* au sens strict, nous voyons pourtant que l'existence positive de l'absolu est une donnée nécessaire de la conscience: que, tant que la conscience dure, nous ne pouvons un seul instant nous débarrasser de cette donnée, et qu'alors la croyance qui y a son fondement a une certitude supérieure à toutes les autres (*ibid.* p. 104). » Herbert Spencer reconnaît donc la certitude d'une existence autre que celle des phénomènes; mais qu'est-ce que cette existence? Est-ce celle d'un Dieu personnel? Est-ce celle de lois impersonnelles et absolues? A son sens, la raison est dans une entière impuissance de résoudre ce problème.

Pour montrer contre les positivistes français que la croyance en Dieu n'est pas une illusion chimérique, contre Stuart Mill qu'elle n'est pas une opinion purement probable, et contre Herbert Spencer que nous sommes certains non seulement de l'existence, mais encore des attributs caractéristiques de l'Être absolu, nous n'avons qu'à déterminer quels sont les moyens par lesquels nous arrivons à connaître Dieu et quelles sont les preuves de son existence.

§ II. PAR QUELS MOYENS NOTRE RAISON PEUT-ELLE DÉMONTRER L'EXISTENCE DE DIEU ET CONNAÎTRE SES PRINCIPAUX ATTRIBUTS?

Le concile du Vatican répond que c'est au moyen des choses créées, *per ea quæ facta sunt*.

Ce n'est donc pas une intuition immédiate de l'essence intime de Dieu qui nous manifeste son existence et ses attributs. Nous le verrons dans le ciel; sur la terre, il n'y a que les créatures que nous connaissons directement et, c'est par elles que nous pouvons arriver à le connaître dans une certaine mesure.

L'existence de Dieu n'est pas non plus un premier principe évident par lui-même, qui n'ait pas besoin d'être démontré, comme est, par exemple, le principe que : *tout effet a une cause*. Sans doute l'existence de Dieu est impliquée dans son essence, puisque Dieu est l'être nécessaire et qu'il ne peut pas ne pas exister; mais elle n'est pas évidente par elle-même *pour nous*, parce que nous ne connaissons pas pleinement l'essence divine : à ne considérer que le concept que nous nous en formons, nous pouvons donc nous demander si ce concept répond ou ne répond pas à une réalité qui existe en dehors de notre pensée.

Il en résulte qu'il nous est impossible de conclure l'existence de Dieu d'aucun concept de Dieu, considéré comme simple concept. Sans doute, ces concepts, tels qu'ils se réalisent en Dieu, impliquent nécessairement l'existence; mais tels qu'ils sont connus par nous, ils n'impliquent l'existence qu'autant que nous les supposons réalisés hors de nous; or nous ignorons s'ils se réalisent de cette manière, tant que nous ne savons pas que Dieu existe, et, par conséquent nous ne saurions les invoquer pour prouver l'existence de Dieu, qu'à la condition de supposer cette existence. C'est pour ce motif que les arguments qui démontrent l'existence et les attributs de Dieu s'appuient tous sur l'existence contingente, c'est-à-dire non nécessaire par elle-même, des êtres finis qui tombent sous l'expérience de nos sens ou de notre conscience. C'est ce qu'on exprime en disant que ces arguments sont *a posteriori*.

Or, ces arguments reposent sur trois principes :

Le premier de ces principes est le *principe de causalité*. Il peut s'exprimer ainsi : *pas d'effet sans cause*. Il affirme qu'il n'y a pas d'existence contingente qui n'ait une cause existante; il en résulte que, pour expliquer l'existence des causes contingentes, il faut admettre

celle d'une cause nécessaire, qui ne peut pas ne pas être et qui par conséquent existe par elle-même.

Le second, c'est qu'il n'y a pas de perfection dans les effets qui ne soit éminemment dans la cause. Il peut s'exprimer ainsi : *Le plus ne peut pas sortir du moins*.

Le troisième, c'est que la cause première, existant nécessairement et par elle-même, possède l'être sans aucune restriction, et possède par conséquent toutes les perfections au suprême degré et sans aucun mélange d'imperfection; il peut s'exprimer ainsi : *L'être nécessaire possède nécessairement toutes les perfections*.

Comme on verra, au nom de diverses doctrines, la valeur de ces principes et leur force probante dans la question qui nous occupe, il est nécessaire d'établir cette valeur et cette force probante pour chacun d'eux. Nous dirons ensuite quelques mots des secours que nous trouvons dans la société pour connaître les vérités que nous démontrons par ces principes.

I. Valeur du principe de causalité : « Point d'effet sans cause » et sa force probante dans la question de l'existence de Dieu.

Nous établirons d'abord cette force probante; nous exposerons ensuite les objections qu'on nous oppose; enfin nous réfuterons ces objections.

1^o Doctrine des philosophes catholiques. — « La cause, dit Bossuet (*Traité des causes*), est ce qu'on répond, quand on demande pourquoi une chose est. Par exemple à la question : *pourquoi* fait-il chaud? *pourquoi* fait-il froid en ce lieu? C'est parce qu'il y fait un grand soleil, c'est parce que le vent de bise y donne beaucoup.

« On voit par là, que le nom de cause peut s'appliquer à bien des choses différentes, attendu que nous pouvons répondre de bien des manières à celui qui nous demande pourquoi une chose est.

« Les questions qu'on peut faire par la particule *pourquoi*, continue Bossuet qui reproduit les théories d'Aristote et des scolastiques, ces questions se réduisent à quatre principales qui marquent quatre genres de causes.

« On peut demander premièrement *pourquoi* une chose est, avec intention

de savoir qu'est-ce proprement qui agit pour faire qu'elle existe. Comme dans les exemples rapportés : Qu'est-ce qui a fait ce grand chaud ou ce grand froid que nous sentons ? on répond que c'est le soleil et le vent de bise : c'est ce qui s'appelle *causes efficientes*.

« Secondement, on peut demander pourquoi une chose est, avec intention de savoir quel dessein se propose celui qui agit. Par exemple : *Pourquoi* allez-vous dans ce jardin ? on répond : Pour me promener, ou bien : Pour cueillir des fleurs. C'est ce qui s'appelle *fin* ou *cause finale*. »

Il y a deux autres genres de causes, les causes *matérielles* et les causes *formelles*, que Bossuet étudie aussi ; mais elles se rapprochent de la cause *efficiente* et de la cause *finale* et il est inutile d'en parler ici.

Or, le principe de causalité affirme que l'existence de tout être contingent ne peut s'expliquer que par l'intervention d'une ou de plusieurs de ces causes, d'où il résulte que l'existence d'un être contingent prouve l'existence d'une cause.

Le contingent est, en effet, ce qui peut exister ou ne pas exister. Quand un être contingent existe, il faut donc qu'il ait été mis dans l'existence : sans quoi il n'existerait pas. Quand un être contingent existe, il y a donc lieu de demander pourquoi il existe ; sa production à l'existence est due, en effet, à des causes, et ces causes existaient au moment où il a été produit, sans quoi il n'aurait pu recevoir l'existence. Pour qu'il fasse chaud, il faut l'existence d'une source de chaleur comme est le soleil ; pour que je me décide à aller dans un jardin, il faut que j'y sois déterminé par une pensée existante sur laquelle se fixe le choix de ma volonté, la pensée de me promener ou de cueillir des fleurs ou une autre.

Il est facile de remarquer que, si l'on considère un fait contingent, non dans l'abstraction, mais dans la réalité, on reconnaîtra qu'il ne peut s'expliquer que par l'intervention d'un très grand nombre de causes : et d'ordinaire ces causes seront d'autant plus nombreuses qu'il s'agira d'un fait d'un ordre supérieur. Ainsi la présence du soleil suffit à expliquer la chaleur qu'il fait en été, si l'on envisage la chaleur de l'été en géné-

ral, sans examiner la température de chaque corps, placé dans telle ou telle situation : mais si je veux rendre compte de l'action d'un homme qui entre dans un jardin pour y cueillir des fleurs, je me trouve en présence d'un nombre incalculable de causes. Pourquoi cet homme aime-t-il à cueillir des fleurs ? Il faudrait pour le dire étudier son tempérament, son éducation, ses souvenirs, ses habitudes. Pourquoi a-t-il la puissance de penser et la force de marcher ? Pourquoi se trouve-t-il dans les conditions sans nombre que son action suppose ? Autant de pourquoi auxquels répondent une multitude de causes.

Les causes dont nous venons de donner des exemples sont contingentes comme leurs effets. Le soleil de l'été pourrait ne pas exister. Il en est de même de l'homme que nous venons de considérer, de la pensée qu'il a eue, de ses goûts, de ses forces physiques, etc. Ces causes ont donc à leur tour besoin d'être expliquées par d'autres causes, qui, à leur tour, tant qu'elles seront contingentes, auront une existence qui supposera d'autres causes. Nous voilà donc en présence d'une série de causes subordonnées les unes aux autres.

Or, cette série ne peut être indéfinie et il faut la rattacher à une cause première qui n'est point l'effet d'une autre cause, mais qui existe par elle-même et dont par conséquent l'existence n'est pas contingente, mais nécessaire. Pour établir la nécessité de cette première cause, on invoque assez souvent l'impossibilité d'admettre un nombre indéfini de causes subordonnées, par ce motif qu'un nombre indéfini ne peut pas exister ; nous ne nous appuyerons pas sur ce principe, dont la valeur peut être discutée ; nous ne recourrons qu'au principe de causalité, qui vient d'être étudié. Ce principe, en vertu duquel toute existence contingente suppose une cause existante, a pour conséquence que toute existence contingente suppose l'existence d'une première cause nécessaire.

Montrons-le. Que l'on admette, si on le veut pour le moment, une série infinie de causes contingentes et par conséquent produites, il faut reconnaître non seulement qu'elles ont une cause puisqu'elles sont toutes produites, mais encore que cette cause elle-même n'est pas produite ;

qu'elle est nécessaire. En effet si toutes les causes subordonnées étaient contingentes et produites, ni chacune ni toutes n'auraient de cause suffisante d'exister. Or, c'est un fait qu'elles existent; d'autre part elles ne peuvent exister sans cause qui explique leur existence, donc on doit trouver cette cause dans un être non contingent et nécessaire. S'il en était autrement, ces causes subordonnées formeraient comme une immense pyramide qui n'aurait pas de base et qui par conséquent ne tiendrait pas debout; aucune d'elles ne pourrait exister.

On voit donc que le principe de causalité a une valeur absolue, et que l'existence des êtres contingents suppose certainement celle d'une cause première, qui ne peut être que l'être nécessaire ou Dieu.

2° *Ce qu'on objecte.* — Mais ce principe et cette conclusion ont été attaquées soit par les empiristes, soit par les idéalistes.

1. *Objection des sensualistes et des positivistes.* — C'est chez les représentants de l'école empiriste anglaise, Hume, Stuart Mill, Spencer que les théories sensualistes sur le principe de causalité et ses applications se trouvent formulées de la façon la plus spécieuse.

Ils substituent à la notion de causalité celle de succession. Écoutons Hume : « Une bille en frappe une autre : celle-ci se meut : les sens extérieurs ne nous apprennent rien de plus.... On taxerait avec raison de témérité et de précipitation impardonnable celui qui prétendrait juger du cours entier de la nature d'après un simple échantillon, quelque exact et quelque sûr qu'il pût être. Mais, dès que des événements d'une certaine espèce ont été toujours et dans tous les cas aperçus ensemble, nous ne nous faisons plus le moindre scrupule de présager l'un à la vue de l'autre... Alors, nommant l'un de ces objets *cause* et l'autre *effet*, nous les supposons dans un état de connexion : nous donnons au premier un pouvoir par lequel le second est infailliblement produit, une force qui opère avec la certitude la plus grande et avec la nécessité la plus inévitable.... La cause est un objet tellement suivi d'un autre objet que la présence du premier fasse toujours penser au second » (7° *Essai sur l'entendement humain*).

Stuart Mill admet et développe la même doctrine. Dans sa philosophie (*Logique*, liv. III, c. 5), « l'antécédent invariable s'appelle la cause : le conséquent invariable s'appelle l'effet ». « Si dans chaque ordre de phénomènes et de successions de phénomènes, dit-il, nous prenons l'habitude d'attendre le second après avoir perçu le premier, nous finissons par nous apercevoir que tous les ordres de phénomènes sont soumis à la même succession et que, toujours et partout, un phénomène quelconque nous suggère l'attente d'un autre phénomène ; que tous, sans distinction de genre et d'espèce, sont tels, que le premier appelle le second et que le second suppose le premier. Or, si on appelle cause le phénomène antécédent et effet le phénomène subséquent, on arrive à cette loi : tout phénomène suppose un antécédent qui est sa cause, ou bien tout phénomène suppose une cause. C'est le principe de causalité, principe de toute induction, mais qui est lui-même le résultat de l'induction. » Ainsi ce principe serait conçu comme nécessaire, c'est-à-dire comme devant toujours s'appliquer, par suite d'une habitude intellectuelle que nous aurions contractée et qui s'imposerait à nous comme une seconde nature.

Stuart Mill, qui est idéaliste, à la manière de Berkeley, n'admet pas l'existence du monde extérieur : d'après lui, chaque individu formerait les principes de sa pensée, et en particulier le principe de causalité, par la répétition des mêmes phénomènes psychiques dans sa conscience.

Herbert Spencer, qui reconnaît au contraire que le monde extérieur existe, regarde en conséquence le principe de causalité comme le produit de l'habitude que nous avons prise de voir la succession constante des mêmes phénomènes extérieurs. Il invoque, en outre, l'hérédité pour expliquer la tendance, que nous éprouvons, dès notre entrée dans la vie, à régler notre conduite et nos raisonnements d'après ce principe. Selon lui, (*Psychologie*, partie IV, ch. VII « les successions psychiques habituelles établissent une tendance héréditaire à de pareilles successions, qui, si les conditions restent les mêmes, croit, de génération en génération et nous explique ce

que l'on appelle les *formes de la pensée* ». Ainsi le vaste édifice de nos jugements serait le résultat de perceptions expérimentales soudées et accumulées de siècles en siècles, comme nos continents se sont formés par l'entassement régulier de zoonites presque imperceptibles (Voir l'article *Associativisme*).

D'après ces théories, le principe de causalité n'aurait donc pas la valeur que nous lui attribuons. Jusqu'ici les faits contingents auraient toujours été précédés d'autres faits ; mais rien ne nous assurerait qu'il doit toujours en être de même.

Bien plus, en supposant que la loi de causalité s'applique dans l'univers, nous n'aurions pas le droit de l'étendre aux êtres qui n'en font point partie. Si l'expérience était seule à nous montrer que les êtres de notre monde agissent les uns sur les autres et qu'ils sont, les uns par rapport aux autres, de véritables causes, nous n'aurions pas le droit d'étendre cette affirmation à Dieu, ni par conséquent d'admettre que le monde suppose une cause première nécessaire. Aussi est-ce une nouvelle objection que les positivistes anglais nous font.

C'est ainsi que leur théorie du principe de causalité détruit le fondement de nos preuves de l'existence de Dieu.

2. *Objection des kantistes.* Il en est de même de la théorie kantiste, qui n'accorde aucune part à l'expérience, dans la formation du principe de causalité.

D'après Kant, en effet, ce principe est une simple forme de l'entendement, une règle purement subjective qui s'impose à nos conceptions, et non une loi objective qui réponde à la réalité des phénomènes qui tombent sous notre expérience.

Il en résulte que nous n'avons pas le droit de nous appuyer sur l'existence des phénomènes sensibles, pour affirmer qu'ils ont une cause véritable, ni surtout pour affirmer qu'ils ont une cause qui existe en dehors du monde sensible. Le principe de causalité nous fait donc concevoir une cause première qui est Dieu ; mais cette conception est purement idéale et aucun raisonnement ne peut nous faire connaître que la cause première existe.

Aussi Kant rejette-t-il nos preuves de l'existence de Dieu dans sa *Critique de la*

raison pure, encore que, par une inconséquence, il admette la preuve fondée sur le sentiment du devoir moral dans sa *Critique de la raison pratique*.

3° *Nos réponses.* — Le lecteur n'a pas eu de peine à comprendre que ces objections de Stuart Mill et des kantistes ont pour fondements deux théories contraires, mais également fausses, sur le principe de causalité et ses applications.

Selon Stuart Mill, le principe de causalité n'est pas un principe de raison, mais une simple affirmation générale qui, résume toutes nos expériences, comme serait l'affirmation d'un homme qui n'ayant vécu qu'avec des nègres, dirait que tous les hommes sont noirs.

Selon Kant, au contraire, le principe de causalité exprime une loi suivant laquelle nous raisonnons, et non une loi qui régit les phénomènes dans leur réalité. Son système suppose que ce principe nous fait concevoir les rapports des êtres d'une manière qui n'est pas conforme à la vérité, tout comme des verres enfumés placés devant nos yeux, sans que nous nous en doutions, nous feraient croire que les Européens qui nous entourent ont tous le visage noir.

Le bon sens et la saine philosophie nous disent, au contraire, que le principe de causalité est un principe absolument vrai en lui-même et qui, par conséquent, doit toujours s'appliquer et reste indépendant de toutes nos perceptions. C'est ce qu'il n'est pas difficile d'établir.

Remarquons d'abord ce qu'on affirme en disant qu'il n'y a point de fait contingent sans cause. Cela signifie-t-il, comme le soutient l'école de Hume, qu'il n'y a pas de fait contingent qui n'ait un *antécédent* ? Non : cela signifie qu'il n'y a pas de fait contingent qui ne soit *produit* par un être existant. Le principe de causalité affirme donc qu'il y a entre la cause et l'effet, non pas un simple rapport de succession dans le temps, mais un rapport de production dans l'être. Personne ne peut nier que tel est le sens donné aux mots *cause* et *effet* par tous les hommes, sans exception, sauf pourtant les positivistes quand ils se mettent à philosopher.

Or, étant donné que c'est ainsi qu'on entend le concept de cause, il est impossible que le principe de causalité ait été

formé en nous par l'habitude de percevoir des phénomènes qui se succèdent. En effet, si nous mettons à part nos volitions (dont il est inutile de nous occuper en ce moment, attendu que le nombre en est relativement restreint, et qu'elles peuvent nous donner la notion de cause, mais non la conviction que le principe de causalité est absolu et universel), l'expérience nous montre les phénomènes dans leur succession et non dans leur production. Je vois que les pierres se brisent, quand on les frappe avec un marteau; mais je ne vois pas pourquoi le phénomène se produit. J'ai conscience de voir les objets qui m'entourent quand à mon réveil j'ouvre les yeux, mais je n'ai aucunement conscience que l'action d'ouvrir mes yeux soit la cause qui me fait voir. — Pourquoi conçois-je mille phénomènes semblables comme produits par une cause, pendant que l'expérience ne me les fait pas percevoir comme tels? Comment dire, après cela, que le principe de causalité est le résultat d'une expérience constamment répétée?

Une autre preuve qu'il n'en est rien, c'est que les phénomènes dont la plupart des hommes ignorent la cause ne sont pas moins nombreux que ceux dont ils croient la connaître. Qu'on prenne garde aux questions d'un enfant qui interroge ceux qui l'entourent. L'attention de cet enfant n'est éveillée que sur ce qui l'intéresse à son âge; néanmoins il demande le pourquoi d'une foule de choses, sur lesquelles on ne peut lui donner d'autre réponse que celle-ci : Cela est ainsi, parce que cela est ainsi; réponse qui équivaut à un aveu d'ignorance. Pourtant les personnes qui répondent à l'enfant et l'enfant lui-même, sont convaincus qu'il y a une cause et une explication à ce phénomène qui pour eux est inexplicable. N'est-ce pas la preuve que le principe de causalité s'impose à notre raison, comme universellement vrai, alors même que l'expérience ne nous a pas encore montré sa vérité, comme il arrive pour les enfants, ou qu'elle ne nous l'a montrée que pour une partie des faits qui se passent sous nos yeux, comme cela arrive pour tous les hommes. Et qu'on ne dise pas que ce principe s'est formé dans les âges passés, et qu'il nous a été transmis par l'hérédité; car nos ancêtres ne percevaient pas mieux les causes que nous ne les percevons.

C'est donc la lumière de notre raison qui nous dit que tout a une cause et nous pousse à chercher le pourquoi de tout ce que nous voyons : ce n'est pas la vue des phénomènes qui se produisent qui a créé en nous, ni en nos ancêtres, la persuasion que rien ne se produit sans cause (Voir l'art. *Associationisme*).

Néanmoins ce sont les données de l'expérience qui amènent notre raison à le concevoir. Comment cela? — Nous avons vu sans doute qu'en dehors de nos volitions, l'expérience ne nous fait pas saisir de rapports de production, mais seulement des rapports de succession. Cependant, en présence d'un fait, notre raison se rend compte qu'il pourrait ne pas être; elle affirme donc sa contingence. Elle voit en même temps qu'il n'a pu se produire de lui-même, puisqu'il pourrait ne pas être, et que, par conséquent, il faut qu'il ait une cause. Elle comprend qu'une chose, simplement possible, dont la non-existence ne répugne pas, si on la considère en elle-même, ou dehors de l'action des autres êtres réels, ne peut avoir l'existence que si elle la reçoit d'autrui, c'est-à-dire d'une cause. Le principe de causalité est donc manifeste à notre raison, quand elle considère les faits contingents. Il est affirmé par elle, comme évident et comme absolument vrai, non seulement des êtres que l'expérience nous a fait connaître, mais encore de tous ceux que nous concevons comme contingents et comme pouvant exister ou ne pas exister.

Aussi Kant est-il plus près de la vérité que Stuart Mill et Herbert Spencer. Il a raison de soutenir que le principe de causalité s'impose à notre entendement; mais il se trompe étrangement lorsqu'il nie que ce principe soit une loi suivant laquelle les phénomènes se produisent dans la réalité, ou qu'on puisse l'étendre à tous les êtres. Ce qui précède montre, en effet, que ce principe n'est pas seulement une règle de nos pensées, mais encore une loi suivant laquelle il faut que tout ce qui est produit soit produit. Concluons qu'il a une pleine valeur, et que nous pouvons l'invoquer pour démontrer non seulement l'existence des causes qui entrent dans la trame de l'univers; mais encore celle de la cause suprême qui est au-dessus des êtres de ce monde et qui les a tous produits.

II. Valeur du principe : « Le plus ne

peut pas être produit par le moins » et sa force probante dans la question de l'existence et des attributs de Dieu.

1° *Le trine des philosophes catholiques.* — Un second principe, lié au principe de causalité et que nous invoquons dans les preuves de l'existence de Dieu : c'est qu'il n'y a pas de perfection dans les effets qui ne soit dans la cause; que toute cause possède, par conséquent, la perfection qu'elle produit dans son effet ou une perfection plus grande, en d'autres termes, que le plus ne peut pas sortir du moins.

Saint Thomas donne ce principe comme évident, et avec raison; car, si certains effets semblent parfois plus parfaits que leurs causes, c'est qu'on ne considère pas toutes les causes qui ont concouru à les produire.

Ainsi les aliments qui nous nourrissent n'ont pas la perfection de la vie qu'ils entretiennent en nous; mais cette vie a d'autres causes que les aliments qui l'entretiennent.

2° *Objections des Évolutionnistes.* Bien que le principe que nous exposons s'impose à la raison avec évidence, il est néanmoins rejeté, sinon expressément, du moins tacitement, par un grand nombre de partisans du système de l'évolution qui est aujourd'hui en si grande faveur (Voir l'article *Évolutionnisme*). Les évolutionnistes admettent qu'en vertu de ses lois, le monde se développe sans cesse, que la vie s'est produite au milieu de la matière brute, que des espèces animales de plus en plus parfaites sont apparues sur la terre jusqu'au jour où l'homme reçut la vie et développa, à son tour, ses facultés dans les divers degrés de civilisation auxquels il est successivement parvenu. Tous ces progrès auraient été réalisés, suivant eux, sans l'intervention d'aucune cause nouvelle. Ainsi le plus parfait sortirait du moins parfait. Or, cela posé, tous les évolutionnistes qui ne reconnaissent point l'existence d'un Dieu vivant et distinct du monde, sont obligés de supposer que ces effets de plus en plus parfaits sont supérieurs aux causes qui les ont précédés et qui les produisent. Cette conséquence découle évidemment de la théorie des évolutionnistes matérialistes, puisqu'ils prétendent expliquer la production des êtres vivants et de l'homme intelligent par l'action des forces physiques et chimiques

qui, dans l'origine, étaient seules en jeu dans la matière; mais elle découle aussi des théories de Hegel, de M. Vacherot et des philosophes (Voir l'art. *Idéalisme*) qui attribuent l'évolution de l'univers à l'action d'un idéal divin que l'homme cherche à concevoir, mais qui n'est pas réalisé dans un Dieu vivant et existant. Il n'y a, en effet, qu'une cause existante et réelle qui puisse produire la matière, la vie et la raison; et s'il n'existe pas de Dieu vivant en qui se réalise notre idéal divin, il faut que la vie ait été produite par la matière inorganique, que la raison ait été produite par des êtres sans raison, et que le plus soit produit par le moins. Voilà à quelle conclusion mènent logiquement ces systèmes. Néanmoins tous les évolutionnistes ne s'expliquent pas de la même manière au sujet du principe qui nous occupe.

Quelques partisans de l'évolution, comme Hegel et M. Renan, ne reculent pas devant cette affirmation que le moins peut produire le plus; mais il faut se souvenir que ces auteurs ne reculent pas davantage devant la négation des autres principes les plus évidents: Hegel admet l'identité de l'être et du non-être et M. Renan croit sincèrement que ce qui est vrai aujourd'hui pourrait bien se trouver faux demain.

M. Taine admet la théorie de l'évolution sans reconnaître l'existence d'un Dieu réel; néanmoins il s'incline devant le principe que le plus ne peut pas sortir du moins.

« Il y a, dit-il (*Le positivisme anglais*), une force intérieure et contraignante qui suscite tout événement, qui lie tout composé, qui engendre toute donnée. Cela signifie, d'une part, qu'il y a une raison à toute chose, que tout fait a sa loi, que tout composé se réduit en simples, que tout produit implique des facteurs, que toute qualité et toute existence doivent se déduire de quelque terme supérieur et antérieur. Et cela signifie, d'autre part, que le produit équivaut aux facteurs, que tous deux ne sont qu'une même chose sous deux apparences, que la cause ne diffère pas de l'effet, que les puissances génératrices ne sont que les propriétés élémentaires, que la force active par laquelle nous figurons la nature n'est que la nécessité logique qui transforme l'un dans l'autre le composé et le simple, le fait et la loi. »

M. Taine reconnaît donc que le plus ne sort pas du moins; mais, pour expliquer, sans l'intervention de Dieu, le développement de la création, il se voit contraint d'admettre que tous les êtres qui se sont succédé étaient équivalents les uns aux autres : que la vie, que la pensée ne sont que la résultante des forces physiques convenablement combinées; il est encore réduit à dire que l'harmonie des lois de la nature n'a aucune cause intelligente, qu'elle est l'effet du hasard et d'une nécessité aveugle. C'est ce que font la plupart des positivistes se condamnant ainsi à embrasser sur la vie et la raison des théories insoutenables, dont on verra la fausseté dans d'autres articles.

M. Vacherot, qui défend la spiritualité de l'âme et l'existence de la liberté, ne peut, avec M. Taine, faire de la pensée une résultante des forces de la matière, ni attribuer à une fatalité aveugle la marche progressive des êtres. Comme, d'autre part, il ne reconnaît pas l'existence d'un Dieu parfait, réel et vivant, qui puisse agir sur la matière, il semble que ses théories évolutionnistes ont besoin de s'appuyer sur la négation du principe que le plus ne peut sortir du moins. Il n'en est rien, car il distingue comme deux Dieux : le Dieu idéal et parfait qui n'existe que dans nos conceptions, et un Dieu imparfait qui existe dans le monde même et qui, semblable à un principe vital, réécèle en son sein la puissance de se manifester successivement dans les divers phénomènes cosmiques. M. Vacherot s'incline donc, lui aussi, devant notre principe, tout en combattant la manière dont M. Taine l'applique à la formation du monde.

« Si l'on considère, dit-il (cité par de Broglie, *le Positivisme*, tom. II, p. 363), la succession graduelle des phénomènes qui composent le développement de la nature, c'est une illusion de croire que le phénomène le plus complexe ait pour principe le phénomène le plus simple, parce qu'il lui succède et le suppose. Rien n'engendre réellement dans le travail de la nature que la nature elle-même ou plutôt l'être universel, le Dieu vivant dont la nature n'est que la manifestation élémentaire.

« Les phénomènes, les êtres, les règnes, les époques se succèdent, mais ne s'engendrent pas. Chaque progrès d'un être à un être, d'un règne à un règne, d'une

époque à une époque, ne peut s'expliquer que par le développement d'une puissance nouvelle, cachée dans les profondeurs de l'être universel, et qui arrive à l'expansion à son heure, après une certaine préparation. Faites abstraction de ce principe et réduisez l'univers à une simple multitude d'individus juxtaposés dans l'espace, il ne nous est plus possible de comprendre les évolutions progressives de la nature. Vous êtes condamné à l'une ou à l'autre de ces deux absurdités : ou chercher le principe du nouveau phénomène dans un antécédent qui ne le contient pas, ou faire intervenir à tout propos la puissance créatrice d'une cause en dehors de la nature. Mais restituez aux éléments de la vie universelle, leur unité, leur substance, leur être commun; alors les évolutions, les transformations, les progrès de la nature s'expliquent sans qu'on soit forcé d'en chercher ailleurs le principe, par le simple développement de l'être cosmique aussi inépuisable dans son activité réalisée qu'infini dans son étendue. »

3° Réponse à ces objections.

Il n'y a donc guère pour nier ce principe : « Le plus n'est pas produit par le moins », que les philosophes qui rejettent tous les principes jusqu'à celui de contradiction. C'est une preuve qu'il est évident pour tous les hommes que la cause doit renfermer toute la perfection de ses effets. Nous verrons ailleurs que cet axiome renverse la plupart des théories échafaudées par les évolutionnistes; nous ne nous occuperons ici que de son application à la question de l'existence et des attributs de Dieu.

Puisque Dieu, comme nous l'avons prouvé, est la cause première du monde, nous avons le droit de conclure de notre principe qu'il possède toute la perfection qui se manifeste dans le monde. Il est donc vivant, pensant et intelligent; car, il a produit la vie et la pensée et le monde se déroule suivant un plan admirable.

Le Dieu qui possède ces perfections ne les possède-t-il qu'en puissance? Faut-il, suivant la théorie de M. Taine, admettre qu'il n'est pas distinct des faits sensibles et que ces faits, tels qu'ils se sont produits dès l'origine, sous une forme matérielle, renfermaient équivalement la vie et l'intelligence qui devaient se manifester dans le cours des siècles? Faut-il

croire, avec M. Vacherot, qu'il est distinct des faits et qu'il est pourtant immanent dans le monde, comme un principe vital qui n'existe pas dans un acte parfait, mais produit successivement les êtres de plus en plus parfaits qui forment la trame de l'univers ? La question est déjà résolue en vertu du premier principe que nous avons étudié : toute existence contingente suppose l'existence réelle d'une cause non contingente et par conséquent distincte de son effet. Elle est tranchée d'une façon plus absolue encore par le troisième principe que l'on invoque dans la démonstration de l'existence de Dieu et dont nous allons nous occuper. (Voir une réfutation plus spéciale de M. Vacherot, à l'article *Idéalisme*.)

III. Valeur du principe : « L'être nécessaire possède nécessairement toutes les perfections » ; sa force probante dans la question de l'existence et des attributs de Dieu.

1° *Explication du principe*. — Ce principe, c'est que la cause première, qui existe nécessairement, possède non moins nécessairement la plénitude de l'être et de la perfection, sans mélange de non-être et d'imperfection ; en d'autres termes, que Dieu est tel, par sa nature, qu'il ne peut devenir ou se concevoir plus parfait, ni dans sa substance, ni dans ses attributs, ni dans ses actes.

Il suffit d'expliquer ce principe pour en faire saisir la vérité. La cause première, comme nous l'avons vu, est une cause non produite : source de tout être, elle ne peut tenir son existence, ses perfections et ses actes que d'elle-même. Il n'y a donc rien en elle de contingent, rien qui pourrait ne pas y être ; car, s'il y avait en elle quelque chose de contingent, ce contingent aurait une autre cause, et l'être en qui ce contingent existerait ne serait pas la cause première. D'autre part, qui dit « limite » dit quelque chose de contingent ou qui pourrait être autrement. Donc la cause première possède l'être sans aucune limitation, puisqu'elle n'a rien de contingent. Cette cause première est donc le néant et l'indéterminé ou la plénitude de l'Être.

Elle n'est pas le néant et l'indéterminé puisque, en vertu des deux premiers principes que nous avons étudiés, on démontre en partant de l'existence des créatures que la cause première existe

et qu'elle a des perfections réelles et par suite déterminées. Donc la cause première est l'Être existant nécessairement dans la plénitude de l'Être.

Il en résulte qu'on ne peut attribuer à Dieu ce qui implique contingence ou possibilité de changement. Dieu n'est donc pas formé de parties séparables : par conséquent il n'est pas corporel, ni composé de corps et d'âme, de substance et d'accidents. Dieu n'a donc pas une vie imparfaite semblable à celle de l'homme qui vit, ici-bas, en mettant progressivement en actes ses diverses facultés et ses diverses puissances ; en Dieu toutes les puissances sont en acte parfait : ou plutôt, en Dieu, il n'y a pas de puissances, il n'y a que des actes ; ou plutôt, en Dieu, il n'y a pas « des actes », il n'y a qu'un acte substantiel, essentiellement simple et absolument parfait. C'est ce que saint Thomas a exprimé, à la suite d'Aristote, en définissant Dieu *l'acte pur*, c'est-à-dire l'acte parfait et sans mélange de puissance. C'est ce que Bossuet exprime en disant (*Élévation*, 1^{re} sem.) : « De toute éternité Dieu est, Dieu est parfait, Dieu est heureux... Dieu est celui en qui le non être n'a point de lieu ; qui par conséquent est toujours, et toujours le même : par conséquent immuable, par conséquent éternel : tous termes qui ne sont qu'une explication de celui-ci : *Je suis celui qui est* (*Exod.* III, 14). Et c'est Dieu qui donne lui-même cette explication par la bouche de Malachie, lorsqu'il dit chez ce prophète : *Je suis le seigneur, et je ne change pas* (*Mal.* III, 6). Dieu est donc une intelligence qui ne peut ni rien ignorer, ni douter de rien, ni rien apprendre ; ni perdre, ni acquérir aucune perfection : car tout cela tient du non être. Or Dieu est celui qui est, celui qui est par essence... Ce qui est parfait est heureux ; car il connaît sa perfection : puisque connaître sa perfection est une partie trop essentielle de la perfection pour manquer à l'être parfait. »

De ce principe résulte encore que Dieu est unique. Il n'y a de Dieu que celui qui possède la plénitude de l'être par la nécessité de l'essence divine. Or, il n'est pas nécessaire qu'il y ait deux, ou vingt, ou cinquante dieux. Ce qui est nécessaire, c'est qu'il en existe un. « Tout ce qui n'est pas le parfait, dit encore Bossuet (*ibid.*), dégénère de la perfection. Ainsi

le Seigneur mon Dieu étant le parfait, est seul et *il n'y a point un autre Dieu que lui* (Deut. iii, 24; iv, 35, 39). Tout ce qui n'est pas celui qui est par essence et par sa nature, n'est pas et ne sera pas éternellement, si celui qui est seul ne lui donne l'être. S'il y avait plus d'un seul Dieu, il y en aurait une infinité. S'il y en avait une infinité, il n'y en aurait point. Car chaque Dieu n'étant que ce qu'il est, serait fini, et il n'y en aurait point à qui l'infini ne manquât : ou il en faudrait entendre un qui contient tout, et qui dès lors serait seul. »

De ce principe résulte enfin que la nature divine ne souffrant aucun mélange de choses imparfaites, il faut en exclure tout ce qui change. Les êtres finis qui forment notre monde, les corps et les esprits, les substances et les accidents, les puissances et les actes ne font donc partie de la nature divine à aucun titre. Dieu en est entièrement distinct et indépendant. S'il produit le monde, ce n'est pas à la manière dont une puissance produit ses actes ou dont une substance est affectée d'accidents. Ce n'est pas non plus pour augmenter sa grandeur. C'est assez qu'il soit infiniment parfait ; tout le reste lui est inutile et ne peut faire aucune partie de sa grandeur. Il n'est pas plus grand avec le monde que sans le monde. Notre amour, la connaissance que nous avons de lui et nos louanges ne peuvent augmenter en rien sa gloire et son bonheur. Tout ce qui est fini est donc entièrement dans sa dépendance ; et lui est absolument indépendant de tout ce qui est dans le monde : ce qui montre avec quelle souveraine liberté son action s'exerce sans ses œuvres extérieures.

Nous revenons sur ce point à l'article *Création*. On peut y voir la fausseté de tous les systèmes panthéistes, quelque forme qu'ils revêtent.

Signalons une dernière conclusion qui déconce de notre principe. C'est que l'essence de Dieu est séparée par un abîme infranchissable de l'essence des créatures les plus parfaites. Il en résulte que notre raison finie ne peut pénétrer le fond de la nature de Dieu. Il est incompréhensible. Nous lui attribuons toutes les perfections dont le spectacle de la création et le raisonnement nous suggèrent la conception ; nous dépuillons ces

concepts de tout ce qui peut s'y mélanger d'imparfait, et nous les appliquons à Dieu, en affirmant qu'il se réalisent en lui d'une manière éminente. Néanmoins la faiblesse de notre esprit nous empêche de voir comment ces perfections s'harmonisent. Nous concevons comme distincts des attributs qui s'identifient, comme multiple ce qui est l'unité même.

2° *Ce qu'on objecte.* — Ce principe, que la cause première possède nécessairement la plénitude de l'être, et les conclusions qu'il renferme sont rejetés par tous ceux qui rejettent le Dieu de la philosophie chrétienne.

Pourquoi ? Par cette unique raison que ce principe mène à admettre un Dieu incompréhensible, et dont les perfections et les actes ne peuvent se concilier ni s'expliquer ; d'où l'on conclut que la notion que nous avons de lui ne répond pas à la réalité, et qu'il faut ranger parmi les choses inconnaissables, soit les attributs de Dieu, soit son existence réelle.

C'est pour ce motif, nous l'avons dit plus haut, que les positivistes déclarent le problème de l'existence de Dieu insoluble.

C'est pour ce motif encore que la plupart des athées et des panthéistes rejettent notre solution, et imaginent des théories desquelles ils s'efforcent inutilement de bannir le mystère.

3° *Notre réponse.*

Mais est-il sage de rejeter l'existence d'un Dieu intimement parfait, parce qu'on est impuissant à le comprendre ? Est-il sage de vouloir exclure le mystère de la nature divine, quand il est partout dans les créatures finies et imparfaites qui nous entourent ?

Écoutons sur ce sujet les réflexions de Bossuet : « L'impie demande : Pourquoi Dieu est-il ? Je lui réponds ? Pourquoi ne serait-il pas ? Est-ce à cause qu'il est parfait : et la perfection est-elle un obstacle à l'être ? Erreur insensée : au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas ? C'est-à-dire pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il et que ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas ? Qu'appelle-t-on parfait ? Un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait ? Un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas plutôt que l'être à qui quelque

chose manquée? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être d'être? Mais par la même raison l'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être. Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit : et pourquoi *le néant de Dieu que l'impie veut imaginer dans son cœur insensé* (Ps. xii, 1), pourquoi, dis-je, ce néant de Dieu l'emporterait-il sur l'être de Dieu : et vaut-il mieux que Dieu ne soit pas que d'être? »

« O Dieu! on se perd dans un si grand aveuglement. L'impie se perd dans le néant de Dieu qu'il veut préférer à l'être de Dieu : et lui-même, cet impie, ne songe pas à se demander à lui-même pourquoi il est. »

Il est vrai, du reste, comme le remarque saint Thomas d'Aquin (1 p. q. 2, a. 2, ad. 2 et 3), que ne pouvant arriver à connaître Dieu ici-bas que par le moyen de ses œuvres finies, la notion que nous nous formons de sa nature est nécessairement imparfaite. Mais il n'en est pas moins certain, selon le même docteur (1 p. q. xii, a. 12), que ces êtres finis qu'il a produits nous manifestent non seulement qu'il existe, mais encore qu'il leur est supérieur, qu'il possède toutes les perfections qu'il a mises en eux et qu'il les possède d'une manière qui exclut tout mélange d'imperfection. Nous connaissons donc Dieu par des caractères qui lui sont propres, encore que nous ne pénétrions pas le fond de son essence; nous sommes certains que ses attributs ne se contredisent pas, encore que nous ne voyions pas comment ils s'harmonisent. Nos adversaires ont raison de dire que la notion de Dieu est pleine de mystères; mais c'est à tort qu'ils prétendent qu'elle ne répond en aucune manière à la réalité et qu'elle renferme des contradictions.

IV. Comment l'éducation et nos croyances positives nous aident à connaître Dieu naturellement. — Nous avons considéré les moyens naturels que l'homme possède d'arriver à Dieu, en faisant abstraction des secours qui nous sont donnés par notre éducation, par les croyances de ceux au milieu desquels nous vivons et par les révélations surnaturelles et positives, dans lesquelles Dieu s'est sou-

vent manifesté au genre humain, depuis les origines du monde. Tous ces secours, sans changer la nature et la valeur des preuves de l'existence de Dieu, mettent néanmoins l'homme en état de mieux saisir ces preuves et de perfectionner la connaissance naturelle qu'il a de Dieu.

Nous appelons connaissance naturelle de Dieu, non la foi par laquelle nous admettons que Dieu existe, parce qu'il l'a révélé; mais cette connaissance de raison que la foi surnaturelle implique, qui est la condition préalable, dans l'ordre logique, de tout acte de la foi surnaturelle. C'est la science de l'ordre humain, dont les fidéistes niaient la possibilité et dont le concile du Vatican a défini qu'elle peut être acquise par les lumières naturelles, au moyen des créatures.

Deux éléments constituent cette connaissance : la conception d'un être supérieur aux êtres qui tombent sous notre expérience, l'affirmation certaine de l'existence de cet être supérieur. Ces deux éléments se développent de pair, puisque, en même temps que nous jugeons qu'il faut une cause aux êtres contingents, nous concevons cette cause comme leur étant supérieure en perfection. Mais, comme tous les êtres finis et leurs diverses qualités sont autant de voies ouvertes devant nous pour aller jusqu'à Dieu, comme il est possible de s'approcher plus ou moins, dans ses pensées, de cet être incompréhensible, il s'en suit que tous les hommes peuvent le connaître, mais que tous ne le peuvent pas connaître également.

C'est surtout l'éducation, l'enseignement, la langue, et en général les conceptions exprimées dans le milieu moral où nous vivons, qui nous suggèrent nos pensées et nos jugements. Incapables, en effet, de nous développer complètement par nos seules ressources, nous portons notre attention sur ce qu'on nous propose, nous coulon, si je puis ainsi dire, nos propres conceptions dans les moules qui se présentent à nous tout formés, dans les convictions, les croyances, les manières de parler du milieu social dans lequel notre intelligence se développe. Nous acceptons de confiance et sans contrôle la plupart des vues et des affirmations qui nous sont ainsi suggérées; car comment les examiner toutes? C'est une œuvre que l'intelligence la plus puissante

serait incapable de mener à terme en une vie aussi rapide que la nôtre. Nous en admettons beaucoup d'autres, parce que nous en voyons la vérité : cela arrive surtout pour les points qui, comme l'existence de Dieu, sans être évidents par eux-mêmes, sont néanmoins d'une démonstration assez facile. En ces matières, les jugements de ceux qui nous entourent n'entraînent pas seulement notre adhésion par suite de la confiance qu'ils nous inspirent ; ils portent encore notre attention sur les raisons qui les appuient et nous amènent ainsi à en voir la justesse par nos propres raisonnements.

Nous venons de dire que la connaissance de Dieu est facile. Il est plus exact de remarquer qu'elle peut être plus ou moins parfaite, et par conséquent qu'il sera plus ou moins facile de se démontrer ce qui en sera suggéré. Elle est, en effet, formée de nombreux éléments qui se complètent.

A son degré inférieur, qui consiste à admettre une puissance supérieure aux forces naturelles dont nous voyons la manifestation, elle est si simple, que tout homme semble pouvoir l'acquérir facilement par ses seules ressources. L'existence de Dieu, sans être un principe évident par lui-même, est, en effet, une conclusion qui s'appuie immédiatement sur le principe de causalité qui se manifeste toujours à nous en présence des êtres contingents. Aussi cette connaissance naturelle a-t-elle dû se trouver dans la grande masse des hommes, d'autant que toutes les religions, même celles qui ont le plus corrompu la notion de la divinité, suggéraient à leurs sectateurs l'existence d'êtres supérieurs.

La conception de Dieu, que la religion chrétienne propose à notre foi, est au contraire très élevée. Néanmoins si nous laissons de côté ce qui regarde la Trinité et les mystères qui s'y rattachent, cette conception ne renferme que des éléments dont la raison peut démontrer la vérité, ainsi que le concile du Vatican l'a défini.

La croyance chrétienne sur Dieu, en appelant notre attention sur les conclusions certaines à atteindre, suggère donc à la raison les voies à suivre pour en faire la démonstration. Il en résulte que par l'effet de cette croyance, les chrétiens se feront naturellement cette démonstration. Les uns, dont l'esprit est plus puis-

sant et l'instruction plus complète, étendront cette démonstration aussi loin que le fait la philosophie chrétienne par la plume de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin ; plusieurs, moins heureusement doués, croiront ce que l'Église enseigne, mais ne verront les preuves que d'une partie de ce qu'ils croient : tous auront, grâce à leur foi, une connaissance naturelle de Dieu bien supérieure à celle qu'on a de lui dans le paganisme. Ils le concevront en effet comme un être unique et vivant, créateur de toutes choses, auteur de la loi morale, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu : sans entrer dans les discussions abstraites des philosophes, leur raison leur fournira des preuves certaines que Dieu existe et qu'il n'est pas autre que celui que la foi leur montre et auquel elle les fait croire.

Ainsi se concilient les textes du concile du Vatican, que nous avons rappelés en tête de cet article. La raison peut, d'une part, par ses lumières naturelles et au moyen des choses créées, connaître avec certitude le Dieu unique, notre créateur et maître, principe et fin de toutes choses ; et, d'autre part, c'est à la révélation divine que tous les hommes doivent de pouvoir connaître promptement avec une entière certitude et sans mélange d'erreur, celles des choses divines, qui ne sont pas, en elles-mêmes, inaccessibles à la raison humaine.

§ III. PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU. — Les preuves de l'existence de Dieu sont très nombreuses : elles ont été classées de diverses manières et ont reçu différents noms. Les unes sont plus simples, et par suite plus populaires et plus frappantes pour les masses : les autres sont plus complexes et plaisent davantage aux philosophes ; mais toutes sont solides, du moment qu'elles s'appuient sur la nécessité d'une cause pour expliquer les êtres contingents : toutes celles qui ont cette solidité renferment un principe d'où l'on peut tirer tous les attributs de Dieu, puisque la notion de cause première bien comprise contient toutes les perfections divines, ainsi que nous l'avons montré.

Seulement, si l'on prend ces preuves en elles-mêmes, indépendamment des développements qu'on peut y ajouter, elles ne nous font pas pénétrer avec une égale

profondeur dans la connaissance des attributs de Dieu.

Nous étudierons d'abord les preuves intrinsèques qui établissent directement l'existence de Dieu. Toutes, comme nous l'avons dit, partent de la considération d'êtres contingents. Selon que ces êtres contingents sont plus ou moins parfaits, ils mènent à connaître plus ou moins complètement les attributs de Dieu, même sans recourir au principe que la cause première a nécessairement la plénitude de la perfection.

Or, les êtres contingents qui servent de base à cette démonstration peuvent se ranger en trois classes qui donnent lieu à trois arguments différents. La première renferme les êtres contingents, considérés simplement comme *contingents*, sans qu'on tienne compte de leur perfection particulière. Leur existence contingente suppose et démontre l'existence d'une cause première. La seconde renferme les êtres contingents, en qui apparaît un *ordre* qui ne peut s'expliquer que par une cause première intelligente et sage, dont ils prouvent l'existence. La troisième renferme les êtres contingents intelligents et libres, dont l'existence et les actes supposent et démontrent l'existence d'une cause première intelligente et morale, qui possède toutes les perfections sans lesquelles nos diverses pensées seraient inexplicables.

Après ces preuves intrinsèques, nous apporterons la preuve extrinsèque tirée du consentement de tous les peuples, en confirmation de notre démonstration. Cette preuve qui est peut-être la plus persuasive est celle qui nous manifeste le moins, par elle-même, quels sont les attributs de Dieu.

Comme, nous avons discuté en parlant de nos moyens de connaître Dieu, les principes généraux sur lesquels ces diverses preuves s'appuient, nous n'aurons ici qu'à établir les faits et à réfuter les objections particulières qu'on peut faire au sujet de chaque preuve.

I. Preuves qui concluent de l'existence d'êtres contingents à l'existence d'une cause première. — Des cinq preuves que saint Thomas d'Aquin donne de l'existence de Dieu, dans sa *Somme théologique*, les trois premières appartiennent à cette classe. Nous allons les exposer en ne nous occupant que des êtres cor-

poriels, puisque nous parlerons plus tard des esprits. Nous nous contenterons de revêtir la pensée du saint docteur d'une forme plus accessible au grand nombre des lecteurs.

La première preuve se tire des qualités accidentelles et du mouvement des corps, la seconde du corps même, la troisième de la contingence des corps et de leurs accidents.

1^{re} *Preuve par le mouvement.* — La première est la plus claire et la plus convaincante, au sentiment de saint Thomas. Elle prouve l'existence d'un *Premier moteur*, ou d'une *Force* première agissante et immuable, par les mouvements et les transformations des qualités physiques des corps.

Il est certain, par le témoignage de nos sens, qu'il est des corps qui sont en mouvement et qu'il en est dont les qualités physiques, comme leur température, se modifient. Or, ces mouvements et ces changements de température ou de qualités physiques ne peuvent être produits que par une force, et par une force placée dans un autre être que le corps qui est mu, ou dont la température change. Cela est évident pour la matière brute, puisqu'elle obéit à la loi d'inertie et qu'elle est incapable, par elle-même, non seulement de se mettre en mouvement, mais encore de changer de température.

Prenons pour exemple la statue équestre de Henri IV, dressée sur le Pont-Neuf. Il est huit heures du matin et le thermomètre marque quinze degrés. C'est la température de la statue et de l'air ambiant. Cette statue restera immobile, tant qu'une force suffisante ne viendra pas la déplacer, et elle garderait sa température si la force calorifique des rayons du soleil qui sont de plus en plus chauds ne l'élevaient peu à peu.

Cela est vrai aussi pour les corps vivants. Sans doute ils possèdent en eux-mêmes un principe de mouvement et de chaleur; mais que signifie cette affirmation? Veut-elle dire que ce principe produit du mouvement et de la chaleur sans rien emprunter à aucune force?

Non assurément, et en somme les êtres vivants n'ont de mouvement et de chaleur que grâce à ce qu'ils en reçoivent des corps étrangers, qu'ils s'assimilent ou dont ils subissent l'action. D'où il ré-

sulte que tout mouvement et toute modification des qualités physiques d'un corps sont produits par une force placée en dehors de ce corps.

Ceux qui admettent avec la plupart des physiiciens modernes que toutes les qualités physiques, comme la chaleur et la lumière, sont la résultante des mouvements moléculaires, et que le mouvement local produit de la chaleur et de la lumière comme la lumière et la chaleur produisent du mouvement, pourront dire de toutes ces transformations des forces physiques, en se servant des termes mêmes des scolastiques, que tout mouvement qui est dans un être est produit par la force qui était dans un autre être : *Omne quod movetur ab alio movetur*. En effet, aucun être ne peut se donner ce qu'il n'a pas, et un corps inerte, si vous le supposez immobile et froid, ne peut se mettre de lui-même en mouvement, ni élever sa température.

Il n'y a qu'une force motrice ou une force calorique étrangère qui soit capable de produire ces effets.

Mais il peut arriver que cette force motrice et cette force calorique aient reçu elles-mêmes le mouvement ou la température qu'elles communiquent. Ainsi la bille qui en met une autre en mouvement a reçu l'impulsion qu'elle transmet; l'eau bouillante dans laquelle on cuit des œufs a reçu du foyer la chaleur qu'elle leur communique. — Assurément; mais en remontant la série des êtres qui se sont communiqué les uns aux autres ce mouvement ou cette chaleur, il faut qu'on arrive à un premier être qui les a communiqués sans les avoir reçus de personne. En effet il n'y aurait ni mouvement ni chaleur, si une première cause ne les avait produits.

D'après les découvertes modernes, l'univers, avant d'arriver à son état actuel, aurait passé par diverses étapes. A l'origine il aurait été une masse incandescente toute en mouvement. Tout le mouvement, toute la chaleur et toutes les forces physiques des corps qui nous environnent leur viendraient, après avoir passé par mille transformations, de la chaleur et du mouvement de cette masse primitive incandescente. Mais d'où venaient ce mouvement et cette chaleur à la masse primitive qui formait le monde? Ce n'était pas de la matière,

puisque la matière est essentiellement inerte, incapable par elle-même de se mettre en mouvement; ou, si l'on veut dire que c'est de la matière, il faut reconnaître qu'elle a reçu la puissance de se mouvoir et de s'échauffer, car elle ne la possède pas d'elle-même. Il faut, par conséquent, chercher au dessus d'elle une autre source du mouvement. Cette source, ce n'était pas un être contingent supérieur à la matière, comme quelques anciens l'ont supposé; car, cet être étant contingent et ne possédant pas cette force motrice par lui-même, aurait dû la recevoir à son tour d'un être qui la possédât par nature. La cause première productrice de la chaleur, du mouvement et de toutes les forces physiques des êtres, c'est donc Dieu, qu'on a appelé à juste titre le premier moteur de l'univers.

2. *Preuve par l'existence des substances corporelles.* — La seconde preuve de saint Thomas est tirée de l'existence des êtres contingents, considérés non plus dans leurs qualités accidentelles, mais dans leur substance. — Les corps sont produits les uns par les autres: les corps inanimés par des combinaisons et les décompositions chimiques; les corps vivants par la génération. « Quand je considère le monde sensible, dit le P. Monsabré (4^e conf. de 1873), j'y vois des séries de causes et d'effets, c'est-à-dire des êtres procédant d'autres êtres sur différentes lignes, qui, ne pouvant se prolonger parallèlement à l'infini, doivent, de toute nécessité, converger vers une cause commune, sans laquelle rien ne serait. Que cette cause se soit faite elle-même, c'est impossible; car se faire suppose qu'on se précède; toute cause a sur son effet, sinon une priorité de temps, du moins une priorité de nature. La cause première est rigoureusement première, c'est-à-dire qu'elle a en elle-même sa raison d'être. » Cette cause, c'est l'être nécessaire, c'est Dieu.

Quand même la vie serait sortie de la matière, et que les espèces vivantes se seraient produites les unes les autres, comme le veulent les partisans de l'évolutionnisme, il faudrait admettre que la matière ne s'est pas produite elle-même et reconnaître en Dieu la cause première de tous les êtres; mais si la matière brute n'a pu produire la vie, comme M. Pasteur l'a démontré, si les espèces

vivantes ne se sont pas engendrées mutuellement, il a fallu que Dieu produisît les êtres vivants par lui-même, comme il avait produit la matière et le mouvement.

3° *Preuve par la contingence des corps.* — La troisième raison de saint Thomas est tirée de l'existence des êtres contingents, considérés dans leur contingence.

Combien de choses nous entourent, dont l'existence est contingente, c'est-à-dire pourrait être ou ne pas être ! Nous en avons pour preuve les changements qui se produisent sans cesse dans les accidents des êtres et dans les substances. Tout change dans le monde matériel par la transmission du mouvement et de la chaleur d'un corps à un autre ; par les transformations chimiques qui s'opèrent au sein de la nature, et qui détruisent certaines substances pour les remplacer par d'autres ; par la génération des êtres vivants qui naissent pour succéder sur la scène de l'univers à ceux que la mort frappe chaque jour. Or il est impossible que ces existences contingentes se produisent et se maintiennent, sinon par l'influence d'une cause nécessaire distincte du contingent ; car ce qui est contingent peut exister ou ne pas exister, et il faut qu'il soit amené à l'existence par quelque cause qui n'est pas contingente et qui le fasse exister.

1° *Objection tirée de la nécessité des lois du monde.* — Mais, nous objecte-t-on, cette cause, ce sont les lois de la nature elle-même. Ces lois sont nécessaires : il s'ensuit que tous les phénomènes sont nécessaires, et que, si l'on admet un Dieu, il faut accepter que ce Dieu, c'est la nature. Etudions les diverses parties de cette objection ; car elle est importante et elle sert de base aux théories de presque tous nos adversaires. Ils disent donc que la nature est soumise à des lois nécessaires.

Une première loi nécessaire, c'est que la quantité de forces physiques capables de se transformer en mouvement, en chaleur ou en d'autres phénomènes constituant les accidents de la matière, soit toujours la même dans l'univers. Cette loi se démontre par l'expérience. Un litre d'eau, dont la température est de vingt degrés, ne peut élever à sa température un kilo de fer, qui est à dix degrés, qu'en perdant une quantité de chaleur égale à celle que la barre de fer recevra. Si une bille blanche immobile reçoit en

plein l'impulsion d'une bille rouge de masse égale qui va dans une direction donnée, avec une vitesse déterminée, la bille blanche se mettra en marche dans la direction et avec la vitesse de la bille rouge, pendant que celle-ci s'arrêtera immobile ; preuve que la quantité de mouvement communiquée à la bille blanche a été prise tout entière à la bille rouge. On a déterminé scientifiquement quel est l'équivalent mécanique de la chaleur, c'est-à-dire quelle est la quantité de mouvement qui peut produire une quantité de chaleur donnée ou être produit par elle ; or les expériences montrent, ici encore, que la quantité de chaleur produite par la destruction du mouvement est équivalente à la quantité de mouvement détruit, et que la quantité de mouvement produite par la transformation de la chaleur est équivalente à la quantité de chaleur transformée. Il y a lieu de penser que la même loi s'applique à tous les autres phénomènes physiques. Ce qui, du reste, est vrai des phénomènes physiques produits autour de nous, l'est également des phénomènes plus considérables qui constituent les rapports des corps célestes et qui ont amené la formation de notre univers. C'est donc par une loi nécessaire que la quantité de mouvement, de chaleur et de forces physiques disponibles reste toujours la même dans l'univers. Voilà une première nécessité qui détermine la production des phénomènes contingents.

Une seconde loi nécessaire, c'est que la quantité de matière reste aussi toujours la même dans le monde. C'est sur cette loi que repose la chimie moderne. A l'aide de la balance, Lavoisier a démontré que le poids d'un corps composé est le même que celui des éléments qui se combinent pour le former. Il est certain aussi que le poids des corps vivants est égal à celui de tous les éléments divers qu'ils se sont assimilés par la nutrition ou autrement. Voilà donc une seconde nécessité qui détermine la production des phénomènes contingents.

Enfin ces phénomènes sont encore déterminés par d'autres lois qu'on n'a pu encore résumer en des formules aussi simples, mais qui n'en revêtent pas moins le même caractère de nécessité. Ces lois sont établies par les sciences physiques, chimiques et naturelles. C'est

en vertu de ces lois, que rien n'est laissé au hasard ou à une libre détermination dans le monde des êtres sans raison : elles s'exécutent avec une exactitude si absolue qu'on a pu les exprimer par des formules algébriques ou géométriques, et que les phénomènes physiques réalisent avec la précision la plus rigoureuse les résultats des calculs faits dans le cabinet des savants. Leverrier a pu, par ses seuls calculs, découvrir une planète que les lunettes astronomiques n'ont révélées que sur ses indications.

Les êtres contingents sont donc appelés et maintenus dans l'existence par la nécessité que leur imposent les lois de la nature.

Nos adversaires ajoutent qu'il en résulte que les phénomènes du monde ne sont pas contingents, mais nécessaires, qu'ainsi c'est dans le monde même qu'il faut chercher la cause nécessaire à laquelle nous donnons la dénomination de Dieu.

Aussi M. Taine veut-il (*L'Idéalisme anglais, étude sur Carlyle*) que l'on regarde le monde « comme une échelle de formes et comme une suite d'états ayant en eux-mêmes la raison de leur succession et de leur être, enfermant dans leur nature la nécessité de leur caducité et de leur limitation, composant par leur ensemble un tout indivisible, qui, se suffisant à lui-même, épuisant tous les possibles et reliant toutes choses, depuis le temps et l'espace jusqu'à la vie et à la pensée, ressemble par son harmonie et sa magnificence à quelque Dieu tout puissant et immortel ».

Voilà l'objection ; voici notre réponse.

2^o *Réponse.* — Les phénomènes du monde ne se produisent ni par l'effet d'un hasard capricieux, ni avec liberté, du moins dans les êtres dépourvus de raison ; mais ces phénomènes se renouvellent d'une façon constante dans les mêmes circonstances.

Les lois de la nature existent donc, comme la science le démontre : nous n'en disconvenons pas et aucun apologiste chrétien ne le niera jamais.

Ces phénomènes se produisent avec cette régularité à cause de la constitution même des êtres en qui ils se produisent. Nous l'admettons encore ; car, en dehors de l'action de Dieu, cause première, nous reconnaissons l'action des

créatures, qui sont causes secondes. Le nier ce serait ouvrir les voies au panthéisme, puisque ce serait dire qu'il n'y a dans le monde d'autre action que celle de l'Être infini.

Étant données les lois qui découlent de la constitution des divers éléments du monde, on peut calculer la marche des divers phénomènes qui s'y succèdent. C'est la conséquence de la régularité des lois ; c'est une suite du principe de causalité en vertu duquel il n'y a pas d'effet sans cause. Étant donc connues toutes les causes qui interviennent pour la production d'un phénomène, on peut calculer quel sera ce phénomène. Néanmoins il faut remarquer qu'il ne s'ensuit pas qu'étant connu l'état du monde avant l'apparition des êtres vivants, on pourrait en déduire par le calcul l'état du monde actuel.

En effet ce serait contrairement aux lois connues de la nature, que la matière brute aurait produit des êtres vivants, et a plus forte raison des êtres intelligents. L'évolution de l'univers, tout en étant soumise à des lois constantes, ne s'explique donc pas dans ses phases les plus importantes par le seul jeu de ces lois.

Enfin la régularité d'un phénomène et la possibilité d'en calculer la marche ne supposent en aucune manière que ce phénomène est d'une nécessité absolue. Les positivistes et les panthéistes tombent ici dans une confusion qu'ils reconnaîtraient sans doute eux-mêmes, si tout leur système ne reposait sur cette confusion même et s'ils ne niaient toute liberté et toute contingence. On peut en effet faire des calculs sur des données hypothétiques, aussi bien que sur des données réelles. En d'autres termes, il est des problèmes dont les données sont entièrement contingentes et dont pourtant les solutions sont absolument rigoureuses.

Un exemple le fera mieux saisir. Soit le problème suivant : j'ai acheté cent vingt oranges ; je les partage en deux lots et j'en mets un tiers dans le premier ; combien y en aura-t-il dans le second ? La solution nécessaire de ce problème, c'est qu'il y en aura quatre-vingts oranges dans le second lot. Les deux tiers de cent vingt font en effet quatre-vingts et cela est de la plus grande nécessité.

S'ensuit-il que les données du problème sont nécessaires? Aucunement. En effet, en les posant j'ai fait une simple hypothèse, car jamais je n'ai acheté cent vingt oranges. S'il me plaisait de les acheter et de les partager en deux lots, l'un en renfermant un tiers et l'autre les deux tiers, les données seraient réelles; mais elles ne seraient pas pour cela nécessaires; car, outre que j'aurais pu ne pas acheter d'oranges, j'aurais pu en acheter moins ou davantage; j'aurais pu ensuite les laisser en un lot ou bien les partager autrement. Toutes les données du problème sont donc contingentes, c'est-à-dire qu'elles peuvent être ou ne pas être, et néanmoins la conclusion est nécessaire: c'est-à-dire qu'étant posées les données, elles se trouvent soumises nécessairement aux lois de l'arithmétique.

Ainsi en est-il des lois du monde. Étant donnée la constitution du monde, ces lois deviennent nécessaires. Mais la constitution du monde et l'existence des êtres qui le forment n'en sont pas moins contingente; car, de même que le nombre de mes oranges et le nombre de mes lots d'oranges pouvaient être différents, de même la quantité de matière, la quantité de mouvement et la quantité d'espèces vivantes qui sont dans le monde auraient pu être tout autres; et si l'une ou l'autre de ces quantités avait changé, les phénomènes se seraient produits différemment.

Étant donnée la constitution du monde, il est donc nécessaire que cette constitution soit comme elle est et, par suite, que les lois de la nature s'exécutent; mais cette constitution étant contingente, les lois qui régissent le monde n'ont qu'une nécessité hypothétique. Elles ne sont nécessaires que dans l'hypothèse que le monde a reçu l'existence et qu'il l'a reçue dans les conditions dont nous sommes témoins.

C'est donc à tort que M. Taine nie la contingence du monde, à cause de la nécessité des lois de la nature. C'est à tort également qu'il veut mettre, dans la nécessité de ces lois, la raison dernière de l'univers et sa cause première.

En effet, on peut considérer ces lois ou bien dans leurs formules abstraites et mathématiques, ou bien dans les phénomènes réels qui les exécutent dans l'univers.

Si on les considère comme des formules abstraites, elles sont de pures conceptions de notre esprit et ne peuvent donner l'existence aux phénomènes qui se passent en dehors de nous; si on les considère dans les phénomènes, ces lois ne s'imposent qu'hypothétiquement, c'est-à-dire qu'il faut chercher en dehors d'elles la raison de leur nécessité.

Mais, dit saint Thomas, dans la preuve que nous développons, un être nécessaire qui n'a pas en lui-même la raison de sa nécessité suppose l'existence d'un autre être nécessaire. D'autre part, on ne peut admettre une série indéfinie d'êtres subordonnés qui n'ont pas en eux-mêmes la raison de leur nécessité, pas plus qu'on ne peut admettre une série indéfinie de causes efficientes subordonnées les unes aux autres. Il faut donc reconnaître l'existence d'un être qui ait en lui-même la raison de sa nécessité et qui soit la raison de toutes les lois et de toutes les existences hypothétiquement nécessaires. Cet être c'est Dieu.

Les lois physiques du monde ne sont donc que l'expression de la volonté de l'être suprême, qui a donné l'existence à l'univers parce qu'il la voulu et comme il l'a voulu.

Seulement, étant donnée cette volonté, il faut que ce qu'elle a voulu existe avec toutes ses conséquences; de là vient la nécessité des lois du monde (Voir les articles *Création* et *Providence*).

Concluons donc que tout ce qui existe dans le monde est contingent d'une certaine manière, or cette contingence prouve qu'il existe au-dessus du monde un être nécessaire.

II. Preuves qui concluent du plan qui se manifeste dans l'univers à l'existence d'une cause première intelligente. — Cet argument a été appelé argument des *causes finales*; car nous avons vu qu'on donne le nom de cause finale au but dont on poursuit la réalisation. Il est très populaire et a été souvent développé. Voici comment Bossuet le résume (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 10):

« Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets montre aussi une fin expresse, par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée et un art parfait.

« C'est ce qui se remarque dans toute la nature. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvements et tant de convenance entre ses parties que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art. Car s'il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir... Aussi voyons-nous que les philosophes qui ont le mieux observé la nature nous ont donné pour maxime qu'elle ne fait rien en vain, et qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles : il y a tant d'art dans la nature que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à l'imiter. Et plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées, qui font tout aller par ordre et sont la marque certaine d'un ouvrage bien entendu et d'un artifice profond. »

Ainsi, l'univers est organisé suivant un plan, et par conséquent en vue de fins à atteindre; or une telle organisation ne peut être que l'œuvre d'un ouvrier habile; donc l'univers a pour auteur un Dieu profondément intelligent.

On a attaqué et nous devons défendre et établir la majeure et la mineure de cette démonstration. Bien des adversaires nient, en effet, qu'il soit besoin de supposer un plan pour rendre raison des phénomènes du monde, et, parmi ceux qui admettent ce plan, beaucoup refusent d'y voir une preuve que c'est une Providence intelligente qui préside au développement des êtres.

1^o *Première objection* : *Il n'y a que des causes efficientes et point de causes finales.*
— D'après les adversaires des causes finales, il n'y a dans l'univers que des causes efficientes et elles suffisent à expliquer tous les êtres, sans qu'il soit besoin de supposer un plan dont les êtres poursuivraient la réalisation d'une manière inconsciente ou consciente. Dans la matière inanimée, disent-ils, il ne se produit aucun phénomène qui ne soit conforme aux lois physiques et chimiques : c'est donc le jeu naturel des forces de la matière, livrées à elles-mêmes, qui a formé les mondes inanimés et qui a préparé notre terre à recevoir les divers organismes vivants.

Dans l'ordre organique, c'est aussi sous l'action des causes efficientes que tous les organismes naissent et se développent. Deux sortes de causes s'unissent

pour arriver à ce résultat : les causes internes et les causes externes.

Les causes internes sont les puissances mêmes de l'organisme : elles sont déterminées à agir et à se développer par les causes externes qui les y sollicitent et qui leur créent des besoins et des organes.

Les causes externes constituent le milieu où l'être vit; elles n'ont pas seulement pour effet naturel de lui donner des besoins et un genre de vie en rapport avec ce milieu, elles détruisent encore les organes qui seraient inutiles à l'organisme dans le milieu où il vit; car ces organes ne peuvent se développer faute de trouver dans ce milieu les éléments qui leur conviennent.

C'est en vertu de ces causes que toutes les espèces d'êtres vivants se sont produites, se sont multipliées, puis ont disparu dans les diverses périodes géologiques et dans les diverses régions, suivant qu'elles y trouvaient des conditions favorables ou défavorables à leur existence. C'est par l'effet des mêmes causes, que, dans les diverses espèces d'animaux, un même organe sert à des fonctions diverses sans changer de forme. D'autres fois les mêmes lois le font changer de forme, pour mieux l'adapter à de nouvelles fonctions; ou bien elles le réduisent à l'état rudimentaire, lorsqu'il n'a plus de fonctions à remplir. « La queue nulle chez l'homme et chez les singes anthropomorphes, dit Charles Martins (*Revue des Deux-Mondes*, 15 juin 1862, cité par Janet, *Les causes finales*, p. 314), devient prenante et remplit l'office d'une cinquième main chez les singes d'Amérique, les sarigues, les caméléons, tandis qu'elle sert de base, de soutien, de véritables pieds, aux kangourous, aux gerboises. Un organe ne se caractérise donc pas par son usage; car un même organe remplit les rôles les plus divers, et réciproquement la même fonction peut être remplie par des organes très différents; ainsi le nez et la queue peuvent remplir l'office de la main; celle-ci à son tour devient une aile, une rame, ou une nageoire. »

On voit, même chez les espèces inférieures, les mêmes membres qui se transforment pour changer de fonctions. C'est ce qu'on peut observer chez les articulés, ainsi nommés parce que leur

corps est formé d'une série de segments ou anneaux distincts et unis les uns aux autres. L'écrevisse et la crevette nous en fournissent des exemples. « Or, observe M. Perrier (*Anatomie et Physiologie animalis*, p. 62), il existe en diverses mers des crustacés, les *Penæus* qui sont presque des crevettes; mais dont le développement présente une particularité remarquable. Le *Penæus* sort de l'œuf avec une forme toute différente de celle qu'il présente, lorsqu'il est adulte. C'est alors un tout petit animal à peu près triangulaire, dont le corps n'est pas annelé et qui nage à l'aide de trois paires de longues pattes bifurquées et frangées de poils. On donne à cette larve des *Penæus* le nom de *nauplius*. La plupart des crustacés inférieurs, et ils sont innombrables, se présentent à leur sortie de l'œuf sous cette même forme de *nauplius*; quant aux crevettes, aux écrevisses et à la plupart des autres crustacés supérieurs, ils naissent avec une organisation plus compliquée, mais ils ont eux-mêmes revêtu dans l'œuf, lors de leur première phase de développement, une forme très voisine de celle du *nauplius*. On peut donc considérer celle-ci, comme une forme larvaire, commune à tous les crustacés. Le développement se poursuit en général de la façon suivante: des anneaux naissent successivement à la partie postérieure du *nauplius* et chacun d'eux est muni d'une paire d'appendices qui viennent aider, dans leurs fonctions locomotrices, les trois paires de pattes primitives: mais, à mesure que de nouveaux appendices apparaissent, ces pattes primitives se modifient; placées d'abord à la région ventrale du corps, elles passent peu à peu à la région dorsale: les deux premières paires deviennent les deux paires d'antennes du crustacé adulte; la troisième paire forme les mandibules; les paires de pattes qui ont apparu après elles, à la partie postérieure du *nauplius*, subissent à leur tour, à la suite des mues qu'il a éprouvées, des modifications analogues, cessent de servir à la locomotion et prennent la qualité de mâchoires et de pattes-mâchoires. »

« Ainsi tous les appendices, que nous voyons remplir, à la partie antérieure du corps du crustacé, des fonctions diverses, ont eu primitivement une forme et une fonction communes; c'étaient d'abord de

véritables pattes, servant à la locomotion comme celles au moyen desquelles marche ou nage l'animal adulte. Nous avons le droit d'énoncer cette proposition d'une rigoureuse exactitude: *Les antennes, les mâchoires, les mandibules et les pattes-mâchoires des crustacés ne sont que des pattes détournées, au cours du développement, de leur fonction primitive et modifiées pour remplir des fonctions nouvelles.* »

— Tout, dans les diverses espèces vivantes et dans les divers organes des êtres animés, s'expliquerait donc par la seule action des causes efficientes. « Si nous résumons le sens général des théories physiologiques qui paraissent être le plus appropriées à l'état actuel de la science, dit M. Janet, qui discute les doctrines de nos adversaires (*Les causes finales*, p. 129), on verra que non seulement la physiologie s'affranchit de plus en plus, dans ses méthodes, du principe des causes finales, mais encore que dans ses doctrines, elle tend à se préoccuper de moins en moins de la forme et de la structure des organes, et de l'appropriation mécanique à la fonction: ce ne seraient plus là que des considérations littéraires en quelque sorte: la science ne voit plus dans les corps organisés, dans les appareils qui composent ces corps, dans les organes qui composent ces appareils, que des résultantes et des complications de certains éléments simples ou *cellules*, dont on recherche les propriétés fondamentales, comme les chimistes étudient les propriétés des corps simples. Le problème physiologique n'est donc plus, comme au temps de Galien, l'usage ou l'utilité des parties; mais le mode d'action de chaque élément, ainsi que les conditions physiques et chimiques qui déterminent ce mode d'action. D'après les anciennes idées, l'objet que le savant poursuivait dans ses recherches, c'était l'animal, ou l'homme, ou la plante; aujourd'hui c'est la cellule nerveuse, la cellule motrice, la cellule glandulaire; chacune étant considérée comme douée d'une vie propre, individuelle, indépendante. L'animal n'est plus un être vivant: c'est un assemblage d'êtres vivants, c'est une colonie: quand l'animal meurt, chaque élément meurt l'un après l'autre; c'est un assemblage de petits moi, auxquels même quelques-uns vont jusqu'à prêter une sorte de conscience sourde. »

Enfin une preuve qu'on invoque pour établir que les éléments organiques agissent uniquement comme causes efficientes, et non en vue d'un but, c'est qu'ils agissent toujours de la même manière, qu'ils aient, ou qu'ils n'aient pas de but à atteindre. Écoutons M. Vulpian (*Phys. du syst. nerv.*, lec. XIV) : « La tendance à la restauration se manifeste dans les parties séparées du tout, aussi bien que lorsqu'elles sont dans leurs rapports normaux.... Vous transplantez un lambeau de périoste : il s'y fait, comme l'a montré M. Ollier, non pas une simple calcification, mais une ossification véritable avec tous ses caractères. Où est le « se mouvoir », si, d'un autre côté, comme dans les nerfs (moteurs ou sensibles), on ne peut surprendre aucune relation possible entre la structure et la fonction? Que reste-t-il, si ce n'est à constater, que, dans telle condition, telle substance a la propriété de se nourrir, dans telle autre, la propriété de sentir, de même que l'on établit, en chimie, que l'oxygène a la propriété de brûler, et le chlore la propriété de désinfecter, etc? en un mot, il ne reste plus que des causes et des effets, et rien qui ressemble à des moyens analogues aux perceptions obscures des monades leibnizziennes. En se plaçant à ce point de vue, il semble que la célèbre comparaison des philosophes entre les organes et les instruments de l'industrie humaine ne soit qu'une vieille idée superficielle qui ne sert plus à rien dans l'état actuel de la science, et que la finalité abandonnée depuis si longtemps dans l'ordre physique et chimique, soit destinée aussi à devenir en physiologie un phénomène secondaire et sans portée. »

« Car si une substance amorphe est capable de se nourrir, de se reproduire, où est le but utile de cette ossification? N'eût-il pas mieux valu pour le bien de l'individu que ce lambeau transplanté disparut par résorption moléculaire?... La greffe de l'ergot d'un coq dans la crête de cet animal ou d'un animal de la même espèce, la greffe de la queue ou de la patte d'un rat sous la peau d'un autre rat, pourquoi ces greffes réussissent-elles? Pourquoi l'accroissement de cette patte ou de cette queue se fait-elle d'une façon si régulière, et s'arrête-t-elle à une époque préfixée? Qui ne voit qu'il n'y a là, aucune prévision de but à atteindre et que

les phénomènes ne demandent pour se manifester, et se manifester fatalement en suivant une marche nécessaire, que les conditions qui rendent la vie possible? » Ces causes agissent même quand elles doivent amener des résultats nuisibles; de là viennent la plupart de nos maladies; de là, vient la naissance des monstres; de là aussi, la production d'espèces vivantes et d'organes qui semblent être plus nuisibles qu'utiles.

Ainsi tous les phénomènes du monde inanimé et du monde vivant seraient les effets des forces physiques, chimiques et organiques mises en jeu dans l'univers et n'entreraient pas dans un plan, arrêté à l'avance et poursuivi par la nature.

Les instincts, les passions et tous les actes des animaux ne seraient que le résultat de leur constitution et des besoins qu'ils éprouvent; il n'y aurait que l'homme qui agirait pour réaliser les desseins, qu'il a conçus à l'avance, et ce serait par une sorte d'anthropomorphisme qu'il attribuerait à la nature d'agir comme lui et de chercher à atteindre un but, en choisissant pour y arriver les moyens les plus convenables.

2^o Réponse à la première objection. *Il faut admettre des causes finales dans l'univers.* — Nous ne discuterons pas les assertions transformistes de plusieurs de nos adversaires. Cela est tout à fait inutile ici. Nous espérons montrer, en effet, 1^o qu'il faut admettre un plan dans le monde, qu'on soit transformiste ou qu'on ne le soit pas; 2^o que les théories transformistes supposent plus qu'aucun autre l'existence de causes finales.

A. *Il faut admettre des causes finales dans l'univers, qu'on ne soit pas transformiste ou qu'on le soit.* — En laissant de côté ce qui est étranger au sujet, on peut ramener toutes les difficultés qu'on nous fait aux trois suivantes : 1^o Il n'y a pas de phénomènes qui ne soient les effets de causes efficientes, en vertu desquelles ils devaient se produire comme ils se sont produits; 2^o ces causes efficientes sont déterminées à agir par les conditions dans lesquelles elles agissent; 3^o ces causes efficientes produisent parfois des effets qui paraissent inutiles et même nuisibles dans l'univers.

Nous admettons l'exactitude de ces trois assertions; mais loin d'être en contradiction avec notre thèse, elles ne

font que lui donner plus de force. En effet, le plan de l'univers ressort de ce que, toutes les causes y produisant leurs effets naturels, ces effets s'harmonisent parfaitement les uns avec les autres. S'il se produit, d'ailleurs, des phénomènes qui ne paraissent pas cadrer avec le plan général de l'univers, c'est un signe évident que ce plan existe, comme nous voulons le démontrer. En étudiant du reste la Providence divine, nous examinerons plus à fond les défauts qu'on croit voir dans la disposition du monde.

Nous prouvons donc que les phénomènes de l'univers se produisent pour exécuter un plan, parce que, résultant de causes multiples, qui agissent toutes fatalement et indépendamment les unes des autres, il arrive néanmoins que ces phénomènes s'harmonisent pour rendre possible la vie d'êtres très parfaits, qui ne sauraient exister sans le concours d'une foule de conditions. C'est donc surtout en étudiant l'organisation et les actes des animaux supérieurs que ce plan nous apparaîtra.

Nous ne pouvons ici montrer toutes les causes diverses dont la réunion, à point nommé, a été nécessaire pour permettre à l'homme et aux animaux de subsister et pour mettre leurs divers organes en état de remplir leurs merveilleuses fonctions. Ce serait une matière inépuisable.

Nous nous contenterons d'un seul exemple, où, il est vrai, l'art de la nature a dû mettre à contribution un nombre presque infini de causes que rien n'aurait pu remplacer, nous voulons parler de la structure de l'œil dans son rapport avec l'acte de la vision. Voyons donc les innombrables conditions qui ont dû se réunir pour rendre l'œil capable de voir. Nous laissons la parole à M. Janet qui étudie la même question que nous dans son livre des *Causes finales*, p. 77 (Paris, librairie Germer-Baillière : Alcan, successeur).

« La première condition pour que la vision puisse s'opérer est l'existence d'un nerf sensible à la lumière : c'est là un fait primordial qu'il n'est pas possible d'expliquer, et au delà duquel l'analyse ne peut pas remonter jusqu'ici : il faut donc un nerf doté d'une sensibilité spécifique, qui ne puisse se confondre, en aucune façon, avec la sensibilité tactile. Mais

un nerf simplement sensible à la lumière ne servirait qu'à distinguer le jour de la nuit ; or, pour discerner les objets, pour voir véritablement, il faut nécessairement quelque chose de plus, à savoir un appareil optique, plus ou moins semblable à ceux que peut fabriquer l'industrie humaine. Voici ce que dit à ce sujet, l'illustre physiologiste allemand Muller. « Pour que la lumière projette sur la rétine l'image des objets dont elle part, il faut que celle qui provient de certaines parties déterminées des corps extérieurs, soit immédiatement, soit par réflexion, ne mette non plus en action que des parties correspondantes de la rétine : ce qui exige certaines conditions physiques. La lumière qui émane d'un corps lumineux se répand en rayonnant dans toutes les directions où elle ne rencontre pas des obstacles à son passage : un point lumineux éclairera donc une surface tout entière, et non pas un point unique de cette surface. Si la surface qui reçoit la lumière irradiante d'un point est la surface unie de la rétine, la lumière de ce point fait naître la sensation de lumière dans la totalité et non dans une partie seulement de la membrane nerveuse ; et il en est de même pour tous les autres points lumineux qui peuvent illuminer la rétine en rayonnant. »

« On comprend facilement que, dans ce cas, il n'y aurait pas vision proprement dite. La rétine unie, sans appareil optique, ne verrait rien de déterminé : elle percevrait la lumière et non les images. En conséquence, c'est toujours Muller qui parle, pour que la lumière extérieure produise dans l'œil une image correspondante aux corps, il faut de toute nécessité la présence d'appareils qui fassent que la lumière émanée des points *a, b, c, ..., n*, agisse seulement sur des points de la rétine isolés, disposés dans le même ordre, et qui s'opposent à ce qu'un point de cette membrane soit éclairé à la fois par plusieurs points du monde extérieur (Muller, *Manuel de physiologie*, trad. franc. de Jourdan, t. II, p. 275)...

« Pour atteindre ce résultat, la nature pouvait employer et a employé en effet deux systèmes différents. — Elle a créé deux sortes d'appareils : les appareils *isolateurs* et les appareils *convergens*. Les premiers sont ceux qu'on remarque

dans les yeux des insectes et des crustacés, et que l'on appelle yeux *composés* ou à *facettes* : les autres sont réalisés soit chez certains insectes ou crustacés, soit et surtout chez les animaux vertébrés. Le premier de ces systèmes consiste, je cite encore Muller, à placer devant la rétine et perpendiculairement à elle, une quantité innombrable de cônes transparents, qui ne laissent parvenir à la membrane nerveuse que la lumière dirigée suivant le sens de leur axe, et absorbent, au moyen du pigment dont leurs parois sont revêtues, toute celle qui vient les frapper obliquement. On voit que, dans ce premier système, la nature a procédé exactement comme font le physicien et le chimiste dans leur laboratoire, lorsque, pour étudier un phénomène, ils savent trouver le moyen de le produire et de l'isoler en même temps, en prenant certaines précautions pour que les circonstances concomitantes ne viennent pas en troubler l'effet. Ajoutez en outre la quantité effroyable de combinaisons que suppose un tel système, puisque l'on compte jusqu'à douze mille, vingt mille cônes dans un seul œil, et qu'à ces cônes doivent correspondre dans la cornée autant de petites divisions géométriques appelées facettes, et que, sans cette correspondance, rien ne serait fait...

« Mais le plus haut degré d'adresse et de perfection dans l'art de la nature se manifeste surtout dans le second système dont nous avons parlé, à savoir dans le système des appareils convergents, ou des yeux à lentille, tels qu'on les rencontre dans les animaux supérieurs.

« Dans le système précédent, le procédé dont la nature se servait pour isoler sur divers points de l'organe la lumière émanant des points différents consiste à exclure les rayons qui empêcheraient l'effet de se produire. Elle arrive au même résultat avec bien plus de précision encore, et surtout avec une plus grande intensité de lumière, en obligeant à se réunir de nouveau sur un même point les rayons divergents qui émanent d'un autre point. Les corps qui ont ainsi le pouvoir de réunir la lumière sont les milieux transparents et réfringents; la forme la plus parfaite est celle d'une lentille. Tel est le modèle des yeux *lenticulaires* ou à *cristallin*, dont le

plus complet modèle est l'œil humain. »

« L'œil est un organe tellement connu qu'il est inutile d'insister sur les détails de sa structure. Rappelons seulement que cet appareil est absolument semblable à l'appareil artificiel appelé chambre noire. Étant donnée une boîte fermée de toutes parts, et n'ouvrant issue à la lumière que par une petite ouverture, si l'on place derrière cette ouverture, dans l'intérieur de la boîte, une lentille convergente, les rayons lumineux partis d'un objet quelconque et forcés de traverser cette lentille iront se réunir au fond même de la boîte, sur la surface opposée à l'ouverture, et y reproduiront l'image de l'objet externe, mais renversée; cet appareil est devenu populaire depuis la découverte du daguerréotype. On sait que l'œil est un appareil de ce genre : il est une chambre noire; et toutes les conditions des phénomènes que nous venons de décrire s'y trouvent réalisées, aussi bien qu'il est nécessaire. Insistons sur les précautions combinées qui ont rendu possible la vision dans ce remarquable appareil.

« Il faut d'abord que la membrane solide qui constitue le globe de l'œil, et que l'on appelle la *sclérotique*, devienne transparente en un point de sa surface, afin de permettre aux rayons lumineux de la traverser; et il faut que cette partie transparente que l'on appelle la *cornée* se trouve correspondre précisément à l'ouverture même de l'orbite de l'œil; car si la sclérotique était opaque, là précisément où l'œil est en rapport avec la lumière, et transparente, là où elle est cachée dans l'orbite oculaire, il y aurait une contradiction. Telle est la première précaution que la nature a prise. En second lieu, il faut que par derrière l'ouverture transparente qui permet de recevoir la lumière, se trouvent des milieux convergents qui réunissent les rayons lumineux; car, si de tels milieux ne se rencontraient pas, la rétine située au fond de cet appareil ne recevrait pas les images des objets, mais simplement la lumière diffuse, et ce serait inutilement que la nature aurait construit une chambre noire : de simples points oculaires, tels qu'on en voit chez les vers ou animaux inférieurs, auraient suffi uniquement pour le discernement du jour et de la nuit. Troisièmement enfin, il faut qu'à

l'extrémité de cette chambre noire, et en opposition à l'issue, se trouve la *rétine*, ou épanouissement du nerf optique, du nerf sensible à la lumière et qui ne peut voir qu'à la condition de recevoir l'image de l'objet. Supposez que la rétine ne soit pas placée dans l'axe même de la cornée transparente et du cristallin, supposez qu'elle soit dans une autre partie de l'œil; elle ne recevrait rien et par conséquent ne verrait rien, et les images allant se dessiner sur une surface insensible ne seraient point perçues : les milieux transparents seraient alors complètement inutiles, et mieux eût valu s'en épargner la dépense.

« Ainsi un œil ou chambre noire qui n'aurait pas une partie transparente correspondant à l'ouverture de son orbite, des milieux convergents correspondant à cette cornée transparente et une rétine correspondant à ces milieux convergents; un œil où ces divers éléments, ouverture de l'œil, cornée transparente, milieu convergent, rétine ne seraient pas placés dans un même axe, de manière à ce que la lumière puisse les traverser successivement, un tel œil impliquerait contradiction. »

Pour que les rayons lumineux dessinent l'image de l'objet sur la rétine il faut aussi qu'il y ait un rapport convenable entre le degré de courbure du cristallin et la densité du milieu où l'animal est appelé à vivre. Cette lentille, dit Muller, doit être d'autant plus convexe qu'il y a moins de différence de densité entre l'humeur aqueuse et le milieu dans lequel vit l'animal. Il fallait donc que la forme du cristallin ne fût pas la même pour les animaux qui sont plongés dans l'eau que pour ceux qui restent sur terre. Or, chez les poissons le cristallin est sphérique et la cornée plate; chez les animaux qui vivent dans l'air la cornée est plus convexe et le cristallin plus déprimé. Or, ce n'est pas la pression de l'eau et de l'air qui amène ces résultats; il faut donc que d'autres causes se soient réunies à celles dont nous avons déjà parlé pour les produire.

Remarquons encore la disposition qui permet à la volonté de faire varier la convexité du cristallin et l'angle suivant lequel les rayons lumineux y pénètrent. Sous cette disposition, il n'y aurait qu'une distance déterminée où les objets

seraient parfaitement visibles; grâce à elle, nous voyons distinctement à une petite et à une grande distance.

Nous ne parlerons pas du rôle des cils et des paupières, qui protègent l'œil, non seulement contre les corps étrangers, mais encore contre les rayons obscurs qui accompagnent les rayons lumineux et qui seraient très nuisibles à l'œil.

Inutile aussi de réfuter au long l'objection de ceux qui ont fait ressortir combien l'œil est inférieur aux instruments d'optique fabriqués dans nos villes. Helmholtz (cité par Janet, *ibid.*, p. 61) leur a répondu : « L'appropriation de l'œil à son but existe de la manière la plus parfaite et se révèle même dans la limite donnée à ses défauts : un homme raisonnable ne prendra pas un rasoir pour fendre des bûches; de même tout raffinement inutile dans l'usage optique de l'œil aurait rendu cet organe plus délicat et plus lent dans son application. »

Ainsi l'œil est un instrument merveilleusement propre à la vision, et pour l'amener à cette perfection, il a fallu le concours d'une foule de causes. La question est de savoir si ce concours est fortuit, ou si toutes ces causes ont été mises en jeu pour nous fabriquer un œil. Il faut en effet admettre que la rencontre du plus grand nombre de ces causes a eu lieu sans raison, si l'on ne veut pas qu'elle soit l'exécution d'un plan d'après lequel ces causes devaient se rencontrer pour faire un œil capable de voir. Or, dire qu'une telle rencontre s'est faite sans raison, c'est dire une chose déraisonnable.

Sans doute, absolument parlant, il n'est pas impossible que toutes les causes se soient combinées ensemble de cette manière; cette combinaison n'est pas plus impossible qu'une autre. Il n'est pas impossible non plus, absolument parlant, qu'en jetant au hasard, à côté les uns des autres, des caractères d'imprimerie mélangés, ils sortent dans l'ordre qu'il faut pour former l'*Iliade*; et néanmoins cela est impossible moralement, et ce qui est plus impossible encore c'est que chaque fois qu'on recommencera la même expérience dans les mêmes conditions, l'*Iliade* se retrouve écrite. Il faut, en effet, une raison pour que les caractères pris au hasard se reproduisent dans cet ordre. Or, il en est de même pour la formation de

l'œil. Que deux des conditions requises se soient réunies une fois par hasard, rien ne s'y oppose; mais que des milliers de conditions absolument nécessaires se réunissent, et qu'elles se réunissent toujours, voilà ce qui ne peut se faire sans raison, et puisqu'il y a une raison à ce concours, ce ne peut être que le but réalisé. Nous ne sommes donc pas seulement en présence de causes efficientes qui produisent un effet, nous sommes en présence de moyens qui tendent à un fin.

B. Il est plus nécessaire d'admettre des causes finales dans l'univers, si on est transformiste que si on ne l'est pas.

Les adversaires des causes finales invoquent, il est vrai, en faveur de leur théorie le système du transformisme mécaniste, qui attribue la formation de tous les organismes à une évolution lente et successive due à l'action des causes physiques, et semblent ainsi échapper à l'accusation d'expliquer par le hasard le concours des causes multiples qui se réunissent pour produire les êtres vivants, mais ils ne font ainsi qu'ajouter de nouvelles difficultés au problème qu'ils prétendent résoudre.

Il faut, en effet, expliquer la réunion en un lion, ou en une baleine de toutes les conditions exigées pour les constituer, et le hasard est aussi impuissant à donner cette explication dans l'hypothèse du transformisme que dans celle où ces animaux auraient été produits fortuitement et sans ancêtres. Il ne faut pas oublier, en effet, que si, une force aveugle est incapable de faire instantanément une horloge, elle ne pourra pas davantage en fabriquer successivement les divers rouages pour les ajuster ensuite. Combien moins pourra-t-elle construire une machine qui fabrique des horloges! C'est pourtant ce qui aurait eu lieu si le transformisme de Darwin était vrai et si un concours aveugle de circonstances avait fait sortir les espèces actuellement vivantes d'espèces plus imparfaites; car les ancêtres des vertébrés auraient été comme des machines capables de les fabriquer, machines d'autant plus merveilleuses qu'elles auraient été produites elles-mêmes par d'autres machines beaucoup moins parfaites.

Darwin a voulu démontrer qu'une cause aveugle n'est pas incapable d'arriver à ces résultats. Pour cela étant

donné que les éleveurs font varier les races végétales et animales en les unissant par sélection artificielle, il soutient que la nature a dû produire les mêmes effets, sans aucun plan préconçu, par le seul fait de la lutte pour la vie entre les individus qui avaient la même constitution et les mêmes besoins. Cette lutte ne s'est pas établie entre les êtres fort différents les uns des autres, de là est venue la variété des espèces; mais elle s'est établie nécessairement entre les êtres semblables. Parmi eux, elle a fait disparaître les moins bien constitués et assuré ainsi la réunion et la permanence des caractères les plus avantageux à l'espèce; attendu que ces caractères étaient ceux des individus les mieux doués qui survivaient aux autres dans cette lutte.

Cette explication est assurément ingénieuse, mais elle est insuffisante à rendre compte de bien des instincts absolument nécessaires à la vie de plusieurs espèces. Tel est, par exemple, l'instinct qui porte une foule d'insectes, qui meurent avant d'avoir vu leurs petits, à placer leurs œufs dans des conditions sans lesquelles leurs petits ne pourraient subsister, ni leur espèce se perpétuer. Elle ne rend pas compte non plus de la production de ces organismes merveilleux, qui sont composés d'une foule d'éléments délicats et qui ont dû se former de toutes pièces, sous peine d'être entièrement inutiles à ceux qui les auraient possédés. Tel est, par exemple, l'œil dont nous avons parlé. Nous avons dit combien de conditions il devait réunir pour voir. Tant que ces conditions n'auraient pas été réunies, les animaux pourvu d'un œil qui ne voyait pas n'auraient pas dû survivre à ceux, en bien plus grand nombre, qui n'auraient pas eu d'yeux; par conséquent la sélection naturelle n'explique pas la formation de l'œil. En supposant donc que toutes les espèces d'animaux se soient formées par une certaine sélection naturelle, cette sélection n'aurait pas abouti à former les espèces qui vivent sous nos yeux par le seul effet des forces aveugles de la nature, et il aurait fallu qu'elle fut dirigée vers le but qu'elle a atteint, comme il faut que la nature soit dirigée par les jardiniers et les éleveurs pour produire certaines variétés de plantes ou d'animaux. Étant donnée la possibilité de créer des variétés dans le règne

végétal et animal, les espèces qui existent aujourd'hui n'ont pu être produites en vertu de la sélection naturelle et de la concurrence vitale, qu'autant qu'on ajoute à ces causes, une direction vers le but qui a été réalisé, c'est à-dire des causes finales.

Néanmoins ce n'est pas en cela que le transformisme a le plus besoin des causes finales pour expliquer la formation du monde animé. Elles lui sont beaucoup plus nécessaires pour rendre compte des conditions qui permettent à la sélection soit naturelle, soit artificielle, de faire varier la descendance d'un être vivant et d'y fixer des caractères nouveaux. En effet Darwin admet quatre lois qui président à la variation par sélection artificielles. Ce sont la loi d'hérédité, en vertu de laquelle les parents transmettent à leurs descendants les caractères accidentels qu'ils possèdent individuellement; la loi d'adaptation en vertu de laquelle les organismes se modifient peu à peu sous l'influence des milieux extérieurs, de l'habitude, etc., pour se rendre plus aptes à vivre dans les conditions qui leur sont faites; la loi de corrélation en vertu de laquelle les modifications subies par un organe en entraînent souvent dans les autres qui s'harmonisent avec lui; enfin la loi d'accumulation des caractères qui accentue de plus en plus un caractère transmis par hérédité, si les conditions qui ont donné naissance à ce caractère subsistent toujours. Or ces lois supposent que la matière animée est constituée en vue d'un but à atteindre; car nous ne voyons rien de semblable dans les êtres inanimés qui sont, sous le rapport physique et sous le rapport chimique, formés des mêmes éléments que les corps vivants.

C'est donc en vain que les partisans du transformisme, aussi bien que ceux qui le rejettent, voudraient voir dans les merveilles du monde organisé de simples effets de forces aveugles. Sans doute ces merveilles sont les effets des causes naturelles; mais ces causes ont été disposées en vue de les réaliser, « Quand on considère l'évolution complète d'un être vivant, dit Claude Bernard (*de la physiologie générale*), on voit clairement qu'elle est la conséquence d'une loi organogénique qui préexiste d'après une idée préconçue. Gœthe compare la nature à un grand artiste. C'est qu'en effet la nature

et l'artiste semblent procéder de même dans la manifestation de l'idée créatrice de leur œuvre. Nous voyons dans l'évolution apparaître une simple ébauche de l'être, avant toute organisation... Mais dans ce canevas vital, est tracé le dessin idéal d'une organisation encore invisible pour nous, qui a assigné à chaque élément sa place, sa structure et ses propriétés. Là où doivent être des vaisseaux sanguins, des nerfs, des muscles, des os, etc., les cellules embryonnaires se changent en globules de sang, en tissus artériels, veineux, musculaires, nerveux et osseux. L'organisation, d'abord vague et seulement indiquée se perfectionne par un fini dans le détail de plus en plus achevé. » Un autre physiologiste, M. Chauffard (*La vie*, p. 318), exprime plus nettement encore la même pensée : « Le spectacle d'une finalité immanente que l'homme découvre partout en lui, se retrouve à tous les degrés de l'ordre vivant. Tout animal, tout être organisé, le végétal lui-même, possèdent une fin propre. Rien ne vit qu'à la condition de tendre à un but... La fin est le couronnement et la raison même de l'institution vivante; et, à mesure que cette institution s'élève, la fin qui la domine apparaît plus éclatante. »

Nous pouvons donc conclure que les êtres les plus parfaits de l'univers sont constitués en vue d'un but et qu'ils se développent suivant un plan. Que les phénomènes d'un ordre inférieur tendent aussi tous à une fin, nous le verrons dans un autre article en parlant de la *Providence*; mais ce que nous avons dit suffit pour établir la première partie de la démonstration que nous avons entreprise, savoir qu'un plan se manifeste clairement dans la constitution de l'univers.

3^e *Seconde objection.* — *Les causes finales ne supposent pas l'existence d'une intelligence distincte du monde.*

Reste à établir la seconde partie de notre démonstration, savoir que ce plan est imposé à l'univers par une cause intelligente.

Nous nous trouvons en présence de Schelling, de Hegel, de Strauss, de Schopenhauer et des panthéistes allemands qui reconnaissent l'existence d'une finalité dans la nature, mais regardent cette finalité comme une tendance inconsciente et immanente à la nature elle-même.

Voici comment Strauss s'exprime dans sa *Dogmatique chrétienne* au sujet de notre preuve par les causes finales : « Cette preuve est fondée sur l'analogie de certains produits de la nature avec les ouvrages de l'art ; l'organisme ressemble à une horloge, l'œil à une lunette, le corps d'un poisson à un vaisseau, etc. Or une horloge, une lunette, etc., sont les œuvres d'une sagesse qui a approprié les moyens à la fin ; donc les produits de la nature entière sont l'œuvre d'une intelligence qui est en dehors d'elle. — Mais d'abord, *pourquoi cette intelligence serait-elle en dehors de la nature ? Qu'est-ce qui force à sortir de la nature ?* Ensuite l'analogie n'est que superficielle : les pièces d'une machine, d'une œuvre de l'industrie humaine restent étrangères les unes aux autres ; le mouvement et l'unité leur sont imprimés du dehors. Au contraire, dans l'organisation, chaque partie est en communication intime continue avec les autres ; elles se servent toutes les unes aux autres de but et de moyens. Il y a précisément entre les œuvres de l'industrie humaine et celles de la nature, cette différence que l'artiste est en dehors des premières et forme la matière du dehors au dedans, tandis qu'il est au dedans des autres et forme la matière du dedans au dehors. *La vie est la fin qui se réalise elle-même.* » — « Il n'y a aucune contradiction, dit Frauenstadt (cité par Janet, *op. cit.*, p. 507), à admettre qu'une force, un instinct plastique créé par une tendance aveugle des œuvres qui se révèlent à l'entendement comme conformes à un but. »

4^e Réponse à la seconde objection. — Voilà l'objection qu'on nous oppose. Déterminons nettement ce que nous voulons établir ; ensuite notre démonstration sera facile.

Il faut reconnaître que les êtres vivants, et en général les êtres de la nature, tendent à leur fin, par une force interne qui est dans leur nature. Cette tendance est inconsciente dans les êtres privés de connaissance, elle est sentie par les animaux qui satisfont instinctivement leurs instincts, elle est consciente chez l'homme qui apprécie et choisit les moyens qui le mène à sa fin. Il existe donc chez tous les êtres de l'univers une force immanente, le plus souvent inconsciente qui constitue leur nature et qui

les fait tendre à leur fin. Dieu n'agit donc pas dans le monde à la manière d'un ouvrier qui façonne les pièces de son ouvrage : ce sont les êtres qui, par leur force propre, poursuivent leur fin et l'atteignent.

La question est de savoir si cette tendance vers le but n'a pas une cause intelligente supérieure à la nature. Nous laissons de côté ce qui regarde la raison de l'homme dont nous nous occuperons dans la preuve suivante, et nous nous en tenons aux animaux et aux êtres inférieurs. Dans la première preuve, nous avons déjà montré que toutes les forces qui sont en eux prouvent l'existence d'une cause première ; nous ajoutons ici que l'harmonie avec laquelle toutes ces forces agissent, et tendent vers une fin, que le plan qui se manifeste d'une manière sensible dans l'organisation des êtres vivants prouve l'existence d'une cause première, douée d'une profonde sagesse et distincte de l'univers.

En effet, ce plan a une cause ; car il n'y a rien sans cause.

Cette cause est intelligente ; car on doit trouver dans la cause toute la perfection supposée par l'effet : or un plan, c'est-à-dire la disposition de moyens en vue d'une fin à atteindre suppose une intelligence.

Cette intelligence n'est pas dans les êtres en qui ce plan se manifeste, puisque ces êtres sont sans intelligence, incapables par conséquent de se proposer une fin à atteindre et de choisir les moyens qui pourraient les y porter.

Il existe donc en dehors du monde une intelligence qui a organisé l'univers, et cette intelligence est d'autant plus grande que son plan est plus vaste et plus simple, et qu'il est réalisé avec une admirable harmonie par le concours d'une multitude d'éléments divers et de forces aveugles. « Il est absurde, dit Bossuet (*Connaissance de Dieu*, ch. iv) qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportion dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde, et que cette suite, cette proportion, cette économie ne soit nulle part bien entendue : et l'homme qui n'a rien fait la connaissant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connaît dans sa perfection et que ce sera celui-

la même qui aura tout fait. » Il doit aussi en conclure que l'intelligence de l'auteur du monde est incomparablement plus puissante que la raison humaine ; car, remarque Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, 1^{er} p., ch. III) à la suite de Minutius Felix, « S'il faut tant de sagesse et de pénétration, même pour remarquer l'ordre et le dessein merveilleux de la structure du monde, à plus forte raison, combien en a-t-il fallu pour le former ! Si on admire les philosophes, parce qu'ils découvrent une petite partie des secrets de cette sagesse qui a tout fait, il faut être bien aveugle pour ne l'admirer pas elle-même. »

Si nous ajoutons que cette sagesse existe par elle-même, puisqu'elle est la raison de toutes les intelligences contingentes, et qu'il faut qu'elle soit elle-même à elle-même sa propre raison d'être, nous reconnaitrons que c'est une intelligence infinie à qui rien ne peut échapper et n'échappe. C'est, pour employer une formule d'Aristote, la pensée absolument parfaite qui se contemple elle-même.

3^o *Démonstration de l'existence d'une cause première intelligente et morale, par l'existence contingente d'êtres raisonnables et libres.* — Cette preuve est impuissante à nous faire sortir du monde idéal, et à établir que Dieu existe réellement, tant qu'on ne voit la pensée que par son côté logique ; mais les actes et les facultés de notre esprit, considérés dans leur existence contingente, fournissent une base solide à la démonstration de l'existence de Dieu.

Cette démonstration a été présentée de bien des manières. Nous nous contenterons de rapporter ici quatre preuves de Bossuet (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV) fondées : la première, sur l'imperfection de notre intelligence ; la seconde, sur l'imperfection de notre volonté ; la troisième, sur le caractère absolu des principes de raison ; la quatrième, sur le caractère absolu de la loi morale, en y ajoutant quelques indications sur les preuves par le concept de l'infini, ou des autres attributs de Dieu.

A. *Preuve tirée de l'imperfection de notre intelligence.* « Dès là que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle sent qu'elle ignore beaucoup de choses,

qu'elle se trompe souvent, et que souvent aussi, pour s'empêcher d'être trompée, elle est forcée à suspendre son jugement, et à se tenir dans le doute ; elle voit, à la vérité, qu'elle a en elle un bon principe, mais elle voit aussi qu'il est imparfait, et qu'il y a une sagesse plus haute à qui elle doit son être.... Car si nous étions tout seuls intelligents dans le monde, nous seuls, nous vaudrions mieux, avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste qui serait tout à fait brut et stupide ; et on ne pourrait comprendre d'où viendrait, dans ce tout qui n'entend pas, cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant pas naître d'une chose brute et insensée. Il faudrait donc que notre âme, avec son intelligence imparfaite, ne laissât pas d'être par elle-même, par conséquent d'être éternelle et indépendante de toute autre chose ; ce que nul homme, quelque fou qu'il soit, n'osant penser de soi-même, il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre. Nous connaissons donc par nous-mêmes, et par notre propre imperfection, qu'il y a une sagesse infinie, qui ne se trompe jamais, qui ne doute de rien, qui n'ignore rien, parce qu'elle a une pleine compréhension de la vérité, ou plutôt qu'elle est la vérité même ; cette sagesse est elle-même sa règle ; de sorte qu'elle ne peut jamais faiblir, et c'est à elle à régler toutes choses. »

B. *Preuve par l'imperfection de notre volonté.* « Par la même raison, nous connaissons qu'il y a une souveraine bonté qui ne peut jamais faire aucun mal ; au lieu que notre volonté imparfaite, si elle peut faire le bien, peut aussi s'en détourner. »

C. *Preuve par le caractère absolu des principes de raison.* « Rien ne sert tant à l'âme pour s'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-même et de ses sublimes opérations que nous avons appelées intellectuelles. »

« Les règles des proportions par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables. Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, et du plus fort au plus faible ; et nous en savons assez pour connaître que ces proportions se rapportent à des

principes d'éternelle vérité. Tout ce qui se démontre en mathématique et en quelque autre science que ce soit, est éternel et immuable; puisque l'effet de la démonstration est de faire voir que la chose ne peut être autrement qu'elle est démontrée. Aussi pour entendre la nature et la propriété des choses que je connais; par exemple ou d'un triangle, ou d'un carré, ou d'un cercle, ou les proportions de ces figures et de toutes autres figures entre elles : je n'ai pas besoin de savoir qu'il y en ait de telles dans la nature : et je suis assuré de n'en avoir jamais ni tracé, ni vu de parfaites... Dès que l'idée de ces choses s'est une fois éveillée dans mon esprit, je connais que, soit qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature ou se fassent d'une autre façon. »

« Toutes ces vérités et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra; mais, en les connaissant, il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et, quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire tout ce que je vois dans la nature, serait détruit excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée; et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait personne qui fût capable de les comprendre. Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui.... Il entend tout, il sait tout. Les choses sont comme il les voit; mais ce n'est pas comme moi, qui pour bien penser doit rendre ma pensée conforme aux choses qui sont hors de moi. Dieu ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui : au contraire, il rend les choses qui sont hors de

lui conformes à sa pensée éternelle. Enfin, il est la règle : il ne reçoit pas de dehors l'impression de la vérité, il est la vérité même; il est la vérité qui s'entend parfaitement elle-même. En cela donc je me reconnais fait à son image : non à son image parfaite, car je serais comme lui la vérité même, mais fait à son image, capable de recevoir l'impression de la vérité. »

D. Preuve par le caractère absolu de la loi morale. — « Nous voyons avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable et que, dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

« Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit. En ces règles invariables, un sujet qui se sent partie d'un Etat, voit qu'il doit obéissance au prince qui est chargé de la conduite du tout; autrement la paix du monde serait renversée. Et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions plutôt que la raison et le bien des peuples qui lui sont commis.

« L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles. Et l'homme juge droitement, lorsque, sentant ces jugements variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

« Ces vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. »

E. Preuves par le concept d'infini et des autres attributs de Dieu. — Cette preuve repose sur ces deux principes que notre intelligence étant contingente doit avoir une cause première qui est Dieu, et que cette cause première ayant toute la per-

fection qui peut se manifester dans son effet, Dieu a toute la perfection que nous pouvons concevoir, Saint Thomas en conclut ainsi que Dieu est infini (*Cont. gent.*, cap. XLIII, n. 8). « L'effet ne peut s'étendre que dans la mesure posée par sa cause; or notre intelligence ne peut être que par Dieu qui est la cause première de toute chose; donc nous ne pouvons rien penser qui soit au-dessus de Dieu. Comme donc nous pouvons penser quelque chose de plus parfait que tout ce qui est fini, il faut que Dieu ne soit pas fini, mais infini. »

On peut prouver de la même manière que Dieu est infiniment puissant, infiniment sage, infiniment juste, infiniment libre et indépendant, infiniment bon, infiniment parfait; enfin qu'il a infiniment toutes les perfections que nous voyons dans les créatures ou que nous pouvons concevoir.

4^e *Preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel des peuples.* — Cette preuve ne nous est pas nécessaire pour établir l'existence de Dieu; mais elle montre la force des raisons sur lesquelles repose cette vérité; c'est une sorte de vérification de nos raisonnements personnels par l'adhésion de tous les hommes à la conclusion que nous avons admise. Cette preuve a du reste sa valeur propre.

Remarquons néanmoins que, si elle démontre l'existence de la divinité, elle ne démontre pas que cette divinité ait tous les attributs que nous avons indiqués. Beaucoup de peuples se sont, en effet, trompés grossièrement sur les caractères de la divinité. Ce qu'ils ont admis généralement, c'est l'existence d'un ou de plusieurs êtres doués d'une puissance mystérieuse, supérieurs aux forces connues de la nature et auxquels il faut rendre un certain culte religieux.

Voyons d'abord si tous les peuples se sont accordés à honorer des divinités auxquelles ils attribuaient ce caractère; nous examinerons ensuite si cet accord est une preuve de l'existence de Dieu.

Les anciens avaient observé que le genre humain tout entier reconnaissait l'existence de Dieu. Les textes de Cicéron et de Plutarque sur ce point sont connus de tous. Les Pères de l'Église, en particulier Tertullien, invoquèrent aussi le témoignage de tous les peuples

en faveur de cette vérité. Mais les connaissances géographiques et historiques de l'antiquité ne permettaient pas d'établir ce consentement universel avec la même précision qu'on peut le faire aujourd'hui. Sans doute, les diverses régions du monde n'ont pu encore être toutes explorées, cependant un grand nombre sont bien connues, et les théogonies de la plupart des peuples modernes ont été exposées d'une façon de plus en plus complète, dans les ouvrages de sir John Lubbock (*Origines de la civilisation*), de M. de Quatrefages (*l'Espèce humaine; — les Pygmées*), de Hartmann (*les Peuples d'Afrique*), de Mgr Laonenau (*du Brahmanisme*, 2^e p., origines, mœurs et religions des peuples des diverses tribus de l'Inde), dans les *Annales de la propagation de la foi*, dans les *Missions catholiques* et dans les revues géographiques.

Les monuments des anciens peuples de l'Orient sont lus et nous font connaître leurs religions. La philologie comparée retrouve, dans les langues des anciens monuments, les débris des idiomes qui ont entièrement disparu et la pensée des races qui les parlaient. On peut voir le résumé de ces découvertes dans Lenormand (*Manuel de l'histoire ancienne des peuples de l'Orient*), Maspero (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, premières éditions), l'abbé de Broglie (*Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*) et dans les manuels de l'histoire des religions.

Enfin on a scruté les tombes et les restes de l'industrie des hommes qui n'ont laissé aucune autre trace de leur existence et dont la langue et l'histoire sont inconnues, pour se rendre compte des croyances religieuses des âges préhistoriques. Les ouvrages et les articles de revue publiés sur ces questions intéressantes sont innombrables (consulter de Nadhailac, *l'Homme avant l'histoire*; Chabas, *Étude sur l'antiquité historique*; l'abbé Hamard, l'abbé Durost, articles divers).

Or tous ces renseignements réunis nous permettent d'affirmer, en connaissance de cause, que tous les peuples ont eu des croyances religieuses. Aussi M. de Quatrefages, frappé de la perpétuité et de l'universalité de la notion de Dieu, a-t-il défini l'homme *un animal religieux*, et donné comme signes caractéristiques et concrets qui distinguent l'espèce hu-

maine des espèces animales, la moralité et la religiosité.

On comprend qu'il nous est impossible de faire connaître ici, même en résumé, les croyances religieuses de tous les peuples. On trouvera, du reste, dans d'autres articles de ce Dictionnaire, quelques renseignements sur ce point.

On jugera assez de l'universalité de la notion de Dieu, par les objections faites à notre thèse au sujet des peuples qui ont été regardés comme dépourvus de cette notion. Ce sont les peuples qui n'adorent que de mauvais génies, ceux qui ont une religion athée, les peuplades sauvages actuellement vivantes qui, au dire de certains explorateurs, n'auraient aucun culte, les hommes des âges primitifs et les hommes des âges futurs.

La notion de Dieu ne peut exister dans sa perfection sans le concept d'Être suprême, de Créateur et de souverain Seigneur, et on a objecté que chez un grand nombre de peuples, ces concepts n'existent pas, par exemple, chez les Annamites qui n'ont pas même de mot pour exprimer l'acte de la création.

Nous accordons qu'en dehors des cultes monothéistes, dans lesquels seuls on trouve une idée nette de Dieu, presque toutes les religions ont altéré profondément la notion de la divinité, et que cette altération est surtout profonde dans les pays qui adorent des génies, regardés comme des êtres mal-faisants et redoutables, qu'il faut apaiser, plutôt que comme des bienfaiteurs qu'on doit vénérer. — Aussi n'avons-nous pas prétendu que tous les peuples ont eu une connaissance parfaite de Dieu; mais seulement que tous, ou à peu près, rendent un culte à des êtres qu'ils regardent comme étant d'une nature supérieure et doués d'une puissance surhumaine.

On poursuit : il est des peuples nombreux dont la religion n'est pas seulement grossière et impie, mais encore athée. Bouddha n'est, pour ses sectateurs, qu'un homme qui s'est élevé au-dessus de tous les êtres par ses propres mérites et que les dieux, s'il en existe, ne peuvent égaler qu'à la condition de pratiquer ses vertus. Le bouddhisme est donc athée dans sa doctrine. Or il est professé dans ses diverses

formes par plus de 300 millions d'hommes.

— A cette objection, nous répondons d'abord qu'elle repose sur une erreur de fait, comme on peut le voir à l'article *Bouddhisme*; Çakya-Mouni n'était point athée; il avait des idées inexactes sur la divinité, mais il en admettait l'existence et lui rendait un culte; ses disciples font comme lui. D'ailleurs la perfection absolue attribuée à Bouddha est un des attributs de la divinité et ici encore nous sommes en face d'une notion incomplète, mais réelle de Dieu. En outre, il faut distinguer entre la doctrine des livres sacrés et le bouddhisme tel qu'il est pratiqué. Supposé même que la doctrine fût athée, il est incontestable que le culte bouddhique dans tous les pays où il règne est polythéiste et idolâtrique : il adresse, en effet, ses adorations à une foule de bouddhas parfaits et de bouddhas futurs, à des bouddhas vivants placés à la tête des monastères du Thibet, à des génies les uns bons, les autres mauvais, ainsi qu'aux reliques et aux images de ces êtres réputés surnaturels. Ainsi l'instinct de l'humanité a été plus fort que la philosophie des livres sacrés; et on ne saurait trouver de preuve plus manifeste que les peuples ne peuvent être athées et qu'il leur faut une divinité. Il y a lieu de faire la même remarque au sujet du brahmanisme. Les Indiens adorent des idoles et les spéculations panthéistes et parfois athées des commentateurs des Vedas sont restées des spéculations d'écoles.

Mais, nous dit-on, il est des peuplades sauvages qui n'ont aucun culte et aucune religion. — Quand même cela serait, notre affirmation resterait debout; car ces peuplades sont très peu nombreuses; on ne pourrait donc nier ce que nous avons avancé, à savoir que presque tous les hommes ont une religion. Mais il faut bien examiner, avant d'admettre qu'un peuple est sans religion. Beaucoup de sauvages, en effet, cachent leur culte aux étrangers et, pour la plupart de ceux qu'on avait regardés comme dépourvus de toute moralité et de toute notion de Dieu, il a fallu reconnaître ensuite qu'on s'était trompé. C'est ce qui vient encore d'arriver pour les Mincopies des îles Andaman. Ces sauvages sont fort peu avancés au point de vue industriel, puisqu'ils ignorent le moyen de faire du feu lorsque celui qu'ils gardent

vient à s'étendre. Aussi, à cette vue, quelques savants avaient-ils cru mettre la main sur une race intermédiaire entre le singe et l'homme. Or M. de Quatrefages (*Les Pygmées*) vient de réhabiliter ces pauvres Negritos, au point de vue religieux et moral. Il constate, en effet, que les traditions qu'ils se transmettent oralement, faute d'écriture, se rapprochent d'une façon étonnante des enseignements du christianisme, et que leurs mœurs sont relativement sévères. M. de Quatrefages établit qu'il en est de même pour les autres Negritos de la presqu'île de Malacca et des Philippines, aussi bien que pour les Hottentots et les Boshimans qu'on avait également calomniés. M. l'abbé Hamard, après avoir analysé l'étude du savant anthropologiste, fait cette observation (*La Science Catholique*, Tom. I, p. 590) : « M. de Quatrefages est bien près d'avoir prouvé cette fois que les attributs du règne humain, la moralité et la religiosité, sont décidément universels chez notre espèce. » Il est probable que cette preuve se complètera à mesure que les races humaines seront mieux connues dans le détail. En attendant, il est incontestable que les peuples ont tous, ou presque tous, une certaine connaissance de la divinité, et certaines pratiques religieuses.

M. de Quatrefages, en présence d'un développement intellectuel si avancé s'alliant chez les Mincopies à une infériorité industrielle, qu'on n'a trouvée dans aucun pays, est amené à les rapprocher des hommes des âges primitifs que nous ne pouvons connaître que par ce qui nous reste de leurs grossiers outils. Nous avons, en effet, dans ces peuples contemporains la démonstration vivante qu'on peut croire en Dieu avec une civilisation matérielle, où l'intelligence inventive se montre à peine. C'est donc sans fondement que les transformistes allirment, à la suite de M. de Mortillet, que la religion est d'origine récente dans l'humanité et qu'elle serait le résultat tardif des efforts intellectuels d'une longue série de générations. Ils ne peuvent, en effet, appuyer cette affirmation sur des faits constatés, et elle leur est dictée par leurs théories préconçues sur l'évolutionnisme. Au contraire, les tombes de cette époque primitive, avec les coutumes funéraires qu'elles dénotent, semblent

prouver qu'alors comme aujourd'hui, on croyait à une autre vie et qu'on pratiquait des rites religieux.

L'évolutionnisme, qui refuse la religiosité à nos premiers ancêtres faute d'un développement intellectuel suffisant, annonce que les progrès de l'humanité l'amèneront peu à peu à abandonner la croyance aux choses surnaturelles. Mais une prophétie ne peut constituer une objection sérieuse, tant que les événements ne l'ont pas réalisée.

Il est vrai malheureusement que les progrès du rationalisme irréligieux dans la société contemporaine semblent préparer l'avenir que les évolutionnistes nous prédisent. Il existe aujourd'hui bien des athées parmi les hommes lettrés et dans les masses populaires et un apologiste contemporain de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, p. 313, remarquant que la foi catholique se manifeste avec éclat, pendant que le protestantisme ouvre ses temples au rationalisme, s'exprime ainsi : « Il y a des raisons de croire que nous marchons vers une séparation de plus en plus profonde entre une religion complète, conservant et résumant tout ce qu'il y a de bon dans les traditions religieuses du passé, et une complète et absolue irréligion. » Selon cette conjecture, le temps viendrait où une masse considérable d'hommes cesserait d'avoir aucune religion. Mais l'humanité n'a point changé de nature, et si mille influences ont battu en brèche les croyances populaires et introduit presque partout un esprit rationaliste et sceptique, la foi en Dieu et au surnaturel n'a pu être entièrement arrachée des cœurs; à l'heure du danger, elle se manifeste par des éclairs inattendus dans l'âme des hommes les plus incrédules; et ceux qui font parade d'irréligion, en face des cultes établis, se montrent souvent superstitieux ou font profession d'une religiosité vague et mal définie. Le milieu social qui contribue, comme nous l'avons vu, à nous donner notre connaissance de Dieu, peut mettre obstacle à son développement, mais il ne peut extirper des cœurs le sentiment religieux qui tend toujours à s'y éveiller spontanément.

Nous venons de voir que le genre humain, considéré dans son ensemble, a

toujours reconnu l'existence d'une puissance mystérieuse et vivante, qui tient le monde dans sa dépendance. C'est là un fait universel et perpétuel. Comment l'expliquer?

Cette croyance est-elle l'écho d'une révélation primordiale qui, malgré de nombreuses altérations, s'est transmise d'âge en âge chez tous les peuples?

La Bible nous permet de le penser et les traditions de toutes les races s'accordent, avec la Bible, pour faire remonter leurs croyances religieuses à des manifestations que la divinité aurait faites d'elle-même à leurs premiers ancêtres. On peut soutenir cette explication et l'appuyer de bons arguments.

Mais elle ne suffirait pas à rendre compte d'un fait aussi universel, si la croyance en Dieu ne répondait à un besoin de notre esprit et de notre nature. Il faut en effet que l'homme soit naturellement religieux, pour que partout et toujours il ait reconnu l'existence d'une divinité, alors même que les traditions de sa race la lui présentaient sous les traits d'un être vicieux ou ridicule.

Et d'où vient ce besoin de notre esprit et de notre nature, qui fait que le genre humain est religieux? On ne peut en chercher le fondement dans une crainte déraisonnable, car la crainte de la divinité présuppose une certaine connaissance de son existence. Ni dans les législations humaines, car elles se conforment aux opinions régnantes plutôt qu'elles ne les forment; ni dans les passions malsaines qui sont en germe au fond du cœur humain, car l'existence d'un maître qui nous domine ne peut être que gênante pour ces passions: ce besoin vient donc d'une tendance de notre nature. Si cette tendance était contraire à la raison, comme nos passions vicieuses, elle serait combattue par la raison. Or il n'en est rien. Nous voyons au contraire que le genre humain tout entier, en progressant dans la civilisation, a continué de croire sans hésitation à la réalité de ce qu'il adorait. C'est qu'il avait conscience que le sentiment religieux est un sentiment naturel qui doit avoir son objet. C'est aussi que les preuves de l'existence de Dieu s'imposent à la raison de tous les hommes, du moins en tant qu'elles manifestent l'existence en dehors du monde d'un être supérieur au monde.

Le consentement unanime des peuples que nous avons exposé confirme donc la valeur de ces preuves, en même temps qu'il nous en fournit par lui-même une nouvelle.

Concluons que Dieu existe et que l'athéisme qui le nie constitue non seulement une erreur, mais une anomalie contraire à la nature.

J. M. A. VACANT.

DILUVIUM. — Un certain nombre d'auteurs ont donné ce nom aux alluvions, qu'on trouve au-dessus de plusieurs grandes formations terrestres, et qui sont évidemment le résultat d'immenses inondations; de là le nom de *diluvien* attribué à ces terrains. Quelques apologistes ont vu dans ce *diluvium* un résultat et par conséquent une preuve du déluge mosaïque; cette opinion semble peu solide.

En effet, la géologie nous apprend que, quand une grande masse d'eau couvre momentanément une partie du sol, elle doit, en se retirant, déposer, sur les parties plates, un limon fin, sur les lhalwegs et les remous des pentes, des sables et des graviers.

Si l'eau avait recouvert jusqu'aux plus hautes montagnes, (8,500 mètres à l'Himalaya) comme fit le déluge mosaïque, non seulement, en se retirant, elle eût dû couvrir de limon toutes les plaines sans exception; mais, obligée de se retirer avec une extrême rapidité, puisque le séjour de l'homme dans l'arche a été de courte durée, elle eût d'abord emporté tous les dépôts meubles plus anciens des vallées et, en outre, garni le fond de celles-ci de graviers et de limons, tous du même âge.

Or, non seulement il n'en est pas ainsi, non seulement des plaines juxtaposées, sont les unes pourvues, les autres dépourvues de limon, mais sur *tous* les flancs des vallées on voit s'échelonner des sables, graviers, et limons *de divers âges*, bien antérieurs au déluge mosaïque, en général d'autant plus anciens qu'on les trouve plus haut (l'âge se constate par les fossiles, mastodontes, éléphants méridionaux, mammoth, etc.) et tels (du moins les limons) qu'aucun d'eux n'aurait pu subsister en présence d'une inondation embrassant toute la terre. Il

y a donc la preuve acquise que la formation de nos vallées a commencé avant l'apparition de l'homme et qu'elle s'est poursuivie, à travers bien des vicissitudes, en gardant toujours le même caractère *local*; c'est-à-dire que, dans une vallée, on ne trouve jamais que des dépôts venant d'*amont* et du même bassin. Il n'y a d'exception que pour les nappes glaciaires, qui ont débordé sur plusieurs vallées à la fois, mais qu'il est impossible de confondre avec les alluvions au-
cièmes.

On ne connaît pas de pays qui soit en discordance avec les autres relativement au mode de distribution des dépôts superficiels.

Il n'y a que la Sibérie où l'extinction du mammoth paraisse avoir été absolument brusque, puisque les derniers individus de cette espèce ont été parfois conservés, avec leur chair, dans le limon sibérien. Mais cette conservation tient à ce que, tout de suite après l'enfouissement, ces animaux, qu'un phénomène encore mal expliqué chassait vers le nord, la *gelée a pris possession* du sol sibérien, pour ne plus l'abandonner.

Il faut cependant, pour être juste, reconnaître que nous possédons encore très peu de documents géologiques précis sur les contrées du Tigre et de l'Euphrate. Mais, à coup sûr, il n'y a pas de portion notable de la surface des continents qui échappe à la distribution indiquée.

L'existence de ce *diluvium* s'explique aisément par des causes, qui sont encore en action sous nos yeux, à savoir les cours d'eaux; il est donc inutile de recourir au déluge mosaïque pour en rendre compte. D'autant plus que l'on comprend malaisément comment ce déluge aurait recouvert de limon certaines plaines, tandis qu'il n'en aurait point laissé sur certaines autres qui leur sont contiguës; on s'explique difficilement aussi la régularité que l'on constate dans la direction et dans l'épaisseur très variées des dépôts, circonstance qui s'explique, au contraire, très bien par l'action des cours d'eaux. De plus, comment expliquer que les flots du cataclysme n'aient ni emporté, ni bouleversé les dépôts meubles, certainement antérieurs au déluge mosaïque, qu'on trouve sur tous les flancs des vallées? A dire vrai,

ces alluvions semblent plutôt témoigner contre le fait du déluge mosaïque, soit universel, soit restreint, qu'en sa faveur. Il n'y a là rien d'étonnant; la géologie tire ses principes des faits naturels et ne peut fournir de conclusions sur les faits produits en dehors de ces lois. Or, le déluge mosaïque est présenté dans la Bible et a toujours été considéré par la Tradition comme un fait qui s'est produit par une intervention spéciale de Dieu, en un mot comme un miracle. Voilà pourquoi il ne peut être ni nié, ni prouvé d'une manière solide, par les données que fournit la science de la nature. C'est un principe que l'apologiste ne doit pas oublier, s'il ne veut courir au devant d'un échec regrettable.

DISPENSES. — I. — La dispense est l'acte par lequel le législateur, tout en laissant subsister l'obligation générale d'une loi, la supprime cependant, soit temporairement soit définitivement, pour un ou plusieurs membres de la société. — L'autorité ecclésiastique rencontre, en effet, de temps à autre et même assez fréquemment, de justes motifs d'accorder cette exemption, soit en matière de vœux, d'ordinations et de fonctions sacrées, soit en matière de jeûne et d'abstinence, soit surtout en matière d'empêchements de mariage.

II. — La notion même de la dispense montre que cette grâce ne peut être concédée que par le législateur, ses supérieurs ou ses légitimes successeurs; car il faut, pour suspendre l'effet de la loi, avoir droit sur elle et autorité de la faire. Aussi Dieu et ses envoyés peuvent-ils seuls dispenser des lois divines positives; le Souverain Pontife, le concile œcuménique et leurs délégués, des lois de l'Église universelle; l'évêque et ses délégués, des lois diocésaines, etc. — La loi naturelle, en tant qu'elle résulte de l'essence même des choses, n'est sujette à aucune dispense; personne, pas même Dieu, ne peut exempter quelqu'un du respect envers le vrai et le bien. L'Église peut assurément interpréter cette loi naturelle et déclarer si telle ou telle action, telle ou telle conduite, lui est conforme ou opposée; mais ce droit d'interprétation n'est jamais un droit de dispense. — Nous n'avons pas à rapporter ici les preuves de la délé-

gation faite par Dieu à son Église, principalement à saint Pierre et à tous les Papes, de son pouvoir de légiférer et par conséquent de dispenser (Voir les articles *Eglise, Pape, Clergé*, etc. Nous n'avons pas non plus à exposer le droit des supérieurs ecclésiastiques à déléguer leur pouvoir, et à tracer les limites et les conditions de cette délégation : c'est l'objet de la science canonique et morale dont nous ne traitons pas directement ici. Mais nous devons indiquer, d'après le concile de Trente, les principes généraux de l'Église relativement aux dispenses, surtout aux dispenses matrimoniales. « Que tous sachent que les saints canons doivent être exactement et autant que possible indistinctement observés par tous. Que si une raison urgente et juste, et parfois une plus grande utilité, le demandent, on accordera quelques dispenses; mais tous ceux qui les concéderont, ne le feront qu'en connaissance de cause, avec la plus grande maturité et gratuitement; autrement, la dispense devra être regardée comme subreptice. » Sess. xxv, *de Reform.*, cap. xviii. « Pour les mariages à contracter, qu'on ne donne absolument aucune dispense; ou que ce soit rarement, pour cause et gratuitement. Au second degré, jamais l'on ne dispensera, si ce n'est entre grands princes et pour une cause publique. » Sess. xxiv, *de Reform. matrim.*, cap. v; pour les dispenses d'irrégularités et de suspenses, cf. cap. vi, *de Reform.*, *ibid.* Un supérieur ecclésiastique serait donc simoniaque s'il accordait des dispenses « pour de l'argent », « s'il se faisait payer » cet exercice de son pouvoir spirituel, si enfin il s'enrichissait ainsi au détriment de l'observation des lois. — Mais le concile de Trente n'a point entendu blâmer les *taxes*, *compositions* ou *componendes* exigées de certaines personnes pour certaines dispenses, et dont le but est : 1° de pourvoir aux frais nécessaires de la demande, de la rédaction et de l'expédition des dispenses; 2° de contribuer à l'entretien de l'Église et de ses ministres qui, surtout en des époques de détresse et de ruine comme est la nôtre, ne sauraient subsister que du produit des aumônes ou des taxes justement payées par ceux qui implorant des exemptions et qui peuvent restituer, sous cette forme financière, ce qu'ils en-

lèvent à l'édification commune par l'observance des lois générales; 3° enfin et surtout de mettre par là-même un frein à l'envie démesurée d'obtenir des dispenses, et de ne pas se soumettre aux réglemens et prohibitions portés dans l'intérêt de l'Église et même de la société humaine. — Inutile d'ajouter, tant la chose est naturelle, que les dispenses sollicitées par les pauvres et d'ailleurs justifiées par de bonnes raisons, leur sont concédées sans taxes et sans componendes, *in forma pauperum*. Les frais de poste ou de bureaux qui restent à leur charge ou à celle de leurs protecteurs sont des plus insignifiants. Il est plus utile d'observer, car on n'y fait pas assez attention, que les personnes les plus ardentes à se plaindre des prétendues exigences de l'autorité ecclésiastique à leur endroit quand elles en doivent recevoir des dispenses, se distinguent ordinairement par une extrême prodigalité dans l'usage qu'elles en font, tant il est vrai qu'elles ne sont pas aussi écrasées qu'elles le disent par les exactions de la cour de Rome ou des chancelleries épiscopales; elles se plaignent moins aussi des redevances qu'elles paient à l'autorité civile pour des raisons analogues, ne se souvenant probablement pas que ces redevances spéciales ne les exemptent nullement des impôts ordinaires et très lourds que l'État prélève constamment et l'Église jamais. (Voir *Congrégations Romaines*.)

III. — Une première objection attaque le principe même des dispenses : si la loi est bonne, pourquoi permettre de ne pas l'observer? N'est-ce pas créer contre elle d'injustes privilèges, et travailler ainsi à son renversement? — Il est certain que l'obligation d'accorder des dispenses est théoriquement regrettable : le Concile de Trente aurait voulu qu'on n'en donnât aucune pour les mariages; mais, pratiquement, la prudence exige cette concession aux faiblesses ou aux intérêts de la société; toutefois elle doit veiller en même temps à ce qu'il n'en résulte pas de dommages trop considérables, et à ce que la loi soit plutôt abrogée, si elle peut l'être, que de se voir continuellement violée par des dispenses qui en amoindrissent l'autorité et la notion même. D'ailleurs, ce n'est pas l'Église seule, ce sont également tous

les gouvernements civils qui ont à pratiquer la même indulgence, à user de la même prudence.

Une *deuxième* objection vise l'objet de certaines dispenses, qu'on prétend avoir été données par l'Église au détriment de la loi naturelle, de la loi divine, ou des statuts promulgués par des conciles généraux. — Nous répondons que nul cas authentique de véritable dispense en matière de droit naturel ne saurait être allégué contre les Souverains Pontifes. Ils ont déclaré que ce droit ne comportait pas telle application, ne s'étendait pas à telle circonstance, c'est vrai; mais ils ne se sont jamais arrogé le pouvoir de s'en exempter ou d'en exempter les autres. Que des prélats schismatiques, hérétiques ou prévaricateurs, que de faux docteurs, de connivence, comme Luther, avec les passions les plus honteuses, aient permis, voire encouragé, ces violations scandaleuses, l'Église catholique n'en est certes point responsable. — Pour le droit divin positif, par exemple pour les vœux, ou pour les devoirs attachés à l'ordination sacerdotale, elle peut dispenser en des rencontres tout exceptionnelles et à cause de raisons très graves, non pas en vertu d'une autorité humaine évidemment insuffisante ici, mais en vertu de la délégation qu'elle a reçue de son divin fondateur: c'est donc Dieu qui dispense de sa propre loi; par exemple, c'est lui, par le Pape Pie VII, qui a dispensé des évêques, des prêtres et des moines révolutionnaires, de garder leurs vœux et leur a permis de rentrer dans la vie laïque sans être désormais obligés au devoir de la prière liturgique et de l'oblation du sacrifice. — Quant aux lois portées par l'Église, on comprend aisément que l'Église elle-même en dispense et que son chef suprême, qui n'est nullement dépendant, comme les gallicans l'eussent voulu, des réglemens disciplinaires délibérés dans les conciles œcuméniques, en puisse également dispenser selon sa conscience et selon les motifs qui lui sont soumis. N'étant pas infallible, non plus que l'Église elle-même, en ces détails de gouvernement et d'administration, le Pape pourra comme elle être trompé ou se tromper; la dispense ainsi accordée sera nulle, mais ne prouvera que la culpabilité de ceux qui l'auront extorquée ou qui s'en serviront sciemment.

Une *troisième* objection rappelle les abus commis plus d'une fois dans la concession de ces faveurs, soit par peur et faiblesse de quelques prélats, soit par avarice ou basse cupidité de quelques autres, soit enfin, dit-on, par l'ambition démesurée des Papes, toujours empressés à se réserver des dispenses que les fidèles eussent bien plus commodément implorées de leurs pasteurs immédiats. — Répéterons-nous une fois de plus que des abus sont et seront toujours possibles, probables, réels même dans une société composée d'éléments humains, que l'élément divin travaille perpétuellement à sanctifier, mais que leur libre arbitre ramène incessamment au mal? L'important est de savoir simplement si le Saint-Siège et les conciles ont approuvé ce mal. Or, ils l'ont condamné et réprimé hautement, ils l'ont supprimé autant qu'ils ont pu. Nous avons indiqué le vrai caractère des taxes et frais de dispenses: qu'on veuille bien s'en souvenir dans l'interprétation des faits rapportés par de malicieux chroniqueurs, et dans l'appréciation des plaintes si bruyamment élevées par les légistes au nom du fisc, par les hérétiques au nom de la morale: les unes et les autres sont de même valeur. Enfin, les Papes, en se réservant le pouvoir d'accorder les dispenses les plus considérables, ont sagement pourvu, non à leur intérêt qui n'était pas en jeu, mais au respect des lois qu'ils étaient plus capables que personne de faire observer, et que l'excessive facilité des dispenses n'eût pas manqué de faire tomber dans un prompt et irrémédiable discrédit. — Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, liv. III, ch. xxiv et suiv.; Fiebach, *Dissertation de indole ac virtute dispensationum secundum principia juris canonici*, etc.)

Dr J. D.

DIVINATION. — La connaissance des choses cachées n'est pas illicite de sa nature; elle ne le devient que lorsqu'on l'obtient par des moyens défendus, et elle porte alors le nom de divination. Or, quels sont ceux qui peuvent connaître certaines choses cachées aux hommes? D'un côté, c'est Dieu et les bons anges, de l'autre c'est le démon. Si donc, en observant les règles prescrites,

on recourt à Dieu ou aux bons anges pour connaître une chose cachée, on est exempt de faute; si au contraire on emploie dans ce but des moyens qui, explicitement ou implicitement, supposent un accord avec le démon, on se rend gravement coupable.

Or, dans l'antiquité, tous les peuples païens qui entouraient les Hébreux consultaient leurs idoles pour en obtenir la connaissance de l'avenir : tantôt l'oracle restait muet, tantôt les prêtres l'aidaient à parler, tantôt enfin il rendait de lui-même une réponse, qui dès lors ne pouvait venir que du démon; dans tous les cas, cette consultation des idoles était illicite et constituait la divination. Mais, si les païens avaient leurs moyens d'interroger les idoles, les Hébreux savaient de leur côté la manière d'interroger Jéhovah : nous apprenons en effet par la Bible que le grand-prêtre consultait Jéhovah par l'*éphod*, l'*urim* et le *thummim*; quel moyen employait-il? nous ne le savons pas bien, et peu importe d'ailleurs pour la question présente : le fait important, c'est que les Hébreux avaient eux aussi leur « consultation » de l'avenir.

Cela étant, les rationalistes n'ont pas manqué de rapprocher la *divination* des païens de ce que nous appellerons la *consultation* des Hébreux, et d'en tirer cette conclusion, que la religion de ces derniers n'était pas supérieure à celle des autres. Mais il est facile, à l'aide des principes énoncés en commençant, de repousser l'assimilation qu'on veut établir entre la divination et la *consultation*. La première était un commerce avec le démon, et était par conséquent illicite. Mais que pouvait-il y avoir d'illicite dans la *consultation* des Hébreux? Était-ce le fait même de demander l'avenir? Non, car la connaissance de l'avenir étant bonne en soi, on peut la désirer, pourvu qu'on ne veuille l'acquérir que par des moyens licites. Était-ce le fait de s'adresser à Dieu pour connaître ses secrets? Non, puisque c'était Dieu lui-même qui avait consenti à apprendre l'avenir aux Hébreux dans telles et telles conditions données. Ainsi, dans la consultation du Seigneur par les Hébreux, la fin, les moyens, tout était licite, et il n'y a pas lieu d'assimiler cette pratique religieuse à la divination païenne. (Cf. *Ephod*. — V. Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. 1, n. 385.)

DIVORCE. — I. — Selon l'usage ordinaire de la langue française, ce nom désigne la rupture du mariage quant au lien, quant au contrat qui le constitue essentiellement et qui, pour les chrétiens, a été élevé par le Rédempteur à la dignité de sacrement. Le divorce est donc très différent de la simple séparation de corps et de vie commune.

II. — Relativement à cette rupture complète du mariage lui-même, la doctrine catholique distingue trois périodes, régies par un droit différent.

1° Avant Moïse, en vertu du droit primordial surnaturellement établi par Dieu et conforme au vœu sinon aux prescriptions formelles de la loi naturelle, le mariage est absolument indissoluble; le divorce ne peut alors se produire que contre la volonté divine; de nouvelles noces sont purement et simplement des adultères et des concubinages pour les divorcés. Jésus-Christ l'a déclaré : « Au commencement, il n'y avait pas de divorce; » (*Matth.* xix, 8, et Dieu avait dit en donnant Eve pour épouse à Adam : « L'homme adhérera à son épouse, et ils seront deux en une chair. » *Gen.* ii, 24. Donc, concluait le Sauveur, « ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare point. » (*Matth.* xix, 6.)

2° « La dureté de cœur » des Juifs porte Dieu à adoucir la rigueur primitive de la législation matrimoniale. Moïse permet de sa part, en de certains cas, l'usage du libelle de répudiation et des secondes noces. Evidemment, cette concession, sans violer le droit naturel strict, tolère pourtant un abaissement de la dignité du mariage, et une diminution de sa signification prophétique au regard de l'Incarnation et de l'union du Rédempteur et de son Église. Aussi Jésus-Christ, sans la condamner dans le passé, constate qu'elle ne répond pas à l'idéal que Dieu avait eu en vue dès l'origine; et il déclare ne pas vouloir conserver une telle imperfection dans le genre humain, qu'il est venu renouveler et élever à une perfection supérieure. (*Matth.* xix, 4-8.)

3° Si le mariage primitif, bien qu'il ne fût pas un sacrement, était indissoluble, combien plus justement le mariage chrétien, établi au nombre des sacrements qui produisent la grâce sanctifiante, devrait-il l'être désormais! La volonté du Christ est absolue en ce point : « L'homme s'alta-

chera à la femme; ils seront deux en une seule chair; Dieu même les a unis, que l'homme ne les sépare pas; l'époux qui se remariera du vivant de son conjoint est un adultère. » *Marc.* v. 11 seq.; *Luc.* xvi. 18; *Matth.* xix. 4 seq.; cf. *Rom.* vii. 2 seqq. I *Cor.* vii. 10 seqq.]

Dans le cas d'adultère, il pourra y avoir séparation de corps, dit encore Jésus-Christ *Matth.* v. 31 seqq., mais sans possibilité de contracter un autre mariage qui ne serait qu'un adultère de plus. En vain l'Eglise grecque schismatique et en général les sectes protestantes prétendent-elles que l'adultère est une cause légitime de complet divorce; la tradition des Pères et la pratique de l'Eglise Romaine, mère et maîtresse de toutes les autres, maintiennent l'indissolubilité même en ce cas, quoique un des textes de l'Evangile où il en est question (*Matth.* xix. 9) ne laisse pas que d'être obscur par son extrême concision. Le concile de Trente (*Sess.* xxiv. can. 7) a frappé d'anathème les contradicteurs de l'Eglise en ce point; et récemment encore le Souverain Pontife Léon XIII exposait, avec autant de sublimité que d'énergie, l'immuable doctrine du Siège Apostolique à ce sujet. (*Encycl. Arcanum.*)

L'indissolubilité du mariage, bien que rétablie par l'auteur divin de la loi nouvelle pour les infidèles eux-mêmes (cf. Pie VI *Ud. Ep. Agriae*, 11 juillet 1789, et *Syllab.* de Pie IX, prop. 67), appartient surtout au mariage chrétien et a pour but principal le bien de la foi et de l'Eglise chrétienne. Aussi l'apôtre saint Paul I *Cor.* vii. 12 seq. déclare-t-il que, si un époux païen se convertit à la foi et si son conjoint refuse d'habiter avec lui pacifiquement et en respectant les droits du Créateur, le converti pourra rompre son précédent mariage et en contracter un nouveau. — C'est au mariage de tous points complet, et par conséquent confirmé par l'usage de ses droits, que l'indissolubilité absolue appartient; aussi la tradition, sanctionnée par le concile de Trente (*Sess.* xviii. can. 6), reconnaît-elle à la profession religieuse solennelle la force de dissoudre un mariage légitime *sed non consummatum*; aussi encore la même tradition attribue-t-elle au Souverain Pontife le pouvoir, quand il y a pour cela des raisons justes et très graves, de prononcer la dissolution de la même

union légitime *non consummata*. Cf. Benoit, xiv. (*Quest. canon.*, qq. 146, 179.)

III. — Les objections relatives à cette doctrine peuvent être rangées sous trois chefs principaux, selon qu'elles considèrent le droit naturel, le droit divin et le droit ecclésiastique, dans la question du divorce.

1° On prétend que l'indissolubilité du mariage n'est, en aucune façon, fondée sur le droit naturel; qu'elle lui est bien plutôt contraire, étant donnés les graves inconvénients moraux et physiques qui résultent du maintien absolu du lien conjugal; que le divorce, quand il est admis, prouve que la notion de liberté est mieux comprise et plus sincèrement mise en pratique, tandis que l'indissolubilité prouve la prédominance des théories tyranniques et barbares dans un peuple. Le mariage a pour base principale le consentement des époux; dès que ce consentement est révoqué, le contrat matrimonial est dissous. Cet engagement peut être perpétuel dans l'intention des époux, mais non dans la réalité juridique, parce que la liberté individuelle ne peut jamais être aliénée d'une manière irrévocable par quelque convention que ce puisse être. Les peuples qui admettent le divorce ne sont ni moins moraux ni moins prospères que ceux qui le rejettent. On peut même affirmer que la possibilité de rompre le mariage en deviendra la sauvegarde. La simple séparation de corps et de biens ne saurait suffire à corriger les graves inconvénients de l'indissolubilité du lien conjugal, et elle a plus de tristes conséquences que le divorce pour la moralité publique.

2° On prétend que le droit divin, sainement interprété, n'est pas davantage contraire au divorce. Non seulement Moïse, ou plutôt Dieu lui-même, l'avait permis sous l'Ancien Testament; mais sous le Nouveau Jésus-Christ l'a très expressément admis pour le cas d'adultère *Matth.* v. 32; xix. 9; saint Paul l'admit ensuite en cas de baptême d'un des conjoints. I *Cor.* vii. 15.]

3° Quant au droit ecclésiastique, celui des orientaux est nettement favorable au divorce pour adultère; et les interprètes de l'Écriture n'hésitent pas à appuyer cette législation de l'autorité même de Jésus-Christ. Pour les occidentaux, ils

ont sans doute suivi une autre direction, mais non pas tous, ni toujours, comme le prouvent clairement : *a*) les décisions et pratiques contradictoires des Pères et des conciles ; *b*) les sentences de divorce prononcées par la Cour de Rome elle-même ; *c*) l'identité des résultats de la loi ecclésiastique qui défend le divorce mais laisse à l'autorité spirituelle le droit de prononcer la nullité du mariage, et de la loi civile qui reconnaît et sanctionne avec une entière sincérité la faculté de divorcer ; *d*) conséquemment, et en fait, la contradiction qui existe entre la doctrine très sévère de la Cour Romaine et sa pratique très indulgente en matière de dissolution de mariage ; *e*) l'étrange anomalie d'une Église fulminant contre les concessions de l'État sur ce point et néanmoins se montrant plus large que lui, au moins avec les riches et les grands de ce monde. On objecte enfin que si l'indissolubilité conjugale a pu trouver une force particulière dans la croyance religieuse au sacrement de mariage et dans la bénédiction du prêtre, la sécularisation de la législation familiale et l'institution du mariage civil ont supprimé définitivement cette entité mystique et ses qualités d'ordre surnaturel. Le clergé français accepta fort bien le divorce de 1803 à 1805, témoin l'annulation du premier mariage de Napoléon ; le clergé belge admet actuellement les seconds mariages des divorcés ; pourquoi les autres prêtres catholiques n'imiteraient-ils pas leurs devanciers et leurs confrères ?

Nous répondrons par ordre à ces diverses objections.

1° Nous accordons sans difficulté que le droit naturel n'est pas essentiellement et absolument opposé à tout divorce ; les décisions de Moïse et de saint Paul ci-dessus rapportées le prouvent, croyons-nous, sans réplique. Il est possible, en effet, que les suites du divorce, comme le divorce lui-même, ne ruinent pas nécessairement et complètement l'existence de la famille et de la société civile, leurs droits, leurs intérêts, leurs biens les plus sacrés. Mais si le droit naturel ne proscrit pas absolument le divorce, il ne fait que le tolérer avec grande difficulté et en des cas d'extrême gravité : l'honneur de la société conjugale, la pureté des mœurs particulières et générales, les soins et les bons exemples

dûs aux enfants, la paix des familles et des nations, ne sont bien assurés que par le mariage indissoluble et ne sont jamais tant menacés, l'histoire le démontre, que par la libre pratique du divorce.

Qu'il y ait des inconvénients à maintenir l'indissolubilité des unions mal assorties, des ménages malheureux par incompatibilité d'humeur ou d'intérêts, nul ne songe à le nier ; mais la question est de savoir si les intérêts supérieurs de l'ordre religieux et social ne sont pas plus grièvement lésés par le divorce que par le mariage perpétuel. Or, le simple bon sens et l'histoire de tous les temps répondent par l'affirmative la plus catégorique. La moralité baisse de plus en plus sous l'influence du divorce ; la délicatesse des mœurs disparaît pour faire place à la rudesse, à l'insensibilité, à la brutalité ; l'esprit de calcul et de négoce pénètre librement au foyer domestique, et le mariage devient un simple contrat de société pour je ne sais quelle exploitation.

L'Église catholique ne pourra jamais en prendre son parti, et elle luttera toujours comme elle a fait contre cette détestable coutume.

Quant aux médecins et aux physiologistes qui réclament le divorce au nom de l'animalité, nous leur opposons les droits et la dignité de l'âme qui ne doit pas être sacrifiée à la chair, et nous les mettons au défi de montrer que leurs principes ne conduisent pas directement à la justification de l'adultère fréquent et pour ainsi dire régulier, et au remplacement de toute législation matrimoniale par le régime de la prostitution et de l'amour libre.

Le divorce, en effet, n'est pas, comme on le prétend, le signe d'un progrès marqué dans les voies de la liberté et de l'indépendance ; c'est le résultat et la preuve du débordement des mauvais instincts, de la licence accordée aux passions honteuses ; on le voit chez les peuples à l'état sauvage ou à l'état de décadence morale et religieuse ; on ne le voit pas dans les siècles de foi, d'honneur et de vertu : la chevalerie et le divorce sont deux termes contradictoires ; le matérialisme et le divorce s'attirent et se supposent ; or le matérialisme est l'ennemi de la liberté et le précurseur de la tyrannie.

Il est vrai que le contrat de mariage est constitué par la libre volonté des époux; mais par une volonté qui se conforme à celle de Dieu et qui s'engage pour toujours, alienant en ce point sa liberté. Si elle s'y refuse et ne prétend contracter que pour un temps, elle produit un pacte qui n'est plus le pacte sacré du mariage, mais le pacte honteux du concubinage. Mais peut-on ainsi aliéner sa liberté? Assurément, répond la saine philosophie, d'accord avec la théologie catholique et avec la révélation. Cette alienation est tellement utile à la famille, aux époux, aux enfants, à la société entière, qu'elle devrait trouver grâce aux yeux de l'utilitarisme lui-même.

Si les nations qui pratiquent le divorce sont aussi prospères et parfois même plus florissantes que les autres, c'est que le virus n'a pas encore eu le temps de produire ses effets ou qu'il est encore assez localisé pour ne pas être trop redoutable. Qu'il se répande librement, qu'il gagne tout le corps social, et l'on reverra les hideuses corruptions de la décadence romaine ou mahométane. Il ne faut pas d'ailleurs conclure de la prospérité matérielle à la prospérité morale, mille fois plus estimable; ni comparer un peuple qui admet le divorce avec un peuple monogame mais infidèle à d'autres lois également nécessaires. Pour que cette comparaison fût légitime et logique, il faudrait prendre deux peuples pareillement exacts à observer tout le reste de la loi morale, et voir si celui qui divorcerait demeurerait aussi vertueux que celui qui ne divorcerait pas. Cette épreuve n'a pas encore été faite et ne paraît même pas possible; mais la raison voit clairement que changer librement de mari ou de femme n'est pas un moyen de sanctifier la famille et de purifier la société. N'est-ce pas une plaisanterie de soutenir que la faculté de divorcer contribuera à sauvegarder l'union conjugale? Ne pourrait-on pas également dire que la suppression de toute sanction pénale contribuerait beaucoup à sauvegarder l'exécution de tous les contrats?

Nous convenons aisément que la simple séparation de corps et de biens ne remédie pas à tous les inconvénients des mariages mal assortis, qu'elle laisse

notamment subsister l'impossibilité où sont les conjoints de contracter de nouvelles unions, et qu'elle est ainsi l'occasion de désordres, d'adultères, de concubinages scandaleux. Mais le divorce lui-même, quoi qu'on fasse et qu'on dise, n'est pas sans causer de cruels dommages à la paix sociale, à la stabilité des familles, à l'éducation des enfants; s'il facilite de nouvelles unions, ce n'est qu'aux dépens des unions précédentes, à la corruption et à la dissolution desquelles il constitue une perpétuelle provocation. Il est donc faux que les conséquences du divorce soient moins mauvaises que celles de la séparation.

2° Dieu, par l'organe de Moïse, a permis ou plutôt toléré le divorce sous l'Ancien Testament, c'est vrai; mais il a marqué suffisamment son improbation pour cette infraction aux dispositions de l'ordre primitif. La condescendance du législateur envers des générations moralement affaiblies, et incapables de supporter entièrement le joug de la loi, ne l'oblige pas à abandonner pour toujours ses premiers commandements; il peut et doit même, en certaines circonstances, s'efforcer de rétablir le niveau supérieur de perfection morale où il avait d'abord placé ses sujets; il peut et doit même, selon les règles de la sagesse, travailler à dépasser ce niveau, en élevant de plus en plus la conscience et la conduite de son peuple. Jésus-Christ a donc pu reprendre et même perfectionner l'idée primordiale du mariage; et les hommes ne sont pas aujourd'hui recevables à arguer contre lui et son Église de la tolérance accordée, il y a quarante siècles, au genre humain en décadence.

On aurait tort, d'ailleurs, de considérer comme incertaine et obscure la pensée de Jésus-Christ sur ce point important. Dans les passages fameux invoqués par les protestants pour nous convaincre qu'il a admis le divorce en cas d'adultère, il affirme 1° qu'il est opposé à la pratique tolérée par Moïse *Matth.* v. 31-32; 2° que tout époux renvoyant son épouse l'expose à l'impudicité *ib.* 32; 3° que tout homme épousant une femme renvoyée est un adultère *ib.*. Il admet une exception, celle du cas d'adultère; mais il ne l'admet, a) ni en thèse générale, car il retombe-

rait dans la pratique des anciens qu'il veut réformer; *b*) ni pour autoriser de secondes nocés, car il dit d'une façon absolue que toute union avec une femme renvoyée est un adultère; *c*) mais uniquement pour permettre la répudiation simple, la séparation de corps. Sa pensée, en effet, est celle-ci : le renvoi définitif, ou répudiation, de la femme est interdit, parce que cette mesure l'expose au désordre; si pourtant elle est déjà tombée dans le désordre par son adultère, on ne peut invoquer en faveur de son maintien au foyer conjugal ce danger d'immoralité, et par conséquent le conjoint offensé pourra la renvoyer. Les textes de saint Marc x, 11-12 et de saint Luc (xvi, 18), rapportant la doctrine du Maître sans la clause relative à l'adultère, ne laissent planer aucun doute sur le bien fondé de notre interprétation. Saint Paul, dans sa 1^{re} Épître aux Corinthiens (vii, 10-11) est plus décisif encore, si c'est possible, contre le divorce entre chrétiens; c'est qu'en effet leur mariage est devenu un sacrement et a trouvé, dans cette consécration surnaturelle, une restauration et une confirmation indiscutables de sa stabilité naturelle et primitive. — Quant au mariage entre païens, il a sans doute la force et la stabilité du mariage primitif, mais sans ce surcroît que lui apporte, parmi les chrétiens, la dignité sacramentelle. Et s'il arrive qu'un des conjoints se convertisse seul au christianisme et que l'autre refuse, non seulement de le suivre, mais même de cohabiter paisiblement avec lui, sans offense pour son Dieu et sans danger grave pour son âme, le converti pourra, en vertu d'un privilège établi ou du moins promulgué par saint Paul (I Cor. vii, 15.), contracter une nouvelle union avec une personne également baptisée et rompre ainsi le lien de son premier mariage. Mais ce privilège ne peut en aucune façon tirer à conséquence lorsqu'il s'agit d'un mariage sacramentel, valide et corroboré par l'usage des droits qu'il confère.

3° Que les orientaux hérétiques ou schismatiques admettent le divorce en cas d'adultère, comme l'admettent les protestants et les légistes adversaires de l'Église catholique; que leurs exégètes invoquent, comme ceux-ci, le texte fameux de saint Mathieu (xix, 9) précédemment

examiné, qu'en résulte-t-il contre la doctrine romaine? Suffit-il donc, pour infirmer sa doctrine, pour ébranler son gouvernement, d'une négation, d'une contradiction, d'une révolte? Alors, aucun de ses dogmes, aucun de ses préceptes, ne serait inattaquable, parce qu'il n'en est aucun qui n'ait été au moins une fois attaqué. Son autorité vient d'ailleurs que d'une opinion publique conforme à ses décisions; elle vient de Dieu même en qui se trouve sa première et irréfragable garantie.

Même en Occident, nous l'avouons sans le moindre embarras, il y eut plus d'une fois, en plusieurs pays, surtout à des époques d'ignorance ou d'affaïssement moral, de fâcheuses défaillances d'esprit ou de cœur en cette question du divorce. Par ignorance ou par condescendance aux volontés souvent si violentes des grands, plusieurs écrivains, plusieurs prélats, même quelques conciles particuliers, ont permis le divorce pour cause d'adultère. Mais l'histoire montre que ce fut toujours contre le gré du Siège Apostolique. Le Pape n'a jamais cessé de maintenir l'indissolubilité sacrée de la famille, non pas selon ses propres fantaisies ou ses intérêts, mais selon les lois et les droits qu'il a reçus de Dieu et des Apôtres par la tradition. Oui, la tradition attribue au Souverain Pontife le droit de dissoudre, en certaines circonstances, le mariage contracté en droit mais non confirmé par le fait; oui la tradition attribue la même efficacité à la profession solennelle faite dans un ordre religieux proprement dit. Qu'on le remarque pourtant : ce sont là des cas bien déterminés et qui sont fort rares, cinq ou six peut-être par an, dans le monde entier. Il y a, je l'avoue encore, des cas de nullité qui, dûment constatés par l'autorité ecclésiastique après de très sérieuses enquêtes, conduisent à des sentences de séparation, non de divorce, puisque le mariage n'a pas réellement existé; ces cas-là sont pareillement fort rares, une douzaine peut-être par an dans toute la catholicité. Est-on autorisé, je le demande maintenant aux hommes de bonne foi, à prétendre que l'Église est pratiquement plus favorable au divorce que ces États modernes, qui en sanctionnent plusieurs milliers par an, et pour des causes qui, si elles

ne sont pas aussi nombreuses, sont souvent moins respectables? Où est la contradiction entre l'enseignement et la pratique de l'Église? Déclare-t-elle qu'on ne peut divorcer pour tel motif, et fait-elle ensuite divorcer pour ce même motif? Quand elle reproche aux gouvernements modernes d'établir une législation favorable au divorce, est-ce par simple raison de jalousie, par obstination à exercer seule un pouvoir qu'elle s'était exclusivement arrogé dans des temps de barbarie? N'est-ce pas, au contraire, parce que le mariage chrétien, sacré et sacramentel, ne peut relever dans son essence que de l'autorité divine de son fondateur? Riches et pauvres sont égaux en cela à ses yeux; et c'est une calomnie de dire qu'elle permet aux uns le divorce et le refuse à d'autres. Pour se convaincre de la réalité des faits, on n'a qu'à consulter un recueil de décisions de la S. C. Congrégation du Concile, ou quelque revue des sentences portées par la Cour Romaine, par exemple les *Acta Sanctæ Sedis* en cours de publication.

L'incrédulité moderne a beau nier la réalité du caractère religieux et sacramentel du mariage chrétien; elle a beau le déclarer sécularisé et laïque; elle a beau ruiner la foi des peuples en sa dignité surnaturelle: les choses demeurent ce qu'elles sont; le mariage reste indissoluble, le divorce coupable, l'autorité spirituelle seule compétente quand il s'agit du lien conjugal.

Les quelques défaillances qui ont pu se produire, de 1803 à 1805, dans quelques officialités françaises, notamment dans celle de Paris au sujet du divorce de Napoléon 1^{er}, ne font absolument rien à l'affaire: Rome n'a jamais trempé dans la seconde union de l'Empereur; et le pape Léon XIII, dans son encyclique *Arcanum* du 10 février 1880, affirme que Pie VII a résisté très courageusement sur ce point à Napoléon exalté par ses succès et par la grandeur de son empire; et Pie VII lui-même, en 1813, écrivant à Joséphine lui disait, *votre époux*, en parlant de Napoléon.

Enfin, ce que l'on dit de l'acceptation de la loi du divorce par le clergé catholique belge, plus libéral en cela que ne le serait le clergé français, manque absolument d'exactitude. Le clergé belge, comme tous les autres, tient le divorce

pour un crime et un scandale, et les unions subséquemment contractées par les divorcés, pour des concubines et des adultères flagrants. Seulement, se plaçant à un point de vue qui n'est pas celui de tous les ecclésiastiques français, il croit pouvoir autoriser le juge et le maire à faire des divorces et à refaire des mariages dont il ne regarde que le caractère purement civil, abstraction faite de la question de conscience et de religion où tous les catholiques sincères sont parfaitement d'accord. Cf. LEHM-KUHL, *Theologia moralis*, t. II; BAUDIER, *Le divorce et la conscience*; PERBONE, *de Matrimonio christiano*; l'article *Mariage* dans ce dictionnaire, et surtout l'encyclique *Arcanum* précédemment citée.]

D^r J. D.

DIVORCE LE DES PRINCES ET L'ÉGLISE. — Joseph de Maistre a écrit qu'un des premiers buts que se soient proposés les Papes, pendant la longue lutte qu'ils ont soutenue contre le pouvoir temporel, a été « l'inébranlable maintien des lois du mariage contre toutes les attaques du libertinage tout puissant ». *Du Pape*, t. I, p. 268.

On sait pourtant quel dommage l'Église a souffert de la sévérité de sa discipline sur le mariage, quand cette discipline gênait les princes; on sait, entre autres, qu'à l'époque du protestantisme, le divorce préconisé par les réformateurs, tendu aux princes comme un appât, ne fut pas étranger à de nombreuses défections. Chose étrange! dans les cas où l'Église a résisté aux violateurs de la loi du mariage, on lui a reproché un excès de rigueur; dans les cas où elle a cédé ou gardé le silence, on l'a accusée de faiblesse, de complaisance vis-à-vis des grands.

Pour arriver à ces jugements contradictoires, il a fallu soumettre à une critique partielle cette procédure séculaire que les Papes ont appliquée à des époques si différentes, et par des moyens eux-mêmes si différents; car l'excommunication, qui était la seule arme dont les Papes pouvaient appuyer leurs décisions, ne fut pas toujours d'égale portée.

Les souverains du moyen âge avaient une tendance à se considérer comme au-dessus de la loi commune. On en voit

un exemple très frappant dans le mémoire adressé à Hincmar, au sujet du divorce de Lothaire : « C'est un roi, disait-on, qui n'est soumis qu'au jugement de Dieu seul, et qui ne peut être excommunié, ni par les évêques de son royaume, ni par d'autres. » Hincmar répondait, d'après la doctrine de l'Église : « Lothaire, pour être roi, n'en est pas moins soumis aux lois de l'Église, ses péchés n'en sont que plus dangereux par le scandale. »

À côté de ces motifs si graves d'intervention, dans un temps surtout où la valeur morale du prince était la principale garantie d'un bon gouvernement, se plaçait l'intérêt des reines détronées. L'Église venait de la sorte en aide à la faiblesse et au droit opprimé.

Que l'Église se soit en effet laissé guider par ces hautes considérations, c'est ce qui résulte des pièces mêmes de ces longs procès intentés par les Papes contre les rois prévaricateurs. Le pape Nicolas 1^{er} écrivait, au sujet de Lothaire qui venait de rappeler l'épouse répudiée, mais dont la présence ne servait qu'à couvrir l'adultère du roi : « Que sert à la reine Thietberge qu'il ne l'éloigne pas de sa présence, quand son cœur en est entièrement éloigné? Que lui sert le vain titre de reine, sans aucune autorité? N'est-ce pas Valdrade sa rivale, tout excommuniée qu'elle est, qui règne en effet avec Lothaire et qui dispose de tout? Quoique pour la forme il s'abstienne de lui parler, elle fait plus par divers entremetteurs que ne ferait une épouse légitime. Ce n'est que par elle que l'on trouve accès auprès du roi, c'est elle qui procure tous les bienfaits et qui attire toutes les disgrâces. »

Sans l'intervention des Papes, quel remède contre de pareilles infortunes?

Sur ce point du divorce, on trouve dans l'histoire du xii^e siècle, un fait qui révèle au plus haut degré la passion capricieuse et brutale chez le prince d'une part, et de l'autre l'esprit de justice, la fermeté chez le Pape. Il s'agit de cette belle et jeune enfant du Nord qui amenée un jour à Reims fut épousée avant le coucher du soleil, sacrée le lendemain, puis deux mois et trois semaines après, répudiée sous prétexte de maléfice, d'Ingeburge, femme de Philippe-Auguste. Il se trouva quelques prélats

dans l'entourage du roi de France qui, par complaisance, prononcèrent la nullité du mariage en alléguant la parenté des deux époux. Quand Ingeburge apprit son infortune, elle s'écria étouffée par les sanglots : « Male France, male France! Rome! Rome! » Les Papes entendirent cet appel; Célestin III d'abord, puis Innocent III maintinrent la validité du mariage avec Ingeburge. Philippe-Auguste passa outre, en épousant Agnès de Méranie et en reléguant l'épouse légitime dans les cloîtres ou dans les prisons. Le procès d'Ingeburge dura vingt ans (1193-1213), pendant lesquels elle fut reprise, puis répudiée de nouveau et enfin réintégrée dans ses droits de reine. La Papauté eut gain de cause, mais au prix de quels efforts! il avait fallu excommunier le roi et mettre le royaume en interdit.

Ces remèdes extrêmes, l'excommunication, et surtout l'interdit qui atteignait les peuples pour remédier aux fautes privées des rois, ont été qualifiés de *scandales* par Voltaire et sont encore fréquemment l'objet de critiques peu modérées. Ils n'étaient cependant qu'un moyen pacifique d'appliquer les lois, là où la force faisait défaut ou ne pouvait atteindre, et un appel à la justice populaire contre les crimes des souverains; car aucun d'eux ne se sentait de force à lutter jusqu'au bout contre des censures qui répugnaient si ouvertement à la conscience des peuples chrétiens.

Dans toutes les grandes causes matrimoniales qui ont parfois troublé le moyen âge, les Papes n'ont eu en vue que la loi chrétienne, l'intérêt social et le droit des faibles. Il est cependant deux cas de divorce relatifs à des souverains français, au sujet desquels ils semblent avoir laissé fléchir leurs propres principes; le divorce de Louis XII et celui de Napoléon 1^{er}.

Le divorce de Louis XII fut prononcé par une commission instituée par Alexandre VI, dans un temps où celui-ci poursuivait d'utiles négociations avec la France; il est donc permis de se demander si l'intérêt politique n'eut point quelque part dans le jugement qui fut rendu contre Jeanne de Valois.

La demande du roi était fondée sur quatre chefs principaux : 1^o sur ce qu'il était parent de Jeanne de France au qua-

trême degré. 2^o sur ce que Louis XI, père de Jeanne, ayant été son parrain, il y avait entre elle et lui une affinité spirituelle qui annulait le mariage; 3^o sur ce qu'il n'avait donné à ce mariage qu'un consentement forcé; 4^o sur ce que Jeanne était tellement contrefaite, que les médecins la jugeaient incapable d'avoir jamais d'enfants.

En ce qui regarde les deux premiers points, il est de fait que la parenté et l'affinité spirituelle constituaient des empêchements dirimants; mais Jeanne prétendait que ces empêchements avaient été levés par une dispense. Elle ne put toutefois apporter qu'une copie de cette dispense et le témoignage de l'évêque d'Orléans chargé de la fulminer. Celui-ci n'osa affirmer que la dispense d'affinité spirituelle fût mentionnée dans la Bulle pontificale.

De tous les motifs présentés par Louis XII pour obtenir la déclaration de nullité de son mariage, celui sur lequel on insista davantage fut le motif de violence. Il convient de se délier des témoignages plus ou moins sincères, et des pièces écrites, plus que suspectes, qui furent produites pour attester la violence dirigée contre le jeune duc d'Orléans dans la réalisation de son mariage; néanmoins il reste probable, vu le caractère de Louis XI qui avait fermement voulu cette union, que le futur roi de France avait pu n'avoir pas toute la liberté nécessaire pour refuser la main de Jeanne. L'évêque d'Orléans assura que, lorsqu'il demanda au duc d'Orléans s'il consentait à épouser la princesse Jeanne, le duc lui avait répondu: « Hélas, monseigneur d'Orléans, mon ami, que ferai-je? Je ne saurais résister, j'aimerais mieux être mort que de faillir à le faire; car vous connaissez à qui j'ai affaire, il n'est force et n'y a remède. » Il aurait dit à d'autres personnes: « J'aimerais mieux épouser une simple demoiselle de Beauce. »

Sur la question d'impuissance et de non-consummation, la reine répondait que sa conscience l'empêchait d'en demeurer d'accord. Le roi, cependant, insistait fort de ce côté. Il fut produit une lettre de Louis XI au comte de Damartin, ainsi conçue: « Je me suis délibéré de faire ce mariage de ma petite fille Jeanne avec le petit duc d'Orléans;

pour ce qu'il me semble que les enfants qu'ils auront ensemble ne leur coûteront guère à nourrir; vous avertissant que j'espère faire ledit mariage; autrement, ceux qui iraient au contraire ne seraient guère assurés de leur vie en mon royaume; par quoi il me semble que j'en ferai le tout à mon intention. »

Louis XII affirmait avec serment que des défauts corporels de Jeanne mettaient obstacle à la consommation du mariage, tandis que la reine se refusa constamment à la visite des matrones, comme c'était la loi, alléguant que cette épreuve était contraire à la pudeur et au-dessous d'une personne de sa naissance. Les serments du roi et ce refus de la reine devaient cependant peser d'un poids considérable dans la sentence des juges. La sentence de nullité fut rendue dans l'église de Saint-Denis d'Amboise, le 17 décembre 1498.

Si l'attitude plus que résignée de la reine dans tout ce procès, si sa haute vertu mêlée à sa cause une sympathie et un intérêt que n'excitent, en aucune manière, les procédés du roi, on ne saurait pourtant taxer d'injustice le jugement rendu contre elle; d'abord parce que dans cette affaire il est essentiel de séparer la responsabilité des juges de celle des témoins, ensuite parce qu'on se trouvait en présence d'une de ces situations douteuses dont la solution s'impose au juge, quand cette solution est favorable au bien public.

A une date lointaine du procès en nullité de Louis XII, l'Église a été appelée à résoudre les mêmes difficultés dans des circonstances où sa liberté était bien amoindrie, et cela vis-à-vis d'un souverain autrement impérieux que ne l'était Louis XII.

Napoléon 1^{er} fut amené, pendant le cours de son règne, à solliciter soit pour son frère Jérôme, soit pour lui-même, l'intervention de l'Église en matière de nullité de mariage.

Dans le premier cas, ce fut le Pape en personne qui donna la solution; dans le second ce fut l'officialité de Paris, une officialité créée tout exprès, sous le prétexte que le Pape étant prisonnier à Savone ne pouvait librement examiner cette grave affaire.

En 1805, l'empereur demandait donc à Pie VII de déclarer la nullité du ma-

riage que son frère Jérôme, encore mineur, avait contracté aux États-Unis avec une fille protestante. Trois mémoires avaient été transmis au Pape, tendant à établir que la disparité de culte entre les contractants et la non-intervention du curé à la célébration du mariage constituaient un empêchement dirimant à sa validité, qu'il y avait eu défaut de consentement des parents du jeune homme et séduction. Pie VII répondit à ces mémoires par une lettre, qui restera comme une explication raisonnée des doctrines du Saint-Siège sur l'indissolubilité du mariage contracté entre catholiques et protestants, réfutant point par point les motifs invoqués et se terminant par ces mots, qui sont une justification de la conduite du pontife et un honneur pour sa conscience : « Votre Majesté doit comprendre que, sur les renseignements que nous avons jusqu'ici de ce fait, il est hors de notre pouvoir de porter le jugement de nullité. Si, outre les circonstances déjà alléguées, il en existait d'autres d'où l'on pût relever la preuve de quelque fait qui constituât un empêchement capable d'induire la nullité, nous pourrions alors appuyer notre jugement sur cette preuve, et prononcer un décret qui fût conforme aux règles de l'Église, desquelles nous ne pouvons nous écarter en prononçant l'invalidité d'un mariage que, selon la déclaration de Dieu, aucun pouvoir humain ne peut dissoudre.

« Si nous usurpions une autorité que nous n'avons pas, nous nous rendrions coupable d'un abus, le plus abominable de notre ministère sacré devant le tribunal de Dieu et devant l'Église entière. Votre Majesté même, dans sa justice, n'aimerait pas que nous prononcassions un jugement contraire au témoignage de notre conscience et aux principes invariables de l'Église. C'est pourquoi nous espérons vivement que votre Majesté sera persuadée que le désir qui nous anime de seconder, autant que cela dépend de nous, ses désirs, surtout vu les rapports intimes qu'ils ont avec son auguste personne et sa famille, est, dans ce cas, rendu inefficace par faute de pouvoirs, et qu'elle voudra accepter cette même déclaration comme un témoignage sincère de notre affection paternelle. »

Cinq ans après, Napoléon renouvela pour son compte personnel la tentative faite pour son frère Jérôme. Parvenu au faite de la gloire et dominé par la préoccupation des intérêts de sa dynastie, l'empereur voulait rompre avec l'impératrice Joséphine une union stérile, et épouser l'archiduchesse Marie-Louise. Or quand Napoléon voulait, il voulait en prince et sur l'heure. Néanmoins le cas était difficile au point de vue ecclésiastique. Le mariage religieux avec Joséphine avait été célébré la veille même du couronnement, sur les exigences expresses du Pape, par le cardinal Fesch, grand aumônier. A tout point de vue, la cassation de ce mariage était une de ces affaires majeures qui relèvent directement du Saint-Siège. Comment lever l'obstacle ? Il y avait à Savone un vieillard tout consumé par les infirmités et par le chagrin ; c'était Pie VII ; lui seul pouvait donner satisfaction à la volonté impatiente du maître de l'Europe ; mais Napoléon dut reconnaître que toute sa stratégie échouerait à faire le siège de cette conscience. On avisa donc à parer aux difficultés de la situation par un stratagème. Le Pape étant prisonnier, il fut déclaré que le recours au pape était impossible. Il restait à remettre la cause à l'officialité de Paris. Mais il n'existait plus d'officialité. On en créa une tout exprès. En conséquence, l'affaire fut promptement jugée, et à l'entière satisfaction du requérant. L'official déclara que le mariage de Joséphine et de Napoléon devait être regardé comme nul et non valablement contracté, faute de la présence des témoins et de celle du propre pasteur, quoiqu'il y eut deux témoins et que le célébrant, délégué du pape, fût d'ailleurs muni de toutes les dispenses nécessaires.

Il paraît qu'il y aurait eu une cause réelle de nullité, l'impuissance relative des deux époux ; mais elle ne fut pas mentionnée dans le jugement de l'officialité.

Napoléon épousa donc l'archiduchesse d'Autriche, mais la saine partie du sacré collègue convoqué au mariage protesta par son absence calculée de la cérémonie religieuse contre le jugement de l'officialité. Treize cardinaux sur vingt-six présents à Paris s'abstinrent d'y participer.

Ils durent expier cette protestation

mitigée. Ils reçurent l'ordre de ne plus porter que des habits noirs, et furent exilés deux par deux dans différentes villes de France.

Cette disgrâce noblement supportée était une protestation suffisante contre la violation des lois de la conscience, dans le temps même où le transgresseur tenait son juge sous les verroux.

Mais pourquoi le Saint-Siège n'a-t-il pas protesté plus tard?

On peut donner plusieurs raisons de son silence. La première, c'est que la cause ne lui fut pas officiellement déférée par Josephine, et que, dans ces sortes de causes, le Pape n'intervient que sur la demande de la partie lésée. La seconde, c'est qu'au fond, l'iniquité du jugement était contestable. La troisième, enfin, est un motif d'opportunité : le Pape était resté en dehors de toute cette affaire; la cause était douteuse, personne n'en réclamait la révision; le silence du Saint-Siège devait donc passer, auprès des esprits sincères et réfléchis, pour un acte de prudence, et non pour une approbation de l'injure faite à la sainteté du mariage. — V. *Zeitschrift für katholische Theologie*, IV, Heft, 1888 : *Divorce et second mariage de Napoléon I^{er}*, par le R. P. Dubr, S. J.

P. GUILLEUX.

DOGME CATHOLIQUE (DÉVELOPPEMENT DU). — Ce n'est pas sans une certaine appréhension que nous écrivons en tête de cet article ce titre, si fort au goût du jour, mais si facile à mal entendre: *Le développement du dogme catholique*. Le dogme catholique est, en effet, entièrement stable; depuis que la révélation est close, il est définitivement fixé. Rien ne saurait y être ajouté, parce que nul ne saurait accroître le dépôt des vérités révélées. Rien ne saurait y être modifié, parce que la parole de Dieu, qui le constitue, demeure éternellement. L'Église, établie gardienne de ce dépôt, n'a d'autre mission que de le transmettre tel qu'elle l'a reçu, comme l'explique très bien saint Vincent de Lérins sur ce texte de l'Apôtre: *Depositum custodi*. Le langage de cet auteur est trop beau, l'autorité dont il jouit en cette matière, trop considérable et sa pensée trop en rapport avec la doctrine que nous avons

à exposer, pour que nous ne transcrivions pas le passage tout au long.

« Qui est aujourd'hui Timothée? N'est-ce pas, d'une manière générale, l'Église universelle, ou plus spécialement tout le corps des Prélats qui doivent posséder eux-mêmes et communiquer aux autres la science de la religion divine dans son intégrité?

« Que signifie: *Garde le dépôt*? Garde, dit-il, contre les larrons, contre les ennemis, pour qu'ils ne puissent, les gens tant endormis, répandre la zizanie sur le bon grain de froment semé par le fils de l'homme dans son champ.

« *Garde le dépôt*, dit-il. Quel est ce dépôt? Ce qui t'a été confié, non ce que tu as inventé; ce que tu as reçu, non ce que tu as imaginé; c'est affaire, non de sagacité, mais d'enseignement; non d'occupation privée, mais de transmission publique; c'est chose descendue jusqu'à toi, non mise au jour par toi; où tu dois être, non le propriétaire, mais le gardien, non le chef d'école, mais le disciple; où ton rôle est, non de guider, mais de suivre.

« *Garde le dépôt*, dit-il. Conserve intact et inviolable le trésor de la foi catholique. Ce qui t'a été confié, voilà ce qui doit rester entre tes mains, voilà ce que tu dois transmettre. C'est de l'or que tu as reçu, c'est de l'or qu'il te faut rendre: je n'accepte pas que tu substitues un métal à un autre; je n'accepte pas qu'au lieu d'or, tu aies l'impudence de me glisser du plomb, ou la scélératesse de me glisser du cuivre; il me faut non l'apparence, mais la nature même de l'or.

« O Timothée, ô Prêtre, ô Docteur! si la mission divine t'a donné le talent, l'habileté, la science qui te conviennent, sois le Béséléel du tabernacle spirituel, façonne les pierres précieuses du dogme divin, assemble-les soigneusement, monte-les avec art, donne-leur l'éclat, la grâce, la beauté. Que ton exposition fasse plus clairement saisir ce qu'on croyait d'abord plus obscurément. Que, par toi, la postérité soit heureuse d'entendre ce que les anciens vénéraient sans le comprendre. N'enseigne toutefois que ce que tu as appris; et, si le langage est nouveau, qu'il n'y ait rien de nouveau dans les choses. » (Comm. I, n. 22.)

Le dogme est donc immuable, et, si le développement devait consister pour le dogme à changer, même par simple accroissement dans l'objet de la foi, nous devrions affirmer, avec saint Vincent de Lérins, avec la tradition, avec l'enseignement catholique, que le dogme n'est susceptible d'aucun développement.

Mais, tout en restant en lui-même ce qu'il a toujours été, le dogme peut être mieux et plus profondément étudié. Il peut ainsi croître pour nous et se développer par la connaissance plus parfaite que nous en aurons. C'est ce qu'exprime encore, avec la même netteté, saint Vincent de Lérins.

« On dira, poursuit-il : Ne saurait-il y avoir, dans l'Église du Christ, aucun progrès religieux? — Il peut y en avoir, et un très grand. Qui serait, en effet, assez ennemi de l'homme et assez hostile à Dieu pour vouloir le proscrire? Mais il faut que ce soit vraiment un progrès dans la foi, non un changement. Il est, en effet, de l'essence du progrès que la chose prenne croissance en elle-même; le changement consiste en ce qu'une chose devient autre qu'elle n'était. Qu'elle croisse donc, qu'elle fasse de grands et considérables progrès en chacun aussi bien qu'en tous, en chaque homme aussi bien que dans l'Église entière, avec le cours des âges et des siècles et ce qu'ils lui apportent d'intelligence, de science, de sagesse : mais que ce soit exclusivement en son genre, c'est-à-dire dans le même dogme, la même croyance le même sentiment. » (*Ibid.*, n. 23.)

En ce sens, mais en ce sens seulement, nous admettons volontiers le développement du dogme catholique. Il sera donc bien entendu que nous rejetons toute notion qui supposerait, dans le développement du dogme, un changement quelconque sur l'objet de la foi ou sur la manière d'entendre les vérités révélées. Nous réprouvons en particulier cette conception du développement des dogmes que le Concile du Vatican a frappée d'anathème : « Si quelqu'un dit qu'il peut arriver que les dogmes proposés par l'Église prennent un jour, avec le progrès de la science, un sens autre que celui qu'a entendu et qu'entend l'Église : qu'il soit anathème. » (C. Vatic. *de Fide et ratione*, can. 3.) Et nous aurons

sans cesse devant les yeux cette déclaration par laquelle le même Concile du Vatican termine le chapitre *de Fide et ratione* de la Constitution *Dei Filius* :

« L'enseignement de la foi, que Dieu a révélé, n'a point été en effet proposé comme une invention philosophique qu'il soit donné à l'esprit humain de perfectionner, mais confié comme un dépôt divin à l'épouse du Christ qui doit le garder fidèlement et l'expliquer infailliblement. De là, la nécessité de conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens qu'a une fois déterminé notre sainte Mère l'Église, et l'on ne doit jamais, sous couleur ou sous prétexte d'intelligence plus profonde, ou plus élevée (*altioris*), s'écarter de ce sens. » (*Ibid.*, n° 23.)

En deçà de ces limites, quel champ reste ouvert au développement du dogme? Saint Vincent de Lérins, qui en a si nettement tracé les bornes, en donne diverses descriptions qui nous en font au moins soupçonner l'étendue et la richesse : « C'est chose bonne que les dogmes antiques de la philosophie céleste soient mis au net, limés et polis; mais c'est un crime de les modifier, un crime de les tronquer, de les mutiler. Il est permis de les rendre évidents, lumineux, distincts; mais il est nécessaire de leur conserver leur plénitude, leur perfection, leur caractère... »

« L'Église du Christ, soigneuse et prudente gardienne des dogmes mis en dépôt chez elle, n'y fait jamais aucun changement, aucun retranchement, aucune addition; elle n'y suppose rien de nécessaire, elle n'y ajoute rien de superflu; elle ne laisse rien perdre du sien, elle ne s'approprie rien qui soit d'autrui. Mais tout son travail a pour but unique, en traitant avec fidélité et sagesse des dogmes anciens, d'en perfectionner et polir la forme première et les premiers linéaments, d'en consolider et d'en affermer les formules et les explications déjà reçues, d'assurer les données antérieurement confirmées et définies. Enfin dans les définitions des Conciles, qu'elle n'a jamais eu en vue sinon d'obtenir qu'on crût avec plus d'intelligence ce que l'on croyait auparavant avec plus de simplicité, qu'on enseignât avec

« plus de zèle ce que l'on enseignait
 « auparavant avec plus de modération,
 « qu'on honorât avec plus de soin ce
 « que l'on honorait auparavant avec
 « moins d'attention? Voilà, repèterai-je
 « sans cesse, et rien au delà, ce que
 « l'Église catholique, excitée par les
 « nouveautés des hérétiques, a voulu
 « procurer par les decrets de ses con-
 « ciles; ce qu'elle avait reçu de ses an-
 « cêtres par la tradition seule, elle le
 « consigne dans des écrits authentiques,
 « enfermant dans quelques mots une
 « grande abondance de choses et souvent
 « pour que l'intelligence soit plus claire,
 « fixant par un mot nouveau qui est le
 « mot propre, le sens du dogme qui n'a
 « rien de nouveau. » *Ibid.*, n° 23.

Dans ces paroles, l'abondance quelque peu excessive du style serait de nature à faire naître des soupçons sur la valeur du fond, s'il était moins riche et moins vrai. Mais on ne saurait présenter plus exactement la nature du développement que peut recevoir le dogme catholique. De brefs commentaires sur ces remarquables passages suffiraient à donner une idée assez complète de ce progrès dans la doctrine.

Mais pour traiter la question avec méthode, nous allons expliquer successivement: quels sont les éléments du dogme catholique susceptibles de recevoir du développement. Nous terminerons par un mot sur les causes qui agissent dans ce développement. De là les quatre paragraphes suivants.

1° Le dogme catholique, pris en général, c'est l'ensemble des vérités divinement révélées et proposées à notre croyance par l'Église catholique, vérités que nous avons le devoir de croire de foi surnaturelle.

Plusieurs éléments concourent à la constitution du dogme catholique. Le premier de tous, c'est la *révélation divine*. Le dogme, en effet, est ce que nous devons croire d'un assentiment de foi divine ou théologique. Or, nous ne pouvons croire de cette foi divine que ce que Dieu nous a révélé. La notion du dogme exige donc essentiellement et principalement la révélation divine.

Cette révélation, « il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu » de la donner aux hommes et de « révéler par voie surna-
 « turelle au genre humain, et lui-même,

« et les éternels decrets de sa volonté,
 « selon ces paroles de l'Apôtre : Dieu,
 « ayant bien souvent et de bien des manières
 « parlé autrefois à nos pères par les prophètes,
 « dernièrement en ces jours nous a parlé par
 « son fils. » Conc. Vatic. C. *Dei filius*, c. II.
 Ainsi les prophètes, c'est-à-dire les hommes divinement inspirés de l'Ancien Testament, et Jésus-Christ, Fils de Dieu, l'initiateur du Nouveau, sont pour le genre humain les messagers authentiques de la révélation divine. Ils ne font avec elle qu'un seul tout, parce que c'est par eux seuls que Dieu a parlé aux hommes. Sans eux, nous ne possédons pas la révélation divine; avec eux, elle nous arrive authentiquement; en dehors des hérauts qu'il a députés vers les hommes, il n'existe pas de révélation à laquelle tous les hommes soient obligés de croire de foi divine, Dieu n'ayant pas voulu communiquer immédiatement à chacun des hommes, en particulier, les secrets de sa divine sagesse.

Il pourrait, à la vérité, envoyer de nouveaux messagers chargés de porter aux hommes de nouvelles paroles; s'il le faisait, nous devrions ajouter leurs noms à la liste de ces hérauts de la révélation, et leurs enseignements au cycle de nos croyances. Dans cette hypothèse, le mode de révélation n'aurait pas changé; mais le champ du dogme se serait accru de ces révélations nouvelles et il y aurait, du chef de la révélation elle-même, un accroissement, que nous pourrions appeler à bon droit un développement du dogme. Il ne serait pas à supposer que Dieu, par une nouvelle révélation, fit autre chose que développer ses révélations précédentes.

Cette hypothèse s'est-elle réalisée depuis Notre-Seigneur ou se réalisera-t-elle jamais? Le dogme catholique recevra-t-il jamais un développement par l'extension de la révélation elle-même?

Jusqu'à Notre-Seigneur Jésus-Christ, la révélation divine a suivi une marche constamment ascendante et progressive. La première promesse du Rédempteur, faite à l'homme après sa chute, allait se développant par les oracles nouveaux; la lumière grandissait à mesure qu'approchait le temps fixé par la sagesse divine. Le jour fut complet à la venue du soleil de justice. Mais, à partir de ce

moment, nous n'avons plus à attendre une révélation nouvelle qui perfectionnerait la religion chrétienne et la remplacerait, comme la révélation chrétienne perfectionna et remplaça la religion mosaïque. Les prophètes ont annoncé que le règne du Christ durerait jusqu'à la fin des siècles. (Ps. 88, 5; *Is.*, LXL., 8, 9; *Dan.*, II, 44.) Saint Paul établit la stabilité perpétuelle du Nouveau Testament (*Hebr.*, XII, 7); il anathématise toute prédication d'un nouvel évangile. (*Gal.*, I, 8.)

Comment d'ailleurs supposer une révélation nouvelle? Elle devrait, en effet, l'emporter en perfection sur la révélation chrétienne : autrement elle serait inutile et rétrograde, elle ferait déchoir de sa perfection le peuple nouveau formé par Notre-Seigneur : ce qu'on ne peut raisonnablement supposer. Mais comment trouver un médiateur plus élevé que le Fils même de Dieu? Comment ajouter à l'objet même de la révélation, quand Notre-Seigneur déclare que sa doctrine comprend toute vérité? (*Joan.*, XIV, 26; XVI, 12-13) Et que deviendrait l'Église, instituée pour durer jusqu'à la consommation⁹ des siècles, avec une révélation nouvelle dont elle n'aurait point été constituée la gardienne? Ces impossibilités et plusieurs autres ne permettent donc pas d'attendre d'une révélation nouvelle aucun développement du dogme catholique.

Pourrait-on au moins admettre que Dieu, sans substituer une nouvelle révélation à la révélation chrétienne, perfectionnerait celle-ci en la rendant plus complète en son genre? — Non, ce n'est pas possible. Notre-Seigneur a promis à ses Apôtres que le Saint-Esprit, qu'il leur enverrait, leur enseignerait toute vérité (*Joan.*, XVI, 13 ; et par là il entendait que le Saint-Esprit leur rappellerait à la mémoire ce que lui-même leur aurait enseigné (*Joan.*, XIV, 16 , de telle sorte qu'ils n'auraient à enseigner jusqu'à la fin du monde que ce que lui-même leur aurait appris. (*Matth.*, XXVIII, 19-20.)

Mais la révélation a son expression dans la sainte Écriture et dans les traditions orales reçues du Christ par les Apôtres et transmises par leurs successeurs à travers les âges; ne peut-on pas du moins espérer que les Écritures

se perfectionnent, que les Traditions s'augmentent et s'épurent, et qu'ainsi le dogme catholique trouve son développement dans le progrès des instruments de la révélation? — Ici encore, il nous faut renoncer à toute idée de progrès. Le canon des Écritures fixe tous les livres inspirés et toutes les parties qui les composent : et il est clos depuis les écrits de saint Jean l'Évangéliste, dernier survivant du collège apostolique. Les Traditions ne sont autre chose à l'origine que l'enseignement de Jésus-Christ et des Apôtres; cet enseignement demeurera perpétuellement ce qu'il a été dans le principe; ce qu'on y ajouterait ne saurait lui appartenir. Écriture et Tradition sont le dépôt confié à la garde de l'Église qui, nous l'a très bien dit saint Vincent de Lérins, ne peut rien y ajouter, rien en retrancher, rien y modifier. On pourra mieux connaître l'Écriture et la Tradition, et nous verrons que c'est là une des sources du développement du dogme catholique. Mais le progrès se trouvera dans l'intelligence des fidèles, non dans l'Écriture et dans la Tradition prises en elles-mêmes.

Ce n'est donc point dans son premier élément, dans la révélation, que le dogme catholique peut recevoir aucun développement; nous allons maintenant considérer le second.

2° Le second élément du dogme catholique est la proposition de l'Église. Dieu a confié à l'Église, et à elle seule, le dépôt de la révélation : c'est d'elle que les hommes doivent apprendre ce que Dieu a révélé. C'est donc sur son enseignement et sur sa proposition que les hommes doivent bâtir l'édifice de leur foi. Sans cette proposition, à laquelle Dieu a donné la garantie de l'infaillibilité, nous ne pourrions — du moins pour la plupart — savoir avec certitude ce que Dieu a révélé; et, dans le doute sur le fait ou sur l'objet de la révélation divine, nous ne pourrions avoir la foi qui exclut entièrement le doute. D'où cette conclusion que, sans la proposition de l'Église, il ne saurait y avoir de véritable dogme. La proposition de l'Église est donc le second élément du dogme catholique.

Cet exercice du magistère que Dieu lui a confié est susceptible de plusieurs degrés, selon que l'Église se prononce

d'une manière plus ou moins explicite sur les dogmes que contiennent les sources de la révélation divine, l'Écriture sainte et la Tradition.

Le premier de ces degrés, celui qui, par son importance, est la base des deux autres, mais qui leur est inférieur en perfection, c'est la proposition par laquelle l'Église déclare en général que la révélation divine est contenue dans le texte des saints Livres dont elle conserve le dépôt, et dans les Traditions qu'elle a reçues des Apôtres par la double succession de la hiérarchie et de l'enseignement.

Par ce premier exercice du magistère, l'Église nous affirme en général que tout ce qui est renfermé dans l'Écriture et la Tradition est la parole de Dieu révélée; c'est ce qu'a exprimé le Concile de Trente par ces paroles : « Le saint Concile, considérant que cette vérité et cette doctrine la vérité révélée est contenue dans les livres de l'Écriture et dans les Traditions non écrites que les Apôtres ont reçues de la bouche même du Christ et qui, des Apôtres, sous la suggestion de l'Esprit-Saint, passant en quelque sorte de mains en mains, sont venues jusqu'à nous, etc. » (Sess. 4, *decr. de can. Script.*)

Un second degré de la proposition de l'Église, c'est cet exercice de son magistère divin par lequel elle expose ou interprète, sans en faire l'objet d'une définition solennelle, quelque passage des Écritures ou quelque donnée de la Tradition : ce qu'elle fait de plusieurs manières, par exemple : en consignait ces interprétations ou expositions dans les actes solennels des Conciles en dehors des définitions, dans les textes sacrés de la liturgie, dans sa pratique universelle, dans son enseignement ordinaire et universel.

Un troisième degré consiste dans la définition solennelle, par laquelle le Souverain Pontife, avec ou sans le concours du concile œcuménique, définit que telle doctrine doit être crue de tous les fidèles comme divinement révélée. Ce dernier exercice du magistère ecclésiastique est le plus parfait, soit que l'on considère la solennité dont il est entouré, soit que l'on tienne compte de la perfection des formules destinées à exprimer les dogmes définis.

Nous n'avons pas à donner ici une étude approfondie sur chacun de ces degrés : il nous suffit de les avoir distingués. Examinons à la lumière de cette distinction comment le dogme catholique peut trouver son développement sur le terrain de la proposition que fait l'Église de la vérité révélée.

Un premier genre de développement consiste en ce qu'une vérité révélée contenue dans la sainte Écriture ou dans la Tradition, sans que rien ait spécialement appelé l'attention sur elle, et n'étant d'abord proposée par l'Église à notre croyance que confusément dans la proposition que l'Église nous fait en bloc de tout le contenu des Livres saints et de la Tradition, émerge peu à peu de cette masse générale, est plus distinctement signalée, soit par l'enseignement, soit par la liturgie, soit par la pratique de l'Église, soit par la piété des fidèles, passe ainsi au nombre des vérités qui sont distinctement et formellement dans le magistère ordinaire de l'Église. Puis, les circonstances le demandant, le souffle de la piété y poussant, celui de l'Esprit-Saint se manifestant dans le même sens, l'Église, c'est-à-dire le Pape, avec ou sans le Concile, inscrit solennellement cette vérité au catalogue de celles que tout chrétien doit croire de foi divine catholique. Ainsi en a-t-il été de l'Immaculée Conception.

Longtemps demeurée dans le dépôt de la révélation sans que rien attirât l'attention sur elle, cette glorieuse prérogative de la sainte Vierge sortit progressivement de l'obscurité par les hommages que voulurent lui rendre les fidèles. Il y eut de l'opposition : saint Bernard craignit une innovation soit dans le dogme, soit simplement dans la liturgie; il reprit les chanoines de Lyon de ce qu'ils en faisaient la fête. Plus tard on s'occupa de la question dans les écoles; on discuta sur le fond même du dogme, sur ses divers aspects. L'Église favorisa les thèses qui soutenaient le privilège de l'Immaculée Conception; elle approuva, puis ordonna qu'on fit la fête de la Conception; l'épithète même d'Immaculée fut admise jusque dans le texte liturgique. Enfin le 8 décembre 1854, après une étude approfondie de la foi de l'Église, des monuments, des

croyances, le Saint-Esprit invoqué et poussant à la définition, le Souverain Pontife, aux applaudissements de tout l'univers catholique, définit l'incomparable prérogative de la Vierge immaculée.

A ce développement par lequel un dogme passe progressivement de la proposition confuse à l'enseignement explicite et à la définition solennelle, correspond un développement parallèle dans les formules qui l'expriment et dans les expositions qui en donnent le sens complet. En y réfléchissant, en le méditant, on en saisit mieux toutes les parties; les attaques mêmes dont il est l'objet sont une sauvegarde contre les excès dans lesquels on pourrait tomber et un stimulant à trouver les expressions qui en formuleront le plus parfaitement la nature, de telle sorte qu'à la fin les termes de la définition solennelle embrassent le dogme sous toutes ses faces et le séparent nettement de tout ce qui est l'erreur. Ainsi la définition de l'Immaculée Conception, dans la concision de sa formule, écarte plusieurs erreurs, objet autrefois de controverses vives : que l'exemption de péché ne regardait que le second instant et non le premier de la conception; que la sainte Vierge, sanctifiée d'une manière plus parfaite que les autres saints en ce qu'elle n'avait pas dû attendre sa naissance, ni même quelques mois comme saint Jean-Baptiste, pour recevoir la grâce, l'avait néanmoins reçue d'une manière conforme aux autres saints; que son privilège n'est pas une préservation du péché, mais une guérison; que la préservation de tout péché métrait la sainte Vierge en dehors des mérites du Christ, venu sur la terre pour racheter les hommes du péché.

Toutes ces erreurs sont écartées et les vérités contraires définies par cette formule admirable de simplicité et de richesse : Nous définissons « que la doctrine « qui tient que la bienheureuse Vierge « Marie, au premier instant de sa con- « ception, a été, par une grâce et un « privilège singuliers du Dieu tout-puis- « sant, en vue des mérites de Jésus- « Christ, le Sauveur du genre humain, « préservée intacte de toute tache du « péché originel, est révélée de Dieu et « doit, en conséquence, être crue fer-

« mement et inébranlablement par tous « les fidèles ».

Les développements du dogme catholique, dont nous venons de parler, ne sont pas les seuls qui se rattachent à la proposition de l'Église; il en est qui concernent, non point les vérités contenues dans les sources de la révélation, mais les sources elles-mêmes de la révélation.

Ainsi, l'Église nous propose authentiquement les Livres saints comme étant la parole de Dieu écrite, comme contenant, pour leur part, la révélation divine, comme étant divinement inspirés. Cette notion qu'elle nous donne de la sainte Écriture est aussi ancienne que les Livres saints eux-mêmes. Mais, avec le temps, l'Église peut faire connaître plus complètement comment il faut entendre que la sainte Écriture est la parole de Dieu.

Elle déterminera, par un catalogue authentique, quels sont les livres qui font partie du canon et terminera ainsi les controverses concernant quelques-uns d'entre eux, l'Épître aux Hébreux, par exemple, et l'Apocalypse dans le Nouveau Testament. Elle déclarera que tous les livres du canon, avec toutes leurs parties, doivent être tenus pour inspirés. Sur la nature de l'inspiration, elle définira qu'il ne suffit pas que ces livres, ayant été primitivement écrits par l'industrie de leurs auteurs, aient ensuite été approuvés par l'autorité de l'Église, comme contenant la révélation sans aucune erreur; mais qu'ils ont été inspirés par l'Esprit-Saint et ont Dieu même pour auteur. La nature de l'inspiration ainsi fixée, il restera encore à en déterminer l'étendue. De nos jours, la question s'agite; quelques esprits amis de la nouveauté prétendent que l'inspiration ne s'étend qu'à ce qui tient à la doctrine surnaturelle et non à tout ce qui peut se rapporter aux sciences naturelles, physique, astronomie, géologie, chronologie, etc.; les autres n'admettent pas qu'on puisse faire ces deux parts dans le texte sacré et restreindre à l'une d'elles l'inspiration divine. Ils soutiennent que la tradition est formelle et incontestable sur ce point. Cette controverse amènera probablement, dans un temps plus ou moins prochain, une décision du magistère infaillible qui nous fixera pour toujours sur l'étendue de

l'inspiration. Et ce sera là un progrès du dogme catholique dans la proposition que nous fait l'Église du texte sacré.

Également l'Église peut déterminer de plus en plus quelles sont les conditions auxquelles on reconnaîtra qu'une doctrine fait partie de son enseignement ordinaire. Elle l'a déjà fait sous une forme négative en déclarant, au concile du Vatican, qu'il n'est pas permis d'interpréter la sainte Écriture contrairement au consentement unanime des saints Pères.

Au même ordre de développement appartient la définition de l'infailibilité pontificale qui termine toutes les controverses précédentes, rectifie les formules usitées auparavant en ce qu'elles pouvaient avoir d'excessif ou d'incomplet et exprime avec la plus grande netteté le sujet, l'objet, la nature, les conséquences immédiates de l'infailibilité, base des définitions solennelles de la foi.

3° La révélation divine et la proposition de l'Église sont les deux éléments objectifs du dogme catholique. Nous avons exposé comment le développement du dogme peut se chercher de ce côté. Il nous reste à faire la même étude sur un autre élément qu'on peut appeler l'élément subjectif. Il s'agit des lumières que nous donne la révélation proposée par l'Église et de l'assentiment de foi par lequel nous devons répondre à cet enseignement divin. Nous devons avouer que le dogme existe en lui-même avant tout assentiment des fidèles qui ont le devoir de le croire et de le professer. Mais il manquerait de toute raison d'être s'il ne devait devenir la lumière de l'intelligence et la règle de la volonté. C'est donc par la foi subjective des fidèles qu'il obtient sa fin immédiate et formelle. Et cela suffit à justifier ce que nous venons de dire : que la foi des fidèles constitue le troisième élément, l'élément subjectif du dogme catholique.

Si, des deux éléments objectifs, l'un répugne à tout développement et l'autre ne s'y prête que dans une certaine mesure, l'élément subjectif, au contraire, admet des développements infinis dans leur variété et dans leur étendue. En d'autres termes, la foi des fidèles, à la recherche de l'intelligence des dogmes,

peut sans cesse progresser dans la connaissance et l'amour de la vérité révélée. Saint Vincent de Lérins nous l'a dit avec les magnificences de son langage oratoire. Nous allons essayer de le montrer par les considérations que nous fournit l'examen philosophique et théologique du sujet.

Deux espèces de lumière éclairent le dogme catholique : la première est celle de la foi qui consiste dans une grâce d'illumination et de motion par laquelle l'homme donne un assentiment inébranlable aux vérités révélées, à cause de la véracité de Dieu qui les révèle ; la seconde est la raison qui consiste dans l'ensemble des lumières naturelles à l'aide desquelles l'homme, en matière de dogme, peut : 1° établir les vérités antérieures logiquement à l'acte de foi, et 2° développer les conséquences des vérités révélées, en exposer les rapports entre elles et avec les vérités naturelles. Ce double travail de la raison a pour effet immédiat d'éclairer l'intelligence sur les fondements du dogme et sur son contenu qui n'apparaîtrait pas de lui-même à première vue. Mais, parce que l'intelligence qui raisonne dans ce double travail est la même intelligence qui croit, l'un et l'autre travail aboutissent naturellement à un progrès dans la foi. Mieux éclairée sur les fondements du dogme, l'intelligence s'attache avec plus de vigueur à son objet. Mieux instruite sur tout ce que renferme la vérité révélée, elle étend son assentiment surnaturel à un plus grand nombre d'objets distinctement connus. Il y a donc, dans ce double travail de la raison, une double cause de progrès pour la foi et, par conséquent, de développement pour le dogme.

Notons que ce développement de la foi et du dogme, bien que procuré par les efforts de la raison, ne saurait se produire qu'à l'aide d'une grâce surnaturelle ; car toute augmentation de la foi, aussi bien que la foi elle-même, est une perfection surnaturelle qui exige une infusion nouvelle de la grâce. D'autre part, si les dons admirables par lesquels Dieu se plaît à perfectionner souvent la foi de ceux qui croient en lui doivent étendre le cercle des connaissances précédentes sur l'objet de la révélation, ce ne peut être que par des données qui prendront

la forme de développements rationnels du dogme; autrement ces lumières seraient inaccessibles à quiconque n'en aurait pas été favorisé. Conséquemment tout le développement possible du dogme catholique, pris du côté de son élément subjectif, se réduit aux progrès de la raison éclairée par la foi, soit dans les préambules de la foi, soit dans l'étude du dogme lui-même.

Mais ici la mine est large et abondante, le champ est vaste; l'esprit humain épuiserait à en extraire des trésors, qu'il en resterait encore à découvrir. L'éternité ne suffira pas aux âmes bienheureuses pour épuiser la source de vérité à laquelle elles se désaltéreront; et cependant leur puissance sera surélevée par la lumière de gloire. Comment pourrions-nous espérer, avec moins de lumières, épuiser dans quelques années, ou même quelques siècles, les abîmes de la science et de la sagesse divines?

Nous pourrions donc toujours, avec la grâce de Dieu, progresser dans notre connaissance de la vérité révélée et ajouter aux développements précédents de nouveaux développements.

Ces progrès pourront porter sur les formules abstraites et spéculatives du dogme. Tantôt on trouvera, au besoin on créera, l'expression la plus exacte pour rendre la vérité révélée; ainsi se dégagèrent des débats les expressions de *consubstantiel* pour exprimer la nature du Fils de Dieu, de *transsubstantiation* pour exprimer le changement de la substance du pain en celle du corps de Notre-Seigneur. Tantôt on sera amené à faire la distinction et la séparation de notions qui, jusqu'à la révélation, auraient paru, ou identiques, ou du moins nécessairement unies, comme *la nature raisonnable et la personne, la substance et ses accidents*; la personne est isolée de la nature dans l'Incarnation, les accidents le sont de la substance dans l'Eucharistie. Tantôt on formulera des règles qui, nécessaires à l'exposition exacte du dogme, éclaireront d'un jour nouveau toute une partie de la logique; ainsi en est-il des règles données sur l'usage des noms *absolus* et des noms *relatifs*, des noms *concrets* et des noms *abstrait*s, des *substantifs* et des *adjectifs* dans les propositions concernant les mystères de la Sainte-Trinité et de

l'Incarnation. Ces progrès du dogme seront en même temps des progrès de la science philosophique.

D'autres progrès consisteront à développer la vérité révélée en elle-même explicitement, pour en tirer toutes les vérités particulières qu'elle contient et qui sont révélées en elle implicitement. Ainsi, de cette vérité que le Christ est vrai Dieu et vrai homme, on conclura, d'une part, qu'il est consubstantiel à son père; d'autre part, qu'il a un corps humain, une âme humaine, une intelligence humaine, une volonté humaine; conséquemment qu'il a deux intelligences, deux volontés, l'une divine, l'autre humaine. De ce que le pain est changé au corps de Notre-Seigneur, on en conclura que sous l'espèce du pain se trouve aussi le sang de Notre-Seigneur, par la raison que le corps et le sang sont indissolublement réunis depuis la résurrection; de plus, l'âme, à cause du lien de nature humaine vivante qui unit l'âme au corps; la personne du Verbe, en vertu de l'union hypostatique entre la nature humaine et le Verbe; la nature divine, en raison de l'identité réelle du Verbe et de la nature divine; les deux autres personnes divines, à cause de leur consubstantialité, de leur identité réelle avec la même nature divine et de ce lien que les pères grecs d'abord, puis les théologiens latins ont exprimé par les mots de *περιχωρησις* et de *circumincessio*. Les plus hautes et les plus abondantes spéculations théologiques sont loin d'avoir épuisé les trésors renfermés dans nos mystères. Bossuet, dans une foule de passages, mais surtout dans ses *Élévations*, a ouvert de magnifiques horizons. Mais il a laissé à explorer de quoi occuper des milliers de génies comme le sien.

Tantôt le développement du dogme catholique fera tirer les conséquences pratiques des vérités révélées. De cette vérité que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, on conclura que son humanité sainte, son corps, son sang, son divin cœur doivent être adorés, parce que l'hommage de l'adoration s'adresse à la personne et prend la forme de la personne. On en conclura que les œuvres et les souffrances de sa nature humaine ont une valeur infinie, parce que ce sont les œuvres et les souffrances d'un Dieu

et que leur valeur se mesure sur la dignité de la personne.

L'étude des faits de l'histoire et des monuments, soit sacrés, soit profanes, de l'antiquité permettra d'établir sur une plus large base les démonstrations qui servent de préparation à la foi. Les sciences naturelles y apporteront leur concours. La philosophie mieux étudiée aidera à mettre en lumière la force convaincante des motifs de crédulité.

Les attaques elles-mêmes dont le dogme sera l'objet provoqueront des études plus approfondies, et les réponses, rendues nécessaires par les objections, contiendront une plus savante et plus ferme exposition de nos croyances.

Nous ne saurions énumérer complètement toutes les formes des développements que peut recevoir le dogme catholique si on le considère dans l'intelligence des fidèles. Et ces développements, s'ils sont bien des progrès, et non des changements, selon le mot de saint Vincent de Lérins, ne feront que rendre plus belle et plus éclatante à nos yeux la doctrine divinement révélée, plus étendue et plus profonde la foi des fidèles qui croient en Dieu. Il ne sera rien ajouté au dépôt de la révélation. Tout le travail de l'homme, aidé de la grâce de Dieu, n'aura fait qu'extraire de cet inépuisable trésor une partie des richesses qu'il renferme et le mettre à la portée d'un plus grand nombre d'âmes.

4° Le développement du dogme catholique étant un accroissement de la foi, la cause première en est la grâce de Dieu qui répand sur son Église les lumières qu'il lui plaît, par les moyens dont il lui plaît d'user. Qu'il permette les hérésies pour stimuler le zèle et le travail des docteurs, qu'il verse sur les âmes saintes l'onction de sa grâce pour qu'elles s'attachent à quelque vérité révélée dont elles goûteront pour elles-mêmes et communiqueront aux autres les suaves consolations, les puissantes exhortations, les sublimes considérations : c'est toujours lui, en définitive, et lui seul, qui préside à cette évolution de sa propre doctrine.

Avec Dieu concourt le travail des fidèles, plus particulièrement de ceux qu'une disposition spéciale de la divine Providence applique à l'étude et à

l'enseignement de la doctrine révélée.

Au premier rang brillent les Pères de l'Église en qui s'unissaient le plus ordinairement la dignité hiérarchique et la mission d'enseigner, la sainteté, le génie, la science, les moyens de constater les données de la tradition primitive. Leurs ouvrages offrent une mine inépuisable aux travaux des théologiens. Dussions-nous étonner ceux qui s'imaginent que le développement continu de nos dogmes a eu pour effet de laisser bien loin en arrière les travaux de nos ancêtres, nous affirmerons, sans craindre un démenti, que les nouveaux progrès que nous pouvons espérer encore dans la connaissance des choses de la foi seront toujours dus principalement à l'étude des Pères de l'Église, qui étant déjà les plus sûrs interprètes de la sainte Écriture et les meilleurs témoins de la Tradition, sont encore les plus sublimes scrutateurs des profondeurs de nos dogmes. Aux Pères ont succédé les théologiens dont les investigations rationnelles sur toutes les parties du dogme révélé ont élevé le merveilleux édifice de la théologie catholique, où chaque dogme apparaît classé à son rang, défini, expliqué, défendu, développé, appliqué.

Le seul désir de mettre en lumière la vérité révélée aurait pu suffire à inspirer tous ces travaux par lesquels le dogme catholique a conquis son magnifique développement. Toutefois, nous devons l'avouer, l'amour des croyants pour l'objet de leur foi ne les aurait pas conduits si loin dans leurs pieuses investigations s'il avait été laissé à lui-même. Le stimulant le plus ordinaire de leurs travaux, ce furent les attaques de l'hérésie. Pour un ouvrage dont le but unique est d'édifier les croyants, il y en a dix dont le premier dessein est de réfuter les erreurs et de leur opposer les arguments de la vérité. Aussi peut-on, en général, suivre le développement du dogme catholique en parcourant, dans la suite des âges, les attaques de l'hérésie et les réponses opposées à ses négations. Ce qu'a fait l'hérésie pour le développement du dogme, saint Augustin l'a parfaitement caractérisé par ces paroles : « Nous avons vu chaque hérésie élever contre l'Église ses propres difficultés, contre lesquelles il fallut

« défendre l'Écriture avec plus de soin
 « que si l'on n'y eût été contraint par
 « cette nécessité » l. 2 de *Bono persever.*,
 c. 20; et par ces autres : « Bien des
 « points appartenant à la foi catholique
 « étant agités par la perfidie inquiète
 « des hérétiques, la nécessité de les dé-
 « fendre contre eux fait qu'on les étudie
 « avec plus de soin, qu'on les saisit avec
 « plus de clarté, qu'on les affirme avec
 « plus d'assurance. » l. 16 de *Civ. Dei*,
 c. 2.)

Mais il faut bien noter, d'une part, que les hérésies ne sont que la cause occasionnelle d'un progrès entièrement opposé à leurs vues et uniquement dû aux travaux des catholiques, leurs adversaires; d'autre part, que ceux-ci trouvent les développements et les progrès de leur doctrine beaucoup moins dans leurs propres connaissances que dans les domaines de l'Écriture et de la Tradition.

Il ne faut pas, en effet, s'imaginer que le dogme commence par des données imparfaites, obscures, indéterminées, rudimentaires; que le travail de l'homme le polirait à la longue, le préciserait, l'éclaircirait, le compléterait et le perfectionnerait graduellement jusqu'à ce que la croyance fût définitivement fixée par une formule où il faudrait voir la première expression complète de la révélation. La vérité, au contraire, est que le dogme est complet et parfait dès le principe, non seulement en lui-même, mais encore dans les données confiées tout d'abord aux apôtres et transmises par eux à leurs successeurs, ou consignées dans l'Écriture. Aussi, toutes les fois qu'il s'est agi dans l'Église de combattre les erreurs et d'exposer la vérité, n'est-ce pas à la philosophie et aux raisonnements qu'on s'est adressé principalement pour trouver la vérité dogmatique, mais à l'autorité de la Tradition et de la sainte Écriture; la philosophie et les raisonnements n'ont servi qu'à mettre en lumière ce que fournissaient ces deux uniques sources de la révélation.

On comprend par là l'erreur de ceux qui, égarés par des citations incomplètes, séparées du contexte, interprétées contrairement aux lois d'une saine critique, se sont imaginé, par exemple, que jusqu'au concile de Nicée,

la notion du mystère de la Sainte Trinité était indécise et flottante. Il est vrai que certains Pères anténicéens se sont exprimés de telle sorte que leurs expressions aient besoin d'être sagement interprétées. « Avant que se fût levé à
 « Alexandrie Arius, ce démon du Midi,
 « ils ont pu laisser échapper quelques pa-
 « roles innocentes et peu prudentes, telles
 « qu'elles ne pouvaient manquer d'être
 « relevées par la mauvaise foi des per-
 « vers. » (*Apol.* 2 contr. Ruff.) Mais c'est abuser des textes que le P. Petau a collectionnés en son premier livre de *Trinitate*, dans le but de montrer chez les Pères des trois premiers siècles des traces de platonisme, que de prétendre y trouver la preuve que la doctrine n'était point encore entièrement faite sur la Trinité. Ceux qui ont ainsi reproduit, à leur manière, et exagéré la pensée de cet illustre théologien n'ont qu'à lire la préface ajoutée par lui-même en tête de son second tome dans le but de donner satisfaction aux très justes critiques qui lui furent adressées. Ils se convaincront par les textes des Pères anténicéens et par les déclarations formelles du P. Petau, « que la foi au dogme catholique de la
 « Trinité est venue du Christ et des
 « apôtres jusqu'au temps du concile de
 « Nicée par le canal d'une tradition con-
 « tinue ». (In tom. II. *Ap.*, c. 6, n° 1.) Et, généralisant ce résultat des recherches de la science vraie et sincère, ils ne feront pas difficulté d'adopter pour tout le développement du dogme catholique cette conclusion empruntée à Nicéphore de Constantinople, cité par le P. Petau : « Il est évident pour tout le monde que
 « la vieille et antique tradition de l'Église
 « est tout ce qu'il y a de plus fort, qu'elle
 « l'emporte sur toute autre démonstra-
 « tion en évidence et en solidité, ainsi
 « que l'enseignement nos pères, d'après les
 « oracles des apôtres. » (Petau, *ibid.*;
 c. 1, n° 7.) Ce mot sera la conclusion de notre article.

F. PERRIOT.

DRAGON. — Après l'histoire de l'idole de *Bel* (V. ce mot), le livre de *Daniel* raconte celle du Dragon. C'était un grand serpent qu'on adorait à Babylone, et que Darius voulut aussi faire adorer à Daniel; pour montrer que ce dragon n'était pas un dieu, Daniel, avec la per-

mission du roi, ut avec de la poix, de la graisse et des poils un gâteau qu'il donna au serpent, et celui-ci l'ayant mangé en mourut (xiv, 22-26). Attaqué comme l'histoire de Bel, cet épisode n'en est pas moins conforme aux mœurs chaldéennes, et dénote un auteur qui les connaissait à fond. Nous n'en voulons qu'une preuve : c'est qu'on rendait effectivement un culte au serpent à Babylone ; cet animal était l'emblème d'Ea, l'intelligence suprême, et dans plusieurs temples de la capitale, on élevait des serpents qui servaient d'interprètes aux dieux dans les pratiques divinatoires. Ce fut sans doute un de ces serpents qui fut détruit par Daniel. — Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. IV, *Bel et le Dragon*.

DROIT DU SEIGNEUR. — La légende du « Droit du Seigneur » est une des armes que nombre d'auteurs dirigent encore contre l'ancien régime — que nous n'avons pas à défendre ici — et contre l'Église elle-même ; il n'est donc pas inutile d'en faire une rapide étude.

Point n'est besoin de définir ce dont tant de monde a parlé. Mais la chose, dit-on, aurait existé un peu partout, en Écosse d'où quelques doctes la prétendent originaire, en France, en Allemagne, en Suisse, en Italie ; il n'y a guère que l'Espagne qui aurait eu la bonne chance de n'être pas contaminée. Laissant donc de côté toute définition, appliquons-nous à la critique des témoignages sur lesquels on s'est appuyé pour affirmer l'existence de ce prétendu droit.

Les témoignages doivent évidemment être nombreux ; il est à croire qu'un tel abus du Seigneur contre le serf ne s'est pas introduit et surtout ne s'est pas perpétué sans de vives protestations, sans des résistances parfois violentes ; il n'est guère possible que la dignité humaine, condamnée pendant des siècles au plus sanglant outrage, n'ait pas fait arriver jusqu'à nous l'écho de ses plaintes, soit dans les satires parfois violentes où le noble n'était guère épargné, soit dans les États Généraux où le Tiers-État était admis à présenter ses doléances ; or de tels témoignages sont encore à trouver. Les défenseurs du « Droit du Seigneur » les *prélibateurs* comme on les a nommés dans un livre récent (A. DE FORAS : *Le*

Droit du Seigneur) sont contraints de se rabattre avec modestie sur des anecdotes, sur des témoignages suspects, sur des textes dont ils n'ont pas compris le premier mot.

Parmi les droits parfois singuliers qui, au temps de la féodalité, modifiaient en tant de façons les rapports entre les personnes, il en est un qu'on trouve désigné sous différents noms : *jus prime noctis*, *maritagium*, *formariage*, ou sous d'autres expressions plus réalistes. Plusieurs textes établissent, en effet, que ce droit appartenait à des évêques, à des chanoines, à des seigneurs et parfois même à des *abbesses*. Était-ce là le « Droit du Seigneur » au sens qu'il a plu aux *prélibateurs* de donner à ces textes ? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

Le *Jus prime noctis* se rapporte à un précepte ecclésiastique qui est aux antipodes de ce qu'on appelle le Droit du Seigneur. Soucieuse d'inspirer aux époux chrétiens le respect réciproque et la chasteté, l'Église avait recommandé ou ordonné l'observation de la continence aux nouveaux mariés pendant un, deux ou trois jours. L'exemple en était pris de Tobie. Cette pratique, déjà recommandée au concile de Carthage en l'an 398, devint bientôt générale aussi bien dans l'Église orientale que dans l'Église latine, et jusqu'au concile de Trente certains casuistes la regardèrent comme obligatoire en conscience. Depuis le concile de Trente, elle a été encore recommandée, à titre de conseil, dans les Pontificaux ou les Rituels. Le rituel romain de 1624 porte qu'on doit avertir les époux : « ... quomodo in matrimonio rectè et christianè conversari debeant diligenter instruantur, ex divinâ Scripturâ, *exemplo Tobie* et Sarae verbisque angeli Raphaelis eos docentis quam sanctè conjugés debeant vivere. »

Cette pratique parut sans doute trop sévère à quelques fidèles qui demandèrent à la remplacer par quelque bonne œuvre, par l'aumône et, c'est cette compensation pécuniaire que parfois des évêques ou des prêtres exigèrent à titre de *Jus prime noctis*. De là ensuite des procès comme celui de l'évêque d'Amiens dont nous parlerons tout à l'heure ; mais nulle part il n'est dit ni insinué que, cette aumône, analogue à celle par laquelle on satisfait aujourd-

d'hui à l'obligation de certains jeûnes ou de certaines abstinences, ait jamais été l'équivalent du « Droit du Seigneur » établi au profit des ministres de l'Église.

À l'égard du *Jus primæ noctis*, en tant que droit ecclésiastique, on n'apporte guère que les trois faits suivants, que nous voulons examiner.

Le *droit* des évêques d'Amiens est toujours mis en première ligne, dans le défilé de preuves qui sont censées établir l'existence du « Droit du Seigneur ». L'évêque et les curés d'Amiens exigeaient en effet une redevance des nouveaux mariés. Cela donna lieu à des procès et le parlement de Paris fut amené à rendre des arrêts contre l'évêque et les curés, notamment dans les années 1393, 1401, 1409, 1501. Or le texte de ces arrêts ne laisse pas planer le plus petit équivoque sur le genre de *droit* réclamé par les ecclésiastiques d'Amiens. « Défense à l'évêque et aux curés d'Amiens d'exiger argent des nouveaux mariés pour leur donner congé de coucher avec leurs femmes la première, deuxième et troisième nuit de leurs nocces... chacun desdits habitants pourra coucher avec sa femme la première nuit de leur nocces, sans le congé de l'évêque et de ses officiers, s'il n'y a empêchement canonique... Quant à non coucher de trois nuits avec sa femme au commencement du mariage, les demandeurs auront la recréance, le procès pendant, et pourront les épousés coucher franchement les trois premières nuits avec leurs femmes. » Il s'agit donc bien d'une taxe établie, en compensation de la continence des trois premiers jours du mariage, qui était devenue une loi en certains pays. Cette taxe n'était pas sans analogie avec celle que percevait aujourd'hui l'évêque sur ceux qui lui demandent la dispense de la publication des bans.

Le cas du chantre de Mâcon a été également signalé, comme tout à fait probant dans la question du « Droit du Seigneur ». On rappelle que les prétentions exorbitantes de ce dignitaire furent réfrénées par l'archevêque de Lyon, qui lui interdit de percevoir plus de six deniers des nouveaux époux.

Or si l'on recourt à la décision épiscopale qui est tout entière citée dans du Cange, il en ressort tout simplement « que les habitants de Mâcon, présents et futurs, pourront librement recevoir

la bénédiction nuptiale, sans demander soit permission (*licentia*), soit lettre (*varlu*) dudit chantre ou de toute autre personne à son nom, pour les droits et émoluments que ledit chantre avait coutume de percevoir de ceux qui voulaient se marier, à cause desdites dispenses (*ratione dictarum cartarum*); chaque citoyen voulant recevoir la bénédiction nuptiale devra payer six deniers pour droit de la chanterie, disant publiquement : Veez-ci six deniers parisis pour le droit dou chantre de l'église de Mâcon ». Sans qu'on s'explique bien ce droit du chantre de Mâcon, il est par trop clair qu'il n'a rien à démêler avec le Droit du Seigneur.

Mais il faut reconnaître que l'affaire du curé de Bourges n'est pas tout à fait si limpide, *si elle est authentique*.

Un juriste du xvi^e siècle, Nicolas Bohier, rapporte dans ses *Decisiones in Senatu Burdigalensium* un souvenir, qui lui aurait été personnel : « Et ego vidi in curia Bituricensi processum appellationis in quo rector seu curatus parochialis pretendebat ex consuetudine primam habere carnalem sponsæ cognitionem, quæ consuetudo fuit annullata, et in emendam condemnatus (C. ix, p. 118) ».

MM. L. Veuillot et A. de Foras qui ont scrupuleusement discuté ce texte, ont rejeté l'authenticité et voici pourquoi. Les *Decisiones* de Bohier ont été publiées dix-huit ans après la mort de l'auteur. Un contemporain de Boyer qui fut un des plus célèbres juristes de cette époque, Dumoulin, a écrit « qu'un grand nombre des décisions de Bohier, insérées pour augmenter le livre, ne sont pas des sentences de Bohier, déjà affaibli par l'âge; mais des allégations faites par des jeunes gens... sed allegationes juvenum ». Ces jeunes bazochiens en gaieté, remarque M. de Foras (*Droit du Seigneur*, p. 187), ont peut-être inséré, à l'insu du pauvre président, ou même après sa mort, l'historiette graveleuse du curé de Bourges. Ce qui est certain, suivant une observation du même auteur (*Ibid*) c'est que Bohier dans son traité de *Consuetudinibus matrimon.* publié de son vivant, ne mentionne aucune coutume relative au prétendu droit, bien qu'il y aborde des points comme celui-ci : *an statim quod uxor cum viro suo*, etc., ou y développe cette proposition : *quod pro mortuariis vel*

benedictionibus nubentium non solvatur nisi certum quid. « Si ce curé a jamais existé, poursuit M. A. de Foras, — Bolhier, qui a vu le procès, n'en donne ni le nom ni la date — il était atteint de folie. Celui qui prétend avoir vu a certainement vu de travers, et celui qui accepte cette manière de voir devrait retourner à l'école. En effet, le curé n'a jamais été seigneur féodal; admettons que le curé de Bourges l'ait été par exception, il n'aurait pas plaidé devant une cour ecclésiastique, mais devant un tribunal féodal. Tout homme versé dans la connaissance du droit du moyen âge sait que les deux juridictions civile et ecclésiastique avaient des limites parfaitement tracées et infranchissables. Cette raison pourrait nous dispenser d'en donner d'autres : il est bon pourtant de faire ressortir l'énormissime improbabilité d'un curé revendiquant devant ses supérieurs ecclésiastiques un sacrilège et un adultère. Il faut avoir des yeux bien malades pour voir des monstruosité de cette sorte ; il y a là, sans nul doute, une discussion relative au *droit des premières nuits*, droit que nous admettons et dont nous revendiquons carrément l'esprit à l'honneur de l'Église, et pas autre chose. » (*Ibid.*, p. 88.)

Après l'évêque d'Amiens, le chantre de Mâcon et le curé de Bourges, le clergé, les moines, les couvents, sont encore pris à partie pour avoir joui du « Droit du Seigneur », cette fois non plus en qualité de pasteurs vis-à-vis de leurs brebis, mais en qualité de seigneurs temporels vis-à-vis de leurs vassaux, et sous ce rapport ils méritent d'être englobés dans la catégorie de ces affreux privilégiés, qui abusèrent pendant si longtemps de l'honneur des pauvres gens.

Tout le monde sait qu'au moyen âge, le serf était attaché à la glèbe ; il faisait partie de la propriété seigneuriale et se transmettait avec elle. Il subissait cette condition moyennant certains avantages, jouissance de terres ou d'immeubles, qu'il compensait encore par les corvées, les dons en nature ou en argent. Tant que cet état de choses a duré, les seigneurs ont tenu la main à ce que leurs hommes ne désertassent pas les tenements féodaux, de même qu'ils se sont arrogé le droit d'empêcher un étranger de s'introduire sans leur permission sur leur domaine.

Il résultait de là que le mariage entre gens qui n'étaient pas d'un même tenement était assujéti à la *licence* seigneuriale. Les mariages réalisés dans ces conditions furent quelquefois, en certains lieux, soumis à un impôt qui était perçu à titre de droit de *formariage*, *foris maritagiūm*. Le mariage entre gens d'un même seigneur donnait lieu aussi, dans quelques seigneuries, à la perception d'un impôt spécial. Ce droit que le seigneur s'attribuait sur ses hommes s'est traduit parfois à propos de mariages par des symboles qui répugnent essentiellement à nos mœurs et éloquent souverainement nos goûts ; le cuissage par exemple. Un seigneur mettait la cuisse dans la couche des nouveaux mariés pour signifier qu'il réservait ses droits seigneuriaux sur leur postérité ; mais généralement toutes ces prétentions se réduisaient à un impôt léger, à des gâteaux, du porc salé, quelques bouteilles de vin. Cet impôt avait encore des équivalences gratuites ; les nouveaux mariés devaient courir la quintaine, le dimanche d'après la noce, ou exécuter quelque tour de force ou d'adresse pour l'amusement du public. À l'abbaye de Saint-Georges de Rennes, les mariés qui ne payaient pas la redevance étaient tenus d'aller à Saint-Hélier et la jeune femme devait chanter en sautant par-dessus une pierre : « Je suis mariée vous le savez bien ; si je suis heureuse vous n'en savez rien. » En vérité tout cela avait fini par devenir très humiliant ; mais il ne s'agit pas d'apprécier ces usages.

C'est pour n'avoir pas compris ce qu'étaient ces droits de formariage, de mariage, de marquette, etc., qu'une foule d'écrivains ont osé parler du « Droit du Seigneur ».

Les partisans à outrance de ce système se sont cramponnés à quantité de textes et se vantent d'occuper une position inexpugnable. D'abord ils racontent l'origine du « Droit du Seigneur ». Un acte de naissance ! Que peut-on exiger de plus précis ? Hector Boëthius, docteur écossais d'Aberdeen (1516), raconte l'anecdote suivante dans son *Histoire d'Ecosse*. Un roi écossais du nom d'Evenus, lequel vivait *de longs siècles* avant Malcolm, promulgua d'abominables lois, accordant entre autres aux seigneurs la faculté d'avoir plusieurs femmes et de jouir les

premiers de la nouvelle mariée. Cette loi jeta de si profondes racines qu'il fallut pour l'abolir toute l'énergie de Malcolm soutenu par la reine son épouse. Malcolm y réussit pourtant en y substituant la Marquette (*Nummum aureum « Marchelam » vocant*) payable au seigneur comme rançon du droit précité.

Qu'étaient-ce qu'Évenus, Malcolm et les lois abrogatoires de Malcolm? Pour résoudre ces questions il n'y a qu'à citer l'historien Røpsaet : « Si jamais, dit-il, il a existé en Écosse un roi Évenus, il a vécu, suivant Boëthius, *longa sæcula*, plusieurs siècles avant Malcolm.

Il y a eu quatre rois d'Écosse du nom de Malcolm : le premier est mort en 958, et le quatrième en 1165. Ainsi, quand bien même l'on voudrait entendre que Boëthius parle du dernier et qu'on réduirait ses *longa sæcula* en un seul siècle, on ne rapprocherait l'époque du règne d'Évenus que du XI^e siècle.

Mais, c'est un point d'histoire bien certain que Guillaume le Conquérant n'a introduit les droits féodaux et les seigneuries territoriales en Angleterre, que dans les années 1066 à 1087, et que les Écossais les ont empruntés des Anglais. Comment donc Évenus aurait-il accordé ce droit *loci dominis* aux seigneurs des villages, tandis qu'il n'en a pas existé avant la naissance de la féodalité?

Fût-il vrai, d'ailleurs, comme l'a cru Boëthius, que ces lois d'Écosse sont de Malcolm II, ainsi que leur titre l'annonce, sa fable n'en deviendrait que plus absurde; car Malcolm II est mort en 1033 et, par conséquent, un demi-siècle avant que les Anglais eussent acquis une idée des lois féodales et des seigneuries territoriales.

Mais déjà les savants ont remarqué que le titre de ces lois les attribue fausement à Malcolm II, fils de Kennet, et cela par la même raison que le droit dont je traite ne peut être attribué au roi Évenus. Dès que ces lois parlaient de comtes et de barons territoriaux, ils n'ont pas balancé d'en conclure que Malcolm II ne pouvait en être l'auteur, parce que ces titres n'ont été connus en Écosse que sous Malcolm III qui monta sur le trône en 1057 et fut tué en 1093 dans une bataille. Bref, la première rédaction des lois écossaises est posté-

rieure à l'introduction des coutumes normandes, c'est-à-dire, des lois féodales, en Angleterre, et même postérieure au règne du roi David I qui mourut le 24 mai 1153; de sorte que tout ce que Boëthius raconte de ces lois de Malcolm II et de ce droit de première nuit est d'autant plus fabuleux, que sous Malcolm II, on ne connaissait en Écosse ni *seigneur*, ni *seigneurie*, ni *marqueta*. »

Allons plus loin. Voici cette prétendue loi de Malcolm II, qui fait partie de celles qui parurent sous Malcolm III, après la mort de David I^{er}, en partie sous le faux titre de *Leges Malcolmii Mac Kennet ejus nominis secundi*, et en partie sous celui de *Regiam majestatem*, où le titre de « Marchetes » se trouve lib. iv cap. xxxi : *De la marquette des femmes*.

« 1^o Il faut savoir que, selon les assises d'Écosse, pour quelque femme que ce soit, ou noble, ou serve, ou mercenaire, sa marquette sera d'une génisse ou de trois sols, et de trois deniers pour les droits du sergent.

« 2^o Et si elle est fille d'un homme libre et non d'un seigneur de quelque lieu, sa marchette sera d'une vache ou de six sols, et de six deniers pour les droits du sergent.

« 3^o Item, la marquette de la fille d'un thane ou d'un ogethaire sera de deux vaches ou de douze sols, et le droit du sergent de douze deniers.

« 4^o Item, la marquette de la fille d'un comte appartient à la reine et sera de douze vaches. »

En tout cela il n'y a pas l'ombre d'un droit analogue à celui du « Droit du Seigneur. » La *Marchette des femmes* concerne aussi bien les filles des nobles, comtes et thanes, que les filles des serfs. Il n'est pas possible d'y voir une compensation pour un droit qui aurait atteint toutes les filles d'Écosse.

On s'explique sans peine qu'avec un peu d'ignorance Boëthius ait interprété la loi *Regiam majestatem* dans le sens du préjugé vulgaire, mais aux yeux de la judicieuse critique elle n'était destinée qu'à combattre les mauvaises mœurs. C'est aussi l'avis des meilleurs légistes anglais.

Quant aux témoignages sur lesquels on a prétendu appuyer la pratique du « Droit du Seigneur », il faut commencer

par en éliminer un bon nombre qui n'ont aucun rapport avec ce droit, dans quelque sens qu'on veuille l'entendre, ou qui sont faussement attribués à des érudits respectables. M. L. Veuillot a finement raillé la tendance des adversaires qu'il combat à se placer sous la protection de noms respectés. Ils renvoient à Du Cange, le savant, le consciencieux écrivain. On ouvre Du Cange, qui renvoie à Brodeau, on appelle Brodeau qui au lieu de vous entretenir du « Droit du Seigneur » amène le sujet *sur l'abominable et détestable coutume qui existait parmi les peuples septentrionaux et qui a été abolie par le christianisme*.

Il est remarquable que les témoignages les plus favorables à l'existence prétendue du « Droit du Seigneur » soient tous de date récente et d'une authenticité douteuse. C'est un seigneur de Louvie qui vient déclarer en 1538, dans un *Aveu* conservé aux archives de Pau, « qu'il avait le droit de coucher la première nuit de noces avec la mariée ». L'aven est rédigé en patois béarnais, lorsqu'il est constant qu'un acte de cette nature, pour revêtir les formes légales, devait être écrit en latin ou en français. C'est, la même année [1538], un seigneur de Bizanos, gentilhomme gascon comme le précédent, qui crie par-dessus les toits l'antique *droit de ses ancêtres sur les nouvelles mariées* et l'échange de ce droit contre une *épaule de mouton ou un chapon*; le tout confirmé par la *voix publique et la renommée*. C'est peu sérieux et peu concluant.

Autre fait, cité par un des plus récents prélibateurs, M. Delpit. « La coutume de Drucat au bailliage d'Amiens de l'an 1507 » établirait que « quand aucun des subgiés ou subgiettes dudit lieu de Drucat se marye... le marié ne peut coucher avec sa dame de neupes sans le congé du dict seigneur, ou que ledit seigneur ait conclhié avec ladite dame de neupes, lequel congé il est tenu de demander au dict seigneur et à ses officiers; pour lequel congé obtenir le dict marié est tenu bailler un plat de viande... et est le dict droit appelé droit de cullage. » Evidemment l'alternative défavorable au marié, dans le bailliage de Drucat, est une clause comminatoire, absurde, effrontée si l'on veut, mais une clause comminatoire seulement, impuissante à établir l'existence d'un droit comme le

« Droit du Seigneur », et surtout à le fonder; *le plat de viande* qui pouvait en empêcher l'exercice étant une denrée trop commune.

Louvie et Drucat sont cependant les faits les plus graves qu'on ait produits dans la question; M. Henri Martin (*Hist. de France*, t. v, p. 568) n'a retenu que ces deux là pour conclure modestement à *la possibilité de l'existence de ce droit infâme*.

Les autres, en effet, trouvent tous leur explication naturelle dans la redevance exigée par le seigneur à l'occasion du mariage de ses tenanciers.

Il suffira de citer les principaux dépouillés de tout commentaire.

« A Auxi-le-Château, quand aucun étranger se allie par mariage à fille ou femme étant de la nation d'Auxi ou demeurant en icelle ville, ils ne peuvent la nuit de leurs neupes coucher ensemble sans avoir obtenu congé de ce faire du seigneur ou de ses officiers sous peine de LX sols d'amende. » (Bouthors.) « Simon de Pierrecourt fit à ses vassaux remise d'un certain droit « *Quendam redditum qui culgium dicebatur, videlicet tres solidos quos mihi singuli reddebant quando filias suas maritabant* ».

« Au x^e siècle, écrit M. Léopold Delisle, à Carpiquet, l'abbesse de Caen demandait trois sous au paysan, dont la fille s'établissait au dehors de sa seigneurie. Au siècle suivant, les vilains de Yerson acquittaient un droit semblable au profit des moines du Mont-Saint-Michel.

- « Le vilain sa fille marie
- « Par dehors la Seigneurie,
- « Le seigneur aura le cullage,
- « Trois sols en a del mariage. »

« Dans un aven du fief de Trop, en 1455, nous voyons encore les vassaux tenus de payer le « cullage » de mariage. Dans l'un et dans l'autre de ces exemples il ne s'agit évidemment que d'une redevance en argent, ce qui autorise à donner une semblable interprétation *au droit de cullage* quand on se marie, que le comte d'Eu avait sur ses hommes de Saint-Martin-le-Guillard. » (L. Delisle, *Etudes*, etc.)

Il serait superflu d'allonger cette liste de témoignages, si toutefois on le pouvait sans faire d'emprunts aux anecdotes ou aux documents suspects. Le « Droit du Seigneur » est une question jugée après

les sérieuses études de MM. L. Veuillot et A. de Foras, en France, de M. Karl Schmidt (*Jus primæ noctis*, Fribourg 1881), en Allemagne. Aux preuves apportées par ces écrivains contre cette légende ridicule, et résumées ici dans une trop brève analyse, il ne reste à ajouter comme dernier degré d'évidence que le passage du Grand Coutumier général cité par l'un d'eux (A. de Foras, *ibid.*, p. 272), lequel fixe les droits réciproques des seigneurs et de l'homme féodal sur la matière!

« Item peux et dois scavoir et entendre par la raison des dudit que s'il arrivait que le seigneur couchast avec la femme de son homme féodal ou avec sa fille qui pucelle serait ou sa parente, sachez que l'homme féodal doit à toujours être exempt de son seigneur. » C'est-à-dire qu'il devenait complètement libre.

« Par cas opposite, si l'homme féodal gisait avec la femme de son seigneur, ou avec sa fille, pourtant qu'elle fust pucelle, sachez que l'homme féodal en ce faisant perd son fief et doit perdre ce qu'il tient dudict seigneur. Et si c'estait homme tenant en cotterie, si doit tout le sien estre mis en la main du seigneur. »

Louis Veuillot : *Droit du Seigneur*. — A. de Foras : *Le Droit du Seigneur*, 1887. — Karl Schmidt : *Jus primæ noctis*, Fribourg 1881. — *Revue des questions histor.*, t. I, p. 95; t. VI, p. 304; t. XIV, p. 702.

P. GUILLEUX.

ECCLÉSIASTE. — La tradition juive et chrétienne, d'accord avec le titre du livre appelé *Ecclesiaste*, a toujours attribué la composition de cet ouvrage à Salomon. Il est de mode aujourd'hui de s'inscrire en faux contre cette tradition et d'assigner une date beaucoup plus récente à la composition de ce livre : c'est là une erreur, mais nous ne nous arrêterons pas à la réfuter, car somme toute, ce point n'est pas de foi. Mais ce qui est de foi, c'est la canonicité de l'*Ecclesiaste*, et par conséquent son inspiration, la pureté et la divinité de sa doctrine; or là aussi nous rencontrons de nouveaux adversaires, et à ce point de vue il n'est pas de livre qui ait été plus décrié que l'*Ecclesiaste*. La raison en est simple : le but de l'auteur est de montrer la vanité des choses humaines en dehors de Dieu; pour cela, faisant momentanément abs-

traction de l'idée de Dieu, il montre longuement quel chaos de contradictions et de bassesses devient le monde, ainsi laissé à lui-même, devant se suffire et être sa propre fin. Puis, brièvement et vigoureusement, il conclut en montrant qu'il faut une lumière pour éclairer ces ténèbres, une clé pour déchiffrer cette énigme; c'est l'existence d'un Dieu rémunérateur, sans lequel tout serait *vanitas vanitatum*, avec lequel tout s'explique, car il saura juger le bien et le mal : telle est la conclusion du livre. Après cet exposé, on comprend facilement combien les rationalistes ont beau jeu : ils négligent ou même ils suppriment la solution du problème, la conclusion du livre, ils laissent subsister le problème lui-même avec tous les développements terribles que lui a donnés l'*Ecclesiaste*, et ils concluent en disant : Le *Cohélet* (nom hébreu de l'*Ecclesiaste*) n'est qu'un sceptique, un matérialiste, un fataliste et un épicurien. C'est à ces quatre chefs que peuvent se ramener toutes les accusations formulées contre la doctrine de l'*Ecclesiaste* : abordons-les successivement.

I. — L'*Ecclesiaste* est-il l'œuvre d'un sceptique? Cela ne fait plus l'ombre d'un doute pour les critiques rationalistes : les uns voient dans le « *Cohélet* » un sceptique aimable comme Montaigne, d'autres, un sceptique attristé et ulcéré, une sorte de Schopenhauer, mais tous ne voient en lui qu'un sceptique : « Il a donné du scepticisme, dit Renan, la plus complète, la plus franche théorie. » Où est donc cette théorie? Le scepticisme est, si nous ne nous trompons, la négation de la certitude; or l'auteur n'aborde même pas cette question : ce n'est pas de la certitude qu'il s'occupe, c'est du bonheur. En voulant montrer que le bonheur parfait ne se trouve pas sur la terre, il est amené par son sujet à dire un mot de ceux qui croient trouver ici-bas la félicité dans l'étude, et il assure que pour eux non plus le bonheur n'existe pas, car ils ne peuvent rien approfondir, et à peine ont-ils pu répondre à une question que dix questions nouvelles surgissent devant eux : « Il y a, dit-il, des hommes qui ne dorment ni jour ni nuit, et qui ne peuvent pourtant pas trouver le secret de tout ce qui se passe sous le soleil : plus ils travaillent, moins ils trouvent, quelle que soit leur

sagesse (viii, 16-17). » Il n'est pas besoin de dire, avec quelques catholiques, que ce sont là des objections que l'auteur se fait à lui-même pour les refuter ensuite : non, c'est la constatation de l'impuissance de la raison humaine à tout connaître; il suffit d'ailleurs d'en appeler au témoignage de l'expérience : ce sont ceux qui savent le plus qui se regardent comme les plus ignorants; les ignorants, au contraire, se figurent volontiers que le monde n'a plus de secrets pour eux. C'est cette constatation que fait l'Écclésiaste, pour en conclure que l'homme ne saurait trouver le vrai bonheur ici-bas, pas même dans l'étude.

II. — L'Écclésiaste, au dire des *critiques*, n'est pas seulement sceptique, il est *matérialiste* : « Ce livre, dit Hartmann, peut être considéré comme le bréviaire du matérialisme moderne le plus avancé. » Sans doute, en plusieurs endroits (xii, 7, etc.), l'auteur distingue explicitement le corps et l'âme; mais, disent les rationalistes, il nie ou du moins il révoque en doute la survivance de l'âme au corps, la vie future. Or, quelles raisons en donnent-ils? 1° « La foi à l'immortalité, dit Nœldeke, n'était pas encore connue ou ne l'était qu'à peine; » par conséquent le Cohélet a dû, comme ses contemporains, ignorer l'immortalité de l'âme. Nous ne discuterons pas ici cette objection : au mot *Vie future*, nous établissons que les Juifs connaissaient la survivance de l'âme, ce qui ne permet pas de supposer que l'Écclésiaste ignorât cette vérité. 2° Mais l'écrivain, tout en connaissant la foi de ses compatriotes, la professait-il pour son propre compte? c'est ce que nient les rationalistes, et ils citent à l'appui de leur système le passage que voici : « Qui comprend que l'âme de l'homme monte au ciel, tandis que l'âme de la bête descend dans la terre? » (iii, 20.) Pour bien saisir le sens de ce verset, il suffit de le lire à la suite de ceux qui précèdent, depuis le verset 16; on comprendra facilement la pensée de l'auteur, qui est celle-ci : Dieu paraît tout laisser à la volonté des hommes, bonne ou mauvaise (16); il agit ainsi pour les éprouver en vue du jugement qu'il doit rendre (17); et pour que cette épreuve soit plus complète (18), il permet qu'extérieurement et en apparence la mort de l'homme soit semblable à celle

de la bête (19) et que leurs cadavres se décomposent de la même façon (20). Qui donc saura, malgré ces apparences, distinguer le sort différent de l'homme et de l'animal, et se préparer à cette vie future qui l'attend (21)? Telle est l'épreuve, tel est le signe auquel Dieu reconnaîtra ses élus. — Ainsi relié au contexte, ce verset retrouve son véritable sens; c'est à tort qu'on voudrait l'en séparer, pour en faire le pendant de ces vers de Lucrèce : *Ignoratur enim que sit natura animarum, An simul intereat nobiscum morte direnta*. 3° Il est d'ailleurs des passages où l'Écclésiaste affirme explicitement sa foi à l'autre vie et à la rémunération finale : « J'ai vu, dit-il, sous le soleil, l'injustice usurper la place de la justice, et j'ai dit dans mon cœur : Un jour Dieu jugera le juste et l'injuste. » (iii, 16-17.) On ne peut contester le sens très clair de ce passage et il ne suffit pas de dire avec M. Renan : « La vue claire d'une vérité n'empêche pas le Cohélet de voir, tout de suite après, la vérité contraire avec la même clarté. » Est-ce vraiment là de la critique sérieuse?

Plus loin l'Écclésiaste dit encore : « Réjouis-toi, jeune homme, en ton adolescence., mais sache bien que sur toutes ces choses il te faudra subir le jugement de Dieu. » (xi, 9.) Ici encore, la rémunération est annoncée en toutes lettres; joignez-y le texte bien connu : « La poussière retourne à la terre d'où elle vient, et l'esprit s'en va vers Dieu qui l'a donné. » (xii, 7.) N'est-ce pas assez de ces trois témoignages pour un livre aussi court que celui-là? Et pourtant il y en a encore un : c'est la conclusion même du livre, qui est conçue en ces termes : « Écoutons la fin de ce discours. Crains Dieu, et observe ses commandements : c'est là tout l'homme; car toute œuvre, bonne ou mauvaise, fût-elle cachée, sera l'objet du jugement de Dieu. » (xii, 13-14.) Ce quatrième passage contient la même affirmation que les trois autres : nous ne nous expliquons donc pas le mal que se sont donné Grætz, Renan, etc., pour établir que la conclusion du livre n'est qu'une addition postérieure, un *post-scriptum*, selon l'expression de M. Vernhes. Quand cela serait, les autres témoignages resteraient debout, mais cela n'est pas : si, comme le veut Renan, les quatre derniers

versets n'étaient primitivement qu'une clause finale de la Bible, et non de l'*Ecclesiaste*, la rédaction n'en serait plus la même; il aurait fallu dire: Écoutez la fin de tous ces discours, ou mieux de tous ces livres, et non pas seulement de ce discours ou de ce dernier livre. De plus, il suffit de comparer le texte hébreu du livre et de la conclusion pour voir que tous les deux sont de la même main: ces quatre versets renferment en effet des expressions, des tournures familières à l'auteur du livre, et qu'on y retrouve un peu partout; II, 15; V, 6, 10, 12; VI, 6, 10; VIII, 8, 17; X, 11, 20; XI, 9, etc. C'est là un genre d'argument dont les critiques ne peuvent récuser l'autorité, car ils ne connaissent guère que celui-là.

III.—L'*Ecclesiaste*, dit Knobel, «meline fortement à un fatalisme d'après lequel tout ici-bas a une marche éternellement fixe, immuable et contre laquelle aucun effort humain ne peut rien... Dans la destinée humaine comme dans les phénomènes de la nature, tout est fixe et constant.» Il y a là encore une accusation fautive. 1° Le Cohélet, nous l'avons vu, enseigne la rémunération future, et par suite la responsabilité humaine, qui ne peut se comprendre sans le libre arbitre. — 2° Knobel lui-même est obligé d'avouer que l'auteur combat le fatalisme, «lorsqu'il adresse certaines exhortations qui présupposent en lui la croyance à la liberté humaine». — 3° Les textes que l'on cite pour établir le prétendu fatalisme de l'*Ecclesiaste* n'enseignent qu'une chose: que tout est soumis aux lois de la Providence (I, 4), les êtres inanimés d'une manière fatale (I, 5-8), mais les hommes, d'une manière qui ne les empêche pas d'être libres (V, 4-5, etc.). — 4° Parmi ces textes, on cite surtout le suivant: «Voici ce que j'ai vu sous le soleil: le prix de la course n'est pas pour les plus agiles, la victoire n'est pas au plus fort, la richesse au plus savant, la faveur au plus habile, *sed tempus casumque in omnibus.*» (IX, 11.) Qu'est-ce à dire? tout simplement, que nos calculs les plus habiles sont souvent déjoués par des circonstances imprévues, *cum eis extemplo supervenerit*, comme le dit lui-même l'*Ecclesiaste* au verset suivant. Il n'y a, en résumé, dans ce livre, aucune lamentation fataliste, mais le simple

commentaire du proverbe bien connu: l'homme propose et Dieu dispose.

IV.—Enfin, l'*Ecclesiaste* est-il un épicurien? Pour Noldeke cela ne fait aucun doute: «Comment l'homme doit-il se frayer sa route à travers cette vie de misères? La seule réponse que l'*Ecclesiaste* donne à cette question, c'est qu'il faut jouir de l'heure qui passe.» Et cette jouissance, c'est «la jouissance sensuelle, le plaisir de manger, de boire et de contempler de belles choses». — Ce sont surtout les passages suivants qui ont donné prétexte aux accusations des rationalistes: «Manger et boire, et goûter les fruits de son travail, tout cela est un don de Dieu II, 24... Va, mange ton pain avec joie et bois ton vin avec délices, car tes œuvres plaisent à Dieu; que toujours tes vêtements soient luxueux, et que les parfums ne cessent de couler sur ta tête; jouis de la vie avec l'épouse que tu aimes.» (IX, 7 sq.) Ces textes et d'autres semblables ne prouvent nullement que l'auteur soit un épicurien; sans doute, on ne trouve pas dans l'*Ecclesiaste* un panégyrique de la pénitence et de la mortification ici-bas, mais on ne le trouve pas non plus dans les autres livres de l'Ancien Testament. Les Juifs, sans ignorer la rétribution future, attachaient plus de prix que les chrétiens aux biens de la terre, qui étaient compris dans les promesses faites par Dieu à son peuple. Il n'est donc pas étonnant de voir le Cohélet s'arrêter avec complaisance aux jouissances terrestres; mais, pour être épicurien, il faudrait qu'il considérât ces jouissances comme un but, comme la fin de l'homme, et c'est précisément ce qu'il ne fait pas: il condamne en effet d'une manière formelle l'abus de ces plaisirs, et il recommande à plusieurs reprises, nous l'avons vu, de ne jamais oublier que tout cela sera suivi de la mort et du jugement. Somme toute, concluons-nous avec M. Vigouroux, «non seulement sa morale est irrépréhensible, mais elle est digne d'éloges, car après tout elle fait songer à l'éternité et prépare ainsi l'Évangile.» (Voir Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. II; Motais, *Controverse*, juin 1882; Motais, *Salomon et l'Ecclesiaste*; Bible de Lethielleux.)

DUPLESSY.

ÉCRITURE SAINTE INSPARATION DE L'.

— Dans la langue théologique, le mot *Inspiration* indique toujours une action surnaturelle de Dieu sur la creature intelligente. L'inspiration des Écritures est l'action divine, surnaturelle, particulière, exercée sur les auteurs de nos Livres saints, par laquelle ces livres ont véritablement Dieu pour auteur. Qu'il nous suffise de montrer cette idée clairement exprimée par le concile du Vatican (Sess. III, chap. II) : « L'Église reçoit ces livres comme sacrés et canoniques... parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église. »

L'existence de livres inspirés de Dieu a été crue et affirmée par le peuple juif d'abord, ensuite par les chrétiens de tous les âges. L'historien Josèphe, contemporain de Jésus-Christ, homme instruit et prêtre de la nation juive, répond en ces termes à un adversaire païen (Cont. Appion., I, 7, 8) : « Il n'existe pas chez nous une multitude innombrable de livres discordants et qui se contredisent mutuellement, mais vingt-deux seulement, enfermant l'histoire de tout le temps passé, qui sont à juste titre crus divins τὰ δεκάτις θεῶν πιστευμένα. » Philon, autre prêtre juif de la même époque, ne s'explique pas avec moins de précision : « Je n'ignore pas que tout ce qui se trouve dans les volumes de Moïse a la valeur d'oracles; je serai toutefois plus exact, en distinguant d'abord, et en disant, que certains de ces oracles sont prononcés en la personne de Dieu par le ministère de l'interprète divin; d'autres sont des réponses de Dieu, à des questions posées, d'autres sont énoncées en la personne de Moïse inspiré de Dieu. » (*De vita Mos.* Ed. Antv., p. 469.)

Au témoignage de tous les deux, les Juifs sont si attachés à ces écrits regardés comme des oracles divins, que, pour les défendre, ils sont, dès leur enfance, prêts à subir tous les supplices et la mort même. La croyance des chrétiens, affirmée d'abord par le divin fondateur de notre religion, est formulée de la manière la plus nette par l'apôtre saint Paul, écrivant à Timothée : « Tout endroit de l'Écriture, dit-il, est divinement inspiré πάντα γραφῆ θεόπνευστος. » (III *Tim.* III, 16.) Il serait facile, en parcourant la série

des siècles, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours, de montrer cette même doctrine constamment affirmée, supposée et appliquée par les Pères et les docteurs de l'Église. Tous révèrent dans la Bible la parole de Dieu : tout texte de l'Écriture est pour eux d'une autorité irréfragable; tout dans ce volume sacré porte l'empreinte de la vérité infaillible. Les hérésies qui se succédèrent si nombreuses et si diverses, s'accordèrent néanmoins à maintenir intact le dogme de l'inspiration des Écritures. Les novateurs du XVI^e siècle firent de ce dogme le fondement de tout leur système théologique. Ce n'est qu'à partir du XVIII^e siècle que datent les attaques de l'incrédulité contre cette vérité dogmatique. Le rationalisme contemporain, ennemi déclaré de toute intervention surnaturelle de Dieu dans le monde, rejeta conséquemment l'existence et même la possibilité de l'inspiration; et, pour ne pas sembler trop arbitraire dans sa négation, il s'étudia à trouver, surtout dans la Bible même, des arguments en faveur de son opinion.

Pour justifier l'enseignement de l'Église touchant l'inspiration des Livres saints, il nous faut tout d'abord expliquer nettement la notion de l'inspiration.

Dieu est l'auteur des Livres saints. Telle est la formule dogmatique qui résume l'enseignement catholique en cette matière. Mais, en parlant ainsi, l'Église n'entend pas que Dieu soit l'auteur immédiat de ces livres : il s'est servi des écrivains sacrés comme d'instruments pour les écrire. Il y a donc dans l'inspiration deux éléments, un élément divin, cause principale, et un élément humain, cause instrumentale. Les Livres saints sont comme une résultante aussi simple qu'admirable de l'action de Dieu et de celle de l'homme. Dieu, par une influence efficace, soit extérieure, soit intérieure, pousse un homme à écrire; il lui manifeste, d'une manière plus ou moins détaillée, les choses qu'il veut écrire par la main de cet homme; et, pendant que l'écrivain travaille à l'exécution de l'idée divine, le Saint-Esprit l'assiste et le dirige, pour que rien dans son écrit ne s'écarte des desseins de celui dont il est l'organe. Il y a donc : *impulsion* à écrire, *illumination* de l'intelligence, pour qu'elle conçoive ce que Dieu veut écrire, *déter-*

mination de la volonté à écrire ce que Dieu a en vue, *assistance* pour que l'exécution réponde exactement à l'intention divine. L'homme inspiré agit comme instrument sous cette quadruple influence. Mais cet homme reste sous la main de Dieu un instrument vivant, doué d'intelligence et de volonté; et Dieu, en l'employant, ne lui ôte pas un seul instant l'exercice de cette double faculté. C'est-à-dire qu'il permet à cet homme de concevoir à sa manière la pensée divine qui lui est communiquée, et de choisir la façon qui lui convient pour exprimer cette même pensée : une seule chose est garantie par l'auteur divin, c'est que sa pensée soit rendue fidèlement par l'hagiographe. Parfois, il est vrai, Dieu dicte à l'écrivain les paroles mêmes par lesquelles doit être exprimée la pensée divine; mais d'ordinaire ces paroles sont laissées au choix de l'homme, sous la direction et avec l'assistance du Saint-Esprit. Les pensées, et quelquefois les paroles, que Dieu veut ainsi écrire par la main de l'homme, constituent ce que le cardinal Franzelin appelle fort bien le *verbum formale* : il est le résultat d'une inspiration proprement dite, c'est-à-dire d'une action antécédente de Dieu sur les facultés de cet homme; il vient de Dieu seul et l'homme n'en est que l'interprète. Mais tout le reste, mots, style, arrangement des détails, constitue le *verbum materiale*, ainsi nommé dans le langage scolastique, parce que tout cela forme, pour ainsi dire, le récipient qui contient la parole formellement issue de Dieu. Cette parole matérielle n'est pas le résultat d'une inspiration proprement dite, ou d'une action antécédente de Dieu; elle provient du libre choix de l'homme, dirigé toutefois et assisté par cette action divine concomitante, qu'on est convenu d'appeler *assistance*. Ce n'est que par analogie et d'une manière impropre que l'assistance elle-même reçoit le nom d'inspiration, en tant qu'elle fait partie de l'ensemble de l'action divine, qui constitue ce que l'on appelle l'*inspiration adéquate*.

Quelques théologiens ont soutenu, avec le docteur J. Jahn, que la seule assistance divine, accordée à un écrivain composant de son propre mouvement un ouvrage entièrement conçu par lui, suffisait pour faire de cet ouvrage un

livre inspiré, pourvu que cette assistance eût pour effet de préserver l'œuvre humaine de toute erreur. Ce livre, disaient ces théologiens, serait un livre divin; Dieu, en le préservant de toute erreur, y aurait apposé le cachet de son autorité infaillible. Cette opinion est universellement réprouvée par les écoles catholiques, surtout parce qu'elle ne répond pas à la formule dogmatique, qui enseigne que les Livres saints ont Dieu pour auteur. L'assistance divine suffirait bien pour donner à un livre écrit ainsi une autorité infaillible et divine, mais elle ne suffirait pas pour que ce livre fût l'œuvre de Dieu.

D'autres théologiens poussèrent l'audace plus loin encore. Ils prétendirent qu'un livre devenait inspiré de Dieu et prenait rang parmi les saintes Écritures, par le fait seul d'une approbation divine subséquente à sa composition; c'est-à-dire, si Dieu, par lui-même ou par l'organe de son Église, attestait qu'un livre écrit par un homme absolument abandonné à ses propres forces, est exempt de toute erreur. Dans cette hypothèse, Dieu n'aurait eu aucune part à la composition du livre, quoiqu'il lui garantît une autorité irréfragable. Le concile du Vatican a condamné cette opinion en ces termes : « L'Église tient ces livres pour sacrés et canoniques, non parce que, composés par la seule habileté humaine, ils auraient été ensuite approuvés par l'autorité de l'Église, ni par cela seul qu'ils renferment la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur et ont été livrés comme tels à l'Église elle-même. » On le voit, le concile définit le *fait* de l'inspiration, sans se préoccuper d'autres manières possibles dont Dieu aurait pu se servir pour assurer une autorité divine aux choses contenues dans un livre sacré.

Parmi les vérités énoncées dans la Bible, il en est que les auteurs sacrés ne pouvaient pas connaître par leurs seules forces naturelles : l'inspiration divine a dû nécessairement les leur révéler pour qu'ils pussent les consigner par écrit. Mais un grand nombre d'autres vérités qu'ils énoncent, ou leur étaient connues d'avance, ou, du moins, pouvaient leur être connues par l'applica-

tion convenable de leurs facultés. C'est ainsi que l'auteur des livres des *Rois* pouvait très bien connaître les détails des événements qu'il rapporte; que Moïse connaissait les faits dont il fut le témoin et le principal acteur. Quel a été le rôle de l'inspiration antécédente par rapport aux vérités de cette espèce? Le cardinal Franzelin, le docteur Schmid (*De inspirationis Bibliorum vi et ratione*, p. 59 sq.) et d'autres, sont d'avis que non seulement Dieu a poussé les écrivains sacrés à écrire ces choses qu'ils connaissaient, mais que, par une lumière surnaturelle communiquée à leur intelligence, il leur a fait concevoir de nouveau toutes les pensées qu'ils ont exprimées dans leurs livres, ni plus ni moins que s'ils n'avaient jamais eu ces pensées auparavant. Sinon, disent ces auteurs, Dieu ne serait pas l'auteur de ces livres, lesquels ne sont autre chose que la série des pensées qu'ils expriment. D'autres théologiens, à la suite de Bonfrère, sont moins rigoureux. Dieu, disent-ils, ne fait rien d'inutile. Il n'est donc pas probable qu'il forme de nouveau d'une manière surnaturelle dans l'esprit des hagiographes des concepts qui y existaient déjà par le seul jeu des facultés naturelles. Selon l'acception vulgaire du terme, Dieu pourra être regardé comme l'auteur du livre, s'il pousse l'hagiographe à écrire sur tel sujet et s'il lui indique en général les choses, connues déjà, qu'il doit faire entrer dans son travail. N'est-ce pas ainsi que sont composées, par exemple, plusieurs pièces pontificales, que tout le monde attribue néanmoins aux Papes qui les ont promulguées? Chacune de ces deux opinions nous paraît probable, mais la première semble beaucoup mieux répondre à la notion traditionnelle de l'inspiration.

C'est encore à cette notion traditionnelle qu'il faut recourir pour déterminer quelle est l'étendue de l'inspiration biblique. Tout texte appartenant à un livre inspiré est-il lui-même inspiré, et jouit-il par conséquent d'une autorité irréfragable? Quelques savants, malgré leurs sentiments catholiques, croient pouvoir répondre par une distinction: Oui, disent-ils, si le texte est doctrinal, c'est-à-dire, se rapportant directement à la foi ou à la morale; non, si le passage n'entre pas dans cette

catégorie. Car, disent ces mêmes auteurs, Dieu ne se proposant par l'inspiration d'autre but que de nous instruire des choses nécessaires au salut, il faut en conclure que nos Livres saints ne sont inspirés de Dieu qu'en ce qui est relatif à la foi ou à la morale. D'après ce principe, quelques uns n'hésitent pas à nier l'inspiration d'une grande partie de l'histoire biblique; d'autres, plus réservés, voient dans toute la substance de cette histoire un grand enseignement et le type prophétique de l'économie évangélique. Ces derniers se bornent, en conséquence, à admettre comme non inspirés quelques petits détails, qu'ils appellent en latin *obiter dicta*, détails indifférents à la substance des récits, et qui ne présentent aucune connexion appréciable avec la foi ou les mœurs. Ils donnent pour exemples le nom de Nabuchodonosor dans le livre de Judith, le manteau de saint Paul laissé à Troas, etc.

Un grand préjugé contre cette distinction établie entre textes canoniques inspirés et non inspirés, c'est qu'elle est absolument étrangère au langage des Pères de l'Église, et à tout ce que les conciles nous enseignent par rapport à la sainte Écriture. Ceux-ci distinguent bien dans la Bible *les choses de la foi et des mœurs*; mais cette distinction regarde uniquement la règle d'interprétation, nullement l'inspiration ou l'autorité divine. L'opinion de l'inspiration restreinte est d'ailleurs inconciliable avec la formule dogmatique: *Dieu est l'auteur de tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament et de toutes leurs parties*; elle est même en contradiction avec la parole de l'apôtre saint Paul: *Omnia Scriptura divinitus inspirata* (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος), laquelle doit se traduire: *Tout passage de l'Écriture est divinement inspiré*.

Les saints Pères sont unanimes à entendre ainsi le dogme de l'inspiration. Lorsqu'un endroit de la Bible, quelque indifférent qu'il soit en lui-même, leur paraît difficile à expliquer ou à concilier avec d'autres textes sacrés, il ne leur vient jamais à l'esprit de contester l'origine divine du passage. Bien plus, saint Jérôme réfute directement ceux qui croyaient pouvoir soustraire à l'inspiration des *obiter dicta* tels qu'en renferme l'Épître à Philémon, et saint Chrysostôme n'est pas moins catégorique, en

affirmant l'autorité divine des tables généalogiques et chronologiques de la Bible. Voici ses remarquables paroles, citées par M. Schmid *De Inspirat.*, p. 23 : « Quelques-uns... parce qu'ils trouvent exposés devant eux une énumération d'époques ou un catalogue de noms, passent outre aussitôt, et disent à ceux qui les rappellent : ce ne sont que des noms, et il n'y a rien d'utile en cela. Que dis-tu? C'est Dieu qui parle $\xi\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \epsilon\theta\acute{\iota}\gamma\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$, et tu oses dire : Il n'y a rien d'utile dans ces paroles! » — De tout ceci il résulte clairement que soustraire à l'influence de l'inspiration le moindre texte authentique de la sainte Écriture, c'est s'écarter de la doctrine traditionnelle de l'Église.

Cet exposé de l'enseignement catholique et théologique nous sera d'un grand secours pour la réfutation des objections produites par les incrédules contre le dogme de l'inspiration des Écritures.

1. Ils opposent d'abord à l'affirmation de l'Église une fin de non recevoir. Aussi bien que les chrétiens, disent-ils, les sectateurs de toutes les religions, même les plus absurdes, se vantent de posséder des livres sacrés, auxquels ils reconnaissent une origine divine. Les Chinois ont les livres de Confucius, les Indiens les lois de Manou et les Védas, les Mahométans le Coran. Il n'y a pas plus de raison d'accepter l'affirmation des chrétiens que celle des croyants de tous ces autres cultes.

Cette conclusion serait légitime, si toutes ces religions avaient à faire valoir en leur faveur les mêmes motifs de crédibilité; elle est manifestement fautive, si la religion chrétienne seule se présente avec le double caractère de la vérité et de la sainteté. Jésus, son fondateur, après avoir donné des preuves irréfutables de sa mission divine, a institué son Église, et dans cette Église un magistère infaillible : c'est de ce magistère infaillible, continué à travers les siècles, que les chrétiens ont appris et l'existence et la notion exacte de l'inspiration. Ils ne peuvent donc se tromper en s'attachant à cette croyance.

2. Le rationalisme espère mieux triompher de nous en démontrant, par la Bible même, qu'elle n'est pas le produit d'une action divine, mais une œuvre purement

humaine. Si les écrivains bibliques, dit-on, avaient été inspirés, ils auraient eu conscience de leur inspiration ou, du moins, ils n'attribueraient pas leur écrit à l'action de leurs facultés naturelles. Tel est cependant le procédé de saint Luc dans le prologue de son Évangile et celui de l'auteur du second livre des *Machabées*. Celui-ci va jusqu'à s'excuser auprès de ses lecteurs des défauts de son ouvrage. Pouvait-il sans impiété parler ainsi d'un livre écrit par le Saint-Esprit, ou plutôt, le Saint-Esprit lui-même, qui, d'après vous, a tout inspiré à l'écrivain, peut-il s'excuser auprès de ses créatures des défauts d'une œuvre divine?

Cette difficulté, une des plus spécieuses en cette matière, s'évanouit aussitôt à la lumière des notions données ci-dessus. Observons d'abord qu'il n'est pas nécessaire d'admettre que les auteurs inspirés ont eu toujours conscience de leur inspiration. Lorsque, sous l'influence de l'action divine, ils écrivaient des choses qui leur étaient connues, ils pouvaient penser que leur travail était le résultat de l'action de leurs facultés abandonnées à leurs forces naturelles. Ce cas s'est-il présenté chez saint Luc et chez l'auteur du second livre des *Machabées*? Nous ne voulons ni le nier, ni l'affirmer. Nous n'avons pas besoin de cette supposition pour expliquer leur manière de parler. Si saint Luc, avant d'écrire, s'est informé soigneusement de tout ce qui s'est passé dès l'origine de la vie de Jésus, s'il se propose de rapporter les choses, « suivant que les ont transmises ceux qui, dès le commencement, les ont vues, et qui ont été les ministres de la parole; » il nous fait part seulement de ses recherches et de ses intentions personnelles, mais il ne nie pas l'action divine, qui s'est servie de ces dispositions de l'évangéliste, pour lui faire concevoir et écrire l'objet de son récit. De même, c'est le Saint-Esprit qui a poussé l'auteur du second livre des *Machabées* à se servir de l'histoire écrite déjà par Jason, pour composer le livre inspiré qui devait répondre au plan divin. Lorsque ce même écrivain, parvenu au but de sa tâche, fait appel à l'indulgence de ses lecteurs, ses excuses se rapportent, non pas aux choses mêmes qu'il a racontées sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, mais

à la manière plus ou moins élégante dont l'écrivain les a exposées. Le *verbum formale* n'a pas besoin d'excuse, mais seulement le *verbum materiale*, lequel est l'œuvre de l'homme, *assisté* seulement par Dieu, non pas pour que sa parole atteigne le sommet de la perfection, mais pour qu'elle rende fidèlement l'idée divine.

3. Mais que dire, lorsque l'imperfection semble affecter la pensée elle-même ? Peut-on attribuer à un Dieu d'une grandeur et d'une majesté infinies ces menus détails, ces choses presque triviales, que l'on rencontre en plusieurs endroits de la Bible ? Est-il digne de Dieu de s'occuper du chien de Tobie, du manteau que saint Paul a laissé à Troas, du logement que le même apôtre espère trouver chez Philémon, des soins que réclame la santé de Timothée, etc. ?

Aux incrédules qui nous objectent cette difficulté, nous pourrions nous contenter de répondre avec saint Jérôme : « Si ces hommes ne pensent pas que ces petites choses viennent de la même source que les grandes, ceux-là doivent me fournir aussi un autre créateur des fourmis, des vers, des mouches, des sauterelles, un autre du ciel, de la terre, de la mer et des anges. » (*In ep. ad Philem. Proœm.*) Nous ajoutons que la présence de ces menus détails, dans les épîtres de saint Paul, par exemple, constitue un argument très convaincant en faveur de leur authenticité : car jamais un faussaire n'aurait songé à insérer de pareilles choses dans un écrit supposé. Cette utilité seule, prévue par le Saint-Esprit, pouvait être un motif de sa sagesse, pour qu'il fit écrire ces détails sous son inspiration. D'ailleurs il ne sied pas à l'homme d'exiger que son Créateur lui rende compte de ses œuvres.

4. On dit encore : Il est impossible que Dieu soit l'auteur de propositions erronées, immorales, contradictoires. Or la Bible fourmille de propositions pareilles. Donc Dieu ne peut l'avoir inspirée, au moins en ces endroits. Que si certains endroits ne sont pas inspirés, on doit logiquement rejeter l'inspiration de tous les autres. Les preuves, à en croire nos adversaires, sont nombreuses et concluantes. La Bible parle en maint endroit des phénomènes de la nature, d'après les théories anciennes, dont la

science moderne a peremptoirement démontré la fausseté. On est prêt à fournir quantité d'exemples. La divinité apparaît dans la Bible comme un être cruel, vindicatif et capricieux ; elle pousse les hommes à la vertu par des motifs bas et égoïstes, et présente le fanatisme le plus insensé comme le comble de la perfection que l'homme puisse atteindre en ce monde. Enfin, dès qu'un même fait est rapporté par plusieurs écrivains bibliques, il est rare qu'on ne trouve dans les divers récits des circonstances contradictoires : témoin les discordances dans les nombres entre les Paralipomènes et les autres livres historiques de l'ancienne loi, dans les récits évangéliques de l'enfance, des miracles, de la passion, de la résurrection de Jésus, etc.

Nous sommes ici en présence de difficultés dont la solution complète nous jetterait hors du cadre du présent article. Des places spéciales leur sont réservées dans ce Dictionnaire. Tout ce que l'on peut nous demander ici, ce sont quelques considérations plus générales qui ouvrent la voie aux solutions particulières.

L'objection tirée de la manière dont la Bible parle des phénomènes naturels aurait quelque valeur, si l'on pouvait démontrer qu'elle affirme comme vraies et objectivement réelles les explications fondées sur les théories anciennes. Mais cette démonstration on ne pourrait la fournir, et la raison en est toute simple : Nos Livres saints n'ont pas pour but de nous enseigner les sciences humaines, mais la science de Dieu considéré en lui-même et dans ses rapports avec l'homme. Ils sont donc parfaitement indifférents à tous les systèmes scientifiques sur les phénomènes de la nature. Lors donc que le Saint-Esprit inspire à l'hagiographe de relater quelque fait historique, il ne lui inspire pas d'ordinaire l'explication de ce fait. L'écrivain suscité de Dieu ne conçoit donc pas ce fait autrement que le commun des hommes qui vivent avec lui : il prendra en conséquence, pour raconter l'événement, le langage usité du vulgaire. Or ce langage, entendu à la lettre, sera souvent imparfait, au point de vue des conclusions de la science moderne. Dans ce cas, c'est l'homme qui aura manqué de précision dans la façon d'exprimer une idée vraie qui lui vient de Dieu ; mais l'imperfection

de son langage ne pourra pas être attribuée au *Saint-Esprit*, qui a bien suggéré l'idée, mais non l'expression, qui a seulement veillé, par son assistance, à ce que cette expression rendit fidèlement l'idée divine. Un exemple célèbre éclaircira ce que nous venons de dire. La première révélation de l'œuvre de la création a probablement été faite sous la forme de six visions, présentant la succession des six grandes époques cosmogoniques. Ces visions étaient séparées par des alternances de ténèbres et de lumière, ce qui donnait à chacune d'elles l'apparence d'une nuit et d'un jour, et aux limites de chacune l'apparence d'un soir et d'un matin. Il était naturel que le prophète qui reçut cette révélation se figurât la formation de l'univers comme une œuvre accomplie en six jours, et que sa narration répondit à cette persuasion. Moïse reproduisit cette narration, sans soupçonner probablement que ces époques, appelées jours, étaient en réalité des périodes d'une durée énorme; et Dieu, qui voulait laisser la détermination de ces époques aux investigations des hommes, n'intervint point pour inspirer à Moïse une expression précisant mieux la réalité des faits. Il ne permit pas cependant que l'écrivain sacré dit expressément que ces jours de la création eurent, comme les nôtres, une durée de 24 heures. Pendant des siècles, l'interprétation commune, s'attachant au sens le plus naturel du récit, y a vu des jours de 24 heures; mais les progrès de la science ont fait récemment adopter une interprétation plus large, moins immédiate, il faut l'avouer, mais non pas incompatible avec les paroles du texte sacré. La manière de voir que nous venons d'exposer pourra s'adapter en général aux divers passages, où le texte semble, à première vue, affirmer ce dont la science a démontré la fausseté.

Quelques auteurs ont au moins insinué une autre manière, beaucoup plus radicale, de résoudre l'objection qui nous occupe. Dieu, ne se souciant pas de nous enseigner les sciences naturelles, aurait entièrement abandonné à l'homme la manière d'énoncer les choses qu'il lui fait rapporter; l'assistance divine garantirait seulement l'exactitude historique du *fait* inspiré, mais serait

étrangère aux *détails* qui en sont comme le revêtement. Une telle explication permet d'admettre dans la Bible des erreurs positives de détail, imputables à l'hagiographe, mais nullement au Saint-Esprit, qui les aurait simplement permises comme choses indifférentes à son inspiration. Pareille explication ne peut manquer de sonner mal aux oreilles des catholiques: car elle heurte de front la doctrine, si clairement contenue dans la tradition, qu'il n'y a absolument rien d'erroné dans la sainte Écriture et que tout y est l'œuvre de Dieu, l'infailliable vérité. Elle est de plus pleine de dangers: car il est souvent bien difficile d'assigner la limite précise où, dans l'inspiration, se termine l'action divine et commence l'action humaine. C'est pourquoi il faut admettre que l'assistance divine a pour effet de préserver de toute erreur l'expression de la pensée de Dieu, de façon que rien de ce qui est affirmé formellement par l'écrivain sacré ne soit contraire à la vérité. Tout ce que l'on peut accorder, c'est que l'hagiographe, en rendant fidèlement la pensée divine, laisse parfois refléter dans son expression certains concepts qui s'agitent dans son esprit en dehors de l'inspiration. Ces concepts cependant, il ne les énonce pas formellement; mais de sa manière de parler on peut déduire qu'il les a dans l'esprit. Or ces concepts, n'étant pas le résultat de l'inspiration, participent à toutes les imperfections dont la nature humaine est susceptible; et notamment, ils ne dépassent pas d'ordinaire les limites des notions vulgaires de l'époque à laquelle écrivait l'auteur inspiré.

Outre l'erreur scientifique on reproche à la Bible la fausse idée qu'elle donne de la divinité. Le Dieu de la Bible n'est pas cet être intiniment bon, bienfaisant et sage que nous révèle la droite raison; c'est un être cruel, ordonnant sans motif le massacre de peuples entiers et enveloppant dans son aveugle fureur l'innocent avec le coupable; un être vindicatif, toujours prêt à punir rigoureusement les moindres offenses, et ne pardonnant que de mauvaise grâce les rares fois qu'il se résigne à la clémence; un être capricieux dans ses prescriptions: témoin le précepte de la circoncision et les mille détails minutieux de la liturgie

israélite; témoin surtout le dogme du péché originel, d'après lequel la descendance d'Adam tout entière est dégradée à cause d'une faute à laquelle elle n'a eu aucune part. Cf. Patrice Larroque, *Examen crit. de la religion chrétienne*, passim.

Cette objection, si elle n'est pas gratuitement impie et blasphématoire, suppose chez ceux qui la profèrent une idée fautive des attributs de Dieu; ils semblent ignorer le domaine souverain de Dieu sur la vie de ses créatures; ils considèrent à tort les calamités et les punitions de la vie présente comme un mal absolu, tandis qu'elles sont souvent dans la main de Dieu un instrument de miséricorde; enfin, en qualifiant de capricieux les préceptes et les décrets divins, ils ne comprennent pas, d'un côté, que l'arbitraire même d'un précepte en rend l'observation plus méritoire, de l'autre côté, que Dieu peut attacher à des conditions quelconques, librement choisies par lui, la collation des dons surnaturels auxquels nulle créature n'a le droit de prétendre.

On ne doit pas prendre au sérieux ces superbes philosophes qui prétendent que l'homme peut et doit faire le bien, sans aucun égard à la récompense éternelle; et qui pour cela taxent d'égoïste la morale de la Bible. Ces sages, hypocrites, dont la conduite est d'ordinaire toute pétrie d'égoïsme, paraissent ignorer cette vérité fondamentale de la philosophie morale: L'homme, agissant suivant sa raison, ne peut pas ne pas chercher son bien. Encore moins faut-il écouter ceux qui ne rougissent pas de crier au fanatisme en présence des actes les plus sublimes d'abnégation et de détachement qui sont le fruit de la doctrine du Sauveur. On ne peut que prendre en pitié des hommes assez malheureux ou assez pervers, pour ne rien comprendre à la sainte folie de la croix, pour railler et bafouer ce qui a de tout temps excité l'admiration et commandé le respect de tous les esprits élevés et de tous les nobles cœurs. C'est bien à eux que convient cette parole si profonde de l'Apôtre: *Animalis homo non percipit ea quæ Dei sunt*. L'homme animal (c'est-à-dire, plongé dans la matière) ne perçoit pas les choses de Dieu. (1 *Cor.*, II, 14.)

Il nous reste un mot à dire des contradictions que l'on veut trouver dans les Livres saints. Notons d'abord que ces prétendues contradictions ne regardent en général que certains menus détails des récits bibliques. Quelques-unes existent réellement dans les textes, tels qu'ils sont parvenus jusqu'à nous; elles sont dues à des altérations introduites par des copistes inattentifs ou ignorants; assez souvent on découvre la trace de l'erreur. Dans les textes originaux, tels qu'ils sont sortis des mains des hagiographes, il ne peut y avoir des contradictions réelles; car, de deux propositions contradictoires, l'une est nécessairement fautive, et l'Écriture, étant l'œuvre de la vérité infallible, ne peut renfermer aucune proposition fautive. Les rares théologiens qui admettent dans la Bible des *obiter dicta* non inspirés, n'hésitent pas à accorder que, dans de petits détails indifférents à la substance des récits, les auteurs sacrés, soustraits en cela à l'influence divine, ont pu se tromper et laisser glisser quelques erreurs insignifiantes. Mais, comme nous l'avons démontré plus haut, cette opinion doit être rejetée comme étrangère à la doctrine traditionnelle de l'Église. C'est donc par quelque autre voie qu'il faut chercher à concilier les endroits qui paraissent se contredire. Que si, dans certains cas, les interprètes ne réussissent pas à trouver une solution satisfaisante, cela peut tenir à quelque circonstance historique que nous ignorons ou à toute autre cause qui nous échappe; et il serait souverainement illogique de révoquer pour cela en doute le dogme de l'inspiration. Car, lorsque l'existence d'un fait a été établi par les arguments qui lui sont propres, une difficulté même insoluble n'est pas capable d'en ébranler la certitude.

CONSULTER: Franzelin, *Tractatus de divinis Scripturis*, theses I, II, III, IV. — Bonfrère, *Præloquia*, cap. VIII, sect. 3-6. — Schmid, *De Inspirationis Bibliorum vi et ratione*, lib. I, II, VI. — Th. Lamy, *Introductio in S. Scripturam*, I, I, cap. II. — Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, Introd. gén., chap. I. — Glaire, *Introduction à l'étude de l'Écrit.*, t. I. — Crets, *De Divina Bibliorum inspiratione*, p. 48, 49.

J. CORLUV.

ÉCRITURE SAINTE (SON RÔLE DANS LA RELIGION). — Les novateurs du xv^e siècle affirment, comme un principe fondamental de leur doctrine, que la Bible seule, entendue selon le sens privé de chacun des fidèles, est la source complète et l'organe exclusif de la vérité révélée de Dieu pour le salut des hommes. Ils n'admettent dans l'Église chrétienne aucun magistère investi d'une autorité doctrinale quelconque : leurs prédicants n'ont d'autres fonctions que d'aider les fidèles à trouver dans leurs Bibles la vraie parole de Dieu; ils n'ont aucun droit d'imposer à ceux-ci leurs propres interprétations. Ils sont à peu près dans les conditions d'un professeur de géométrie, qui peut bien montrer à ses élèves l'enchaînement des démonstrations, mais n'a le droit de leur imposer les conclusions, que pour autant que les élèves eux-mêmes en discernent la vérité. Les catholiques, au contraire, reconnaissent, outre la parole de Dieu écrite, contenue dans la Bible, la parole de Dieu non écrite, déposée et conservée dans la tradition apostolique; de plus, ils professent que cette tradition est l'organe infaillible, par lequel le Saint-Esprit conserve et transmet dans son Église le véritable sens de la parole écrite.

L'affirmation de ce magistère infaillible, dépositaire et interprète de toute la révélation divine, est à son tour pour les catholiques un principe fondamental de leur foi. Il n'y a rien dans ce principe qui amoindrisse l'importance de la Bible et le respect qui lui est dû. Au contraire, la dignité de la parole écrite est préservée de toute atteinte, puisque une autorité souveraine et infaillible veille à la conservation intégrale et à l'interprétation fidèle de cette même parole. Le principe protestant, en livrant la Bible et l'intelligence de son vrai sens à tous les caprices de l'esprit individuel, amène, comme conséquence fatale, la dépréciation et l'avilissement des Livres saints. L'expérience, hélas ! ne montre que trop ce que la logique faisait prévoir. La Bible, entre les mains des docteurs protestants, se trouve actuellement ravalée aux conditions d'une œuvre libre carrière pour y taxer d'erreur tout ce qui ne s'accommode pas aux fluctuations incessantes d'une critique dévoyée.

Selon la doctrine catholique, l'Écriture sainte remplit un double rôle dans l'économie du salut : elle fournit d'abord les éléments d'une démonstration rationnelle, établissant l'existence et les prérogatives du magistère ecclésiastique; elle est, de plus, entre les mains de l'Église, un trésor sacré, où elle puise la plus grande partie des vérités révélées qui font l'objet de son enseignement. Investie dans cet enseignement du don de l'infaillibilité, l'Église est sûre de n'altérer en rien les richesses qu'elle tire de ce trésor inestimable.

Tout le monde convient que la Bible renferme réellement à peu près tout ce que le Saint-Esprit a révélé aux hommes pour les conduire à leur fin dernière; mais, tandis que les sectes protestantes veulent que la Bible s'explique elle-même, les catholiques soutiennent que les vérités qu'elle contient doivent être proposées aux fidèles par l'autorité infaillible de l'Église.

Il nous reste à expliquer brièvement le premier rôle que nous assignons aux saintes Écritures. L'apologétique chrétienne commence par établir, avec toute la certitude désirable, l'authenticité, la conservation intégrale et la véracité de ceux de nos Livres saints où sont contenues l'histoire et les principales prédictions touchant le Messie et son œuvre. Ce travail préliminaire est indispensable, pour que l'on soit en droit de s'appuyer sur les renseignements fournis par ces livres sacrés. Les seuls Évangiles peuvent suffire à la rigueur au but que l'on se propose; mais la démonstration chrétienne et catholique atteint toute son ampleur, lorsqu'on y fait concourir aussi les Actes des apôtres, le Pentateuque et les livres des prophètes dont les oracles ont décrit avec le plus de précision les traits du Messie et de son règne.

Ce premier travail scientifique terminé, on peut aborder en toute sûreté l'examen des faits rapportés dans ces écrits, dont la véracité nous est désormais garantie. Au premier rang se placent les faits narrés par les quatre Évangiles. Ces livres contiennent, racontée par des contemporains, l'histoire d'un homme extraordinaire, qui se proclame le Fils de Dieu, envoyé par son Père céleste pour enseigner au monde la voie du salut éternel.

Cet homme établit sa divine mission par des preuves irréfragables : des miracles éclatants opérés par ses mains et des prophéties clairement énoncées par lui et vérifiées par les événements. Il réalise, d'ailleurs, dans sa personne et dans ses œuvres, toutes les conditions, tous les détails, même les plus minutieux, par lesquels les prophètes ont décrit plusieurs siècles à l'avance le grand libérateur, le roi spirituel, le docteur envoyé du ciel, le Messie enfin, qui doit régénérer le monde et appeler toutes les nations à la connaissance et au culte du vrai Dieu. Si la mission de Jésus est divine, divine aussi sera son œuvre, accomplie en vertu de cette mission. Aussi Jésus, après avoir ainsi manifesté et prouvé sa mission, exige une foi pleine et une soumission absolue à tous ses préceptes, à toutes ses doctrines, à toutes ses institutions, sous la sanction de la béatitude ou de la damnation éternelle. *Dieu*, dit-il, *a envoyé son Fils dans le monde, non pour condamner le monde, mais pour le sauver. Celui qui croit en lui ne sera pas condamné; mais celui qui ne croit pas est déjà condamné, parce qu'il ne croit pas au nom du Fils unique de Dieu.* Joan., III, 17, 18. Parmi les disciples qui s'attachent à ses pas, il en choisit douze, qu'il nomme apôtres ou envoyés. A ces élus il a confié la mission de continuer après lui et de propager son œuvre à travers le temps et l'espace. *Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Toute puissance m'est donnée au ciel et sur la terre: allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé; et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles. Celui qui aura cru et aura reçu le baptême, sera sauvé, mais celui qui n'aura pas cru sera condamné.* Joan., XX, 21. Matth., XXVIII, 18-20. Marc., XVI, 16.

Mais, de même qu'il est lui seul le pasteur suprême invisible du troupeau mystique de ses fidèles, il veut que ce même troupeau continue à être guidé et nourri par un seul pasteur suprême visible, dont tous les autres pasteurs soient les subordonnés. C'est pourquoi, parmi les douze il choisit Simon et lui donne le nom symbolique de Pierre. Après avoir provoqué de la part de cet apôtre privilégié un éclatant témoignage de sa

divinité, le Sauveur lui dit: *Tu es heureux, Simon fils de Jonas, parce que la chair et le sang ne l'ont pas révélé cette vérité, mais mon Père qui est dans les cieux. Je te dis donc à mon tour: Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu auras lié sur la terre sera aussi lié aux cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera pareillement délié aux cieux.* Matth., XVI, 17-19.

La suprême autorité, ainsi promise solennellement à Pierre, lui fut conférée de fait par le Maître, lorsque celui-ci, ressuscité d'entre les morts, allait retourner à son Père et confier le gouvernement de son Église aux hommes que sa main avait formés. Une pêche miraculeuse, symbole de la fécondité de l'Église, vient de révéler la présence du Maître à sept de ses disciples. Sur son invitation, ils prennent le repas avec lui. Or, le repas terminé, Jésus, s'adressant à Pierre tout seul, lui dit: *Simon, fils de Jean, n'aimes-tu plus que ceux-ci?* — *Seigneur*, répond-il, *vous savez que je vous aime!* — *Pais mes agneaux*, reprend Jésus. Puis de nouveau: *Simon, fils de Jean, n'aimes-tu?* — *Seigneur*, vous savez que je vous aime! — *Pais mes agneaux*. A une troisième question pareille, Pierre se trouble: *Seigneur*, s'écrie-t-il, *vous savez toutes choses: vous savez que je vous aime!* Et Jésus répond cette fois: *Pais mes brebis*. Pierre, et ses successeurs après lui (car l'Église du Christ doit durer intacte et indéfectible jusqu'à la fin du monde), furent donc constitués pasteurs de tout le troupeau fidèle; or, le premier devoir du pasteur, c'est de fournir à son troupeau une nourriture saine; cette nourriture pour le troupeau du Christ, c'est la doctrine pure et immaculée du divin fondateur. Celui-ci, en établissant Pierre pasteur de son troupeau, l'a donc investi d'un magistère infaillible qui doit embrasser toute la doctrine révélée et se perpétuer jusqu'à la consommation des siècles. La comparaison des textes cités plus haut avec celui qui nous occupe en ce moment rend cette conclusion évidente.

L'interprétation authentique de la parole de Dieu écrite est sans contredit l'un des objets les plus importants de ce magistère. Aussi, à peine les apôtres ont-ils reçu le Saint-Esprit à la Pentecôte

que nous voyons saint Pierre user de ce magistère : interprétant divers passages de l'Écriture, il en tire des preuves convaincantes de la vérité qu'il vient prêcher aux Juifs. Les autres apôtres ne suivent pas une autre voie dans leurs premières prédications; et, après eux, les pasteurs et les docteurs de l'Église ne cessent de proposer aux fidèles comme fondement de leur foi le sens traditionnel des saintes Écritures, tel qu'ils l'ont reçu du magistère infaillible.

Mais, s'ils puisent abondamment à cette source féconde de la révélation, c'est toujours l'enseignement oral, authentique, qu'ils proposent comme le moyen institué par le Fils de Dieu pour faire naître et croître la foi dans les âmes; fidèles à ce grand principe de l'apôtre (Rom., x, 14-17. : *Comment croiront-ils au Seigneur, s'ils n'en ont point entendu parler? Et comment entendront-ils parler, si personne ne leur prêche? Et comment prêchera-t-on, si l'on n'est point envoyé?... Donc la foi vient par l'audition et l'audition par la parole de Dieu.* Le Nouveau Testament n'était pas encore écrit, lorsque déjà l'enseignement oral des apôtres et de leurs disciples avait fait surgir dans tout le monde civilisé des chrétientés florissantes. Et dans tous les siècles qui se sont succédé, des nations entières furent appelées à la foi, alors que la parole de Dieu écrite n'avait pu encore être traduite dans leurs idiomes barbares. Il reste donc démontré que, si la Bible est un trésor divin où le Tout-Puissant a voulu renfermer la plus grande partie de sa parole révélée, c'est par le magistère infaillible des pasteurs de son Église qu'il a voulu (au témoignage même de la Bible) que cette parole fût enseignée pour la salut du monde.

CONSULTER : Franzelin, *Tractatus de Traditione*, Theses IV et V.

J. CORLUCY.

ÉCRITURE SAINTE (SON INTERPRÉTATION). — Dieu, en confiant à son Église le dépôt des saintes Écritures, ne voulait point qu'elles fussent entre les mains des pasteurs et des fidèles un livre fermé; mais il investit cette Église d'un magistère infaillible pour interpréter le sens de sa parole écrite. Cette mission est solennellement affirmée par le concile de Trente et par celui du Vatican : *Sancta*

mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum : « Notre mère la sainte Église, à qui il appartient de juger du sens et de l'interprétation des saintes Écritures. » (Trid. Sess. IV et Vatic. Sess. III, cap. n.)

Les novateurs du XVII^e siècle refusent de reconnaître ce droit à l'Église enseignante et l'accordent au contraire à chaque membre isolé de l'Église croyante. La Bible interprétée par le sens privé de chaque fidèle, telle est pour eux la règle de foi exclusive. Pour justifier ce dogme fondamental de leur croyance, les uns prétendent que la Bible s'explique suffisamment elle-même pour ne pas avoir besoin d'interprète; les autres soutiennent que le Saint-Esprit se charge lui-même d'interpréter sa parole, par une lumière intérieure qu'il répand dans les esprits et par une onction céleste qu'il communique aux cœurs.

Il n'est pas difficile de voir de quel côté se trouve la vérité.

Constatons d'abord que la Bible a besoin d'interprétation. Pour nous en convaincre, deux voies nous sont ouvertes. La première, c'est l'examen des Livres saints eux-mêmes. Il suffit d'en lire quelques pages pour être frappé des nombreuses obscurités qui y règnent. Et pouvait-il en être autrement? Ces livres traitent de matières qui dépassent la portée de l'intelligence humaine; ils furent écrits dans des idiomes étrangers, à peine connus de quelques rares érudits; les versions qu'on en a faites ne peuvent, en maints endroits, être comprises que par la comparaison avec l'original dont elles émanent; enfin ces livres se produisirent à des époques très éloignées de nous et dans des milieux dont beaucoup de circonstances nous resteront à jamais cachées. La seconde voie pour arriver à cette conviction, c'est le fait même qui se passe chez nos adversaires. Il règne parmi eux une étonnante variété de sens très différents qu'ils donnent aux passages les plus importants de la Bible : cette variété serait impossible, si l'Écriture était claire et intelligible aux esprits les plus vulgaires.

La Bible ne peut donc pas se passer d'interprète. D'ailleurs, il est inadmissible que cet interprète soit le Saint-Esprit, communiquant ses lumières à chaque fidèle isolé. Car si c'était lui, il ne suggé-

rerait pas à divers fidèles, pour un même passage biblique, ces interprétations variées et inconciliables que l'on voit surgir dans le cerveau de nos frères séparés. Où donc trouver un interprète assez autorisé pour ramener à l'unité cette étrange variété et imposer son interprétation comme une règle de foi? Cet interprète ne peut être en définitive que Dieu lui-même: car, comme lui seul connaît parfaitement tout ce que signifie sa parole, c'est lui seul qui peut nous en manifester le sens d'une manière infaillible. Au lieu de parler immédiatement à chacun des fidèles, il s'est choisi un organe vivant, auquel il a communiqué le don de l'infaillibilité. Cet organe c'est l'Église enseignante. C'est à elle que le Maître a dit: *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai recommandé; et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* Matth., xxviii, 19, 20.

Ce magistère, on le voit, est universel, il s'étend à toute la parole de Dieu, écrite et non écrite: l'Église enseignante a pour mission d'en expliquer le sens véritable et d'en exiger la fidèle observation. Les Pères les plus anciens ont reconnu et proclamé cette mission de l'Église. Saint Irénée nous dit (*Hær.*, iv, 33, 8): «C'est par la succession des évêques légitimement établis dans les diverses Églises que sont parvenues jusqu'à nous, par une conservation fidèle, l'usage complet des Écritures... leur lecture sans corruption, et l'interprétation légitime du sens des Écritures (*secundam Scripturas expositio legitima*).» — Tertullien (*Præscript.*, 18): «On ne doit donc pas recourir aux Écritures et établir la lutte sur leur terrain... L'ordre même des choses a voulu qu'on examinât d'abord..., à qui appartient la foi elle-même; à qui sont les Écritures; de qui, par qui, quand et à qui a été confiée la doctrine qui fait les chrétiens. Car là où se manifestera la vérité de l'enseignement et de la foi chrétienne, là se trouvera la vérité des Écritures et des interprétations et de toutes les traditions chrétiennes.» Or, en un autre endroit (n. 20, 21), Tertullien montre qu'il faut chercher la vérité de la doctrine chrétienne chez les évêques qui ont légitimement succédé à ceux qu'ins-

tituèrent les apôtres. — Clément d'Alexandrie (*Strom.*, vi, p. 676): «Tout est bien auprès de ceux qui ont l'intelligence; c'est-à-dire, de ceux qui gardent l'interprétation des Écritures, déclarée par le Seigneur lui-même, en la comprenant suivant la règle de l'Église.»

En reconnaissant ainsi à l'Église le droit d'interpréter authentiquement les saintes Écritures, les Pères et les docteurs n'entendent pas mettre l'Église au-dessus des saintes Écritures, la parole humaine au-dessus de la parole divine, pour nous servir du langage des protestants. Cette doctrine, au contraire, soumet l'Église à la sainte Écriture, puisque c'est elle-ci qui la dirige dans ses croyances; mais elle constitue l'Église, par l'intelligence et l'explication infaillible du sens de la parole de Dieu, au-dessus de l'intelligence et de l'explication faillible du jugement privé de chacun des fidèles. D'ailleurs, qui ne voit que, si l'objection des protestants avait quelque valeur, elle irait les frapper eux-mêmes en pleine poitrine? Car, en reconnaissant au jugement privé des fidèles le droit d'interpréter la Bible, ils mettraient au-dessus de l'Écriture le plus simple et le plus ignorant des fidèles, interprétant pour son compte les pages sacrées.

Il n'y a pas plus de consistance dans cet autre argument, que l'on rencontre sous la plume de nos frères séparés. Vous commettez, disent-ils, dans votre système, ce vice de raisonnement que l'on appelle pétition de principe ou cercle vicieux. Vous dites que le sens des Écritures ne peut vous être connu avec certitude que par le magistère de votre Église; et l'existence même de ce magistère ne vous est connue que par ces mêmes Écritures. Cela étant, le sens de l'Écriture, que vous supposez incertain sans l'affirmation de ce magistère, ne peut vous manifester l'autorité de ce magistère, ni, par conséquent, vous permettre de rien appuyer sur cette autorité. D'où il suit que, aussi bien le magistère ecclésiastique que le vrai sens des Écritures resteront éternellement pour vous une double énigme; vous êtes condamnés à vous renfermer logiquement dans un scepticisme irrémédiable, par rapport aux fondements mêmes de vos croyances.

L'objection repose tout entière sur une confusion d'idées. Il y aurait, en effet, pétition de principe dans la doctrine catholique, si, en dehors de l'interprétation authentique du magistère, on ne pouvait connaître avec certitude le vrai sens d'aucun texte biblique; il n'y a, au contraire, aucun vice de logique, si les seuls procédés de l'herméneutique rationnelle suffisent pour nous faire trouver le sens certain des quelques textes bibliques, d'où ressortent l'existence et les prérogatives du magistère de l'Église. Or telle est la marche de la démonstration catholique. Considérant d'abord la Bible comme un document historique d'une véracité incontestable, nous y trouvons un certain nombre de passages, dont l'ensemble prouve clairement que *a* Jésus est l'envoyé de Dieu et que, partant, son œuvre est divine; *b*, il a institué une Église ou société de fidèles et, dans cette société, un corps de pasteurs subordonnés à un chef suprême; *c* il a donné à ces pasteurs la mission et le pouvoir d'enseigner d'une manière infaillible toutes les vérités révélées pour le salut éternel des croyants. Vis-à-vis des protestants, cette démonstration devrait avoir une valeur plus grande encore; puisqu'ils admettent *a priori* que la Bible, qui contient les passages susdits, est la parole inspirée de Dieu. Quant aux catholiques, ils n'admettent l'inspiration de tous les Livres saints que sur le témoignage divin, que leur fournit la tradition apostolique transmise par le magistère infaillible de l'Église. Enfin c'est à cette même source qu'ils vont puiser l'interprétation infaillible du texte inspiré. Les passages bibliques, dont le témoignage purement historique (abstraction faite de leur inspiration) a servi à démontrer le magistère infaillible, peuvent à leur tour être interprétés par ce même magistère, en tant qu'ils sont, eux aussi, la parole de Dieu, proposée comme telle par l'Église. Cette interprétation, venant confirmer celle qu'avait déjà fournie l'herméneutique rationnelle, imprime à celle-ci le sceau de l'infaillible vérité.

Mais, direz-vous, si vous accordez à l'Église seule le droit d'expliquer la Bible, comment se fait-il que parmi vous aussi on trouve des docteurs privés qui se mêlent d'interpréter les Livres

saints et dont les interprétations ne sont pas moins variées que chez les protestants? Nous répondons que, si l'Église se réserve à elle seule l'interprétation *doctrinale* de la Bible, elle permet à ses docteurs l'interprétation *exégétique* de tous les textes dont l'Église n'a point fixé le sens. Dans cette sphère, les exégètes peuvent se mouvoir librement, pourvu qu'ils se maintiennent dans les limites de l'interprétation doctrinale et qu'ils subordonnent toutes leurs vues personnelles au contrôle suprême de l'autorité enseignante.

L'interprétation doctrinale de l'Écriture se produit dans l'Église de deux manières: par une définition authentique et par le magistère ordinaire et universel, lequel se manifeste dans le consentement unanime des Pères. C'est d'après ce principe que le concile de Trente a formulé les règles de l'interprétation traditionnelle dans son décret sur l'édition et l'emploi des Livres saints. En voici les termes: « Ensuite, pour réfréner les esprits pétulants, le saint Concile décrète que personne, s'appuyant sur sa propre prudence, n'ose, dans les choses de foi et de mœurs, qui appartiennent à l'édification de la doctrine chrétienne, détournant la sainte Écriture à des sens inventés par lui, l'interpréter contrairement au sens qu'a admis et qu'admet notre Mère la sainte Église, à qui il appartient de juger du vrai sens et de la vraie interprétation des saintes Écritures, ou bien contrairement au consentement unanime des Pères; quand même de semblables interprétations ne devraient jamais être publiées. Que ceux qui contreviendraient (à cette défense) soient dénoncés par les Ordinaires et punis des peines statuées par le droit. » (Sess. IV.) Cette règle, comme l'a expliqué authentiquement le concile du Vatican, n'est pas seulement négative, mais encore positive; c'est-à-dire qu'elle impose aux interprètes l'obligation de suivre, dans leurs expositions de l'Écriture, le sens de l'Église et des Pères. (Cf. Conc. Vatic., Constit. *Dei Filius*, cap. II.) Tâchons de faire bien comprendre toute la portée de ce décret.

Et d'abord, que faut-il entendre par ces mots: le sens admis par l'Église? D'après tous les théologiens, qui ont commenté ce décret, c'est le sens expres-

sément défini par l'Église enseignante, c'est-à-dire par le Souverain Pontife, parlant *ex cathedra*, ou par un concile en union avec lui, ce concile pouvant être ou œcuménique ou particulier, pourvu que, dans ce dernier cas, l'autorité en soit acceptée par toute l'Église : il en est ainsi pour le second concile d'Orange. Un exemple remarquable du premier mode de définition fut la condamnation du commentaire du docteur Isenhiel sur la prophétie de l'Emmanuel. Par son Bref du 20 septembre 1779, le Pape Pie VI condamna solennellement l'interprétation de cet auteur. Pour le second mode de définition les faits abondent. Qu'il nous suffise de rappeler les canons du concile de Trente définissant le sens des paroles du Sauveur touchant la nécessité du baptême et touchant le pouvoir des prêtres dans le sacrement de Pénitence.

Les Papes et les conciles peuvent définir le sens d'un texte de deux manières, directement ou indirectement; directement, lorsqu'ils prononcent authentiquement en termes formels que tel est le sens du texte, ou condamnent ceux qui nient ce sens; indirectement, lorsqu'ils tirent du texte un argument pour démontrer une vérité définie par eux. Cette manière indirecte suffit pour manifester authentiquement le sens admis par l'Église. En effet, dit Patrizi, «chaque fois qu'ils enseignent authentiquement un dogme, ils ne le produisent pas comme quelque chose de nouveau; mais ils le tirent, soit des saintes Écritures, soit de la doctrine traditionnelle des Pères; donc, pour qu'ils ne se trompent pas par rapport à la première source, il est nécessaire qu'ils soient certains du sens des paroles. C'est pourquoi, lorsqu'ils confirment un dogme défini par eux, à l'aide des témoignages tirés des auteurs sacrés qu'ils citent, ou lorsqu'ils prononcent que ce dogme peut être démontré par ces témoignages, ils font autant que s'ils donnaient du sens de ces témoignages une définition expresse. » *De Interpret. Script.*, t. 1, p. 62.) — Parfois les Papes et les conciles emploient les paroles de la sainte Écriture pour exprimer leurs propres pensées. Dans ce cas, le sens qu'ils leur donnent peut n'être qu'*accommodative*; il n'est alors d'aucune conséquence pour la détermination du sens

littéral. D'autres fois ils se servent des textes bibliques, non pour les expliquer authentiquement, mais, à la manière des prédicateurs, pour en tirer quelque instruction dogmatique ou morale. Alors ces interprétations ont la même valeur que celles des Pères parlant comme docteurs privés ou que celles des interprètes catholiques. — Le nombre des textes dont le sens a été défini directement par l'Église est relativement fort restreint. Il y en a beaucoup plus qui furent l'objet d'une définition indirecte.

La seconde règle posée par le concile de Trente, c'est le consentement unanime des Pères. Sous ce nom de *Pères*, il faut comprendre, non pas tous les écrivains ecclésiastiques, pas même tous les saints que l'Église a solennellement reconnus pour ses docteurs; mais ceux qui, par leur savoir, leur sainteté et leur antiquité, se sont acquis dans l'Église ce titre spécial. Leur nombre est considérable : ils forment dans la sainte Église une chaîne brillante, dont les anneaux s'étendent depuis le 1^{er} jusqu'au xii^e siècle, commençant à saint Clément de Rome et se terminant à saint Bernard. Pour que, aux termes du décret conciliaire, on soit obligé de suivre leurs interprétations de la Bible, il faut qu'il y ait de leur part *consentement* dans l'adoption d'un même sens, et que le consentement soit *unanime*. Le consentement n'est pas un simple accord accidentel dans la manière de penser, sur une matière que les Pères considèrent comme ouverte à la libre appréciation; c'est l'accord formel dans l'affirmation certaine, excluant tout doute sur le sens accepté, cette certitude reposant sur le sentiment traditionnel de l'Église, indépendamment des raisons herméneutiques. C'est pourquoi il faut examiner soigneusement, s'ils proposent leur manière de voir comme docteurs et théologiens privés, ou bien s'ils affirment comme témoins ce qu'ils ont reçu de la tradition de l'Église. Ce témoignage, s'il reproduit fidèlement la tradition, sera nécessairement unanime, puisque la vérité est une. Cette unanimité, requise par la règle du concile de Trente, ne doit pas être mathématique et absolue; il suffit qu'elle soit *morale et relative*. Voici comment ces termes sont expliqués par le professeur romain Ubaldi (*Introd. in*

S. Script., t. III, p. 267 et 268) : « Il y a avant tout unanimité morale proprement dite, lorsque la portion la plus grande et la plus illustre des saints Pères, pris dans toutes les époques, s'accorde en un même point. Deuxièmement, des Pères, même en petit nombre, peuvent parfois constituer une unanimité morale d'une manière *présomptive* et, pour ainsi dire, *virtuelle*, lorsque, de leur côté, ils s'accordent à proposer et à inculquer absolument et indubitablement une certaine interprétation, tandis que les autres, qui ont fleuri en même temps ou après eux, ne disent rien contre cette interprétation; car alors les premiers sont présumés avoir représenté le sentiment de l'Église, et les autres sont supposés d'accord avec eux, quoiqu'ils n'aient point eu l'occasion d'exprimer leur propre consentement. » Toutes les fois que le consentement des Pères n'a pas ce double caractère d'affirmation doctrinale et d'unanimité morale et relative expliqué ci-dessus, mais que les Pères ne font qu'exposer leur opinion exégétique, ou qu'une partie d'entre eux se prononce pour un sens, une autre partie pour un sens différent, aucune loi de l'Église n'oblige l'interprète à adopter un sens déterminé.

Il nous reste à examiner le point le plus délicat du décret de Trente, à savoir, la détermination précise de ce qui, dans la sainte Écriture, est l'objet de ce décret.

Le Concile lui-même restreint l'application de sa double règle d'interprétation *aux choses de foi et de mœurs appartenant à l'édification de la doctrine chrétienne*. Ce sont les endroits de l'Écriture traitant du dogme et de la morale, double objet de la doctrine révélée, concourant par là même à établir, à fonder l'édifice spirituel de cette doctrine. Il faut donc exclure de l'objet du décret les endroits de l'Écriture où il s'agit de choses étrangères par elles-mêmes au dogme et à la morale, telles que l'histoire, la géographie, les sciences naturelles, etc., par rapport auxquelles, disent Patrizi et Ubaldi, « l'Église n'a pas coutume de se prononcer. Dans ces matières, les Pères de l'Église ne sont pas témoins de la tradition, et, par conséquent, leur autorité vaut autant que les arguments sur lesquels repose leur interprétation. »

Voilà donc nettement défini, ce semble, l'objet de la loi conciliaire : c'est l'interprétation des passages doctrinaux de la Bible. Mais comment discerner précisément les passages doctrinaux de ceux qui ne le sont pas? La difficulté commence aux abords de la limite de séparation, où les deux catégories se touchent et semblent se confondre. On a essayé diverses formules pour classer les deux espèces de passages bibliques. La plus exacte, communément acceptée par les théologiens, est celle-ci : Les passages doctrinaux sont ceux qui énoncent un enseignement dogmatique ou qui se rapportent directement à la doctrine révélée. — Il importe de remarquer que le caractère doctrinal de l'ensemble d'un passage ne se communique pas nécessairement à tous les détails de ce passage. Si ces détails sont par eux-mêmes étrangers à la doctrine révélée, ils ne tombent pas sous le décret conciliaire. Un exemple : La guérison du paralytique, opérée par le Sauveur pour prouver qu'il avait le pouvoir de remettre les péchés, est évidemment un fait dogmatique; mais la façon dont les porteurs ont réussi à amener le malade aux pieds de Jésus est un détail indifférent à la doctrine révélée. De même, il ne paraît pas qu'un récit doive être rangé parmi les passages doctrinaux, par cela seul qu'il y est fait mention d'une intervention surnaturelle de Dieu. Saint Thomas exclut formellement de la catégorie des textes doctrinaux ceux qui nous décrivent le mode et l'ordre de la création; il ne voit dans l'action divine, qui produit ce mode et cet ordre, qu'un rapport indirect avec la doctrine de la foi (*In 2 Sent. 12, 2, in corp.*).

D'après ce qu'on vient de voir, l'Église, dans son décret sur l'interprétation de la Bible, n'affirme son propre droit d'interprétation que par rapport aux textes doctrinaux. Au concile du Vatican, lorsqu'il s'agissait de renouveler et d'expliquer authentiquement ce même décret, un des évêques proposa de retrancher la clause *in rebus fidei et morum ad edificationem doctrinæ christianæ pertinentium*. Malgré le talent avec lequel le prélat avait développé les arguments favorables à cette suppression, le rapporteur du décret énonça l'avis que, en dehors des matières doctrinales, toute liberté

doit être laissée aux interprétations qui ne touchent pas au dogme de l'inspiration. Le concile, se rangeant à cet avis, maintint la clause restrictive. Fidèle à cette règle de conduite, la sainte Église n'a jamais défini le sens d'un texte indifférent à la doctrine révélée; et il n'est pas probable qu'elle le fasse jamais. Elle le pourrait, cependant, disent de graves théologiens, puisque toute vérité énoncée dans l'Écriture, étant la parole de Dieu, fait partie de l'objet matériel de la foi, et ressort comme tel du magistère infaillible de l'Église. (Cf. *Acta et decr. conc. recens. Collect. Lac.*, vii, c. 240 et Cornely, *Introd. in V. T. libros sacros*, p. 591.)

La règle d'interprétation, ainsi comprise, a le double avantage de préserver de toute atteinte le véritable sens de la doctrine révélée, et de laisser aux interprètes toute la liberté qu'ils peuvent raisonnablement désirer. Elle manifeste encore une fois la haute sagesse qui préside à tous les actes de la suprême autorité.

Elle a été pourtant l'objet d'amères récriminations. Sous l'étreinte de cette règle tyrannique, disent nos adversaires, les interprètes de la communion romaine sont mis au ban de la science exégétique. Tout leur travail se bornera à enregistrer servilement des interprétations arrêtées d'avance et à les défendre par quelques vieux arguments démodés; la science et la critique auront beau protester, leur lumière doit être étouffée sous l'éteignoir autoritaire.

Pour faire saisir aussitôt l'inanité de cette objection, observons que les textes, dont le sens a été déterminé par une définition formelle de l'Église ou par le consentement unanime des Pères, ne constituent qu'une très minime partie de nos Livres saints; et que ces textes sont précisément de ceux dont le vrai sens, ainsi déterminé d'avance, peut le plus aisément être établi par les arguments empruntés aux sources mêmes où vont puiser nos adversaires. Aussi nous ne craignons pas de dire, qu'il ne se trouverait pas un seul interprète catholique, à qui l'acceptation d'un sens défini par l'autorité de l'Église ait coûté le sacrifice de son jugement par un acte d'obéissance aveugle. Mais, quand même pareil sacrifice serait exigé parfois,

l'Église agirait sagement en l'imposant à ses enfants, plutôt que de livrer aux chances d'une interprétation erronée les divins oracles qui expriment ses plus chères croyances, croyances dont elle est la gardienne infaillible.

Pour tous les textes indifférents par eux-mêmes au dogme et à la morale, ainsi que pour tous les textes doctrinaux dont le sens n'a été déterminé ni par une définition de l'Église ni par le consentement unanime des Pères, l'interprète catholique conserve sa liberté. Il est clair que cette liberté n'est pas aussi absolue que celles que l'incrédule réclame pour lui-même : nos croyances, en effet, nous prescrivent certaines règles herménautiques dont l'incrédule ne tient aucun compte. Mais ces règles, loin de nous embarrasser, sont au contraire d'un grand secours pour diriger notre marche et l'empêcher de s'égarer dans les voies, parfois si obscures, de l'exégèse. Il suffira, pour s'en convaincre, de considérer ce que sont devenues nos pages sacrées entre les mains de ces critiques, affranchis de tout principe directeur autre que leur raison individuelle. Rien n'a trouvé grâce devant l'audace effrénée de ces nouveaux Vandales, ni les dogmes les plus vénérables du christianisme, ni les plus purs enseignements de sa morale. Ainsi le mystère de la très sainte Trinité, la divinité de Jésus-Christ, l'origine et l'efficacité des sacrements, la présence réelle dans la sainte Eucharistie, la dignité suréminente de la virginité, etc., toutes ces vérités, clairement énoncées dans les saintes Écritures, en ont été arrachées par une exégèse impie qui ne connaît plus ni loi ni mesure.

Tout autre est la conduite de l'interprète catholique. Persuadé que tout texte authentique de la Bible est la parole infaillible de Dieu, il n'oubliera jamais le respect dû à ces divins oracles; et il montrera ce respect par le soin qu'il mettra à conformer son interprétation à toutes les règles de l'herméneutique sacrée. La première de ces règles, c'est l'analogie de la foi catholique. Elle lui fera rejeter d'emblée tout sens qui ne s'adapterait pas au cadre de la doctrine traditionnelle imposée à notre croyance. Il considérera ensuite, avec non moins de soin que ses adversaires, si son inter-

prétation s'adapte à l'*usus loquendi*, c'est-à-dire à la signification des mots et des tournures de phrase en usage chez les écrivains sacrés dont il commente les paroles; il verra si l'explication proposée est en harmonie avec les endroits parallèles et avec toutes les circonstances du contexte. Un sage interprète ne se fierait pas seulement à ses propres lumières; il s'éclairera des travaux de ses devanciers; il aimera à se ranger avec les grands maîtres de l'exégèse catholique plutôt qu'avec les novateurs prétentieux de l'école rationaliste. Toutefois il ne dédaignera pas ceux-ci d'une manière absolue, mais il n'acceptera leurs conclusions qu'avec une grande réserve. D'un autre côté, il n'aura pas peur de la science; il en consignera soigneusement les conclusions, s'efforçant de discerner ce qu'elles ont de certain ou de probable. Que si la science lui ouvre parfois des horizons nouveaux, il ne craindra pas de les signaler; mais, avant d'admettre une explication nouvelle, suggérée par les progrès de la science, il aura soin de se convaincre qu'elle se concilie avec le texte sacré entendu d'une manière raisonnable.

Nous le demandons maintenant : Que peut craindre l'exégète qui marche à la lumière de principes si sages? Tant qu'il les appliquera avec la discrétion convenable, il se maintiendra dans le droit chemin; et, si parfois il s'en écartait, il y serait bientôt ramené par la libre discussion, qui, si elle est conduite avec loyauté et courtoisie, ne peut manquer d'amener le triomphe de la vérité. Et qu'on ne dise pas que l'Église catholique ne permet pas à la libre discussion de se produire. Ce reproche est dénué de tout fondement; et les faits prouvent tout le contraire.

J'entends pourtant nos adversaires nous objecter le procès de Galilée. Là, du moins, disent-ils, Rome a enrayé le libre essor de la science! Nous avouons sans détour que cette fois la cour romaine est sortie de sa réserve habituelle, et que, non pas l'Église infallible, mais un tribunal ecclésiastique a condamné comme contraire à l'Écriture une opinion dont la science a plus tard démontré la vérité. Mais ici, comme ailleurs, il faut dire que l'exception confirme la règle; et il n'est guère à craindre qu'un fait pareil se

représente dans les annales des procédures romaines. Voir sur ce point l'article *Galilée*.

CONSULTER : Cornely, *Historica et critica introductio in V. T. libros sacros*, tom. I, p. 586-593. — Th. Lamy, *Introductio in S. Scripturam* (Ed. 3^e), tom. I, p. 231-246. — Patrizi, *De interpretatione Scripturarum sacrarum*, tom. I, p. 61-68. — U. Ubaldi, *Introductio in sacram Scripturam*, tom. III, p. 240-283. — Ranolder, *Hermeneutica sacra*, p. 243-336. — Franzelin, *Tractatus de divina Traditione*, Theses VII, X, XVII.

J. CORLUY.

ÉCRITURE SAINTES (SON USAGE DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE). — Lorsqu'on parcourt les écrits des saints Pères et des anciens docteurs de l'Église, ce qui frappe tout d'abord, c'est la part prépondérante qui y est faite à la sainte Écriture. La majeure partie de leurs œuvres se compose d'homélies sur des textes suivis de la Bible; et lorsque, pour combattre les erreurs des hérétiques, ils mettent au jour quelque traité sur un dogme spécial, il est rare que dans ces traités mêmes on rencontre un argument qui ne soit pas tiré des pages sacrées. Durant les premiers siècles de l'Église, chaque fois que les évêques élèvent la voix dans l'assemblée des fidèles pour l'instruction et l'édification de leurs troupeaux, leurs homélies ont pour thème quelque passage de la Bible, auquel ils rattachent aussi bien les exhortations morales que les enseignements dogmatiques. Bien plus, pour que la leçon scripturaire soit plus profitable à leurs ouailles, il les engagent instamment à lire avec attention dans leurs Bibles les endroits annoncés d'avance, qui seront l'objet de l'allocution pastorale. (Cf. Chrysost. *Hom. I in Matth.*, n. 6.) Le peuple chrétien, instruit de la sorte par ses pasteurs, ne pouvait manquer d'acquérir une connaissance aussi étendue que solide de nos Livres saints.

Au moyen âge, les docteurs scolastiques, parmi lesquels saint Thomas d'Aquin occupe la place d'honneur, créèrent, pour ainsi dire, la théologie; ils réunirent en un corps de doctrine, scientifiquement coordonné, les enseignements

si variés et si féconds fournis par la tradition catholique touchant les vérités révélées de Dieu. Dès lors il était naturel que les pasteurs des âmes profitassent, pour l'instruction de leurs troupeaux, des éléments tout élaborés que leur offraient les maîtres de la science, et qu'aux homélies strictement scripturaires ils substituassent, en grande partie du moins, des discours méthodiques sur le dogme et la morale chrétienne.

D'ailleurs, un peu plus tard, le grand mouvement classique, connu sous le nom de Renaissance, exerça sur l'éloquence sacrée une influence incontestable : les développements et les ornements littéraires, à peu près négligés par les saints Pères, devinrent partout l'objet des préoccupations des orateurs sacrés, et imprimèrent à leurs discours une physionomie que l'on chercherait en vain chez les anciens. Souvent la forme littéraire usurpait la place occupée jadis par les graves enseignements des Écritures, et l'instruction des fidèles perdait en solidité ce qu'elle gagnait en éclat extérieur. Ce résultat fâcheux ne fut cependant pas universel. Ainsi, pour ne parler que de la chaire française, à l'époque de sa plus grande splendeur littéraire, ses chefs-d'œuvre doivent leurs plus ravissantes beautés à la sainte Écriture. Quand un Bossuet et un Bourdaloue s'élèvent-ils à leurs plus grandes hauteurs, quand leur discours est-il le plus persuasif pour l'intelligence, le plus émouvant pour le cœur, quand nous arrachent-ils surtout ce cri d'enthousiasme que commande le sentiment du sublime, si ce n'est dans ces magnifiques pages, où ils s'inspirent de quelque grande pensée biblique et la développent avec toute l'ampleur et la majesté de leur génie, aussi profond dans la conception que brillant dans l'expression littéraire?

Il n'en est pas autrement dans notre siècle. Pour n'en citer qu'un exemple, qui ne sait que les homélies de l'illustre cardinal Pie sont tout imprégnées de la Bible et qu'elles doivent leurs plus beaux succès aux heureuses applications des textes sacrés?

Le court exposé que nous venons de faire montre suffisamment que, par une tradition constante, l'Église catholique

a fait de la sainte Écriture la base de son enseignement doctrinal. Elle ne pouvait oublier cette parole de l'Apôtre (II *Tim.*, II, 16) : « Toute Écriture divinement inspirée est utile pour enseigner, pour reprendre, pour corriger, pour former à la justice. » Aussi la vit-on toujours déployer la plus vive sollicitude pour inspirer à ses enfants l'amour et la vénération des saintes Lettres et le désir efficace d'en acquérir une connaissance approfondie. Écoutons saint Jérôme, interprète autorisé des intentions de l'Église en cette matière. Écrivant à la vierge Eustochie, il réclame d'elle une telle assiduité dans la lecture et la méditation des Livres saints, que le sommeil la surprenne le livre à la main et que son front succombant à la fatigue vienne tomber sur la page sacrée (*Epist.*, 22, 17). Avec non moins d'insistance il écrit au prêtre Népotien : « Lisez souvent les divines Écritures; que dis-je? que jamais le volume sacré ne quitte vos mains! » Enfin, dans son commentaire sur Isaïe (*Prolog.*, Migne, P. L., t. xxiv, col. 17) : « Quiconque ignore les Écritures, ignore la vertu de Dieu et sa sagesse; l'ignorance des Écritures, c'est l'ignorance du Christ. »

C'est avant tout aux prêtres que cette connaissance des Écritures est nécessaire, pour que, par leur ministère, la parole divine qui y est renfermée parvienne à la masse du peuple fidèle, incapable de se livrer par elle-même à l'étude des livres inspirés. En vue de procurer à ses ministres cette science des saintes Lettres, les autorités ecclésiastiques ont toujours veillé à ce que dans les écoles du clergé l'explication de la Bible occupât une place d'honneur, et elles n'ont cessé d'encourager les travaux de ceux qui, marchant sur les traces des saints Pères, consacrèrent leurs talents et leur science à publier des commentaires sur le texte sacré. Les documents les plus importants en cette matière sont les décrets du concile de Trente par rapport à l'enseignement public de la sainte Écriture. Dans sa cinquième session (cap. 1, *de reform.*), le concile entre dans tous les détails pratiques pour le maintien ou l'établissement de prébendes destinées à l'entretien d'un théologal, c'est-à-dire, d'un prêtre chargé d'office de l'enseignement des

saintes Lettres. Les Pères insistent pour qu'à toute Église métropolitaine, cathédrale ou collégiale, soit attachée une chaire de moindre importance; que, dans des endroits de moindre importance, il soit pourvu à ce que du moins les jeunes lévites ne soient pas privés de ces leçons; enfin, à ce que, dans les abbayes et les monastères, la chaire d'Écriture sainte ne vienne jamais à manquer. De plus, lorsque, dans sa vingt-quatrième session (*cap. de reform.*) le concile s'occupe de la prédication, il ordonne aux évêques de faire fréquemment expliquer au peuple fidèle les Écritures et la loi divine. La même sollicitude pour l'enseignement des saintes Lettres apparaît dans les décrets de plusieurs conciles provinciaux et, en particulier, dans un concile célébré à Rome en 1725 sous la présidence du pape Benoît XIII. Le même pontife, dans une encyclique aux évêques d'Italie, insiste encore sur cet objet.

Plus récemment enfin, Grégoire XVI recommande aux évêques l'observation exacte des décrets du concile de Trente, félicite ceux qui s'y sont conformés et promet à tous que le Saint-Siège ne cessera jamais de seconder les efforts des pasteurs dans un but si salutaire. Dociles à la voix de leur chef suprême, les évêques et les supérieurs réguliers rivalisèrent de zèle pour faire fleurir parmi leurs subordonnés l'étude de la sainte Écriture. Dans les séminaires cette étude est placée au premier rang; et dans les examens de juridiction, les concours pour les bénéfices, les conférences ecclésiastiques, une large part est toujours réservée aux questions scripturaires. Tous les dimanches, on explique régulièrement au peuple l'Évangile du jour; et, pendant le Carême, au moins en beaucoup d'endroits, les méditations sur la passion du Sauveur répandent avec abondance dans les âmes chrétiennes les trésors de grâces et de sainteté cachés dans le mystère de la Croix. L'enfance, élevée sous le regard maternel de l'Église, est initiée dès ses plus tendres années à l'enseignement des Livres saints; partout dans les écoles chrétiennes l'histoire sainte est apprise, soit à l'aide de manuels élémentaires, soit par des tableaux qui en représentent les scènes les plus tou-

chantes. Souvent, d'ailleurs, cet enseignement est complété dans la famille par la lecture si intéressante d'une histoire plus développée de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Que faut-il penser maintenant des récriminations de nos frères séparés, qui reprochent sans cesse à l'Église catholique qu'elle dérobe aux fidèles la connaissance des Écritures et en fait un monopole pour son clergé? A les en croire, pour répandre suivant la volonté de Dieu cette connaissance salutaire, il faudrait et il suffirait de mettre la Bible entre les mains de tous indistinctement et de leur dire: Prenez et lisez, et vous trouverez dans cette lecture, sous l'action intérieure de l'Esprit de Dieu, tout ce qui vous est nécessaire et utile pour arriver au salut. Prenez et lisez, et n'acceptez d'aucun homme l'interprétation de la parole divine; cette parole doit être à elle-même son explication, et chacun en est pour soi l'interprète infallible. Combien plus raisonnable est le procédé de l'Église, qui, réglant par une sage discipline la lecture des Livres saints, se charge elle-même de rompre à ses enfants le pain de la parole sacrée, et, l'adaptant ainsi à la faiblesse des uns et à la constitution plus forte des autres, écarte de tous le danger qu'offre l'usage indiscret de cette nourriture céleste et lui fait produire en tous les cours les effets salutaires qu'en attend le divin dispensateur!

Il sera traité dans un article spécial de la discipline ecclésiastique relative à la lecture de la Bible en langue vulgaire.

J. CORLUX.

ÉCRITURE. — Une des grandes raisons pour lesquelles Voltaire et bien d'autres, au siècle dernier, et même de nos jours, ont nié l'authenticité du Pentateuque, c'est la prétendue ignorance où l'on devait être de l'écriture au temps de Moïse et chez les Hébreux. Pour Voltaire, on ne connaissait alors que « l'art de graver ses pensées sur la pierre polie, sur la brique, sur le plomb ou sur le bois, » et, avec de tels matériaux, on ne pouvait écrire que « la substance des choses qu'on voulait transmettre à la postérité, et non pas des histoires détaillées ». Dans notre siècle

même, plusieurs incrédules ont repris cette objection sous des formes différentes, et Hartmann se croyait en droit de conclure que « la question de savoir si Moïse était l'auteur de la moindre partie du Pentateuque ne méritait pas même d'être examinée ». Aujourd'hui, ce qui ne mériterait même pas d'être examiné, ce serait cette objection tant elle dénote de grossière ignorance. Si à l'époque de Moïse l'écriture était peu connue chez les Aryens, elle était très commune en Égypte, où les scribes abondaient; de plus, Voltaire, qu'effrayait la pensée du Pentateuque écrit sur des tables de bois ou de pierre, pourrait se rassurer, s'il vivait encore, en apprenant que les Égyptiens écrivaient aussi sur des matières moins lourdes et plus commodes, comme la toile et surtout le papyrus. On ne peut donc plus s'étonner aujourd'hui, ni de ce que Moïse ait écrit le Pentateuque, ni de ce qu'il y ait fait plusieurs allusions à l'art d'écrire; ce serait au contraire l'absence de ces allusions qui nous étonnerait à bon droit, chez des Sémites qui venaient d'habiter pendant si longtemps dans la vallée du Nil. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. II, Art égypt. et hébr.; GUÉNÉE, *Lettres de quelques Juifs, passim*.

ÉGLISE. — I. — Au sens ordinaire où ce mot est entendu par l'Église catholique, apostolique et romaine, et où nous l'entendons nous-même, l'Église est la société spirituelle, mais réellement visible, des hommes qui croient en Jésus-Christ son fondateur, qui participent à ses grâces, et qui vivent ici-bas sous l'autorité de son Vicaire et de ses Evêques. On voit par là que ce terme est exclusif de toute société séparée de la Papauté et de l'Épiscopat catholique romain. Les schismes de l'Orient et de la Russie, les sectes protestantes de l'Angleterre ou de l'Allemagne s'appellent quelquefois des Églises : elles ne sont pas l'Église.

II. — De cette unique Église ainsi entendue, nous avons à établir 1° l'origine et l'existence divines, 2° la fin ou le but véritablement divin, 3° les propriétés, 4° les notes distinctives ou caractères apologetiques. Ce sera l'objet de quatre paragraphes, à chacun desquels nous joindrons la discussion des difficultés qu'ils soulèvent.

§ 1^{er}. — ORIGINE ET EXISTENCE DIVINES DE L'ÉGLISE

I. — Que l'Église existe, c'est un fait indéniable et que personne ne nie. Mais cette existence est-elle un fait purement humain, dû à des causes purement naturelles, ne relevant que des lois générales de l'histoire, sans intervention d'aucun élément surnaturel soit dans son origine, soit dans sa longue durée? C'est ce que le rationalisme affirme absolument; c'est aussi ce que les schismes et les hérésies prétendent dans une certaine mesure, attribuant à des causes uniquement naturelles ce que la croyance ou la pratique de l'Église opposent à leurs propres croyances et à leur propre pratique. — Mais l'Église se proclame depuis le symbole des apôtres jusqu'au concile du Vatican, un fait surnaturel, révélé, objet de la foi nécessaire au salut. (Cf. 2^e *Constit.* du conc. du Vatican, *Protoque*.)

Et en effet, 1^o Jésus-Christ, fils de Dieu, a annoncé qu'il bâtirait lui-même son Église sur Pierre, fils de Jean, et il l'a réellement bâtie sur lui en lui conférant le suprême pouvoir social qu'il a donné en participation aux évêques et en imposant ce pouvoir à la multitude des fidèles qui forment le peuple et sont les sujets de cette société. L'Évangile en fait si évidemment foi que toute citation serait superflue.

2^o L'histoire ecclésiastique et profane atteste non moins clairement l'existence, le développement, la durée non interrompue de cette Église édiflée par le Christ; et celle-ci enseigne elle-même qu'elle est indéfectible, c'est-à-dire indestructible et impérissable jusqu'à la fin des temps, selon la promesse formelle de son fondateur et selon le but essentiel de sa fondation. Jésus-Christ est avec elle jusqu'à la consommation des siècles et il l'a chargée d'enseigner toutes les nations; c'est par son assistance surnaturelle, et non en vertu des causes naturelles, le plus souvent hostiles, que l'Église subsiste à travers les siècles; elle est si loin d'en douter ou de compter sur la faveur des hommes ou sur la fortune des choses pour soutenir son existence toujours menacée, qu'elle invoque comme démonstration de sa divinité l'étrange et naturellement inexplicable phénomène

de sa durée. (Cf. 1^{re} *Constit.* du conc. du Vatican, ch. III.)

II. — Une double objection se dresse contre cette doctrine : l'objection *hérétique*, prétendant que l'œuvre fondée par Jésus-Christ, et subsistant par sa force divine, n'est pas l'Église catholique romaine, mais une Église *invisible* avec laquelle on ne doit point l'identifier ; l'objection *rationnaliste* prétendant que l'Église n'est qu'une œuvre humaine, entrevue et projetée plus ou moins nettement par le Christ, péniblement élaborée par ses disciples, et soumise, comme toute secte, comme toute école, aux influences et aux destinées de la pure histoire humaine. Entendons séparément et plus distinctement ces deux objections, qui ont rempli tant de fois le monde de leurs déclamations.

1^o Oui, dit d'abord l'hérésie ancienne et moderne, souverainement intéressée à se justifier d'avoir rompu avec l'Église de Jésus-Christ, oui, le Christ a voulu fonder et réellement il a fondé une Église ; mais de quelle nature et dans quelles conditions ? Il a voulu sauver les âmes, les former à servir Dieu en esprit et en vérité, les orner de vertus spirituelles et de grâces surnaturelles ; son royaume n'est pas de ce monde ; il ne veut régner que sur les cœurs par sa douce charité. Son Église est donc invisible.

Nous répondons que le Christ, visiblement présent sur la terre, a pris pour base visible de son Église Simon, fils de Jean, lui adjoignant un collège pareillement visible d'apôtres chargés tous ensemble de prêcher, de baptiser, de régir visiblement des hommes visibles et tangibles. Sans doute, c'est aux âmes que la rédemption s'adresse principalement ; mais elle embrasse, sanctifie et sauve l'homme tout entier, corps et âme, les familles et les peuples, toutes les races et toutes les catégories humaines. Encore que la vie extérieure et de relations sociales ne soit que secondaire, toujours est-il que le Christ a entendu la pénétrer de son esprit, non seulement afin qu'elle ne soit pas en dissonance, en contradiction avec la vie intérieure qui est l'essentiel, mais aussi afin qu'elle aide à la formation, au développement et au fonctionnement de cette vie intérieure.

C'est donc bien l'homme tout entier, l'humanité tout entière, que Jésus ap-

pelle à entrer dans son Église comme dans une société visible et tangible, facile à reconnaître et à discerner de ses indignes rivales. Parce qu'elle est visible, l'homme saura trouver sans effort la véritable porte du ciel. Parce qu'elle est visible, elle s'organisera, dès le lendemain de la Pentecôte, d'une manière et avec des éléments visibles. Elle ne le cédera, sous ce rapport, à aucune des sociétés humaines au milieu et au-dessus desquelles elle viendra prendre sa place. Refoulée aux catacombes, persécutée dans ses chefs et dans ses membres visibles, on peut dire qu'elle ne fera rien que lutter pour sa visibilité, pour sa manifestation extérieure, pour son complet épanouissement sur la terre. L'histoire est ici le fidèle commentaire de l'Évangile : Jésus a fondé une Église visible, et c'est une Église visible qui a continué jusqu'à nos jours l'œuvre de Jésus.

2^o Mais est-il vrai que cette œuvre soit surnaturelle et divine ? N'est-ce pas une secte, une école comme une autre, fondée dans des circonstances plus favorables peut-être, spontanément [produite par des aspirations plus élevées, donnant une satisfaction plus complète à des instincts plus délicats et plus spiritualistes, plaisant surtout aux opprimés et au menu peuple lassé de tant de siècles de tyrannie, mettant habilement en œuvre les résultats les plus sûrs et les plus pratiques de la morale ancienne, et y ajoutant, sous des influences philosophiques diverses et même opposées, des doctrines métaphysiques, des dogmes, dont l'introduction n'a pas été sans nuire au progrès et à la solidité de l'entreprise ? Ne voit-on pas des intérêts humains, des passions mesquines ou grandioses, des ambitions cauteleuses ou audacieuses, s'agiter dans l'histoire de l'Église comme dans toutes les autres, et servir pour ainsi dire de ferments à la transformation du monde méditerranéen en monde chrétien ? Les succès et les revers de l'Église ne ressemblent-ils pas à ceux de toute société religieuse ou politique ? Les religions de l'Extrême-Orient, l'Église bouddhique, par exemple, n'en ont-elles pas eu de pareils, et pourquoi réserver à la société catholique un privilège de « surnaturalité », que plusieurs autres réclameraient avec un droit égal ?

Telle est, en substance et dans ses lignes d'ensemble, la grande objection du rationalisme contre l'Église : elle est soutenue d'une foule de détails philosophiques, historiques, archéologiques et littéraires, dans lesquels il nous est impossible de conduire le lecteur. D'ailleurs, qu'est-ce que cette objection, sinon celle qu'on oppose au christianisme lui-même? car, en réalité, le christianisme et le catholicisme ne sont pas deux faits distincts, deux institutions séparées, mais une seule et même chose concrète qui n'a qu'une seule et même apologétique. Bien des articles du présent Dictionnaire, en répondant aux difficultés tirées de l'histoire, de l'archéologie, de la philosophie et de la littérature contre le christianisme, ont donc déjà répondu à l'objection que je viens de signaler comme le résumé des assauts du rationalisme contre l'Église : et je puis, je dois même me contenter d'examiner cette objection synthétique, ce résumé, sans pénétrer dans le dédale, ou plutôt dans le fouillis d'accusations et de négations dont il est la quintessence.

1° Je réponds d'abord par une observation préalable, fort importante, et qui paraîtra peut-être étrange à nos adversaires : c'est que l'Église catholique est la première à reconnaître hautement que l'élément humain, bon ou mauvais, tient une large place dans son existence. Elle attache le plus haut prix à posséder en grand nombre des hommes de savoir et d'intelligence, vertueux et habiles. Elle les forme avec le plus grand soin; elle développe en eux la prudence et le tact qui font les administrateurs et les négociateurs heureux, les professeurs et les orateurs illustres, les érudits et les écrivains renommés, les missionnaires et les pasteurs actifs et dévoués. Quoiqu'elle se sache divinement assistée et assurée de la grâce et de la lumière d'en haut, elle sait qu'il y faut joindre, sur l'ordre exprès de Dieu, une coopération humaine très ample et très efficace. Le proverbe populaire : « Aide-toi et le ciel t'aidera », est pour elle comme pour le reste du genre humain, et elle en fait la plus soignée application à ses développements extérieurs.

D'autre part, elle sait et avoue sans difficulté qu'elle est exposée, dans ses

membres, à toutes les passions, à toutes les tentations, à toutes les défaillances dont souffrent les autres hommes. Aussi exerce-t-elle, par sa législation et par l'action constante de sa hiérarchie, une surveillance rigoureuse sur elle-même. Quand elle voit quelque part matière à correction, elle ne dissimule pas qu'elle y doit porter toute son application; et il n'y a pas de siècle où elle ne parle de réforme à opérer sur des points particuliers, ou même sur l'ensemble de son immense organisme.

Qu'on ne pense donc pas nous embarrasser en nous montrant l'humanité, et comme disait Montaigne, *l'homme* dans l'Église. Nous sommes les premiers à l'y voir, et l'Église elle-même nous la signale distinctement, partout où elle se rencontre, désirant qu'elle y soit pour le bien, et empêchant qu'elle y demeure pour le mal. Tout ce que nous réclamons de la loyauté de nos adversaires, c'est de ne pas exagérer l'importance de cet élément inférieur, et de ne pas lui attribuer une efficacité dont il ne serait pas capable.

Or, 2° tout n'est pas humain, purement humain et naturel, dans l'Église; et surtout, est-il besoin de le dire? tout n'y est pas mauvais. Que son histoire, depuis dix-neuf siècles, présente plusieurs exemples d'ambitieux et d'intrigants dont les efforts ont pu servir à ses progrès en même temps qu'aux leurs, soit; qu'il y en ait en beaucoup, passe encore qu'on le dise, quoique je me réserve de penser qu'il n'y en a pas eu un si grand nombre; mais cela n'autorise pas à dire que tous les hommes d'Église, tous les apôtres, tous les pontifes, tous les docteurs, tous les martyrs, tous les prêtres, tous les religieux, n'avaient que des vues humaines et naturelles. Au contraire, et c'est un fait indéniable pour qui a pénétré dans la vie intime du catholicisme, des foules innombrables d'âmes désintéressées jusqu'à l'héroïsme, animées par conséquent d'une inspiration surnaturelle, ont travaillé à l'établir, à la consolider, à la propager jusqu'aux extrémités du monde.

Et encore une fois, qu'on nous dispense de répondre à cette absurde et honteuse calomnie qui n'accorde aucun mérite, aucune vertu, aucune sainteté, à aucun membre de l'Église enseignante

ou enseignée : de telles accusations ne sont que déraison et ne méritent nulle attention. Voilà donc, au-dessus de l'élément naturel qui forme le substratum de l'Église et de toute société ici-bas, un autre élément, spirituel et surnaturel, s'épanouissant maintes fois jusqu'à un degré de sublimité miraculeuse, et constituant le caractère spécifique et distinctif de cette même Église. Le premier de ces deux éléments est pour ainsi dire son *corps*, le deuxième est pour ainsi dire son *âme*; par le premier, elle est une société humaine, par le deuxième, elle est une société divine; le premier ne peut produire en elle que ce qu'il produit dans toutes les sociétés humaines; le deuxième, étant vraiment surnaturel et divin, peut et doit produire en elle des résultats supérieurs à ceux d'une vie sociale uniquement naturelle.

3° Qu'il le puisse, la chose est évidente, s'il est vraiment surnaturel et divin; qu'il le doive, c'est également certain, s'il est vivant comme nous l'avons dit, s'il est réellement une *âme vivifiante*. Reste à savoir si son action s'est manifestée pratiquement et historiquement dans l'Église, à un degré et sous une forme indubitablement surnaturels. Or, nul moyen d'en douter, quand on compare l'histoire de l'Église, avec celle des autres sociétés, religieuses ou politiques.

a) L'Église débute dans le monde, sans aucune force du monde, contre toutes les forces du monde. Son fondateur et ses premiers apôtres n'ont aucune influence, aucune science, aucune richesse, aucune puissance, qui aient cours et succès dans le monde. S'ils sont de simples philosophes, pourquoi obtiennent-ils un succès que jamais, ni avant ni après eux, la philosophie n'a pu obtenir ou même ambitionner raisonnablement? S'ils sont de simples politiques, pourquoi domptent-ils et subjuguent-ils toute la diplomatie antique et moderne, sans que jamais celle-ci ait pu les entamer dans leur conscience ou les enchaîner dans l'indomptable autonomie de leur foi et de leurs espérances immortelles? S'ils n'ont que la force de l'or et du glaive, comment parviennent-ils à conquérir la terre en mendiant, et à convertir le monde en mourant comme des agneaux muets? S'ils ne sont que des mystiques, de doux

rêveurs, des gens honnêtes et vertueux, comment l'attrait de leur caractère opère-t-il ce que la morgue des stoïciens ou l'austérité des pythagoriciens n'a pu même entreprendre? Et quand, après un effroyable duel de quatre siècles entre elle et le monde, l'Église se dresse triomphante sur la terre détrempée de son sang et y ressuscite, en le transfigurant, ce même genre humain, ce même monde, qu'elle a vaincu en se laissant égorger par lui, comment échappe-t-elle aux enivrements de la victoire et aux délices de Capoue? Comment se montre-t-elle aussi indépendante des Césars baptisés que des Césars persécuteurs, quand il y va de sa foi et de sa morale? Comment son union avec l'État ne la corrompt-elle pas et ne la ruine-t-elle pas plus que sa lutte contre lui? Comment les hérésies et les schismes, comment le rationalisme et la science moderne ne l'ébranlent-ils pas et ne la jettent-ils pas à terre. — car, en vérité, il ne l'y ont pas jetée quoiqu'ils l'aient voulu et prophétisé, le pontificat de Léon XIII, pour ne parler que de ce que nous voyons de nos yeux, n'est certes pas un pontificat de décadence et de mort, mais de résurrection, de renaissance et de triomphe. Evidemment, pour qui sait comprendre l'histoire, ce n'est pas ainsi que se fondent et que vivent les sociétés purement humaines : dans ce corps de poussière et parfois de boue, il y a une âme divine.

b) Regardez, en face de l'Église, les sociétés que l'on songe à lui opposer, ou plutôt auxquelles on veut l'assimiler complètement. En est-il une seule qui, sans forces ni ressources humaines, contredite et persécutée par toutes les puissances terrestres pendant quatre siècles, exposée pendant quinze autres siècles à toutes les tentatives de corruption, à toutes les tyrannies et à toutes les oppressions, battue en brèche sur tous les points et par toute espèce d'ennemis, ait victorieusement résisté à cette universelle coalition, et subjugué par la grâce de son apostolat des millions et des millions d'hommes, surpris d'adorer ce qu'ils avaient brûlé et de brûler ce qu'ils avaient adoré? Non, ce phénomène moral, naturellement invraisemblable, historiquement certain, ne s'est rencontré qu'une fois, et unique-

ment dans l'Église catholique. Les autres sociétés, les autres sectes, les autres écoles, avec des appuis incomparablement plus nombreux et plus solides, n'ont rien obtenu de pareil : ni quant à la durée, ni quant à la vitalité, ni quant à la splendeur et à l'intensité du progrès intellectuel et moral, ni même quant à la somme de biens matériels qui résultent de toute civilisation et de toute perfection d'ordre spirituel.

Les taches et les défaillances complaisamment signalées par certains auteurs dans les annales de l'Église, au lieu de la ravalier au niveau commun de toutes les autres institutions humaines, ne font que marquer davantage la divinité du principe intérieur qui l'anime. Car, pourquoi, avec ces faiblesses communes, n'a-t-elle pas aussi suivi la fortune commune des sociétés temporelles, qui est de décroître rapidement après un brillant mais court apogée, et de s'effondrer dans une ruine irrémédiable? Pourquoi surmonte-t-elle toutes les causes de destruction, et communique-t-elle même, aux États et aux associations qui s'inspirent de sa doctrine, une vitalité et une constance inconnues ailleurs? C'est que, pour emprunter dans un sens tout à fait théologique un vers fameux, mais de signification panthéiste dans son auteur : *Mens agitat molem et magno se corpore miscet.*

4° On parle volontiers des circonstances favorables de la fondation de l'Église : mais, de bonne foi, en peut-on parler, quand on voit le monde entier immédiatement coalisé contre elle? Qu'on interroge là-dessus saint Paul, les premiers Pères, les premiers apologistes surtout; et on les entendra déclarer qu'ils font une œuvre humainement insensée et qu'ils n'ont d'issue humaine à espérer que le supplice. Les circonstances favorables, on les trouvera à l'origine de maint empire et de mainte secte depuis longtemps disparus dans la poussière où ils s'étaient vantés d'ensevelir l'Église.

On parle d'une éclosion spontanée d'instincts plus purs, de sentiments plus délicats, d'aspirations vers un ordre de choses nouveau. La vérité, c'est que ces aspirations ne peuvent guère être attribuées aux premiers auteurs du

mouvement chrétien, à moins qu'ils ne les aient reçues d'un moteur surnaturel. C'est sur les bords du lac de Galilée, dans les bureaux de la douane, aux pieds du rabbin Gamaliel, que cette génération spontanée avait apparu, et elle se serait soudain emparée d'une multitude de Juifs, d'Orientaux, de Grecs, de Romains! L'impossible fusion de tant d'esprits divers serait devenue un fait tout naturel et des plus simples entre les mains inhabiles de Pierre, de Jacques et de Jean! Non, cela n'a pas été et ne pouvait pas être : *digitus Dei est hic*, comme le disaient les témoins de cette extraordinaire révolution religieuse.

La fin du xviii^e siècle a été témoin d'une autre révolution, répondant véritablement aux instincts nouveaux d'une nature excitée à sortir des voies traditionnelles. La fin du xix^e siècle assiste à un semblable spectacle, à l'avènement d'un « nouvel Etat ». Eh! bien, que l'on compare ces *poussées* de la nature humaine à la création de l'Église, et qu'on dise s'il y a la moindre ressemblance, au point de vue moral et politique, entre les origines chrétiennes et les origines de ce qu'on appelle le monde de 1789, de 1793, de 1830 et de 1871. Les réflexions du lecteur suffiront à lui montrer toute la force de cet argument par comparaison ou par opposition.

On parle souvent aussi, et avec une extrême emphase, des éléments de la morale et de la philosophie anciennes qui auraient servi de centre de cristallisation, de *nucleus*, à la morale et à la théologie de l'Église. Mais, de grâce, qu'on veuille bien observer tout d'abord que l'Église n'a pas eu besoin d'emprunter ces vérités rationnelles aux platoniciens ou aux stoïciens : elle les a reçues de la raison même et surtout de son fondateur et maître, le Fils de Dieu. Ensuite, qu'on veuille bien reconnaître que les deux ou trois pages de préceptes et d'axiomes philosophiques, dont on fait si grand étalage, ne sont qu'une misérable goutte d'eau en comparaison des Écritures de l'Ancien Testament et surtout de celles du Nouveau. On s'extasie sur un mot d'Épictète ou de Sénèque que l'on croit retrouver dans l'Évangile : mais pourquoi ne pas tenir compte des immenses et admirables enseignements de Jésus et de ses apôtres dans lesquels

cette prétendue perle est noyée? il semblerait que l'océan n'existe plus à côté d'elle. Est-ce que les épîtres de saint Paul, par exemple, ne dépassent pas de tous côtés, et dans une mesure infinie, les bribes de vérités antiques qui s'y rencontrent? Ce seul fait du système théologique et moral de saint Paul, constitué en si peu d'années, au milieu de travaux et de supplices incessants, est évidemment surnaturel pour quiconque sait analyser, peser et juger les idées. Toute proportion gardée, j'en dis autant de la littérature chrétienne primitive, comparée à celle des philosophes antérieurs ou contemporains.

On parle également d'un syncrétisme doctrinal, d'où seraient sortis le dogme et la théologie de l'Église, assez incohérents, dit-on, et assez peu favorables au maintien de son unité qui s'est trouvée de bonne heure déchirée par les hérésies et par les schismes. Mais tout homme réellement au courant de l'histoire de l'Église et de ses dogmes sait à merveille que le syncrétisme s'est vu chez les gnostiques et autres hérétiques, jamais chez elle; que l'homogénéité de ses doctrines à elle est complète; que les dissensions dont elle a souffert ne sont pas venues d'une contradiction ayant son origine dans son enseignement théorique ou pratique, mais de l'opposition qu'il a nécessairement rencontré de la part des hommes orgueilleux ou voluptueux dont tous les siècles abondent. L'âme de l'Église leur a résisté, et leurs haines s'en sont exaspérées jusqu'à un degré vraiment menaçant. Ils avaient d'ailleurs des facilités et pour ainsi dire des connivences dans l'élément corporel et charnel de l'Église. Et pourtant ce sont leurs systèmes et non pas elle qui ont perdu l'unité de la foi et de la morale, qui se sont émiettés et comme pulvérisés, tandis qu'elle gardait sa cohésion et sa solidité des premiers jours: c'est la grande preuve de sa *surnaturalité*.

§ II. — BUT DIVIN DE L'ORIGINE

I. — Quelle a été l'intention du Christ son fondateur? De se substituer à lui-même, pour remplir sa tâche sur la terre, une société impérissable, dont la hiérarchie exercerait ses propres fonctions, et dont les membres ou sujets recueilleraient le bénéfice de cette continuelle et divine

influence. Or, quelle tâche Jésus-Christ s'était-il attribuée? Celle de glorifier Dieu, d'expié les péchés commis par les hommes contre lui, de rendre à ceux-ci la possibilité juridique et les moyens pratiques d'arriver à la fin surnaturelle que Dieu a daigné miséricordieusement leur rendre après qu'ils l'avaient perdue, et qui est la vision immédiate et béatifique de l'essence divine dans le ciel. Tel est donc le but que le Christ a indiqué et imposé à son Église. L'Évangile en témoigne avec une absolue clarté.

Qu'en pense l'Église d'elle-même? Elle en pense cela et pas autre chose. Elle le proclame de toute manière et en toute occasion. Elle est tellement identifiée à la fonction propre du Christ, que saint Paul, suivi de toute la tradition, déclare que l'Église est un corps dont le Christ est la tête, — la tête dirigeant, animant et mouvant tout le corps.

Par conséquent, l'Église n'entend nullement être confondue avec les sectes et les écoles de philosophie; avec les associations formées pour le développement des sciences, de la moralité, du bien-être dans le monde; avec les sociétés civiles et politiques formées par ses propres membres, mais en dehors d'elle. Son but surnaturel la distingue de tout ce qui n'est pas elle, et lui fait, dans le temps et dans l'espace, une place unique, absolument à part; elle est le pouvoir spirituel, d'autres sont le pouvoir civil; elle est la patrie des âmes et non des corps; elle est le berceau où l'on naît pour le ciel, non pour la terre; elle est le sanctuaire, non l'atrium ou le forum profane; elle est enfin le royaume du ciel et non un royaume de la terre. Cela ne signifie pas sans doute qu'elle ne puisse atteindre les corps, les institutions et les sociétés humaines; qu'elle ne puisse exercer aucune action extérieure et visible, posséder aucun bien ni aucun pouvoir temporel: mais tel n'est pas son but essentiel et direct; c'en est seulement la conséquence; c'est seulement un ensemble de conditions souvent nécessaires pour l'atteindre, rien de moins et rien de plus. Sur ces principes, elle a de tout temps réglé ses rapports avec les puissances temporelles. Léon XIII, dans sa magistrale Encyclique *Immortale Dei*, en donne l'idée générale suivante: L'Église et l'État ont chacun son domaine

propre, son indépendance, son autonomie proportionnée à sa nature et à sa fin. L'Église n'est pas subordonnée à l'État dans les choses spirituelles et sacrées par essence ou par destination. L'État n'est pas non plus subordonné à l'Église dans les choses temporelles par essence ou par destination. L'Église a des devoirs d'enseignement, de prudente charité, de maternelle bienveillance à remplir envers l'État. L'État a des devoirs de respect, de religion, d'assistance, à remplir envers l'Église, tant à raison de l'autorité divine qui est en elle qu'à raison des citoyens dont le principal devoir est de faire leur salut dans l'Église et par l'Église. De même, en effet, que d'une manière générale le temporel est ordonné au spirituel et le naturel au surnaturel, la fin de l'État est subordonnée à celle de l'Église, la sphère de l'État à la sphère de l'Église, et conséquemment, sans détruire le moins du monde l'autonomie légitime de l'État, il faut convenir que l'État est inférieur à l'Église et doit lui céder la primauté dans les matières mixtes qui mettent en contact les deux puissances. Il se peut faire néanmoins que ces deux puissances se cèdent mutuellement, par des pactes ou concordats spéciaux, quelque part de leurs droits ou de leurs biens propres, de telle façon pourtant que la supériorité du pouvoir religieux demeure suffisamment affirmée et garantie, ces concessions et ces faveurs ne pouvant jamais tourner au détriment des intérêts majeurs qui lui sont confiés. Je n'insiste pas davantage ici sur ces relations de l'Église et de l'État, vu que plusieurs autres articles de ce *Dictionnaire* en compléteront l'exposé et en discuteront amplement les détails. Je passe donc immédiatement à la discussion des objections que soulève la présente question de la fin surnaturelle ou du but divin de l'Église.

1. — Voici les principales. — 1° La pensée du Christ sur ce point n'est pas nette; il a peut-être voulu seulement inaugurer une politique nouvelle. — 2° En tout cas, les gens d'Église ont toujours en des vies humaines et des ambitions terrestres; leurs déclarations contraires ne tiennent pas en face de leurs actes. — 3° L'Église a plus d'habileté et des projets plus hauts et plus vastes peut-être que ses rivales

religieuses, philosophiques ou politiques, mais elle lutte dans la même arène, comme elles et contre elles, pour l'existence. — 4° Autrement, pourquoi son immixtion perpétuelle dans les affaires de ce monde, son goût pour la possession et l'exercice du pouvoir temporel, ses biens et ses richesses? — 5° Pourquoi sa prétention constante à dominer l'État, à l'absorber, à l'exploiter à son unique profit? — 6° Pourquoi cet aveu des théologiens catholiques, qu'il faut subordonner l'État à l'Église? — 7° Pourquoi enfin cet aveu d'autres théologiens et d'autres canonistes, que les concordats ne sont que des faveurs ou indults accordés par l'Église aux gouvernements avec qui elle traite?

III. — L'exposé de la doctrine catholique mis par nous en tête de ces objections en est à lui seul une pleine et facile solution.

1° Est-il besoin, en effet, de rappeler que Jésus-Christ a bien pu être accusé par ses mortels ennemis d'être un perturbateur public et un révolutionnaire mais qu'il n'a pu en être convaincu devant le gouverneur romain; que la seule révolution par lui voulue a été celle des idées et des mœurs qu'il a ramenées à la vérité et à la pureté d'où est sorti, après quatre siècles et plus d'incubation, il est vrai, un monde politique nouveau, conséquence nécessaire et non but direct de cette immense transformation morale. Ce que Jésus a prétendu faire avant tout et ce qu'il a réellement fait, c'est de rétablir entre l'homme et Dieu les relations brisées par le péché. Il a vu, de son regard divin, les effets certains de ce rétablissement dans la vie individuelle de l'homme, dans la vie de famille, dans la vie sociale, et il les a voulu comme effets, heureusement pour nous. Mais ce n'est point là faire de politique, à moins qu'on ne soit accusé d'en faire chaque fois qu'on recommandera aux hommes d'être justes, honnêtes, loyaux, prudents et charitables.

2° En ce sens, ayons-le, l'Église n'a cessé et ne cessera jamais de faire de grande et haute politique. Pour la politique étroite des intérêts exclusivement terrestres, elle n'en a cure. Qu'on veuille bien se rappeler la distinction précédemment faite par nous entre l'Église et quelques hommes d'Église : qu'il y en ait, en effet, quelques-uns d'indignes

de leur mission céleste, cela ne prouve nullement que tous le sont, et l'Église elle-même avec eux. Qu'on veuille bien aussi, comme nous l'avons déjà demandé, accorder une créance parfaitement justifiée aux déclarations répétées de l'Église, et aux témoignages parfaitement compétents de ceux qui la connaissent telle qu'elle est, et qui savent pertinemment que son ambition n'est pas de ce monde. Ses actes paraîtront sans doute souvent inexplicables, si l'on ne veut pas croire à ce désintéressement : l'on soupçonnera des mobiles et des desseins cachés, de l'ordre le plus vulgaire, sous ces actes dont on ne consentira pas à reconnaître la noblesse et l'élevation. Mais qu'importe? L'Église ne laissera pas d'agir comme elle a toujours fait, en vue d'un royaume qui n'est pas de ce monde, et elle affrontera pour cela toutes les injures et toutes les injustices. La prétendue contradiction entre son langage et ses actes n'existe réellement pas : pour la découvrir, il faut d'abord fausser, soit le langage, soit l'action de l'Église, soit tous les deux ensemble.

3° Si l'Église est obligée de lutter sur le même terrain que les hérésies et les schismes, on n'en saurait conclure qu'elle n'ait pas plus de droit qu'eux à s'y maintenir. Visible, elle doit répondre à des ennemis visibles; mais elle a, en plus, un élément invisible et surnaturel par lequel elle demeurera toujours victorieuse, non pas uniquement au profit de son existence, mais au profit de la gloire de Dieu, de la vérité et de la sainteté, des âmes à racheter et à sauver : tel est l'enjeu de la lutte, et pas d'autre.

4° L'immixtion de l'Église dans les affaires de ce monde s'explique par là même : elle doit sauver les hommes qui vivent dans le monde, elle doit sanctifier le monde lui-même; comment ne s'occuperait-elle pas de lui? Si elle a des biens, des richesses, si elle tient au pouvoir temporel que la Providence, dirigeant la marche des événements et inspirant la politique des peuples et des princes, lui a confié en plusieurs contrées, à Rome surtout, c'est qu'elle trouve en tout cela des moyens utiles, parfois moralement nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Elle veut avoir, non pour avoir, mais pour pouvoir. Et qui se

croirait en droit de la blâmer? Elle ne cesse pas, ce faisant, de rester dans les limites que lui a tracées son fondateur et qui la séparent, non de la sphère des moyens visibles et matériels d'action, mais de celle où de tels moyens sont tout ou à peu près tout, parce que le but à obtenir par eux n'est qu'un but visible et matériel.

5° Elle n'a jamais voulu dominer l'État, c'est-à-dire, l'envahir dans son domaine propre, s'emparer de son autorité, de son gouvernement, de son administration, mettre la main sur ses trésors et ses biens. Loin de l'absorber, elle a enseigné très clairement, très solennellement, par la voix même de ceux de ses Pontifes qui ont passé pour les plus avides d'autorité, pour les plus audacieux envahisseurs, — elle a enseigné, dis-je, par la voix des Grégoire VII, des Innocent III et des Boniface VIII, — que l'État a un domaine absolument distinct et autonome, ne relevant du pouvoir spirituel qu'au point de vue de la conscience et du péché, dépendance absolument nécessaire et absolument indiscutable pour quiconque ne veut pas tomber dans la statolâtrie et revenir à l'effroyable despotisme païen ou musulman. Que l'Église ait réclamé pour sa mission spirituelle, ou pour les services temporels qu'elle rend à l'État par l'enseignement ou par le soin des malades et des pauvres, des subventions ou subsides, parfois consacrés par un engagement solennel de la nation, comme il est arrivé en France, qu'y a-t-il là d'injuste ou d'exorbitant? Le budget de l'Église, quoi qu'en aient dit ses ennemis du moyen âge ou des temps modernes, n'a jamais été bien dangereux pour celui de l'État : c'est l'inverse qui est historiquement vrai.

6° La subordination de l'État à l'Église, comme l'entendent les théologiens autorisés, n'a véritablement rien de déshonorant ou d'inquiétant pour l'État. Elle signifie uniquement que le monde est au-dessous de Dieu, le corps au-dessous de l'âme, le temps au-dessous de l'éternité, l'homme justiciable de Dieu et de sa propre conscience, la raison obligée de déférer à la foi, le profane tenu de respecter le sacré, Jésus-Christ enfin roi des nations et de leurs chefs comme des simples citoyens. Comment de pareilles proposi-

tions, essentiellement liées à la philosophie et au christianisme, pourraient-elles faire honte ou faire peur à l'État? Comment leurs conséquences certaines, évidentes, pourraient-elles l'entraver dans le légitime exercice de ses droits? Nous ne le voyons pas et personne ne peut le montrer, à moins d'exagérer, contre la raison et contre la révélation d'accord ici comme partout, le véritable rôle de l'État. On est porté, d'un certain côté, à se plaindre continuellement des empiètements de l'Église: il serait bon de se préoccuper aussi des empiètements de l'État.

7° La question débattue, au sujet des concordats, entre les théologiens et canonistes catholiques est d'ordre purement logique, sinon purement verbal. Tous sont unanimes, en effet, à reconnaître que l'Église en concluant un pacte, un traité, un concordat, avec le pouvoir civil, entend bien s'engager elle-même envers lui, au degré où elle lui demande de s'engager envers elle réellement, sincèrement, en toute équité et bonne foi. Et quand elle entend ainsi s'engager, elle s'engage vraiment ainsi et tient si fidèlement la parole donnée, qu'on ne saurait citer la moindre atteinte portée par elle aux concordats qu'elle a passés depuis plusieurs siècles: les violations avouées ou détournées ne sont jamais venues d'elle. Si ses théologiens, si ses canonistes, faisant de la spéculation philosophique, examinent comment Dieu, comment l'Église, comment un père de famille, comment un supérieur quelconque peut s'engager envers son inférieur; si ces érudits discutent quelle est la formule, le mot, le plus exacts pour exprimer la nature de cet engagement entre deux parties inégales, aucun d'eux ne doute que le supérieur, si haut qu'il soit, et à proportion même qu'il est plus haut, ne doive donner à l'autre partie l'exemple de la plus délicate probité, de la plus stricte loyauté.

§ III. — PROPRIÉTÉS DE L'ÉGLISE

Nous comprenons sous ce titre: 1° le caractère vraiment social de l'Église, 2° sa perpétuité, 3° son infailibilité. Nous n'écrivons pas un traité dogmatico-scolastique de *Ecclesia*; nous faisons simplement de l'apologétique, et nous prions le lecteur de ne pas se préoccuper et de ne pas nous demander compte de cer-

taines questions de méthode, de certaines notions et divisions, qui ne se rapportent pas à notre but. Nous avons à exposer la doctrine de l'Église et à résoudre les objections de ses adversaires.

ARTICLE PREMIER. — *Caractère vraiment social de l'Église.*

I. — Par l'organe de ses théologiens et de ses canonistes, par les déclarations et surtout par les actes de ses chefs, l'Église enseigne, et elle enseignera probablement plus tard par quelque définition pontificale ou conciliaire - comme elle en avait eu le projet au concile de 1870 — : 1° qu'elle n'est pas une simple collection de croyants, au sens étymologique du mot *ecclesia*; 2° qu'elle n'est pas sortie indéterminée, indécise et confuse, de l'idée et des mains de son fondateur; 3° mais qu'elle a reçu de lui une constitution sociale entièrement précise; 4° qu'elle possède une autorité absolument souveraine, en la personne de saint Pierre et de ses successeurs; et, au-dessous de lui, une hiérarchie composée d'évêques, de prêtres et de ministres, ensuite un peuple soumis à ce chef suprême et à cette hiérarchie; puis une fin clairement définie et des moyens nettement distincts de la fin et des moyens de toute autre société: dans ces conditions, comment ne serait-elle pas vraiment et proprement une société?

Les preuves de ces assertions de l'Église sur son organisation essentielle résultent de tout ce que nous avons dit dans les deux paragraphes précédents, de ce que nous disons aux articles *Clergé, Conciles, Evêque, etc., etc.*, et surtout de toute la théorie exposée à l'article *Papauté*. Nous pouvons donc passer immédiatement à l'examen de quelques objections générales.

II. — On dit: 1° qu'il est impossible de former une société véritable avec des âmes, avec un pouvoir spirituel et surnaturel, avec une fin transcendante, avec des moyens d'ordre mystique: ce sont là choses inconnues et inconnaissables de la politique rationnelle, scientifique, positive, inaugurée depuis un quart de siècle; 2° qu'il y a en des hésitations, des tâtonnements, des fluctuations, historiquement constatés, dans la mise en mouvement de cette prétendue société pendant une longue série de siècles,

et que, par conséquent, son organisation sociale est une affaire d'invention humaine, d'expérience, si l'on veut, mais nullement l'œuvre précise et consciente du Christ; 3^o que cette organisation, fort simple à l'origine, s'est accrue de tant d'éléments et de rouages nouveaux, d'ordre principalement politique et matériel, qu'il est impossible d'y voir désormais l'institution religieuse attribuée au Christ; 4^o qu'il est finalement dans la logique des choses de faire disparaître celle-là, et d'achever la sécularisation commencée par la Réforme du xvi^e siècle et continuée par la Révolution du xviii^e siècle.

III. — 1^o La première de ces difficultés s'appuie sur la fausse supposition de l'invisibilité de l'Église. Invisibile, elle ne pourrait en effet constituer une société humaine distincte et trouvant place au milieu et au-dessus des autres. Mais elle est visible dans son chef, dans sa hiérarchie, dans ses membres, dans ses moyens d'action et d'expansion; ni son culte, ni ses sacrements ne sont purement mystiques, comme on le prétend; et si son but, objet de sa foi et de ses espérances, appartient au monde suprassensible, il a été manifesté et démontré au monde sensible par une révélation historiquement certaine, proposé à notre activité par une autorité parfaitement tangible, attesté de siècle en siècle par un ensemble de faits d'un caractère également providentiel et positif. Le matérialisme est dans son rôle en refusant d'admettre l'existence sociale de l'Église, mais il n'est pas dans son droit, n'ayant pas même celui de se poser comme juge de quoi que ce soit de vrai ou de faux. Le rationalisme, niant l'ordre surnaturel, ne peut non plus admettre la valeur du but, des moyens, de l'autorité hiérarchique, auxquels se confie l'Église; mais cette négation ne peut rien contre les faits. Des politiques de la valeur de Constantin, de Théodose et de Justinien, de Charlemagne et de Charles-Quint, de Suger et de Richelieu, ayant hautement reconnu le caractère social de l'Église et déduit en pratique les conséquences de ce fait vraiment capital dans les fastes du monde moderne, nul homme d'État sérieux ne peut affecter le dédain superbe dont se targuent quelques politiciens de nos jours envers elle.

2^o Ce n'est pas ici le lieu d'examiner, en détail les hésitations et fluctuations qu'on prétend avoir constatées dans l'organisation sociale de l'Église: plusieurs articles historiques de ce Dictionnaire fourniront là-dessus tous les éclaircissements désirables. Je n'ai donc ici qu'à présenter à mes lecteurs une observation générale et pour ainsi dire préliminaire, dont ils saisiront facilement la grande importance. C'est qu'à moins d'exiger de la Providence divine un miracle absolument extraordinaire et parfaitement inutile, on doit s'attendre à rencontrer, dans l'histoire de l'Église, les phénomènes ordinaires de toute évolution sociale, de tout développement humain. A chaque instant, de nouveaux éléments, individus, familles et nations, entrent dans son sein pour y être transformés; il faut qu'elle se les adapte et dans une certaine mesure qu'elle s'adapte à eux. Il faut qu'elle trouve en eux les ressources, les dispositions, voire même certains moyens nécessaires à l'expansion de ses forces intimes, à l'application de ses principes, à la manifestation de plus en plus complète de sa vie surnaturelle.

Veut-on qu'à ses débuts, quand elle n'est encore qu'un grain de sénévé, elle ait l'ampleur d'action, la richesse et la complexité d'organisation, qu'elle aura après avoir conquis les peuples à sa foi, après avoir substitué sa civilisation à la leur, après avoir créé sa théologie, sa philosophie, sa législation, sa littérature et ses beaux-arts? Veut-on qu'elle soit aussi florissante, aussi maîtresse d'elle-même, dans les persécutions sanglantes des premiers siècles que dans la paix et le triomphe des âges chrétiens? Veut-on qu'elle ne ressente aucune commotion, qu'elle n'éprouve aucun désastre, qu'elle ne soit contrainte à aucun mouvement de retraite et de recul, au milieu des bouleversements politiques, des soulèvements hérétiques et schismatiques, des crises d'irréligion et d'impiété qui agitent périodiquement le monde? Ce serait vouloir qu'elle ne soit plus de ce monde, qu'elle n'appartienne plus au genre humain réel et concret dont nous faisons partie, qu'elle ne puisse fournir cette démonstration quotidienne de sa divinité qui résulte de sa survivance, de son développement, de son

progrès même, en dépit des obstacles et des haines coalisées contre elle. Jésus-Christ ne l'a pas voulu ainsi : il lui a donné une âme divine dans un corps humain; il l'a soumise aux lois d'un développement et d'un progrès social, sans transformations essentielles, mais non sans changements accidentels; il a consenti à ce que son état intérieur, ses relations extérieures, fussent tantôt meilleurs et tantôt pires.

Mais il a eu, avant de la fonder, l'idée précise, arrêtée, complète, de ce qu'elle serait d'abord et de ce qu'elle deviendrait ensuite; il lui a donné, dès le premier jour, ses organes nécessaires, ses éléments constitutifs; et s'il a entendu qu'elle les développerait peu à peu, au gré de l'Esprit vivifiant et selon les conditions variées du temps et de l'humanité, il n'a cessé d'être lui-même, par son assistance et son influence, l'idée directrice dont jamais elle ne s'est écartée.

Nous ne sommes donc nullement embarrassés, comme on se l'imagine à tort, quand on nous montre, à nous catholiques, des marques d'évolution, de succession, d'imperfection, dans le corps social de l'Église. Il devait y en avoir, d'après la doctrine même de l'apôtre saint Paul, qui insiste fortement sur l'idée d'accroissement et de progrès dans les membres mystiques du Christ. Il devait y en avoir si l'Église n'était pas soustraite aux conditions ordinaires de l'existence sociale et individuelle d'ici-bas. Il nous suffit de voir en elle, dès l'origine et à tout jamais, la pierre fondamentale sur laquelle son auteur l'a édifiée; la tête visible qu'il lui a donnée; la hiérarchie épiscopale, sacerdotale et diaconale dont il l'a munie; les sacrements et le culte qu'il lui a prescrits; la doctrine spéculative et pratique qu'il lui a enseignée. Avec cela, l'Église du premier siècle est socialement identique à l'Église du XIX^e siècle et réciproquement.

3^e On ne saurait nier, sans renoncer à l'évidence même, l'identité substantielle, de l'embryon humain et de l'homme adulte, l'identité logique de la géométrie d'Euclide et de celle de Pascal, l'identité morale du peuple de Clovis et de celui de saint Louis. On ne peut nier davantage l'identité de l'Église de saint Pierre et de celle de Léon XIII. Les

développements d'un corps social ou physique ne changent pas son essence, quand ils procèdent naturellement de celle-ci et non d'une autre. Les conditions matérielles ou politiques où se trouve l'Église peuvent bien modifier sa physionomie extérieure, et la solliciter à entreprendre de nouvelles œuvres, à revêtir même de nouvelles formes secondaires et accessoires, elles ne l'entraînent jamais au delà; sous des dehors plus compliqués et plus touffus, subsiste, dans toute sa simplicité, le noyau primitif d'où est sorti ce grand arbre.

4^e Les hérésies, les schismes, les révolutions, l'eussent certainement atteinte dans son essence et conséquemment ruinée, si la toute-puissance divine ne l'avait continuellement préservée. Ce qui est logique, fatal même, pour des institutions purement humaines, ne s'est point réalisé et ne se réalisera jamais pour elle. Si elle est soumise, en plusieurs points, aux conditions communes de l'existence terrestre, elle ne l'est pas aux causes destructrices de cette existence. Le Christ l'a faite et la maintient miraculeusement immortelle.

ARTICLE 2. — *Perpétuité de l'Église.*

1. — La perpétuité ou indéfectibilité de l'Église consiste en ce que ses éléments essentiels, ses organes constitutifs, sa foi, sa vie sociale, sa hiérarchie, dureront jusqu'à la fin du monde, malgré toutes les attaques dirigées contre elle. Elle pourra perdre, comme il lui est arrivé déjà, une partie considérable de ses adhérents; elle pourra subir, comme ses annales le rapportent, de lamentables diminutions dans sa ferveur, dans sa discipline, dans sa science même; mais elle ne cessera jamais d'être l'Église de Jésus-Christ, fondée sur Pierre, soutenue par l'épiscopat, possédant la vraie foi et la véritable vie surnaturelle. Le Symbole des Apôtres le proclame en disant « je crois la sainte Église ». L'unanime tradition des Pères et des théologiens le proclame contre les persécuteurs acharnés à sa ruine; contre les gnostiques, les donatistes, les anabaptistes et les sociniens, niant que le Christ l'ait voulue impérissable et indestructible; contre les incrédules annonçant solennellement sa disparition à l'heure même de ses révoils les plus magnifiques.

Saint Paul nous avertit (*Hebr.* viii et xii) que si l'Ancien Testament était provisoire parce qu'il était seulement figuratif, le Nouveau est définitif et immobile parce qu'il contient la réalité des antiques promesses et des espérances séculaires. Jésus n'a-t-il pas déclaré que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre son Église ni contre la pierre sur laquelle il l'a établie? L'Évangile ne déclare-t-il pas à plusieurs reprises que le royaume du Messie, l'Église qu'il assiste n'aura point de fin? (*Luc.* i, 32; *Matth.* xiii, 24-37; xvi, 18; xxvii, 18; *Joan.* xiv, 16, 26; xvi, 13, etc.) Et comment cette institution pourrait-elle prendre fin avant que sa mission, qui est le salut des hommes, ne soit accomplie? Or, elle ne le sera qu'au dernier jour du monde, et quand la grâce de l'Évangile aura été offerte par elle à toute créature.

II. — Peu nombreuses sont les objections soulevées contre le dogme de l'indéfectibilité de l'Église; elles se réduisent à dire : 1° qu'en droit elle n'est pas suffisamment garantie, 2° qu'en fait elle n'existe pas.

Sur le premier point, celui de droit, je répète que le but même de l'Église, les déclarations formelles du Christ et de ses apôtres, la conviction de tous les siècles chrétiens, ne permettent pas de doute sérieux. Non, l'Église ne doit pas plus périr au milieu des flots sur lesquels elle navigue que l'arche sur les eaux du déluge. Non, le corps mystique du Rédempteur ne doit jamais manquer de la vie divine qu'il reçoit de son chef immortel. Non, les causes ordinaires de la ruine des sociétés terrestres ne peuvent produire leur action funeste sur une société divinement fondée et divinement soustraite à leur influence : c'est un miracle sans doute, mais un miracle promis par celui qui est capable de le faire, et qui le fait manifestement depuis dix-neuf siècles.

Sur le deuxième point, celui de fait, j'admets que les hérétiques se sont laissés plus d'une fois entraîner à dire que l'Église de Jésus-Christ n'existe plus du tout, ou du moins qu'elle n'existe plus dans la religion catholique romaine; mais j'ajoute, avec une entière certitude, qu'ils n'ont jamais fourni l'apparence même d'une preuve à l'appui de leurs

dires. Je montrerai plus loin, au contraire, que l'Église catholique est absolument celle des apôtres qui était incontestablement celle du Christ. L'œuvre du Christ est donc encore aujourd'hui debout, telle qu'il l'a construite. Et rien, ni dans l'histoire du passé ni dans les conditions du temps présent, ne peut faire supposer que l'avenir le plus reculé doive en consommer la ruine : la fin du monde seule sera la fin de sa mission et de son existence. « Voici, dit Jésus, que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. »

ARTICLE 3. — *Infailibilité de l'Église.*

I. — L'indéfectibilité de l'Église est sa permanence surnaturellement assurée jusqu'à la fin du monde : son infailibilité est l'impossibilité où elle est maintenue, par la surnaturelle assistance d'en haut, de se tromper ou de tromper ses adhérents dans les matières confiées à son enseignement. Ces matières sont le dogme révélé, la morale révélée, et les doctrines ou faits non révélés, mais si intimement unis à la révélation que l'enseignement de celle-ci ne saurait être certain, complet, efficace, si l'Église pouvait errer touchant ceux-là. Par exemple, il y a telle ou telle doctrine philosophique dont il faut que l'Église puisse infailliblement juger la vérité ou la fausseté, pour assurer l'orthodoxie de son enseignement officiel et de sa théologie; il y a telle proposition, dans tel livre bon ou mauvais, dont il faut qu'elle puisse infailliblement prononcer la condamnation ou l'approbation, pour sauvegarder la croyance et les mœurs des peuples fidèles; il y a telle existence humaine, tels exemples de perfection, telle vie et telle mort, dont il faut qu'elle puisse infailliblement proclamer la sainteté, pour diriger les actions et régler la conduite des chrétiens.

1° L'infailibilité ou inerrance de l'Église a toujours été considérée par elle comme une sorte de *postulat* divinement révélé, base nécessaire de tout son enseignement et de tout son gouvernement. Elle s'en servait contre ceux-là mêmes qui prétendaient le nier; mais elle n'avait pas encore jugé indispensable d'en faire l'objet d'une définition dogmatique, lorsqu'au concile du Vatican (*Sess.* IV, ch. iv), ayant à définir

l'infaillibilité du Souverain Pontife, elle dut affirmer sa propre infaillibilité, en attendant qu'elle l'exprime un jour par une formule dogmatique spéciale.

2° Jésus-Christ la lui a clairement attribuée en plus d'une rencontre. (*Matth.* xvi, 18; xviii, 17; xxviii, 19; *Marc.* xvi, 16; *Joan.* xiv, 16, 26; xvi, 12.) Saint Paul l'appelle la colonne et l'appui de la vérité (1 *Tim.* iii, 15), et ne veut pas qu'on abandonne son enseignement, pour suivre même celui d'un ange du ciel (*Gal.* i, 8). Et de fait, si elle n'est pas infaillible, si elle peut se tromper, si elle s'est réellement trompée quelquefois, dans les matières propres de sa prédication et de son ministère, est-elle vraiment indéfectible? Est-elle perpétuellement la véritable Église de Jésus-Christ? Est-elle encore unie à son divin chef et reçoit-elle encore ses influences vitales? Continue-t-elle d'être, comme il l'a voulu, le sûr abri des intelligences agitées par le souffle de cent doctrines diverses, le centre immuable de l'unité dans la foi et dans les mœurs, la lumière du monde et le sel de la terre? Évidemment non, et l'œuvre de la rédemption est tout entière anéantie. Jésus n'a pu la maintenir et la conserver comme il l'avait promis : conséquence absurde et qui démontre, par son absurdité même, l'infaillibilité de l'Église.

3° Nous traiterons ailleurs de cette infaillibilité, en tant qu'elle appartient au Souverain Pontife dans l'exercice suprême de sa charge apostolique. Avec lui, et sous l'influence de sa primauté doctrinale, l'épiscopat catholique, soit réuni en concile général soit dispersé, jouit du même privilège, mais non les évêques séparément, ni les conciles particuliers, ni le clergé inférieur ni surtout les simples fidèles, à moins qu'on ne veuille les considérer dans leur obéissance et parfaite union avec l'épiscopat et le pontificat romain, et dire, ce qui est exact, que l'Église enseignée participe à l'infaillibilité de l'Église enseignante, celle-ci la possédant à l'état *actif* et celle-là à l'état *passif*. Mais l'adhésion de l'Église enseignée n'est à aucun degré nécessaire pour que l'infaillible autorité de l'Église enseignante sorte son plein et entier effet. Les prétentions des protestants, des

jansénistes, des parlementaires, à ce sujet, sont dénuées de tout fondement biblique et traditionnel. Les textes et les faits sommairement rappelés plus haut, pour établir l'existence même de l'infaillibilité, montrent que Pierre et les apôtres, le Pape et les évêques, les conciles œcuméniques et l'épiscopat dispersé, en sont investis exclusivement, et antérieurement à toute délibération, à tout assentiment du pouvoir civil ou de l'opinion populaire.

4° Quant à l'objet de ce privilège, nous le déterminerons complètement en disant que l'Église est infaillible dans toute la prédication de l'Évangile ou de la vérité révélée (*Matth.* xxviii, 20; *Marc.* xvi, 13; *Joan.* xiv, 16, *coll.* xvi, 13; *Ephes.* iv, 13) et conséquemment : dans le dénombrement et l'interprétation des livres inspirés, dans l'explication de la tradition divine, dans la rédaction des symboles et définitions dogmatiques, dans l'enseignement de la morale et des conseils évangéliques. De plus, et pour une raison que nous avons tout à l'heure indiquée, l'Église s'est toujours déclarée infaillible dans le jugement des erreurs opposées à la révélation, dans l'approbation des conclusions théologiquement déduites de la même révélation, dans la proclamation des vérités naturelles indispensables à la prédication des vérités surnaturelles, dans l'appréciation des rapports qui existent entre celles-ci et certaines doctrines théoriques ou pratiques d'ordre humain. Ainsi, les jugements définitifs de l'Église en matière de philosophie, de discipline canonique, de canonisation de saints, d'approbation d'ordres religieux, de faits et textes dogmatiques, doivent être tenus pour infaillibles et absolument irréformables. Autrement la mission de l'Église devient impossible, son autorité est illusoire, la paix et la sécurité des âmes sont livrées à tous les hasards, le but poursuivi par le Christ dans l'organisation visible et sociale du catholicisme est totalement frustré.

5° Il n'est pas inutile de faire observer que l'infaillibilité n'est pas une inspiration constante de l'Église par l'Esprit divin; rien de nouveau ne s'ajoute au trésor de la révélation chrétienne; mais ceux qui en ont la garde et la dispensation sont surnaturellement assistés pour n'en rien

négliger, pour n'en rien dissiper, pour n'en rien falsifier, et pour en faire, au contraire, l'usage voulu par le Révéléateur. Or, celui-ci entend qu'ils emploient les moyens prescrits par la sagesse et par la prudence pour être à la hauteur de leur tâche sublime; il les préserve donc de toute négligence funeste à cet égard; il les mène par sa grâce dans le choix des auxiliaires et des moyens utiles à l'exercice régulier de leur mission; aux temps déterminés par sa providence, il suscite lui-même les théologiens et les écoles nécessaires au progrès de la doctrine religieuse; il fait naître les conjonctures favorables aux conciles œcuméniques et particuliers, dont l'utilité est parfois si grande pour le développement ou la réformation de la vie chrétienne.

II. — Peu de dogmes ont subi autant d'assauts et soulevé autant de récriminations que celui de l'infaillibilité de l'Église, surtout depuis que le rationalisme s'est emparé de l'esprit public, pour en faire ce qu'on est convenu de nommer l'esprit moderne. Rapportons les principaux griefs qu'il a mis en vogue et qu'il a, du reste, presque tous empruntés aux anciennes hérésies.

1° L'infaillibilité n'est pas de ce monde, et Jésus était trop sage pour en faire la promesse inconsidérée à ses apôtres et à leurs successeurs; il ne leur a assuré son concours que dans les limites ordinaires où la Providence l'accorde aux institutions humaines. — 2° Tout au plus, l'infaillibilité pourrait-elle être attribuée aux sciences exactes, mais ce ne sont pas celles dont l'Église fait profession. — 3° Toute vérité, toute science, en dehors des mathématiques et des constatations expérimentales, est essentiellement relative; l'absolu ne s'y rencontre nulle part; l'infaillibilité en est forcément exclue. — 4° Avec une autorité infaillible, peut-il être seulement question de recherche scientifique, de liberté philosophique, de progrès humain, individuel et social? — 5° Avec l'infaillibilité, que deviennent l'autorité de l'Écriture et la liberté religieuse tant vantée dans la société chrétienne? — 6° Le monde s'est fort bien passé de ce prétendu magistère, de ces prétendues révélations continuelles, pendant des milliers d'années: pourquoi le Christ en aurait-il doté les siècles suivants? — 7° Les

textes bibliques où l'Église croit découvrir son extraordinaire privilège sont différemment interprétés par la saine critique et par les sectes séparées de Rome. — 8° Et de fait n'est-il pas historiquement certain qu'elle s'est parfois trompée et même contredite d'un concile à l'autre? — 9° Si les premiers chrétiens l'avaient estimée infaillible, se seraient-ils si souvent divisés sur des matières de foi et de discipline?

III. — Réponses. — 1° L'infaillibilité n'est certes pas de ce monde; mais elle peut s'y trouver, s'il plaît à Dieu de l'y mettre par la communication de son infini savoir et de son éternelle inerrance. Or, cela lui a plu et il le réalise par son assistance surnaturelle. Jésus l'a promis à ses apôtres et à leurs successeurs. Il ne leur a pas promis de les exempter de toute erreur, en toute espèce de circonstances et de questions, privilège dont on comprendrait difficilement la raison; mais il leur a déclaré que Dieu ne les laisserait pas exposés, dans les choses nécessaires au salut, au péril, commun à toute institution purement humaine, de faillir et d'errer.

2° L'infaillibilité assurée à l'Église n'est nullement du même ordre que celle qu'on attribue aux sciences exactes; elle n'est point le fruit d'une évidence immédiate, ni le résultat d'une démonstration logique et syllogistique; elle est l'œuvre de la Providence divine empêchant l'Église de faire fausse route dans ses recherches, dans son enseignement, dans ses définitions. La question des sciences exactes comparées aux autres n'a rien à faire ici.

3° Nous n'admettons point, tant s'en faut, que la vérité et la science, telles que l'homme peut les posséder, n'aient rien d'absolu et d'immuable: *imparfait* et *relatif* sont choses très différentes. Mais, quoi qu'il en soit, l'infaillible magistère de l'Église procède de plus haut et prend son point d'appui, non pas dans les constatations de l'expérience, non pas dans les inductions ou déductions de la logique humaine, mais dans l'absolu lui-même, qui est le Verbe de Dieu, et qui a dit à ses apôtres, à ses organes, à ses intermédiaires: « Je suis avec vous; qui vous écoute m'écoute. »

4° Nous disons ailleurs (*art. Foi*) ce qu'il faut penser de la liberté scientifique, de la recherche philosophique, du

progrès humain, sous l'autorité de la foi. Remarquons seulement ici que la croyance des siècles passés à l'infaillibilité de l'Église, que la même croyance des savants catholiques de notre temps, n'a aucunement entravé les hautes études et les grandes découvertes. Elle a plutôt stimulé les plus puissants esprits et soutenu les plus hardies spéculations. L'hérésie et le rationalisme n'ont rien de semblable à leur actif. On verra plus loin *art. GALILEE*, que quelques faits regrettables, dont certains savants, fort rarement d'ailleurs, ont pu avoir à souffrir, n'ont pas atteint la science elle-même et ne compromettent nullement l'infaillibilité ecclésiastique dont les bienfaits restent indiscutables. Rome a été la principale initiatrice des vrais progrès de l'esprit humain dans toutes les directions et en tout ordre de choses.

5° Pour se plaindre des limites où l'infaillibilité renferme l'autorité des Écritures, la liberté de leur interprétation, l'autonomie des croyances individuelles, il faut avoir une idée singulièrement exagérée du rôle de la Bible et de l'esprit propre dans l'Église fondée par Jésus-Christ. Ce n'est pas un livre qu'il a donné pour base et pour clef de voûte à son immense construction, mais une autorité vivante et agissante. Ce n'est pas à l'opinion ou au sentiment individuel qu'il a confié l'interprétation de sa parole révélée et le gouvernement souverain des âmes rachetées par son sang. Mais c'est à la même autorité vivante et agissante, c'est à Pierre et aux apôtres, c'est à la papauté et à l'épiscopat, qu'il a attribué cette double mission d'expliquer sa parole et de gouverner son Église. Rien d'étonnant dès lors qu'il ait promis à ses délégués le privilège de l'infaillibilité, en vue du salut éternel du monde.

6° On se trompe en croyant que ce privilège implique de continuelles révélations, et que le monde s'en est fort bien passé jusqu'à Jésus-Christ. Tout d'abord, rappelons-le, nous ne disons pas que l'Église reçoit sans cesse de la part de Dieu des communications doctrinales, qui la constitueraient infaillible, mais qui ne sont pas prouvées. Nous disons que Jésus-Christ l'empêche de se tromper et de nous tromper; et nous le prouvons par les célèbres paroles qu'il lui a adressées et qui se vérifient manifestement d'âge

en âge. Nous disons ensuite que l'état lamentable de l'ancien monde, et, actuellement encore, celui des nations sur lesquelles l'Église n'exerce ou n'a exercé aucune influence, montrent bien qu'on ne se passe pas si aisément de l'infaillibilité. Nous disons enfin qu'avant Jésus-Christ, et au moins par intermittences, ce grand et nécessaire privilège était accordé aux hommes dans la personne des écrivains inspirés, des prophètes, des envoyés divins, dont les œuvres miraculeuses constituaient les lettres de créance surnaturelles; il y a même une très sérieuse probabilité dans l'assertion théologique du rôle infaillible de la Synagogue, en matière de foi et de mœurs avant l'apparition du Messie. Quoi de plus rationnel, d'ailleurs, que le perfectionnement apporté par Jésus à ce magistère religieux et moral, ébauché sous l'Ancien Testament et définitivement constitué sous le Nouveau? Pourquoi refuser de saluer ici la loi du progrès, quand on l'acclame si ardemment ailleurs?

7° Nous le savons, les antiques hérésies, le rationalisme moderne, ont prétendu donner un autre sens, un sens vulgaire et même ridicule, aux grandes promesses d'assistance surnaturelle faites par Jésus à ses apôtres. Ils ont voulu en limiter l'effet au premier siècle de notre ère, ou les réduire à de simples témoignages d'affection. Mais les textes ont résisté et résisteront à ces tentatives d'effacement. Comparés entre eux et avec le but du Messie, avec la doctrine de saint Paul sur la mission de l'Église, avec la conduite des apôtres et de leurs successeurs, avec la pratique constante des conciles œcuméniques et de l'épiscopat dispersé, avec les nécessités même du gouvernement spirituel qui doit être infaillible ou ne pas être, ces textes ne peuvent signifier et ne signifient réellement rien autre chose que l'infaillibilité divinement communiquée à l'Église enseignante et dirigeante, dans les cas où l'intérêt suprême de la foi et de la morale chrétienne l'exige.

8° Que des conciles particuliers, que des conciliabulas, que des évêques, même nombreux, se soient parfois trompés et contredits dans leurs décisions ou prédications, c'est un fait dont nous n'avons nullement à nous inquiéter: ce n'est pas, en effet, à ces assemblées ou à

ces groupes que l'infaillibilité a été promise, et ce n'est pas d'eux que nous en attendons le bénéfice. (Voir les *art. CONCILES, DÉFINITIONS, etc.*)

9^o Assurément la conviction de la réalité de ce privilège dans l'Église enseignante devrait toujours entraîner une adhésion prompte et sincère à toutes les définitions; malheureusement il n'en est pas toujours ainsi, à cause de l'orgueil humain difficile à dompter même par les convictions les plus claires. L'apparition des schismes et des hérésies aux temps primitifs du christianisme n'est donc pas une preuve d'inébrançabilité générale à l'infaillibilité : la négation de celle-ci a pu souvent résulter de ces révoltes-là au lieu d'en être la cause; souvent on dit que l'Église est faillible, seulement après qu'on a été condamné par elle. Qu'il se soit, du reste, trouvé des hommes insultamment instruits et insultamment persuadés des droits de l'Église dès les temps apostoliques, il ne s'ensuit pas le moins du monde qu'elle ne les ait pas possédés et qu'ils ne lui aient pas été reconnu par l'immense majorité des chrétiens.

§ IV. — NOTES DISTINCTIVES OU CARACTÈRES APOLOGÉTIQUES DE L'ÉGLISE

Plusieurs sociétés, ou mieux plusieurs associations religieuses se partageant le titre d'Églises ou de sectes chrétiennes, et se disputant, ou du moins, disputant à l'Église Romaine le droit de se dire la véritable Église de Jésus-Christ, il est nécessaire que ce divin fondateur, en prévision de ces luttes et de ces discussions, ait imprimé un ou plusieurs caractères distinctifs à l'œuvre réellement sortie de ses mains; qu'il l'ait marquée pour toujours de *notes* apologétiques suffisamment visibles pour qu'un homme sage et réfléchi ne pût longtemps hésiter sur une question d'aussi haute importance. Or, ce que le Christ devait faire, il l'a fait; et il a donné à son Église les quatre caractères distinctifs et apologétiques d'*unité*, de *sainteté*, de *catholicité* et d'*apostolicité*, dont le symbole de Nicée fait mention, et dont les plus anciens controversistes ont fait usage contre les prétentions des schismatiques et des hérétiques. Nous les examinerons séparément avec attention, exposant leur nature et montrant qu'elles ont été voulues par le Rédempteur,

qu'elles se trouvent indubitablement dans l'Église Romaine, et qu'elles ne sont tout au plus qu'en apparence dans les Églises non unies avec elle.

ARTICLE PREMIER. — *Unité de l'Église.*

I. — Le Symbole des Apôtres implicitement puisqu'il parle de l'*Église* au singulier, tous les autres symboles explicitement, professent la foi à l'unité de l'Église. Le sens de cette formule ne saurait être douteux pour quiconque connaît l'Évangile et la Tradition des Pères. Il s'agit 1^o d'une Église qui soit *seule* ou *unique*, et qui soit tellement *indivise* et *indivisible* en elle-même, qu'elle soit vraiment une *société*, un *corps social*, le corps mystique UN ET UNIQUE de Jésus-Christ son chef invisible. Mais surtout 2^o il s'agit d'une Église dont l'unité est *concrète*, *visible* et pour ainsi dire *tangible*, établie qu'elle est en l'unique personne de Pierre, prince des apôtres, premier évêque de Rome, socialement et juridiquement continué dans l'unique personne de son successeur, le Pape, le pontife romain.

Ainsi l'unité de l'Église résulte de ce qu'elle est 1^o réellement mais invisiblement fondée sur Jésus, son unique Pierre angulaire divine posée par Dieu même, et 2^o réellement mais visiblement fondée sur Pierre fils de Jean, son unique pierre angulaire humaine posée par Jésus même, de telle sorte que la pierre angulaire humaine ne soit que l'expression visible de la pierre angulaire divine, comme Pierre fils de Jean est le vicaire visible de Jésus, et qu'il n'y ait enfin qu'une seule pierre fondamentale de l'Église comme il n'y a qu'un seul chef de l'Église, à savoir, Jésus représenté par Pierre fils de Jean. L'unité de l'Église est donc l'unité en Jésus-Christ ou en saint Pierre, ce qui revient absolument au même; ou encore, et par voie de nécessaire conséquence, c'est l'*Unité Romaine*. « Tu es Pierre, dit Jésus, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » *Matth.* xvi. 18. Elle est donc l'*Église* de Jésus, parce qu'elle est bâtie sur Pierre; elle est l'Église *une et unique*, parce qu'elle est bâtie sur l'unique Pierre. Et si « les portes de l'enfer ne prévalent point contre elle » *ibid.*, c'est parce qu'elle est l'Église unique bâtie par Jésus sur l'unique pierre humaine, à qui il ait voulu communiquer sa solidité d'unique

Pierre angulaire divine. En dehors de l'*Unité Romaine*, il n'y a donc aucune Église de Jésus-Christ ni aucune unité ecclésiastique voulue par Jésus-Christ. (Voir l'art. PAPAUTE.)

Reste à dire, ce qui n'est point difficile, comment il faut entendre l'*Unité Romaine*, note et caractère apologetique de la véritable Église. C'est comme Jésus-Christ l'a entendue lui-même. Il a entendu que Pierre serait 1° la *base* sur laquelle tout reposerait dans son œuvre *ibid.* ; 2° le *compart* qui abriterait toutes les âmes contre les attaques infernales *ibid.* ; 3° le *pasteur universel* de qui brebis et agneaux doivent recevoir toute nourriture surnaturelle, doctrine et sacrements *Joan. XXI, 16-17* ; 4° le *docteur universel* de qui ses frères doivent recevoir la confirmation et la solidité de leur enseignement *Luc. XXI, 32* ; 5° l'unique et suprême *monarque spirituel* dont les mains détiennent les clés du royaume des cieux, liant et déliant sur la terre avec une efficacité reconnue et garantie par les cieux. (*Matth. XVI, 19.*)

Par conséquent l'*Unité Romaine* consiste pratiquement en ce que « les pasteurs et les fidèles, chacun et tous, quels que soient leur rite et leur dignité, sont assujettis, envers le pouvoir juridictionnel, ordinaire, épiscopal et suprême du Pontife Romain, par le devoir de la subordination hiérarchique et d'une vraie obéissance, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui appartiennent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans tout l'univers; de sorte que, gardant l'unité, soit de communion soit de profession d'une même foi, avec le Pontife Romain, l'Église du Christ soit un seul troupeau sous un seul pasteur suprême. » Tel est l'enseignement authentique et définitif du concile du Vatican (*Const. I^a, dogm. de Eccl. Christi*, cap. 3,) relativement à l'*Unité Romaine* : il n'est que le très fidèle exposé de la doctrine évangélique et traditionnelle, et c'est sur lui que nous basons l'examen apologetique, très décisif et très court, qu'il nous reste à faire des différentes sociétés religieuses, qui prétendent être l'Église une et unique de Dieu.

II. — Il est évident 1° qu'une simple fédération d'Églises, dont aucune ou

une seulement serait soumise au successeur de Pierre, ne saurait être la véritable Église de Jésus-Christ : ainsi tombe le système récent de l'union de l'Église romaine, de l'Église grecque et de l'Église anglicane formant un corps à trois têtes qui représenterait l'œuvre authentique du Rédempteur. 2° Il est évident que si compacte, si étroite, si rigoureuse que puisse être l'unité d'une secte religieuse, lors même qu'une organisation toute draconienne comme celle du moscovitisme y neutraliserait pour plus ou moins de temps l'effet dissolvant du libre examen ou de la révolte schismatique, cette secte ne peut se flatter d'être *une*, au sens déterminé par l'Évangile, si elle n'adhère point au Siège de Rome : c'est le cas de tous les schismes et de toutes les hérésies depuis le premier siècle jusqu'àu nôtre et jusqu'à la fin des temps. 3° Il est évident, enfin, que l'Église Romaine, c'est-à-dire l'Église unie à l'évêque de Rome par l'entière subordination de l'intelligence à ses enseignements et de la volonté à ses commandements, possède l'unité fondée par le Christ, l'unité théologique et apologetique dont il a fait le caractère propre et le sceau indestructible de son œuvre. Tout diocèse, toute paroisse, toute âme, participant à cette communion de l'Église Romaine avec son chef visible, entre par là même en communion avec son chef invisible, le Rédempteur, et se trouvent dans l'unité qui est le moyen nécessaire, assuré, divinement institué, pour arriver au salut éternel : hors de cette unité, l'on va fatalement à l'éternelle damnation.

III. — Objections — 1° La méthode employée par nous dans cette discussion n'est pas traditionnelle : autrefois, en effet, on considérait l'unité de l'Église d'une façon abstraite et l'on se gardait bien de la concrétiser dans l'Unité Romaine. — 2° Et l'on avait grandement raison; car, c'est une pure pétition de principe que de vouloir prouver l'unité de l'Église Romaine par cette unité même. — 3° D'ailleurs, la théologie catholique n'obtenait pas de meilleurs résultats avec son unité abstraite, puisqu'elle niait, contre toute évidence, l'unité très réelle qui se rencontre dans les Églises orientales, dans l'Église Russe, dans un grand nombre de sectes réfor-

mées, principalement dans celles qui sont organisées et gouvernées en dernier ressort par le pouvoir de l'État. —

4° Comment oser ensuite soutenir que l'Église Romaine est une dans sa foi, quand il y a tant de profonds dissentiments parmi ses docteurs, et que le libre examen engendre chez elle, comme chez les protestants, des hérésies et des schismes? Comment lui attribuer l'unité de gouvernement, quand elle admet tant de rites, de liturgies, de disciplines, de coutumes et de pratiques que rien ne ramène à l'unité? — 5° Les sociétés religieuses séparées de Rome, mais reliées entre elles par la commune profession d'articles fondamentaux dans la foi et dans la vie morale, offrent le spectacle d'une unité au moins aussi intime. — 6° L'Église primitive, établie d'après un système plus démocratique que monarchique, sans cette concentration monstrueuse qui s'est opérée au profit de l'Église Romaine et par l'ambition de ses pontifes, ne se contentait-elle pas fort bien de l'unité actuellement possédée par les Orientaux, les Russes, les Allemands, les Anglais et les Américains? — 7° Le Christ ne s'en était-il pas contenté lui-même? et le pétrinisme, le joannisme, le paulinisme, ne prouvent-ils pas que sa pensée avait été interprétée par ses successeurs immédiats d'une manière tout autrement large que par les romanistes? — 8° L'unité rêvée par ceux-ci n'est-elle pas un joug antinaturel, injuste, inhumain, violemment imposé à des esprits systématiquement comprimés? n'est-il pas heureusement condamné à disparaître sous l'action progressiste de la philosophie contemporaine?

IV. Réponses. — 1° Les travaux théologiques exécutés depuis trois siècles, les enseignements émanés de l'épiscopat et surtout du dernier concile œcuménique, ont mieux mis en lumière la nature de cette *unité* caractéristique voulue par Jésus-Christ. Nul doute que ce ne soit l'unité en Pierre et en ses successeurs. Si les apologistes engagés dans la lutte contre le protestantisme ne l'ont pas toujours assez comprise, ou n'ont pas toujours osé la montrer dans tout son jour, retenus qu'ils étaient par des préjugés d'école ou par des craintes exagérées d'aggraver les difficultés dont ils cherchaient la solution pratique, ce

n'est pas une raison pour leurs successeurs de ne point profiter des éclaircissements considérables donnés à la question, et de ne point se servir de toutes les ressources apologetiques réellement contenues dans l'Évangile.

2° La façon dont nous nous en sommes servi n'a absolument rien de sophistique : nous ne disons pas que l'Église Romaine est la véritable Église, parce qu'elle est *l'Église Romaine*, mais parce qu'elle seule possède *l'unité* établie par Jésus-Christ en la personne de Pierre et de ses successeurs à Rome : et qu'il l'ait vraiment établie sur Pierre et non ailleurs, nous ne le présupposons pas sans preuves, mais nous le démontrons clairement par ses paroles, précises et catégoriques, s'il en fût jamais.

3° Il se peut que certains théologiens aient quelque peu méconnu l'unité *de fait* qui existe ou exista dans plusieurs sectes occidentales ou orientales. Mais ils ne se sont pas trompés en refusant d'y reconnaître l'unité *de droit* nécessaire à la véritable Église, c'est-à-dire, l'unité doctrinale et morale dont Pierre a été constitué le centre. La plus rigoureuse discipline, la plus impitoyable compression exercée par l'État sur les consciences afin de les maintenir dans les termes d'une confession de foi plus ou moins hétérodoxe, la tyrannie des Czars, d'une Élisabeth d'Angleterre ou d'un Calvin, ne sauraient, à aucun degré, remplacer la pierre fondamentale et unique choisie par le Christ pour y bâtir son Église une et unique.

4° L'Unité Romaine n'a point pour but ni pour effet d'empêcher toute hérésie : *oportet et hæreses esse*, dit saint Paul. L'autorité de Pierre, pas plus que celle de Jésus, ne supprime en fait, parmi leurs sujets, les passions et la liberté dont l'abus entraîne au schisme et à l'hérésie. Mais le but de cette Unité Romaine est de conduire sûrement au salut ceux qui s'y rattachent, et l'un de ses effets est de constituer en état de rébellion et de damnation ceux qui s'en séparent; tandis que se rallier à l'unité grecque ou anglicane ne conduit pas plus au ciel que s'en détacher ne conduit à l'enfer. Les grandes hérésies des premiers siècles, celles du xvi^e ou des âges futurs, s'il doit encore s'en produire, ne diminuent donc en rien la force et l'efficacité de l'Unité Romaine.

Elles n'en sont pas la ruine, elles n'en sont pas davantage le résultat logique; tandis que les divisions et séparations qui surviennent dans les sectes en sont la destruction certaine et l'effet nécessaire. L'expérience, d'accord avec la théorie, montre que toute société fondée sur un principe révolutionnaire est fatalement vouée à l'instabilité, aux convulsions, à la dissolution: l'histoire du protestantisme et de ses variations le prouve surabondamment. — Mais si l'Unité Romaine est logiquement opposée à toute hérésie, à tout schisme, elle ne l'est pas à la liberté des intelligences et à la variété des mœurs, en dehors des points essentiels de la foi et de la vie chrétiennes. La multiplicité des écoles et des opinions, la diversité même des rites liturgiques et des lois canoniques ne l'effraient pas, quand l'autorité centrale de Pierre est maintenue dans toute sa force. Les annales de l'Église constatent même ce fait, étrange au premier abord, que la variété fait ressortir chaque jour davantage la nécessité de l'unité, en fait souhaiter plus vivement les bienfaits, et finalement en resserre les liens sacrés. Jamais la puissance pontificale n'est plus forte dans l'Église qu'au lendemain des controverses des évêques et des docteurs catholiques; ils sentent tous plus profondément ce qu'ils doivent de solidité personnelle et d'intime tranquillité à la Pierre contre laquelle ne prévalent point les portes de l'enfer.

5° Non, il n'est pas exact de comparer à l'unité de l'Église catholique, unité réelle de foi, de communion et de gouvernement, l'alliance purement factice de certaines sectes sans lien commun de gouvernement, sans unité de vie sociale et morale, sans autre ressemblance que la croyance en des articles fondamentaux plus ou moins déterminés, plus ou moins respectés. Le fussent-ils davantage, le fussent-ils complètement, encore ne suffiraient-ils pas à former cette unité vivante et vivifiante dont la véritable Église doit être pourvue et qui, je le répète de nouveau, est l'Unité Romaine.

6° Il est historiquement faux de représenter l'Église primitive comme une simple juxtaposition de communautés, comme une simple fédération de dio-

cèses unis, mais sans hiérarchie ni gouvernement central. Le Rédempteur avait établi Pierre son vicaire, le prince de ses Apôtres, le fondement de son Église. Et si, dans l'humilité des débuts, dans les difficultés d'une ère de prédication, d'élaboration et de persécution, le rôle de ce centre d'unité sociale n'avait pas encore toute la splendeur et la magnificence dont il devait plus tard s'entourer, il n'en était pas moins, quant à la puissance et quant à l'efficacité, ce que Jésus avait ordonné qu'il serait, ce que l'histoire a depuis montré qu'il est. Dès les origines, l'Église a cru qu'elle devait être une et unie en la personne de Pierre; elle l'a été et a repoussé de son sein quiconque voulait se faire soi-même centre, ou appartenir à un autre qu'à Pierre, vicaire unique de l'unique Sauveur.

7° Non, le divin fondateur de l'Église ne s'était pas contenté pour elle d'une vague et lâche unité: il avait voulu se donner une seule épouse, un seul corps, un seul berceail, un seul royaume, une seule maison, dont il serait l'époux, la tête, le pasteur, le roi, le maître unique; il avait bâti une seule Église, et il l'avait tout entière placée sur l'unique pierre choisie par lui entre les Douze. A Pierre seul il avait délégué le pouvoir de confirmer la foi de ses frères; à lui seul il avait remis les clefs du royaume des cieux, et la conduite absolue de tout le berceail. Que si diverses tendances, diverses opinions, se sont fait jour dans le Collège Apostolique, elle n'ont pas ruiné l'unité divinement faite: Paul est venu voir Pierre, Jean a suivi la suprême direction de Pierre. Après les délibérations et les discussions, quand Pierre a prononcé en vertu de sa délégation d'en haut, il a été écouté sans contradiction, il a été obéi sans résistance: voilà la vérité historique, telle qu'elle est clairement contenue dans le Nouveau Testament et dans les plus anciens documents de la Tradition. Les âges suivants ont développé, mais n'ont rien innové; ou, s'ils ont innové, ç'a été suivant la célèbre formule: *Nil in novetur, nisi quod traditum est*.

8° Le jong de l'Unité Romaine serait intolérable aux hommes et bientôt rejeté par eux, s'il n'était imposé par Dieu et accompagné de sa grâce qui le rend

facile à porter : il n'est pas autinaturel mais surnaturel ; il n'est pas inhumain mais divin ; il n'est pas injuste mais source de vérité, de paix, de justice ; il n'est pas violemment imposé, mais doucement proposé à l'acceptation libre de notre volonté ; il n'est pas le résultat d'un système philosophique ou politique, mais l'œuvre même du Christ ; et c'est le Christ qui, ayant prié son Père d'unir les hommes comme les Personnes divines sont unies (*Joan.* xvii, 11-23), a obtenu que l'unité de son Église fût la marque certaine et perpétuelle par laquelle les hommes pourraient la discerner.

ARTICLE II. — *Sainteté de l'Église.*

I. — Le Symbole des Apôtres, indubitablement le plus ancien de tous, proclame comme objet de notre foi la sainteté de l'Église ; les autres ont répété fidèlement cette déclaration. La sainteté d'une société suppose d'abord que son but et ses moyens, loin de favoriser le mal ou la violation des lois divines, assurent leur observation. Elle suppose conséquemment, en droit, que les membres du corps social, s'ils veulent se conformer à son esprit, s'observeront facilement ces lois et par là se sanctifieront. Elle suppose, en fait, que beaucoup d'entre eux possèdent réellement cette rectitude, cette perfection morale. Elle suppose enfin que le fondateur de la société était lui-même inspiré de pensées saintes et que son projet n'avait rien de commun avec les entreprises de l'ambition, du lucre ou de la volupté.

A priori, la divinité de Jésus nous garantit la sainteté de son dessein et la sainteté de son œuvre. *A posteriori*, ses paroles et ses actes nous apprennent 1° qu'il a fondé, sous le nom d'Église, une véritable école pratique de sainteté, bien supérieure à la synagogue mosaïque et à toutes les sectes philosophiques de l'antiquité. Ou n'a qu'à lire, pour s'en convaincre, le Sermon sur la Montagne, le récit sommaire des prédications, le discours de la Cène. 2° Ils nous apprennent également que la grâce intérieure, la prière, les sacrements, le culte tout entier, dont le Christ a fait les éléments vitaux de son œuvre, ont pour résultat la sainteté morale et surnaturelle des chrétiens. 3° Ils nous apprennent que non seulement les lois, les préceptes

formels de Dieu, mais ses conseils eux-mêmes doivent être suivis dans l'Église. 4° Ils nous apprennent qu'on verra en elle, plus ou moins abondamment selon l'opportunité des temps, des manifestations extraordinaires et miraculeuses de la sainteté de son fondateur et de plusieurs de ses membres. Cf., outre les textes indiqués plus haut, *Lue.* i, 74 seqq. ; *Joan.* xvii, 17 ; *Marc.* xvi, 17, etc.

La doctrine des apôtres, de saint Paul notamment, développe avec une ampleur et une clarté admirables, la doctrine qui résulte de la vie et des enseignements du Maître : l'Église est sainte, tous ses adhérents peuvent et doivent être saints ; les dons miraculeux ne lui font pas défaut quand l'intérêt de la prédication évangélique ou de l'édification des croyants l'exige. (*Eph.* i, 3 ; v, 25 ; *1 Cor.* xii, 4 seqq. ; *Hebr.* vii, 18 seq. ; viii, 5 seqq. ; ix, 9, etc.) — Dans la suite des siècles, nul chrétien n'eût consenti à appartenir à une religion qui n'eût pas été sainte ; les impurs gnostiques eux-mêmes prétendaient avoir dans leurs mystères une source de haute sanctification ; et Luther, Calvin, Henri VIII, couvraient leurs désordres d'une apparence de zèle pour la réformation de l'Église et pour la perfection des âmes.

Une remarque importante à faire ici, c'est que la sainteté promise et acquise par le Christ à son Église est évidemment l'apanage de l'Église bâtie sur Pierre, de la seule que Jésus ait voulu établir et qu'il ait établie réellement ; de telle sorte que l'adhésion à Pierre et à ses successeurs, la communion d'esprit et de cœur à l'Unité Romaine, est essentielle à la sainteté de l'Église. Une secte détachée de la pierre fondamentale sur laquelle Dieu a fondé son œuvre ne peut appartenir ni à Dieu ni à son œuvre ; elle ne peut, en aucune manière, avoir part à cette sainteté qui consiste avant tout dans la conformité de la volonté humaine avec la volonté de Dieu. Si grandes donc, et si précieuses que puissent être des marques de sainteté, qui se rencontreraient en dehors de l'Église Romaine, elles ne pourraient constituer cette caractéristique, cette note apologétique, cette sainteté inséparable de la vraie Église ; ce ne seraient que de trompeuses apparences dont il faudrait dire, avec Tertulien parlant spécialement des prétendus

miraclès des hérétiques : Ce sont des signes dépourvus d'autorité, *exactorata signa*.

11. — Cela posé, où est la véritable Église? 1^o Ce que nous avons dit précédemment du but de l'Église catholique suffit amplement à démontrer sa sainteté sous ce rapport. Quelle autre société religieuse peut lui être comparée à ce point de vue? Où le désintéressement est-il si universel et si pur? Où l'amour de Dieu et des âmes est-il si doux et si fort? Sans prébendes et sans profits, les sectes ne subsistent pas longtemps, c'est d'expérience. L'Église Romaine, au contraire, se ranime au souffle de l'infortune et de la persécution.

2^o Quant aux moyens de propagande et de gouvernement, ils sont pareillement surhumains dans le catholicisme, et tout humains en dehors de lui. Les missions évangéliques confondues avec le négoce ou la politique, l'État maître et souvent tyran des consciences, la connivence avec les passions des grands ou avec les convoitises de la foule, voilà les moyens ordinairement en usage dans le schisme et dans l'hérésie, au lieu des sacrements, de la prière, et de la persuasion par la grâce et par la vertu de la croix, employés dans l'Église de Rome.

3^o Dans son sein, toutes les vertus prescrites par la loi divine, toute la perfection recommandée par les conseils évangéliques, peuvent se développer à l'aise et grandir en toute liberté. Son esprit, son influence, son activité, les produisent pour ainsi dire spontanément. Les obstacles à cette céleste floraison ne viennent pas d'elle, mais « de l'homme ennemi qui sème l'ivraie sur le bon grain ». Au contraire, les schismes et les hérésies de l'Orient ont stérilisé, dépravé même, les plus illustres et les plus fécondes Églises : qu'est-ce que produit de bon, en fait de religion, l'autorité du Phanar ou de l'empereur de Russie? Les auteurs mêmes du mouvement protestant du xvi^e siècle, leurs amis non moins que leurs adversaires, ont unanimement constaté la démoralisation produite par la Réforme et notamment le matérialisme et l'athéisme, qui s'en sont suivis. (V. le *Prologue* à la 1^{re} Const. du concile du Vatican.) Le divorce, la démoralisation des masses, le paupérisme avec

ses hontes et ses horreurs, ont marqué la prédication de Luther, de Bucer, de Calvin et des autres prédicants de ce temps-là. Leurs successeurs, loin d'enrayer le mal, n'ont fait que l'aggraver. Malgré les défaillances d'un trop grand nombre de catholiques, non seulement la vie religieuse dans leur Église est bien plus conforme à l'Évangile qu'elle ne l'est dans les sectes séparées, mais encore elle produit chez eux, principalement par les efforts du clergé et par les travaux et les sacrifices des ordres religieux, des fruits de vertu sublime et de perfection admirable dont rien n'approche chez les protestants et chez les Orientaux séparés.

Un fait considérable, et que je voudrais avoir le temps de mettre en pleine lumière, c'est que le passage du catholicisme à une secte quelconque est toujours une déchéance morale, une perversion, reconnue comme telle par tous les esprits impartiaux; tandis que le passage consciencieux et sincère d'une secte quelconque au catholicisme est toujours une ascension morale, un perfectionnement religieux dont personne ne méconnaît le caractère. On ne se sanctifie pas en sortant de l'Église, on apostasie. On n'apostasie pas le schisme ou l'hérésie, en les quittant pour l'Église : on se sanctifie. L'histoire des convertis, mise en comparaison avec celle des pervertis, donnerait les plus curieuses indications sur ce point. En attendant que cette comparaison soit faite avec tout le soin qu'elle mérite, conseillons seulement, et ce sera assez pour achever notre démonstration, de la faire en consultant quelque dictionnaire biographique impartial et détaillé.

4^o Mais la sainteté de l'Église se manifeste surtout dans la vie et la mort de son divin Fondateur, de ses apôtres, de ses docteurs, de ses pontifes. Quelle différence entre eux et Nestorius, Eutychès, Photius, Henri VIII, Luther, Calvin, etc.! Quelles intentions et quelles intentions! quelle conduite et quelle conduite! quel langage et quel langage! Les faux réformateurs ont beau prétexter des abus et des corruptions dans l'Église : il n'y en a pas de plus grands et de plus coupables que l'hérésie et le schisme. Il ont beau s'arroger une mission secrète et une inspiration individuelle, qui les établit les ministres et les prophètes de

Dieu : il n'y a rien de plus contraire à la sainteté véritable que de se prétendre envoyé, inspiré, contre l'autorité de l'Église. Ils ont beau vanter la pureté de leur évangile et de leur prédication : rien n'est moins pur que ce que l'orgueil de l'esprit propre inspire. Après tout, l'ange rebelle qui se transforme en ange de lumière n'en reste pas moins un démon ; et quand il prétend venir du ciel, avec un nouvel Évangile, saint Paul lui dit anathème. Le pouvoir sanctificateur promis et conféré par le Christ à sa véritable Église réside premièrement et souverainement dans la chaire de Pierre : donc, en dehors de Rome, la sainteté surnaturelle ne peut se produire, dans les âmes, d'une façon régulière et normale. L'union même avec Rome, nous l'avons montré, est une condition absolument indispensable de sainteté ; et s'il y a, parmi les chrétiens séparés, voire parmi les infidèles, des justes qui possèdent la grâce sanctifiante, ils ne l'ont obtenue qu'en participant, souvent sans le savoir, mais très réellement, à la source de sainteté creusée par la Providence divine dans la Pierre fondamentale de l'Église ; de là uniquement jaillit la sainteté, comme l'eau du rocher frappé au désert par la verge de Moïse, figure de saint Pierre.

5° Les miracles de l'Église primitive sont demeurés ce qu'ils étaient à l'origine : le patrimoine de la sainte Église catholique. Les sectes, en rompant avec elle, ont renoncé au droit de revendiquer le bénéfice de ces marques éclatantes de vie et de sainteté surnaturelles. L'apolo-gétique des saints Docteurs et des Thaumaturges n'est pas pour elles ; elles n'ont rien à y prétendre, rien à en revendiquer. C'est uniquement le bien du catholicisme.

Si des miracles réellement divins, non pas des prestiges diaboliques ou des jongleries charlatanesques, se sont produits dans l'hérésie ou dans le schisme, ce qui a certainement été fort rare, on peut facilement montrer que ces miracles étaient *contre* et non *pour* l'hérésie et le schisme, n'ayant d'autre but que de réveiller les principes religieux dont l'application logique devait ramener les esprits et les cœurs à la véritable Église, à celle de Rome. En revanche, celle-ci n'a jamais cessé de voir de vrais miracles,

parfaitement contrôlés, surgir plus ou moins fréquemment, plus ou moins solennellement, en quelque partie de son immense territoire. Il n'y a pas eu de siècles ecclésiastiques, si sombres et si inféconds qu'ils fussent pour le bien, où les saints et les miracles aient manqué. Le nôtre a eu les siens, et les suivants auront les leurs : incessant et irrécusable témoignage de Jésus-Christ en faveur de son unique et véritable épouse, l'Église de Rome.

III. — On objecte cependant : 1° que la notion de la sainteté adoptée par les controversistes catholiques est purement arbitraire, inventée *a priori* pour les besoins de leur cause ; 2° que l'élément naturel et philosophique de la sainteté sociale et individuelle en est exclu, tandis qu'il devrait y tenir la première place ; 3° que la doctrine romaine renferme des points manifestement opposés à la véritable sainteté, notamment celui de la rémission des péchés et des peines par la confession et les indulgences, qui ne servent qu'à entretenir les vices et les mauvaises mœurs ; 4° que le culte, la religion tout entière, dans l'Église catholique, est un instrument de vénalité, une cause de corruption, d'affaissement moral ; 5° que les dévotions, surtout les dévotions modernes, comme celles du Sacré Cœur et de la Sainte Vierge, sont plus scandaleuses que sanctifiantes ; 6° que les ordres religieux, les vœux monastiques, le célibat ecclésiastique, sont une source constante de désordres ; 7° que la papauté, depuis Constantin, n'a donné que des exemples d'ambition, d'avarice et de luxure ; 8° que les nations catholiques sont plus démoralisées et conséquemment moins prospères, moins florissantes que les autres ; 9° que les réformateurs de l'Église grecque et de l'Église latine n'ont pas montré moins de moralité que les papes, ni opéré moins d'améliorations sociales et individuelles ; 10° que la pureté de la prédication évangélique est la véritable preuve de la sainteté assurée par le Christ à son Église ; 11° que la suppression des idolâtries et des momeries papistes est une éclatante confirmation de la sainteté du luthéranisme, du calvinisme et de leurs dérivés ; 12° que les miracles dont se prévaut l'Église romaine ne sont

que supercherries ou hallucinations, comme certaines sectes fanatiques, soit de l'Église orientale soit du protestantisme, en ont vu des milliers et en voient encore tous les jours dans les exhibitions hypnotiques et hystériques à la mode; 4^o que la liberté d'examen en matière biblique et religieuse a développé au plus haut degré, dans la Réforme, le sens moral, le sentiment de la responsabilité humaine, le respect de soi-même et des autres, en un mot, la sainteté réelle et pratique à laquelle seule il faut attacher quelque prix.

IV. — Nous répondrons aussi brièvement et aussi nettement que possible à ces allégations toutes gratuites et aux deductions absolument illogiques qu'on en tire.

1^o La notion de la sainteté précédemment établie par nous repose sur les données les plus certaines de la raison et de la foi : on ne peut la contester qu'en contredisant à la Bible, à la Tradition, à la saine philosophie.

2^o Ce qui est non seulement arbitraire, mais encore intolérable dans une discussion telle que celle-ci, c'est de substituer, à la sainteté intérieure et surnaturelle exigée par Jésus-Christ de son Église et de chacun de ses membres, une sorte de sainteté judaïque, extérieure, politique, consistant dans un *deco-ron* social, dans une honnêteté naturelle, qui ne prouvent absolument rien pour ou contre la véritable Église.

3^o La doctrine romaine mal interprétée et mal appliquée peut être l'occasion de certains abus; mais l'examen attentif de tous ses dogmes, tel qu'il se fait en détail dans beaucoup d'articles de ce Dictionnaire, démontre évidemment que ces abus ne lui sont nullement imputables; la confession et les indulgences ont justement pour but, et le plus souvent pour résultat, l'extirpation du péché sous toutes ses formes et dans toutes ses conséquences.

4^o Il serait mieux assurément que les ministres du culte catholique pussent se passer de tout subside et même de tous bénéfices ecclésiastiques, à la manière des anges. Il serait fort désirable aussi que les ressources nécessaires à leur entretien fussent toujours recueillies avec une grande délicatesse, et que même les employés les plus infimes

de nos églises fussent des modèles de bon ton et de distinction. Mais quant à prétendre que tout est véniel, corrompu et affadi dans le catholicisme, on ne le peut sans une criante injustice. L'administration des sacrements les plus fréquents, la pénitence et l'eucharistie, exclut tout honoraire; il en est de même pour les soins donnés aux enfants et aux malades, pour le catéchisme et pour la prédication. Si le baptême et le mariage sont ordinairement accompagnés d'une offrande faite au curé, c'est à raison des solennités accessoires. Les dernières prières ne sont jamais refusées à l'indigent. Que si des tarifs sérieusement étudiés prescrivent, pour tel ou tel degré de solennité, pour telle ou telle cérémonie accessoire, pour tel ou tel objet du culte, une oblation ou une indemnité, rien de plus rationnel; à moins qu'on ne commence par doter suffisamment les églises, ou par obliger les prêtres et leurs serviteurs à vivre sans aucun revenu. Le bon sens, comme l'enseignement formel du Christ et des Apôtres, nous dit que les fidèles doivent entretenir par leurs subsides ceux qui sont consacrés à leur service spirituel.

5^o Les dévotions anciennes ou modernes, surveillées et réglées par l'autorité ecclésiastique, n'ont rien que de favorable à la foi, à la piété, à la moralité. Ceux qui les décrient avec tant de dureté ne les connaissent point telles qu'elles sont, et n'en ont vu sans doute que des travestissements et des abus. Ils feraient bien surtout de prendre garde à ce que dit l'Écriture, de « l'homme animal incapable de comprendre les choses spirituelles », mais très capable de les blasphémer et de les corrompre. Un fait indéniable est celui-ci : les livres, les écrits, les conversations, où l'opprobre et l'insulte sont déversés le plus librement sur les pratiques de dévotion autorisées dans l'Église, se font remarquer ordinairement par une licence et une corruption de langage extraordinaires; le mot de l'Écriture est ainsi justifié.

6^o Je ne crains pas d'en dire autant des écrits dirigés contre les vœux et le célibat religieux : les censeurs les plus audacieux de ces institutions religieuses sont communément fort réfractaires aux lois de la morale; c'est la tradition de Luther, de Calvin et de Henri VIII. Les

abus signalés et surtout exagérés par eux infirmeraient notre doctrine relative à la sainteté de l'Église Romaine, s'ils découlaient nécessairement de sacroyance ou de sa morale ; mais, loin qu'il en soit ainsi, cette croyance et cette morale sont la source féconde des vertus opposées ; c'est l'oubli ou le mépris de ses prescriptions et de ses conseils qui engendrent les vices et les crimes qu'on lui reproche.

7° Des scandales ont pu malheureusement se produire jusque dans les régions les plus élevées de la hiérarchie catholique ; et quand l'histoire grave et sincère les rapporte, nous les reconnaissons comme les produits, non pas de l'Église, mais du monde qui ne cherche qu'à empiéter sur le terrain de l'Église. « Nous avons ce trésor, dit saint Paul, dans des vases d'argile. » (II *Cor.* iv, 7.) Que l'argile se brise, le trésor n'en conserve pas moins tout son prix. La sainteté de l'Église ne consiste pas dans l'impossible impeccabilité de tous ses ministres et de tous ses membres ; mais dans son organisation, dans ses fonctions normales, dans son but, ses moyens de sanctification, ses résultats généraux. En dépit des défaillances inévitables de certains de ses ministres, elle demeure une école de cette sainteté surnaturelle, à laquelle, en vertu de leur origine même, les sectes non catholiques sont forcées de renoncer.

8° Si l'on réduit la sainteté surnaturelle à je ne sais quelles qualités morales d'ordre inférieur, à telle ou telle forme de prospérité militaire ou commerciale, on pourra prétendre que le protestantisme l'emporte sur le catholicisme ; mais, encore une fois, est-ce donc là la sainteté voulue par Jésus-Christ et promise par lui à son Église ? L'idéal de saint Paul en fait de perfection chrétienne est-il celui des hommes d'Etat protestants ? Nous nous en tenons au programme que le Christ a tracé à ses disciples, dans le sermon sur la Montagne.

9° La comparaison morale des fondateurs de schismes et d'hérésies doit se faire, non pas avec tel ou tel pape, avec tel ou tel évêque, choisis dans nos longues listes pontificales pour leur déplorable faiblesse ; elle doit se faire avec les fondateurs même du catholicisme, avec Jésus-Christ, avec Pierre et Paul, avec les apôtres et les évangélistes,

avec les premiers papes et les premiers martyrs. Si la sainteté de nos pères dans la foi confirme la vérité de celle-ci, que dire de l'orgueil, de la fourberie, de l'ambition, de l'immoralité des hérésiarques de tous les âges ? Et qu'ils ne revendiquent pas pour eux la sainteté de l'Église primitive, sous prétexte que nous la revendiquons bien nous-mêmes, et qu'ils y ont un droit égal au nôtre. Non, cet héritage n'appartient qu'à la lignée légitime, à ceux qui, malgré leur infirmité et parfois leurs défaillances, sont du moins restés fidèles à la succession régulière des pasteurs, fidèles à la pierre fondamentale de l'Église, fidèles à la tradition et à la hiérarchie constituées par Jésus-Christ dans le collège apostolique. Ceux qui ont rompu avec la tradition et la hiérarchie anciennes ne sauraient bénéficier de la sainteté dont elles ont eu et dont elles ont encore uniquement le privilège. Historiquement parlant, il est d'ailleurs démontré que les grandes améliorations morales, les perfectionnements durables apportés à la vie sociale, la sainteté éminente des individus, sont l'œuvre de l'Église catholique et non des sectes.

10° La pureté de la prédication évangélique est un élément de la sainteté de l'Église, je le veux bien ; mais il n'en est pas le moins du monde une preuve logique. Catholiques, schismatiques, hérétiques, sont également empressés à s'attribuer cette pureté de prédication ; et quoique *a priori* la balance paraisse devoir fléchir en faveur de la plus ancienne et de la plus constante de ces religions, on ne peut méconnaître que la question doive rester indécise, tant qu'on s'en tiendra à disputer sur la valeur plus ou moins grande des trois confessions de foi, des trois prédications en concurrence. Comme il s'agit d'une foi et d'une religion révélées, qui donc pourra décider la question, sinon le Dieu révélateur ? Mais comment parvenir à entendre sa décision ? En consultant la Bible, et en comparant avec ses textes la prédication de chacune des parties en cause ? Mais c'est justement là que la difficulté devient extrême, à raison des interprétations diamétralement opposées qu'on donne aux textes litigieux. Il faut donc chercher une autre voie, des *notes* véritables, telles que la sainteté

entendue au sens où elle le fut toujours dans l'Église entière, avant l'apparition du protestantisme.

11° Les hérétiques du xvi^e siècle ont émis la prétention d'avoir rétabli la sainteté primitive du christianisme par la suppression de la messe, de plusieurs sacrements, du culte des saints et des images, de certaines pratiques de dévotion, de la vie monastique, etc. Qu'il y ait eu, en quelques endroits, un peu de poussière à secouer pour rendre à l'édifice catholique tout son éclat, nous en conviendrons sans résistance; mais qu'il ait fallu pour cela renverser l'édifice lui-même, et que la suppression de plusieurs sources authentiques de sanctification ait servi à sanctifier davantage les âmes et les peuples, nous le nions formellement. Pour comparer l'état présent du monde à son état ancien, les sectaires ont sans doute un *criterium* et une mesure qui ne sont pas ceux des catholiques; mais ceux des catholiques leur ont été légués par le Christ et les apôtres; ce sont les seuls exacts, et leur application au problème que nous agitions démontre clairement que ni les sectes de l'Orient ni celles de l'Occident n'ont donné à l'humanité plus de vie surnaturelle, plus de vie chrétienne.

12° Nous traitons ailleurs la question des miracles en général; nous avons indiqué tout à l'heure ce qu'il faut penser des miracles opérés dans l'Église et hors d'elle. Disons donc seulement que l'autorité et la science catholiques sont d'une si grande prudence, quand il s'agit de juger les faits d'apparence miraculeuse, que l'on peut s'en rapporter pleinement à elle du jugement final à rendre en pareille matière: or il y a suffisamment de sentences affirmatives rendues par elles pour que l'argument tiré des miracles en faveur de l'Église romaine demeure entièrement inattaquable. Ni le schisme, ni l'hérésie, n'en sauraient dire autant, loin de là; et c'est pourquoi ils préfèrent généralement, nier nos miracles les plus certains, au risque d'ébranler en même temps toute certitude historique et scientifique.

13° Le libre examen est inadmissible dans l'Église fondée par Jésus-Christ sur le principe d'autorité. Il procède

d'une conception totalement erronée de l'acte de foi et de la règle de la foi. Il conduit à un dévergondage d'idées et de mœurs qui n'a rien de commun avec aucune sainteté, soit surnaturelle soit naturelle, soit doctrinale soit pratique. L'histoire des sectes anciennes et modernes abonde en documents opposés à cette prétention de sanctifier et de perfectionner l'humanité, en l'affranchissant du joug salutaire de l'Église.

ARTICLE III. — *Catholicité de l'Église.*

I. — L'Église du Christ doit être *catholique*: le Symbole des Apôtres en fait un article de foi reproduit dans tous les autres symboles. — Catholicité signifie universalité: universalité signifie expansion en tout sens et en tout temps d'un foyer unique, d'un centre d'unité, d'où partent et où convergent une multitude indélinie de rayons — *Église catholique* équivaut donc à Église une et unique, embrassant dans son sein tous les peuples et tous les âges, s'ils veulent coopérer à la grâce divine qui les y porte et à la prédication évangélique qui les y appelle. — La Synagogue, au temps même où elle exerçait une mission légitime et divine, était essentiellement limitée au peuple d'Israël et à des prosélytes en petit nombre; car, sa vocation était seulement de conserver les antiques promesses de rédemption, de figurer et de préparer l'avènement et l'œuvre du Rédempteur, de servir ainsi de phare aux nations au milieu desquelles Dieu l'avait instituée; elle n'était catholique ni en fait ni en droit.

Jésus-Christ accomplit les prophéties et remplace les figures par la réalité. L'unité et l'universalité primitives de la société surnaturelle, rompues par la dispersion des hommes et par la confusion des langues, vont être rétablies et développées dans l'Église. Le royaume du Messie ne doit pas connaître de limites; son bercail n'exclut personne; sa lumière brille pour tous; son Évangile sera prêché à toute créature; c'est dans les trois langues du monde civilisé d'alors que le titre de sa croix est écrit; nul ne doute que son œuvre ne soit catholique; les scrupules de saint Pierre sur l'évangélisation des Gentils sont levés par une vision fameuse qui est, en même temps, une allusion à l'arche

de Noé où tout le genre humain fut sauvé dans la personne de ses derniers survivants. Les apôtres partagent donc le monde entier; la foi romaine est annoncée et louée du vivant même de saint Paul dans tout l'univers; le don miraculeux des langues favorise et justifie cette prédication vraiment catholique. Dès le second siècle, ce même mot de « catholique » devient le qualificatif habituel de l'Église de Rome, et sert à la distinguer d'avec les sectes hérétiques ou schismatiques, qui sont considérées comme *localisées* en droit et en fait, comme restreintes à une seule langue, à un seul pays, à une seule caste. Les sectaires d'alors essaient bien, comme plusieurs le font encore aujourd'hui, de s'attribuer le même titre et d'en inventer d'autres, ridicules et outrageants pour la véritable Église. Mais leur double effort demeure sans succès : ils ne parviennent pas à être appelés catholiques, et ils n'empêchent pas l'Église romaine de l'être. La catholicité est donc une note certaine et manifeste de la société surnaturelle fondée par Jésus-Christ; et nous pourrions dès maintenant en conclure que seule l'Église romaine peut prétendre à ce glorieux privilège, puisque l'histoire et la tradition sont d'accord à identifier ces deux formules d'Église catholique et d'Église romaine.

Mais, avant d'en venir à cette conséquence, précisons, d'après l'Évangile et les Pères, la notion de catholicité. 1^o C'est l'universalité dans le *temps* et à travers tous les siècles; mais ceci revient à l'apostolicité et nous n'avons pas à nous en occuper présentement. 2^o C'est l'universalité dans la *vérité* intégralement possédée et intégralement annoncée au monde; mais sous ce rapport la catholicité n'est pas plus une *note* de l'Église que la pureté de la prédication évangélique. 3^o C'est l'universalité dans les *moyens de salut* dont aucun n'est abandonné ou négligé; mais ceci ne nous paraît pas encore une véritable note, non plus 4^o que l'universalité dans les *fruits de salut*. 5^o Le sens propre et apologétique de la catholicité est l'universalité dans l'*espace*, dans l'étendue, dans l'expansion, dans l'application au genre humain.

Je l'ai déjà observé, l'unité est absolument nécessaire à la catholicité qui n'est

pas le nombre incohérent, la multitude dispersée, la foule disséminée et désagrégée, mais le nombre avec une étroite cohésion, la multitude avec un lien social indestructible, la foule encadrée dans une puissante hiérarchie. Or, l'unité donnée par Jésus-Christ à son œuvre n'est pas une unité quelconque, arbitraire, abstraite : c'est l'unité en saint Pierre et en ses successeurs, c'est l'unité hiérarchique, *romaine*. Conséquemment la catholicité réelle et concrète qu'il a conférée à son Église renferme, comme élément essentiel et formel, la *romanité*, si l'on veut bien me permettre cette expression. *Catholique* et *romain* ne sont pas absolument synonymes, mais se supposent et se réclament l'un l'autre, aucun des deux ne pouvant être ce que Jésus-Christ a voulu qu'il fût, sans cette mutuelle compénétration de l'un par l'autre.

Quant à la quantité d'espace et d'expansion requise pour qu'il y ait catholicité, quant aux dimensions de cette note, si je puis encore ainsi parler, elles me paraissent extrêmement faciles à déterminer, pourvu qu'on fasse attention à deux choses absolument requises pour l'existence de l'Église : à *son action* sur le monde et à la *coopération des hommes*. Comme la volonté *salvifique* du Rédempteur s'étend à toutes les âmes, n'excluant aucune d'elles de la distribution des grâces nécessaires au salut, ainsi la volonté ou mission salvifique de l'Église qu'il a fondée pour la continuation de son œuvre rédemptrice s'étend à tous les peuples, à tous les individus, avec l'offre effective des moyens de salut extérieurs, divinement institués pour leur sanctification. Sous ce rapport, l'Église est absolument catholique, universelle sans restriction, et cela dès le moment même où elle a commencé d'exister.

Mais la volonté salvifique et les grâces du Sauveur ne sont complètement efficaces, qu'à la condition du libre consentement et de la libre coopération des hommes; cette condition, faisant malheureusement défaut dans une quantité innombrable de cas, la rédemption effective se trouve réduite à des proportions d'une médiocrité lamentable; *il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus*. S'ensuit-il que le Sauveur ne soit pas universel, que son sang n'ait pas été répandu pour tous

les hommes? Nullement; il s'ensuit seulement que si nous sommes appelés sans nous, nous ne sommes pas sauvés sans nous. De même pour l'Église : elle est catholique par sa mission, par son autorité, par sa puissance salutaire, par son prosélytisme soutenu de la grâce celeste qui seule peut faire de vraies conversions; mais cette catholicité ne saurait passer dans l'ordre des faits extérieurs, sans que les individus et les peuples consentent à entendre la prédication et à se rendre aux appels de la grâce. Leurs résistances, leurs retards, leurs apostasies, ne depouillent pas l'Église de sa catholicité de vie, de mission et d'action; et de même qu'elle était déjà catholique au jour de la première Pentecôte, avant même que la parole de Pierre n'eût opéré les premières conversions, elle est catholique quand les prémices de l'apostolat, le *pusillus grex* prédit par le Rédempteur, est renfermé dans la seule ville de Jérusalem; quand il est tout entier dans les catacombes ou dans les déserts; quand il est écrasé par l'effroyable invasion des barbares; et quand, aujourd'hui encore, il ne semble qu'un petit bercail en comparaison des centaines et centaines de milliers d'hommes qui ne connaissent pas Jésus-Christ, ou qui ne reconnaissent pas son vicairé dans l'évêque de Rome. La catholicité, note de l'Église, n'est donc pas affaire d'arithmétique ou de géométrie, de statistique ou de géographie. Sans doute, l'Esprit divin, qui l'anime aux luttes apostoliques, lui procurera sans cesse de nouvelles conquêtes et forcera devant elle les barrières les plus obstinées. Mais ce n'est pas parce qu'elle comptera un millier d'adhérents en plus, parce qu'elle aura envoyé des missionnaires dans une contrée jusque-là inexplorée, qu'elle sera plus catholique qu'auparavant; elle ne le sera pas moins parce qu'un peuple aura fait défection, ou que l'ardeur du climat et la flèche empoisonnée du sauvage auront éteint la prédication chrétienne sur un continent tout entier : la catholicité essentielle, fondamentale, apologetique, est dans la mission et la volonté efficace, réellement soutenue par la grâce divine, de *prêcher l'Évangile à toute créature*, sans distinction de races et de nationalités, de mœurs et de législations.

II. — Et maintenant, quelle est la véritable Église de Jésus-Christ? Celle qui est catholique, et celle-là seule. Mais quelle est-elle? Est-ce l'Église romaine? Est-ce à bon droit qu'elle se prétend catholique, à l'exclusion de toute autre? L'Église catholique n'est-elle pas l'ensemble de toutes les communautés chrétiennes répandues par le monde? Chacune d'entre elles ne constitue-t-elle pas, pour sa part, la catholicité comme elle constitue la chrétienté, et tout chrétien n'est-il pas catholique?

1° L'unité concrète et historique nécessaire à la catholicité de l'Église, savoir, l'unité en saint Pierre et en ses successeurs, ne se trouve que dans l'Église romaine; donc l'Église romaine seule est catholique; et nulle communauté, nul individu, ne se peuvent dire catholiques s'ils ne peuvent ajouter qu'ils sont romains, catholiques-romains.

2° Plusieurs sectes ou églises réunies ensemble ne peuvent former l'Église catholique, dès qu'elles ne se rattachent point au Siège de Rome; on ne saurait donc opposer toutes les Églises dissidentes à l'Église romaine, afin de montrer que celles-là arrivent au même total d'adhérents que celle-ci ou même la surpassent en nombre : elles ne sont pas *une* Église, elles ne sont pas l'*Église*, mais plusieurs sectes dont la population séparée ou réunie importe extrêmement peu à la solution de la présente question.

3° A plus forte raison ne saurait-on opposer au nombre des catholiques celui de tous les païens, mahomélans, juifs, protestants et schismatiques; sans la foi en Jésus-Christ, il n'y a pas d'Église; et c'est un argument ou plutôt un amusement puéril que de gonfler cette statistique d'incroyants ou de mécréants pour en accabler l'Église romaine; on ne prouve par là qu'une chose : la puissance malheureusement énorme que le genre humain a de résister à la grâce de Jésus-Christ et à l'action de son Église.

4° Il n'y a pas de *chrétienté* supérieure aux églises particulières et résultant de leur groupement accidentel et artificiel; cette chrétienté n'est pas une société, et la réelle catholicité fondée par le Christ ne lui appartient pas. Il est inexact que tout chrétien soit catholique.

5° Par son caractère *extraterritorial*,

par ses origines indépendantes de tout pouvoir civil, par sa mission internationale ou plutôt *supranationale*, l'Église romaine est absolument catholique, se devant à tous comme saint Paul, se donnant à tous, et permettant à tous de se réunir dans une sphère supérieure à toutes les divisions géographiques ou ethnographiques, à toutes les querelles politiques ou civiles, à tous les intérêts purement temporels.

6° Au contraire, les sectes séparées de Rome sont historiquement *territoriales*, c'est-à-dire, sorties d'un mouvement exclusivement local, et n'ayant certainement pas en vue la réunion de tous les hommes autour du centre ecclésiastique déterminé par Jésus-Christ. Elles sont politiquement *nationales*, c'est-à-dire qu'elles ne répugnent pas à se soumettre à l'autorité civile des États où elles naissent, où elles se propagent, ayant presque toujours commencé par là ou finissant par y aboutir; sentant bien, du reste, que rien ne les oblige à s'étendre de toutes parts et à s'agréger peu à peu l'humanité tout entière. Aussi leur esprit de prosélytisme est-il absolument nul, ou bien inspiré plutôt par des considérations d'ordre profane que par des motifs de charité surnaturelle. Ni l'élément matériel de la catholicité, qui est l'expansion illimitée en droit et en fait, ni l'élément formel, qui est l'unité romaine servant de foyer et de moteur à ce mouvement d'expansion, ne se rencontrent donc dans les hérésies et dans les schismes; et par conséquent c'est ailleurs qu'il faut chercher la véritable Église de Jésus-Christ.

7° Ajoutons, conformément à ce que nous avons dit de l'intime connexion de la volonté divine salvifique avec la catholicité de l'Église, que cette volonté se rencontre uniquement dans l'Église romaine. A qui, en effet, Jésus-Christ a-t-il confié l'exécution de son dessein de sauver tous les hommes par la prédication de la foi et par l'administration des sacrements? A saint Pierre et aux autres apôtres. A qui a-t-il donné, avec les clés de son royaume, le pouvoir d'admettre dans l'Église et d'introduire dans le ciel? Encore à saint Pierre et aux apôtres. A qui a-t-il promis son assistance pour l'accomplissement de cette tâche manifestement surhumaine? Toujours à Pierre et aux

apôtres. Or, où sont les apôtres, où est leur héritage, où est la continuation de leur fonction salvifique? Dans la seule Église romaine; car, en dehors du Pape, il n'y a point de successeur de Pierre, et en dehors de l'épiscopat catholique romain il n'y a point de successeur des apôtres, comme nous le montrerons dans l'article suivant. La volonté divine de sauver les hommes, et les moyens visibles ou invisibles fixés par le Christ pour réaliser cette volonté, ne sont donc que dans l'Église romaine; et la catholicité, telle que le Christ l'a entendue et voulue, ne se trouve qu'en elle. Les sectes sont de faux bercails étroits et fermés; seule, l'Église romaine est le vrai bercail universel, ouvert à tous pour le salut de tous.

III. — Bien que nous ayons résolu d'avancer les difficultés soulevées contre notre thèse, exposons sommairement les principales. 1° La catholicité fondée sur l'unité, principalement sur l'unité romaine, est une invention des théologiens papistes en quête d'arguments spécieux plutôt que solides. 2° Au fait, il n'y a pas de religion qui puisse se dire catholique, la Romaine pas plus que les autres, et peut-être même moins que les autres. 3° Car, si elle a été catholique quand elle était fort peu nombreuse, pendant la première période de son existence, pourquoi les sectes protestantes ou orientales, même moins répandues qu'elle, ne seraient-elles pas dès maintenant catholiques comme elle l'était alors? 4° Les théologiens pontificaux avouent qu'elle n'est devenue catholique qu'après une longue période d'incubation; et que, même depuis, sa catholicité est successive, par son passage d'un pays à un autre, mais non simultanée; or, qui peut connaître assez l'avenir pour affirmer que les sectes n'auront pas à leur tour un entier épanouissement ou qu'elles ne feront pas, à travers le monde, ces pérégrinations suffisantes à la catholicité? 5° Enfin, si le romanisme est partout, le protestantisme aussi; si le romanisme fait dans tous les sens une ardente propagande, le protestantisme aussi et plus encore; si le caractère propre du romanisme se prête et se plie à toutes les circonstances et à toutes les exigences extérieures, à bien plus forte raison le protestan-

tisme qui s'accommode de tout et englobe tout dans son large dogmatisme et dans sa large morale.

IV. — Solutions. — 1^o Notre théorie de la catholicité n'est nullement une hypothèse ou un artifice de plaidoirie, mais la constatation d'un fait évidemment contenu dans l'histoire évangélique. L'analyse d'abord, puis la synthèse des paroles et des œuvres du Christ, en donnent nettement la formule telle que nous l'avons proposée. 2^o L'Église romaine peut et doit se dire catholique, en raison de sa constitution, de son indépendance ou autonomie, de sa mission divine et des moyens que son fondateur lui a donnés pour la remplir. Que des millions et des millions d'hommes lui restent étrangers, c'est la preuve qu'ils sont libres et que Dieu ne fait pas uniquement et perpétuellement des miracles physiques et moraux, comme il faudrait qu'il en eût fait depuis dix-huit siècles et qu'il en fit encore à chaque instant, pour que personne n'échappât à l'action de son Église; mais ce n'est pas la preuve que celle-ci ne soit pas universelle au sens que nous avons dit. L'arithmétique et la statistique ne sont pas tout en cette affaire; qu'importe qu'une secte dépasse l'Église de plusieurs millions d'adhérents, s'il lui manque cette individualité, cette unité, qui s'appelle Pierre, fils de Jean, et qui doit porter l'édifice tout entier? D'innombrables protestants ou schismatiques ne nous embarrassent pas plus que d'innombrables bouddhistes ou mahométans; ni ceux-là ni ceux-ci ne sont l'Église; comment seraient-ils l'Église catholique? 3^o Il est donc impossible d'assimiler les sectes d'aujourd'hui à l'Église primitive. Si faible numériquement qu'elle ait pu être, elle a toujours eu les trois éléments essentiels à la catholicité: l'unité, la force d'expansion, la mission salvifique. Nombreuses ou non, les sectes n'ont rien de tout cela. 4^o Si quelques-uns de nos théologiens pensent que l'Église n'est devenue catholique que par degrés et à la longue, et qu'elle ne le demeure que grâce à ses migrations d'un pays dans un autre, — ce qu'ils appellent la catholicité successive — nous avouons franchement que nous les croyons dans l'erreur sur ce point: nous gardons notre liberté de ne pas les suivre et de

ne pas les défendre. Mais nous sommes pleinement assurés qu'à moins de se réunir avec Rome, les sectes n'auront jamais les trois conditions nécessaires à la catholicité telle qu'elle est enseignée par l'Écriture et par la tradition des Pères. 5^o J'accorde que le protestantisme est fort répandu, fort ardent à se répandre davantage, fort condescendant aux préjugés, voire aux passions de ses prosélytes. Je ne disente pas, je le répète, de minutieuses questions de géographie et de statistique. Pour moi, elles ne sont point la vraie question, et c'est perdre son temps et sa peine que de vouloir s'y arrêter quand rien n'y oblige. Je suis persuadé que l'apostolat catholique ne le cédera jamais en résultats numériques, surtout en résultats honnêtes et durables, à la propagande hérétique. Mais, encore une fois, aussi longtemps que saint Pierre, la pierre fondamentale de l'Église, n'aura pas passé au protestantisme, que Rome n'aura pas subi le jong d'un czar ou d'une papesse le transformant en Église nationale, que Dieu n'aura pas donné aux schismatiques et aux hérétiques le soin et les moyens d'accomplir sa volonté salvifique, l'Église romaine, seule, sera catholique: elle le sera donc seule à tout jamais.

ARTICLE IV. — *L'apostolicité.*

1. — Déjà le Symbole de Nicée mentionne explicitement *l'apostolicité* de l'Église, qui est un objet de notre foi. On pourrait la définir l'universalité dans le temps, comme la catholicité est l'universalité dans l'espace: toutes deux sont des rayonnements de l'unité; et de même que l'unité, la sainteté et la catholicité, l'apostolicité est une propriété exclusive, une note caractéristique et distinctive, de la véritable Église de Jésus-Christ.

Au sens étymologique, c'est l'identité de cette Église, prise à un moment quelconque de sa durée, avec celle que les apôtres, principalement saint Pierre leur chef, ont fondée suivant l'ordre et avec le secours de Jésus-Christ.

D'une façon plus précise, plus complète et plus théologique, l'apostolicité est l'identité sociale de l'Église avec elle-même depuis sa première origine, la persistance de la même autorité en elle, et par conséquent la permanence de son but

et de ses moyens. Si, depuis la disparition des apôtres, elle avait changé de destination, d'organisation, d'activité, de gouvernement, elle ne serait plus l'œuvre de Jésus-Christ et des apôtres : elle ne serait plus la véritable Église. Si, au contraire, nous pouvons actuellement constater l'existence d'une société identique, sous tous les rapports, avec l'œuvre de Jésus-Christ et de ses apôtres, il en faudra logiquement conclure que c'est la véritable Église. Telle est la notion de l'apostolicité, telle est son importance apologétique.

Mais, en fait, Jésus-Christ a-t-il voulu que son Église fût apostolique, c'est-à-dire qu'elle subsistât toujours dans une rigoureuse identité de principes et de constitution? Je réponds à cette question par une double observation. 1^o J'ai démontré précédemment et jusqu'à la plus entière évidence, j'ose le dire, la perpétuité de l'Église : inutile donc d'y revenir en ce moment. Or, 2^o cette perpétuité ne peut se concevoir que si la permanence, l'identité d'organisation et de hiérarchie, dont je parlais à l'instant même, sont garanties à l'Église. Donc l'apostolicité lui est aussi essentielle que l'unité, que la sainteté, que la catholicité. — Et, en effet, Jésus-Christ a institué en elle une autorité qui ne doit point lui manquer : l'autorité de Pierre, pierre fondamentale et base indispensable de tout édifice, « et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » (*Matth.* loc. cit.) Jésus a institué en elle un collège d'apôtres avec lesquels il s'est engagé d'être jusqu'à la consommation des temps. (*Matth.* xxviii, 20; *Joan.* xiv, 15.) Jésus a institué en elle un sacrifice perpétuel, avec un sacerdoce qui doit durer jusqu'à son visible retour sur terre pour le jugement dernier. (*1 Cor.* xi, 28; *Hebr.* vii, 64.) Aussi, par une conséquence nécessaire, les apôtres se donnent-ils des successeurs en qui se perpétuent leur mission et leur pouvoir. (*Tit.* i, 5; *1 Tim.* ii, 2.) L'antiquité chrétienne n'hésite nullement à proclamer que Pierre est toujours vivant, toujours enseignant et régissant l'Église, dans la personne des évêques de Rome ses successeurs; elle n'hésite pas davantage à reconnaître, dans l'épiscopat, l'héritage et la survivance des apôtres; elle ne considère comme catholiques que les Égli-

ses particulières ou diocèses directement fondés par les apôtres et demeurés dans la communion du prince des apôtres, ou que ceux qui, établis ou rétablis plus tard, sont entés par l'obéissance hiérarchique sur le tronc toujours vivant de l'Église romaine. Si quelqu'un revendique une mission nouvelle et extraordinaire, on lui demande aussitôt, non pas tant de la prouver par des miracles indiscutables, que de la justifier par des attestations et démonstrations péremptoires de sa subordination à l'Église; car le Maître a dit : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il soit comme un païen et un publicain; » (*Matth.* xviii, 17) et saint Paul : « Quand même ce serait un ange du ciel qui viendrait vous évangéliser autrement que nous ne l'avons fait, anathème à lui! » (*Gal.* i, 8.)

On a déjà pu le pressentir par les notions qui précèdent, l'élément le plus essentiel et en même temps le plus saisissable de l'apostolicité, c'est la conformité de croyance, de pratiques, de hiérarchie, de l'Église romaine actuelle avec l'Église romaine primitive; et cela, non seulement parce que nulle Église n'est aussi en vue, aussi connue, aussi accessible qu'elle; mais surtout parce qu'elle est le siège du prince des apôtres, le Siège Apostolique, comme parle la tradition, l'Église particulière du pape si bien nommé par nos pères du moyen âge *l'Apostole* ou *l'Apostolle*, de telle sorte que l'apostolicité répandue dans tout le corps de l'Église catholique est plus intense, plus éclatante, plus tangible dans l'Église romaine. Indiquons une autre raison de ce fait considérable : tandis que les autres évêques peuvent défaillir dans la foi et ont besoin d'être confirmés en elle par l'Évêque de Rome; tandis que les autres Églises peuvent disparaître par l'hérésie ou le schisme, et ne plus compter dans le catalogue des diocèses catholiques : ni l'Évêque de Rome ne peut défaillir dans son ministère de docteur suprême de l'Église, ni son siège ne peut jamais être supprimé puisque ce serait la suppression de l'Église même. Le pape est donc très spécialement le gardien et le représentant de l'apostolicité, le Seigneur Apostolique, *Domnus Apostolicus*, comme dit la liturgie. De là l'antique et très fré-

quente coutume, quand il y avait à prononcer sur la situation canonique d'une Église particulière, d'un peuple, d'une secte, d'un individu, d'examiner tout simplement leurs rapports avec Rome : étaient-ils dans sa communion, on reconnaissait aussitôt leur apostolicité; étaient-ils séparés d'elle, on les tenait par le fait même pour des novateurs.

II. — Si nous nous posons en ce moment la même question, si nous voulons savoir à notre tour quelle est la véritable Église de Jésus-Christ, la même méthode de solution se présente à nous : où est l'apostolicité? où est surtout l'apostolicité romaine?

1° Que tous les diocèses de l'Église romaine jouissent de cette apostolicité, le fait est patent. Ou bien, en effet, ils ont été fondés par les apôtres, et jamais ils ne sont sortis, ni de la ligne tracée par eux, ni de la communion du Siège Apostolique; ou bien, s'ils en sont sortis, ils y sont rentrés et leur apostolicité première leur a été rendue; ou bien enfin, ils ont été fondés depuis la mort des apôtres, hier, par exemple, ou aujourd'hui, mais ils sont devenus apostoliques en naissant de la hiérarchie apostolique et en participant à la vie sociale de l'Église romaine. — Que Rome surtout soit réellement apostolique, on n'en saurait douter; depuis saint Pierre jusqu'à Léon XIII, la succession est ininterrompue, et nul changement essentiel n'est survenu dans la fonction exercée d'abord par le même Pierre et transmise par lui à ses successeurs. Il y a eu quelques schismes, quelques interrègnes, quelques élections peut-être obscures et douteuses; mais, malgré tout, la transmission des pouvoirs pontificaux s'est accomplie réellement et fidèlement; Pierre vit encore dans son unique et légitime successeur Léon XIII. L'Église de Rome, l'Église romaine tout entière, est donc la véritable Église de Jésus-Christ.

2° Les sectes orientales, si fières de leur antiquité, peuvent-elles prétendre à l'apostolicité? Point du tout. Eussent-elles été fondées par les apôtres ou leurs successeurs immédiats, elles ont rompu depuis avec le Siège Apostolique, avec le Prince des apôtres, et par conséquent elles sont sorties de la lignée apostolique. Elles n'ont plus d'apostolicité, jusqu'au jour où elles se rattacheront à l'arbre de

vie, dont la sève leur manque pour être la véritable et vivante Église du Christ.

3° Les sectes protestantes sont dans une condition plus défavorable encore. Elles sont recentes. Elles n'ont rien de commun avec le schisme oriental, malgré leurs tentatives répétées de s'affilier ou de s'associer à lui, et de trouver dans cette alliance une apparence au moins d'antiquité sinon d'apostolicité. Comment oser soutenir que Luther, Calvin, Henri VIII, Knox et les autres réformateurs succèdent aux apôtres, et que leur réforme est la continuation logique et chronologique de l'Église primitive? Ils se sont bien vantés de ramener le christianisme à la pureté de ses origines : mais, oui ou non, ont-ils reçu de quelque apôtre ou de quelque homme apostolique l'investiture spirituelle qui leur a fait prendre rang dans la hiérarchie, et qui, du même coup, en a exclu tous les papes et tous les évêques depuis le IV^e siècle, par exemple, jusqu'au XVI^e siècle? Car, de deux choses l'une : ou les réformateurs sont en possession de l'apostolicité, et alors l'Église entière en est dépourvue depuis plus de dix siècles, c'est-à-dire qu'elle n'existe plus depuis ce temps; ou bien c'est elle qui était en possession de l'apostolicité quand les réformateurs se sont révoltés contre elle; et comme la révolte ne saurait annihiler un droit préexistant et en créer un nouveau, il s'ensuit qu'ils sont absolument dépourvus de l'apostolicité sans laquelle l'Église de Jésus-Christ n'existe pas. Le protestantisme n'est donc point la véritable Église.

III. — On nous oppose les difficultés suivantes : 1° L'apostolicité est entendue d'une façon trop étroite par les théologiens catholiques : est-ce que les développements et les transformations de l'humanité ne peuvent pénétrer dans l'Église? est-ce que le protestantisme n'est pas aussi apostolique que le romanisme moderne, que l'ultramontanisme, que le vaticanisme? — 2° Par une prétention également intolérable, les mêmes théologiens identifient l'apostolicité avec la romanité; et de là, par une pétition de principes, ils concluent à la divinité de leur Église, au mépris des autres qui ont cependant les mêmes droits, sinon de plus forts. — 3° Car, les Églises orientales, auxquelles on reproche préci-

sément leur immobilité, sont par le fait même évidemment apostoliques. — 4° Le protestantisme, ayant reçu de Dieu une mission extraordinaire et une nouvelle effusion du même esprit divin qui avait fait les premiers apôtres, peut revendiquer de ce chef une incontestable apostolicité : il en fournit, du reste, la preuve expérimentale dans la pureté de sa prédication et de ses mœurs conformes à la sincérité de l'Évangile primitif. — 5° Au contraire, l'ambition des Papes, la corruption du clergé, les sophismes des théologiens et canonistes romains, principalement la définition de la primauté et de l'infaillibilité pontificales au concile du Vatican, ont radicalement faussé la tradition primitive dans l'Église catholique, l'ont dépouillée de son apostolicité, et l'ont réduite à l'état de secte absolument moderne, sans racines et sans liens d'attache dans le passé. — 6° Les interrègues, les schismes scandaleux et prolongés, les incertitudes historiques, qui se remarquent dans le catalogue des papes, suffisent d'ailleurs à détruire leurs prétentions à cette continuité hiérarchique dont ils se glorifient si haut. — 7° Et enfin, pourquoi ces préoccupations d'un formalisme si étroit? Elevons-nous bien au-dessus de ces minuties d'archéologues et de généalogistes, et reconnaissons pour vrais chrétiens tous ceux — d'où qu'ils viennent, — qui prient le Père céleste au nom de Jésus-Christ.

IV. — La réponse à ces difficultés achèvera de fixer dans l'esprit du lecteur la véritable idée et le véritable usage de la note d'apostolicité.

1° Sans doute, les grands mouvements qui agitent l'humanité doivent avoir leur retentissement dans l'Église; et si elle n'était qu'une société d'origine humaine, on ne devrait pas exiger d'elle des preuves d'apostolicité. Mais elle est l'œuvre de Dieu; elle est l'objet de son assistance surnaturelle; elle doit demeurer, parce qu'il le veut ainsi, dans les conditions essentielles où il l'a établie; les modifications qu'elle subira ne seront qu'accidentelles; ses développements, ses progrès, se feront toujours dans l'ordre et dans la hiérarchie que le Christ lui a déterminés; elle grandira, mais sans changer de nature; ses rameaux, ses fleurs et ses fruits, ne seront pas d'une

autre espèce que sa tige et ses racines; elle ne transgressera pas la charte fondamentale qui lui a été octroyée; elle ne se donnera pas d'autre constitution ni d'autre Évangile que ceux qu'elle a reçus de son fondateur. Ce qu'on appelle dédaigneusement le romanisme, le vaticanisme, l'ultramontanisme, n'est rien que l'Église se développant et progressant ainsi, sous l'action providentielle de l'Esprit-Saint, dans la sphère rigoureusement respectée de sa fonction surnaturelle, sans aucune déviation ni écart. Le protestantisme n'en saurait dire autant; il est, lui, une rupture, une rébellion, une révolution, une manifeste et audacieuse innovation, non pas une *réforme* mais une destruction de l'œuvre divine et un essai ruineux de construction humaine. Il n'est nullement apostolique, et l'Église romaine l'est complètement.

2° Nous n'identifions, en cette question, que ce que Jésus-Christ lui-même a identifié. Si nous disons : l'apostolicité est plus essentielle, plus forte, plus visible, à Rome que dans les Églises particulières, au centre qu'à la circonférence, au foyer qu'aux extrémités, c'est que le Christ l'a voulu ainsi, en faisant de Pierre le fondement indéfectible et le docteur infaillible de son Église. Nous n'innovons pas; nous ne commettons pas de sophisme; nous prétendons simplement que, pour être *apostolique*, une Église doit être en intime communion avec le *Prince des apôtres*, puisque les apôtres eux-mêmes, s'ils s'étaient séparés de leur chef, eussent *ipso facto* cessé d'être apôtres.

3° Si les églises orientales avaient été aussi immobiles qu'on le dit, elles n'auraient point perdu leur apostolicité; mais un mouvement désastreux s'est produit chez elles, les a ébranlées et les a fait déchoir de leurs droits et de leur honneur antiques. C'a été le mouvement séparatiste qui les a déplacés de la *Pierre* sur laquelle repose l'Église véritable. Ne portant plus sur cette base nécessaire, leur édifice a cessé d'appartenir à celui que le Christ a bâti et qui est *son* Église. Elles sont devenues schismatiques, et le schisme a opéré en elles, comme châtiment et comme preuve de leur crime, cette immobilité cadavérique qui n'a rien de commun avec l'immuta-

bilité vivante et active de l'Église fondée sur Pierre.

4° La mission extraordinaire dont se targue le protestantisme n'a aucune preuve plausible : elle n'a été ni annoncée par des prophéties ni justifiée par des miracles. Elle est en opposition formelle avec le droit antérieur de l'Église, contre lequel ne saurait prévaloir une simple prétention, et *a fortiori* une rébellion audacieusement coupable. Les auteurs de la Réforme étaient de mœurs qui n'appelaient nullement une effusion nouvelle et miraculeuse de l'Esprit-Saint. Les conséquences pratiques de leur révolte, dans la vie individuelle comme dans la vie sociale, ne sont rien moins que louables. Quant à la prétendue pureté de leur prédication, j'ai précédemment montré qu'elle ne pouvait être acceptée comme *note* de l'Église. Du reste, l'Orient schismatique s'est trouvé d'accord avec l'Occident catholique pour la réprouver solennellement, quand le pseudo-patriarche de Constantinople, Cyrille Lucar, a tenté d'acclimater la doctrine protestante dans l'Église grecque, au xvii^e siècle.

5° Les fautes des papes et des papistes, si complaisamment relatées et si libéralement exagérées par l'hérésie et par le schisme, n'ont nullement modifié la constitution essentielle de l'Église catholique : en dépit de ces défaillances, il y a eu évolution et progrès, mais non révolution et décadence, dans l'Église. Les travaux des théologiens et des canonistes, malgré leurs imperfections dont il n'y a vraiment pas lieu de s'étonner ou de se scandaliser, ont servi au développement régulier, normal, légitime, providentiellement ordonné, de la constitution tracée par Jésus-Christ ; point d'innovations ni de contre-sens dans ce développement : mais de sages et logiques déductions ; de nouvelles applications de principes restés immuables dans leur fécondité divine. Telle a été la délimitation du concile du Vatican relativement à l'infailibilité et à la primauté pontificales, comme nous le montrerons à l'article *Papauté*. L'apostolicité de l'Église romaine n'a donc pas sombré dans ce concile, non plus que dans les précédents. Elle s'est au contraire affirmée avec plus de force et de lumière, se manifestant comme l'appui, le centre

et la garantie de l'apostolicité de toutes les autres Églises, selon l'institution même du Christ et la constante tradition des âges chrétiens.

6° Quand on nous objecte les discussions survenues au sujet de certaines élections pontificales, les schismes qui en sont résultés, les interrègnes qui ont séparé la mort de quelques papes de l'institution de leurs successeurs, on se fait une idée inexacte de la transmission du pouvoir apostolique. On paraît s'imaginer qu'elle doit s'accomplir instantanément, mécaniquement, comme celle d'un mouvement physique communiqué d'un mobile à un autre mobile. Il n'en est rien. Cette transmission est un fait d'ordre moral, soumis à des conditions déterminées par la nature de la société ecclésiastique et par les décrets de l'autorité compétente. Celle-ci ayant jugé bon de remettre le choix du nouveau pape à l'élection du Sacré Collège, il en résulte évidemment un interrègne plus ou moins considérable pendant lequel l'Église subsiste, mais dans un état incomplet et anormal, attendant un chef, un pasteur, un docteur suprême. Dès qu'il sera élu, et quelle qu'aît été la longueur du délai, il recevra l'héritage de Pierre avec l'épiscopat romain, et il sera un anneau de plus, ajouté à la chaîne sacrée de l'apostolicité. Que si, après son élection, et avant son décès ou sa renonciation, une nouvelle élection venait à se faire, elle serait nulle et schismatique : l'élu ne serait point dans la série apostolique. Que si deux élections se faisaient simultanément, l'une selon les lois et l'autre contre elles, l'apostolicité appartiendrait au pape légalement choisi, non à l'autre ; et y eût-il même des obscurités, des doutes, des discussions et des divisions à ce sujet, comme au temps du grand schisme d'Occident, il n'en serait pas moins vrai, pas moins réel, que l'apostolicité existe dans le vrai pape : qu'importe si elle n'est manifeste pour tous et reconnue de tous que longtemps après ? Je sais qu'un trésor m'a été légué, mais j'ignore s'il est renfermé dans la caisse A ou dans le coffret B : en suis-je moins propriétaire de ce trésor ? Que si enfin deux ou même plusieurs élections se faisaient simultanément contre le droit de l'Église, elles seraient toutes égale-

ment invalides, mais sans aucun détrimement de l'apostolicité : seulement le Siège pontifical resterait vacant jusqu'à une élection légitime, dont le sujet continuerait la lignée pontificale et apostolique. Ce sont, sans nul doute, de douloureux et funestes événements que ces longs interrègnes, que ces élections incertaines et contestées, que ces déchirements de l'Église en partis opposés l'un à l'autre. Mais il faut observer qu'ils ne mettent pas plus en péril l'apostolicité que l'unité de l'Église. Car, enfin, si une partie des évêques et des fidèles se trompe de bonne foi sur la personne du vrai pape, elle erre involontairement et continue de tenir fermement au principe hiérarchique; elle n'est donc que matériellement schismatique, sans le savoir, sans le vouloir. L'autre partie, en adhérant au vrai pape, sauvegarde entièrement le double trésor de l'unité et de l'apostolicité, avec les autres propriétés, privilèges et pouvoirs, de la véritable Église. Un nuage passe sur le soleil: il ne le supprime pas.

7° Ce n'est pas un formalisme étroit que d'attacher à la question de l'apostolicité l'importance que Jésus-Christ, les apôtres, la tradition, lui attribuent. Si le Christ n'avait pas fondé l'Église comme une société parfaitement déterminée et destinée à durer jusqu'à la fin du monde, s'il en avait fait simplement une collection d'hommes croyant en son Père et en lui, sans liens communs et sans hiérarchie, nous trouverions superflu d'examiner attentivement ces listes d'évêques, ces catalogues de papes, ces archives antiques des antiques chrétientés. Mais, comme il a établi un pouvoir social qui doit être légitimement transmis et fidèlement obéi, sous peine de perdre le fruit de la rédemption et d'errer hors de l'unique voie du salut, il est d'une absolue nécessité de vérifier où et comment s'est faite la transmission de ce pouvoir, en quelles mains il se trouve, et dans quelle Église, parmi celles qui se disputent le titre de véritable arche de salut, il exerce sa bienfaisante et indispensable action. Je serais aussi coupable qu'insensé de livrer le suprême intérêt de mon âme à de faux successeurs des apôtres, comme je le serais de ne pas le remettre avec une absolue confiance à l'héritier de Pierre, Prince des apôtres, Vicaire de Jésus-

Christ. (Cf. Cardinal FRANZELIN, *De Ecclesia Christi*; SCHRADER, *De Unitate Romana*; PALMIERI, *De Romano Pontifice*, prolegomenon *De Ecclesia*; DOM GREA, *De l'Église et de sa divine constitution*; JEAN-JACQUOT, *L'Église, société de l'ordre surnaturel*, etc., etc.)

D^r J. D.

ÉGLISE (SON ORGANISATION INTÉRIEURE AU PREMIER ET AU SECOND SIÈCLE). — La question de l'organisation des pouvoirs ecclésiastiques tient toujours une place importante dans les systèmes rationalistes sur les origines chrétiennes. M. Renan, qui a résumé ces systèmes pour le commun des lecteurs, l'a abordée maintes fois, et voici de quelle manière il résume sa pensée à cet égard dans l'ouvrage (*Marc-Aurèle*) qui semble contenir sa conclusion dernière et définitive : « On peut dire, écrit-il, que l'organisation des Églises a comme cinq degrés d'avancement, dont quatre ont été traversés dans la période embrassée par cet ouvrage. D'abord, l'*Ecclesia* primitive, où tous les membres sont également inspirés de l'Esprit. — Puis, les Anciens ou *Presbyteri* prennent dans l'*Ecclesia* un droit de police considérable et absorbent l'*Ecclesia*. — Puis le président des Anciens, l'*Episcopus*, absorbe à peu près les pouvoirs des Anciens et par conséquent ceux de l'*Ecclesia*. — Puis les *Episcopi* des différentes Églises correspondant entre eux forment l'*Eglise catholique*. — Entre les *Episcopi* il y en a un, celui de Rome, qui est évidemment destiné à un grand avenir. Le pape, l'Église de Jésus transformée en monarchie, avec Rome pour capitale, s'aperçoivent dans un lointain obscur... A la fin du II^e siècle, l'épiscopat est entièrement mûr, la papauté existe en germe. » (*Marc Aurèle*, p. 416.)

Ainsi dans moins d'un siècle et demi, la constitution d'une société répandue par toute la terre aurait passé par toutes les nuances qui séparent la démocratie la plus rudimentaire de l'état monarchique; et, chose merveilleuse, toutes ces transformations se seraient opérées spontanément, sans secousse, à la même heure, pour ainsi dire, et dans tous les endroits à la fois.

Lorsque M. Renan publia les *Apôtres*, il représentait l'Église primitive comme une association « de *pour cénobites* » (p. 87) établie sur une base essentiellement « démocratique et égalitaire » (p. 86), mais pleine de sagesse, se modelant sur les institutions « de la démocratie athénienne » (p. 85). Quinze ans après, M. Renan n'y apercevait plus qu'anarchie et chaos : « Au premier coup d'œil, écrit-il dans *Marc Aurèle*, l'œuvre de Jésus n'était pas née viable, c'était un chaos.... la congrégation galiléenne semblait ne pouvoir que se dissoudre dans l'anarchie » (p. 407). Combien ce tableau diffère de celui des *Apôtres*, qui lui-même est assez loin de la réalité. Dans les *Apôtres* il est dit : « Que comme toute société théocratique, l'Église primitive tendait à abdiquer entre les mains du clergé, et déléguait volontiers son autorité » (p. 84). — ce qui n'est pas tout à fait l'anarchie; — que les douze « formaient entre eux une sorte de sacré collège ou de sénat »; ce qui n'est pas davantage de la *démocratie*, car il est incontestable que les douze ne possédaient pas le pouvoir par délégation du peuple; « qu'il y avait à Jérusalem une grande communauté de pauvres gouvernée par les apôtres, et que les apôtres choisis par Jésus avaient dans la petite communauté une *supériorité incontestée* » (p. 85). »

M. Renan reconnaissait alors que les apôtres, en imposant les mains aux diacres, « déléguaient à ceux-ci une partie de leurs pouvoirs ». *Apôtres*, p. 79, 82. Il n'est pas jusqu'à la primauté de saint Pierre, que M. Renan n'aperçut déjà au sein de cette Église *égalitaire* : « Pierre avait parmi les docteurs une certaine primauté... il était celui des apôtres qui avait dans les affaires générales le plus d'autorité... Paul reconnaissait son autorité et le désignait, comme tout le monde, du nom de *Kepha*, la pierre. » *Apôtres*, p. 419. Nous voilà loin de l'*Ecclesia primitiva* où tous les membres sont également inspirés de l'Esprit. L'histoire apostolique, en effet, même l'histoire acceptée par l'école rationaliste nous montre les apôtres, ceux que saint Paul appelait les *colonnas*, se réunissant à Jérusalem et décidant souverainement dans les questions d'une certaine gravité, comme celle des observances légales, ou intervenant dans les questions relatives aux églises particu-

lières pour donner des solutions ou des ordres. Les Actes des Apôtres, les lettres de saint Paul et des autres apôtres sont là pour protester contre l'idée d'une Église où tous les membres étaient également inspirés de l'Esprit. Le contraire est d'une évidence si palpable qu'il est inutile d'insister.

Pour en venir à donner l'*inspiration égale pour tous* comme le caractère propre de l'*Ecclesia primitiva*, M. Renan a été forcé de substituer un fait exceptionnel aux faits généraux qui dominent l'histoire de l'Église, au temps des apôtres. Le don de prophétie, le don des langues, le don d'inspiration, les *charismes* en un mot, étaient fréquents dans l'Église primitive, ils étaient même devenus trop fréquents dans certains endroits, comme à Corinthe; ce qui avait déjà fourni à M. Renan, dans *Les Apôtres*, un point de comparaison entre les premières assemblées chrétiennes et les sectes d'illuminés Quakers et Irvingiens qu'on rencontre en Angleterre et en Amérique. Mais pour conclure de là, comme il le fait, que dans l'*Église primitive* tous les membres étaient également inspirés de l'Esprit, on ne pouvait rencontrer plus mal, puisque les charismes étaient soumis à l'épreuve de l'autorité hiérarchique, ainsi qu'on peut s'en convaincre d'après la première lettre aux Corinthiens, I *Cor.*, vii, 28, 29.

Nous ne suivons pas M. Renan dans toutes les sinuosités où s'égare sa critique subtile pour prouver que les *Presbyteri* ou *Anciens* absorbent peu à peu l'*Ecclesia primitiva*, que l'*Episcopus* absorbe à son tour les *Presbyteri* et que l'*Église catholique* vient à la fin se substituer aux *Episcopi* ou du moins modifier leur pouvoir. Sa méthode est fautive ou ne mène à rien. En ce qui regarde les *Presbyteri*, par exemple, à quoi bon rechercher, comme il le fait, s'ils ont été antérieurs aux évêques? Qu'y aurait-il de décidé, lors même que cette antériorité serait établie? Rien; puisqu'il est fort possible que les apôtres n'aient d'abord placé que des prêtres dans les églises fondées par eux, réservant l'épiscopat pour la fin de leur apostolat. Mais la question peut être ramenée à des éléments bien plus simples. La seule chose qu'il importe de savoir, en effet, c'est si les évêques et les prêtres ont été insli-

tués par les apôtres, et s'il faut voir dans l'épiscopat une institution rivale de celle des prêtres. L'hypothèse rationaliste, trompée par M. Renan, admet que l'épiscopat, en vertu de ce qu'on appelle *l'instinct de formation*, se serait en quelques années et partout substitué à la corporation primitive des Anciens ou prêtres, et cela vers l'époque de la mort de saint Jean. Nous soutenons que cela est faux.

Une remarque préliminaire nous révélera du premier coup la faiblesse de l'hypothèse rationaliste. C'est une loi des révolutions humaines, que le changement, en ce qui touche la possession du pouvoir, ne s'opère pas ordinairement sans crises violentes plus ou moins prolongées. Si donc les évêques avaient dépouillé les prêtres ou Anciens de leur pouvoir, il faudrait s'attendre à retrouver dans la littérature du 1^{er} siècle un écho des luttes qu'une pareille révolution aurait soulevées. Or, toute l'antiquité chrétienne témoigne au contraire du plus parfait accord entre les prêtres et les évêques; il a pu éclater, ici et là, des révoltes isolées; nulle part on ne voit aux prises le *corps* épiscopal et le *corps* des Anciens.

Mais arrivons à une réponse plus directe.

M. Renan a beau se prévaloir « de posséder une vive intuition de ce qui est certain, probable, plausible, un sentiment profond de la vie et de ses métamorphoses » *Marc Aurèle*, Introd. III; sur une question qui intéresse la situation de l'Église au premier siècle, l'opinion d'un contemporain, d'un saint Clément de Rome, d'un saint Ignace d'Antioche, d'un saint Polycarpe nous paraîtra toujours préférable à toute autre, même à l'opinion d'un critique si pénétrant. Ce sont donc ces témoins de l'âge apostolique, que nous interrogerons sur le développement organique de l'Église pendant le premier siècle.

Voici d'abord saint Clément, disciple de saint Pierre et de saint Paul, qui atteste que rien n'a été laissé à *l'instinct de formation* dans la constitution de l'Église : « Dieu, dit-il, a encore réglé de son autorité souveraine en quels lieux et par quelles personnes devraient être exercées les fonctions sacrées. » *Epist.*, XL. « Dieu a envoyé Jésus-Christ, et Jésus-Christ a envoyé ses apôtres...; ces mi-

nistres fidèles ayant donc reçu des ordres de la bouche de leur maître, ayant été persuadés par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ et affermis dans la foi par la parole de Dieu et la plénitude des dons du Saint-Esprit en eux, sont allés annoncer partout l'approche du royaume de Dieu; et prêchant ainsi dans les pays et dans les villes, ils ont choisi les prémices de ces églises naissantes, et, après les avoir éprouvés par les lumières de l'Esprit-Saint dont ils étaient remplis, ils les ont établis évêques et diacres sur ceux qui devraient croire à la parole. » *Epist.*, XLII. Il est manifeste que, dans la pensée de saint Clément, la constitution organique de l'Église remonte directement à Jésus-Christ; et certes il n'en est rien compris à l'absorption de l'*Ecclesia* par les *Presbyteri*, pas plus qu'à l'absorption des pouvoirs des *Presbyteri* par les *Episcopi*.

Il importe peu que, dans sa lettre, saint Clément n'établisse pas une distinction très nette entre les termes d'*évêque* et de *prêtre*; la confusion dans les noms n'implique nullement une confusion dans les fonctions. Quoique saint Clément appliquât quelquefois aux prêtres le nom d'*ἐπίσκοποι*, il n'en est pas moins vrai qu'il distinguait les uns des autres ceux que nous désignons par les noms d'évêque, de prêtre et de diacre.

Les Presbytériens et les Calvinistes se sont, il est vrai, prévalus de l'autorité de saint Clément pour soutenir que l'épiscopat n'était par d'institution apostolique; il se sont appuyés principalement sur le passage cité plus haut, où les *ἐπίσκοποι* (ici on peut traduire les *prêtres*) et les diacres sont seuls mentionnés comme composant la totalité du corps hiérarchique. Mais il se peut qu'en cet endroit saint Clément n'ait pas jugé utile de donner une énumération complète des fonctions ecclésiastiques, ou qu'il n'ait voulu indiquer simplement la pratique ordinaire des apôtres, qui n'auraient, d'après cette interprétation, ordonné que des prêtres, se considérant eux-mêmes comme les évêques des Églises fondées par eux. Toujours est-il qu'il parle ailleurs (C. XLVI) de ceux que les apôtres avaient choisis pour leur succéder, et qu'en cet endroit il nomme les *évêques* et les *prêtres*. Enfin lorsqu'il compare l'organisation de

l'Église juive à l'organisation de l'Église chrétienne, il nomme les trois fonctions qui, chez les Juifs, avaient le plus de rapport avec les fonctions de l'évêque, du prêtre et du diacre chez les chrétiens. « Le Grand-Prêtre à ses fonctions, dit-il, les prêtres et les lévites ont aussi les leurs, et les laïques même ont leurs obligations à remplir. » (*Epist.* XL.)

Afin d'insinuer que l'ambition de Rome ne fut pas étrangère au perfectionnement de la hiérarchie, M. Renan ose prétendre que les mots « évêque, prêtre, diacre ont pris pour la première fois à Rome un sens déterminé ». En vérité, rien n'est pas moins exact. Dans le *Pasteur d'Herma*s écrit à Rome vers la fin du II^e siècle, ces termes n'ont point encore un sens bien fixe, tandis que dans les Églises d'Orient ils s'appliquent rigoureusement à la chose. En Orient, en effet, l'épiscopat, ou du moins l'action de l'épiscopat, se détache bien mieux qu'en Occident du presbytérat, qui exerçait à Rome principalement une action collective si étendue, sous la direction de l'évêque.

Il appartenait à un évêque d'Orient, ayant vécu au milieu de ces Ebionites syriens qui rejetaient l'épiscopat, de parler avec précision de la hiérarchie ecclésiastique au premier siècle. Aussi rien de plus précis que le langage de saint Ignace d'Antioche, en ce qui concerne les dignités d'évêque, de prêtre et de diacre. Il appelle saint Polycarpe « l'Évêque des Smyrniens, qui ont plutôt pour Évêque Dieu le Père et Notre-Seigneur Jésus-Christ (*Epist ad Polyp.* 1) » ; il l'exhorte à remplir tous les devoirs de sa charge comme ayant le *gouvernement de l'Église* ; à veiller à ce que rien ne se fasse dans l'Église sans sa volonté, comme il ne doit rien faire lui-même en dehors de la volonté de Dieu (*ibid.* IV). « Soyez attentifs à l'évêque, dit-il au peuple de Smyrne, afin que Dieu le soit avec vous. Plût à Dieu que je pusse me consacrer à ceux qui sont soumis à l'Évêque, aux prêtres, aux diaques. » « Tous doivent respecter les diaques comme établis par l'ordre de Jésus-Christ : l'évêque premièrement, comme celui qui est l'image du Père, et les prêtres comme le sénat auguste de Dieu. » (*Ad Trall.* III.) « Comme Jésus-Christ qui est notre vie

inséparable, a été établi par ordre du Père sur toute l'Église, ainsi les évêques l'ont été par l'ordre de Jésus-Christ dans les diverses parties de la terre. » (*Ad Ephes.* III.)

A ces textes, qu'on pourrait du reste multiplier, M. Renan n'a rien à opposer que de vaines hypothèses et sa « vive intuition de ce qui est certain, probable, plausible », mais si cela lui suffit, il est permis à d'autres de se montrer plus exigeants.

Mais en dehors même des témoignages de saint Clément et de saint Ignace, on rencontre des faits que la critique rationaliste feint de ne pas apercevoir et qui confirment l'origine apostolique de la constitution de l'Église. « Dans l'Ébionisme, écrit Mgr Ginoulhiac, nous trouvons une hiérarchie ecclésiastique composée d'évêques, de prêtres, de diaques, les ordres sont conférés par l'imposition des mains, et par des prières qui accompagnent cette cérémonie. Leurs fonctions et leurs devoirs sont les mêmes que dans les Églises apostoliques. La constitution de l'épiscopat n'y est pas représentée comme récente, mais comme primitive. Ainsi Jacques y est représenté comme ayant été sacré évêque de Jérusalem, Pierre ordonne Zachée, et dans cette ordination il témoigne qu'il agit par l'ordre ou par l'institution même de Jésus-Christ. » (*Les Origines du christianisme*, t. II, p. 305.)

Voici à présent de quelle manière M. Renan explique la formation de l'Église catholique. Vers le milieu du II^e siècle, les hérésies foisonnent, et déchirent le sein de leur mère. Les évêques n'avaient jamais eu une telle occasion de se montrer. Les hérétiques se donnaient la main ; les évêques sentent mieux que jamais la nécessité de s'unir, de se grouper dans l'intérêt de la défense commune ; ils correspondent entre eux. D'après M. Renan, « ces *episcopi* des différentes églises correspondant entre eux forment l'Église catholique ». (*Marc Aurèle*, p. 416.) Nous ne contestons pas cette correspondance ; mais est-ce que du temps des Apôtres, les correspondances d'une église à l'autre n'étaient pas continues ? Alors elles étaient entretenues par le motif de charité ; quand il y eut des hérésies, elles se prêtèrent un mutuel appui dans la défense de la foi. Il

serait vraiment étonnant que les Églises se fussent auparavant coalisées contre les hérésies, alors que les hérésies n'existaient pas encore!

Nous admettons que l'idée de *catholicité* dut sortir fortifiée de ces luttes, où tant d'églises particulières combattirent pour la cause commune et durent la victoire à leur union; l'épithète de *catholique*, selon la remarque de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, vii, 5), fut donnée à l'Église, προς διαστολην, pour la distinguer de l'hérésie. L'idée de *catholicité* servit donc de point de ralliement aux chrétiens circonvenus par les hérétiques, elle se manifesta plus nettement et plus universellement à l'époque des hérésies, mais comme le développement logique et nécessaire d'une croyance antérieure et admise partout. Elle ne s'élabora pas à Rome (*Marc Aurèle*, 202), comme le prétend M. Renan, qui veut montrer par là comment la formation de l'Église catholique aurait servi de marchepied aux évêques romains, pour s'élever au faîte de l'épiscopat. Il ne suffit pas en effet de constater que l'évêque de Rome prenait le rôle prééminent, parmi les évêques, pour prouver que l'évêque de Rome travaillait d'industrie à s'assurer la prééminence; il est bien plus naturel de penser, lors même que ses titres à la prééminence ne seraient pas connus, qu'il prit le premier rôle, parce qu'il y avait droit et parce qu'on reconnaissait qu'il avait ce droit.

Cependant M. Renan attribue encore à la papauté une situation modeste: « A la fin du II^e siècle, écrit-il, la papauté existe en germe. »

Est-ce là une définition bien exacte de la papauté au II^e siècle? Il ne faut pas chicaner sur les mots. Si par papauté on entend un pouvoir central intervenant administrativement et régulièrement dans les affaires ordinaires et pour ainsi dire quotidiennes des églises particulières, un pouvoir tel qu'on le voit s'exercer plus tard, la papauté n'existe en effet qu'en germe au second siècle. Mais dès cette époque, le successeur de saint Pierre présidait à l'église de Rome et possédait en droit tous les attributs de la papauté; seulement il n'exerçait pas son autorité sous les formes que l'on trouve aux époques suivantes, lorsque la liberté fut rendue à l'Église,

et que les circonstances extérieures furent transformées.

Sur ce point d'ailleurs, M. Renan est forcé d'accepter des faits qui gênent tant soit peu sa théorie de la papauté en germe. Il cite la lettre de Polycrate, évêque d'Ephèse, dans laquelle celui-ci invoque contre le pape Victor la tradition particulière de son Église au sujet de la célèbre controverse sur la Pâque. « Ce qui prouve, remarque M. Renan, que la papauté était née et bien née, c'est l'incroyable dessein que les termes un peu après de cette lettre inspirèrent au pape Victor. Il prétendit excommunier, repousser de l'Église universelle, la province la plus illustre, parce qu'elle ne faisait pas plier sa discipline devant la discipline romaine. » (*Marc Aurèle*, p. 417.)

Pourquoi encore, dans le siècle dont M. Renan proclame si haut la fécondité intellectuelle, toutes les luttes du gnosticisme, celles de Justin et de Tatien, toutes les controverses qui déchiraient la conscience chrétienne, venaient-elles aboutir à Rome? Comment expliquer ce fait général, si ce n'est par la conviction où l'on était alors, qu'avoir raison à Rome c'était assurer partout le triomphe de ses idées? « Les docteurs célèbres regardaient comme un devoir de visiter pour leur instruction cette Église, à laquelle, depuis la dispersion de la première Église de Jérusalem, tous reconnaissent le prestige de l'ancienneté. » (*Marc Aurèle*, p. 170.) Mais ce qu'on va chercher à Rome, dit M. Renan, « c'est un arbitrage, non une solution. » (*Ibid.*, p. 413.) Cependant, dirons-nous, n'est-ce pas décider sur le fond même des questions que de retrancher de l'Église ceux qui n'adoptent pas les solutions de l'Église romaine, en matière d'usages ou de croyances?

Autres aveux également significatifs: « Les pauvres Artémonites (sorte d'ariens anticipés) ont beau se plaindre de l'injustice du sort qui fait d'eux des hérétiques, tandis que jusqu'à Victor toute l'Église de Rome pensait comme eux. L'Église de Rome se mettait déjà au-dessus de l'histoire. L'esprit qui en 1870 fera proclamer l'infailibilité se reconnaît déjà à des signes certains. » (*Ibid.*, p. 415, 416.) « L'ouvrage dont fit partie le fragment connu sous le nom de *Canon de Muratori*, écrit à Rome vers 180.

nous montre Rome réglant le canon des Églises. Saint Irénée déclare Rome l'Église la plus grande, la plus ancienne, la plus illustre; qui possède par une succession continue la vraie tradition des apôtres Pierre et Paul, à laquelle, à cause de sa primauté, doit recourir toute l'Église. » *Ibid.*, 414. Que manquait-il donc à cette Église pour qu'elle ne fût plus un germe? A la fin du II^e siècle non seulement la papauté était née et bien née comme dit M. Renan, il semble encore que sa dentition était assez bien formée.

Il nous reste à refuter en détail les considérations par lesquelles M. Renan essaye d'établir l'illégitimité de la primauté de l'Église romaine, ou du moins de l'expliquer par des causes extrinsèques et fortuites.

« L'empire, d'après lui, fut comme le moule où la religion nouvelle se coagula. » *Marc-Aurèle*, p. 442. La hiérarchie ecclésiastique se modèla donc sur l'administration civile, et l'on comprend tout de suite l'avantage que le pontife romain, placé au chef-lien du monde, dut recueillir de cette situation pour fonder sa suprématie.

Nous sommes les premiers à reconnaître ce qu'avait d'avantageux, pour l'unité ecclésiastique, l'existence d'un centre politique comme Rome, où toutes les affaires de l'univers avaient accès, et qui donnait issue vers tous les pays du monde civilisé. Mais ce qui facilite l'exercice d'un droit ne fonde pas ce droit, si la grandeur politique de Rome avait servi de base pour asseoir la suprématie de l'Église romaine, l'antiquité ecclésiastique nous l'eût sûrement dit comme elle nous a dit que l'autorité du pontife romain vient de ce qu'il est le successeur de saint Pierre. Or il n'existe pas un seul texte que l'on puisse apporter en faveur de cette thèse, pas un seul d'où l'on puisse induire que les pontifes romains se soient proposé de réaliser au spirituel ce que la politique des empereurs avait réalisé au temporel. M. Renan n'apporte aucun témoignage en faveur de son opinion; mais en revanche, il n'est pas à court d'hypothèses.

« Une cause matérielle, dit-il, contribuait beaucoup à la prééminence que toutes les églises reconnaissaient à l'église de Rome. Cette église était extrêmement riche; ses biens, habilement

administrés, servaient de fouds de secours et de *propagande* aux autres églises. Le trésor commun des fidèles était en quelque sorte à Rome. » *Marc Aurèle*, p. 73.

Denys de Corinthe, sur lequel s'appuie ici M. Renan, dit en effet, dans sa lettre aux Romains, que depuis le commencement de la Religion, c'était un usage de l'église romaine d'envoyer des aumônes aux autres églises, ainsi qu'aux saints condamnés aux mines. Il rappelle que le pape Soter traitait les frères nécessiteux venus à Rome avec la tendresse d'un père.

Eusèbe, IV-XXII. Denys de Corinthe fait du reste le tableau le plus touchant de la charité universelle de l'Église romaine, qui rayonne au loin sur les églises opprimées ou sur les confesseurs enfoncés vivants dans les souterrains. Mais quel motif de supposer à cette charité des projets d'ambition? En quelle estime tiendrons-nous les instincts les plus généreux, les sentiments les plus délicats, si derrière le cœur qui se donne on suppose, sans preuves, l'ambition égoïste et avide? Non, la charité de l'Église romaine n'est pas l'œuvre d'une propagande ambitieuse; Denys de Corinthe nous dit que les aumônes des évêques de Rome avaient leur source dans l'amour paternel, qu'ils portaient aux autres églises et à tous les chrétiens; de quel droit, si l'on admet le fait qu'il rapporte, lui refuser créance lorsqu'il en assigne le motif?

M. Renan explique encore les progrès de la suprématie de l'Église romaine par les tendances de la littérature apocryphe des Clémentines, dont il place le berceau à Rome, et par la croyance accréditée par cette littérature, que saint Pierre avait fondé l'Église de Rome. Nous renvoyons la réponse à ces deux assertions à l'article *Venue de saint Pierre à Rome*; mais comment ne pas faire remarquer, dès à présent, que cette explication ruine de fond en comble toute la théorie rationaliste de l'organisation de l'Église primitive; car s'il est admis que la croyance à la venue de saint Pierre à Rome contribua à fonder la suprématie de l'Église romaine, ce résultat ne put être atteint qu'à la condition que la suprématie de saint Pierre fut elle-même dans l'esprit des chrétiens un fait notoire et incontesté.

Toutes ces fausses théories sur l'organisation de l'Église primitive découlent

de deux sources, d'un abus et d'un excès de critique. On interprète le droit par les faits; c'est un abus puisque le droit est antérieur au fait, qu'il en est la règle. On mesure le droit à l'exercice effectif du droit ou aux formules qui le traduisent; c'est un excès. Où en serait-on si l'on voulait écrire, d'après les formules, l'histoire des rapports des évêques et de la papauté? Par exemple, ce n'est que vers la fin du xii^e siècle et dans le cours du xiii^e que les évêques se sont qualifiés : *évêques par la grâce du siège apostolique*. Or après comme avant les évêques ont été élus et ont exercé selon les canons. Avant le xii^e siècle, les évêques ont été excommuniés ou déposés par les papes, comme ils le furent dans la suite. La formule n'a rien changé du tout à la hiérarchie, et cependant un critique ne croirait-il pas qu'elle a introduit un changement considérable? En réalité elle n'était qu'une protestation contre les prétentions des princes à donner l'investiture ecclésiastique. P. GUILLEUX.

rôle des apologistes a été longtemps facile. Nos adversaires devaient, pour nous combattre, accepter aveuglément les énoncés très peu scientifiques des écrivains grecs sur certains peuples orientaux, et il était aisé de repousser des arguments qui ne reposaient sur rien de sérieux. Aujourd'hui, je ne dirai pas que notre situation est plus embarrassante, mais elle est très différente, et nous devons l'envisager telle qu'elle est véritablement. Nous connaissons des faits certains, nombreux, considérables sur la chronologie des plus anciens peuples. Nous ne savons pas tout, et je n'ai pas à aborder ici la totalité des faits connus. La chronologie des Chinois embrasse, paraît-il, près de trente siècles avant notre ère, et elle n'est pas mythique (1), mais elle est en dehors de mes études personnelles. Celle de l'Assyrie remonte, dit-on, plus haut, d'après des découvertes toutes récentes; mais comme, au delà d'une date bien moins antique que celle des Chinois, elle est fort loin de représenter une histoire suivie, comme elle ne s'applique, pour les premiers temps, qu'à des textes dont nous ne pouvons discuter la valeur, je laisserai de côté ces assertions, en rappelant aussi que l'Inde n'a pas de chronologie, positive et bien suivie, avant le temps d'Alexandre, c'est-à-dire avant la royauté bouddhiste du Nord, et je m'en tiendrai à l'Égypte qui, depuis de longues années, occupe une notable partie de mes études.

ÉGYPTE (CHRONOLOGIE DE L'. — 1. *Etat de la question*. — On sait par quelle suite d'erreurs ou de malentendus certaines questions de chronologie sont devenues des questions d'apologétique. Ceux, et ils sont bien nombreux, qui ne connaissent l'Ancien Testament que par la Vulgate, se sont figuré longtemps que l'addition des chiffres qu'elle contient, dans la série des généalogies patriarcales, permet de calculer infailliblement la durée du genre humain. Ces calculs, faisant remonter le déluge à vingt et quelques siècles seulement avant l'avènement de Notre-Seigneur, se sont trouvés en lutte avec des données chronologiques attribuant aux anciens âges du genre humain une longue série de siècles. Certains allaient peut-être jusqu'à croire que la sanction donnée par l'Église à l'expression des dogmes dans la Vulgate s'étendait à une conservation providentielle, à travers des générations de copistes, des chiffres qu'elle contient, comme représentant les chiffres originaux de Moïse. Ceux de saint Jérôme se retrouvent, il est vrai, dans les manuscrits hébreux actuels, comme ils existaient dans des manuscrits hébreux de son temps, mais non dans la version grecque, faite sur ceux de la synagogue encore fidèle.

A vrai dire, même sur ce terrain, le

ici le cas est tout autre et beaucoup plus apte à une discussion serrée. Il y a sans doute encore des lacunes dans cette histoire, et il est possible qu'il y en ait toujours; mais, depuis le temps où furent élevées les grandes pyramides de Gizeh, c'est-à-dire depuis le temps de la iv^e dynastie et l'Égypte en a compté trente et une avant Alexandre, cette histoire forme, dans son ensemble, une suite régulière, dans laquelle on voit se dérouler parallèlement les croyances, les arts et les faits politiques. Nous sommes donc là en possession d'une véritable histoire, appuyée, ne l'oublions pas, sur des témoignages contemporains, conservés dans leurs textes originaux et très souvent même dans l'exemplaire original de ces

1 Voyez la *Controverse* de mai 1884, article de Mgr de Harlez.

textes. Depuis la XVIII^e dynastie jusqu'à nos jours, il n'y a plus de lacune bien importante.

Puisqu'il en est ainsi, de grandes incertitudes peuvent-elles subsister encore au sujet de cette chronologie? Oui, il en subsiste, parce que les Égyptiens ne faisaient point usage d'ères. On datait chaque fait de telle année du roi régnant et, par conséquent, pour obtenir une date absolue et non pas seulement relative de tel en tel fait, il faut remonter vers lui par une série continue de règnes dont la longueur serait connue avec exactitude, ce qui est habituellement impossible à cause des lacunes et des chiffres incertains, ou s'appuyer sur des synchronismes. Il en existe, il est vrai, et de fort importants; mais ils sont en très petit nombre avant la conquête persane, et aucun d'eux ne peut être reporté plus haut que les premières années du V^e siècle. On possède, il est vrai, des extraits, ou plutôt des sommaires chronologiques de Manéthon (1), des séries de règnes, ou, quand les règnes particuliers sont omis, des séries de dynasties, avec les chiffres attribués à leur durée, extraits, dont les uns sont faits par Julius Africanus et conservés par Georges-le-Syncelle, et les autres appartiennent à la chronique d'Éusèbe; un très petit nombre se trouvent dans Josèphe. Mais rien n'est si facile, rien n'est plus fréquent que des erreurs de chiffres chez les copistes de manuscrits. Pour ceux de Manéthon en particulier, là où les monuments originaux nous ont fait connaître la distance entre deux règnes, elle est habituellement différente de celle que l'on tire des extraits, outre que ceux-ci diffèrent très souvent les uns des autres, quand on rapproche, pour les mêmes règnes, Africanus et Éusèbe. Et même, si l'on s'en tient aux extraits de Manéthon, l'on pourra plus d'une fois confondre des dynasties simultanées avec des dynasties successives.

Les conditions du problème étant ainsi déterminées, nous allons en aborder les parties diverses: 1^o chronologie certaine et précise; 2^o chronologie approximative; 3^o chronologie incertaine; 4^o conclusions à tirer, au point de vue

1. Prêtre égyptien du temps des Ptolémées, qui avait composé, d'après des documents nationaux, une histoire générale de son pays.

apologétique, des résultats obtenus. La division de la chronologie égyptienne entre les trois catégories de dates indiquées ici sont celles qu'a développées M. de Rougé dans son cours de 1863, au Collège de France, cours auquel j'ai eu le bonheur d'assister, ainsi qu'à ceux des années suivantes. J'en compléterai ici les résultats à l'aide de travaux postérieurs.

II. *Chronologie exacte.* — La chronologie exacte et certaine de l'histoire d'Égypte avant Alexandre ne remonte pas plus haut que la première moitié du VI^e siècle (663), c'est-à-dire que l'expulsion des conquérants éthiopiens par Psammétique I^{er} de la XXVI^e dynastie (saïte). Pour cette période, les documents abondent et l'Égypte est en relations suivies avec les Grecs. À la rigueur on pourrait faire remonter cette chronologie exacte jusqu'au dernier quart du VIII^e siècle. L'Égypte se trouvait partagée, durant cette période, entre plusieurs petits princes, au nombre desquels se trouvaient les premiers rois de Saïs. La prépotence, dans la vallée inférieure du Nil, fut plus d'une fois disputée entre des rois éthiopiens d'origine et l'empire assyrien. Or, comme la chronologie assyrienne est bien connue pour cette époque, nous nous trouvons à l'aise pour y établir celle de l'Égypte elle-même, avec une approximation étroitement limitée.

III. *Chronologie approximative. Synchronismes.* — L'approximation diminue dès qu'on remonte plus haut et qu'on se trouve réduit aux chiffres dits de Manéthon; néanmoins les limites des erreurs possibles sont encore restreintes, parce que nous trouvons un synchronisme certain dans la première moitié du X^e siècle, celui du règne de Scheschonk I^{er} (commencement de la XIX^e dynastie), l'adversaire de Roboam (1). Son invasion en Palestine est retracée avec détail, dans une inscription de Thèbes en Égypte.

Quand on remonte au delà du X^e siècle, les incertitudes de la chronologie égyptienne recommencent à se produire, et à vrai dire celle des XI^e, XII^e et XIII^e siècles est très vague. On ne peut ni dater avec

1. La nasale du nom de Scheschonk, probablement peu articulée, a disparu dans la transcription hébraïque, *Schischak* III R. XIV. 25). On sait d'ailleurs que l'hébreu n'admet jamais deux consonnes de suite dans le même mot.

assurance la décadence de la XX^e dynastie (Thébaïne), ni déterminer avec précision si la XXI^e (Tanite) n'en fut pas contemporaine.

Mais ceci n'a pas d'importance au point de vue de la chronologie générale de l'Égypte, tandis que la date *absolue* de l'avènement de la XX^e dynastie est fixée à très peu près par un synchronisme, non pas historique, il est vrai, mais astronomique. Voici comment :

L'année *civile* des Égyptiens était, depuis une époque fort reculée, une année de 365 jours, sans bissextiles, savoir douze mois de 30 jours, divisés en trois saisons agricoles : inondation du Nil, semailles et pousse des blés, récolte, plus cinq jours complémentaires. Il en résultait que, tous les quatre ans, l'année civile gagnait un jour sur l'année astronomique de 365 jours et un quart, ce qu'on nomme année julienne, différant de l'année réelle d'une très petite fraction de jour. Or on sait par un texte appartenant au temps de l'empire romain que l'une des périodes de 1460 années juliennes (1), amenant le raccordement du premier jour de l'année civile avec le premier jour de l'année julienne proleptique, se termina l'an 139 de l'ère chrétienne. Il en résulte que cette même période avait commencé en 1322 avant cette ère (2).

Or on possède une inscription de l'an XI de Ramsès III, second roi de la XX^e dynastie constatant que, le premier du mois de thot, c'est-à-dire le premier jour de l'année, fut célébrée la fête de l'apparition de Sothis. On en conclut que cette onzième année était l'année de coïncidence entre l'année civile et l'an-

née fixe et que par conséquent Ramsès III était monté sur le trône en 1333, à trois années près, puisque la coïncidence subsistait pendant quatre années. Cependant M. de Rougé a fait à ce sujet des observations qui permettent de penser que cette approximation pourrait être moins exacte. Il ne se fiait pas entièrement à l'opinion de Champollion que l'omission du chiffre du quantième impliquait la mention de premier du mois; mais il ajoutait que tout au moins ce jour appartenait à la première quinzaine, puisque le 16 thot suit la date sans quantième dans cette inscription, laquelle représente une série de fêtes instituées par Ramsès III. Il rejetait d'ailleurs l'idée de M. Brugsch, qu'il s'agissait là d'une fête appartenant à l'année fixe, puisque nulle part ailleurs on ne retrouve au 1^{er} thot la date du lever de Sothis : sous Ramsès VI elle est célébrée le 15, la distance de soixante ans entre des années des deux règnes concorde suffisamment avec leur corrélation historique; je dis soixante ans, puisque c'est l'intervalle qui représente une marche de quinze jours de l'année civile dans l'année fixe.

Nous avons donc une chronologie approximative de l'histoire d'Égypte remontant jusqu'au dernier tiers du XIV^e siècle (1). Mais au delà on ne trouve plus de synchronisme que celui de l'*Erode* (1493). M. de Rougé, d'accord avec la plupart des égyptologues, a pensé, d'après les faits mentionnés dans le livre de l'*Erode* et les indications des documents égyptiens sur la longueur du règne de Ramsès II (le Sésostriis des Grecs, le Sesoia-Ra du peuple égyptien), troisième roi de la XIX^e dynastie, que ce prince est le grand persécuteur des Hébreux (2). Il en conclut que le départ des Hébreux eut lieu sous Mérienptah 1^{er}, fils et successeur de ce monarque. Comme

(1) C'est ce qu'on appelle *période sothiaque* du nom de *Sothis*, donné, en égyptien, à Sirius, parce que le lever héliaque de Sirius, c'est-à-dire le premier jour de l'année où il est visible le matin, à cause du retard graduel de son lever sur celui du soleil, correspondait, dans les premiers temps de l'histoire de l'Égypte, avec le solstice d'été, époque à laquelle commence le gonflement du Nil, et, par conséquent, l'année agricole de ce pays.

(2) Pour tout ceci, voyez Biot, *Recherches sur l'année vague des Égyptiens* et *Recherches de quelques dates absolues qui peuvent se déduire des dates vagues inscrites sur des monuments égyptiens*, 1^{re} partie. (Mém. de l'Acad. des sciences XIII et XXIV.) V. aussi Th. H. Martin : *Mémoire sur la date historique d'un renouvellement de la période sothiaque, l'antiquité et la constitution de cette période égyptienne*. (Mém. de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. VIII.)

(1) J'ose croire que ceux qui auront lu le premier article du Musée de janvier 1884 ne seront pas troublés dans cette conclusion par les arguments de M. Lieblein, qui fait commencer la XX^e dynastie vers 1500 et la XX^e dans le dernier quart du XI^e siècle.

(2) Cependant l'âge qu'avait Moïse, lors de son retour en Égypte, peut faire penser que son exposition sur le Nil avait eu lieu quand Ramsès était encore enfant, nominalement associé au règne de son père. On connaît aujourd'hui une ville de Ramsès II, dans la région de Gessen.

le père de Ramsès II. Sèti I^{er} paraît avoir eu un règne assez long, et le père de celui-ci un règne très court, il en résulte que l'avènement de cette dynastie doit avoir eu lieu vers la fin du xvii^e siècle ou le commencement du xvi^e.

IV. *Discussion sur la date de l'Exode.* — Mais ici on nous arrête par une objection qui touche à l'apologétique et que nous devons examiner dans tous ses détails. On a prétendu récemment que les Hébreux avaient dû quitter l'Égypte pendant la période d'abaissement et de déchirements qui, nous le savons aujourd'hui, a précédé immédiatement la xx^e dynastie. On énonce cette affirmation en s'appuyant d'une façon plus ou moins explicite sur la croyance aveugle de nos adversaires que tout récit miraculeux est erroné, et que par conséquent le succès de Moïse eût été impossible au lendemain du règne de Sésostri.

De plus une raison chronologique pourrait, si l'on s'en tenait obstinément aux chiffres de Manéthon, être alléguée à l'encontre. En effet, les extraits ne comptent qu'un petit nombre de règnes, de durée médiocre, entre Ramsès II et Ramsès III; or la date approximative de celui-ci devant être, nous venons de le voir, rapportée à l'année 1333, il faut, pour admettre le synchronisme en question, compter environ 160 années entre les premiers temps de Mériéptah et le commencement de la xx^e dynastie.

Cela serait vrai, je le répète, s'il fallait s'en tenir, pour cette période, aux chiffres d'Africanus et d'Eusèbe; mais c'est ce qui est contredit précisément par le document historique et très authentique dans lequel Ramsès III nous fait connaître l'existence de l'anarchie et de l'humiliation de l'Égypte. C'est le grand papyrus Harris, document officiel du règne de ce prince; c'est par lui *seulement* que nous connaissons ces longues années de démembrement et de domination étrangère. I., dont Africanus et Eusèbe

« Le pays d'Égypte était tombé en confusion, chacun faisant ce qu'il voulait, il n'y eut point, pendant de longues années, de supérieur élevé au-dessus des autres. Le pays d'Égypte était sous les chefs des provinces, chaque homme en tuant un autre par ambition et jalousie.

• Après ces années de malheur, Aarson, un Syrien, vint comme chef parmi eux. Il assujettit toute la contrée; on assembla ses compagnons.

Alors on abusa de ce qui était fait pour les

ne nous disent pas un mot. L'objection est donc anéantie par le texte même où l'on croyait trouver l'explication naturaliste de la « fuite triomphante » des Hébreux.

La xvii^e dynastie qui s'étend de l'avènement de l'aïeul de Sésostri, fut assez longue. Elle contient une douzaine de règnes dont plusieurs sont bien connus et dont un, celui de Thotmes III, a une longueur constatée d'environ un demi-siècle; mais il n'est pas possible de mesurer la durée totale de cette période, qui paraît interrompue vers la fin par des règnes troublés ou illégitimes. On ne saurait donc considérer comme représentant cette durée l'addition des dates *maxima* relevées dans les monuments des règnes réguliers, et il n'y a pas de témérité à reporter l'expulsion des rois pasteurs (les Hyksos) au commencement du xviii^e siècle avant l'ère chrétienne ou à la seconde moitié du xix^e.

V. *Chronologie incertaine.* — Mais à partir de là, toute chronologie absolue, même approximative, disparaît de l'histoire d'Égypte, bien que l'on puisse déterminer avec exactitude la durée de l'une des périodes qui la composent. Et d'abord il est impossible de reconnaître combien de temps a duré la domination des Hyksos: les chiffres de Josèphe, d'Africanus et d'Eusèbe sont trop discordants; les auteurs d'extraits ne s'accordent pas même pour répartir les numéros des dynasties xv, xvi et xvii entre les Hyksos établis dans la basse Égypte et les rois nationaux qui avaient su se rétablir ou se maintenir dans la haute. La xiv^e dynastie (Xoïte) paraît avoir été locale, dans le N.-O.; mais représentée-elle des patriotes refoulés de ce côté par l'invasion ou existait-elle déjà concurrentement avec les Pharaons thébains, de la xiii^e dynastie, c'est ce qu'il est impossible d'affirmer; on ne connaît ni l'histoire ni même les noms des rois de Xoïs.

Il est d'ailleurs certain que la xiii^e subsista assez longtemps et qu'elle

« dieux et pour les hommes; il n'y eut plus
« d'offrandes dans les temples, les dieux furent
« renversés à terre; il agit suivant ses désirs et
« ses dessins. » Enfin fut élevé au pouvoir Set-
nekht, le fondateur de la xx^e dynastie. (V. la
traduction anglaise de ce passage du papyrus
par MM. Eisenlohr et Birch, *Records of the
past*, t. VIII, p. 46.)

étendit son pouvoir dans la basse comme dans la haute Égypte. Il est certain aussi que la XII^e a régné pendant un peu plus de deux siècles : elle nous a laissé des inscriptions assez nombreuses pour que nous connaissions bien la succession et la date relative de chacun des règnes qui la composent, des associations royales de fils à leur père fournissant des doubles dates qui permettent d'en former exactement le tissu. Mais où placer ces deux siècles? nous n'en savons rien, et il n'y a pas lieu de penser que nous puissions jamais le savoir.

La XI^e dynastie fut thébaine comme la XII^e et la XIII^e; c'est avec elle que l'on voit paraître la première mention de cette ville de Thèbes qui devait être plus tard la ville aux cent portes. Nous connaissons une quinzaine de noms royaux appartenant à cette dynastie, ce qui peut permettre d'en estimer la durée avec une approximation très grossière; des études récentes nous permettent aussi non d'affirmer, mais de penser, que les dynasties IX^e et X^e furent des royautés locales, formées par des conquérants, étrangers, contemporains de la plupart des rois thébains de la XI^e et peut-être des rois memphites de la VIII^e la VII^e fut éphémère). Mais la durée de cette période est impossible à déterminer (même pour ceux qui croiraient encore pouvoir se fier, quant aux chiffres, aux copistes des extraits de Manéthon, à cause de l'énorme différence qui existe entre eux : l'un donne cent ans et l'autre quatre cent neuf à la IX^e dynastie).

Néanmoins en rapprochant entre eux les monuments de l'art, datés de la VI^e et de la XI^e dynastie, on est arrivé à penser qu'elles ne sont pas séparées par un intervalle très considérable, et que cet intervalle ne représente pas une véritable interruption de la vie nationale des Égyptiens, par le fait soit de l'anarchie, soit d'une invasion étrangère.

Avec la VI^e dynastie en remontant, nous rentrons dans ce que M. de Rougé appelait la géologie de l'histoire, c'est-à-dire une période où la *succession* des faits est bien déterminée, sans que l'on puisse reconnaître leur *place* chronologique. Ici, en effet, comme pour la XI^e dynastie, nous avons une histoire proprement dite, quoique bien sommaire, his-

toire qui est, dans cette nouvelle période, surtout religieuse et monumentale, c'est-à-dire que les documents religieux qui en subsistent aujourd'hui sont beaucoup plus abondants que ceux qui concernent l'histoire politique, et que des monuments de l'art bien conservés nous représentent la vie sociale de l'époque, dans les peintures des hypogées; c'est là qu'il faut placer la construction d'une multitude de pyramides en tête desquelles se placent les gigantesques pyramides de Gizéh. Au delà de la IV^e dynastie, on ne connaît guère que des noms, représentant deux dynasties de la haute Égypte et une de la basse (successives ou contemporaines, je n'oserais l'affirmer). Mais encore une fois, aucune date même approximative ne peut être admise avant la XVII^e dynastie par celui qui se rend compte de la nature des documents sur lesquels on voudrait l'appuyer I. Cependant des objections d'ordre scientifique ont été faites de notre temps contre ce scepticisme chronologique; nous devons les examiner.

VI. *Objections.*—On a dit que Manéthon avait fait lui-même la déduction des dynasties ou règnes simultanés, et qu'il n'avait admis comme résultats de son calcul que les années véritablement successives. C'est là une hypothèse gratuite et de plus inutile quant à la conclusion à tirer, puisque nous ignorons en réalité quels chiffres Manéthon lui-même avait inscrits dans son histoire. Il n'y a donc lieu, en aucun cas, d'additionner ceux des extraits: mais il y a plus; Manéthon lui-même a dit que le total des dynasties pharaoniques (y compris les années des dominations éthiopienne et persane, depuis Mena (Menès), le premier roi de la première dynastie, jusqu'à la conquête d'Alexandre, était de 3555 ans, au lieu de cinq à six mille, chiffre qui ré-

I. Au sujet de l'âge des pyramides, je suis obligé peut-être, m'adressant à des lecteurs qui peuvent n'être nullement égyptologues, de les prévenir contre une tentative faite, il y a une quinzaine d'années, par un nommé P. S., pour tirer de la *construction* même de la pyramide de Khoufou des conséquences chronologiques et autres. L'auteur reconnaît qu'il n'est point égyptologue, et ses conceptions ne sont en totalité que ce qu'on appelle *agré somnia*. Je ne veux donc pas inscrire son nom; ses initiales suffisent pour mettre en garde contre ses hallucinations, si son livre tombait aux mains d'un lecteur du *Dictionnaire apologetique*.

sulterait des additions. Une dissertation de M. Th. H. Martin, l'ancien doyen de la faculté de Rennes, publiée dans la *Revue archéologique* de 1860, a démontré que telle était bien l'opinion de l'historien. Mais par quels procédés Manethon était-il arrivé à ce résultat? nous n'en savons rien; quelle était la valeur critique de cet écrivain? nous le savons assez peu. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'étude des détails de cette histoire, là où elle est possible, ne permet pas de s'inscrire en faux contre ce résultat, bien qu'elle ne permette pas davantage d'en garantir la valeur. Il est donc possible, mais seulement possible d'attribuer une valeur réelle à ce chiffre qui ferait remonter le commencement de l'histoire d'Égypte à un peu moins de quatre mille ans avant notre ère 1).

Un argument d'une autre nature a été produit. Un livre de médecine, écrit en langue égyptienne, contient une sorte de calendrier indiquant, semble-t-il, la correspondance entre deux années, le 1^{er} thot de l'une équivalant au 9 epiphi de l'autre; ce calendrier est rapporté à la neuvième année d'un certain roi. Le nom de celui-ci est peu lisible; mais on a cru y reconnaître celui d'un souverain de la iv^e dynastie. La correspondance en question indique, disait-on, celle de l'année civile avec l'année normale et par conséquent on en peut conclure le numéro de cette année dans une période sothiaque. Or, si le règne appartient réellement à la iv^e dynastie, cette période ne peut être que celle qui se termine en 2782. Donc il est facile de reconnaître en valeur absolue, la date de l'année 2 et par conséquent celle du règne qui, en ce cas, aurait eu sa neuvième année dans la tétraétéride 3010-7.

Mais on oubliait une chose; c'est que la concordance entre le 1^{er} d'un mois (désigné par le nom du mois sans le quantième) devait cesser de correspondre au 9 d'un autre quand on avait à franchir

le pas des jours complémentaires; or cette rectification n'est pas faite dans le tableau. Donc il est impossible que celui-ci représente la marche d'une année de 365 jours dans l'année astronomique, et la conséquence tirée de cette hypothèse est illusoire, outre que nous n'avons aucune raison d'affirmer que l'année de 365 jours fût en usage dans le temps dont nous parlons.

La conclusion générale de la présente étude est donc celle-ci : Nous ne savons pas, même approximativement, combien a duré l'histoire des Pharaons, mais la conjecture la moins invraisemblable, celle qui ne doit pas être bien éloignée de la vérité, c'est qu'elle a commencé dans le quatrième millénaire avant l'ère chrétienne, peut-être dans la première moitié de ce millénaire. Maintenant que penser de ces conclusions en présence des données bibliques?

VII. *La question apologétique.* — Pour faire une réponse précise et positive à cette question, il faut d'abord se demander dans quelle mesure et dans quel sens on peut dire qu'il y a une chronologie scripturaire, avant le temps d'Abraham où commence une histoire suivie des Hébreux. Cette question, nul n'avait songé à se la poser (sauf en ce qui concerne les variantes des chiffres dans les diverses versions) avant que la haute antiquité de divers peuples fût accessible aux recherches de la science, c'est-à-dire avant le siècle présent. A cette heure, au contraire, elle est fort débattue entre les savants catholiques.

Mais il faut ici distinguer. On peut sans doute se borner à rechercher si les nouvelles données de la science sont favorables au texte hébreu actuel, reproduit dans la Vulgate, au samaritain ou aux Septante, et l'on peut dire que, quant au premier, qui semble ne donner que moins de trois siècles entre le déluge et la naissance d'Abraham, la question, si l'on donne au texte l'interprétation ordinaire, est pleinement et définitivement résolue par la négative. Quant aux chiffres des Septante, je ne vois pas clairement qu'ils soient incompatibles avec la chronologie égyptienne. Si l'on place au temps des Hyksos l'arrivée de Jacob en Égypte, ce qui n'est guère aujourd'hui contesté ni contestable, le sens littéral du texte grec donnera plus de douze siècles entre le déluge et l'époque

1) Je parle bien entendu d'années approximativement solaires. Je crois avoir strictement démontré (*Ann. de philol. chrét.* 1875-1876), en prenant tous les faits, tous les arguments l'un après l'autre, qu'il n'y a aucun compte à tenir des prétendues années de sept mois, revêtus par un auteur dont je veux aussi taire le nom.

2) Ou plutôt de la tétraétéride, la variation résultant de l'absence de bissextile ne se produisant que tous les quatre ans.

de ce fait. Puisque la domination des Hyksos et les règnes qui les précèdent ne représentent pas une durée qu'il soit possible de fixer définitivement, même à peu près, il serait vraiment téméraire de déclarer inconciliables deux chiffres dont l'un est connu et l'autre ne l'est pas.

Cependant comme il n'est guère possible de donner beaucoup moins de deux ou trois siècles à la domination des Hyksos, comme la XIII^e dynastie occupe un certain intervalle encore, comme la XII^e renferme deux siècles, et que la XI^e a seize règnes, sinon seize générations, comme enfin les dynasties IV à VI ont une histoire qui ne peut être beaucoup abrégée, il faut bien nous trouver quelque peu au large pour caser tout cela. D'autre part, ce n'est pas Cham en personne qui a dû fonder la ville de Thés, ni celle de Memphis; il a fallu du temps après le déluge, pour que la tribu des Mitzraïm se soit assez développée pour peupler une notable partie de l'Égypte, et les Mitzraïm sont Noachites, ce qui met tout à fait la présente question en dehors de celle de l'universalité du déluge. Nous sommes donc (que l'on me passe la vulgarité de l'expression, car elle rend exactement ma pensée), un peu gênés dans les entournures pour faire coïncider avec l'histoire d'Égypte la généalogie patriarcale, entendue comme on l'entend communément. Sans doute si un Caïnan a pu disparaître sous le kalem des copistes, deux ou trois autres générations ont pu disparaître de la même façon; mais il serait bien difficile d'admettre un fait *tout semblable* pour un grand nombre de générations.

Nous ne sommes pas réduits à cette explication là. Le système exposé par le R. P. Brucker, dans la *Controverse* de mars 1886 (1), nous met à l'aise pour le présent et pour l'avenir. Il peut, j'en conviens, choquer au premier aspect. L'idée d'écrire : tel patriarche, à tel âge, engendra tel patriarche, pour dire : engendra celui de ses fils qui devait donner naissance à la lignée dont tel patriarche devait naître, est bien étrangère aux habitudes des langues européennes; elle ne se trouve pas dans le style hébraïque des âges postérieurs. Mais le R. P. Brucker a

montré que, dans l'*Exode*, en parlant de sa propre famille, l'auteur a employé une locution analogue, et je puis ajouter que, même dans la généalogie de Notre-Seigneur donnée par saint Matthieu, les groupes de quatorze générations ne peuvent s'entendre que dans un sens conventionnel : cela est certain, cela est, pour ainsi dire, *de foi*, au moins pour le second groupe, puisque nous connaissons en détail par la Bible la suite des Rois de Juda. Si le système exégétique du P. Brucker n'a pas été conçu et formulé plus tôt, c'est, me semble-t-il, parce qu'il était jadis moins utile. Il est né de nos jours, parce qu'une connaissance plus étendue de l'antiquité la plus reculée a forcé les exégètes à chercher une intelligence plus complète des données chronologiques renfermées dans nos Livres saints.

Félix ROBIOU,

Professeur honoraire à la Faculté des Lettres de Rennes, correspondant de l'Institut et de la Société des Antiquaires.

ÉGYPTE (LES PROPHÉTIES D'ÉZÉCHIEL ET L'HISTOIRE DE L'). — Pendant que son peuple était en captivité pour expier ses fautes, Dieu faisait annoncer par ses prophètes les châtimens réservés aux nations idolâtres qui avaient été les instrumens de ce châtiment. Ezéchiél fit entendre contre l'Égypte de menaçantes paroles : « Ils ont été pour Israël un appui fragile comme le roseau : c'est pourquoi je viens contre toi et contre tes fleuves, et je réduirai la terre d'Égypte en désert et en solitude, depuis la tour de Syène jusqu'aux frontières de l'Éthiopie. » Un peu plus loin, le prophète annonce que c'est Nabuchodonosor qui exécutera contre l'Égypte l'oracle du Très-Haut (*Ez.*, xxxix.) — Un certain nombre de critiques avaient nié jusqu'à présent la réalisation de cette prophétie, bien que Josèphe l'eût affirmée, sous prétexte que Diodore et Hérodote n'y faisaient aucune allusion, et parlaient au contraire d'une descente d'Après, roi d'Égypte, en Palestine et en Chypre. Mais ici encore l'épigraphie est venue apporter son concours à la Bible : nous avons en effet des documents égyptiens et chaldéens, qui certifient l'exactitude de l'écrivain sacré.

(1) Je ne lui reproche que d'en avoir trop atténué l'utilité en ce qui concerne l'Égypte (numéro de mai).

1° Du côté des vaincus, c'est Nes-tor, gouverneur des pays méridionaux de l'Égypte et contemporain d'Apriès, qui nous fait connaître les faits suivants dans l'inscription jointe à sa statue : des Asiatiques attaquèrent l'Égypte et assiégèrent Elephantine où ils endommagèrent le temple de Khnoum; ils ne purent franchir la première cataracte et durent reculer devant Apriès. Mais ils avaient accompli la prophétie d'Ézéchiel, ayant porté la devastation depuis la tour de Syène jusqu'aux frontières de l'Éthiopie.

2° Du côté des Chaldéens, il nous est parvenu deux cylindres, les seuls connus jusqu'à présent qui portent une inscription égyptienne; or sur tous deux on lit en hiéroglyphes le nom d'Apriès; ils attestent ainsi les rapports qui ont existé entre les deux pays au temps de Nabuchodonosor, et il est naturel de supposer qu'ils ont été exécutés par quelque prisonnier. De plus, nous possédons une tablette d'argile, où Nabuchodonosor raconte qu'il alla en Égypte pour y livrer bataille, le 37^e année de son règne; il s'agit ici, non pas de la campagne contre Apriès, mais d'une autre contre son successeur Amasis, peut-être celle qu'Ézéchiel annonce au chapitre xxv; quoi qu'il en soit, cette inscription confirme d'une manière éclatante, contre les négations des rationalistes, la réalité de luttes offensives dirigées par Nabuchodonosor contre les Égyptiens. — Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. iv, Ézéchiel, ch. iv; Wiedeman, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878; Schrader, *ibid.* 1879.

ÉLIE ET ÉLISÉE. — Le caractère historique de ces deux prophètes ne peut évidemment être nié par la critique; les nombreux détails dans lesquels entre à leur sujet l'auteur des *Rois* prouvent qu'il s'agit bien de personnages historiques, et les rationalistes ne contestent pas ce point. M. Renan exagère même le rôle de ces prophètes, en leur attribuant l'importation du monothéisme parmi leurs compatriotes, comme si une doctrine reçue en ce temps-là dans le royaume d'Israël eût pu être admise par le royaume de Juda! Laissons donc de côté cette hypothèse. Ce que les rationalistes attaquent surtout dans Élie et Élysée, ce sont les nombreux miracles

dont leur histoire est remplie: ils ne veulent voir dans ces faits extraordinaires que des événements purement naturels, grossis, exagérés et défigurés par la légende. Ainsi, aux yeux de ces critiques, si l'holocauste offert par Élie sur le Carmel put s'enflammer malgré la quantité d'eau que le prophète avait fait répandre sur la victime, c'est que cette eau était en réalité du pétrole (III *Reg.*, xvii); si Élie ressuscite un enfant, c'est que celui-ci n'était pas mort (xvii); s'il annonce la pluie après une sécheresse de trois années, c'est qu'il était versé dans la science des lois atmosphériques (xviii), etc.

Sur quoi s'appuient les rationalistes pour dénaturer de la sorte un récit aussi clair et aussi détaillé que celui de la vie de ces deux prophètes? Sur rien, sinon sur la prétendue impossibilité du miracle. Considérant ce point comme un dogme, ils en concluent, pour être logiques, que tout récit miraculeux ne saurait être admis comme tel; dès lors, ils pourront varier lorsqu'il s'agira de donner un nouvel aspect à tel ou tel fait réputé miraculeux jusqu'alors, mais ils seront toujours d'accord pour lui contester son caractère traditionnel. S'il en est ainsi, ce serait nous égarer dans des détails inutiles que de prendre successivement chaque épisode de l'histoire des deux prophètes, pour en établir le caractère historique. Si on n'a pas d'abord établi la possibilité du miracle, toute cette démonstration sera vaine aux yeux des critiques, qui répondront: *A non posse ad non esse valet consecutio*, sans songer que nous avons le droit de leur dire: *Ab actu ad posse valet consecutio*. Si, au contraire, on a d'abord établi que le miracle est possible (V. *Miracle*), dès lors il ne reste plus rien à dire contre la réalité des faits attribués à Élie et à Élisée. En effet, un récit aussi détaillé, inséré dans un livre qui n'est qu'un abrégé d'histoire, prouve que l'auteur a dû insérer dans son livre une biographie des deux prophètes composée par un de leurs contemporains, sinon par Élisée lui-même; il prouve tout au moins que le souvenir de ces deux prophètes était resté vivant dans la mémoire du peuple. Bien longtemps après, au temps de Jésus-Christ, ce souvenir est toujours aussi vivant; qu'en faut-il conclure, sinon que

le passage d'Élie et d'Élisée avait été marqué, non seulement par des prophéties, mais par des actes dénotant un pouvoir tout extraordinaire? Otez les miracles de la vie d'Élie et de celle d'Élisée, et vous ne comprendrez plus pourquoi, plusieurs siècles après, on les connaissait aussi bien que les plus illustres des contemporains. — Voir pour les détails de chaque miracle Clair, (*les Rois*, Introduction, *Bible* de Lethielleux). Au sujet du sacrifice d'Élie sur le Carmel, V. le mot *Sanctuaire*.

EMPIRES (VISION DES). — Trois visions rapportées dans le *livre de Daniel* ont pour objet la succession des empires qui devaient dominer sur le monde.

1° C'est d'abord le songe de la statue que vit Nabuchodonosor et dans laquelle on distingue : (*a*) la tête d'or ; (*b*) la poitrine et les bras d'argent ; (*c*) le ventre et les cuisses d'airain ; (*d*) les jambes et les pieds de fer et d'argile.

2° Vient ensuite une vision de Daniel lui-même, où apparaissent : (*a*) un lion aux ailes d'aigle ; (*b*) un ours ; (*c*) un léopard à quatre ailes ; (*d*) une bête à dix cornes.

3° Enfin, dans une autre vision, nous voyons : (*b*) un bélier à deux cornes ; (*c*) un bouc à une, puis à quatre cornes. C'est à dessein que nous avons indiqué chaque détail de chaque vision par une lettre différente, pour mieux en faire saisir l'explication ; *a* signifie l'empire chaldéen, *b* le médo-perse, *c* l'empire grec, et *d* l'empire romain. Telle est l'interprétation commune ; mais elle gênait les rationalistes. Ceux-ci, en effet, prétendent reculer la composition de *Daniel*, jusqu'à l'époque des Machabées, pour enlever tout caractère miraculeux à ses prophéties, qui dès lors ne seraient plus que des prédictions *post eventum*.

Mais à l'époque des Machabées, si les trois empires énumérés plus haut avaient déjà paru, l'empire romain n'avait pas encore supplanté l'empire grec. Pour ôter tout caractère surnaturel au livre de *Daniel*, les rationalistes sont donc obligés de faire disparaître l'empire romain dans l'interprétation de ces visions, et voici comment ils les expliquent. Dans la première, ils interprètent *a* comme nous, mais au lieu de voir dans *b* l'empire médo-perse, ils n'y voient que les Mèdes ; les Perses sont dans le

symbole *c*, où nous voyons les Grecs, ils arrivent ainsi à voir en *d* les Grecs, au lieu des Romains. Ils font de même pour la deuxième vision : d'après eux, l'ours représente les Mèdes, le léopard les Perses, et la bête à dix cornes les Grecs ; enfin, ils interprètent ainsi la troisième vision : ils séparent en deux le symbole *b*, voyant dans la première corne les Mèdes et dans la deuxième les Perses, le bouc à 4 cornes représenterait ainsi les Grecs.

Cette interprétation est inadmissible. 1° Elle sépare en deux l'empire médo-perse, ce qui ne doit pas être, puisque, de l'aven des rationalistes, cet empire est représenté dans la troisième vision par un seul animal, la bête à deux cornes. 2° Elle est forcée d'admettre que l'empire grec est représenté, dans la seconde vision, par la bête à dix cornes, dans la troisième par le bouc à quatre cornes, ce qui est contradictoire. Pour nous, au contraire, la bête à dix cornes, c'est l'empire romain, tandis que le bouc à une corne, puis à quatre, c'est l'empire grec, d'abord uni sous Alexandre, puis partagé en quatre sous ses successeurs ; ce qui s'accorde bien avec le symbole de la deuxième vision, où l'empire grec est représenté par un léopard à quatre ailes. 3° D'après Daniel, le quatrième empire doit tout briser, tout mettre en pièces, dévorer toute la terre ; on ne peut voir là que l'empire romain, et non les petits royaumes des successeurs d'Alexandre. 4° Enfin, ce quatrième empire ne doit pas durer toujours, et il y aura après lui un royaume éternel, qui englobera à jamais tous les peuples du monde ; il est évident qu'il s'agit ici du royaume messianique ; or c'est sur les ruines de l'empire romain et de l'empire grec que s'est élevé l'empire de l'Église.

Il est donc impossible de nier que l'empire romain n'entre dans la vision des empires, et par suite les rationalistes, qui ne retardent la composition de *Daniel* que pour ôter à ce livre tout caractère prophétique, se donnent pour cela un mal inutile ; même écrites à l'époque des Machabées, ces visions seraient prophétiques puisqu'elles annoncent l'empire romain. — Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. iv.

ENFER. — I. — Ce mot désigne, dans la langue biblique et théologique,

1° d'une manière générale, le séjour des âmes qui ne sont pas encore admises à la vision béatifique et de celles qui n'y seront jamais admises : telles, les âmes des justes avant Jésus-Christ, celles du purgatoire, celles des enfants morts sans baptême, celles surtout des damnés; 2° d'une manière spéciale et que nous allons considérer seule ici, le séjour des âmes condamnées à des châtimens éternels.

II. — Relativement à l'enfer ainsi entendu, quatre questions se posent au théologien et même à tout homme raisonnable : 1° y a-t-il un enfer, c'est-à-dire des châtimens éternels pour certaines âmes? 2° en quoi consistent les peines de l'enfer? 3° quelle en sera vraiment la durée? 4° où est situé l'enfer?

1° Quant à l'existence de l'enfer, il est certain que les démons et les hommes mourant en état de péché mortel sont damnés, c'est-à-dire, condamnés par Dieu à des châtimens proportionnés à leur malice. La simple raison vulgaire, comme la raison philosophique, nous montre qu'il en doit être ainsi. L'enseignement de l'Écriture est absolument formel là-dessus, et personne n'ignore que c'est un dogme de la foi catholique; des preuves de détail seraient superflues.

2° La peine principale de l'enfer est la perte de la fin dernière, de la béatitude surnaturelle, de la gloire et du bonheur immenses renfermés dans la vision intuitive de Dieu, souverain bien. C'est le tourment le plus terrible d'une intelligence définitivement dévoyée et d'une volonté inexorablement vouée au mal. Le désespoir, la haine de Dieu et de tout le bien qui procède de lui, la douleur d'un exil sans retour, en résultent nécessairement. A cette peine essentielle, qu'on appelle la peine du *dam*, parce qu'en elle consiste formellement la damnation elle-même, s'ajoute celle du *sens*, ainsi appelée de la cause sensible qui la produit et qui est le feu, avec tous ses ravages sur les corps ressuscités qu'il torturera sans les jamais détruire, et avec des effets analogues sur les esprits mêmes des démons et des hommes. Que le supplice de l'enfer soit surtout le feu, c'est une assertion si fréquente et si claire dans la Bible qu'on ne peut en douter. (Cf. par ex. *Matth.* xxv, 41.) Le ver qui ronge la conscience et qui ne meurt pas (*Marc.* ix, 43 suiv.) est aussi men-

tionné par Jésus-Christ, mais entendu métaphoriquement par tout le monde ou à peu près. En peut-il être de même du feu et des gémissements, des larmes, des grincemens de dents? dont parle aussi le Sauveur? est-ce un feu purement idéal ou moral, ne produisant que des effets pareillement immatériels? ou bien plutôt ce feu n'est-il pas réel, physique, capable d'agir miraculeusement sur les esprits et naturellement sur les corps? L'Église catholique n'ayant rien défini sur ce point, l'on a une certaine liberté d'adopter telle ou telle opinion. Observons toutefois que l'opinion qui tient pour un feu réel et physique, bien que différent sans doute de celui que nous connaissons, est à peu près universellement admise, et qu'elle paraît s'accorder davantage avec les textes inspirés; elle a pour elle toute la tradition chrétienne; sa seule difficulté, qui est de concevoir l'action d'un feu physique sur des substances immatérielles, sera résolue plus loin.

3° Les peines de l'enfer sont déclarées éternelles par la Bible (*Matth.* xviii, 48; *Marc.* ix, 43; *Joan.* iii, 36; xxv, 44-46; *Apoc.* xiv, 20; xix, 2, etc.); par le v^e et le vii^e concile œcuménique; par le Symbole Athanasien; enfin par la tradition théorique et pratique de l'Église entière. Les démons et les damnés qu'ils torturent par leur présence et probablement aussi par leurs actes ne se convertiront jamais et ne seront jamais délivrés, leur ver ne meurt pas, leur feu ne s'éteint pas, leur existence ne s'épuise pas, leur désordre ne se corrige pas; ils sont condamnés à un enfer éternel. Leurs peines s'adoucissent-elles du moins, et seront-elles interrompues par quelques instans de relâche? Certains, mais en petit nombre, l'ont pensé, et leur sentiment, bien que non proscrit par le Saint-Siège, est loin d'être en faveur dans l'Église.

4° La situation précise de l'enfer est impossible à dire, et inutile à chercher. Elle est évidemment opposée à celle du ciel, et désignée dans l'Écriture comme inférieure au séjour actuel du genre humain et probablement même au monde visible tout entier. Le ciel serait donc au centre des astres vers lesquels nous gravitons; l'enfer serait loin de toute lumière, de toute chaleur et de toute vie. Libre à chacun de se faire à ce sujet une

opinion, pourvu qu'elle soit raisonnable.

III. — On nous objecte, sur toute cette doctrine de l'enfer : 1° qu'elle est pleine de mythes, de légendes, d'imaginaires populaires ou théologiques, et qu'elle est par conséquent sans aucune valeur réelle; 2° que la miséricorde divine, l'amour infini du Créateur pour ses meilleures créatures, ne peuvent s'accommoder d'un enfer aussi cruel qu'on le dépeint; 3° que l'éternité des peines est surtout inconciliable avec la bonté et même avec la justice de Dieu; 4° que le feu, pas plus que le ver, les hurlements, les grincements de dents, ne peuvent convenir à des êtres spirituels comme sont les démons et les âmes des damnés; 5° qu'un adoucissement progressif de ces tortures, en attendant leur suppression finale, est le seul dogme acceptable pour une raison éclairée et pour un cœur sensible; 6° que la divergence, la contrariété même, des opinions relatives à la situation locale et aux conditions de l'enfer est une preuve qu'il n'existe pas véritablement; 7° qu'il répugne enfin d'admettre avec l'Église que l'enfer soit peuplé d'innombrables légions d'enfants morts sans baptême, sans compter les païens, les hérétiques et les schismatiques pareillement innombrables, qu'elle y précipite par ses arrêts funèbres.

IV. — A la première objection j'accorde que l'imagination des peuples, des poètes, des artistes et, si l'on veut, des théologiens eux-mêmes, a inventé bien des détails qui parfois n'ont rien de solide, de vraisemblable, de convenable. Mais ni l'Église n'en répond, ni sa dogmatique grave et austère n'en doit souffrir. Il faut même le reconnaître, la fécondité des descriptions imaginatives de l'enfer, à toutes les époques et dans tous les pays du monde, est un témoignage très sérieux de la foi à ce dogme fondamental et, par suite, de sa vérité.

A la seconde objection je réponds que, si l'amour et la miséricorde de Dieu sont infinis, sa justice ne l'est pas moins et ne peut être traitée comme un élément négligeable dans le compte des peines et des récompenses de l'autre vie. Un Dieu sans justice, qui ne vengerait ni son honneur outragé, ni l'ordre gravement violé, ne serait pas le vrai Dieu; concluons donc, avec l'Écriture, qu'il est horrible de tomber entre les mains

du Dieu vivant. L'ange et l'homme sont bien ses créatures les plus aimables et les plus aimées de lui : toutefois, leur perfection et l'étendue des grâces qu'il leur a faites exigent qu'ils soient d'autant plus châtiés qu'ils auront plus abusé de ses bontés.

Sur la troisième difficulté, on observera que la sanction des lois divines, la répression des crimes et des passions, l'essentielle différence du bien et du mal, seraient bien diminuées et réduites à fort peu d'importance, si finalement les damnés devaient être anéantis ou égaux aux justes, aux bienheureux. Dieu et le bien n'auraient pas le dernier mot; la victoire définitive serait au démon et au mal. Du reste, la révélation est formelle : l'enfer est éternel tout comme le ciel. (*Matth.* xviii, 8; xxv, 46, etc.)

Pour la quatrième objection, elle a tort de ne pas distinguer entre les supplices spirituels et les peines corporelles de l'enfer. Assurément, les larmes, les grincements de dents, le ver des démons et des âmes isolées de leurs corps, n'ont qu'une signification métaphorique, très effrayante du reste. Assurément encore, il n'est pas contre la foi définie de considérer le feu infernal comme une peine d'ordre moral, sans réalité physique. Mais, si les anges peuvent agir sur la matière et la mouvoir, si les âmes humaines peuvent informer et vivifier un corps, sentir et souffrir par lui, quelle impossibilité métaphysique voit-on dans l'influence que Dieu donnerait à des flammes, analogues sinon semblables à celles que nous connaissons, sur les démons et sur les âmes réprouvées? Quelle impossibilité absolue voit-on à ce que des corps ressuscités soient voués à un feu vengeur, incapable de s'éteindre et de s'assouvir?

Quant à la cinquième objection, nous avons déjà dit que l'Église n'a pas jusqu'ici condamné expressément le sentiment de ceux qui rêvent des instants de relâche, des adoucissements et des assouplissements, dans la douleur des damnés. Pourtant ce ne sont guère là que des songes, et peu efficaces pour réconcilier les rationalistes et les mondains avec le dogme de l'enfer : il leur faudrait la suppression pure et simple de son éternité, et Dieu ni son Église ne la leur concèdent. Le sentiment ou plutôt la sensua-

lité, la raison ou plutôt la déraison, n'y peuvent rien; atténué ou non, l'enfer ne finira jamais. En vain l'on se récriera sur la disproportion, qu'on croira trouver entre un péché d'un instant et une punition éternelle. Il faut bien qu'elle soit éternelle, pour qu'elle soit une sanction suffisante à la loi divine, un préservatif efficace contre les tentations pressantes d'y contrevenir, un châtement en rapport avec l'infinité de la majesté et de la sainteté outragées par le péché mortel. Qu'on se rende compte de ce que signifie ce mot de péché mortel; qu'on sache bien que Dieu n'est pas obligé de prolonger indéfiniment l'heure de la mort du pécheur, ou de lui donner indéfiniment aussi la possibilité de recommencer de nouveaux essais et de nouvelles probations; et l'on comprendra comment, selon la parole évangélique, l'arbre doit tomber du côté où il penche, et ne jamais se relever de la terre où il est tombé. Et puis, en fin de compte, le damné ne peut s'en prendre qu'à lui-même de son épouvantable infortune; il n'a pas péché mortellement sans le voir, sans le savoir, sans le vouloir, sans pouvoir faire autrement. Qu'on ne rapetisse ni Dieu ni le péché, et l'enfer éternel s'expliquera plus facilement.

La sixième difficulté revient à dire qu'on n'est pas sûr de l'existence d'une chose, tant qu'on ne la connaît pas sous tous ses aspects et dans ses moindres circonstances. Or, quoi de plus contraire à la logique et de plus favorable au scepticisme? Nous ne savons le tout de rien; mais ce n'est pas une preuve qu'il n'y a rien. Les opinions sont partagées sur l'endroit du monde où est situé l'enfer, sur les détails secondaires de la condition des esprits et des corps condamnés à ses tortures, sur les caractères accidentels de celles-ci; mais la révélation est catégorique sur l'essentiel du dogme; l'Église n'en propose pas davantage à notre foi.

La septième et dernière difficulté suppose, bien à tort, que l'Église livre aux flammes de l'enfer les âmes involontairement demeurées en dehors du catholicisme et ayant d'ailleurs gardé l'innocence ou la justice naturelles. Quiconque aura eu l'usage de la raison et n'aura pas péché mortellement sera sûrement sauvé, Dieu l'appelant à la foi, au besoin

par un miracle. La damnation des infidèles de bonne foi est la punition, non de leur ignorance, mais de leurs péchés mortels: cruauté, luxure, etc. La peine du *dam* est la suite nécessaire du péché originel non effacé; mais il ne paraît nullement en être de même de la peine du *sens* qui semble être réservée au péché mortel individuel, personnel, volontaire. Les Pères et les théologiens qui frappent de cette double peine le seul péché originel, chez les enfants morts sans baptême, sont rares, et l'on peut dire que l'esprit général de l'Église se prononce de plus en plus contre eux. Ils avaient du reste soin eux-mêmes, disons-le en finissant, d'établir une grande différence entre les supplices de ceux qui se damnent volontairement et les supplices de ces enfants. L'enfer, tel qu'il faut le croire, n'est donc pas peuplé de victimes cruellement et injustement punies; l'éternelle justice est aussi la justice la plus exacte et la plus délicate qui puisse être. — Voyez HURTER, *Theologia dogmatica*, t. III.; BOUGARD, *le Christianisme et les temps présents*, t. v.
D^r J. D.

ÉPHOD. — L'éphod était chez les Hébreux un vêtement sacerdotal. « Il se composait, dit M. Vigouroux, de deux parties, dont l'une couvrait la poitrine et la partie supérieure du corps, tandis que l'autre retombait par derrière. Les deux parties étaient attachées ensemble dans le haut par deux onyx, sur chacun desquels étaient gravés six des noms des douze tribus d'Israël. L'éphod était fixé en bas par une ceinture d'or, de pourpre et de lin. » C'est sur l'éphod du grand-prêtre que se plaçait le pectoral, contenant les deux pierres taillées, *urim* et *thummim*, dont il se servait pour consulter le Seigneur. Cette circonstance avait donné à l'éphod une grande célébrité, et nous voyons dans la Bible des éphod portés par de simples prêtres (I *Reg.*, XIV, 28), par David (II *Reg.*, VI, 14), etc. Quelques exégètes avaient pensé que l'éphod de Gédéon (V. ce mot) n'était peut-être pas un vêtement, mais une statue; quoique cette supposition eût contre elle tous les passages de la Bible où il est parlé de l'éphod, les rationalistes s'en sont emparés et l'ont généralisée: pour eux, dans tous les endroits où il s'agit d'un éphod, la Bible entend parler d'une

statue et non d'un vêtement, et dès lors, la célèbre consultation du Seigneur par l'éphod n'était autre chose qu'un oracle demandé à une idole, comme dans les religions païennes. Nous avons justifié ailleurs le principe même de cette consultation de Jéhovah (V. *Dirination*). Quant à la manière dont elle était faite, il ne suffit pas, pour attribuer aux Israélites un procédé idolâtrique, de dire comme M. Vernes : « Le prêtre interrogeait l'éphod ou statue du Dieu par un procédé qui nous est inconnu ; » il faudrait prouver qu'en réalité l'éphod était une statue et non un vêtement ; or c'est ce qu'on ne fait pas. Bien au contraire, l'éphod est décrit tout au long dans l'*Exode* (xxviii) et rangé parmi les vêtements sacerdotaux ; quant aux divers passages bibliques où il est parlé de la consultation du Seigneur par l'éphod (1 *Reg.*, xiv, xxi, xxii, etc.), ils se comprennent mieux en voyant dans l'éphod un vêtement, plutôt qu'une statue, et même dans l'un de ces passages, auquel renvoie M. Vernes (1 *Reg.*, xxii, 18), nous voyons Saül mettre à mort des prêtres qui ont consulté le Seigneur pour David, et il est dit en toutes lettres que ces prêtres étaient *vestiti ephod lineo*. L'éphod était donc bien un vêtement, et quelque désir qu'aient les rationalistes d'établir la prétendue idolâtrie primitive des Hébreux, il faut qu'ils renoncent à chercher là un argument en leur faveur. — Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. III *Gédéon* ; *Manuel bibli.*, t. I, n° 385 ; les attaques de M. Vernes, *Revue de l'hist. des religions*, janv. 1882.

ESDRAS. — C'est presque un dogme aujourd'hui, pour les rationalistes, que la loi dite mosaïque a eu en réalité Esdras pour auteur, et qu'elle est ainsi beaucoup plus jeune que ne l'avait cru la tradition : selon eux, ce n'est pas la loi qui a formé le peuple hébreu, c'est le peuple qui a fait sa loi peu à peu, et Esdras est arrivé juste à point pour cueillir le fruit mûr, et pour rédiger la loi rituelle. Une théorie de cette nature est inacceptable, non seulement au point de vue chrétien, puisqu'elle suppose dans la Bible l'erreur et même l'imposture, mais encore au point de vue purement rationnel et scientifique. Et en effet

1° Nous établissons ailleurs que non seu-

lement c'est Moïse qui a promulgué la loi cultuelle (V. *Moïse*), mais que c'est lui aussi qui l'a consignée par écrit dans le *Pentateuque* (V. ce mot) : or prouver cela, c'est démontrer en même temps qu'Esdras n'est pas l'auteur de la Loi. — 2° En faisant abstraction de Moïse et en considérant directement, non plus la thèse chrétienne, mais celle des rationalistes, on arrive encore au même résultat : Esdras ne peut pas être l'auteur de la Loi. Cette conclusion ressort : a) de l'examen général de la thèse des critiques (V. *Code sacerdotal*) ; — b) de l'examen de détail des principaux points contestés : si en effet nous établissons que le sacerdoce lévitique, l'unité de sanctuaire, les fêtes, etc., étaient connus longtemps avant Esdras, nous prouverons par là même que ce saint personnage n'a pu être l'auteur des lois concernant ces divers objets ; or cette démonstration se trouve faite aux mots *Sacerdoce, Fêtes, Sanctuaires* ; — c) enfin de cette considération : si Esdras était l'auteur du *Lévitique*, que la tradition ne lui attribue pas, il faudrait en conclure qu'il n'est pas l'auteur des livres que la tradition lui attribue : *Paralipomènes* et 1 *Esdras*. Il y a entre ces deux livres, d'une part, et le *Pentateuque* de l'autre, des différences de style si essentielles, qu'on ne peut raisonnablement attribuer tous ces ouvrages à la même époque, et encore bien moins au même auteur. De plus, les *Paralipomènes* et 1 *Esdras* supposent nécessairement, en plusieurs endroits, l'existence d'une loi mosaïque antérieure (v. g., 1 *Esdr.*, III, 2) et alors de deux choses l'une : ou cette loi avait réellement existé avant Esdras, et celui-ci n'en est pas l'auteur : ou elle n'avait pas existé, et dès lors Esdras en attribuant à Moïse une loi créée par lui-même, jouait le rôle d'un insigne imposteur. Mais c'est là une hypothèse inadmissible : le rôle historique d'Esdras ne permet pas une telle supposition. Et d'ailleurs il ne suffit pas, pour accréditer un mensonge, d'un imposteur pour le produire, il faut encore des gens pour le croire, et qui pourra supposer que les Hébreux, peuple intelligent et en possession de traditions écrites, aient pu être assez naïfs, disons plus, assez insensés pour accepter comme venant de Moïse une loi écrite de la veille et inconnue jusqu'alors ? Ainsi, de quelque côté

qu'on l'envisage, le rôle législatif d'Esdras, en dehors de ce que raconte la Bible, est une supposition gratuite, contraire à toute la tradition et pleine d'in-vraisemblance : ce ne sont pas là des titres suffisants pour détruire une tradition aussi ancienne, aussi universelle et aussi fondée que celle qui fait de Moïse l'auteur de la Loi des Hébreux.

ESCLAVAGE. — I. — La théologie catholique ne reconnaît qu'un sens légitime à cette expression. Pour elle, c'est le plein domaine, au sens juridique, d'un homme sur les travaux et les œuvres utiles d'un autre homme. Elle n'admet donc, ni l'esclavage au sens des païens, c'est-à-dire, le plein domaine d'un homme sur la personnalité même d'un autre homme; ni l'esclavage au sens restreint, c'est-à-dire, réservant la personnalité, mais s'étendant sans exception et sans limites à toutes les actions et à tous les travaux; ni enfin le même esclavage dépourvu d'une origine avouable et d'un motif juste. Elle admet que, par une peine justement infligée, un criminel, soit réduit à cet état de servitude; elle admet que, dans certaines guerres antiques, vu l'état du monde politique et moral, les vaincus aient quelquefois pu être soumis à l'esclavage plutôt que passés au fil de l'épée; elle admet encore qu'en certaines circonstances, par de libres et justes conventions, un homme, une famille, puissent céder à un maître le plein domaine de leurs travaux et de leurs forces physiques. Mais elle enseigne que Dieu seul est vraiment propriétaire, à l'exclusion même de chacun de nous, des facultés de notre âme et des membres de notre corps, de notre raison, de notre volonté, de notre mémoire, de notre vie. Nous n'en sommes, en un certain sens, que les usufruitiers et les administrateurs; nous ne pouvons donc en céder le domaine absolu à un autre, et nul autre ne le peut dérober à Dieu. Elle admet qu'il ne répugne pas essentiellement à la justice et à la raison qu'un homme abandonne à un autre, même pour toute son existence, le travail que tous les jours l'ouvrier engage à son patron, à son maître. Mais elle enseigne que cet abandon perpétuel n'est guère en harmonie avec l'esprit du christia-

nisme; que les droits de la conscience individuelle, de la famille, de la religion, devront être en tous cas sauvegardés; que, moyennant une juste indemnité, l'Église et l'État, chacun dans son ordre, ont le droit d'abolir l'esclavage; que la fuite de l'esclave cruellement traité ou entraîné à la perdition par un maître impie, immoral, est souvent légitime, parfois obligatoire si elle est possible; que la vente des esclaves, pour être tolérée, ne doit heurter aucun des principes précédents; enfin que la « traite des nègres » est un abominable crime.

II. — Cette doctrine est fondée : 1° sur la législation mosaïque qui ne supprime pas absolument la servitude, puisque après tout elle a son côté acceptable aux yeux de la droite raison, mais qui en règle et en adoucit très sagement l'application (*Ex.* XXI, *Lév.* XXV); 2° sur les principes de charité, de respect pour la dignité de l'âme et du corps humains, de miséricorde et de douceur, donnés par Jésus-Christ au monde; c'est de lui, en effet, que procède le grand mouvement d'affranchissement qui a tiré de l'esclavage la plus grande partie du genre humain; 3° sur la lettre fameuse de saint Paul à Philémon en faveur de son esclave fugitif, Onésime; 4° sur la doctrine du même apôtre touchant l'égalité, au point de vue spirituel, du maître et de l'esclave baptisé; touchant leur égale dépendance du Maître suprême qui ne distingue pas entre eux; touchant la patience surnaturelle avec laquelle l'esclave supportera sa condition, s'il ne peut profiter de quelque occasion de devenir libre (*1 Cor.* VII, 20; *Gal.* III, 27; *Ephes.* VI, 5); 5° sur l'exemple des Pontifes Romains, et sur les condamnations formelles que Paul III, Urbain VIII, Benoît XIV, Pie VII, et naguère Grégoire XVI ont portées contre l'odieuse trafic des négriers et autres traitants; 6° enfin sur l'admirable encyclique de Léon XIII, *In plurimis*, en date du 5 mai 1888, aux évêques du Brésil, et dont voici quelques principes absolument décisifs. « C'est une monstrueuse perversité, quand certains hommes regardent les autres comme au-dessous d'eux et comme des bêtes de somme. — La philosophie ancienne, en soutenant l'esclavage, s'est montrée inhumaine et injuste de la

façon la plus détestable. — Par la souveraine bonté du Christ, l'Église a détruit la servitude et fondé parmi les hommes la vraie liberté, la fraternité, l'égalité, et pour cela le monde, à la prospérité duquel elle a tant contribué, ne pourra lui rendre assez de louanges et d'actions de grâces. — Pie II et Léon X protestèrent de tout leur pouvoir contre les conquérants de l'Amérique, trop enclins à rétablir l'esclavage. — Au Congrès de Vienne Pie VII en demandait l'abolition entière. — Léon XIII, immensément consolé par l'affranchissement des esclaves du Brésil, tourne tous ses efforts vers l'Afrique centrale et veut lui donner enfin la liberté chrétienne. — Toutefois les affranchis ont des devoirs à remplir; qu'ils n'abusent pas du grand bienfait qui leur est justement accordé. » Après la publication de cette Encyclique, il est impossible de croire encore aux accusations portées contre l'Église romaine.

III. — Voici néanmoins diverses objections souvent répétées à ce sujet : 1° L'esclavage est intrinsèquement mauvais; or, la Bible et l'Église ont pactisé avec lui. — 2° La législation des premiers empereurs chrétiens et du moyen âge est esclavagiste. — 3° Ce n'est qu'au xiii^e siècle, sous l'influence d'une pensée humanitaire plutôt que chrétienne, que l'affranchissement des esclaves et des serfs prend de l'extension. — 4° A la fin du dernier siècle, il y avait encore des esclaves sur les terres d'Église, en Pologne notamment, en France où Voltaire dut lutter en faveur des serfs de Saint-Claude. — 5° La plus grande influence anti-esclavagiste est venue, de notre temps, du côté des protestants et des libres-penseurs.

Il est aisé de répondre à ces difficultés.

1° Non, l'esclavage, restreint comme nous l'avons dit en commençant cet article, n'est pas entièrement et essentiellement contraire au droit naturel; il ne faut donc pas blâmer l'Ancien et le Nouveau Testament d'en avoir toléré certaines applications; il faudrait les blâmer au contraire, s'ils avaient présenté comme intrinsèquement mauvais ce qui ne l'est pas. Ils n'ont pactisé en rien avec les exagérations ou les crimes de la servitude; ils l'ont adoucie graduellement jusqu'à complète disparition.

2° C'est uniquement dans le même sens que les lois des premiers empereurs chrétiens sont esclavagistes. Elles ne détruisent pas subitement ce qui ne doit et ne peut ainsi disparaître; elles respectent des droits légitimes et de justes intérêts; mais elles encouragent et sanctionnent l'usage ancien déjà des affranchissements en face de l'évêque; elles attachent ensuite au baptême le privilège de la liberté civile, pour les esclaves comme pour tous les autres; les *manumissions* faites devant les autels mettent les affranchis et leur lignée sous la sauvegarde de l'Église.

3° Dès les premiers siècles on rachète autant d'esclaves que l'on peut, avec les annônes des fidèles, et même avec les vases sacrés des églises; parfois des héros chrétiens sacrifient pour cela leur propre liberté. Si le servage se maintient en Europe, c'est que, sous l'influence combinée du droit des barbares et de la charité catholique, il était devenu fort supportable, et souvent, on peut le dire, enviable au milieu des commotions politiques et sociales du haut moyen âge. Les affranchissements ont été, par le fait et pour longtemps, moins nombreux qu'ils ne l'eussent été probablement avec l'esclavage proprement dit. Ce n'est donc pas, comme on l'a soutenu, la féodalité qui, à l'exclusion du catholicisme, a le mérite d'avoir rendu leur complète liberté aux descendants des esclaves et des serfs de l'antiquité: elle a plutôt entravé ce grand mouvement, sans d'ailleurs, nous le répétons, avoir eu en cela des torts inexpiables. Mais c'est l'esprit de fraternité chrétienne, l'esprit religieux agissant *pro amore Dei, pro mercede animæ*, comme parlent souvent les chartes de franchise, qui a le plus contribué à guérir cette plaie sociale en Europe. En même temps des ordres monastiques spéciaux, les *Trinitaires*, les religieux de la *Merci*, allaient héroïquement racheter les esclaves chrétiens tombés sous le joug impitoyable des infidèles. L'*humanitarisme* du moyen âge n'est pas distinct du catholicisme; et quand la philanthropie moderne fait son apparition, la tâche la plus difficile est déjà accomplie: l'ancien monde est libre autant que l'état des mœurs privées et publiques le comporte. Pierre Claver en Afrique, Barthè-

lemi Las Casas en Amérique, et partout les missionnaires catholiques, travaillent à briser les chaînes qui pèsent sur le genre humain.

4° Le servage encore existant en France au dernier siècle, et qui a subsisté jusqu'à nos jours en Russie, où d'ailleurs il n'était pas imputable à l'Église romaine, était loin de ressembler à l'esclavage antique, comme d'aucuns paraissent le supposer. L'abbé Bergier à qui on l'opposait de son temps répondait ainsi, en parfaite connaissance de cause : « Lorsque nos philosophes ont écrit... que les ecclésiastiques et les monastères ont des esclaves sous le nom de *mainmortables*, ils se sont joués des termes, et de la crédulité de leurs lecteurs. Qu'est-ce que la mainmorte? C'est un contrat par lequel un seigneur a cédé des fonds à un colon, sous condition, 1° d'un cens ou redevance annuelle en denrées, en argent ou en travail; 2° que le colon ne pourra vendre ni aliéner ces fonds sans le consentement du seigneur et sans lui payer les droits de lots et vente; 3° que si le colon vient à mourir sans héritiers communs en biens avec lui, sa succession appartiendra au seigneur. Où est l'iniquité et la dureté de ce contrat? Il gêne la liberté du colon, cela est incontestable; mais c'est une grande question de savoir si la liberté absolue est un bien pour ceux qui manquent d'intelligence, d'activité et de conduite. Bergier aurait pu citer les conséquences de l'expulsion des jésuites de leurs fameuses Réductions du Paraguay, et bien d'autres faits postérieurs; nos philosophes ne sont pas assez sages pour la décider sans appel. Il est bon de savoir qu'un colon mainmorte est toujours le maître de s'affranchir: en cédant au seigneur les fonds qu'il tient de lui et le tiers des meubles, il a droit de se pourvoir par devant le juge et de se faire déclarer franc sujet du roi. Plusieurs seigneurs Polonais ont offert la liberté à leurs serfs et ceux-ci l'ont refusée. A quoi servent donc les diatribes de nos philosophes? » (*Dict. de Théol.* v° ESCLAVAGE.)

5° Si quelques libres-penseurs de nos jours, faisant écho à des écrivains protestants célèbres, ont semblé mieux réussir que leurs devanciers dans cette tâche de rédemption, il est à observer qu'ils n'ont fait après tout que répéter et

appliquer les principes constants du catholicisme, avec moins de prudence et d'équité peut-être en certaines occurrences. Ce ne sont pas des initiateurs, mais tout simplement des imitateurs; et dans leurs bons efforts l'Église reconnaît la suite des siens. Du reste, elle ne se désintéresse aucunement de cette œuvre charitable au suprême degré; et l'histoire de nos missions contemporaines, en Algérie et en Afrique notamment, est l'histoire la plus glorieuse de l'anti-esclavagisme au XIX^e siècle.

Cf. Lehmkuhl, *Theol. moralis*; la remarquable dissertation de Balmès, dans le *Protestantisme comparé au catholicisme*, ch. xv-xix et note 15; et principalement l'Encyclopédie de Léon XIII, *In plurimis*.

D^r J. D.

ÉTERNITÉ DE L'ENFER. — Le dogme de l'éternité des peines de l'enfer est assurément le plus effrayant de tous ceux que l'Église impose à notre croyance; c'est aussi l'un de ceux qui renferment les plus insondables obscurités et suscite les plus violentes révoltes jusque chez certaines âmes chrétiennes. Il importe donc d'étudier avec soin toutes les objections qui sont faites contre cette vérité capitale. On peut les ramener à sept.

PREMIÈRE OBJECTION : *La peine éternelle est incompatible avec la bonté de Dieu.*

L'objection la plus ordinaire est formulée en ces termes : l'enfer éternel n'existe pas parce qu'il est contraire à l'amour, à la bonté, à la miséricorde infinie de Dieu. Impossible d'admettre de la part d'un Père infiniment bon tant de cruauté contre ses enfants, dont la fragilité entourée de dangers multiples semble excuser les erreurs. Le grand nombre des péchés n'est-il pas la conséquence presque nécessaire du tempérament, de l'éducation, de la misère, des faiblesses inhérentes à notre nature? L'homme même ne doit-il pas pardonner les égarements de son prochain? Serions-nous capables, même en présence d'un crime atroce, de porter un jugement aussi redoutable? Personne ne voudrait condamner le criminel le plus endurci à une peine de mille années. Si la peine éternelle répugne aux sentiments de l'homme, comment la concilier avec l'amour infini

de Dieu ! Dieu qui a versé les trésors de son amour sur toute la création, qui procure à chaque être sa joie et sa félicité, qui a relevé sa puissance par l'abondance de ses bienfaits, qui a pitié du ver dans la poussière et lui donne sa part de bonheur, ce Dieu pourrait condamner l'homme au malheur éternel ! Voilà une hypothèse qui blesse la raison.

Le désir ardent qu'éprouve le cœur humain de secouer les liens de cette terrible vérité donne à l'objection la force communicative de l'éloquence. Nous n'hésitons pas à accorder que, même lorsque aucune faute morale ne suggère la négation de l'enfer, la terreur qu'inspirent ses supplices suffit à soulever des doutes et des hésitations. Même le cœur pur frémit à la pensée des tourments réservés aux réprouvés. Si les dispositions de la Providence présentent des obscurités à notre esprit limité et plongé dans la matière, c'est surtout au sujet du dogme de l'éternité des peines.

Ici, par conséquent, plus que jamais, il faut être sur ses gardes, écarter l'imagination, réprimer les désirs du cœur et les suggestions de la cupidité, en un mot, il faut éliminer tout ce qui peut obscurcir la lucidité de la raison ou diminuer la force des preuves. Il ne s'agit pas de faire de l'éloquence ; au contraire, il est indispensable de dépouiller l'objection de sa forme enchantée, pour en dégager le fond et la base.

Ce fond se réduit à deux pensées et à deux erreurs qui les accompagnent :

D'abord Dieu est par sa nature un Père trop tendre pour condamner l'homme à l'enfer éternel. Ensuite, l'homme ne porterait jamais une sentence semblable, donc, à plus forte raison, Dieu ne la prononcera pas.

Ces deux pensées ne constituent aucune preuve de la non-existence de l'enfer éternel ; elles ne fondent qu'une présomption sur laquelle on aime à s'appuyer pour étouffer la voix de la conscience. Nous allons en examiner la valeur.

Les mêmes adversaires, lorsqu'ils dirigent leurs attaques contre la Providence, sont loin de glorifier la bonté de Dieu répandue sur ses œuvres. Au contraire, ils n'ont pas assez de termes pour mettre en lumière les imperfections, les lacunes, les défauts de la création ; ils

font des tableaux effrayants des misères humaines, des malheurs qui accablent le juste ; ils ne conçoivent pas, disent-ils, comment un être infiniment bon peut soumettre sa créature à la souffrance, à la maladie, à la mort ; ils se révoltent à la pensée de la loi de la douleur qui gouverne la vie ; ils concluent enfin que l'univers est loin de proclamer l'existence d'un être infiniment bon.

Ici les mêmes philosophes changent de tactique ; affirmant ce qu'ils ont nié ailleurs, ils concluent que le Créateur infiniment bon est incapable de condamner ses créatures à l'enfer.

Il suffit d'ouvrir les yeux pour se convaincre que ce panégyrique intéressé de la tendresse divine est exagéré, et ne fonde aucune présomption contraire à l'existence des peines éternelles.

La bonté de Dieu, telle que nous la connaissons par ses œuvres, ne préserve nullement l'homme des atteintes de la douleur. L'expérience ne le prouve que trop. Quelle est l'origine des souffrances atroces qui accablent les malheureux et qui peuvent être le lot de tous ? Si Dieu n'a eu en vue, dans la création, que la jouissance et les joies, d'où viennent les infirmités et les maladies qui portent parfois le caractère évident d'un châtiement infligé pour des plaisirs interdits ? D'où viennent la famine, la peste, les horreurs de la guerre ? d'où viennent les chagrins, les afflictions du cœur, les misères de la folie, qui empoisonnent l'existence au milieu des avantages de la fortune et de la condition sociale ?

En considérant les faits, tels qu'ils sont, on n'est guère porté à croire que Dieu, par tendresse pour sa créature, ne cherche qu'à lui procurer de douces joies et d'incomparables jouissances ; au contraire, on s'explique l'erreur des Manichéens, qui, privés des lumières du christianisme, ne savaient rendre compte de l'existence du mal que par l'hypothèse d'un principe essentiellement mauvais, obéissant dans ses œuvres aux inspirations de la haine et de l'envie. Grâce à la révélation, la raison comprend le mystère de la douleur, de l'épreuve, de l'expiation ; elle comprend que Dieu veut le mal physique comme moyen de sanctification, d'expiation, de progrès ; elle concilie les attributs de Dieu avec l'existence du mal, mais elle

condamne absolument cette vaine confiance que Dieu sera empêché par sa bonté de livrer le pécheur impénitent aux flammes de l'enfer (1).

On dit en second lieu que, puisque l'homme ne prononcerait jamais un verdict semblable, Dieu ne le prononcera pas.

Cette affirmation, en assimilant le tribunal de Dieu à celui des hommes, compare des situations disparates. *Mihi vindicta*, à Dieu seul appartient la sentence définitive. L'homme est incapable de juger en dernier ressort, parce que le sentiment de sa culpabilité propre fait tort à l'impartialité de ses décisions. De plus, il n'est pas donné à la créature, comme à Dieu, de scruter les intentions, de peser la gravité de chaque faute, d'en apprécier les motifs et d'en mesurer les conséquences. Nous ne connaissons que les actes extérieurs de nos semblables; nous ignorons leurs desseins et les résolutions dont la Providence a empêché l'exécution. Ajoutez qu'à nos yeux le pécheur, quelque coupable qu'il soit, conserve, tant qu'il vit, la faculté de rentrer en grâce avec Dieu; de sorte que, jusqu'au moment de la mort, il est impossible de prononcer un jugement définitif. Après la mort seulement se présente la question: quel serait le jugement de la justice humaine, si elle avait l'intuition parfaite de toute la perversité d'un esprit obstinément rebelle à Dieu?

Lorsque les théologiens appellent cette perversité infinie, ils ne font qu'exprimer la conclusion de principes évidents. La gravité d'une offense résulte surtout de la dignité de la personne offensée (2). Plus la personne a droit à nos hommages, plus l'injure que nous lui faisons croît en gravité. Voilà pourquoi le péché, l'injure faite à Dieu,

dépasse infiniment la gravité de toute autre injure, car elle blesse ses droits absolus sur sa créature. Le péché par lequel l'homme se détourne complètement de Dieu pour placer sa fin dernière dans la créature contient le mépris de Dieu, un outrage qu'aucun bien humain ne peut réparer. La créature essentiellement obligée à servir son Maître, à lui témoigner tout l'amour dont elle est capable, refuse d'obéir et se révolte. Cette injure, quoique finie dans son principe, est objectivement infinie, parce qu'elle s'attaque à la majesté infinie de Dieu. Inutile de plaider les circonstances atténuantes: les dangers sont nombreux, la nature est faible, l'exemple contagieux; personne ne le conteste; mais aussi Dieu est toujours prêt à soutenir notre faiblesse, à écarter les dangers, à nous rappeler notre destinée, à pardonner les péchés, à nous relever après la chute. Si malgré les avis réitérés et les appels de la grâce, le pécheur s'obstine à résister à la volonté de son Maître et Seigneur, à fouler aux pieds ses droits sacrés, à sortir de cette vie sans le désir de réconciliation, il est seul responsable des conséquences de sa conduite insensée.

On le voit, de ce que le juge humain ne condamnerait personne à l'enfer éternel, l'adversaire ne conclut que par un sophisme que Dieu ne le fera pas.

La considération que précède met en lumière les deux erreurs que renferme l'objection. La première consiste à supposer que la damnation éternelle n'est pour ainsi dire qu'un décret arbitraire de Dieu. Comme cette supposition revient toujours, et forme la base de toutes les difficultés que rencontre le dogme, il est nécessaire d'en démontrer soigneusement la fausseté.

Au lieu d'imputer la damnation éternelle de l'homme à un acte arbitraire de Dieu, la raison établit, avec toute l'évidence d'une vérité palpable, que c'est l'homme lui-même, qui par sa propre et libre volonté, se jette dans cet abîme de misères. Dieu, dit saint Jean Damascène (1), veut *antécédemment* que tous soient sauvés et parviennent à son

1, Non est conveniens divine bonitati, ut totum unum genus creature deficiat a fine, propter quem est factum. Unde nec omnes homines, nec omnes angelos damnari consuevit. Sed nihil prohibet quin aliqui ex hominibus vel ex angelis in æternum pereant, quia divine voluntatis intentio impletur in aliis, qui salvantur. Saint Thomas, in IV, dist. 46, q. 2.

2 Peccatum contra Deum commissum quamdā infinitatem habet ex infinitate divine majestatis: tanto enim offensio est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. Saint Thomas, *Summa theol.*, p. 3, q. 1, a. 2, ad. 2.

(1) *De fide orthodoxa*, ch. 29. « Deus de suo Optinus, de nostro Justus, » dit Tertullien. (*De Resur. carnis*, ch. 14.)

royaume; car il ne nous a pas créés pour nous punir, mais pour nous communiquer sa bonté, parce qu'il est bon. Cependant il veut que les pécheurs soient punis, parce qu'il est juste. Il y a donc un premier vouloir, *antécédent et principal*, vouloir de bon plaisir qui procède de Dieu même. Il y a ensuite un second vouloir, *conséquent*, simple permission, dont nous sommes cause. Ce vouloir *conséquent* est tantôt de correction pour le salut, tantôt de réprobation pour le châtement éternel.

Si l'homme jouissant de sa pleine liberté refuse d'aimer Dieu et de lui obéir, il détruit dans son âme le germe de la félicité éternelle; il renonce, de son propre gré, à la condition indispensable de son bonheur futur, et s'il y renonce avec une volonté irrévocable, il brise à jamais les liens qui l'attachent à Dieu, il se condamne lui-même au malheur éternel.

Voilà le principe fondamental qu'il ne faut jamais perdre de vue dans cette question : ce n'est pas Dieu qui condamne l'homme, mais l'homme qui se condamne lui-même, par l'abus coupable de la liberté *Deus de suo bonus, de nostro justus*. Dieu, qui peut se proposer pour fin positive et antécédente de manifester sa miséricorde, ne peut se proposer pour fin positive et antécédente de manifester sa justice vindicative; il peut vouloir avant tout récompenser, mais sa volonté de punir ne peut être que conséquente. C'est la doctrine de saint Thomas : ce qui semble s'éloigner de la divine volonté, suivant un ordre, retombe suivant un autre ordre dans cette même volonté. Ainsi, le pécheur qui, en péchant, s'éloigne autant qu'il est en lui de la divine volonté, tombe dans un autre ordre de la divine volonté, lorsqu'il est puni par la justice (1).

Dieu, la sainteté infinie, agirait contre sa perfection et contre l'ordre des choses qu'il a établi, s'il permettait à la créature de troubler l'ordre moral, sans le rétablir; d'attaquer ses droits absolus, sans les maintenir; or ce rétablissement, ce maintien sont le but de la sanction pénale. Ce n'est donc point par une disposition arbitraire, mais en vertu de sa perfection souveraine, que Dieu ap-

plique toute la rigueur de sa justice à la volonté obstinément rebelle. A qui imputer cette application? Evidemment au pécheur, qui, par le fait de son impénitence finale, repousse éternellement l'amour de Dieu. Que peut-il répondre au juge suprême, dont la miséricorde l'a comblé de bienfaits naturels et surnaturels, dont la voix l'a appelé à la pénitence par des moyens intérieurs et extérieurs, dont la providence lui a fourni des moyens de salut? que répondra-t-il au moment où il devra rendre compte de sa vie, quelle excuse valable pourra lui servir? N'ayant pas voulu rentrer dans l'ordre librement, il doit s'en prendre uniquement à lui-même, s'il est forcé d'y rentrer par la sanction des châtements.

La bonté de Dieu ne change pas l'état de l'âme et les dispositions du pécheur. Sa science infinie voit l'averion persévérante de cette volonté qui s'est fixée sans retour dans le mal. Sa véracité *doit* prononcer le terrible verdict, « coupable », parce que le pécheur le force à le prononcer. Encore une fois, ce n'est pas Dieu, mais la faute non pardonnée qui condamne le pécheur.

Nous avons donc le droit d'écartier toutes les objections qui supposent directement ou indirectement, que la damnation éternelle est le résultat d'une disposition arbitraire de Dieu.

L'objection renferme une seconde erreur relative à la bonté et à l'amour *infinis* de Dieu. Les attributs considérés en Dieu sont infinis, parce qu'ils s'identifient avec Dieu; mais leur application aux créatures n'est pas infinie, c'est une manifestation finie de la volonté divine *ad extra*, dans ses rapports avec le monde.

L'amour et la bonté de Dieu supposent l'amabilité des créatures. La volonté humaine, trompée par les apparences, s'attache souvent à des objets qui ne méritent pas son affection. Il n'en est pas de même de la perfection divine. Son amour appuyé sur la vérité, repousse absolument l'union avec l'âme souillée par le péché.

Un esprit rebelle, irrévocablement séparé de Dieu par sa propre volonté, n'est pas digne de son amour; celui qui défigure dans son âme la similitude avec Dieu, inspire l'horreur à la Sainteté absolue; s'il arrive à prendre la réso-

(1) *Summa theol.*, I. q. 19. a. 6.

lution de résister jusqu'au dernier soupir à la volonté de Dieu, il renonce volontairement à toute communication de sa bonté, inutile donc de s'attacher à des arguments qui concluent de la bonté divine à l'impossibilité de l'enfer.

La miséricorde infinie de Dieu fournit-elle un motif plus solide? Remarquons d'abord que la ruine de l'homme ne dépend pas d'une décision arbitraire de Dieu. La miséricorde, même infinie, laisse subsister la possibilité de la damnation, qui n'a pas sa cause en Dieu, mais uniquement dans la volonté de l'homme.

De plus, on parle peu correctement en appelant la miséricorde divine *infinie*. Évidemment, la perfection de Dieu lui donne le pouvoir d'exercer sa miséricorde toutes les fois qu'il le veut, mais elle ne lui impose pas le devoir de l'exercer dans un cas donné. Or, Dieu ne veut être miséricordieux que lorsque les circonstances sont conformes à l'ordre de sa providence. 1. Que si, étant avertis, vous ne voulez pas encore vous soumettre à la discipline, mais que vous marchiez directement contre moi, je marcherai aussi directement contre vous; je vous frapperai sept fois, c'est-à-dire sans fin et sans nombre, pour vos péchés, et je briserai votre superbe et indomptable dureté, et mon âme vous aura en exécration. 2. Voilà la menace prononcée par le Seigneur, menace que ratifie la raison, parce qu'elle comprend qu'une miséricorde infinie, s'exerçant toujours et nécessairement, détruit le concept de Dieu; en effet, elle l'obligerait à pardonner tous les crimes à tous les pécheurs, malgré la résistance de leur volonté. Dans cette hypothèse, le pécheur l'emporterait sur Dieu; il n'y aurait pas de différence essentielle entre le sort du bon et celui du méchant.

Concluons que la miséricorde de Dieu a des limites et suppose la conversion du coupable. Il est vrai, dit Tertullien (3), que dans l'origine des choses, Dieu n'avait que de la bonté; et jamais il n'aurait fait aucun mal à ses créatures, s'il n'y avait été forcé par leur ingrati-

tude; *Deus a primordio tantum bonus*. Mais, depuis que cette bonté, qui ne devait avoir que des adorateurs, a trouvé des adversaires, « la justice divine a été obligée de venger cette bonté méprisée ». Par conséquent, c'est s'abuser étrangement que d'en appeler à la miséricorde divine pour risquer la négation dangereuse des peines éternelles.

L'objection pêche encore contre l'idée que la raison se fait des perfections divines. Elle isole et sépare des attributs qui, par leur nature, sont unis et identiques. Parler de la bonté, ou de la miséricorde de Dieu, sans songer à sa justice, leur attribuer des effets contraires à sa sainteté, commettre ainsi la justice avec la bonté, comme si elle lui était opposée, c'est détruire l'idée de Dieu et se livrer à des illusions funestes. Si Dieu nous laisse l'option de lui obéir ou de nous soustraire à son empire, il ne renonce pas au droit qui lui est acquis, il ne prétend pas nous décharger de l'obligation radicale que nous avons d'être à lui. Par conséquent, il est conforme à la raison que le pécheur soit accablé par la puissance contre laquelle il s'est soulevé, qu'il éprouve les rigueurs de la justice après avoir méprisé la bonté, qu'il soit assujéti à une dure et insupportable servitude pour avoir refusé un joug doux et légitime. Admettre d'une part l'existence de Dieu, législateur suprême, auteur de l'ordre moral, et soutenir, d'autre part, que la bonté pousse Dieu à ne pas sauvegarder l'intégrité inviolable de cet ordre, à ne pas donner à sa loi une sanction complète, c'est affirmer des choses contraires à la raison.

Le but que Dieu atteint en punissant les actions coupables, c'est de rétablir l'ordre de la justice, violé par les fautes de l'homme.

Il est faux que la notion du juge répugne à la notion de l'être infiniment bon et parfait. Dieu cesserait d'être Dieu s'il n'aimait pas l'ordre de la justice, et s'il ne le rétablissait pas au moyen de châtements proportionnés. Par conséquent, on a tort de parler de la cruauté de Dieu; Dieu ne fait pas de mal à sa créature, il ne prend pas plaisir aux tourments des damnés, mais il se réjouit du rétablissement de l'ordre méconnu et violé par le pécheur impénitent (4).

(4) *Pœnæ inferuntur a Deo non propter se*

(1) *Deus, quantum in se est, miseretur omnium; sed ejus misericordia sapientie ordine regulatur.*
S. Thomas, *Suppl.* q. 99, a. 2.

(2) *Lev.* xxvi, 23, 28, 29, 30.

(3) *Advers. Marcion.* lib. II, n. 11.

DEUXIÈME OBJECTION : *L'éternité des peines ne peut se concilier avec le but de toute loi afflictive qui est la correction du coupable.*

L'objection que nous allons examiner n'en appelle pas, comme la première, aux désirs du cœur humain et aux attributs de Dieu, elle prend des allures scientifiques. La sanction afflictive, dit-on, ne peut avoir qu'un but : la correction du coupable, car Dieu est amour, et tout en lui, même le châtement, procède de l'amour. En effet, l'amour seul est le motif, l'amendement du coupable, le but de toute peine. Or, l'hypothèse d'une pénalité éternelle exclut ce but, car il est contradictoire d'admettre une correction après l'éternité. Dieu vengera les crimes, mais son amour qui ne cherche, par le châtement, que le bonheur de l'homme, ne punira pas éternellement.

Répétons d'abord, parce qu'il importe que le lecteur ne l'oublie jamais, que cette objection, comme la première, considère la damnation comme l'œuvre arbitraire de Dieu.

Les anciens philosophes distinguent la peine *vindicative* et la peine *médicinale*. La première est destinée à protéger l'inviolabilité de l'ordre moral, à compenser et à réparer l'injure faite à Dieu par la transgression de ses lois. La peine médicale tend principalement à corriger le coupable et à prévenir le retour du crime. Le but de la première est l'expiation du péché, celui de la seconde est le bien du pécheur.

En déterminant la fin dernière de l'univers, les philosophes distinguent la gloire extrinsèque de Dieu et le bonheur de l'homme. Dieu se propose avant tout et nécessairement, de procurer sa gloire, il ordonne tout à cette fin, l'élu glorifiant la miséricorde, le damné glorifiant la justice. En voulant sa gloire, il veut comme fin secondaire et subordonnée le bonheur de l'homme. Car c'est dans la connaissance, dans l'amour, dans la glorification de Dieu que l'homme trouve son véritable bonheur. De ce principe il est facile de déduire la conclusion que les afflictions qui frappent l'homme n'ont

un caractère médical qu'au point de vue secondaire, et qu'elles sont en premier lieu expiatoires et satisfactoires. Dieu, suivant la pensée de saint Augustin, a une double législation; l'une comprend l'ordre de sa bonté, l'autre, celui de sa justice. L'homme qui échappe librement à l'ordre de la bonté de Dieu veut par là même appartenir à l'ordre de justice; sorti de l'ordre par une voie, il doit y rentrer par une autre. La créature se rend méchante par le mauvais usage de ce qui est bien, mais le créateur demeure toujours juste et bon en faisant servir l'ordre de la justice à celui de sa bonté. La perversité de l'homme a déplacé, interverti l'ordre; elle s'est fait du bien un mal. La souveraine sagesse de Dieu redresse la volonté dérégulée en faisant un bien du mal (1).

Il importe de se rendre compte de la valeur du terme technique : peine *vindicative*, car l'étymologie peut conduire à des erreurs. Le mot *vengeance* implique un acte immoral, comment en appliquer l'idée à Dieu?

Il faut se garder d'attacher aux expressions de la science la signification que leur donne l'étymologie ou l'usage. Le mot *peine vindicative* n'a rien de commun avec un acte de vengeance. Il désigne la peine qui, sans tendre directement au bien du coupable, découle des droits souverains de Dieu. Dieu punit, parce qu'il est Seigneur et Maître de toutes choses, parce qu'il doit maintenir son droit inaliénable contre les prévarications de la créature; au contraire, l'homme qui se venge n'exerce pas un droit; il commet une injustice.

Distinguons les rapports qui relient l'homme à Dieu de ceux qui relient les hommes entre eux. Tout droit se rattache à l'ordre divin qui détermine les rapports réciproques des hommes. En dernière analyse, tous nos droits découlent du droit absolu de Dieu de faire observer l'ordre providentiel qu'il a établi. Comme le mot *vindicta* provoque ordinairement l'idée de l'injure, on pourrait,

(1) Nec efficit anima perverse utens creaturis ut ordinationem effugiat creatoris; quoniam si illa male utitur bonis, ille bene etiam utitur malis; ac per hoc illa perverse utendo bonis fit mala, ille ordinate etiam malis utendo permanet bonus. Qui enim injuste se ordinat in peccatis, juste ordinatur in poenis. *Epist.* 140.

quasi in ipsis delectetur, sed propter alios, scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hic ordo rerum, ut proportionaliter omnia dispensentur. S. Thomas, *C. gent.* l. III. c. 144.

en parlant de Dieu, substituer à la peine vindicative la peine *expiatoire*. La souveraineté de Dieu exige impérieusement l'expiation du crime, la passion de l'homme cherche le plaisir de la vengeance, qui est en même temps un attentat contre le droit de Dieu et une usurpation de ses fonctions.

Non seulement l'homme n'a pas le droit de se venger, il n'a pas même le droit de réclamer la satisfaction pour son droit violé. Car elle n'est due que parce que toute injustice blesse aussi le droit de Dieu. Voilà pourquoi nous sommes autorisés à demander satisfaction, seulement lorsqu'un devoir envers Dieu nous y oblige. Il y a des cas où l'homme doit exiger une peine expiatoire de son semblable, mais ce devoir exclut toute idée de vengeance. Donc, celui qui attaque la peine vindicative comme immorale ne saisit pas le sens de l'expression, et attribue à Dieu les imperfections de l'homme. Ce qui appartient à Dieu n'appartient pas par là même à l'homme, la vengeance nous est interdite parce qu'elle est un empiètement sur les droits divins. *Mihi vindicta, ego retribuam*, dit le Seigneur.

L'assertion qui affirme l'impossibilité d'une peine expiatoire se rattache intimement à une fausse théorie sur la fin de la création. D'après la doctrine de Hermès, la fin dernière du monde n'est pas la glorification de Dieu, mais le bonheur des esprits créés. Il suit de ce principe erroné, le corollaire non moins erroné que le but de toutes les œuvres de Dieu, et par conséquent de toute peine, ne peut être que ce bonheur. Nous voyons ici s'appliquer la règle que l'erreur produit toujours l'erreur. Rien n'est dangereux comme les transactions avec le rationalisme; l'avantage des concessions qu'on lui fait est illusoire et funeste à l'apologiste. Pour esquiver une difficulté, il s'expose à la contradiction, à l'inconséquence, aux confusions qui le désarment devant l'ennemi. Les auteurs qui, par amour de la paix, accordent aux rationalistes que le bonheur de l'homme est la fin dernière de la création, sont obligés, en conséquence, de repousser toute peine ayant un caractère expiatoire. Or, si toute peine n'est qu'un moyen de correction, comment justifier la peine éternelle, incompatible avec l'amende-

ment du coupable? Voilà comment une concession, en apparence inoffensive, conduit logiquement à des négations qui mettent la foi en danger. Nous verrons plus tard la voie que ces auteurs ont suivie pour écarter ce danger.

Réfutons d'abord le principe que toute peine doit uniquement viser à la correction du coupable. Pour en comprendre la fausseté, il suffit de l'appliquer à la justice humaine. Supposez que le Code pénal n'ait d'autre but que d'obtenir la correction des criminels. Dans cette hypothèse, les accusés formeront deux catégories : les uns prouveront au juge l'impossibilité de se corriger; les autres donneront des signes manifestes de repentir, d'une correction commencée. Dans les deux cas, le juge n'aura pas le droit d'appliquer la peine, qui n'a pas de raison d'être. Comment corriger un incorrigible? Pourquoi corriger un coupable déjà amendé et repentant? Le juge devra les renvoyer tous acquittés. Tel n'est pas le procédé de la justice humaine. Elle punit l'incorrigible et le corrigé, sans s'inquiéter de l'endurecissement du premier et des bons sentiments du second. Pourquoi? parce qu'elle s'appuie sur le principe évident que ce n'est pas le salut du coupable, mais le maintien de l'ordre moral qui exige l'application de la peine.

L'ordre requiert que les effets répondent exactement à leurs causes, et par conséquent rien ne révolte plus la saine raison, que de voir le crime devenir une source féconde d'avantages pour le criminel. Ceux qui attaquent la Providence argumentent surtout du fait que très souvent les méchants profitent de leurs mauvaises actions et mènent une vie heureuse et prospère.

Pour sauvegarder et réparer au moins l'ordre extérieur de la société, et corriger le jugement faux sur les effets du crime, il faut que l'infraction de la loi, au lieu de produire l'avantage et le plaisir, produise le dommage et la douleur. Or, ce résultat est obtenu grâce à un système bien ordonné de dispositions pénales. En conséquence, l'autorité sociale chargée de veiller au bien commun, inséparable de l'ordre extérieur, de protéger la libre expansion des droits individuels, a le droit d'infliger des peines.

De plus, à côté de ce but général et

essentiel, la peine a le but spécial de réparer les désordres causés par le crime. Or, la transgression de la loi déprave la volonté du délinquant, elle menace la paix publique, elle pervertit le jugement du peuple. Voilà pourquoi la peine est destinée secondairement à corriger autant que possible le coupable, à expier son forfait, à détourner les autres du mal; elle est médicinale, réparatrice et exemplaire. Ces effets constituent des buts secondaires de la peine, ils ne sont pas le but suprême qui la légitime. Concluons donc, avec le sens commun, que l'équité des arrêts de la justice humaine est indépendante de la correction du coupable. En sera-t-il autrement de la justice divine? Examinons la question avec l'attention qu'exige son importance.

Si Dieu ne peut châtier que pour guérir, nous demandons en premier lieu : Dieu a-t-il à sa disposition des peines capables d'opérer *par elles-mêmes*, toujours et partout la correction du coupable? La réponse est évidemment négative. Elle s'appuie d'abord sur le fait patent de peines appliquées sans résultat et ensuite sur la contradiction que l'hypothèse implique. Si la peine est de telle nature que, par elle-même, malgré la résistance de la volonté, elle opère son effet, elle aboutit à la contradiction d'une conversion forcée. Car la conversion morale ne se conçoit pas sans le concours de la liberté affranchie de toute contrainte. Il va sans dire que toute peine, conformément à sa nature, pousse plus ou moins énergiquement le pécheur à se convertir; mais cette action morale et persuasive n'impose aucune nécessité physique, aucune contrainte incompatible avec le repentir et la correction. Aucune peine, même divine, ne peut forcer la volonté et opérer par elle seule la conversion de tous les pécheurs. Il ne répugne pas qu'un pécheur résiste à toutes les peines médicales et demeure fixé dans le mal, et si de fait cette hypothèse ne se vérifie pas, ce n'est pas parce que Dieu force la volonté, mais parce que la volonté cesse librement de résister à la grâce de Dieu. S'il en est ainsi, si en dépit de toutes les peines, il reste des esprits éternellement incorrigibles, nous demandons aux adversaires de nous fixer sur leur sort.

Il y a deux réponses : Dieu continuera pendant toute l'éternité à appliquer à ces pécheurs la peine médicinale; ou bien il cessera de punir sans résultat, pour les appeler au bonheur du ciel. La première hypothèse nous ramène à la peine éternelle qu'on refuse d'accepter; de plus, elle implique contradiction, car dire que Dieu n'a en vue que la correction du coupable, sachant qu'il ne peut l'atteindre, c'est dire que Dieu a un but et qu'il n'en a pas.

Reste la seconde hypothèse : Dieu doit accorder le bonheur à la volonté incorrigible. Qui ne comprend que dans ce cas, le pécheur triomphe de Dieu, que l'ordre moral inviolable est violé sans remède, que l'idée d'une sanction efficace de la loi disparaît, que la créature essentiellement dépendante brave impunément la justice de son Créateur? Ajoutons que l'hypothèse se détruit elle-même. Le seul but de la peine, la correction du coupable devient totalement inutile. Si à la fin le pécheur le plus obstiné entre sans conversion au ciel, la correction ne peut constituer pour personne une condition essentielle du bonheur. Pourquoi alors le tourment inutile, et par conséquent injuste, de la peine médicinale?

Voilà les conséquences absurdes qui condamnent ce faux principe : Dieu ne punit que pour corriger le coupable. Mais il est utile d'en montrer directement la fausseté.

Quel est le sens de la proposition : Dieu punit par amour? Elle signifie que Dieu ne veut pas les calamités et les souffrances pour elles-mêmes, mais comme moyens du perfectionnement moral des créatures. Rien ne répugne à l'amour comme le mal causé à l'objet aimé; néanmoins, un père se décide à soumettre son enfant à une opération douloureuse, quoique l'enfant s'y oppose de toutes ses forces. Comment justifier la conduite du père? Manifestement par l'espoir fondé qu'il nourrit de sauver ainsi l'enfant d'un mal imminent. Si cet espoir n'existe pas, ou si le mal à détourner n'est pas considérable, ou si le père dispose d'un moyen moins douloureux pour obtenir le même résultat, jamais il ne songera à cette pénible opération. Jamais l'amour n'ignorera de souffrances qui ne soient pas néces-

saïres à combattre un mal dont les conséquences l'emportent sur les inconvénients du remède. La certitude d'un malheur futur légitime l'emploi d'un moyen douloureux, seulement lorsque l'amour n'est pas la cause de ce malheur et qu'il est incapable de le détourner directement d'une autre manière.

En appliquant ces idées du bon sens à Dieu, nous arrivons à la conclusion suivante : Si Dieu punit par amour dans cette vie, il nous fait comprendre par là que le péché nous menace d'un malheur qui l'emporte infiniment sur les peines temporelles destinées à nous en préserver ; il nous fait comprendre que, dans l'ordre actuel de sa providence, son amour ne suffit pas à nous soustraire à ce malheur ; il nous enseigne donc qu'à côté des peines de cette vie, nous avons à craindre un châtiment éternel dont son amour n'est pas la cause, et dont il est impuissant à nous délivrer.

Si la proposition affirmative, Dieu punit par amour, est vraie ; l'exclusive, Dieu ne punit que par amour, est fausse. Les calamités et les souffrances de cette vie, que la bonté de Dieu nous impose, sont un moyen qui suppose nécessairement une fin à éviter, savoir : les supplices de la vie future, contre lesquels l'amour de Dieu ne peut nous protéger d'une autre manière.

Si le principe des adversaires : la peine n'a d'autre but que la correction du coupable, est faux, la conséquence qu'ils en déduisent, l'impossibilité des peines éternelles, tombe d'elle-même.

Le but de la peine éternelle n'est pas l'amendement du coupable, c'est l'expiation du crime, la glorification de Dieu, même de la part du pécheur rebelle, la revendication des droits de Dieu contre la volonté obstinée dans le mal (1). Nous ne nions pas le caractère médicinal des peines divines, mais ce caractère cesse avec la mort ; dès que la volonté s'est irrévocablement détournée de Dieu, il

n'y a plus lieu à correction (1). D'ailleurs la peine, même médicinale, implique toujours l'idée d'expiation, car la volonté ne peut s'amender sans condamner sa faute et rendre hommage à la Majesté divine qu'elle a outragée.

Les auteurs qui admettent le principe : Dieu ne punit que par amour, se trouvent dans une situation fort difficile lorsqu'ils cherchent à justifier le dogme de l'enfer. Voici comment ils raisonnent :

La peine éternelle, quoique incapable de corriger le répréhensible, conserve néanmoins son but salutaire, car elle sert d'exemple aux vivants pour les détourner du péché ; elle manifeste, par conséquent, l'amour de Dieu, qui, à leur avis, consiste uniquement à conduire au bonheur, sinon tous, au moins le plus grand nombre des hommes.

Cette explication entraîne la conséquence absurde que Dieu est obligé, en vertu de ses attributs, de sacrifier pour ainsi dire le bonheur d'une créature à celui de l'autre. Si l'existence de l'enfer n'a d'autre motif que l'exemple à donner aux vivants, il est vrai d'affirmer que pour faciliter aux uns le chemin du ciel, Dieu condamne les autres à une ruine certaine. Ce procédé est même indigne de l'homme. Qui donc, sans être insensé, sacrifie, pour sauver probablement un objet de prix, une chose de la même valeur ? Qui voudrait s'exposer à une mort certaine pour subir une opération qui le guérira probablement d'une maladie ?

Or telle serait la conduite de Dieu. Pour favoriser le salut douteux et problématique d'un certain nombre d'hommes, il condamnerait à l'enfer des milliers d'autres ; et ajoutons que ce serait parfaitement inutile si ces hommes voulaient faire leur devoir et observer la loi ; par conséquent la mauvaise volonté des uns forcerait Dieu à condamner les autres. Mais il y a plus. De quel mal l'amour de Dieu préserve-t-il les âmes sauvées, si la peine ne sert que d'exemple, qui doit, dans les autres, prévenir le retour du crime ? Dans cette théorie la peine n'a de but que jusqu'au jour du jugement dernier ; car dès que toutes les âmes créées ont terminé leur carrière ici-bas, la peine

1) *Poenae illae sunt utiles ad duo : primo ad hoc, ut in eis divina justitia conservetur, quae est Deo accepta propter seipsam, unde Gregorius (iv Dial. c. 44) : Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciati non pascitur : quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur. Secundo ad hoc, sunt utiles ut de his electi gaudeant, cum in his Dei justitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt.* S. Thomas. *Suppl.* q. 99 a. 2.

1) *Justum est enim, ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut bene velle omnino non possint. De Veritate, q. 24 a. 10.*

exemplaire n'a plus de raison d'être, Dieu pourra la supprimer après le jugement final.

Cette conclusion, répondent les auteurs, est contraire à la véracité de Dieu. S'il a dû détourner les hommes du péché par les menaces des peines éternelles, il doit à sa véracité d'exécuter sa menace, même après que le but est atteint.

On voit à quelle étrange conclusion la raison aboutit, lorsqu'elle cherche à concilier le dogme de l'enfer avec le faux principe : Dieu ne punit que par amour; elle oblige Dieu à appliquer éternellement une peine complètement inutile, parce que, dans son amour, il en a menacé les hommes. Il est évidemment superflu de réfuter cette affirmation absurde et contradictoire.

Concluons. Les peines de cette vie opèrent très souvent la correction du coupable; les peines de la vie future détournent efficacement la volonté de l'infraction à la loi, mais ces effets ne doivent pas être confondus avec le but même de la sanction pénale. Ce but, c'est de maintenir, de protéger l'inviolabilité de la loi morale, de réparer et d'expier l'injure faite à Dieu.

TROISIÈME OBJECTION : *Une peine temporelle suffit à l'expiation du péché.*

Ceux qui attaquent le dogme de l'enfer admettent ordinairement tous les supplices imaginables et toute la durée qu'il plaira de leur donner; une seule chose les révolte c'est l'éternité de ces supplices. On ne voit pas, disent-ils, qu'une peine appliquée pendant des siècles soit insuffisante à expier les crimes les plus atroces. Pourquoi donc la redoutable pensée d'une peine éternelle?

Ici encore les adversaires présentent la peine comme l'effet d'une disposition arbitraire de Dieu; répétons que l'homme seul est l'artisan de son malheur éternel.

S'il y a des pécheurs incorrigibles, comme l'avouent les adversaires, nous devons les concevoir comme des esprits dont la volonté éternellement perverse est éternellement incapable de l'union béatifique avec Dieu. Est-il admissible que cette volonté orgueilleuse et obstinée triomphe un jour; qu'elle oblige

le Maître souverain à renoncer à ses droits pour l'appeler à la béatitude?

L'idée du ciel comprend, à côté du séjour des bienheureux, l'idée d'un état permanent où l'âme, plongée dans la contemplation de l'essence divine, jouit d'une paix et d'une tranquillité immuables. Or, cet état est manifestement incompatible avec les dispositions du pécheur mort dans la désobéissance. Si, malgré cette incompatibilité, Dieu est forcé d'accorder le bonheur au pécheur, nous arrivons à la conséquence absurde que l'homme pourrait résister impunément à Dieu et braver sa colère. Il pourra défier son Maître et Seigneur, dans la persuasion que ses crimes ne seront pas éternellement punis; il ne tiendra pas compte des peines, quelle que soit leur durée, car l'éternité lui appartiendra; par le mépris persévérant des peines inefficaces, il fera violence à Dieu et l'obligera à l'admettre un jour au sein de la béatitude. L'homme l'emportera sur Dieu; la volonté du Créateur sera vaincue par celle de la créature. La raison condamne évidemment cette hypothèse qui permet à l'homme d'entrer en conflit avec Dieu et de l'emporter dans la lutte.

La conduite du pervers prouve, quoique d'une manière bien triste, la noble destination de l'âme humaine; elle est faite pour l'éternité, elle a conscience de sa haute dignité, voilà pourquoi il lui faut des espérances et des craintes qui soient à son niveau; elle méprise tout ce qui porte le cachet des limites et du temps. Que lui importe une peine dont la durée, comparée à l'éternité, est nulle? Que lui importe la crainte d'une condamnation à un châtement de mille ans, au milieu des enivres de la passion? Elle méprisera cette calamité qui prendra fin un jour pour faire place à une éternité de jouissances. « La non-éternité de l'enfer, dit M. Nicolas, aboutirait en effet à ce résultat, que l'homme pourrait dire à Dieu : Je sais que vous pouvez me punir, je m'y attends; mais je sais aussi que vous ne pouvez me punir que dans une certaine mesure, quelque grande qu'elle soit, passé laquelle vous serez obligé de me pardonner, de me rendre heureux. Eh bien! comme je me propose un plaisir sans mesure de la satisfaction de mes passions, je consens au châtement que vous me réservez; et à

cette condition, je puis me livrer à tous les crimes, avec l'espérance d'être un jour dans vos bras et de pouvoir sommer votre miséricorde de mettre un terme à votre justice. Je le demande, continue le même auteur, une telle justice serait-elle satisfaite? ne serait-elle pas plutôt insultée et foulée aux pieds? et, comme nous le disions, l'idée de son terme ne contiendrait-elle pas la légitimation anticipée de tous les excès (1)? » Contester à Dieu le droit de punir éternellement, c'est le placer vis-à-vis de sa créature, dans un état de dépendance indigne de sa majesté souveraine.

On présente la même objection sous une autre forme. La peine éternelle, dit-on, est contraire à la justice divine, car il n'y a pas de proportion entre le péché fini et la peine infinie.

Il y a ici une confusion d'idées et de termes. A parler exactement, ni le péché, ni le châtement ne doit être appelé infini. Dieu seul est infini. Le mot *infini* appliqué à la peine éternelle signifie une peine perpétuelle, sans fin. Elle a un commencement, elle continue, et d'après le dogme chrétien, elle ne finira jamais. Pareillement, l'objection confond deux choses dans le péché, l'acte et ses conséquences. L'acte du péché passe, mais il produit un état permanent; la tache du péché, la privation de la grâce sanctifiante, l'aversion de la fin dernière, le rapport d'inimitié avec Dieu, persévèrent aussi longtemps que le pécheur ne revient pas à Dieu par le repentir. Celui qui, après avoir commis le péché, repousse le secours de la pénitence que la grâce lui offre, continue à vivre en inimitié avec Dieu et lui fait la guerre: s'il résiste à la voix de sa conscience pour multiplier le nombre de ses iniquités, s'il s'obstine dans sa révolte jusqu'au moment fatal où il est appelé devant le tribunal du Juge, il y comparait dans un état de péché irrévocable et perpétuel. Le péché, dans les conséquences qu'il entraîne, peut, on le voit, revêtir un caractère de perpétuité: à ce point de vue, le châtement perpétuel est exactement proportionné à l'état du pécheur endurci et impénitent.

Dira-t-on, peut-être, qu'il n'y a aucun

rapport entre l'instant qui voit s'accomplir la faute et l'éternité du supplice qui doit la châtier?

Il est absurde de vouloir chercher dans le temps une base à la pénalité. Même la justice humaine ne considère jamais la durée de l'acte criminel, comme la mesure de la durée de la peine qu'elle inflige. Il suffit de quelques minutes pour voler ou pour commettre un assassinat, faut-il proportionner le temps du châtement à la durée de l'acte coupable (1)? La raison doit donc reconnaître qu'il y a proportion parfaite entre la peine perpétuelle et la faute qui est perpétuelle par la perversité du pécheur; entre la peine perpétuelle et l'outrage fait à la majesté infinie, qu'elle est destinée à expier; entre la peine perpétuelle et l'inviolabilité absolue de l'ordre moral, troublé par le péché.

QUATRIÈME OBJECTION: *Pourquoi, après la mort, la correction est-elle impossible?*

Les adversaires accordent qu'un pécheur absolument incorrigible ne peut être admis au bonheur éternel, mais ils protestent contre la doctrine catholique parce qu'elle exclut la possibilité de la conversion après la mort. La fin de la peine suppose le repentir du coupable, or rien n'empêche de supposer qu'un jour tous les pécheurs se repentent de leurs crimes et rentrent en grâce avec Dieu. Voilà le motif qui permet d'espérer qu'un jour tous les hommes seront convertis et sauvés.

Suivant l'enseignement de l'Église, Dieu a déterminé le temps de cette vie pour permettre à la liberté de faire son choix et de fixer le sort définitif de l'homme; après cette vie une nouvelle épreuve et la conversion sont impossibles.

Pour justifier cette sage disposition de la Providence, la raison doit discuter deux hypothèses. La première admet

(1) Sicut Augustinus dicit, in nullo judicio requiritur ut poena adaequetur culpe secundum durationem. Non enim, quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentaria poena punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte, in qua non consideratur occisionis mora, sed potius, quod in perpetuum auferatur a societate viventium, et sic representet suo modo aeternitatem poenae inflictæ divinitus. S. Thomas, 1. 2. q. 87. a. 3. ad. 1.

(1) *Études philosophiques sur le Christianisme.* P. II. ch. VIII.

une série indéfinie d'épreuves successives sans résultat; la seconde met un terme aux épreuves par la correction finale et le salut de tous les esprits créés.

La possibilité du pardon, après un premier péché, est un fait dont la raison est incapable de démontrer la nécessité. Dieu a manifestement le droit de punir immédiatement le coupable et de l'exclure du bonheur éternel. S'il lui ouvre la porte du repentir et lui donne l'occasion de se convertir, c'est un effet de sa seule miséricorde. Il appartient donc à Dieu seul de déterminer les limites de cette miséricorde et de fixer la durée de l'épreuve. Or la raison comprend parfaitement que le temps de l'épreuve doit finir un jour. La vie d'un être libre et responsable comprend nécessairement deux phases; l'une de formation, d'évolution, l'autre de perfection et de maturité. La première implique la tentation, l'épreuve, la lutte; la dernière réclame le repos, la victoire, la récompense ou le châtement. La première ne se conçoit pas sans la seconde, comme la phase initiale et préparatoire ne se conçoit pas sans un état final et définitif. Si la première est, par sa nature, passagère et temporaire, la seconde est nécessairement immuable et éternelle. Il en résulte que la possibilité de la conversion appartient essentiellement à la première phase de l'existence, où la volonté est encore capable de passer d'un état à l'autre; une fois cette phase terminée, la conversion du méchant comme la chute du bon est impossible.

Il faut un terme, une fin à l'épreuve. Cette proposition semble évidente par elle-même. Affirmer une épreuve indéfinie, c'est affirmer un mouvement sans but, une tendance sans objet, une responsabilité sans compte à rendre. Si l'homme a reçu de Dieu le libre arbitre pour mériter ou démériter à son choix, il faut absolument qu'il rende un jour ses comptes à Dieu pour recevoir la récompense promise ou subir la peine fixée. L'homme est appelé à réaliser une fin proposée par Dieu, par conséquent il l'atteindra un jour ou il ne l'atteindra pas; et comme cette fin dernière implique le bonheur ou le malheur parfait, il exclut absolument l'idée d'une exis-

tence sujette à de nouvelles épreuves. L'hypothèse des expiations successives sans fin est incompatible avec la Providence et les destinées de la nature humaine; l'épreuve, quelle que soit sa durée, appelle un moment qui fixe l'état de l'âme à jamais et sans retour.

Rien n'est donc plus conforme à la raison que la disposition divine qui donne à l'homme un temps déterminé pour obtenir la rémission de ses péchés.

Le temps d'épreuve doit finir, mais pourquoi finit-il avec la mort?

Il faut avouer que la raison, laissée à ses propres lumières, est impuissante à démontrer *d'une manière absolue* l'impossibilité d'une conversion après la mort. En effet, d'une part, Dieu, maître absolu de ses dons, peut toujours relever la créature déchue, la tirer de son état de perversité, lui ouvrir la porte du pardon et l'admettre après sa conversion aux joies du ciel. Il n'y a aucune répugnance du côté de Dieu. D'autre part la nature de l'homme ne fournit aucun argument péremptoire; car elle ne périt pas tout entière avec le corps; l'âme survit avec sa liberté, qui, soutenue et secondée par Dieu est capable de se repentir et de compenser l'injure faite à Dieu. Nulle répugnance du côté de l'homme. De quelque manière qu'on envisage la question, on est amené à conclure que la possibilité du retour à Dieu après la mort de l'âme pécheresse n'est pas absolument exclue par un principe évident de la raison. Mais s'il n'est pas donné à la raison d'arriver à l'évidence et à la certitude, elle peut justifier par des arguments très probables le dogme chrétien.

Remarquons d'abord que la raison, incapable de démontrer l'impossibilité d'une conversion après la mort, est également incapable de prouver la nécessité de cette conversion. Aucun principe évident n'oblige Dieu d'accorder à tous les esprits des grâces au moyen desquelles ils seront infailliblement sauvés. La volonté de Dieu pour être sérieuse et opérante n'est pas obligée d'employer toutes les ressources dont sa toute-puissance dispose; il suffit qu'elle accorde à tous des secours capables de les conduire au salut, de sorte que ceux qui périssent périssent par leur propre faute. Après cette remarque préliminaire, nous allons

montrer combien il est conforme aux principes de la raison que l'instant qui termine cette vie fixe le sort de l'homme sans retour.

Nous en appelons d'abord au sentiment universel et constant du genre humain, qui considère le temps de cette vie comme exclusivement réservé à l'épreuve; les limites de cette vie sont les limites de la miséricorde divine qui, après la mort, laisse la place aux rigueurs de la justice. Ce sentiment, comme celui de l'existence de l'enfer, contraire à tous les désirs de l'âme humaine, ne peut avoir sa source que dans les lumières de l'évidence.

Quoique la mort ne détruise pas l'âme, elle détruit le composé qui constitue l'homme. L'homme comme tel cesse d'exister, or c'est à lui que s'adresse la loi, que s'impose le devoir. Il appartient donc au composé humain de satisfaire pour le péché, de se repentir, et, par conséquent, la séparation de l'âme et du corps semble exclure toute possibilité de conversion et d'amendement ¹.

Dans un empire réglé et autant absolu que celui de Dieu, comme parle Bossuet, il est impossible que l'autorité soit sans force et les lois désarmées. Donc, il faut la sanction absolue de l'autre vie. Cette sanction, pour être parfaite, doit menacer d'une peine qui réponde aux espérances et aux craintes du cœur humain, qui soit capable de neutraliser les séductions et les avantages du vice, qui suffise à détourner l'homme du mal, même s'il est obligé de renoncer à tous les biens du monde, à supporter toutes les calamités, à sacrifier sa vie. Or, la possibilité d'une conversion après la mort limite la peine et détruit toute son efficacité; le seul soupçon d'échapper un jour aux mains de Dieu vengeur annule l'effet de ses terribles menaces. Placée entre les sollicitations de la passion et la crainte d'une peine temporelle, la volonté hésitera et finira par succomber à la tenta-

tion. Elle ne regrettera jamais une faute qui lui fait perdre quelques années de félicité, mais qui lui laisse l'espoir d'une conversion et d'un bonheur éternel... « Unum hoc est, dit saint Basile, ex artificiosis diaboli, ut homines videlicet, velut obliti horum et talium, que posita sunt plerisque in locis sacramentorum litterarum, quo majore cum audacia peccent, sibi ipsis suppliciorum finem confingant ¹. »

L'ordre moral, s'il existe, doit être immuable et absolu. La différence entre le bien et le mal ne dépend d'aucune volonté, soit divine, soit humaine; elle découle de la nature des êtres, de leurs relations essentielles soustraites à tout changement, à toute modification. Cette différence se manifeste surtout à la raison par la récompense réservée à la pratique de la vertu, et par le châtement qui attend les coupables obstinés dans le mal. Aussi, rien ne blesse plus la raison que la prospérité du crime et les calamités qui accablent le juste. Or, l'idée d'une restauration finale comprenant les pécheurs et les justes, même si elle ne se réalise qu'après une longue série de siècles, semble détruire la conviction de l'opposition absolue entre le bien et le mal. On comprend que la miséricorde de Dieu fixe un temps destiné à la pénitence fructueuse et au pardon, mais si l'expiration de la peine est suivie d'une nouvelle épreuve, et celle-ci d'une autre, peut-être nécessaire, jusqu'à ce que tous soient convertis et sauvés, la raison commence à douter de la différence radicale entre le bien et le mal, elle ne voit qu'une différence de degré dont le seul résultat serait de retarder plus ou moins longtemps la possession du bonheur suprême. C'est l'argument que propose éloquemment saint Jérôme : « Si longos post circuitus atque infinitis seculis omnium rerum restitutio fiet, et una dignitas militantium, que distantia erit inter virginem et prostibulum? Que differentia erit inter matrem Domini et, quod dictu quoque scelus est, victimas libidinum publicarum? Idem ne erit diabolus et Gabriel? idem apostoli et demones? idem prophete et pseudoprophete? idem martyres et persecutores? Finge quod libet : annos et tempora multiplica,

¹ Post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem : homo enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, in quantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute. Anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem acquirit... Necessse est igitur, ut ille qui hac poena punitur, ultimo fine privetur, et in aeternum privatus remaneat. *C. Gent.*, l. 3, c. 144.

¹ In Reg. brev., n. 267.

et infinitas atates congere cruciatibus; si finis omnium similis est, præteritum omne pro nihilo est: quia non quarimus quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri sumus (1). » Concluons que la raison ne peut admettre sans grande difficulté la possibilité d'une conversion après la mort.

Saint Thomas, en cherchant l'origine de l'obstination dans le mal des âmes damnées, indique deux causes immédiates : la justice de Dieu et la nature de la volonté.

La justice de Dieu refuse la grâce de la pénitence à ceux qui n'ont pas voulu se réconcilier avec lui au moment de la mort (2). D'autre part, la volonté qui persévère dans son crime jusqu'au terme de l'épreuve le veut fixe et immuable comme l'éternité, elle s'est définitivement détournée de sa fin dernière, et rien n'est plus capable de rétablir le rapport brisé entre le créateur et la créature. Est-il étonnant qu'au milieu des supplices elle continue à vouloir le péché (3)?

Pour expliquer cette aversion persévérante de Dieu dans les damnés par sa dernière raison, saint Thomas compare l'état de l'âme après la mort avec l'état des esprits purs. Il résulte de la nature des facultés des anges, qu'ils s'attachent immuablement à ce qu'ils ont choisi une fois. L'ange possède en acte la connaissance des choses naturelles, comme nous avons par nature la connaissance des premiers principes, qui, par le raisonnement, nous conduisent à la connaissance des conclusions; mais les anges ne raisonnent pas, ils voient immédiatement dans les principes leurs conclusions naturelles. De même donc que notre intellect adhère immuablement aux premiers principes, l'intel-

ligence des anges persiste d'une façon immobile dans toutes ses connaissances naturelles. Et, comme leur volonté est proportionnée à leur intelligence, il s'ensuit qu'elle est aussi immobile dans ses résolutions. « Voluntas eorum naturaliter est immutabilis circa ea que ad ordinem nature pertinent..... Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum sue nature consequens est ut immobiliter Angeli perseverent, vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni (1). » Or, de l'avis de saint Thomas, la condition de l'âme après la mort est semblable à celle des purs esprits, et, par conséquent, son obstination dans le mal résulte de sa nature (2).

Cette considération prouve aussi que la véritable pénitence est impossible à l'âme damnée. Les réprouvés regrettent le péché à cause des châtimens qu'il entraîne, ils sont incapables de le détester comme une offense à Dieu; leur acte qui procède de la crainte servilement servile n'a aucune valeur morale. « Per pœnitentiam, dit saint Thomas, delicti non possunt peccata demonum et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, in quantum est culpa, sed solum displicet illis pœna quam patiuntur..... Unde talis pœnitentia non est cum spe veniæ, sed cum desperatione (3). »

Mais, dira-t-on, le temps de cette vie ne suffit pas au plein exercice d'une liberté dont les résultats doivent être éternels; c'est à peine si le pécheur a le temps d'apprécier les terribles conséquences de ses actes et de se réconcilier avec Dieu.

Il appartient incontestablement au seul Seigneur qui nous impose l'épreuve d'en fixer les limites et la durée. Il n'est pas moins évident que la brièveté et l'incertitude de la vie sont un véritable bienfait; elles nous tiennent dans la crainte salutaire des jugemens de Dieu;

(1) *De Malo* q. 16, a. 5. *De Veritate*, q. 24, a. 10.

(2) ...Et sic anima separata angelo conformatur et quantum ad modum intelligendi et quantum ad indivisibilitatem appetitus, que erant cause obstinationis in angelo peccante: unde, per eandem rationem, in anima separata obstinatio erit. (*De Verit.*, q. 24, a. 11. Cf. Suarez *De Angelis*, l. VIII, c. II.)

(3) *S. Theol.* III, q. 86, a. 1.

(1) *In Jon.*, c. 3. — Ce témoignage si concluant sullit à refuter l'opinion, qui prétend que saint Jérôme a douté de l'éternité des peines au moins pour les chrétiens. Les difficultés d'interprétation que présentent certains passages (*in Isai.*, c. 66) ne peuvent pas compromettre l'orthodoxie de la doctrine.

(2) *Ex Deo* quidem, non sicut faciente vel conservante malitiam, sed sicut non largiente gratiam. (*De Veritate*, q. 24, a. 10.)

(3) Anima, quæcumque finem ultimum sibi præstituisse invenitur in statu mortis, in eo fine permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum. S. Thomas, *Compend. Theol.*, c. 174.

elles sont des stimulants puissants aux œuvres de satisfaction ; elles écartent la trompeuse confiance que, dans un avenir éloigné, nous renoncerons à nos péchés et à nos vices. Mais le temps de notre vie est-il réellement trop court ?

Personne ne contestera que chacun de nous, en profitant des moyens dont il dispose, pourrait et devrait être moralement plus parfait qu'il n'est aujourd'hui ; s'il avait toujours coopéré à la grâce, il pourrait et devrait être prêt à comparaître sans crainte devant le Juge suprême. Le temps de notre vie est suffisant à notre salut, car aujourd'hui même nous pourrions être prêts à rendre compte de nos actions.

Nous répondons, en second lieu, que le temps n'est pas nécessaire pour éviter la damnation éternelle. Un domestique renvoyé pour abus de confiance ne peut s'excuser et dire que le temps lui a manqué pour être honnête. Il en est pour ainsi dire de même pour nous vis-à-vis de Dieu ; Dieu, par la grâce du baptême, nous a mis sur la voie du salut, c'était notre devoir de conserver cet état de justice ou de le rétablir après le péché. Or, l'accomplissement de ce devoir n'exige aucun temps déterminé. Jamais donc nous n'aurons le droit de nous plaindre de n'avoir pas eu le temps de persévérer dans l'amitié de Dieu ou de nous réconcilier avec lui.

CINQUIÈME OBJECTION : *Pourquoi Dieu ne détruit-il pas le coupable ?*

La saine raison comprend que le temps de la conversion finit avec la mort, et qu'un pécheur mourant dans l'impénitence est incapable de posséder Dieu. Mais pourquoi Dieu ne peut-il anéantir le pécheur après l'expiration de sa peine et le sauver ainsi du malheur éternel ?

Cette question n'attaque pas la possibilité d'une peine éternelle, elle propose plutôt une espèce de transaction entre l'homme et Dieu ; le pécheur se déclare prêt à renoncer à l'existence, si d'autre part la justice de Dieu renonce à appliquer la peine éternelle.

Pour donner quelque valeur à ce compromis, il ne suffit pas de montrer que Dieu peut ôter l'existence au coupable, il faut démontrer qu'il est tenu de le faire. Or, cette hypothèse est évidem-

ment contraire aux principes de la raison.

L'homme est doué de deux attributs essentiels ; il est libre et il est immortel. Par la liberté il peut connaître et aimer Dieu et se rendre heureux, par l'immortalité il est capable de jouir du bonheur dans son éternité. Du désir de la félicité parfaite innée à l'âme humaine, la philosophie conclut logiquement qu'elle est destinée par Dieu à cette félicité, car Dieu ne peut être l'auteur d'un désir auquel aucun objet ne répond. Le bonheur parfait, voilà la fin de l'homme ; mais comme il s'agit d'un être libre et responsable, il faut soigneusement distinguer deux choses : l'*acquisition* de la fin et la *destination*, ou penchant qui nous porte vers la fin. La première est conditionnelle ; elle dépend de la coopération libre de la volonté avec la grâce de Dieu ; la seconde est *absolue*, indépendante de toute volonté, parce que c'est un trait essentiel de la nature humaine d'être capable du bonheur parfait. Or, ce bonheur implique l'immortalité comme un élément indispensable, par conséquent Dieu a voulu l'immortalité de l'âme d'une manière absolue.

Il en résulte que l'immortalité constitue un attribut essentiel de l'homme dont rien ne peut le dépouiller, soit qu'il réalise son bonheur, soit que, par sa propre faute, il le perde. Plus de néant pour l'âme, dit Bossuet, depuis que son auteur l'a une fois tirée du néant pour jouir de sa vérité et de sa bonté ! Car comme qui s'attache à cette vérité et à cette bonté mérite plus que jamais de vivre dans cet exercice et de le voir durer éternellement ; celui aussi qui s'en prive et qui s'en éloigne mérite de voir durer dans l'éternité la peine de sa défection.

L'hypothèse de l'anéantissement détruit la notion de Dieu.

Il répugne, en effet, d'admettre que l'homme puisse forcer Dieu à détruire une âme qu'il a enrichie de ses dons les plus précieux, pour qu'elle le glorifie par son amour et son bonheur. S'il a voulu l'existence de cette créature sublime, personne n'est capable de lui imposer la nécessité de la détruire. Par sa liberté imparfaite, l'homme a la faculté de s'éloigner de Dieu, mais il est impossible qu'il résiste à sa volonté toute-puissante,

qu'il manque à sa destinée de glorifier le Créateur. N'est-il pas évident que Dieu cesserait d'être Dieu, si la créature avait le moyen d'empêcher la réalisation de la fin dernière de la création? La fin voulue par Dieu d'une manière absolue est au-dessus des atteintes de la volonté humaine; libre à celle-ci de choisir entre le bonheur ou le malheur, mais, heureuse ou malheureuse, elle devra rendre hommage à la souveraineté de Dieu et proclamer sa gloire par la récompense ou par le supplice.

Si Dieu anéantissait les coupables, on ne concevrait plus la justice dans l'application des peines. Car tôt ou tard tous les crimes auraient la même conséquence et le même châtement, la destruction. Ajoutons que, dans cette hypothèse, la violation de la loi manquerait d'une sanction efficace. Le pécheur sachant qu'il a perdu le bonheur continuerait à opposer impunément sa volonté à la loi divine et à fouler aux pieds les droits de Dieu; il n'aurait plus rien à craindre et forcerait le Tout-Puissant à abandonner tout désir de glorification de sa part.

L'idée de l'anéantissement ne suffit pas à retenir l'homme dans la voie du devoir, car au milieu des sollicitations de la cupidité, l'idée confuse des joies ignorées du ciel n'exercera aucune influence active sur la volonté. De plus, la destruction totale est pour le coupable un bien plutôt qu'un mal; *Bonum ei erat si natus non fuisset.*

Inutile d'objecter que les peines de cette vie, proportionnées au nombre et à la gravité des crimes, suffisent à réprimer les excès de la passion, car le pécheur dispose d'un moyen infailible pour mettre fin aux peines. Par le suicide, il obligerait Dieu à appliquer l'anéantissement, parce qu'il lui plairait de se soustraire aux châtements insupportables de son existence.

On ne peut remplacer l'enfer par une peine temporaire sans adopter l'une des trois hypothèses examinées jusqu'ici: l'expiration de la peine sera suivie d'un état de béatitude, d'une nouvelle épreuve ou de l'anéantissement du coupable.

Or, aucune de ces hypothèses n'est acceptable puisque chacune d'elles détruit la souveraineté de Dieu, la sanction

parfaite de la loi, le caractère absolu et inviolable de l'ordre moral.

L'éternité de l'enfer est donc une vérité que la raison ne peut repousser, sans contredire à ses propres principes.

SIXIÈME OBJECTION: *La pensée de l'enfer détruit toute joie de la vie et empoisonne même le bonheur du Ciel.*

Après avoir examiné les objections dirigées directement contre les peines éternelles et tendant à démontrer leur impossibilité, nous abordons les preuves indirectes tirées des prétendues conséquences absurdes que le dogme entraîne.

L'enfer, dit-on, n'existe pas, car la seule pensée de ce malheur épouvantable fait frémir. Comment goûter dans cette vie un moment de joie et de repos si nos parents, nos amis, nos enfants peuvent être livrés un jour aux flammes éternelles? « Il n'y a plus de repos, il est impossible de dormir tranquille: pourquoi? parce qu'on est forcé de craindre après la vie des peines éternelles, et qu'aucun mortel ne peut être heureux avec la crainte de ces peines. Il faut à tout prix arracher cette crainte du cœur des hommes, car elle trouble toute la paix du genre humain, elle ne permet de goûter aucune sécurité, aucune joie, aucun plaisir (1). »

L'objection suppose d'abord ce que nous avons déjà réfuté, que la damnation dépend uniquement de Dieu. La cause de ce malheur n'est pas Dieu, c'est la volonté perverse qui fixe librement et immuablement son sort éternel.

L'horreur inspirée par la crainte de l'enfer, dont parle l'objection, n'exerce pas une grande influence sur le cœur humain; il serait à désirer qu'elle se manifestât davantage au moment du crime et de l'enivrement de la passion. L'expérience quotidienne montre que la crainte de l'enfer ne trouble nullement la tranquillité et les joies de la vie. L'âme humaine, quoique persuadée de la damnation imminente, conserve souvent son orgueilleuse et stoïque placidité. Des hommes croyant à l'existence de l'enfer, et comprenant le danger de leur conduite perverse, vivent tranquillement et s'adonnent joyeusement à toutes les

(1) Lucret. *De Natura rer.* lib. I, III.

doncours de l'existence. Ne voyons-nous pas des malheureux égarés par les sectes refuser, aulit de mort, les secours de la religion, et affronter sans pénitence la colère de Dieu? Inutile donc de chercher, dans la terreur qu'inspire l'enfer, un motif capable d'autoriser la négation d'une vérité aussi importante.

Mais les adversaires reviennent à la charge et renforcent l'objection.

L'idée de l'enfer, disent-ils, serait un tourment éternel non seulement pour les damnés, mais aussi pour les âmes sauvées. En effet, quelle poignante affliction pour le cœur d'un père heureux que de voir ses enfants livrés aux flammes de l'enfer? Comment un époux pourrait-il goûter les joies du ciel, s'il sait que son épouse souffre des tourments indicibles qui ne recevront jamais d'adoucissement ni de remède? Impossible donc d'admettre un enfer éternel, puisque par une réaction fatale il détruit le bonheur du ciel. Car, même dans l'hypothèse que tous ceux qui nous sont chers jouissent du bonheur, l'amour du prochain, la compassion qu'inspire son sort malheureux deviennent une source de douleurs et de chagrins incompatibles avec les joies du Paradis.

La Toute-Puissance divine dispose évidemment de moyens appropriés à préserver les bienheureux de ce tourment, si en réalité il est à craindre. Rien ne nous empêche de supposer que Dieu, qui nous a donné la mémoire, effacera les traces des impressions de la vie passée. Cette suppression de souvenirs désagréables tournerait à l'avantage de l'âme et ne diminuerait en rien son bonheur parfait. Chacun de nous, je pense, a certains souvenirs qu'il perdrait sans aucun regret. Si donc les âmes sauvées doivent souffrir, en se rappelant leurs relations de la vie passée ou par la compassion pour les damnés, Dieu trouvera le moyen de supprimer ces souvenirs sans porter atteinte à la vision béatifique de son essence.

Nous ne disons pas que Dieu opère cette suppression, mais qu'elle pourrait suffire au but indiqué. D'ailleurs la toute-puissance fournit à Dieu d'autres moyens dont nous n'avons pas même une idée.

Mais il est inutile de nous préoccuper de ces moyens, parce que le tourment qu'on objecte comme incompatible avec

la félicité du ciel n'existe pas. Voici la raison de notre affirmation.

Il y a une grande différence entre l'amour céleste et l'amour terrestre. L'amour de Dieu est le principe, la règle et la fin de tout amour des créatures. En effet, nous aimons les créatures parce que leurs perfections nous plaisent, mais souvent cet amour est sujet à des illusions. Nous nous trompons soit en considérant comme une perfection ce qui ne l'est pas, soit en supposant des perfections qui n'existent pas. Le vice même devient souvent un objet d'amour et s'empare des affections de la volonté. Or tous ces défauts, toutes ces erreurs disparaissent aux clartés de la vision béatifique. Les bienheureux ne voient que les perfections réelles de l'objet aimé, qui ne sont que le reflet des perfections divines. La joie commune, puisée à la source indéfectible de la vue de Dieu, résulte du bonheur de chacun et des dons que Dieu lui a départis. L'amour des bienheureux n'est qu'une glorification constante de Dieu, dont les dons ont orné les âmes d'une amabilité suprême. Il en résulte que personne au ciel ne nourrit le moindre amour à l'égard des âmes séparées à jamais de Dieu; le bienheureux est incapable d'aimer ceux que Dieu ne peut aimer, parce qu'ils se sont détournés de lui pour l'éternité.

Ici-bas nous ne rencontrons jamais un être dépouillé complètement de toute qualité aimable. Tant qu'il vit, l'homme a les moyens de se corriger et de se convertir; jamais il ne nous est donné de contempler l'intérieur d'un homme digne de la damnation éternelle. De plus, le Sauveur nous commande dans l'Évangile d'aimer tous les hommes sans aucune exception, car il les considère tous comme ses frères. Personne dans cette vie, même l'homme le plus misérable, n'a perdu tout droit à notre amour et à notre compassion; nous devons aimer le pécheur comme notre prochain, même lorsqu'il a perdu par sa conduite tout droit à notre estime.

Il en est autrement au delà du tombeau. L'amour terrestre se transforme en amour céleste, dès que la personne aimée est admise à la vision de Dieu; il disparaît sans laisser de trace, du moment que la personne aimée appartient aux âmes éternellement séparées de Dieu.

Il n'y a pas d'affection, basée sur le sang et les souvenirs de la vie passée, qui puisse résister à l'amour de Dieu et troubler les joies ineffables qui en découlent. L'objection ne fournit donc aucun motif plausible pour contester l'existence et les peines de l'enfer.

SEPTIÈME OBJECTION : *Pourquoi Dieu crée-t-il des âmes dont il prévoit la damnation éternelle ?*

Nous allons aborder l'objection la plus sérieuse et la plus difficile de celles que le rationalisme oppose au dogme catholique de l'enfer. Il convient de l'examiner avec d'autant plus de soin qu'elle touche à plusieurs points importants de la doctrine révélée.

La raison, dit-on, même en ne tenant aucun compte des objections faites jusqu'ici contre l'existence de l'enfer, se trouve devant un problème insoluble. Pourquoi Dieu crée-t-il des esprits destinés aux flammes de l'enfer ? La question ainsi posée n'a pas le caractère d'une objection ; mais c'est la réponse que donnent les catholiques qui fournit à l'adversaire les moyens de la formuler. En effet, lorsque nous répondons que nous ignorons les motifs de la conduite de Dieu, mais que cette ignorance ne détruit pas le fait, le rationaliste s'empare de cette concession pour pousser son argument de cette manière : si vous ne savez pas concilier la damnation prévue des hommes avec la sagesse et la bonté de Dieu, vous avouez que cette damnation répugne aux attributs de Dieu. Si donc Dieu ne peut créer un esprit destiné au malheur éternel, il est inutile de discuter sur l'existence de l'enfer.

L'objection ainsi proposée suppose encore une fois ce que nous avons réfuté à plusieurs reprises. Il est faux de dire que Dieu destine des esprits à la damnation, qu'il prévoit qu'un jour il voudra les livrer aux flammes éternelles ; il faut dire au contraire qu'il prévoit l'impénitence volontaire et coupable par laquelle le pécheur se damne lui-même. Voici donc la formule exacte de l'objection sous forme d'une affirmation : Dieu doit à ses attributs de ne pas créer des esprits dont il prévoit des actes coupables, dignes des peines de l'enfer.

Deux méthodes de réfutation se présentent : l'une, indirecte, fait voir la

fausseté du principe, par les fausses conséquences qu'il entraîne ; l'autre, directe, met en lumière la contradiction que renferme le principe. La première méthode, quoique moins scientifique, a l'avantage de mettre la vérité à la portée de tout lecteur attentif.

Examinons d'abord la conséquence logique de l'hypothèse des adversaires. Si Dieu, en vertu de ses perfections, ne peut créer aucun esprit dont il prévoit l'impénitence finale, tous les esprits créés sont infailliblement certains de leur bonheur éternel. Armée de cette assurance, garantie par Dieu même, la liberté humaine ne connaîtra plus de règle ni de frein, elle aura le faculté pleine et entière de se livrer impunément à toutes les cupidités, à toutes les séductions du mal. Dieu est impuissant en face du pécheur criminel et endurci ; un jour il devra lui ouvrir les portes du ciel, car la seule création suppose la promesse divine d'un bonheur éternel. Dans cette hypothèse, la seule existence constitue un blanc-seing accordé à la perversité la plus monstrueuse ; c'en est fait de la différence entre le bien et le mal. Si le péché est incapable de nous priver définitivement du bonheur, il cessera d'inspirer la crainte et l'horreur ; le pécheur, sûr de l'impunité, bravera la colère de Dieu, parce que l'existence contient, pour ainsi dire, la légitimation anticipée de tous les excès.

Voilà la conséquence logique et irréfragable de l'hypothèse du rationalisme, conséquence qui en dévoile la fausseté aux yeux de tous. Y a-t-il moyen de la repousser ?

On pourrait répondre qu'on ne prétend nullement contester que le péché est passible des peines éternelles, mais qu'on suppose que Dieu, en créant, doit faire un choix et n'appeler à l'existence que les esprits qui n'arriveront pas à l'impénitence finale. Cette supposition est conforme à la doctrine catholique, qui distingue entre le péché mortel et le péché véniel, et qui promet le pardon même pour les plus grands crimes.

Encore une fois, il suffit de considérer un instant la conséquence de cette supposition pour voir qu'elle est aussi peu acceptable que la première.

L'histoire nous offre, à toutes les époques, le tableau d'une corruption morale effrayante. Dans l'hypothèse des adver-

saires, tous ces crimes qui révoltent l'humanité et crient vengeance au ciel, ne suffisent pas à encourir la damnation éternelle, et par conséquent, il importe peu au bien de la société que l'homme arrive à un degré de corruption semblable à celle de Tibère ou de Néron, car ces monstres ont été dépassés par d'autres monstres. S'il en est ainsi, que devient l'ordre moral interdisant d'une façon absolue tout mal? que devient la différence intrinsèque et objective entre le bien et le mal? Comment concevoir une sanction complète et efficace de la loi, quand on laisse au pécheur l'espoir d'être un jour dans les bras de Dieu et de pouvoir sommersa miséricorde de mettre un terme à sa justice?

Mais les peines de cette vie, dira-t-on, suffisent à sauvegarder l'inviolabilité de l'ordre moral.

Rappelons qu'aucune peine temporelle n'est capable de contraindre l'homme à changer ses dispositions intérieures; la liberté de la volonté y met un obstacle insurmontable. La peine temporelle a un but médicinal, mais seulement dans le cas où existe le danger d'une peine éternelle, qu'elle est destinée à écarter moyennant la conversion du coupable. Sans l'existence de l'enfer, sans la nécessité d'une conversion du pécheur pour échapper au malheur éternel, la peine temporelle n'a pas de but ni de raison d'être. Dans l'hypothèse que nous combattons, l'homme ne court aucun danger d'être puni par un supplice sans fin : par conséquent, Dieu n'a aucun droit de le soumettre aux misères et aux calamités de cette vie, car ces châtiments perdent leur signification dès qu'ils ne sont plus nécessaires comme moyens préservatifs et préventifs de la peine de l'enfer. L'homme aurait le droit de se plaindre de Dieu, qui l'a créé sans le rendre complètement heureux.

Nous concluons que l'affirmation : « Aucun esprit créé ne sera damné » conduit à des conséquences que la raison condamne comme fausses et absurdes; elle est donc forcée, pour ne pas se contredire, de condamner l'affirmation elle-même.

L'objection qui résulte de l'apparente opposition entre la bonté du Créateur et le malheur de la créature a toujours préoccupé les esprits qui réfléchissent.

Parmi les écrivains ecclésiastiques, personne ne l'a abordée de front avec autant de hardiesse que saint Jean Damascène dans son *Dialogue contre les Manichéens* (1). L'étude de ce traité nous fournira des éclaircissements précieux.

Pourquoi (2), dit le Manichéen, Dieu a-t-il créé le démon? — C'est par bonté et pour le rendre heureux. — Mais Dieu savait que le démon serait malheureux. — N'importe, puisque c'est uniquement par sa faute que le démon se damne. — Je vous l'accorde. Mais, comment un Dieu bon, sachant que le démon se damnerait par sa faute, l'a-t-il créé malgré cette prévision?

Voilà l'objection dans toute sa force; il ne suffit pas d'y répondre : c'est un mystère, il faut montrer au moins qu'il n'y a pas de contradiction.

Voici la réponse de saint Jean Damascène : c'est, dit-il, parce que si la faute future empêchait de créer par bonté, la malice prévaudrait contre le bien, le mal vaincrait la bonté de Dieu : το κακόν ἐνίκησεν ἅν τὴν του Θεοῦ ἀγαθότητα (3).

Cette réponse est expliquée de la manière suivante :

Le Manichéen demande : Pourquoi le Seigneur a-t-il dit : *Il eût été bon à cet homme de ne pas naître* (Matth. xxxvi, 34)? Saint Damascène répond (4) :

« Parce que s'il convient que celui qui est bon donne des biens, il y a honte et opprobre, pour celui qui reçoit, à ne pas garder les biens reçus, cette perte ne provenant pas du donateur, mais de la propre lâcheté de l'ingrat. Dieu étant bon, ne peut pas ne pas donner des biens; il ne peut pas, j'entends par là, il ne veut pas. Mais celui qui se refuse à recevoir ces biens doit s'en prendre à lui-même de ce qu'il devient cause de lui-même (5), par là même qu'il choisit

(1) V. Migne, *Patrolog. grecque*, t. xc.

(2) Ibid. col. 1540.

(3) *Foi orthodoxe*, liv. 4, ch. 21.

(4) Migne, col. 1568.

(5) Méditez ces trois mots : *Etre cause de soi-même*, dit le R. P. de Regnon dans son beau livre *Baunez et Molina*, auquel nous empruntons nos citations, c'est le caractère d'*absurdité* que présente le péché. Saint Anselme s'exprime dans les mêmes termes : Pourquoi le démon a-t-il abandonné la justice originelle? Parce qu'il l'a voulu. — *Cur ergo voluit? non nisi quia voluit...* (sa volonté) *ipsa sibi causa fait, si dici potest, et effectus* (De casu Diab., c. 27). — C'est aussi le caractère de malice et de malheur essentiel au péché; car

de refuser au lieu d'accepter. Il n'est donc ni juste, ni convenable, que ce refus d'accepter empêche celui qui est bon de bien faire et de donner des biens. Car la *malice triompherait de la bonté*, si, pendant que Dieu par bonté appelle du néant à l'être, il se pouvait que le mal futur, chute volontaire hors du bien, empêchât une création bonne et faite par celui qui est bon.

« Aussi le Seigneur n'a-t-il pas dit : « Il eût été avantageux *que cet homme* ne naquit point » ; mais ; « il eût été avantageux à *cet homme* qu'il ne naquit point. » En effet, il est naturel, il est juste que celui qui est bon fasse du bien et donne des biens, mais celui qui reçoit ces biens et ne les garde point change le don en infamie pour lui-même. Car celui qui n'aime pas le bien, par là même n'aime pas le bien qu'il a et ne s'en délecte pas.

« Être » ne dépend pas de nous, mais de Dieu seulement ; « être bon » dépend de Dieu et de nous, Dieu, donc, fait ce qui dépend de lui, c'est-à-dire, nous donne d'« être bien » ; comme un soleil, il darde les rayons de sa bonté sur toutes ses œuvres. Si nous le voulons et le désirons, nous participerons à sa bonté et nous serons ainsi dans la lumière pendant l'éternité. Si nous sommes lâches, si nous nous aveuglons nous-mêmes, si nous n'aimons pas le bien, nous serons exclus de sa participation. Il ne faut donc pas qu'à cause de notre lâcheté, la bonté retienne ses bienfaits dont le premier est le don de « l'être ». Il ne faut donc pas que notre malice triomphe et rende stérile la bonté divine. Car s'il en devait être ainsi, aucun des êtres n'existerait, puisque aucun des êtres ne fait un digne usage de celle bonté, et qu'à comparer à Dieu tous les êtres créés, ils sont, en stricte justice, indignes d'être ! »

Saint Jean Chrysostome en expliquant l'objection tirée du mystère de la réprobation développe la même idée :

« Eos (reprobos) præsciens formavit, vincente bonitate præscientiam » ; la prévision de la ruine éternelle, provenant uniquement de la perversité de l'homme, loin d'être opposée à la bonté de Dieu,

être sa propre et unique cause, c'est se mettre hors des influences de la cause de tout bien.

la met en lumière. Car l'abus prévu des grâces n'a pas empêché Dieu d'accorder à la créature le bienfait de l'existence ; sa bonté triomphe pour ainsi dire de la prescience, lorsqu'il ne refuse pas d'appeler à l'existence ceux qui ne cesseront pas d'abuser de ses bienfaits.

Les saints Pères s'attachent, on le voit, à montrer la distinction entre le don fait par Dieu et l'usage que l'homme en fait ; entre la grâce qui élève et perfectionne la nature et le mérite ou le démérite personnel ; entre le bien toujours puissant et le mal incapable de l'emporter sur la bonté ; entre la volonté *antécédente*, qui est cause efficace de tout bien, et la simple *permission* du mal, qui se concilie avec tous les attributs divins.

Le philosophe qui cherche, aux lumières de la raison, l'origine du mal moral ou du péché, en distingue la possibilité et l'existence. La première dépend du caractère contingent et fini de l'être créé sujet à des défaillances, son intelligence prend le faux pour le vrai, sa volonté s'attache au bien apparent au lieu de poursuivre le bien véritable. L'existence du mal s'explique par l'acte libre de la volonté se révoltant contre la loi de son Maître et Seigneur. En conséquence la *possibilité* du péché est un corollaire de la création des êtres libres. Voilà donc que la question que nous examinons : pourquoi Dieu a-t-il créé des esprits dont il prévoit le malheur éternel ? se transforme en celle-ci : pourquoi Dieu a-t-il créé des esprits ? pourquoi leur a-t-il accordé un bienfait dont *l'abus* rend le péché au moins possible ?

Pourquoi Dieu a-t-il créé des esprits ? pourquoi leur accorde-t-il le don périlleux de la liberté ? pourquoi les expose-t-il à la possibilité du péché ? ne serions-nous pas plus heureux s'il nous avait refusé le libre arbitre ? Voilà les différentes formes d'une seule et même question. Pour trouver la solution, il convient de considérer la fin de la création qui est la bonté divine.

En effet, il est de l'essence d'une fin d'être voulue absolument et pour elle-même ; les moyens sont voulus pour la fin et seulement autant qu'ils y conduisent. Or, ce que Dieu veut pour soi-même est sa bonté infinie, seul objet proportionné à sa volonté infinie. Donc,

Dieu n'a pu être déterminé à créer par un autre motif que par sa bonté.

Pour Dieu, la création des choses a son fondement dans l'amour qu'il leur porte, et cet amour repose sur la connaissance qu'il en a. Or, de même que l'intellect divin connaît les choses qui peuvent exister en dehors de lui, en tant qu'il connaît la richesse infinie de l'essence divine, la volonté de Dieu ne peut se déterminer à créer par un autre motif que la bonté divine qui aime à communiquer au dehors ses perfections.

Cette bonté de Dieu n'appelle pas la créature à s'identifier avec lui, mais à l'union intime qui sauvegardé la distinction personnelle entre Dieu et la créature; par conséquent, la fin de la création est le bonheur des créatures dans l'amour de Dieu.

Or, cette fin implique nécessairement la création des esprits; les esprits seuls sont capables d'aimer et d'être aimés; seuls ils sont capables de jouir de la félicité attachée à l'amour de Dieu et de leurs semblables. Il en résulte que la place occupée par l'homme dans la création et son bonheur dépendent de la spiritualité de son âme.

Les substances privées de raison et de liberté, quelle que soit la splendeur de leurs perfections, accomplissent d'une manière inconsciente la fin du Créateur; elles ne connaissent pas Dieu, elles sont incapables d'amour et destinées à servir l'homme. L'homme, au contraire, réalise immédiatement cette fin en tant qu'il y aspire par l'intelligence et la liberté.

Si donc la nature spirituelle constitue la plus belle prérogative de l'homme, il doit à Dieu des grâces infinies pour ce don précieux, d'autant plus qu'il a la faculté d'augmenter son bonheur par l'usage des bienfaits nombreux dont Dieu l'a comblé. Or, la nature spirituelle implique la volonté comme le cercle implique un centre; pareillement, la volonté implique la liberté et la volonté finie, la possibilité de la défaillance, la possibilité du péché.

Voilà comment la possibilité du péché, dont on se plaint comme d'une tache dans la création, est au fond la condition de la supériorité de notre nature et de notre félicité. Sans liberté, point d'amour et de bonheur. Si on peut appeler la possibilité de l'abus de cette préroga-

tive éminente une imperfection, la raison ne permet pas de s'en prendre à Dieu. L'imperfection est le cachet propre de la créature, elle nous devient préjudiciable seulement lorsque nous le voulons. C'est nous qui, malgré les avis et les menaces, abusons du don de Dieu, et nous seuls sommes responsables des conséquences que cet abus entraîne.

Reste une dernière objection: Dieu, qui est tout-puissant, peut toujours intervenir pour empêcher le mal que les causes libres sont sur le point de produire. Pourquoi ne le fait-il pas?

Il importe de distinguer deux assertions: Dieu *peut* empêcher le mal moral, et Dieu *doit* l'empêcher et ne pas permettre à la liberté de manquer à sa fin et à sa perfection.

Nous accordons la première assertion, qui n'infirme en rien notre doctrine, mais nous délinions l'adversaire de démontrer la seconde, qui est loin d'être évidente par elle-même; ce qui plus est, nous allons même prouver que cette démonstration est une œuvre vaine et impossible.

En effet, la *permission* du péché ne répugne à aucun attribut de Dieu. Elle ne répugne pas à la sainteté divine parce Dieu, en permettant le péché, ne le veut pas; au contraire, il le déteste et le punit. Elle ne répugne pas à la sagesse divine: 1° Parce que la sagesse elle-même requiert que, dans le cours ordinaire de sa Providence, Dieu conserve les substances créées, en maintenant leur activité et les lois de leurs opérations. Or, la nature même de la liberté humaine renferme la possibilité de l'abus, et c'est dans cet abus que consiste le mal moral. 2° Parce que les écarts particuliers de la liberté humaine peuvent être utilisés pour une fin raisonnable par la sagesse qui gouverne le monde. « Dieu, dit saint Augustin, permet le mal, parce qu'il est assez puissant et assez bon pour en faire sortir le bien. » Ce n'est pas que Dieu veuille le mal pour obtenir le bien; mais le mal une fois accompli par la libre détermination de la volonté humaine, il l'ordonne au bien. De plus, la permission du mal moral n'est pas contraire à la bonté divine. 1° Parce que la bonté requiert seulement que Dieu donne à l'homme les moyens nécessaires et utiles à son bonheur. Or, l'homme n'est jamais placé dans la nécessité de pécher, il a plein pouvoir de

bien user de sa liberté, de la faire servir à son bonheur; s'il en use mal, s'il en fait l'instrument de sa perte, la faute en est à lui seul. 2° Parce que la bonté divine, dirigée par sa sagesse, doit vouloir que Dieu s'abstienne d'intervenir pour empêcher la défaillance des causes libres, quand d'un côté la permission du mal est nécessaire pour conserver à la liberté son caractère *méritoire*, et quand de l'autre côté elle est exigée pour obtenir le bien suprême, qui seul suffit. On voit maintenant que l'objection est souverainement absurde et injuste, car elle revient à dire : Dieu m'a accordé la liberté pour faire le bien et arriver au bonheur; je m'en suis servi pour faire le mal; je suis malheureux, et cela, c'est exclusivement parce que je l'ai librement voulu; donc Dieu est un méchant de m'avoir donné un bienfait qu'il m'a plu à moi de faire tourner à mon malheur!

Concluons avec J.-J. Rousseau: «Murmurer de ce que Dieu ne l'empêche pas (l'homme) de faire le mal, c'est murmurer de ce qu'il l'a fait d'une nature excellente, de ce qu'il a mis à ses actions la moralité qui les embellit, de ce qu'il lui donna droit à la vertu..... Que pouvait de plus en notre faveur la puissance divine elle-même? Pouvait-elle mettre de la contradiction dans notre nature, et donner le prix d'avoir bien fait à qui n'eut pas le pouvoir de mal faire? Quoi! pour empêcher l'homme d'être méchant, fallait-il le borner à l'instinct et le faire bête? Non, Dieu de mon âme, je ne te reprocherai jamais de l'avoir faite à ton image, afin que je puisse être libre, bon et heureux comme toi (1).»

De l'examen, que nous venons de faire, des difficultés soulevées contre le dogme catholique de l'éternité de l'enfer ressort cette conclusion: aucun argument solide ne démontre qu'il y ait contradiction entre cet article de notre foi et les principes de la raison. Toutefois, nous ne prétendons nullement prouver par la seule raison l'existence réelle de l'enfer éternel; car il ne répugne pas que Dieu ait établi un ordre de choses, dans lequel la liberté humaine serait infailliblement préservée de tout péché, et par conséquent, il n'y aurait pas d'enfer. Nous avons simplement voulu prouver que

l'enfer éternel est possible. D'autre part, la foi catholique nous enseigne qu'il existe réellement: «Ceux qui auront fait le bien, dit le symbole de saint Athanase, iront dans la vie éternelle, et ceux qui auront fait le mal iront dans le feu éternel; telle est la foi catholique que chacun est obligé de croire fidèlement et fermement pour être sauvé.» (Voir l'article *Enfer*.)

A. DUPONT.

EUCCHARISTIE. — Il est peu de dogmes aussi clairement révélés que celui de l'Eucharistie. Longtemps d'avance, Jésus-Christ prédit l'institution de ce sacrement, comme il avait coutume de prédire les grands événements de sa vie. Cinq pains et deux poissons, multipliés aux mains des apôtres, venaient de nourrir cinq mille personnes. La foule avait voulu enlever Jésus pour le proclamer son roi et celui-ci avait dû se soustraire par la fuite à ces honneurs. Comme les disciples s'en étaient allés en mer, le divin maître marchant sur les flots, enlés par un vent violent, vint à leur rencontre et débarqua avec eux à Capharnaüm. Là, le lendemain, la foule vint le rejoindre. Ce double miracle avait préparé les esprits à l'annonce du plus merveilleux des prodiges. «En vérité, en vérité, dit Jésus, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. Celui au contraire qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est véritablement une nourriture et mon sang est véritablement un breuvage. Celui donc qui mangera ma chair et boira mon sang, demeure en moi et moi en lui.» (*Joan.* vi, 54-57.)

Une année après, à la veille de sa passion et de sa mort, le Fils de Dieu reunit les douze apôtres et fit la Pâque avec eux. L'agneau était le type de la victime du calvaire, le festin pascal celui du festin eucharistique. L'un et l'autre type allaient être réalisés. Saint Matthieu en effet, saint Marc, saint Luc et saint Paul font le même récit dans des termes presque identiques. «Pendant qu'ils soupaient, est-il dit, Jésus prit du pain et, l'ayant béni, il le rompit et le donna à ses disciples, en disant : *Prenez et mangez, ceci est mon corps.* Et prenant ensuite le calice, il rendit grâces

(1) *Émile*, liv. IV, ch. LXI.

a son Père, puis il le leur donna en disant : *Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui sera répandu pour la rémission des péchés.* » (*Matth.* xxvi, 26-28.) Paroles fécondes et sublimes, dont la clarté délie tous les sophismes? Si en effet le but du Sauveur était de déclarer que sous les symboles du pain et du vin il serait réellement et substantiellement présent, toutes les fois que les disciples et leurs successeurs prononceraient les paroles sacramentelles, pouvait-il s'exprimer plus nettement et plus clairement? Si au contraire il entendait parler de je ne sais quelle présence métaphorique, ne doit-on pas dire que sciemment et volontairement, il a trompé ses disciples et l'Église et qu'il a fait naître une idolâtrie nouvelle, car il n'ignorait pas la signification qui allait être donnée à ses paroles jusqu'à la fin des temps? Comment cela se concilie-t-il avec sa divinité?

Aussi tous les Pères de l'Église, depuis Clément romain, saint Ignace, martyr, et saint Justin, toutes les liturgies de l'Église d'Orient et de l'Église d'Occident, chez les Grecs et chez les Latins, les Coptes et les Égyptiens, les Goths, les Éthiopiens et les Syriens attestent, avec une unanimité et une clarté incomparables, la croyance de tous les âges et de tous les pays chrétiens dans le dogme de l'Eucharistie. Les hérétiques, séparés de la catholicité dès les premiers siècles, sont restés fidèles à ce culte et en démontrent à leur manière l'origine divine. Il n'est pas jusqu'aux infidèles qui, en provoquant de bonne heure les explications des apologistes, grâce à des calomnies tendant à dénaturer le mystère, n'aient contribué à faire resplendir la foi de l'Église primitive.

La tradition constante de l'Église n'a pas seulement vu affirmer dans le discours de la cène le dogme de la présence réelle; elle y a encore reconnu le dogme de la transsubstantiation et celui du sacrifice eucharistique. Le concile de Trente résume la croyance des siècles chrétiens.

« Dans le sacrement des autels, dit-il, Notre-Seigneur Jésus-Christ est vraiment, réellement, et substantiellement présent après la consécration du pain et du vin, sous les apparences de ces choses sensibles. » (Sess. 13, c. 1.) Le divin Sau-

veur voulut que ce sacrement fût institué, afin qu'il fût la nourriture spirituelle qui sustenterait et fortifierait ceux qui vivent de la vie de celui qui a dit : Celui qui me mange, vivra à cause de moi; il l'institua aussi pour être l'antidote qui délivre des fautes journalières et préserve des péchés mortels; enfin, pour qu'il fût le gage de notre gloire et de notre éternelle félicité. (Ib. c. 2.)

Parce que le divin Rédempteur a affirmé que ce qu'il présentait sous les apparences du pain était vraiment son corps, la foi constante de l'Église a été que, par la consécration du pain et du vin, toute la substance du pain se change en la substance du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et toute la substance du vin en celle de son sang. Cette conversion, l'Église catholique l'appelle avec raison transsubstantiation. (Ib. c. 4.)

Le Christ, notre Seigneur et notre Dieu, s'est offert lui-même sur l'arbre de la Croix afin d'opérer notre salut. Cependant son sacerdoce ne devait point prendre fin avec sa mort. Avant d'être livré à ses ennemis, à la dernière cène, il voulut laisser à l'Église, son épouse, un sacrifice sensible qui fût la figure du sacrifice sanglant de la Croix, qui en perpétuât à jamais le souvenir et en appliquât la vertu salutaire pour la rémission des péchés commis tous les jours par les hommes. Il se déclara établi par Dieu, prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, offrit à son Père son corps et son sang sous les apparences du pain et du vin. Sous les mêmes symboles, il livra son corps et son sang à ses apôtres, qu'il constitua prêtres de la nouvelle alliance; enfin par les paroles « faites ceci en mémoire de moi, » il prescrivit à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, de l'immoler et de l'offrir de la même manière. (Sess., 22, c. 1.) Dans le divin sacrifice de la Messe, est immolé, d'une manière non sanglante, le Christ qui sur la Croix s'offrit lui-même, dans une immolation sanglante. Dans les deux sacrifices, la victime est la même, le ministre principal est le même, car le Christ s'offre à Dieu par le ministère des prêtres; la manière seule d'immoler et d'offrir la victime est différente. (Ib. c. 2.)

De ces trois dogmes, c'est celui de la présence réelle que les ennemis de la révélation se plaisent surtout à battre en

brèche. Ils savent que les deux autres s'appuient sur le premier; ils savent aussi que les multiples manières dont la conversion du pain et du vin et la raison du sacrifice eucharistique sont expliquées par les théologiens catholiques, permettent facilement de mettre à nu l'inanité des raisons qu'ils essaieraient d'opposer à ces dogmes. La présence réelle de Jésus-Christ sous les symboles du pain et du vin a pour elle, ils le reconnaissent, l'autorité de l'Écriture et des Pères; elle a contre elle, prétendent-ils, l'autorité de la raison.

Que dit en effet le dogme catholique?

Suivant la doctrine révélée, l'humanité du Christ est à la fois substantiellement présente au ciel et dans tous les endroits de la terre où le prêtre prononce la formule sacramentelle; sur les autels le corps et le sang du Sauveur occupe par compénétration le même espace que les accidents réels du pain et du vin; ils sont l'un et l'autre sous chacune des deux espèces et sous chacune des parties de ces espèces, non seulement si on vient à les séparer, mais même avant toute séparation. Le corps et le sang du Christ, d'après la plupart des docteurs, jouissent du même mode de présence que l'âme humaine. D'après les Cartésiens, ils conservent une certaine extension, minime d'ailleurs; car, disent-ils, l'extension est l'essence même de la matière, partant l'humanité du Christ est présente, non d'une façon simple à la manière de l'âme, mais d'une façon étendue autant de fois que les pures apparences du pain et du vin renferment de parties étendues et sensibles. Nous disons *pures apparences*, car les Cartésiens, fidèles à leur opinion que, partout où il y a extension il y a substance corporelle, ne peuvent admettre la distinction réelle et la séparabilité des accidents.

Cependant, l'incrédulité prétend trouver des contradictions manifestes dans cette présence simultanée en une infinité d'endroits, dans la manière d'être présente, attribuée communément à l'humanité du Christ, enfin dans cette occupation du même espace par l'humanité du Christ et les espèces du pain et du vin.

En effet, dit-elle, un corps qui est présent tout entier en chacun des points d'un espace sensible devient esprit,

car il cesse d'être étendu et divisible. Or quoi de plus absurde qu'un corps-esprit!

Ensuite si deux corps remplissent exactement le même espace, comment pourraient-ils rester différents l'un de l'autre? Or ne pas être distincts et être compénétrés, cela n'implique-t-il pas contradiction?

Enfin le corps qui serait à la fois en deux endroits différents serait dédoublé, un à la fois et plusieurs; *un*, car il n'a qu'une essence, une réalité; *plusieurs*, car la réalité qui est en un point de l'espace et celle qui est en un autre point distant de plusieurs milliers de lieues, ne peuvent constituer un seul et même être? Or être à la fois un et plusieurs, n'est-ce pas évidemment absurde? De plus ce corps aurait vis-à-vis de lui-même des relations réelles de distance. Comment cela serait-il possible, si le corps n'est pas dédoublé? La relation réelle ne suppose-t-elle pas la distinction réelle des deux termes?

Telles sont les principales objections, opposées par les adversaires de la révélation au dogme de la présence réelle.

Les théologiens catholiques le confessent volontiers, le dogme eucharistique est un mystère insondable, dont l'esprit humain, malgré les enseignements de la révélation, est impuissant à comprendre positivement la possibilité et la raison intrinsèque. Le corps étant composé de parties et divisible, on ne voit pas comment deux corps ou toutes les parties d'un même corps peuvent occuper le même lieu. On comprend moins encore comment un corps, qui est en une partie de l'espace, peut en occuper en même temps, à une grande distance, une autre partie. Assurément, aucune force créée n'a jamais produit ces merveilles. De là il suit que le dogme de la présence réelle est *au-dessus de la raison*. Toutefois il ne s'en suit pas qu'il soit *contre la raison*, c'est-à-dire qu'il y ait des principes certains avec lesquels il soit en contradiction manifeste. C'est ce qui ressortira, croyons-nous, de la réponse aux difficultés apportées par les adversaires.

Sans doute, il y aurait contradiction à prétendre que le corps du Christ devient esprit, et qu'il cesse d'être composé de parties. Aussi cela ne résulte-t-il pas du mystère. Celui-ci affirme uni-

quement que l'humanité est présente à la manière des esprits, que les diverses parties, restant distinctes quant à leur réalité, occupent toutes le même espace. Or, cela est-il devenir un esprit essentiellement simple?

Il n'est pas plus difficile de défendre de toute absurdité la présence simultanée de l'humanité du Christ et des espèces sacramentelles dans le même espace. Remarquons tout d'abord qu'il ne s'agit pas de ce que l'école nomme *compénétration circumscriptive*, par laquelle deux corps doués d'étendue locale occuperaient le même endroit. Il est des théologiens, en petit nombre il est vrai, qui la croient manifestement impossible, et expliquent d'une autre façon certains faits révélés où elle semble supposée. Dans l'Eucharistie, la compénétration s'appelle *mixte* et elle se fait entre les espèces étendues et l'humanité de Notre-Seigneur présente à la manière des esprits. On ne démontrera jamais que ce fait répugne. Les espèces et l'humanité ne peuvent rester distinctes, objecte-t-on. — L'âme et le corps de l'homme ne sont-ils pas différents l'un de l'autre? L'âme cependant n'est-elle pas substantiellement partout où sont les diverses parties du corps? L'immensité divine ne remplit-elle pas tout l'univers et Dieu se confond-il avec son œuvre à cause de cette présence simultanée? Or, si l'âme humaine et le Créateur ont naturellement de tels modes de présence, tout en restant distincts des substances qu'ils compénétrant, comment serait-il manifeste qu'un corps, doué d'une présence quasi-spirituelle, se confond substantiellement avec un autre corps par le fait de la compénétration?

Ensuite comment un corps empêche-t-il un autre corps d'occuper simultanément avec lui le même espace? Suivant la plupart des philosophes, c'est en lui résistant, en le repoussant. Mais cette force de résistance ne peut s'exercer que sur un corps étendu; le corps cesse-t-il miraculeusement d'avoir l'étendue locale, il est à l'abri de toute influence des agents corporels. Les espèces sacramentelles sont donc impuissantes à exclure le corps et le sang du Sauveur de l'espace rempli par elles. D'ailleurs supposons que naturellement elles puissent agir sur eux, comment démontrerait-on que

la toute-puissance divine ne peut empêcher cette action?

Il ne sera pas plus difficile de mettre à l'abri de toute contradiction la présence simultanée du Sauveur en une foule d'endroits. S'il est essentiel à Dieu de remplir les immensités de l'espace, s'il est naturel à l'âme humaine d'être à la fois dans toutes les parties du corps, sera-t-il manifestement impossible qu'un corps, spiritualisé en quelque sorte, occupe deux ou plusieurs points de l'espace? Certains dynamistes prétendent que chacune des forces simples dont un corps, d'après eux, se compose, occupe réellement et substantiellement tous les points de sa sphère d'activité; partout elles agissent en attirant et en repoussant. Ils ne voient en cela aucune absurdité, c'est l'état naturel de la matière. Dès lors serait-il évidemment contradictoire que le corps humain, qui n'est, dans l'hypothèse dynamiste, qu'une réunion d'un genre spécial de forces simples, soit à la fois dans plusieurs points distants dans l'espace? On ne voit pas naître l'absurdité de ce que la sphère, où le corps est présent et agit, ait été miraculeusement agrandie.

Le corps ainsi répliqué se dédouble, dit-on, il cesse d'être un et devient plusieurs. Cela ne ressort pas évidemment de ce fait, répondons-nous. Le même corps a en même temps plusieurs modes de présence, qui sont la raison et le fondement des relations réelles de distance qu'il a vis-à-vis de lui-même. On ne prouvera pas que ce mystère exige davantage. Encore une fois si Dieu est partout, si l'âme est dans tout le corps malgré l'unité de l'être, personne ne montrera que le corps ne peut absolument, à moins de se multiplier, se trouver en même temps en plusieurs endroits.

LAUGUSSE, S. J.

ÉVANGILES LES ET LA CRITIQUE RATIONALISTE. — La critique rationaliste appliquée aux Livres saints repose tout entière sur la négation du surnaturel. La divinité, dit-elle, n'exerce sur la nature créée aucune action immédiate; elle n'agit que par l'intermédiaire des forces et des lois qui régissent soit le monde matériel soit le monde intellectuel. Dieu, en donnant l'être à ses créatures, a établi entre elles

des relations immuables, et tous les phénomènes qui se passent dans l'univers ne sont que le développement nécessaire des forces que le créateur lui a imprimées dès l'origine. La critique matérialiste va même plus loin : pour elle, il n'existe pas de Dieu personnel ; la matière est éternelle et incréée, dotée d'une puissance d'évolution, en vertu de laquelle tout ce qui se passe dans le monde se produit nécessairement et fatalement. D'après ce principe, que l'incrédulité affirme sans le démontrer, l'objectif de la critique rationaliste est d'écartier du domaine de l'histoire tout ce qui, dans les récits bibliques, suppose une intervention immédiate de la divinité ou de quelque être supérieur à l'homme, étranger à ce monde sensible. On verra, en d'autres articles, comment les incrédules ont poursuivi ce but dans leurs travaux sur l'Ancien Testament ; nous n'avons à nous occuper ici que des Livres de la nouvelle alliance.

C'est surtout sur nos saints Évangiles que s'est acharnée l'œuvre destructive de la critique. Les précurseurs du rationalisme, les déistes et les philosophes du XVIII^e siècle, emportés par une haine aveugle et irréfléchie, ne s'étaient pas donné la peine de présenter leurs attaques avec quelque apparence scientifique. Pour eux, les évangélistes sont des imposteurs dont les récits ne méritent aucune créance ; Jésus-Christ lui-même n'est qu'un jongleur habile qui a réussi à tromper une multitude ignorante et crédule. En Allemagne, la guerre ouverte contre les Évangiles s'ouvrit pareillement par un débordement de pareils blasphèmes, livrés au public par Lessing, dans les célèbres *Fragments de Wolfenbüttel*, œuvre de Samuel Reimarus. Ces impiétés produisirent un immense scandale et firent dans les âmes de tristes ravages. Cependant l'accusation d'imposture, lancée à la face de Jésus et de ses apôtres, était trop grossière et trop en opposition avec la physionomie des Évangiles, pour qu'elle réussit à se faire agréer par des hommes prétendant suivre en tout la lumière de la raison. J.-J. Rousseau lui-même ne put s'empêcher de protester contre le procédé de ses amis : « Je vous avoue, écrit-il, que la majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur. Voyez les livres des

philosophes avec toute leur pompe ; qu'ils sont petits près de celui-là ! Se peut-il qu'un livre à la fois si utile et si simple soit l'ouvrage des hommes?... Disons-nous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir ? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente, et les faits de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ. Au fond, c'est reculer la difficulté sans la détruire ; il serait plus inconcevable que plusieurs hommes d'accord eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait faussé le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé ni ce ton ni cette morale ; et l'Évangile a des caractères de vérité, si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. »

La critique rationaliste entra dans une voie nouvelle : elle voulut bien admettre la bonne foi des évangélistes et la probité du Christ, et prétendit néanmoins arriver par des procédés rationnels à l'élimination du surnaturel. Semler, le vrai père du rationalisme allemand (1721-1791), introduisit, pour expliquer les faits évangéliques, le système de l'*accommodation*. Les Juifs, au milieu desquels Jésus vécut et agit, dans l'ignorance où ils étaient des lois qui régissent les phénomènes naturels, attribuaient, dit-il, à une action prodigieuse de la divinité tous les faits dont ils ignoraient les causes. Jésus, de son côté, accommodait sa manière de parler et d'agir aux opinions erronées de ses concitoyens, dont l'esprit n'était pas mûr pour un enseignement plus conforme à la vérité. Lorsque, par exemple, Jésus, commanda aux démons de quitter les corps des prétendus possédés, il s'accommoda au préjugé populaire, qui attribuait à une possession diabolique l'infirmité des fous furieux ou des épileptiques. En réalité, Jésus guérit ces malades par des procédés où rien n'excédait la vertu des forces naturelles. Pareillement, les Juifs, à la vue des cures extraordinaires opérées par Jésus, s'étant persuadés que ce thaumaturge était le Messie promis à leur nation, Jésus se laissa faire, consentit à s'appeler lui-même le Fils de Dieu et fit tout ce qu'il put pour confirmer le peuple dans sa foi naïve. Semler ne voit rien de répréhensible dans cette dissimulation ; elle tendait au plus grand bien du peuple ; et d'ailleurs, dit-on, les Orientaux n'ont

pas sur les devoirs de la sincérité les mêmes idées que nous.

Qui ne voit combien cette théorie est injurieuse à la personne sacrée du Sauveur? Celui qui s'appelle la vérité, qui est venu au monde pour rendre témoignage à la vérité et pour éclairer ceux qui étaient assis dans les ténèbres, aurait passé sa vie à se faire acclamer comme un thaumaturge et adorer comme un Dieu, sachant bien pourtant qu'il n'était ni l'un ni l'autre! Tout esprit droit doit flétrir une semblable conduite, comme une indigne fourberie et un outrage sanglant à la divine Majesté. Il est, du reste, évident que l'*accommodation*, supposée même qu'elle fût compatible avec la véracité du Christ, est incapable d'expliquer les circonstances miraculeuses de la plupart des faits prodigieux racontés dans les Évangiles.

Aussi le système de l'*accommodation* n'eut-il qu'un succès de courte durée. Il fit place au système du *naturalisme*, appliqué déjà auparavant par Eichhorn aux faits miraculeux de l'Ancien Testament et qu'un professeur de Heidelberg, H. E. G. Paulus, crut pouvoir étendre au Nouveau Testament. D'après ce docteur, les faits racontés dans les Évangiles ne doivent pas être rejetés comme absolument faux; il faut seulement les dépouiller des ornements étrangers dont les a revêtus le génie poétique et religieux des Orientaux, de qui nous en tenons le récit. Dans la langue de ce peuple, simple, ami de l'image et du merveilleux, c'est Dieu qui envoie la pluie et la rosée, qui fait entendre sa voix par le tonnerre; il a à son service une armée d'esprits célestes produisant sous ses ordres les phénomènes extraordinaires, etc. Pour déterminer exactement la réalité objective des faits évangéliques, il faudra donc substituer à ces causalités surnaturelles les causes physiques proportionnées aux effets et suppléer les circonstances, omises par le narrateur, mais nécessaires à la production des phénomènes dans l'ordre purement naturel. Ainsi lorsque l'évangéliste nous dit que Jésus marcha sur la mer, il faudra suppléer sur *le bord de la mer*. L'ange apparaissant à Zacharie, c'est une forme phantastique produite par la fumée de l'encens dans la demi-obscurité du sanctuaire; les paroles prononcées par l'envoyé céleste ne sont

que l'expression des desirs de Zacharie, et l'explication d'une paralysie de la langue qui vint frapper ce prêtre dans l'excès de son émotion. Les anges de Bethléem se montrant aux bergers au milieu d'une lumière éclatante et chantant les louanges de Dieu, c'est une troupe de marchands voyageant à la lumière de flambeaux et chantant pour dissiper les ennuis de la route. Jésus n'est pas vraiment ressuscité; mais il s'est relevé d'une syncope que l'on avait faussement prise pour la mort. En voilà assez pour donner une idée du genre. On s'en fatigua bientôt. Le système naturaliste fut répudié par les hommes sérieux comme puéril, arbitraire dans ses applications et destructif de toute vérité historique. Les plus rudes coups lui furent portés par D. F. Strauss, qui réussit beaucoup mieux à réfuter le système de ses devanciers qu'à établir le système *mythique*, par lequel lui-même entreprit d'expliquer le surnaturel évangélique. De Wette lui avait tracé la voie par son exposé mythologique de l'Ancien Testament. Le mythe est défini ainsi par les rationalistes : l'exposition d'un fait ou d'une pensée sous une forme historique, ... déterminée par le génie et le langage symbolique et imagé de l'antiquité.

Il y a des mythes *historiques*, appelés aussi *légendes*, c'est-à-dire des récits d'événements réels, colorés seulement par l'opinion antique, qui mêle le divin avec l'humain, le naturel avec le surnaturel; il y a aussi des mythes *philosophiques*, c'est-à-dire des récits où sont enveloppées une simple pensée, une spéculation ou une idée contemporaine. Ces deux espèces peuvent, ou bien se mélanger, ou bien devenir, par les embellissements de la poésie, des mythes *poétiques*, où le fait primitif et l'idée primitive disparaissent presque complètement sous les ornements d'une riche imagination. Entre ces différentes espèces de mythes on convient que la distinction est difficile. « La principale difficulté à lever, dit Strauss, quand de l'Ancien Testament on transporte le point de vue mythique dans le Nouveau, est celui-ci : on ne cherche ordinairement les mythes que dans les âges primitifs et fabuleux du genre humain, époque où l'on ne consignait par écrit aucun évé-

nement. Or, du temps de Jésus, les siècles mythiques étaient depuis longtemps passés, et depuis longtemps aussi on avait pris l'habitude d'écrire. Cependant déjà Schelling avait accordé... que l'on pouvait, dans un sens plus large, appeler encore mythique une histoire qui, bien qu'appartenant à une époque où depuis longtemps on avait la coutume de tout écrire, s'était propagée dans la bouche du peuple... Ces récits, comme toutes les légendes, se sont formés peu à peu d'une manière dont on ne peut plus trouver la trace, ont pris de plus en plus de consistance et ont fini par être consignés dans nos Évangiles écrits. » (Strauss, *Vie de Jésus*, traduit. de Littré, t. I, p. 52 et 54.)

On voit, d'après cette description, qu'il n'y a guère de place pour des mythes dans nos Évangiles, si ces livres furent écrits par des contemporains, témoins oculaires des événements qu'ils racontent, ou disciples immédiats de ces témoins, et si, de plus, ces livres se produisirent ainsi en des endroits où il était facile aux lecteurs d'en contrôler la véracité. Car enfin, les faits évangéliques sont racontés comme arrivés en réalité, et, à l'époque des apôtres; le temps leur avait manqué pour se transformer en mythes. Cette conclusion n'échappa point aux docteurs mythiques; aussi leur système les entraîna-t-il fatalement à nier l'authenticité des trois Évangiles synoptiques et même de celui de saint Jean. Les évangélistes, disent-ils, puisèrent leurs renseignements dans les récits qui avaient cours dans les différents centres chrétiens, à une époque assez reculée pour qu'il ne fût plus possible de discerner dans ces récits la réalité de la fable. Nous verrons plus loin que la négation de l'authenticité des Évangiles n'apporte aucun secours sérieux à l'explication mythique.

Exposons d'abord comment nos docteurs conçoivent la formation des mythes évangéliques en particulier. Les Juifs attendaient un Messie; ils le croyaient prédit et décrit par leurs prophètes, figuré par les personnages célèbres de leur histoire. Or Jésus, ayant posé certains actes où ses disciples crurent reconnaître des notes messianiques, ceux-ci le prirent pour le Messie. Dès lors on se persuada que toutes les prophéties et

toutes les figures messianiques s'étaient vérifiées en sa personne; il devint, dans l'imagination de ses sectateurs, le fils de David, né d'une vierge, à Bethléem, annoncé par l'étoile de Balaam; il fut le thaumaturge célébré par Isaïe, guérissant les aveugles et les boiteux; l'homme céleste que le Scheol ne pouvait retenir dans son domaine; il fallait donc le faire ressusciter et retourner au ciel, d'où il était venu.

Strauss ne nie pas l'existence historique de Jésus; il considère comme faits réels quelques guérisons opérées par lui en vertu de certain fluide magnétique occulte; il lui concède sa mort tragique sur la croix, précédée des tourments de la passion; mais, en dehors de ces quelques faits, où rien ne vient heurter sa thaumato-phobie, il relègue la vie du Sauveur dans le domaine de la mythologie. Sa façon de procéder est uniforme dans tout le cours de son ouvrage. Après avoir résumé le récit évangélique d'un fait déterminé se rapportant à la vie de Jésus, il commence par constater ce que l'explication surnaturelle de ce fait offre, selon lui, d'in vraisemblable, de contradictoire aux faits connus par l'histoire, d'impossible au point de vue des lois physiques, d'inconvenant, en égard aux attributs de Dieu, et il conclut au rejet de cette explication. Ensuite il examine l'interprétation naturelle qu'on a voulu donner à ce même événement, et il démontre aisément que cette interprétation est arbitraire et en opposition formelle avec le texte évangélique; d'où il suit que cette interprétation est également inadmissible. Il ne reste donc qu'à s'arrêter au sens mythique du passage. Quel sera ce sens mythique? La typologie de l'Ancien Testament le fait découvrir sans peine à l'œil du critique.

On le voit, le système de Strauss a, dans son développement, des allures scientifiques. Il serait d'ailleurs déloyal de méconnaître l'étendue et la variété des connaissances de cet esprit tristement dévoyé. Aussi, après avoir lu ses écrits, on ne s'étonne pas du mal immense qu'ils causèrent aux âmes, surtout à celles des protestants dépourvus d'un magistère infail- lible, qui pût les sauver du naufrage de la foi. Il suffit néanmoins, pour renverser par la base l'échafaudage des mythologues, de deux réflexions faciles à saisir. D'abord,

il est impossible aux mythologues d'expliquer comment les faits de la vie de Jésus, que l'on suppose être purement mythiques, ont été fermement crus et affirmés comme des réalités objectives par les Pères apostoliques, par les fidèles, les hérétiques et les païens même, au commencement du deuxième siècle. En second lieu, les récits évangéliques respirent un air de candeur et de sincérité tel, qu'il faut admettre que les évangélistes eux-mêmes croyaient, sans aucune arrière-pensée, à la vérité historique de tous les faits qu'ils racontent. Or, on a beau nier l'authenticité des Évangiles, on ne peut en reculer la rédaction au delà du milieu du second siècle, époque qui n'est guère séparée des hommes apostoliques que par une génération. Il manque donc absolument l'espace de temps suffisant, pour que des traditions mythiques sur la vie de Jésus aient pu se former, se propager, prendre corps et s'emparer à tel point des esprits des fidèles, que les hommes les plus instruits et les plus prudents avaient perdu toute trace de cette prétendue évolution mythologique. Ce serait là un miracle plus incroyable que tous ceux que l'on cherche à écarter par les théories mythiques. Que la réalité des faits évangéliques fût crue universellement parmi les fidèles dès le commencement du second siècle, nous n'avons pas besoin de le prouver; la chose est tellement évidente dans les écrits qui nous restent de cette époque, que les mythologues n'essaient pas même de la contester. Mais voici contre eux un argument plus fort encore : l'apôtre saint Paul, dans celles de ses épîtres que toutes les écoles rationalistes acceptent comme authentiques, affirme constamment la résurrection de Jésus-Christ; il fait de la réalité de cet événement la base de toute sa prédication; il déclare que, si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine; il en appelle à des témoins encore survivants, qui ont vu le Christ ressuscité. Est-ce ainsi que l'on parle d'un fait mythologique? d'un fait dont on n'est séparé que d'une trentaine d'années? Non, sans doute, à moins de joindre une audace insensée à une insigne fourberie! Que si le fait de la résurrection, ainsi affirmé par saint Paul, met aux abois les mythologues et leur système, ils n'ont plus le droit de se faire écouter, lors-

qu'ils prétendent expliquer les autres récits évangéliques.

Le rationalisme français n'est qu'une doublure du rationalisme allemand; il n'a rien inventé, et celui qui s'est acquis le plus de renom par ses attaques contre les Évangiles, s'est rendu la risée des savants d'Outre-Rhin par son incroyable légèreté et par ses procédés antiscientifiques. M. Renan, dont nous voulons parler, fait dans sa *Vie de Jésus* un mélange informe de tous les systèmes rationalistes éclos en Allemagne : disciple à la fois de Paulus et de Strauss, il aime à présenter les récits évangéliques comme des *légendes*, dont l'explication naturelle lui fournit le *noyau*, tandis que l'explication mythique rend compte des détails prodigieux. Son système se heurte donc à toutes les absurdités, que nous avons rencontrées dans ceux des deux docteurs allemands. C'est ce qui nous dispense de lui opposer de nouveaux arguments.

Pour rendre complète la réfutation des théories rationalistes sur les Évangiles, il faut établir par des arguments positifs l'autorité historique de ces livres saints, leur authenticité, leur conservation intégrale et leur véracité. Cette étude fait l'objet des articles suivants.

CONSULTER : Wallon, *De la croyance due à l'Évangile*, 2^e édit., 1866. — Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. II, Paris, 1886. — Lamy, *Introduction in S. Scripturam*, t. II, 3^e édit., Mechlinia, 1877. — Cornely, S. J., *Introductio in ultrisque Testamenti libros sacros*, t. III, Parisiis, 1886. — Hug, *Einführung zum N. T.*, t. II, Stuttgart, 1847. — De Vabroger, *Introduction aux livres du N. T.*, t. I, Paris, 1861. — Strauss, *Vie de Jésus*, traduit de Littré, Paris, 1856. — Kaulen, *Einführung in die H. Schrift*, Freiburg, 1886.

J. CORLUCY.

ÉVANGILES AUTHENTICITÉ DES. — Pour juger de la valeur historique d'un livre ancien, il faut, tout d'abord, connaître la personne et les qualités de l'écrivain; il faut, de plus, avoir la certitude que l'œuvre de cet écrivain nous est parvenue sans avoir subi d'altérations notables; enfin il faut qu'il conste de la science, du discernement et de la probité de l'auteur. Nous aurons donc à traiter successi-

sivement : 1° de l'authenticité, 2° de l'intégrité, 3° de la véracité de nos saints Évangiles.

Dès la plus haute antiquité, l'Église chrétienne a reconnu, comme parties des saintes Écritures, quatre Évangiles, ni plus ni moins, et les a attribués à quatre auteurs déterminés, dont deux appartenant au collège apostolique, Matthieu et Jean, les deux autres, disciples des apôtres, Marc et Luc. Qu'il nous suffise ici de citer là-dessus le témoignage de Tertullien, écrivant à la fin du second siècle (*Adv. Marcion.*, 4, 2 : « Enfin, dit-il, nous avons pour nous insinuer la foi, parmi les apôtres, Jean et Matthieu, pour nous y renouveler, parmi les hommes apostoliques, Luc et Marc. » Pendant dix-huit cents ans, rien ne vint ébranler cette croyance constante, jusqu'à ce que le rationalisme, dans le but d'éliminer la foi au surnaturel, vint s'inscrire en faux contre elle et osa nier l'authenticité des Évangiles. Cette négation était une conséquence rationnelle du principe fondamental de l'école incrédule. Si, en effet, les Évangiles sont authentiques, ils nous donnent, sur la vie de Jésus, des récits de témoins oculaires ou, du moins, de disciples immédiats de semblables témoins, récits composés à des époques assez voisines des événements, pour que l'exactitude historique en pût encore être contrôlée aisément. Si, au contraire, les Évangiles ne sont pas authentiques, on peut leur supposer des auteurs inconnus, sur la science et la probité desquels on ne possède aucune garantie; on peut en reculer assez la composition, pour que, à l'époque de leur apparition, les témoins des événements eussent disparu, et qu'ainsi des narrations, dépourvues de réalité objective, pussent sans obstacle s'imposer à la crédulité populaire. En présence de ces attaques, l'apologétique chrétienne se fit un devoir de démontrer, par des preuves irréfragables, que nos quatre Évangiles sont bien réellement l'œuvre des quatre écrivains dont ils portent le nom. Nous allons donner ici le résumé de ces preuves, successivement pour chacun des Évangiles. Comme il s'agit d'établir un fait, nous donnons la première place aux arguments *extrin-*

intrinsèques, ou indices fournis par les livres eux-mêmes.

1° AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT MATTHIEU. — *Arguments extrinsèques.*

1° *Témoignages formels de l'antiquité.* — Le plus important de tous est celui de *saint Papias*, évêque d'Hierapolis, disciple de l'apôtre saint Jean, dont voici les paroles conservées par Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.*, III, 39) : « Matthieu, de son côté, écrivit les oracles τὰ λόγια en langue hébraïque. » Mais cet écrit de Matthieu était-ce notre Évangile canonique, qui porte le nom de cet apôtre? Non, disent les rationalistes : c'était simplement un recueil de discours (τὰ λόγια) du Seigneur, ou, du moins, ce ne fut qu'un premier fonds d'où est sorti le livre canonique. — Que l'expression τὰ λόγια n'exclue pas des récits de faits, c'est ce qui résulte du contexte même de Papias : car, en parlant de saint Marc, il emploie comme synonymes τὰ λόγια κυριακά (les oracles du Seigneur) et τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεγθέντα ἢ πεπραθέντα (les paroles ou les gestes du Christ). C'est pourquoi M. Renan lui-même avoue que l'écrit de Matthieu, dont parle Papias, pouvait fort bien contenir des récits de gestes. (*Les Évangiles*, p. 79.) Cela étant acquis, la supposition des adversaires, qui ne voient dans cet écrit évangélique qu'un premier fonds de l'Évangile canonique, est absolument gratuite. Il sera démontré plus loin qu'elle est inadmissible. Le rationalisme s'efforce aussi d'éluder la valeur probante de ce témoignage, en le déclarant non recevable, comme provenant d'un homme dépourvu de jugement. Papias, au rapport d'Eusèbe, était un esprit fort médiocre (σφῆδρα σμιχρὸς τῶν νοῦν). Mais on répond à cela que 1° cette appréciation d'Eusèbe est empreinte d'exagération et semble n'avoir d'autre fondement que les opinions millénaires de Papias; 2° dans les paroles mêmes de Papias, citées par Eusèbe, ce Père se montre plein de sollicitude pour recueillir de la bouche des hommes apostoliques les vraies traditions de l'Église primitive; 3° un homme d'esprit relativement borné, jugé capable pourtant de gouverner comme évêque une Église importante et auteur d'un ouvrage digne de fixer l'attention d'un savant comme Eusèbe, avait certainement assez d'intel-

ligence pour discerner si, oui ou non, l'apôtre Matthieu avait écrit en hébreu une histoire du Sauveur. Si cette histoire était autre que notre Évangile canonique, l'écrit de Matthieu signalé par Papias, aurait laissé parmi les Pères du II^e siècle quelque vestige de son existence. Or ces Pères, comme nous allons le voir, ne connurent d'autre écrit de Matthieu que notre premier Évangile. Le témoignage de saint Papias est donc irréfragable.

Il est d'ailleurs appuyé par celui de *saint Irénée*, disciple de saint Polycarpe, qui fut lui-même disciple de saint Jean. Cet illustre Père, élevé en Asie et venu de là dans les Gaules, évêque de Lyon et martyr, est le plus ancien écrivain qui donne les noms des quatre évangélistes. (*Har.*, III, 14, 3 et 4.) Il avait leurs livres sous la main; il en cite fréquemment des passages que nous rencontrons dans nos Évangiles actuels.

Tatien, disciple de saint Justin, florissant au second siècle, connaissait si bien nos Évangiles qu'il en composa une concordance intitulée *Diatessaron*, c'est-à-dire *l'œuvre des quatre*. Nous avons cité plus haut le témoignage de *Tertullien*, auquel nous ajoutons celui de *Clément d'Alexandrie*, cette brillante lumière du III^e siècle. Il énumère nos quatre évangélistes et indique l'ordre suivant lequel furent composés leurs récits. (*Ap.* Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 14.)

Nous venons de produire des témoins pris dans les Églises d'Asie, de Gaule, d'Afrique, de Syrie et d'Égypte. L'Église de Rome possède, elle aussi, un monument du second siècle, où il est fait mention des Évangiles; c'est le Canon fragmentaire, découvert par Muratori. Le commencement en est perdu. Mais comme la partie conservée mentionne le troisième Évangile comme étant de saint Luc (*tertio Evangelii librum secundo Lucam*), le quatrième de saint Jean, nul doute que la partie perdue ne fit mention des Évangiles de saint Matthieu et de saint Marc.

2^o *Témoignages indirects.* — Nous rangeons sous ce titre les anciens manuscrits et les anciennes versions du Nouveau Testament, ainsi que les citations des écrivains des premiers siècles. Tous les manuscrits portent en tête du premier Évangile l'inscription : *selon Matthieu*. Or

parmi ces versions il y en a deux, la latine et la syriaque, qui remontent à la première moitié du II^e siècle. Parmi tous les livres du Nouveau Testament, il n'y en a pas un que les plus anciens Pères et les hérétiques de la primitive Église eussent plus souvent que l'Évangile de saint Matthieu. *Saint Clément de Rome* (*Cor.* 13), *saint Polycarpe* (*Phil.* 2), *saint Ignace d'Antioche* (*Polyc.* 2 et *Smyrn.* 1), rapportent des paroles du Sauveur, consignées dans cet Évangile. Le livre intitulé *Doctrine des apôtres*, dont le texte primitif a été découvert tout récemment et qui remonte peut-être à la fin du premier siècle (n. 1, 3, 7, 8, 15) donne aussi beaucoup de sentences de Notre-Seigneur, contenues presque à la lettre dans notre saint Matthieu; elle dit entre autres : « Ne priez pas comme des hypocrites; mais priez comme le Seigneur l'a ordonné dans son Évangile : Notre Père, etc. » Suit l'oraison dominicale exactement selon la formule du premier Évangile. Les œuvres de *saint Justin* sont pleines de citations à peu près textuelles de notre Évangile; et c'est très gratuitement que des auteurs rationalistes prétendent que ce Père avait sous la main un Évangile primitif qui servit de canevas à nos Évangiles synoptiques. *Saint Justin* n'est pas plus littéral dans ses citations de l'Ancien Testament que dans celles de l'Évangile. Il est, d'ailleurs, certain que ce Père connaissait plusieurs Évangiles canoniques, puisqu'il attribue la composition des Évangiles aux apôtres et à leurs disciples. Nous savons par *Origène* que le païen *Celse* avait, lui aussi, notre Évangile. Dans ses attaques contre les chrétiens, il parle, entre autres choses, de l'arrivée des Mages, du massacre des Innocents, de la fuite en Égypte, tous faits racontés par saint Matthieu. Si nous passons enfin aux gnostiques de cette époque reculée, nous apprenons par *saint Épiphane* (*Har.*, XXIV, 5) que les Nazaréens et les Ébionites avaient l'Évangile de saint Matthieu. *Valentin* et *Basilide* s'en servirent souvent pour appuyer leurs erreurs, et le livre gnostique *πέντε σοφίαι*, trouvé il y a quelques années, cite en vingt endroits environ des textes du même Évangile.

De tous ces documents il résulte qu'au II^e siècle l'Évangile de saint Matthieu, tel que nous le possédons aujourd'hui, était connu et reçu partout, comme l'œuvre

de cet apôtre, non seulement par les catholiques, mais même par les hérétiques et les infidèles. D'où nous devons conclure que, dès le premier siècle, il devait être tenu pour authentique en Palestine, où il fut composé; sans cela, on ne peut expliquer comment toutes les Églises seraient, en si peu de temps, tombées d'accord pour le regarder comme authentique. Mais, si dès le premier siècle il était attribué à saint Matthieu en l'endroit même où il fut édité, on ne peut douter qu'il ne fût réellement de cet apôtre. Un faussaire n'aurait pas réussi à faire passer son œuvre pour celle d'un apôtre, parmi les fidèles qui étaient les disciples immédiats des apôtres.

Arguments intrinsèques. — D'après la tradition, le premier de nos Évangiles canoniques fut composé par saint Matthieu, autrefois publicain, et devenu un des douze disciples privilégiés de Jésus. Le livre était adressé aux Juifs convertis et avait pour but principal de les confirmer dans la foi, en leur montrant, dans Jésus de Nazareth, l'accomplissement des prophéties messianiques de l'Ancien Testament. Notre premier Évangile répond parfaitement à ces données traditionnelles. Ce seul Évangile nous apprend que l'apôtre Matthieu fut d'abord un publicain, qu'il s'appelait aussi Levi; il décrit en détail la vocation de cet apôtre. Il parle constamment des institutions judaïques comme de choses connues de ses lecteurs, tandis que les autres évangélistes ont soin d'en donner l'explication. Il suppose ses lecteurs au courant de la géographie et des divisions politiques de la Terre Sainte. L'évangéliste, en suivant pas à pas le Sauveur dans sa conception, sa naissance, sa vie cachée et sa vie publique, signale à chaque étape comment Jésus réalise en sa personne les prophéties de la Loi ancienne. Cela se présente au moins en vingt endroits, sans compter plusieurs allusions, parfaitement transparentes, à ces divins oracles. Les citations prophétiques sont d'ordinaire précédées de la formule : ἵνα πληρωθῆται, afin que s'accomplisse ce que dit le prophète. Pour les détails de toutes ces choses, nous renvoyons aux ouvrages spéciaux, qui seront indiqués à la fin de cet article.

2° AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE S. MARC.

— Arguments extrinsèques.

1° *Témoignages formels de l'antiquité.* — Pour le second, comme pour le premier Évangile, le plus grave témoignage est celui de *saint Papias*. « Le prêtre Jean, dit-il, racontait aussi que Marc, l'interprète de Pierre, écrivit exactement, quoique sans ordre, les paroles et les actions du Christ. Il n'avait pas, il est vrai, entendu ni suivi le Seigneur, mais il s'était attaché, comme j'ai dit, aux pas de Pierre, lequel donnait ses enseignements selon la nécessité des circonstances) et non comme quelqu'un qui exposerait par ordre les oracles du Seigneur. De sorte que Marc n'a pas mal agi, en écrivant ainsi quelques-unes des choses comme les lui rappelait son souvenir. Une seule chose lui était à cœur, c'était de ne rien omettre ou rapporter fausement de ce qu'il avait entendu (Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, m, 39). » Les critiques modernes, pour échapper à l'évidence de ces paroles, prétendent que cet écrit de Marc n'est pas l'Évangile que nous lisons sous son nom, mais un abrégé des prédications de Pierre, dont le second évangéliste a profité en y faisant des changements et des additions. Car, disent-ils, l'écrit de Marc était une compilation sans ordre, tandis que notre second Évangile nous offre des récits bien coordonnés. Nous leur répondons que le dire de Papias est suffisamment justifié par l'absence d'ordre chronologique, dans l'exposé de « quelques-unes ἑἴς τας » des choses rapportées par Marc; car ce caractère se rencontre exactement dans notre Évangile de Marc. Il nous reste donc à entendre le passage de Papias, comme l'a entendu Eusèbe, de l'Évangile canonique selon Marc. En l'entendant ainsi, nous mettrons le renseignement du Père apostolique en parfait accord avec celui de *saint Irénée*, qui nous apporte ce témoignage incontestable du n^e siècle : « Marc, disciple et interprète de Pierre, nous a, lui aussi, laissé par écrit les choses qui avaient été prêchées par Pierre (*Her.*, m, 1); » témoignage dont le sens est précisé complètement par deux autres, à peu près contemporains, celui de Clément d'Alexandrie et celui d'Origène, qui disent expressément que Marc, dans son Évangile (le second Évan-

gle, dit Origène, consigna ce qu'il avait retenu des enseignements de Pierre.

L'Église occidentale n'est pas restée muette au sujet du fait qui nous occupe. En effet, le catalogue scripturaire de Muratori (document romain du ⁱⁱ siècle) s'ouvre par ces paroles se rapportant au second évangéliste : *Quibus tamen interfuit et ita posuit, ce qui signifie, sans doute, que l'auteur du deuxième Évangile fut présent aux prédications de Pierre et en coucha par écrit une fidèle relation. L'Afrique nous dit, à son tour, par la bouche de Tertullien : « L'Évangile édité par Marc est affirmé être celui de Pierre, dont Marc était l'interprète (Adv. Marcion., iv, 5). »*

2° *Témoignages indirects.* — Tous les manuscrits et toutes les anciennes versions contiennent notre second Évangile avec l'inscription : *selon Marc*. On le trouve cité beaucoup plus rarement par les Pères du ⁱⁱ et du ⁱⁱⁱ siècle, ce qui tient à ce qu'il ne renferme presque rien qui ne soit équivalement raconté par Matthieu ou Luc. Il n'est guère douteux, cependant, que saint Justin n'ait appris dans cet Évangile que les fils de Zébédée furent appelés par le Seigneur, *Enfants du tonnerre*, puisque Marc est le seul évangéliste qui donne ce détail. Il dit, en effet, que cela est écrit dans les *Commentaires de Pierre* : c'est comme s'il disait, dans l'Évangile de Pierre, puisqu'il appelle les Évangiles les *Commentaires des apôtres* τὰ ἀποστολικὰ βιβλία τῶν ἀποστόλων, ἃ καλεῖται ἐβανγγέλια.

Arguments intrinsèques. — Parmi les évangélistes synoptiques, le second est celui qui raconte les faits avec les plus menus détails et avec des circonstances caractéristiques tellement frappantes, qu'il n'a pu les apprendre que d'un témoin oculaire. Quoique cet Évangile soit le plus court, il est le plus complet en renseignements sur les faits et gestes de Pierre, particulièrement sur ceux qui ne sont pas à l'honneur de l'apôtre, par exemple son triple reniement. En revanche, ce qui est à sa gloire semble à dessein être laissé dans l'ombre, par exemple le magnifique éloge rendu à sa foi par le sauveur, lorsque Pierre venait de contempler le Fils de Dieu devant ses collègues dans l'apostolat. Marc, interprète de Pierre, répond à ces indices. Il est manifeste aussi que le second Évangile

s'adressait, non pas à des Palestiniens, mais spécialement à des Romains. Les mots hébreux qu'il emploie sont soigneusement traduits; les usages juifs expliqués, il s'y rencontre des termes techniques latins, comme σπεκουλᾶτωρ, κεντροβίον, κήρυξον.

Tout concourt donc à corroborer la tradition primitive, attribuant la rédaction du second Évangile canonique à Marc, disciple de Pierre, et en place la composition à Rome, du vivant du prince des apôtres. L'Évangile de Marc nous représente l'abrégé des prédications de Pierre.

3° AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT LUC. — Arguments extrinsèques.

1° *Témoignages formels de l'antiquité.* — Le *Catalogue de Muratori* nous donne un témoignage irréfragable du ⁱⁱ siècle. « Le troisième livre de l'Évangile selon Luc. Ce Luc, médecin, que Paul, après l'ascension du Seigneur, associa à ses travaux.... écrivit en son propre nom d'après les idées de celui-là [de Paul]. Il ne vit toutefois pas le Seigneur dans la chair, et, à cause de cela (il raconte les faits) comme il a pu se renseigner. C'est ainsi qu'il commence par parler de la naissance de Jean. » *Tertullien* reprocha à Marcion d'avoir altéré l'Évangile de Luc. Cet Évangile, dit-il, est reçu par toutes les églises; Marcion, au contraire, est un inconnu. Il revendique en faveur de cet écrit l'autorité même des apôtres; car, dit-il, « la composition de Luc est communément attribuée à Paul (Adv. Marcion, iv, 5). » *Saint Irénée* rapporte la même tradition : « Luc, disciple de Paul, consigna dans un livre l'Évangile prêché par Paul (Har., iii, II). » Il donne même de l'Évangile de saint Luc une analyse détaillée, répondant exactement à notre troisième Évangile canonique (Har., iii, 14, 3, 4). *Clément d'Alexandrie* invoque, en preuve d'une de ses assertions, l'Évangile selon Luc (Strom., i, 21), et *Origène* compte l'Évangile selon Luc parmi les quatre, « qui seuls étaient admis sans contestation dans l'Église universelle (Ap. Euseb., Hist. eccl., vi, 25). »

2° *Témoignages indirects.* — Tous les anciens manuscrits et toutes les anciennes versions donnent au troisième Évangile l'inscription *selon Luc*. *Saint Justin*, un

Père du ^{iv} siècle, rapporte l'histoire de l'Annonciation; il donne sur la naissance du Sauveur des détails qui ne se trouvent que chez saint Luc; il dit que « les apôtres, dans leurs commentaires, appelés Évangiles, nous ont appris que Jésus leur a donné l'ordre de consacrer le pain et le vin, que Jésus, en effet, ayant pris le pain et ayant rendu grâces, a dit : « Faites ceci en mémoire de moi (Apol. 1. 66). » Luc est le seul évangéliste qui rapporte ces paroles. La lettre de l'église de Vienne, document du ^{iv} siècle, applique aux martyrs de cette ville l'éloge que saint Luc décerna au prêtre Zacharie (Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, v. 1. Les gnostiques rendent également témoignage à l'authenticité de cet Évangile. *Basiliide* explique dans un sens hérétique les paroles de l'ange Gabriel à la très sainte Vierge; *Valentin*, au dire de saint Irénée, emploie plusieurs textes sacrés qui ne se rencontrent que chez saint Luc; enfin, *Marcion*, rejetant les autres Évangiles, admettait seulement celui de saint Luc, en lui faisant subir des mutilations et des interpolations. Le païen *Celse* parle de la double généalogie de Jésus, des apparitions des anges au tombeau du Sauveur et trouve les évangélistes en contradiction, en ce que l'un parle de deux anges, l'autre d'un seul, comme ayant apparu aux femmes. Il est donc évident que, dès le ⁱⁱ siècle, le troisième Évangile était universellement reçu comme livre sacré et attribué à saint Luc, disciple de saint Paul.

Arguments intrinsèques. — En considérant de près le troisième évangile canonique, on y découvre facilement plusieurs indices qui trahissent l'influence de saint Paul et répondent ainsi à la tradition, d'après laquelle le troisième évangéliste est un disciple du grand apôtre, et s'est proposé surtout de reproduire dans son écrit l'enseignement de son maître. Il y a d'abord, entre le troisième Évangile et les épîtres de saint Paul, une concordance verbale des plus frappantes. Plusieurs expressions, communes à l'un et à l'autre, ne se rencontrent guère sous la plume des autres écrivains du Nouveau Testament. Telles sont *πληροφροσύνῃ, ἐνώπιον, διὰ, χάρις, διαθήκη, ἠρώσει*, etc. Tous les deux affectent les composés avec des prépositions, tels que *διὰ χριστοῦ ἵεσθαι, ἐπιπαλαίσθαι, συνπαρηγοῦσθαι*, etc. Les paroles de l'insti-

tution de la sainte Eucharistie sont rapportées de la même manière par saint Paul, dans la première épître aux Corinthiens (xi, 24 et 25), tandis qu'elles sont différentes chez saint Matthieu et saint Marc. L'ordre des apparitions du Christ ressuscité est le même dans le troisième Évangile et dans la première épître aux Corinthiens (xv, 5-7). Ajoutons que le style de notre évangéliste est plus pur et moins hébraïsant que celui des deux autres synoptiques, qualité qui répond très bien à l'origine hellénique et à l'instruction plus soignée de saint Luc, médecin, né à Antioche, l'opulente capitale de la Syrie. Enfin le troisième Évangile s'adresse manifestement à des gentils convertis. Quel autre qu'un compagnon de Paul était plus apte à s'acquitter d'un pareil ministère ?

OBJECTIONS CONTRE L'AUTHENTICITÉ DES TROIS ÉVANGILES SYNOPTIQUES. — Avant de nous occuper de l'authenticité du quatrième Évangile, nous examinerons d'abord ce qu'on oppose à l'authenticité des trois premiers. Leur cause est à peu près commune et diffère notablement de celle du quatrième Évangile.

Tout le monde sait qu'il y a entre les trois premiers Évangiles une grande ressemblance à partir du récit de la vie publique de Jésus. On y trouve racontés à peu près les mêmes faits, dans le même ordre et souvent des passages considérables se correspondent presque mot pour mot. Mais, à côté de ces ressemblances, il y a aussi des différences très considérables, soit pour les détails des faits, soit pour l'ordre des récits, soit pour les expressions. Ces ressemblances et ces divergences demandent une explication. Dans les écoles rationalistes, cette explication est fondée sur la négation de l'authenticité des trois écrits. Les ressemblances, dit-on, supposent un fonds commun sur lequel ont travaillé les trois auteurs ou leurs devanciers respectifs; les divergences sont le résultat de remaniements successifs, auxquels plusieurs mains inconnues ont apporté leur contingent et qui répondaient à l'évolution inconsciente des traditions populaires, dans les différents milieux où s'établirent les communautés chrétiennes.

D'après ce système, nos Évangiles sont des compositions, pour ainsi dire, impersonnelles, échappant à toute respon-

sabilité, comme à tout contrôle. Eichhorn supposait l'existence d'un Évangile primitif fort élémentaire, rédigé en araméen par les apôtres en commun, pour leur servir de formule catéchétique uniforme. C'est de là que proviennent les éléments communs aux trois Synoptiques; ce qui est commun à deux seulement doit son origine à un premier remaniement de l'écrit primitif. Quant à ce qui est propre à un seul, il faut l'attribuer, soit au fonds commun, soit à des remaniements ultérieurs. On fit observer à Eichhorn qu'un Évangile primitif araméen rendait assez bien compte des ressemblances regardant les faits et l'ordre des récits, mais qu'il n'expliquait pas la concordance *verbale* de trois compositions grecques : car un même original araméen aurait été traduit en des termes différents par trois écrivains qui ne se seraient pas concertés. C'est pourquoi ce docteur modifia par la suite son opinion, en supposant pour fonds commun une version grecque de l'Évangile primitif. On crut généralement rencontrer cet Évangile primitif dans les *λόγια*, attribués par Papias à l'apôtre Matthieu, ou dans le livre que le même écrivain attribue à Marc. L'idée de Eichhorn fut exploitée de diverses manières par d'autres critiques. On soumit les trois Évangiles à une sorte d'analyse anatomique, on classa par groupes les divers passages; chaque groupe reçut sa place dans une série déterminée de remaniements; et de toute cette genèse fantastique on fit éclore les trois livres canoniques tels que nous les possédons maintenant. Gratz, Ewald, Rêville et Holzman se distinguèrent dans ces études; on le ridicule le dispute à l'arbitraire; ils y dépensèrent en pure perte des trésors d'érudition.

Pour renverser d'un seul coup toutes ces théories, il suffit de remarquer que cet Évangile primitif, ou du moins les nombreux remaniements qu'on lui aurait fait subir, ne pouvaient manquer de laisser dans l'histoire quelque trace de leur existence. Or, les adversaires eux-mêmes doivent en convenir, non seulement tous ces remaniements aussi bien que l'Évangile primitif n'ont jamais été vus par aucun témoin de l'Église primitive, mais on n'en rencontre nulle part la moindre mention, on n'y

fait nulle part la moindre allusion. Le système nous dit donc bien ce qui aurait pu se faire; il ne nous dit pas ce qui s'est fait.

Ce vice radical du système de l'Évangile primitif écrit n'échappa point à des docteurs rationalistes plus logiques. Pour s'en dégager, Gieseler et de Wette supposèrent un Évangile primitif non écrit, mais propagé de vive voix seulement par les apôtres dans leurs prédications catéchétiques. Les enseignements des apôtres, répétés constamment à peu près dans les mêmes termes, durent se graver dans la mémoire des fidèles et s'exprimer plus tard d'une manière presque identique par ceux qui entreprirent de les consigner par écrit. Parallèlement à l'enseignement apostolique se produisirent encore sur la vie de Jésus des traditions locales, plus ou moins répandues, dont la formule, pareillement fixée dans la mémoire populaire, passa dans l'un ou l'autre des récits évangéliques. De là les ressemblances communes à deux évangélistes seulement, et les divergences de l'un à l'autre.

Ce système d'explication suppose gratuitement que nos Évangiles contiennent sur la vie de Notre-Seigneur des traditions légendaires ne faisant pas partie de l'enseignement des apôtres. Cette hypothèse est en contradiction avec les témoignages les plus formels de l'antiquité. Toujours et partout les fidèles ont été persuadés que les Évangiles ne leur enseignaient que la plus pure doctrine des apôtres. Toujours et partout les Évangiles apocryphes ont été repoussés, parce qu'ils substituaient à cette doctrine des traditions sans autorité, ou qu'ils donnaient aux récits évangéliques des développements dont les apôtres n'avaient point parlé. De ce côté donc le système de Gieseler est inacceptable. Il devient, au contraire, fort plausible, si l'on admet que les apôtres, s'accommodant dans leurs prédications catéchétiques aux milieux très différents où elles se faisaient entendre, choisissaient de préférence certains faits de la vie de Jésus et variaient la manière de les exposer, selon les besoins et les dispositions de leurs auditeurs.

L'Évangile de saint Matthieu serait la reproduction abrégée de l'enseignement des apôtres tel qu'il s'adressait aux fidèles

les issus du judaïsme; l'Évangile de saint Luc serait le reflet de la prédication apostolique destinée à l'instruction des gentils convertis; l'Évangile de saint Marc représenterait la cathéchèse de saint Pierre à la communauté chrétienne de Rome, mélange presque égal de l'élément juif et païen. Le système, ainsi modifié, trouve actuellement faveur auprès de plusieurs savants catholiques, et tend à supplanter le système qui veut expliquer les relations de ressemblance des évangélistes synoptiques, en admettant que saint Marc a connu et employé dans son travail l'Évangile de saint Matthieu et que saint Luc s'est servi des œuvres de ses prédécesseurs. Cette dernière explication semble peu compatible avec la simplicité de nos évangélistes; elle ne rend pas assez compte des divergences verbales qui se présentent tout à coup dans un passage que l'on suppose être une transcription d'une copie préexistante. D'autre part, si les Évangiles nous donnent la formule des prédications populaires des apôtres, on demande avec raison pourquoi l'on ne retrouve presque rien de cette formule dans les nombreux discours des apôtres, que nous a conservés le livre des *Actes*, ni dans les lettres que les apôtres ont écrites aux fidèles; pourquoi les apôtres dans leurs discours et dans leurs lettres citent les textes de l'Ancien Testament aubrement que les évangélistes dans leurs récits: pourquoi, en s'adressant aux Juifs, ils recourent à d'autres prophéties messianiques que saint Matthieu dans son Évangile, etc. Quoi qu'il en soit de ces difficultés, les systèmes catholiques pour expliquer les relations mutuelles des Synoptiques ne se heurtent à aucune des impossibilités ni des erreurs historiques, contre lesquelles vient misérablement échouer les théories des incrédules.

Nous pouvons omettre ici plusieurs objections de détail, mises en avant par nos adversaires contre l'authenticité des Synoptiques, lesquelles s'attaquent plutôt à la véracité de ces auteurs sacrés. On prétend signaler dans ces livres beaucoup d'invéraisemblances et de contradictions d'un Évangile par rapport à l'autre. Mais ces invéraisemblances ne paraissent telles qu'à des esprits qui se sont fait une fausse idée de la Providence surnaturelle de Dieu dans le monde, du rôle que

le miracle exerce dans l'exécution des conseils divins, etc.; les contradictions prétendues, ou ne portent que sur de menus détails, et alors elles sont compatibles, sinon toujours avec l'inspiration, avec l'authenticité des Évangiles et avec la véracité *subjective* de leurs auteurs (car même des témoins oculaires peuvent se tromper sur les menus détails d'un fait, ou en conserver imparfaitement le souvenir); ou bien ces contradictions sont signalées dans la substance même des récits, et alors il incombe au critique orthodoxe de chercher une conciliation raisonnable entre les évangélistes. Que si, à défaut de documents parvenus jusqu'à nous, la critique ne réussissait pas à trouver une conciliation acceptable, elle n'aurait qu'à confesser son ignorance, sans pour cela révoquer en doute l'authenticité des Évangiles laquelle repose sur des preuves irréfragables. En bonne logique, une difficulté insoluble ne suffit pas pour ébranler une thèse convenablement démontrée par les arguments qui lui sont propres. — Plusieurs de ces objections seront examinées en leur lieu.

4^e AUTHENTICITÉ DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN.

La physionomie du quatrième Évangile est toute différente de celle des trois premiers. C'est une œuvre à part, écrite dans un but polémique spécial, auquel tout est subordonné dans le choix des gestes de la vie de Jésus qui y sont racontés. L'auteur veut établir la divinité de Jésus contre les sectes hérétiques qui niaient ce dogme capital. La tradition ancienne assigne encore un autre but à cet évangéliste; les Synoptiques ayant omis presque entièrement les faits des deux premières années de la vie publique de Jésus, l'auteur du quatrième Évangile se proposa de suppléer à ce silence.

Toute l'antiquité est unanime à proclamer comme auteur de cet Évangile l'apôtre saint Jean, le disciple que Jésus chérissait. On signale bien dans ce concert la voix discordante d'une secte hérétique, celle des Aloges, mais on sait que des raisons dogmatiques seules les portèrent à ne pas reconnaître la main d'un apôtre dans un écrit qui affirmait si nettement l'existence et les attributs du Verbe de Dieu. Des raisons dogmatiques analogues ont poussé l'incrédulité mo-

derne à jeter le doute sur l'authenticité de ce document apostolique. Depuis un siècle elle a engagé et continué à poursuivre contre cette vérité une lutte acharnée dont l'enjeu est, dit-on, le dogme de la divinité du Christ. Il nous importe en conséquence de mettre cette authenticité dans tout son jour.

Arguments extrinsèques.

1° *Témoignages formels de l'antiquité.* — Aucun de ces témoignages ne l'emporte sur celui de *saint Irénée*, évêque de Lyon, né et élevé en Asie, où il fut le disciple de saint Polycarpe, disciple lui-même de saint Jean. Voici ce que nous dit cet illustre docteur : « Ensuite Jean, disciple du Seigneur, qui reposa sur sa poitrine, edita, lui aussi, un Évangile pendant qu'il residait à Éphèse en Asie *Har.*, m, 1. » Ces paroles sont si claires, le renseignement est si complet, le témoin d'une compétence et d'une autorité si grandes, que, si nous ne possédions que ce seul témoignage, nous devrions tenir pour indubitable l'authenticité de l'Évangile de saint Jean. Mais nous n'en sommes pas réduits à ce seul témoignage; l'Occident et l'Orient s'unissent pour le corroborer. L'Église de Rome nous fait connaître sa pensée dans le *fragment de Muratori*, où nous lisons ces paroles : « L'auteur du quatrième Évangile est Jean, l'un des disciples. Comme ses condisciples et les évêques l'exhortaient à écrire, il leur dit : Jeûnez avec moi à partir d'aujourd'hui pendant trois jours, et nous nous communiquerons mutuellement ce qui aura été révélé à chacun. La nuit même il fut révélé à André, que Jean devait écrire le tout en son nom, et faire réviser son travail par tous les autres. » Quelle que soit la valeur historique de cette narration, il résulte certainement des paroles citées que, vers l'année 170, l'Église de Rome mettait hors de doute la composition du quatrième Évangile par l'apôtre saint Jean. L'Église africaine parle à son tour par la bouche de *Tertullien*. Ce Père du 1^{er} siècle distingue nettement parmi les quatre évangélistes deux apôtres, Jean et Matthieu. Il affirme qu'avant l'apparition de l'Évangile de Marcion, un autre Évangile nous fait connaître l'incrédulité des frères du Seigneur, détail qui n'est donné que par saint Jean (vii, 5). En Égypte nous entendons, vers le même temps, *Clément*

d'Alexandrie, nous apprenant que « selon la tradition des anciens, Jean, le dernier évangéliste, voyant que dans les Évangiles des autres se trouvaient relatés les faits concernant le corps du Christ, écrivit lui-même, sous le souffle de l'Esprit-Saint et à la demande de ses compagnons, un Évangile spirituel (*Ap. Euseb., Hist. eccl.*, vi, 14. » La Syrie nous apporte le témoignage de *saint Théophile d'Antioche*, plaçant saint Jean parmi les écrivains inspirés et réécrivant mot pour mot le commencement de son Évangile. Les témoignages formels ne remontent pas au delà du 1^{er} siècle; ce qui n'est pas étonnant, puisque saint Jean n'écrivit que vers la fin du premier siècle; mais, à des époques plus reculées, nous pouvons encore recueillir de précieux témoignages indirects.

2° *Témoignages indirects.* — Nous les trouvons dans les anciennes versions, l'italique et la syriaque, qui contiennent le quatrième Évangile, *selon Jean*, et dans les citations des Pères.

Saint Ignace d'Antioche dit de l'esprit de Dieu, « qu'il sait d'où il vient et où il va »; saint Jean dit la même chose de l'Esprit-Saint (*ad Philad.*, 7; *Joann.*, iii, 8); l'auteur de la *lettre à Diognète*, écrivain du 1^{er} siècle, parle du Verbe dans les mêmes termes que saint Jean dans son Prologue et dans le dialogue de Jésus avec Nicodème (*Ep. ad Dyonon.*, 7, 10; *saint Polycarpe* connaissait certainement le quatrième Évangile, puisque, dans sa lettre aux Philippiciens (7), il cite un texte de la première épître de saint Jean (iv, 2, 3). On sait que, de l'aveu de tous les critiques, cette épître est du même auteur que le quatrième Évangile et en suppose l'existence. *Saint Papias* se sert, lui aussi, de la première épître de saint Jean (*Ap. Euseb., Hist. eccl.*, iii, 39), il connaissait donc aussi le quatrième Évangile. *Saint Justin* cite les paroles de Jésus-Christ à Nicodème au sujet de la nécessité du baptême (*Joann.*, iii, 5), et fait une allusion évidente à l'objection que ce docteur fit au Sauveur (*Tryph.*, 105; il rapporte exactement comme saint Jean et autrement que les Septante la prophétie de Zacharie : *Ils regarderont celui qu'ils ont percé* (*Apol.*, i, 52). *Talieu* commence son *Diatessaron* par le prologue de saint Jean. *Apollinaire*, évêque d'Hiérapolis, ne put apprendre que du quatrième

évangéliste que Jésus célébra la Pâque le quatorzième jour de la lune, que son côté fut percé sur la croix et que de la plaie sortit de l'eau avec du sang (Fragm., Pat. gr., v, 1297).

Les citations des anciens gnostiques ne sont pas moins frappantes. *Basilide* dit qu'il est écrit dans les Évangiles : *Il était la vraie lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde* (*Philosoph.* 7, 22). *Ptolémée* cite, comme de l'apôtre, *Joann.*, I, 3. Ap. *Épiph.* *Hær.* 33). *Théodote* cite *Joann.*, xviii, 11 : *Père saint, sanctifiez-les en mon nom*. *Héracléon* écrivit un commentaire sur l'Évangile de saint Jean, dont *Origène* nous a conservé des fragments.

Conclusion. — Saint Jean mourut à la fin du premier siècle. Plusieurs de ses disciples vécurent sans doute jusqu'au milieu du II^e siècle. Or, dès le II^e siècle, toute l'Église possédait le quatrième Évangile et l'attribuait sans hésitation ni contestation à cet apôtre; elle s'en servait partout comme d'une œuvre inspirée. Comment expliquer ce phénomène, si cet Évangile, comme le veut le rationalisme, sortit en plein second siècle de la plume d'un faussaire? Nos adversaires n'ont pas même essayé cette explication; elle est absolument impossible.

Arguments intrinsèques. — L'auteur du quatrième Évangile se désigne lui-même, sans toutefois décliner son nom. Il est « le disciple que chérissait Jésus », et ce disciple, d'après toute la tradition, n'est autre que saint Jean. D'ailleurs cela ressort du livre lui-même. Il y avait dans le collège des douze apôtres trois hommes préférés par le Maître, Pierre, Jean et Jacques. De plus Pierre et Jean apparaissent, dans les Évangiles synoptiques, fréquemment associés ensemble dans diverses conjonctures de la vie de Jésus. L'auteur du quatrième Évangile nomme presque tous les apôtres moins importants; Pierre joue un grand rôle dans ses récits, il y paraît plus d'une fois associé au disciple chéri de Jésus, mais nulle part on ne trouve désignés par leurs noms Jean et Jacques, son frère. Une fois il est fait mention des fils de Zébédée, dans l'histoire de l'apparition du Sauveur au bord du lac de Tibériade. L'auteur parle souvent du Précurseur, et nulle part il n'ajoute le surnom de Baptiste; il l'appelle Jean, sans déterminatif; chez les Synoptiques, il n'y a que l'apôtre

qui soit désigné de cette sorte. L'anomalie s'explique aussitôt si Jean est lui-même le narrateur. Ce narrateur est d'ailleurs certainement un Juif de Palestine; tout autre aurait été moins au courant des mœurs juives et des détails historiques et géographiques de ce pays. Il parle de Cana en Galilée, parce qu'il sait qu'il existe un autre Cana dans la tribu d'Aser; il connaît le site exact de Capharnaüm; il sait que de l'autre côté de la mer de Tibériade s'élèvent des montagnes; qu'à cet endroit le lac est assez peu large pour que l'on puisse le tourner à pied en une nuit et arriver le matin à Capharnaüm; il décrit en détail la piscine de Bethesda; il connaît la fontaine de Siloë et évalue exactement la distance de Jérusalem à Béthanie; il énumère les grandes fêtes juives, assigne l'époque où elles se célébraient et fait remarquer que le huitième jour de la Scénopégie était particulièrement solennel. Enfin il a été présent au crucifiement de Jésus et a vu de ses yeux l'eau et le sang couler de son côté transpercé. En faut-il davantage pour caractériser l'auteur et faire exclure tout autre que l'apôtre saint Jean?

OBJECTIONS des rationalistes contre l'authenticité de l'Évangile de saint Jean. — On prétend 1^o que l'auteur du quatrième Évangile n'est pas un Juif; 2^o que cet Évangile contient des erreurs de fait qu'on ne peut pas attendre d'un témoin oculaire; 3^o qu'il est en contradiction avec les Synoptiques et professe des doctrines religieuses autres que ceux-ci; 4^o qu'il met dans la bouche de Jésus des discours que Jésus n'a pas prononcés; 5^o que le jour assigné par lui à la célébration de la dernière pâque ne concorde pas avec la tradition de saint Jean. Examinons successivement ces difficultés.

1^o L'auteur du premier Évangile parle toujours des Juifs à la troisième personne et se met en opposition avec eux. Donc, dit-on, il n'était pas Juif. On oublie que Jean écrivit à Éphèse pour des chrétiens sortis de la gentilité, à une époque où les Juifs avaient perdu leur nationalité. D'ailleurs Jésus, parlant aux Juifs, ne leur dit-il pas : *Abraham, votre père* (*Joann.*, VIII, 56), ce qui ne l'empêchait pas d'être lui-même de la race d'Abraham?

2^o On veut que l'auteur se soit trompé

en plaçant Bethanie au delà du Jourdain 1, 28 ; en parlant d'une ville de Sichar, inconnue dans l'histoire d'Israël (v, 5) ; en nommant Caïphe grand-prêtre de cette année-là, comme si le souverain pontificat eût été une charge annuelle, erreur d'autant plus grossière que Caïphe occupa cette dignité pendant dix années consécutives. — *Réponse.* Au lieu de Bethanie, il faut lire probablement Bethabara. Du reste, saint Jean parle ailleurs expressément de Bethanie en Judée, bourgade voisine de Jérusalem, Sichar était probablement une corruption de Sichein, ville principale de la Samarie, située au pied de la montagne sacrée des Samaritains. Saint Jean dit que Caïphe était grand prêtre cette année-là, sans dire pour cela qu'il ne le fut ni avant ni après.

3^e Les adversaires de l'Évangile de saint Jean taxent de contradictoires des récits qui se complètent mutuellement. Saint Jean connaissait les trois premiers Évangiles, il les supposait connus de ses lecteurs. Il savait que ses devanciers n'avaient pas voulu donner une biographie complète de Jésus, qu'au contraire chacun d'eux avait choisi et disposé ses récits suivant un plan déterminé. Les Synoptiques n'avaient signalé qu'un seul voyage de Jésus à Jérusalem ; Jean ne les contredit pas lorsqu'il en mentionne cinq. Il a pu, de même, raconter comment Jésus, au début de sa vie publique, chassa les vendeurs du temple, quoique sachant fort bien que le Maître avait posé un acte pareil trois années plus tard, selon les Synoptiques. Du reste, il n'est pas impossible que les Synoptiques, à l'occasion du récit des faits et gestes de Jésus dans le temple, aux environs de la dernière pâque de sa vie, aient mentionné, en cet endroit même, l'acte d'autorité que le Maître avait exercé dans le temple trois années plus tôt. Saint Matthieu et saint Marc sont peu soucieux de l'ordre chronologique ; ils préfèrent suivre l'ordre logique des faits. Remarquons, en outre, que la durée précise de la vie publique de Jésus n'est fixée par aucun des quatre évangélistes. Les Synoptiques ne disent nulle part que tout ce qu'ils racontent s'est passé en une seule année, et le quatrième évangéliste, bien qu'il parle de trois ou quatre pâques célébrées par Jésus, ne dit pas qu'il n'en célébra pas davantage après son baptême.

Le rationalisme constate que le Jésus des synoptiques est un personnage tout différent de celui que nous offre le quatrième Évangile. Le Maître, chez les Synoptiques, est un docteur simple et populaire ; son enseignement est presque exclusivement moral ; il le propose en paraboles accessibles aux intelligences vulgaires ; quand on l'appelle Fils de Dieu, il impose le silence aux langues indiscrettes. Au contraire, le Christ de Jean est un philosophe, parlant par sentences énigmatiques, un dialecticien subtil et obscur ; son enseignement est dogmatique ; toujours occupé de sa propre personnalité, il ne cesse d'inculquer la foi à sa nature supérieure. Voilà ce que la « critique » a découvert et ce que personne n'avait aperçu pendant dix-huit siècles. Est-ce qu'un professeur de théologie parle de la même manière, lorsqu'il s'adresse à ses élèves et lorsque, descendant de sa chaire, il se met à catéchiser des enfants ou des gens de la campagne ? L'exemple s'applique fort bien au cas qui nous occupe. Les Synoptiques nous montrent Jésus prêchant aux populations rurales ou commerçantes de la Galilée, Jean raconte les disputes du Sauveur avec les scribes, les pharisiens, les prêtres de Jérusalem, hommes instruits dans la loi et rompus à toutes les subtilités du rabbinisme. Remarquons, en outre, la différence du but que se proposaient les évangélistes. Les Synoptiques visaient à faire reconnaître Jésus comme le Messie, le grand libérateur d'Israël et de toutes les nations. Jean se trouvait en présence des dogmatiseurs gnostiques, qui s'attaquaient au caractère divin du Sauveur ; il voulait leur opposer l'affirmation et la démonstration que Jésus donna lui-même de sa divinité.

4^e Disons enfin que ces discours de Jésus devaient avoir fait une profonde impression sur le disciple bien-aimé, qui avait reposé sur la poitrine du Sauveur. Ce n'est donc pas merveille que ces discours soient restés plus présents à son souvenir, plus chers à son cœur, et qu'en temps opportun il les ait communiqués par écrit à l'Église. Si l'on réplique que ces discours sont trop longs pour qu'un apôtre ait pu les retenir et reproduire après tant d'années, on peut répondre, que l'évangéliste nous donne le sens des paroles

du Seigneur et la substance de ses discours, plutôt que le développement qu'y donna le Maître. Il ne fallait pas un grand effort de mémoire, pour que le disciple chéri de Jésus pût reproduire de la sorte des discours auxquels le dialogisme donnait assez de relief et de vivacité. Du reste il faut supposer que, dans ses prédications et ses catéchèses, l'apôtre avait fréquemment commenté ces divines paroles et qu'elles lui étaient devenues tout à fait familières. Enfin, si parfois le souvenir de l'écrivain eût manqué d'exactitude, il avait avec lui l'Esprit-Saint pour lui rappeler tout ce que le Maître avait dit. (*Joann.*, xiv, 26.)

5^e La cinquième objection est tirée de la célèbre dispute qui s'engagea au ^ve siècle entre le pape saint Victor et quelques évêques d'Asie, au sujet du jour où il fallait célébrer la fête de Pâques. Polycrate et ses adhérents en appelaient à la tradition de saint Jean, pour maintenir leur coutume de faire la fête au quatorzième jour du mois de Nisan. Or, dit-on, le quatrième évangéliste place la Cène dernière de Jésus au treizième jour de ce mois. — On peut donner une double réponse. D'abord saint Jean pouvait bien avoir adopté pour la fête de Pâques le quatorze Nisan, quand même il aurait, dans son Évangile, placé la Cène au treize. Ensuite, on peut nier la supposition des adversaires. Car il est bien plus probable que saint Jean place, dans son récit, cette Cène au soir du quatorze Nisan, selon le sens que présentent naturellement les narrations des Synoptiques. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails de cette question, une des plus compliquées pour les interprètes des Évangiles.

Toutes ces objections sont tirées d'éléments intrinsèques au livre même. C'est le procédé habituel de la critique incrédule. Elle a aussi essayé ses forces sur le terrain des témoignages extrinsèques. Incapable de produire contre l'authenticité du quatrième Évangile une seule parole des témoins de l'antiquité, elle a invoqué leur silence, pour soutenir que l'apôtre Jean n'avait jamais séjourné en Asie. Sinon, dit-elle, Ignace d'Antioche, dans ses lettres aux églises d'Asie, n'aurait pas omis d'invoquer, pour les morigéner, l'autorité de cet apôtre. Or Jean n'y est mentionné nulle part. Paul, au

contraire, est nommé dans la lettre d'Ignace aux Éphésiens. — Nous répondons : Il est vrai que l'on pouvait attendre semblable mention dans les lettres d'Ignace, mais on ne démontre pas qu'elle devait s'y trouver absolument. Saint Paul avait, comme Ignace, passé par Éphèse pour aller au martyre ; et c'est à ce titre que son souvenir est invoqué ; saint Jean n'avait point *passé* par cette ville ; il ne devait donc pas, en cet endroit de la lettre, être associé à saint Paul. Saint Polycarpe, dans la lettre qui nous est restée de lui, parle aussi de saint Paul, sans mentionner saint Jean ; mais il écrit à l'Église de Philippes, qui avait été fondée par saint Paul, et que saint Jean ne visita jamais.

ÉVANGILES INTÉGRITÉ DES. — Dès que l'on admet, comme nous venons de la démontrer, l'authenticité des quatre Évangiles de Matthieu, Marc, Luc et Jean, on peut facilement en déduire leur transmission intégrale, sans altération substantielle.

D'abord, aucune altération semblable n'a pu se faire du vivant des apôtres. Car, si des altérations notables avaient été faites à leur œuvre, les apôtres, dispersés par tout le monde civilisé, ne l'auraient pas ignoré, et, le sachant, ne l'auraient pas toléré en silence. A cette époque, d'ailleurs, toute corruption aurait été aussitôt constatée par la comparaison des autographes encore existants. Ce n'est pas non plus après la mort des apôtres, au commencement du ⁱⁱe siècle, que la corruption du texte aurait pu s'exécuter. Car, au témoignage de Tertullien (*Præf.*, 36), les autographes des écrits apostoliques existaient encore au commencement du ⁱⁱⁱe siècle. Au ⁱⁱⁱe siècle, comme nous le savons par saint Justin (*Apol. ad Ant.*, 65), les Évangiles se lisaient publiquement pendant la célébration de la Liturgie. Le texte en devint ainsi notoire aux fidèles ; et toute corruption occulte fut dès lors impossible. Au ⁱⁱⁱe siècle déjà avaient été composées et répandues la version latine et la version syriaque des Évangiles, dans lesquelles on rencontre exactement tout notre texte. Enfin, dès cette époque, il y a dans les écrits des Pères un grand nombre de citations des Évangiles ; toutes ces citations se lisent dans nos exemplaires actuels.

Saint Irénée, entre autres, donne l'analyse de tout le contenu de l'Évangile de saint Luc. Tout y correspond exactement à notre texte actuel. A partir du III^e et du IV^e siècles, les citations de l'Évangile abondent chez les Pères de l'Église, et elles sont conformes à nos textes. Au IV^e siècle furent rédigés nos plus anciens manuscrits des Évangiles, qui sont, à l'heure présente, les plus riches trésors de nos grandes bibliothèques; encore une fois, ces précieux documents conspirent à témoigner en faveur de la conservation intégrale de nos Évangiles. Pour contrôler notre assertion, il suffit de consulter une des éditions critiques du Nouveau Testament, où sont consignées toutes les variantes du texte, et dont les plus célèbres sont celles de Tischendorf et de Tregelles. Il serait insensé de vouloir expliquer cet accord, en disant qu'au IV^e siècle le texte corrompu était devenu dominant. En effet, cela supposerait que les Pères et les copistes des III^e et IV^e siècles avaient tous des exemplaires corrompus, et corrompus de la même manière; et qu'en outre, il n'est resté aucun vestige d'exemplaires différents non corrompus ou corrompus d'une autre manière, quoique, aux III^e et IV^e siècles, le texte évangélique ait été copié, traduit et cité constamment et partout dans l'Église. Il faudrait même supposer que, déjà du temps de saint Augustin, avait disparu tout vestige d'un texte différent. Voici, en effet les paroles du saint docteur: « Il ne peut sortir de leur bouche rien de plus impudent, ou, pour user de termes plus doux, rien de plus irréliégi ni de plus faible, que l'affirmation disant que nos livines Écritures ont été corrompues, puisqu'ils ne peuvent démontrer cela par aucun des manuscrits dont l'existence remonte à de si récents souvenirs (*De util. cred.*, 3, 7. »

Tout ce que nous venons de dire se rapporte à l'intégrité substantielle de nos Évangiles. Elle resterait établie, quand même la critique viendrait à démontrer l'existence de quelques interpolations de détails. Elle a essayé cette preuve. A l'en croire, il faudrait regarder comme apocryphes 1^o les deux premiers chapitres de saint Matthieu; 2^o la conclusion de l'Évangile de saint Marc (xvi, 9-20); 3^o l'histoire de la sueur sanglante de Jésus au jardin des Olives (*Luc.*, xvii,

43, 44) 4^o la mention de l'auge descendant dans la piscine de Bethesda (*Joann.*, v, 4); 5^o l'histoire de la femme adultère (*Joann.*, vii, 53-viii, 11); 6^o le dernier chapitre de l'Évangile de saint Jean. — Examinons brièvement ces endroits contestés.

1^o On a été amené à révoquer en doute la provenance apostolique des deux premiers chapitres de saint Matthieu, à cause de la difficulté que l'on éprouvait à en concilier les récits avec d'autres passages de la Bible. On a eu tort, comme on va le voir. Les deux premiers chapitres de l'Évangile de saint Matthieu se trouvent dans tous les manuscrits et dans toutes les versions anciennes. Il y a seulement quelques manuscrits qui placent la généalogie du Christ au commencement du livre, hors de la série historique des faits. Les anciens Pères citent des textes de ces chapitres. Le philosophe païen Celse les allègue, lorsqu'il disserte sur la double généalogie et sur l'adoration des Mages. Jules Africain publia au III^e siècle une dissertation sur l'accord entre les deux généalogies.

2^o Deux manuscrits de premier ordre, celui du Sinai et celui du Vatican terminent le dernier chapitre de saint Marc au verset 8 par ces paroles: ἐφοβοῦντο γὰρ. Les autres *codices uncialis* ajoutent les versets de la fin. Le manuscrit L les fait précéder d'une note conçue en ces termes: « Il y a encore ceci, après ἐφοβοῦντο γὰρ. » Toutes les versions, même le fragment évangélique syriaque édité par Cureton, ont la conclusion complète. Les manuscrits minuscules l'ont aussi, quelques-uns avec une note marginale, disant que le passage final manque dans des exemplaires anciens et dans les plus exacts *accuratioribus*. Les Pères lui sont très favorables. Il est accepté par Irénée; Aphraate, Augustin, Césaire de Constantinople, la Synopse dite d'Alhanase. Eusèbe et Jérôme font remarquer la divergence des manuscrits. Victor d'Antioche connaît cette divergence, et admet pourtant le texte entier. Denys d'Alexandrie dit dans sa lettre canonique, que les Alexandrins, suivant Matthieu, rompaient le jeûne du carême le samedi saint au soir (*Matth.*, xxviii, 1), tandis qu'à Rome, suivant Marc (xvi, 9), on jeûnait jusqu'au lendemain matin. Est-ce peut-être cette contradiction appa-

rente qui a fait suspecter en Orient l'authenticité des dernières paroles de Marc? Cette conjecture semble assez bien fondée; elle rendrait raison de toutes les variantes des manuscrits en cet endroit.

3° Les deux versets de saint Luc, qui racontent la sueur de sang de Jésus, sont pareillement omis dans deux manuscrits de première valeur, l'Alexandrin A et le Vatican B, mais ils sont dans le Sinaitique et dans tous les autres majuscules, excepté un. Toutefois, dans beaucoup de *codices*, le passage est marqué d'un obèle ou d'un astérisque. Saint Ambroise et saint Cyrille d'Alexandrie n'en donnent pas de commentaire, saint Hilaire est indécis, saint Jérôme admet formellement les versets, tout en remarquant « qu'ils se trouvent dans quelques exemplaires ». Une fausse crainte de scandale aura fait supprimer cette histoire dans les lectures publiques et, par là même, dans des exemplaires destinés à cette lecture. Nous savons par saint Épiphane qu'on en a agi de la sorte avec un passage où il est parlé des larmes du Sauveur.

4° On ne sait pas trop pourquoi beaucoup de manuscrits omettent le verset de l'ange de Bethsaïda. Le contexte pourtant le réclame : sans lui on ne comprend pas la raison d'être de la réponse du paralytique v. 7 : « Seigneur, je n'ai personne qui puisse me faire descendre dans la piscine au moment de l'agitation de l'eau ; c'est pourquoi, lorsque j'arrive, un autre y est descendu avant moi. » Les Pères des différentes parties de l'Église, Cyrille d'Alexandrie, Chrysostome, Tertullien, Augustin, Ambroise, connaissent et acceptent le verset. S'il n'était pas authentique, comment expliquerait-on cet accord des Pères?

5° L'histoire de la femme adultère a plus de peine à faire accepter ses titres à l'authenticité. Les arguments critiques pour et contre sont presque de même valeur. Nous ne croyons pas devoir les discuter ici. Les catholiques sont communément d'avis que le décret du concile de Trente de *canonicis Scripturis* Sess. IV, ne leur permet pas de rejeter cette histoire, puisqu'elle constitue une *partie* d'un des livres canoniques énumérés par le concile, partie « qui est lue dans l'Église catholique et est contenue dans l'ancienne édition vulgate ».

6° Saint Jean, dit-on, termine évidemment son récit au vingtième chapitre. Donc le chapitre XXI a été ajouté par une main étrangère. Mais pourquoi saint Jean lui-même, après avoir terminé son travail, n'a-t-il pas pu y ajouter un appendice, qui lui a semblé utile? Devait-il pour cela changer la rédaction première du chapitre par lequel il avait eu d'abord l'intention de finir? Il est certain, d'après les documents de l'antiquité, que l'Évangile de saint Jean n'a jamais eu cours dans l'Église sans ce dernier chapitre. Fût-il même ajouté par les disciples de cet apôtre à l'œuvre de leur maître, il faudrait l'accepter comme un écrit inspiré. Mais aucune raison décisive n'empêche de le regarder comme sorti tout entier de la plume de l'évangéliste. — CONSULTER, outre les ouvrages indiqués à l'article : *Les Évangiles et la critique rationaliste*. — Lardner, *Credibility of the Gospel*. — Demarest, *De auctoritate evangeliorum*, 1866. — Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, p. 373-446.

ÉVANGILES (VÉRACITÉ DES. — Elle se démontre par les considérations suivantes. Il conste de la véracité d'un témoignage, lorsque les témoins offrent toutes les garanties désirables quant à la connaissance des faits qu'ils attestent et à la probité qui assure la sincérité de leur relation. La preuve est complète, si l'on peut établir que, eussent-ils même voulu tromper leurs lecteurs, cela leur eût été impossible. Or toutes ces garanties existent du côté des évangélistes.

Les évangélistes ont eu une connaissance exacte des faits qu'ils racontent. Deux d'entre eux, saint Matthieu et saint Jean, furent apôtres ; comme tels, ils avaient vécu pendant trois ans dans l'intimité de Jésus ; ils avaient été témoins oculaires de la plupart des événements de la vie publique de leur maître ; quant aux autres faits de ce temps, les renseignements leur venaient de ceux de leurs collègues qui y avaient assisté ; enfin les faits dont aucun apôtre n'avait été témoin, ils les connaissaient tous par le témoignage de personnes dignes de foi qui y avaient été mêlées, à savoir, les saintes femmes, Jean-Baptiste, Nicodème, la très sainte Vierge, etc. Saint Marc, suivant une tradition incontes-

table, tenait ses renseignements de saint Pierre; saint Luc nous dit lui-même dans son prologue, qu'il a pris ses informations avec le plus grand soin auprès de ceux qui furent dès le commencement les témoins oculaires et auprès de ceux qui exercèrent le ministère de la parole. Ces derniers mots semblent viserspécialement saint Paul qui, lui aussi, vit le Seigneur et en reçut des révélations immédiates. Des témoins aussi bien renseignés pourraient, tout au plus, se tromper sur quelques menus détails indifférents à la substance des faits. Si, de plus, comme c'est ici le cas, ils ont écrit sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, les moindres erreurs doivent être écartées. Notons, toutefois, que, la présente dissertation appartenant aux préambules de la foi, nous devons y faire abstraction de l'inspiration et considérer les Évangiles seulement comme des documents historiques.

La critique rationaliste refuse de souscrire à ces conclusions. Tous les témoins des faits évangéliques furent, dit-elle, des gens du peuple sans instruction, simples et crédules, remplis de préjugés sur le caractère du Messie, disposés d'avance à expliquer dans un sens surnaturel toutes les actions un peu extraordinaires de leur maître, qu'ils avaient pris pour le Messie.

L'objection aurait quelque valeur, si le témoignage des évangélistes et de ceux qui leur racontèrent ce qu'ils avaient vu et entendu portait sur l'explication des causes de ces faits étonnants. Elle s'évanouit, quand elle s'attaque aux témoignages portant sur l'existence de ces faits. Les faits évangéliques dont il s'agit tombaient sous les sens; pour en constater l'existence avec certitude, il suffisait que les témoins ne fussent ni sourds ni aveugles. Montrons-le par un exemple. Saint Matthieu, saint Pierre et saint Jean sont avec leur maître dans un lieu désert; une foule de peuple les y a suivis. Jésus leur met entre les mains cinq pains et deux petits poissons; avec cette mince provision ils parcoururent des groupes composés chacun de cinquante personnes; ils voient les pains et les poissons se multiplier entre leurs mains. Cinq mille hommes mangent à discrétion de ces aliments, qui leur sont distribués par les apôtres; et, lorsque tous sont rassasiés, ceux-ci recueillent douze corbeilles des restes du festin prodigieux. Or, nous le

demandons, si le plus subtil des philosophes et le plus exigeant des académiciens avaient été présents à ce spectacle, auraient-ils vu et constaté autre chose que ces trois hommes du peuple, de qui nous tenons la triple narration du miracle? Quelque adepte de la science moderne émettrait peut-être l'hypothèse, que Jésus avait hypnotisé ses apôtres et que ceux-ci, agissant sous l'empire de la suggestion, s'imaginèrent poser tous ces actes auprès d'une foule également imaginaire. Mais, s'il en eût été ainsi, les apôtres, en sortant de l'état d'hypnotisme, ne se seraient rien rappelé de ce qu'ils auraient fait sous l'influence de l'hallucination; et comment Jésus aurait-il pu, le lendemain, rappeler au souvenir des Capharnaïtes le prodige qu'il venait d'opérer en leur faveur? La science incrédule a beau se tourner en tous sens, elle ne parviendra pas à montrer que, pour ce miracle et d'autres également faciles à constater, le témoignage des apôtres soit moins recevable que celui du critique le plus circonspect. Il est donc manifeste que les évangélistes sont, en général, des témoins parfaitement renseignés sur les événements qu'ils racontent. Quant aux causes de ces événements, ils ne cherchent pas d'ordinaire à en donner l'explication; mais ils se contentent de dire que Jésus lui-même en a appelé à ses œuvres pour confirmer sa mission divine.

La sincérité des évangélistes n'est pas moindre que leur compétence. Cela résulte d'abord des qualités morales des écrivains. C'étaient des hommes simples et naïfs, irréprochables dans leur conduite, qui se montrent en toute occasion pleins de candeur et de franchise. L'esprit de l'homme est fait pour la vérité; c'est une loi morale, qu'il ne la trahit que lorsqu'il a intérêt à mentir. Or quel intérêt pouvaient avoir les évangélistes à nous tromper touchant la vie et les actions de leur divin maître? Si, à leurs yeux, les faits qu'ils racontent étaient faux, Jésus n'était pas pour eux le Messie, le Fils de Dieu; il n'était qu'un misérable imposteur, qui les avait indignement séduits et dont ils n'avaient plus rien à attendre. Ils voyaient, d'ailleurs, les puissants du siècle se déclainer partout contre la nouvelle doctrine et contre ses adhérents; le mensonge ne devait donc leur attirer que vexations et malheurs de

tout genre; et après une vie misérable, terminée peut-être dans les supplices, ils n'avaient à attendre qu'une éternité de châtimens pour prix de leur fourberie. A moins d'être un insensé, l'homme ne ment pas dans de telles conditions!

Mais admettons même pour un instant que les évangélistes, contrairement à toutes les lois qui régissent les actes libres des hommes, aient eu la volonté de tromper leurs lecteurs, il leur aurait été impossible d'exécuter leur dessein : le mensonge eût été aussitôt percé à jour. N'oublions pas, en effet, que les évangélistes sont des écrivains contemporains des évènements qu'ils racontent; ces évènements sont des faits de la plus haute importance, qui se sont, pour la plupart, passés en public, devant un auditoire, en partie sympathique, en partie hostile au héros des récits. Des foules entières, dit-on, ont entendu les discours de Jésus, ont vu ses miracles. Si cependant personne n'avait rien entendu, rien vu de semblable, les prétendus témoins n'auraient-ils pas aussitôt dévoilé l'imposture? Dès lors, c'en était fait à jamais de la croyance due aux Évangiles, ainsi convaincus de mensonge. Remarquons, en outre, que, au moment de la rédaction des Évangiles, les apôtres avaient déjà prêché en beaucoup d'endroits les discours, les miracles du Christ et surtout sa résurrection; tout cela était passé dans la croyance des fidèles. Les narrations des évangélistes ne pouvaient donc se faire accepter qu'à la condition d'être d'accord avec les prédications des apôtres. Conséquemment, s'il y avait eu fraude de leur part, tous les apôtres s'en seraient rendus complices : tous se seraient concertés pour mentir, et pour mentir de la même manière. Est-il croyable que tant d'hommes, recommandables d'ailleurs par la sainteté de leur vie, aient consenti à une si criminelle conspiration, avec une opiniâtreté telle que tous préférèrent mourir dans les supplices que de se démentir? Et, encore une fois, leur perversité hypocrite fût-elle même allée jusque là, comment auraient-ils réussi par ces grossiers mensonges à persuader aux Juifs et aux gentils le renoncement à tout ce qu'ils avaient cru et pratiqué jusque-là et la foi à une doctrine nouvelle, offrant à l'esprit d'insondables

mystères et au cœur une morale opposée à tous les instincts de la nature sensuelle? Des réclamations s'élevèrent, il est vrai, au sein du judaïsme et de la gentilité; mais comment se produisirent-elles? Les magistrats d'Israël défendent aux apôtres de prêcher au nom de Jésus de Nazareth; ils veulent étouffer la voix des témoins, ils n'essaient pas même de réfuter leurs paroles; les gentils tournent en dérision le Maître crucifié et l'abjection de ses disciples; ils viurent trop tard pour jeter le doute sur la réalité des faits évangéliques.

Concluons de tout cela que, si les faits évangéliques étaient faux, ce serait le plus grand des miracles que tout l'univers les eût acceptés comme vrais, et se fût résigné, pour y conformer sa conduite, aux plus durs sacrifices de l'intelligence et du cœur.

Tout occupé à mettre dans tout son jour l'impossibilité de la fraude chez les évangélistes, nous n'avons rien dit du cachet de sincérité que ces écrivains ont, sans qu'ils s'en doutassent, imprimé à leur œuvre. Jamais un homme de bonne foi, fût-il même étranger ou hostile à nos croyances, n'a lu nos Évangiles, sans être profondément impressionné de l'air de candeur et de vérité que respirent ces livres admirables. Là, aucune affectation d'éloquence humaine, aucune parole d'exagération dans les récits; rien qui sente la haine, la flatterie, le désir de plaire; partout la simplicité du narrateur, qui n'a d'autre préoccupation que de communiquer aux autres les choses qu'il a apprises. Ils ne cachent ni la bassesse de leur origine ni l'étroitesse de leurs idées, ils rapportent également les réprimandes reçues de leur maître et les paroles flatteuses qu'il leur a adressées. Les faits les plus surprenants sont décrits sans admiration; les traitements les plus injustes et les plus cruels infligés à leur maître sont rapportés sans aucune expression d'indignation. Ils ne prennent aucune précaution pour se faire croire sur parole; saint Jean lui-même donne comme suprême argument de la vérité de ce qu'il avance, l'assurance qu'il a été présent et qu'il dit la vérité. Le plus souvent ils insèrent dans leurs récits les circonstances les plus minutieuses de temps, de lieu, de personnes, avec un ton d'indifférence qui montre

bien qu'ils ont la pleine assurance de ne pas être démentis. Enfin, parmi les choses qu'ils rapportent, il en est de si relevées, de si mystérieuses, que le génie des plus grands philosophes ne put jamais y atteindre, par exemple, les discours de Jésus données par saint Jean. Comment l'esprit borné de quelques hommes du peuple aurait-il pu inventer de si sublimes oracles?

OBJECTIONS. — L'incrédulité antichrétienne ne s'occupe guère des arguments que nous venons de produire en faveur de la véracité des Évangiles. Elle va même jusqu'à avouer que, si l'authenticité des Évangiles était démontrée, on devrait conséquemment en admettre la véracité. Elle se retranche derrière la supposition que ces livres sont une sorte d'œuvre inconsciente et impersonnelle et n'ont, par conséquent, du côté de leurs auteurs aucun titre à notre créance. A l'abri de cette supposition arbitraire, elle se croit tout permis à l'égard de ces écrits. On refuse de les traiter comme on traite les ouvrages historiques profanes. Aussi, dès que la moindre difficulté surgit pour accorder les récits évangéliques avec les données de quelque historien profane, fût-il le plus obscur et le moins exact, c'est toujours l'évangéliste qui se trompe, ou qui trompe ses lecteurs; tout ce qui, dans divers évangélistes, a l'air de se contredire, est aussitôt déclaré inconciliable; tout ce qui, au point de vue rationaliste, paraît invraisemblable, est proclamé fabuleux. Tel prodige, raconté par ces auteurs sacrés, est, dit-on, indigne de Dieu; tel autre est manifestement inventé pour rendre le récit acceptable, etc., etc. Il serait long et fastidieux de passer en revue tous les endroits des Évangiles taxés ainsi d'erreur par la critique rationaliste et de discuter les arguments souvent futiles, sur lesquels elle prétend appuyer ses accusations. Beaucoup de ces allégations s'évanouissent d'elles-mêmes, dès que l'on reconnaît les Évangiles pour l'œuvre authentique des apôtres et de leurs disciples; d'autres n'ont de raison d'être que dans la mauvaise foi et le parti-pris de ceux qui les forment; un peu de bienveillance à l'égard des auteurs sacrés suffit pour dissiper les nuages amassés à plaisir.

Nous avons seulement à nous occuper ici de certains passages célèbres dont la véracité a été attaquée avec quelque apparence de raison et qui présentent de sérieuses difficultés même à une exégèse loyale.

1° LES DEUX GÉNÉALOGIES DE NOTRE-SEIGNEUR. — Deux évangélistes, saint Matthieu (i, 1-17) et saint Luc (iii, 23-38) donnent la liste des ancêtres de Jésus. Les deux séries, d'accord depuis Abraham jusqu'à David, deviennent différentes à partir de la génération suivante : selon saint Matthieu, Jésus descend de David par Salomon et les rois de Juda, selon saint Luc, par Nathan et une série de personnages la plupart inconnus dans l'histoire de l'Ancien Testament. Dans chacune des généalogies sont nommés Salathiel et son fils Zorobabel, mais le père du premier et le fils du second ont respectivement des noms différents. Le rationalisme, marchant sur les traces de Celse et de Porphyre, déclare les deux généalogies absolument inconciliables, et par conséquent toutes deux, ou du moins l'une des deux nécessairement fausse.

Les écrivains orthodoxes ont proposé plusieurs systèmes de conciliation, parmi lesquels deux surtout méritent d'être rapportés.

Premier système. — Saint Matthieu donne la généalogie de Joseph, saint Luc celle de Marie. Saint Hilaire (*Opusc. in N. Patr. Mai*, 1, p. 447) nous apprend que, de son temps déjà, c'était là l'opinion de plusieurs. Il ne nous est toutefois parvenu aucun écrit des anciens où ce sentiment soit exposé. Quoi qu'il en soit, il a trouvé assez de faveur chez les modernes. Voici comment on procède. Le texte grec de saint Luc porte iii, 23 : καὶ ἀδελφὸς ἦν ἑ Ἰησοῦς ὡς εἰ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος, ὧν ὡς ἐνομολόγητο υἱὸς Ἰωσήφ τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθαίου. Si on considère comme une parenthèse les paroles : ὡς ἐνομολόγητο υἱὸς Ἰωσήφ, *ut putabatur filius Joseph*, le texte, débarrassé de cette parenthèse, devient ἦν ἑ Ἰησοῦς... ἀρχόμενος, ὧν τοῦ Ἡλὶ τοῦ Ματθαίου... ce qui signifie nettement que Jésus, que l'on croyait fils de Joseph, était fils d'Héli, fils à son tour de Matthat... Héli serait donc le premier de ses ascendants masculins et, par conséquent, le père de la très sainte Vierge. L'accord partiel des deux listes, dans les noms de Salathiel et de Zorobabel, peut s'expli-

quer par la loi du lévirat, qui enjoignait au plus proche parent d'un chef de famille mort sans enfants, d'épouser la veuve de celui-ci et de porter légalement son nom. Cette loi aurait donné à Salathiel, fils de Neri, un autre père légal appelé Jéchonias; Joseph et Marie descendraient de Zorobabel, l'un par Abiud, l'autre par Resa. En confirmation de ce système d'explication, on fait remarquer que le nom Héli pourrait bien être une abréviation de Eliachim, et celui-ci une autre forme de Joachim, qui, selon la tradition commune, fut le nom du père de Marie. Le livre de Judith offre un exemple de l'équivalence de ces deux formes : le même grand prêtre, qui est appelé Eliacim au chapitre iv, est appelé Joacim au chapitre xv (iv, 5, 7, 11 et xv, 9). D'ailleurs, d'après une tradition rabbinique, la mère du Messie, doit être fille de Joachim-Eli (apud Galatin., *De arcun. cathol. verit.*, Lib. 7, 12). On trouve aussi dans la grécité classique des constructions de la forme ὡν τοῦ Ἡλίου, dans le sens : *étant fils de Héli*. Enfin, dit-on, il est souverainement probable que saint Luc, écrivant pour des gentils étrangers aux prescriptions légales de la Synagogue, nous ait donné la généalogie des vrais ancêtres du Sauveur, dont la série ascendante ne pouvait commencer que par le père de la vierge Marie. Il y a toutefois omis le nom de cette vierge-mère, parce que ce n'était pas l'usage de faire mention des femmes dans les généalogies.

Les adversaires de cette opinion prétendent la rejeter à cause de sa nouveauté. Ils ont tort : car, comme il a été dit plus haut, elle était déjà soutenue par plusieurs du temps de saint Hilaire. On veut que, si saint Luc avait voulu nous donner la généalogie de Marie, il devait s'énoncer plus clairement dans ce sens ; dire, par exemple : οὗν ὦν, ὡς ἐνομιάζετο υἱὸς Ἰωσήφ, ἀλλὰ τοῦ Ἡλίου ; mais on ne semble pas voir que, s'il a voulu donner la généalogie de saint Joseph, il ne parle pas non plus avec la clarté désirable ; il aurait dû dire : ὦν, ὡς ἐνομιάζετο, υἱὸς Ἰωσήφ, υἱοῦ Ἡλίου, υἱοῦ Μαρθᾶ... On objecte aussi que les meilleurs manuscrits portent : ὦν υἱὸς ὡς ἐνομιάζετο Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλίου... ; mais on peut répondre que la leçon commune des éditions étant plus difficile, doit probablement être préférée. Enfin on trouve

inadmissible, vu la prophétie de Nathan (1^{re} Sam., vu, 12 sq.), que Jésus descende de David par Nathan, et non par Salomon. On répond qu'aucune prophétie ne fait descendre le Messie de Salomon ; ce prince est donné par l'Écriture et la tradition comme une figure du Messie, mais non comme un de ses ancêtres.

Le second système de conciliation a pour lui des documents de l'antiquité parvenus jusqu'à nous. D'après ce système, les deux évangélistes donnent la généalogie de saint Joseph, l'un suivant la série des ancêtres naturels, l'autre suivant celle des ancêtres légaux, devenus tels par l'application de la loi du lévirat, chaque fois que les ancêtres naturels avaient, en épousant la veuve de leur proche parent mort sans enfants, adopté le nom de celui-ci pour lui donner une postérité, réputée devant la loi comme si lui-même l'avait engendrée. Ainsi Joseph, né de Jacob (si l'on suppose la généalogie naturelle selon saint Matthieu), aurait été réputé légalement fils de Héli, parce que, celui-ci étant mort sans enfants, Jacob, son parent, avait épousé sa veuve, Mathan, père de Jacob, serait le même que Matthat, père de Héli. Les deux noms ne différant que par une lettre, l'un serait une corruption de l'autre, corruption introduite, par exemple, par le traducteur du texte araméen de saint Matthieu.

Tout le monde convient que, si on lit le texte de saint Luc sans aucune arrière-pensée, on croit y lire la généalogie de saint Joseph. La génitif τοῦ Ἡλίου vise naturellement le nom le plus rapproché, Ἰωσήφ, plutôt que le plus éloigné, Ἰησοῦς. Il n'est donc pas étonnant que les anciens aient entendu saint Luc dans ce sens, et que l'on ait tout d'abord cherché sur ce terrain une voie de solution à la difficulté. Vers la fin du 1^{er} siècle, Jules Africain répondant à Aristide (Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, I, 7), rapporte une tradition, qui avait cours alors et qu'on faisait remonter aux proches du Sauveur. Héli, disait cette tradition, étant mort sans postérité, Jacob, son frère utérin, épousa la veuve de Héli, et de cette union naquit Joseph qui, selon la loi du lévirat, devint ainsi légalement le fils de Héli. D'ailleurs Héli et Jacob, nés d'une même mère, Estha, eurent pour pères, le premier, Melehi, descendant de David par Nathan,

le second, Matthan, descendant de David par Salomon, Jules Africain ne se montre pas entièrement rassuré sur la valeur de cette tradition. Saint Augustin semble l'avoir ignorée, puis, pour concilier entre elles les deux généalogies, il recourt d'abord à l'hypothèse de l'adoption, et que, se ralliant plus tard à l'hypothèse du lévirat, il ne dit rien de cette tradition.

Les auteurs qui adoptent ce second système, soutiennent qu'il n'était nullement nécessaire que les évangélistes donnassent la généalogie de Marie. Car, disent-ils, Jésus étant né de l'épouse légitime de Joseph, devait jouir de tous les droits et privilèges du fils de Joseph; les ancêtres de Joseph devenaient les siens; par eux il devenait lui-même l'héritier du trône de David, selon les prophéties. C'est le raisonnement de saint Augustin. Les Pères disent aussi que la généalogie de Joseph était, par là même, celle de Marie, puisque Marie, étant fille unique de ses parents, n'avait pu s'unir qu'à un homme de sa famille.

Chacun des deux systèmes a sa probabilité; l'hypothèse rationaliste, au contraire, est hautement improbable. Quel intérêt, en effet, pouvait avoir saint Luc à inventer de toutes pièces cette longue liste de noms différents de ceux qu'avait donnés saint Matthieu? S'il connaissait la généalogie de son devancier, tout l'engageait à la transcrire telle quelle; s'il ne la connaissait pas, pourquoi en aurait-il supposé une, selon laquelle Jésus ne comptait pas les rois de Juda parmi ses ancêtres?

2° L'ÉDIT DE CÉSAR AUGUSTE (*Luc.*, II, 1-5). — Selon saint Luc, le voyage de Joseph et de Marie à Bethléem fut déterminé par un édit de César Auguste, ordonnant un recensement universel de tous les sujets de l'empire romain. Ce recensement fut fait en Palestine, d'après le texte, pendant que Quirinius gouvernait la Syrie. En conséquence, Joseph, étant de la race de David, dut se faire inscrire à Bethléem, la ville de David. Il s'y rendit donc avec Marie, son épouse.

On signale dans ce récit de multiples erreurs. 1° L'histoire, dit-on, ne connaît aucun recensement universel de l'empire à cette époque. 2° Quirinius ne devint gouverneur de Syrie que plusieurs années après la naissance de Jésus, lors de la déposition d'Archélaüs. En ce temps-là,

dix années après la naissance de Jésus, ce gouverneur fit un recensement dont l'histoire a gardé le souvenir. 3° Un recensement des sujets de l'empire ne pouvait se faire alors en Judée, puisqu'alors la Judée obéissait, non aux Romains, mais au roi Hérode. 4° Les lois romaines n'exigeaient nullement que les citoyens se fissent inscrire au lieu d'origine de leur famille.

Nous pouvons d'abord faire à toutes ces difficultés une réponse indirecte. Puisque saint Luc rapporte tant d'autres faits, dont on constate la parfaite exactitude historique, même dans les détails les plus minutieux, on doit présumer raisonnablement que, pour le fait de cet édit impérial, fait illustre et très facile alors à vérifier, il n'aura été ni moins bien renseigné ni moins sincère que pour tant d'autres. C'est donc dans notre ignorance de sources historiques ultérieures qu'il faut chercher la raison des contradictions apparentes, en ce point, entre l'Évangile et l'histoire profane.

Les rationalistes prétendent, les uns que l'évangéliste a confondu ce recensement supposé avec celui que fit, dix années plus tard, le gouverneur Quirinius; d'autres, qu'il a inventé ce fait pour expliquer le voyage de la sainte famille à Bethléem. La première prétention trouve sa réfutation dans les Actes des Apôtres v, 37, où saint Luc mentionne cet autre recensement, qui provoqua la révolte de Judas le Galiléen: il le connaissait donc parfaitement et ne pouvait le confondre avec un recensement antérieur. Bien plus, il dit de celui-ci qu'il est le *premier* fait sous Quirinius. La seconde prétention fait de saint Luc un homme dépourvu de bon sens. S'il devait absolument inventer un motif pour conduire Joseph et Marie à Bethléem, il en avait sous la main une foule d'autres qu'il pouvait rattacher à la vie privée de la sainte famille; il ne lui serait jamais venu à l'esprit de supposer faussement un événement de notoriété publique, dont tout un peuple aurait aussitôt constaté la non-existence. Il n'était pas même possible qu'un événement pareil acquit avec le temps une existence mythique.

Venons-en maintenant aux réponses directes. D'abord, le silence des historiens profanes, Tacite, Suétone, Dion

Cassius, Josèphe, ne prouve rien contre la réalité de ce recensement, puisque ces historiens sont loin de donner une histoire complète du règne d'Auguste. Ce qui est plus grave, c'est l'omission de ce recensement, sur la table d'Ancyre, où Auguste mentionne quatre opérations semblables exécutées sous son règne. Mais il est un autre document qui suppose un recensement général de tout l'empire : c'est le *Breviarium Imperii*, où Auguste a consigné combien il y avait de citoyens et d'alliés sous les armes, combien l'empire romain avait de flottes, de royaumes, de provinces, de tributs et d'impôts. Tac., *Annal.*, I, 11.) Un recensement universel avait seul pu donner tous ces renseignements à ce prince. L'intervention de Quirinius est niée par plusieurs interprètes. Car, disent-ils, le texte grec, *Ἡ πρώτη ἢ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηναίου*, se traduit très bien : *Ce recensement eut lieu avant que Quirinius fût gouverneur de la Syrie*. Saint Luc aurait ajouté cette remarque pour éviter qu'on ne confondit ce recensement avec celui qui se fit plus tard sous l'administration de Quirinius, après la déposition d'Archélaüs. Le génie de la langue grecque n'est pas contraire à cette interprétation. Car, d'abord, on trouve, même chez les auteurs profanes, *πρωτος* au lieu de *πρότερος*, et l'on a des exemples du participe au génitif régime de particules analogues. Ainsi *ὑστερον ἐξελθόντος Ἰερονίου* Jer., XXIX, 2 signifie : *après le départ de Jechonias*, et non pas : *ensuite, Jechonias étant parti*.

Ceux qui ne veulent pas de cette explication prétendent que Quirinius, ou bien fut à deux reprises gouverneur de Syrie, ou bien exécuta le premier recensement comme délégué spécial de l'empereur, avec l'aide de Saturninus, alors gouverneur de la province. On accorde ainsi saint Luc avec Tertullien qui place le recensement dont il est question, sous Saturninus (*adv. Marcion.*, IV, 19), et avec Josèphe, qui nous apprend que Saturninus ne fut relevé de sa charge qu'en 748 U. C., c'est-à-dire au moins une année après la naissance de Jésus-Christ, et qu'il eut pour successeur Q. Varus, qui demeura en place jusqu'après la mort d'Hérode-le-Grand. La liste des gouverneurs de Syrie, donnée par Jo-

sèphe, n'est pas complète. Il est certain, en effet, qu'entre Varus et Quirinius, il y eut Volusius Saturninus en 738, Marcins Censorinus en 736, Lollius en 737, et, comme on sait qu'Auguste limitait la durée des pouvoirs de ses légats dans les provinces entre trois et cinq ans, il peut avoir eu encore un autre gouverneur entre Varus et Lollius. Ce fut, dit-on, Quirinius; car celui-ci, au rapport de Tacite (*Annal.*, II, 48), reçut avant 733 les honneurs du triomphe pour avoir vaincu en Cilicie les Honomades. Or la Cilicie demeura sous les gouverneurs de Syrie depuis 728 jusqu'au règne de Vespasien. On est donc amené à insérer Quirinius dans la série des gouverneurs depuis 730 jusqu'à 733, époque à laquelle il fut chargé à Rome de l'éducation de Caius César, fils adoptif d'Auguste. Le recensement aura ainsi commencé sous Saturninus et aura été continué sous Quirinius, auquel le rapporte saint Luc.

Dans l'état où se trouvait alors la Judée, obéissant à un roi institué par Auguste et entièrement dépendant de ce prince, Hérode ne put songer à soustraire ses États au recensement romain; celui-ci, au contraire, put très bien s'accommoder aux coutumes juives, qui attachèrent toujours une grande importance à l'autonomie des familles. Marie dut se faire inscrire avec Joseph, en sa qualité de fille héritière; car il s'agissait d'un recensement servant de base à la répartition des impôts; au surplus, quand même elle eût été exempte de l'inscription, il était naturel qu'elle accompagnât son époux, pour qu'elle fût auprès de lui lors de la naissance de son enfant.

CONSULTER, Wallon, *Croyance due à l'Évangile*, 2^e partie, chap. III. — Zumpt, *Comment. epigraph.*, II, 87; *Das Geburtsjahr Christi*, p. 26 sq. — Mommsen, *Res gestæ divi Augusti. Ex monum. Ancyr.*, p. 124 sq. — Cornely, *Introd. in N. T.*, p. 156-160; Patrizi, *In Evang.*, lib. III, dissert. IX et XVIII.

3^o LES MAGES ET LA FUITE EN ÉGYPTÉ. — Saint Matthieu et saint Luc s'accordent à faire naître l'enfant Jésus à Bethléem. Mais saint Matthieu semble supposer que cette ville était le séjour habituel de la sainte famille. Elle se proposait d'y retourner en revenant d'Égypte; la crainte d'Archélaüs la fit changer d'avis et, sur un ordre du ciel, elle alla demeurer à Nazareth. Saint Luc, au contraire, place

à Nazareth la demeure de Joseph et de Marie; c'est là que s'opère le mystère de l'Annonciation; c'est là que retourne la sainte famille, aussitôt que Marie a satisfait à la loi de la Purification. Le rationalisme trouve ces renseignements inconciliables entre eux et inconciliables avec ce que saint Matthieu raconte de l'adoration des Mages et de la fuite en Égypte. Ou bien, dit-on, les Mages sont venus avant la purification de Marie, et alors cet événement ne trouve plus sa place dans l'histoire, puisque la fuite en Égypte a suivi de trop près le départ des Mages et que, d'ailleurs, après l'oblation au temple, Joseph et Marie sont allés définitivement se fixer à Nazareth; ou bien les Mages sont venus après la Purification et, par conséquent, lorsque la sainte famille était établie à Nazareth, et alors comment se fait-il qu'ils aient trouvé l'enfant à Bethléem et qu'au retour d'Égypte, Joseph ait pu songer d'abord à retourner à Bethléem?

Quoiqu'on doive avouer que saint Matthieu parle comme s'il ignorait le séjour de la sainte famille à Nazareth avant le retour d'Égypte, et saint Luc, comme s'il n'avait aucune connaissance de la venue des Mages et de la fuite en Égypte, il est pourtant faux d'en conclure que leurs récits sont incompatibles.

Voici comment saint Augustin les fonde ensemble. L'enfant naît à Bethléem et y reçoit la circoncision. Peu de jours après arrivent les Mages, ils retournent dans leur pays après avoir adoré l'enfant. Après leur départ s'accomplissent les jours de la purification de Marie. Lorsque Marie et Joseph ont accompli à Jérusalem tout ce qui était prescrit par la loi, l'ange apparaît à Joseph et lui donne l'ordre de fuir en Égypte. La sainte famille y demeure jusqu'après la mort d'Hérode et vient ensuite se fixer à Nazareth. Cette explication réussit à faire entrer l'adoration des Mages et ses conséquences dans le cadre évangélique, mais elle laisse entière la question du séjour de la sainte famille à Nazareth avant ces événements.

Une solution bien plus probable repose sur une tradition fort ancienne, que l'on trouve déjà chez Eusèbe (*Quest. eccl.*, *ad Steph.*), chez saint Epiphane (*Hær.*, II, 9), chez saint Jérôme (*Chron. Euseb.*, *ad ann.* 3), suivant laquelle les Mages

n'arrivèrent que deux ans après la naissance de Jésus. Cette tradition se retrouve aussi dans les anciennes peintures des catacombes représentant ce mystère. Jésus n'y apparaît pas comme un nouveau-né enveloppé de langes et couché dans la crèche, mais habillé et avec la taille d'un enfant de deux ans sur les genoux de sa mère. N'est-ce pas encore ce qu'insinue l'évangéliste, lorsqu'il dit qu'Hérode fit massacrer *les enfants de deux ans et au-dessous, selon le temps qu'il avait appris des Mages?* Dans cette hypothèse on admet, en suivant saint Luc, qu'après la présentation de Jésus au temple, la sainte famille est aussitôt retournée à Nazareth; mais que, peu de temps après, elle a transporté sa demeure à Bethléem, la ville de David où le Fils de David était né.

Il y a aussi des interprètes qui font retourner la sainte famille à Bethléem après la Présentation; c'est alors que seraient venus les Mages. Saint Luc aurait omis de parler de ce court séjour à Bethléem pour ne mentionner que l'arrivée de Joseph à Nazareth. Il en est enfin qui placent l'adoration des Mages à Nazareth. C'est là que les aurait conduits l'étoile malgré les indications d'Hérode. Mais on peut se demander si Hérode aurait pu ignorer ce changement d'itinéraire de ses hôtes; et s'il le connaissait, à quoi bon le massacre des enfants de Bethléem?

Ces diverses solutions ont toutes leur probabilité, quoiqu'aucune ne s'impose comme certaine. Ce qui serait, au contraire, dénué de toute probabilité, ce serait que saint Matthieu eût inventé toute cette série de faits, l'arrivée des Mages, la fuite en Égypte, le massacre des innocents, uniquement pour pouvoir appliquer à Jésus de Nazareth deux ou trois prophéties, sachant néanmoins qu'il serait aisé à bien des gens de le convaincre honteusement d'imposture.

CONSULTER surtout, sur cette question, Patrizi, *de Evangelis*, lib. III, Dissert. XXVII.

J. CORLA Y.

ÉVANGILES APOCRYPHES. — La monnaie fautive, dit-on, prouve l'existence de la véritable: car si celle-ci n'existait pas, personne ne songerait à fabriquer et à répandre celle-là. Il en est de même des Évangiles apocryphes:

on les a mis au jour comme des contre-façons des Évangiles canoniques.

Le nom d'Évangiles apocryphes a été donné à des récits se rapportant à la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais non reçus dans l'Église comme parties de l'Écriture. Les premiers récits de ce genre furent écrits au second siècle, comme on le montrera plus loin ; ils se divisent en deux catégories : les uns regardant la naissance et l'enfance de Jésus, les autres sa passion et sa descente aux enfers. On compte un grand nombre d'Évangiles de la première classe ; mais ils se ramènent à trois types primitifs :

a Le *Protévangile de Jacques*, attribué faussement à saint Jacques-le-Mineur. Il raconte l'histoire des parents de la bienheureuse vierge Marie, la naissance de Jésus et les événements qui la suivirent jusqu'au massacre des saints innocents. *b* L'*Évangile de Thomas l'Israélite*, réputé, selon quelques-uns, l'apôtre saint Thomas. On y raconte une série de prodiges qu'aurait opérés l'enfant Jésus depuis sa fuite en Égypte jusqu'à l'âge de huit ans. *c* L'*histoire de Joseph le charpentier* s'occupe de la vie et de la mort de saint Joseph, père nourricier de Jésus. C'est Jésus lui-même, qui, s'adressant à ses disciples au pied du mont des Oliviers, se fait le narrateur de scènes où le gracieux cotoie le vulgaire et le burlesque. L'*Évangile du pseudo-Matthieu*, l'*Évangile de la nativité de Marie* et l'*Évangile arabe de l'enfance* sont des compilations, plus ou moins interpolées, du Protévangile et de celui de Thomas.

La seconde classe des Évangiles apocryphes se résume dans l'*Évangile de Nicodème*, composé de deux pièces disjointes : *a* les *Actes de Pilate*, exposé du procès de Jésus au tribunal de ce gouverneur romain et de l'exécution de la sentence ; *b* la *descente aux enfers*, laquelle, comme le titre l'indique, raconte dans tous ses prétendus détails, la descente de l'âme du Sauveur aux limbes, où les âmes des patriarches et des justes de la loi ancienne attendaient leur délivrance. A l'Évangile de Nicodème se rapportent plusieurs pièces détachées : deux lettres de Pilate à Tibère ; une lettre de Pilate à Hérode et une d'Hérode à Pilate, où ils se communiquent l'un à l'autre les motifs de leur conversion à la foi de Jésus-Christ ; une relation de Pilate sur le procès, la mort,

la résurrection et les principaux miracles de Jésus ; deux relations plus ou moins contradictoires sur la mort de Pilate ; une narration de Joseph d'Arimathie ; enfin la *Vengeance du Sauveur*, travestissement absurde de la ruine de Jérusalem par les armées de Vespasien et de Titus, laquelle est placée sous le règne de Tibère.

Tous les écrits que nous venons d'énumérer sont parvenus jusqu'à nous, non sans avoir subi plusieurs altérations ou remaniements, dont il serait difficile de se faire une idée exacte. Les Pères des premiers siècles mentionnent un grand nombre d'autres Évangiles presque chaque apôtre a le sien, dont quelques fragments à peine ont été conservés. Il paraît que plusieurs de ces Évangiles ne différaient guère que par les divers titres imposés à une même composition. On doit aussi ranger au nombre des Évangiles fragmentaires l'Évangile selon les Hébreux, fréquemment mentionné et cité par les Pères. Il n'était autre, d'après l'ensemble des données de la tradition, que le texte original araméen de saint Matthieu interpolé par les sectes judaïsantes. Saint Jérôme l'a eu entre les mains et l'a traduit ; mais cette traduction a péri, aussi bien que le texte qu'elle représentait.

Nous croyons utile, au point de vue apologétique où nous nous plaçons dans ce travail, de donner ici une analyse succincte des principales productions littéraires qui entrent dans la catégorie des Évangiles apocryphes.

PROTÉVANGILE DE JACQUES. — Joachim et Anne sont deux époux malheureux qui n'ont pas de postérité. Joachim est, pour ce motif, repoussé ignominieusement du temple par le grand-prêtre ; dans son désespoir, il se retire au désert et s'y soumet à un jeûne de quarante jours et de quarante nuits. Anne, retirée dans sa demeure, déplore sa stérilité. Un jour de fête cependant, sur les remontrances de sa suivante, elle s'orne de ses plus belles parures et, descendue dans son verger, elle s'assied à l'ombre d'un laurier. Un nid de passereaux, qu'elle aperçoit sur une branche, réveille toute sa douleur. Elle se plaint au Seigneur et le prie de faire cesser son opprobre. Alors un ange lui apparaît et lui annonce un enfant, qui sera consacré

au Seigneur dès sa naissance. A la même heure un message céleste avertit Joachim; il quitte son désert et rentre au foyer; après neuf mois Anne donne le jour à l'enfant de bénédiction: on lui donne le nom de Marie. A six mois, la petite fille marche seule; tout en elle manifeste l'action divine qui la protège. A trois ans, la vierge est présentée au temple.

Elle gravit seule et avec une rapidité prodigieuse les quinze degrés qui conduisent à l'autel des holocaustes. (*Ps. Matth., 1.*) Dans le temple elle est élevée comme une chaste colombe, nourrie par un ange; elle y passe ses jours entre la prière et le travail jusqu'à l'âge de douze ans.

Demandée en mariage par un prêtre, elle refuse, alléguant son vœu de virginité. (*Ps. Matth., 7.*) Alors, sur un ordre venu du ciel, le grand prêtre Zacharie rassemble tous les veufs d'Israël et leur enjoint de déposer chacun son rameau devant le Seigneur; celui dont le rameau sera honoré d'un prodige, deviendra le gardien de la vierge élue. Bientôt une colombe s'échappe du rameau de Joseph, artisan de la race de David. A cette vue Joseph s'attriste, il allègue son grand âge; il a des enfants; le grand prêtre veut néanmoins que le vieillard obéisse à la volonté de Dieu, Joseph se résigne et emmène la vierge Marie. Celle-ci s'occupe dans la maison de Joseph à tisser et à orner le voile du sanctuaire; et, pendant qu'elle est absorbée dans ce travail, elle reçoit la visite de l'ange, lui annonçant qu'elle deviendra la mère du Rédempteur en conservant intacte la fleur de sa virginité. Suit le récit de la visite à Élisabeth et du retour à Nazareth. Alors Joseph s'aperçoit de la grossesse de Marie. Description de sa douleur et de son désespoir. Marie affirme son innocence; Joseph est ébranlé, et un ange vient le tirer de sa perplexité. Sur ces entrefaites, Joseph et Marie sont accusés auprès du grand-prêtre: ils sont soumis à l'épreuve des eaux amères. Ils sortent victorieux de l'épreuve, et le peuple reconnaît leur innocence. A ce moment on proclame l'hérit d'Auguste, ordonnant le dénombrement des familles originaires de Bethléem; Joseph se rend dans cette ville avec Marie. L'heure de Marie étant venue, Joseph fait entrer la

vierge dans une grotte et court chercher une sage-femme de Bethléem. Tous les éléments paraissent dans la confusion. La sage-femme arrive trop tard; l'enfant est né, un nuage remplit la grotte éclairée d'une vive lumière. La sage-femme croit au mystère; mais une autre femme voulant satisfaire une curiosité impertinente est punie du Ciel et guérie par le nouveau-né. Suivent l'histoire des Mages, arrivant deux ans après la naissance de l'enfant (*Ps. Matth., 16*), l'ordre sanguinaire d'Hérode et la retraite de Jean-Baptiste et de sa mère dans une montagne qui s'entrouve pour les recevoir et se referme aussitôt. Le grand-prêtre Zacharie, père du Précurseur, est massacré dans le Saint des Saints par l'ordre d'Hérode. Toute cette histoire a été écrite par Jacques, le frère du Seigneur.

L'ÉVANGILE DE THOMAS L'ISRAËLITE et L'ÉVANGILE ARABE DE L'ENFANCE doivent être considérés ensemble. Celui-ci a une partie originale; le voyage de la sainte famille à travers l'Égypte, voyage annoncé par des prodiges et marqué dans toutes les villes par les miracles les plus bizarres qu'y opère l'enfant Jésus. Ils font un assez long séjour à Matharée; ils arrivent aussi à Memphis et y visitent le roi Pharaon. Après trois années de séjour ils retournent à Bethléem; là aussi les langes de Jésus et l'eau qui a servi à le laver guérissent les malades et délivrent les possédés. Parmi ceux-ci se trouve Judas l'Isariote. Le reste de cet écrit est calqué sur l'Évangile grec de Thomas.

Ce dernier est une nomenclature, sans vie et sans intérêt, des miracles opérés par Jésus enfant, depuis cinq jusqu'à douze ans. Jésus s'y montre un enfant terrible, capricieux et cruel; c'est un petit magicien, jouant avec la vie et la mort des hommes qui l'entourent. Un enfant dérange de petits bassins à eau que Jésus a creusés, il meurt et sèche sur place; un autre le touche à l'épaule, il est, lui aussi, frappé de mort. L'enfant fait douze passereaux en terre un jour du sabbat: sur le reproche qu'on lui en fait, il bat des mains, et les passereaux prennent vie et s'envolent. Il guérit toutes sortes de maladies, il ressuscite des morts et excite partout l'admiration de la foule. Mais bien souvent aussi il

ameute contre lui et contre ses parents les personnes de son entourage, parce que quiconque ose lui manquer en quelque chose est puni de mort. Saint Joseph le réprimande et se voit obligé de le corriger en le tirant par l'oreille. Trois docteurs essaient de lui apprendre les lettres : il les arrête à l'aleph, il leur en demande les mystères et les convainc d'ignorance. L'un d'entre eux frappe l'enfant, sa main se dessèche et il meurt. Joseph, en fabriquant un lit pour un grand personnage, s'est trompé dans les mesures : un coup de main de Jésus allonge aussitôt les bois qui étaient trop courts. Envoyé par sa mère pour chercher de l'eau, sa cruche se brise et il apporte l'eau dans son manteau, etc., etc. Tout se termine par le récit évangélique de l'enfant perdu et retrouvé à Jérusalem, où il s'était rendu âgé de douze ans avec Joseph et Marie.

L'HISTOIRE DE JOSEPH LE CHARPENTIER nous a été conservée que dans une version arabe; il semble que le texte original fut composé en langue copte. Jésus, ayant réuni autour de lui ses apôtres sur le mont des Oliviers, leur raconte les principaux traits de la vie de son père nourricier, et tous les détails de sa mort. Les dix premiers chapitres résument ce que dit de Joseph le Protévangile de Jacques. La partie originale commence au onzième chapitre. Joseph arrive à l'âge de cent onze ans en parfaite santé de corps et d'esprit. Un ange l'avertit alors de sa mort prochaine. Joseph troublé et effrayé se rend au temple : là il sollicite l'aide de Dieu et de son ange gardien pour le redoutable passage. Revenu à Nazareth, il s'étend sur son lit. Bientôt il sent les approches du trépas. Il maudit, à l'imitation de Job, le jour de sa naissance et fait au Seigneur l'aveu de toutes ses fautes. Puis, il appelle son divin enfant à son secours. Jésus et Marie s'approchent de lui et lui parlent avec tendresse : Jésus s'assied près de la tête de Joseph. Marie se tient à ses pieds. Joseph demande pardon à Jésus des hésitations qu'il a eues autrefois au sujet de la chasteté de son épouse et des réprimandes qu'il a osé faire à Jésus lui-même. Mais voilà la mort qui apparaît escortée de monstres infernaux. Joseph pousse des gémissements pleins d'angoisses. Jésus

écarte les monstres et prie son Père céleste pour le moribond. A sa voix Michel et Gabriel arrivent, reçoivent l'âme de Joseph, l'enveloppent d'un voile lumineux et la préservent des atteintes des démons. Jésus embrasse le corps inanimé de son père nourricier. Il annonce aux assistants la gloire réservée à la mémoire du saint vieillard et les faveurs célestes que les hommes recueilleront du culte qu'ils lui rendront. Jésus ayant terminé son récit, les apôtres lui demandent pourquoi Joseph a subi la mort et n'a pas été immortel, comme Élie et Hénoc. Le Sauveur leur répond que tous les hommes sont soumis à la mort : Élie et Hénoc eux-mêmes n'y échapperont pas, car ils seront tués par l'Antéchrist.

L'ÉVANGILE DE NICODÈME

Première partie. LES ACTES DE PILATE. — On peut appeler cet ouvrage, avec M. Varrot, « un essai d'apologétique chrétienne ». Jésus est accusé de magie et déferé au tribunal de Pilate. Le gouverneur l'envoie chercher : Jésus se présente, les aigles romaines s'inclinent sur son passage. Les princes des prêtres font un grief à Jésus de sa naissance illégitime, du massacre des innocents et de la fuite en Égypte. La foule se déclare contre le prévenu. Pilate inquiet interroge Jésus; les Juifs insistent sur l'accusation d'attentat contre le temple, d'usurpation du titre de roi et de blasphème contre Dieu. Pilate hésite, consulte, déclare Jésus innocent. — Seconde phase du débat. Elle s'ouvre par un plaidoyer de Nicodème en faveur de Jésus; puis viennent les témoins à décharge; le paralytique guéri par Jésus, les aveugles, les perclus, les lépreux, l'hémorroïsse, appelée Véronique, les démoniaques délivrés par lui. Un dernier témoin parle de la résurrection de Lazare. Tous ces témoins sont, sous divers prétextes, récusés par les Juifs. Pilate veut sauver Jésus; les Juifs préfèrent Barabbas au Sauveur. Pilate enfin cède, tout en gourmandant les accusateurs à la manière du diacre saint Étienne au livre des *Actes*. La sentence est prononcée; le lugubre cortège s'avance vers le Calvaire. Quelques détails sont ici ajoutés aux récits évangéliques et la rédaction grecque la plus récente entre dans de longs dévelop-

pements sur la douleur de Marie, qu'elle appelle $\tau\acute{\eta}$ $\theta\epsilon\omicron\tau\omicron\chi\omicron\varsigma$. Ce passage est fort touchant. Jésus expire et un soldat lui perce le côté droit. Pilate et sa femme pleurent la mort de Jésus. Les Juifs, au contraire, continuent leur œuvre de haine. Ils jettent dans un cachot Joseph d'Arimathie; mais celui-ci est miraculeusement délivré, pendant qu'on délibère sur sa mort. Voilà que les gardes revenus du tombeau annoncent la résurrection du crucifié. On achète leur silence. Quarante jours après, Jésus monte au ciel sur la montagne de Melek, en Galilée. Trois Juifs distingués ont assisté à cette dernière apparition, et viennent en faire le récit aux sanhédrites. Les Juifs, provoqués par Nicodème, font chercher partout le Christ dans la Judée, mais au lieu de Jésus ils trouvent Joseph d'Arimathie. Celui-ci raconte comment il est sorti de prison à la suite d'une vision de Jésus ressuscité. Les Juifs sont consternés et rassurés par Nicodème. De nouvelles enquêtes ne leur permettent plus de douter de l'ascension de Jésus. Ils finissent par rendre gloire à Dieu de toutes ces merveilles.

Seconde partie. LA DESCENTE AUX ENFERS. — Jésus, sorti du tombeau, avait ressuscité un grand nombre de morts. Parmi eux se trouvaient les deux fils du vieillard Siméon. Sur la proposition de Joseph d'Arimathie, ils sont mandés par le sanhédrin. Invités à rendre compte de ce qui leur est arrivé, ils écrivent le récit de la descente de Jésus aux enfers.

Une vive lumière annonce d'abord aux habitants du noir séjour que le Messie a apparu sur la terre. Jean-Baptiste arrive et déclare qu'il l'a vu sur la terre, qu'il l'a montré à ses disciples et qu'il lui a donné à ses disciples et qu'il lui a donné le baptême. Seth, à la prière d'Adam, raconte qu'il a été à la recherche de l'huile de la miséricorde, ayant la vertu de guérir toutes les infirmités de la race humaine; il lui fut répondu que cette huile ne serait donnée aux hommes qu'après cinq mille cinq cents ans, lorsque le Fils de Dieu prendrait la nature humaine; alors il rappellerait à la vie Adam et ses descendants; il les laverait dans l'eau et l'Esprit-Saint, les oindrait de cette huile et les guérirait de toute infirmité. Ce discours répand la joie parmi les patriarches et les prophètes.

Alors apparaît Satan, il fait un discours à Hadès, personnification de l'enfer. Il a été témoin des prodiges opérés par Jésus, mais il a poussé les Juifs à crucifier cet homme, dont la puissance lui a arraché tant de victimes. Ce Jésus, qui se dit fils de Dieu, mais qui n'est qu'un homme, va arriver dans le séjour des morts: c'est à l'enfer à se saisir de lui et à le retenir vigoureusement. Hadès, à son tour, manifeste ses craintes: cet homme commande en maître à la vie et à la mort, c'est à sa parole sans doute, que Lazare s'est échappé de l'enfer qui le tenait déjà: quelle puissance pourra le retenir lui-même? c'est pourquoi, qu'on ne lui permette pas l'entrée de l'enfer! Un bruit semblable à celui du tonnerre vient interrompre ce dialogue infernal; les voix angéliques annoncent l'arrivée du Roi de gloire. En vain Hadès fait fermer et garder les portes de son empire: elles se brisent d'elles-mêmes, et le Roi de gloire fait son entrée. Il s'empare de Satan, le livre à Hadès, avec ordre de l'enchaîner jusqu'au second avènement du Fils de Dieu. L'ordre est exécuté, et Hadès reproche amèrement au prince des démons de s'être attaqué au Roi de gloire. Celui-ci reçoit alors les hommages d'Adam et de tous les justes, il leur annonce leur délivrance et les fait entrer ressuscités dans le paradis. Là ils font la rencontre d'Énoch, d'Élie et du bon larron.

Les deux fils de Siméon, que le texte latin appelle Leucius et Charinus, arrêtent ici leur rédaction et disparaissent. Dans un appendice au texte latin, Anne et Caïphe, sur la réquisition de Pilate, avouent que, après la résurrection de Jésus, ils ont constaté en lui la réalisation des prédictions et des figures de leurs livres sacrés. Pilate, après les avoir entendus, envoie à l'empereur une courte relation de ce qui s'est passé par rapport à Jésus: s'il l'a condamné, c'est, dit-il, qu'il a été trompé par les Juifs.

Tous les Évangiles apocryphes sont des compositions pseudonymes, mais les auteurs, qui les attribuèrent à des apôtres, à des disciples ou à d'autres contemporains du Christ, déposèrent dans leurs écrits mêmes des preuves péremptoires de leur imposture. Le Protévangile, d'abord, ne peut pas être l'œuvre de saint Jacques, évêque de Jérusalem. Un

Juif, contemporain de Jésus et vivant dans la ville sainte à la tête des chrétiens circoncis, devait savoir qu'il n'y eut jamais de grands prêtres du nom de Rubin, Zacharie et Siméon. Il ne pouvait pas ignorer que le grand prêtre Zacharie, massacré par les Juifs entre le temple et l'autel, ne fut pas le père de Jean-Baptiste. Un apôtre aussi pur et aussi austère que Jacques-le-Mineur n'aurait jamais écrit et livré au public les détails obscènes et répugnants que l'on trouve dans le Protévangile à propos de la nativité du Christ. — Thomas l'Israélite, s'il était un des douze apôtres, ne nous ferait pas apparaître l'enfant Jésus sous un aspect indigne de sa haute mission et de ses divins attributs. Le Sauveur n'était pas, aux yeux d'un de ses apôtres, une sorte de magicien, jouant aux miracles, sans autre résultat que de se faire admirer et de causer des embarras à ses parents. — L'auteur de l'Évangile latin du pseudo-Matthieu a voulu faire passer son œuvre pour une traduction faite par saint Jérôme sur un texte original hébreu de saint Matthieu et, dans ce but, il a supposé une correspondance entre le saint docteur et les évêques Chromatius et Heliodorus. Ceux-ci ont appris que saint Jérôme a trouvé un volume hébreu écrit de la main de saint Matthieu, où se trouve racontée l'histoire de la naissance de Marie et de Jésus. Ils le supplient de leur envoyer une traduction latine de cet ouvrage. Jérôme se rend à leurs vœux, il leur envoie sa version, tout en protestant qu'il n'entend point compter cet écrit parmi les livres canoniques. Or il se fait que saint Jérôme, dans ses écrits authentiques, rejette avec mépris, comme des rêveries apocryphes, certains détails contenus dans ce prétendu Évangile de saint Matthieu; par exemple, la sage-femme introduite dans la grotte de la Nativité, les fils qu'aurait eus saint Joseph d'un premier mariage. Dans l'histoire de Joseph le charpentier, Jésus lui-même confond Hérode-le-Grand, qui fit périr les innocents, avec Hérode Antipas, le meurtrier de Jean-Baptiste.

« L'Évangile arabe de l'enfance » a été trouvé, dit-on, dans le livre du grand prêtre Joseph, contemporain du Christ; mais cet écrit est manifestement une reproduction interpolée d'ouvrages plus

anciens. L'Évangile de Nicodème est plein de réminiscences du Nouveau Testament, il contient des citations littérales des épîtres de saint Paul; on y fait dire aux Juifs que leur loi leur défend d'appliquer la peine de mort; il place en Galilée la montagne où Jésus est monté au ciel et fait de l'*Olivetum* une région renfermant la montagne de l'ascension qu'il appelle Mamleh; il suppose les gardes du tombeau présents à l'entretien de l'ange avec les saintes femmes, etc., etc. Le texte latin donne aux fils ressuscités de Siméon les noms de Leucius et de Charinus, deux noms d'un même hérétique gnostique célèbre au 1^{er} siècle. Un de ces prétendus fils de Siméon donne au mot *Alléluia* la signification de *Le Seigneur viendra par toutes choses*. Il ne connaissait donc pas un mot d'hébreu.

On voit que la main des faussaires se montre partout dans les Évangiles apocryphes. Est-ce à dire que tout ce qu'ils ajoutent aux récits évangéliques véritables est dépourvu de valeur historique? Ce serait pousser trop loin le dédain pour ces documents de l'antiquité. Les Évangiles apocryphes sont l'écho des traditions populaires; or dans ces sortes de traditions le vrai et le faux sont souvent mêlés ensemble. Nous savons par saint Jean [xxi, 25] que les Évangiles canoniques sont loin d'avoir rapporté tous les traits de la vie du Sauveur. Pourquoi quelques-uns de ces gracieux récits que renferment çà et là les apocryphes ne pourraient-ils point combler en partie la lacune laissée par les authentiques? Mais, s'il en est ainsi, quel moyen de discerner la fable de l'histoire?

On relèguera d'abord parmi les fictions cette foule de prodiges bizarres et d'autres traits d'un caractère vulgaire, qui sont peu en harmonie avec la dignité de l'Homme-Dieu et avec l'idée qu'on doit se faire de sa sublime mission. On accordera aussi peu de créance à ces récits qui ne font que transporter dans la vie cachée de Jésus les faits et gestes de sa vie publique, connus par les Évangiles canoniques. A ce double titre l'*Évangile de Thomas*, l'*Évangile du pseudo-Matthieu* et l'*Évangile arabe de l'enfance* doivent être presque totalement éliminés du domaine de l'histoire. Beaucoup de

détails de l'histoire de Joseph le charpentier doivent subir le même sort.

Quant aux *Actes de Pilate*, il est facile de découvrir le but poursuivi par leur auteur. Il a voulu, d'un côté, disculper en partie le gouverneur romain et, de l'autre, faire apparaître les chefs de la Synagogue comme témoins involontaires et partant irrécusables de la résurrection du Christ. Tout dans les débats devant Pilate et dans les enquêtes du Sanhédrin semble inventé à plaisir pour ce dessein. Dans tout cet écrit il n'y a, croyons-nous, rien d'historique, si ce n'est deux détails des apprêts du crucifiement : le linge placé autour des reins du Sauveur et la couronne d'épines placée alors sur sa tête. La tradition avait sans doute conservé le souvenir de ces choses : autrement on ne voit aucune raison pour laquelle elles auraient été inventées. Peut-être faut-il aussi chercher dans une tradition populaire véridique les noms des deux larrons Dysmas et Gestas. Le nom de Longinus, donné au centurion qui garda la croix, et par lequel d'autres traditions désignent le soldat qui perça le côté de Jésus, semble plutôt indiquer l'emploi occupé par cet officier dans l'armée romaine. Il dérive en effet de *λόνγγος*, nom donné par saint Jean à l'arme employée sur le Calvaire (*Joan.*, XIX, 34).

La *Descente aux enfers* a certainement un fonds historique, qui nous est connu par la révélation. « David, le roi-prophète avait entrevu le prodige, lorsqu'il chantait sur sa harpe d'or : *O Dieu ! vous ne laisserez pas mon âme dans les profondeurs de l'enfer* (*Psaln.*, xv, 10) ! Les temps étaient accomplis, et les apôtres se succédaient pour décrire tous les détails de cette merveille. Celui qui devait monter dans le séjour de la gloire avait commencé par descendre dans les profondeurs de la terre (*Ephes.*, iv, 9) ; il avait pénétré dans la prison où les âmes des morts étaient renfermées et leur avait fait entendre la parole consolante (1 *Pet.*, iii, 19) ; les morts avaient eu aussi leur Évangile et le secret de la vie en Dieu (1 *Pet.*, iv, 6). Celui devant qui tout genou doit fléchir au ciel, sur la terre et dans les enfers (*Phil.*, ii, 10), avait fait entendre sa parole victorieuse et on l'avait vu s'élever triomphant, après avoir terrassé les puissances de l'abîme et affranchi de la

captivité les âmes des patriarches et des prophètes qui lui faisaient cortège en signe de victoire (*Col.*, ii, 15.) Variot, *Les évang. apocr.*, p. 300. Les anciens Pères, Ignace, Irénée, Origène, Tertullien, s'appuyant sur ces témoignages scripturaires, célèbrent dans leurs écrits ce dogme de notre foi consigné au symbole en ces termes : *Descendit ad inferos*. La pièce apocryphe, qui se rapporte à ce dogme, n'est, en grande partie, qu'un développement poétique des données de la révélation. Elle décrit les circonstances du mystère tels qu'on aime à se les représenter dans les pieuses spéculations de la méditation ascétique. Exceptons l'anecdote de l'huile de la miséricorde cherchée par Seth aux portes du paradis. Elle transforme maladroitement un sens figuré en sens propre et doit être rejetée comme fabuleuse, d'autant plus qu'elle semble se rattacher à la secte hérétique des Séthiens. L'appendice des textes latins et le prologue, où apparaissent les fils de Siméon, sont pareillement de pures fictions. Du reste, cette seconde partie de l'Évangile de Nicodème a un vrai mérite littéraire et serait à sa place à côté des plus beaux fragments épiques de l'antiquité classique.

Il nous reste à examiner ce qu'il peut y avoir d'historique dans les récits de la naissance et de l'enfance de la sainte Vierge. Observons d'abord avec Dom Calmet, que « rien n'obligeait ceux qui composaient le *Protévangile* dans un temps si voisin des apôtres et où la mémoire des père et mère de la sainte Vierge était si récente, de feindre les noms de Joachim et d'Anne. » Il y a, en outre, dans ces récits deux faits, qui ont pour eux l'autorité des anciens Pères et qui, à ce titre, méritent d'être acceptés comme historiques, au moins quant à leur substance, à savoir la présentation de la sainte Vierge au temple et la naissance de Notre-Seigneur dans une grotte à Bethléem. Saint Grégoire de Nysse (*De Nativ. Dom.*, t. iii, p. 346) parle ainsi de la première de ces deux traditions : « Le père de l'auguste Vierge, homme vénérable... était arrivé à la vieillesse sans avoir d'enfants. A l'imitation de la mère de Samuel, il pria le Seigneur de ne lui point refuser la bénédiction accordée par la loi à la fécondité ; il promit de consacrer à Dieu l'enfant qui lui naîtrait.

Sa prière fut exaucée; il eut une fille qu'il appela Marie. Aussitôt qu'elle ne fut plus allaitée par sa mère, il la conduisit au temple et s'acquitta de son vœu en la consacrant à Dieu; puis les prêtres l'élevèrent dans ce saint asile, comme autrefois Samuel. » La même tradition est reproduite au quatrième siècle par saint Épiphane (*Har.*, LXXIX) et plus tard par saint Jean Damascène. (*De Fide orth.*, iv, 14.) Elle est, d'ailleurs, conforme aux mœurs juives. « Selon d'anciennes coutumes chez les Juifs, les femmes pouvaient veiller à la porte du tabernacle, et quelques-unes d'entre elles, comme l'épouse du grand prêtre Joiada, avaient la charge de l'éducation des enfants. (*IV Reg.*, xi, 2, 3.) Après le retour de la captivité, on avait ménagé autour du temple des appartements où logeaient séparés les hommes, les femmes et les enfants de l'un et de l'autre sexe. (*Joseph.*, B. J., v, 14 et *Antiq.*, xv, 14.) Il avait été permis à quelques vierges, celles qui étaient destinées au service du temple, de passer leur jeunesse dans l'enceinte du temple. Voilà pourquoi, le jour où Héliodore voulut forcer la porte du sanctuaire, les vierges qui y étaient enfermées accoururent toutes effrayées auprès du grand prêtre Onias. (*II Mac.*, iii, 19.) Au moment de la naissance du Sauveur, Anne, fille de Phanuel, était du nombre des femmes qui ne quittaient pas le temple. » Variot, *op.cit.*, p. 189 sq.]

La tradition de la grotte de la Nativité se trouve déjà consignée au II^e siècle par saint Justin (*Tryph.*, 18), qui dit que Marie enfanta le Christ dans une caverne (ἐν σπηλαίῳ τινί) près de Bethléem. Saint Jérôme (Ep. 58, ad Paul.) parle aussi de la grotte où le divin enfant fit entendre ses premiers vagissements. Aujourd'hui encore à Bethléem on désigne la crypte de l'église de la Nativité comme l'endroit où s'accomplit le grand mystère. *Hic de Virgine Maria Jesus Christus natus est*, telle est l'inscription qui s'y lit gravée sur le sol. L'Évangile du pseudo-Matthieu dit que le troisième jour après la naissance de l'enfant, Marie sortit de cette grotte pour entrer dans l'étable, où elle plaça Jésus dans la crèche. Ce détail pourrait bien aussi avoir quelque fondement historique. La présence du bœuf et de l'âne est plus suspecte; car elle est

donnée comme l'accomplissement d'une prophétie d'Isaïe i, 3, dont on a mal compris le sens.

A quelle époque les Évangiles apocryphes firent-ils leur première apparition?

Le plus ancien des apocryphes fut sans doute l'*Évangile selon les Hébreux*, qui, comme il a été dit plus haut, n'est que l'Évangile de saint Matthieu interpolé. Saint Jérôme nous en a conservé des fragments: il l'avait traduit en latin, en faisait grand cas et aimait à en citer les textes, non pour les faire accepter comme canoniques, mais pour en tirer quelques éclaircissements relativement à certains endroits difficiles de saint Matthieu. Les interpolations qui caractérisent l'Évangile selon les Hébreux y furent introduites, sans doute, par les Ebioniens et les Nazaréens, peu après leur séparation d'avec les vrais fidèles issus de la circoncision, c'est-à-dire à la fin du premier siècle. Selon certains rationalistes, ces fragments auraient fait partie de l'original araméen, sorti des mains de saint Matthieu lui-même ou de l'auteur de l'Évangile qui porte le nom de cet apôtre. Quelques anciens Pères semblent avoir partagé ce sentiment: saint Épiphane, en particulier, dit que les Nazaréens possédaient l'Évangile de saint Matthieu écrit en hébreu et très complet (*Har.*, xxxix, 9.) D'autres auteurs, comme Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, hésitent à attribuer à l'évangéliste ces passages qui ne se trouvent pas dans le grec de saint Matthieu; Théodore de Mopsueste reproche même à saint Jérôme d'avoir introduit dans le Canon un cinquième Évangile. Ces fluctuations de la tradition s'expliquent d'une manière satisfaisante si l'Évangile selon les Hébreux ne diffère pas en substance de celui de saint Matthieu: le vrai texte de l'évangéliste, traduit fidèlement en grec, aura été altéré par les sectes judaïsantes. De nos jours, le docteur Hilgenfeld (*Libror. perdit.*, fragm.) a prétendu établir une distinction substantielle entre l'Évangile selon les Hébreux et celui de saint Matthieu parvenu jusqu'à nous: celui-là serait le plus ancien, l'écrit canonique en serait dérivé à l'aide de diverses mutilations et additions. Les fragments qui nous ont été laissés de l'Évangile des Hébreux respirent, selon lui, un parfum

d'antiquité et un caractère de naïveté et de précision que l'on rencontre beaucoup moins dans le Matthieu canonique. D'ailleurs, ajoute-t-il, si cet Évangile n'avait pas été une composition autonome, conceit-on que Jérôme se fût donné la peine de le traduire? Pour répondre à ces arguments, disons d'abord que certains traits vulgaires et invraisemblables, contenus dans l'Évangile des Hébreux, ne répondent guère à une rédaction apostolique : citons surtout le passage où Jésus dit que « sa mère le transporta par un de ses cheveux sur la montagne du Thabor ». Quant aux procédés de saint Jérôme, il suffit de connaître les goûts critiques de ce savant docteur, pour comprendre qu'un écrit, où il croyait retrouver l'original araméen de saint Matthieu, méritait bien à ses yeux les honneurs d'une traduction intégrale. Rien dans les œuvres de ce saint ne fait soupçonner qu'il ait admis deux Évangiles de Matthieu substantiellement différents. Si donc il dit que plusieurs regardent l'Évangile selon les Hébreux comme l'original de Matthieu, c'est qu'il n'avait lui-même constaté entre les deux ouvrages que des divergences accidentelles. Les Pères anciens, mal renseignés d'abord sur la provenance de ces divergences, ont parfois cité avec assez de respect des textes propres aux interpolations apocryphes ; plus tard la lumière s'étant faite, l'Évangile selon les Hébreux a été traité d'apocryphe, « non pas à cause des points communs qu'il conservait avec notre saint Matthieu, mais à cause des additions qui avaient altéré et dénaturé le premier Évangile canonique. Il n'a pu précéder l'original de saint Matthieu ; un écrit ne se précède pas lui-même. Mais les additions qui le mettent au rang des apocryphes auront toujours le caractère de la compilation et du remaniement. » (Variot, *op. cit.*, p. 377-378.)

Parlons maintenant des Évangiles apocryphes proprement dits.

A peine le Sauveur avait-il passé de ce monde à la gloire de son Père, que plusieurs de ses disciples se mirent à consigner par écrit ce que la tradition populaire leur avait appris touchant les actions et les discours du divin Maître. Beaucoup de ces essais manquèrent sans doute d'exactitude, comme saint

Luce l'insinue assez clairement dans le prologue de son Évangile. Ces sortes de récits devinrent vraisemblablement les premiers noyaux des Évangiles apocryphes proprement dits. Ceux-ci présupposent tous manifestement les Évangiles canoniques, ils tendent à suppléer à leur silence ou à les compléter dans un but apologétique. On les trouve émaillés d'allusions aux faits évangéliques et de citations souvent littérales des Évangiles véritables. Ils sont donc postérieurs à la fin du premier siècle. Il y a, d'ailleurs, dans ces écrits des traces évidentes de gnosticisme ; certaines expressions, empruntées au vocabulaire gnostique, ne permettent pas de douter de l'affinité des Évangiles apocryphes avec les sectes du II^e siècle. Qu'on lise, par exemple, les endroits où l'enfant Jésus est mis en présence de plusieurs précepteurs et où il disserte avec les docteurs dans le temple ; qu'on écoute, dans la *Descente aux enfers*, Hadès reprochant à Satan d'avoir osé s'en prendre à Jésus, de n'avoir pas su reconnaître cet arbre de la science $\tau\eta\varsigma\ \gamma\omega\sigma\tau\epsilon\omicron\varsigma$. Ceci nous porte à croire que, comme les fragments apocryphes de l'Évangile selon les Hébreux virent le jour chez les Nazaréens, de même le gnosticisme fut le sol propice où germèrent les premières semences apportées par la tradition populaire ; écloses et alimentées par de nouvelles conceptions de l'imagination, elles produisirent peu à peu cette collection de récits qui constituent une sorte de mythologie chrétienne. Nous disons mythologie : car le concept de Strauss est aussi vrai appliqué aux Évangiles apocryphes, qu'il est faux lorsqu'il prétend l'appliquer aux Évangiles véritables. Aussi Strauss, pour donner le change, a-t-il soin de mêler constamment les détails donnés par les apocryphes à ceux fournis par les récits canoniques. Par cet artifice, il trouve le moyen d'étendre perfidement à ces derniers une règle qui ne convient qu'aux premiers. L'authenticité des Évangiles canoniques établit nettement la distinction, sous ce rapport, entre les œuvres apostoliques et les élucubrations impersonnelles, fruits de l'imagination et des spéculations bibliques.

Le *Protévangile de Jacques* était certainement connu de saint Epiphane (+ 403) (*Har.*, LXXIV, 5) et de saint Grégoire

de Nysse (+ 394). Au ⁱⁱ siècle, Origène fait mention du *Livre de Jacques* et le met en parallèle avec l'Évangile de Pierre. Clément d'Alexandrie, antérieur à Origène, y fait allusion et saint Justin ⁱⁱ siècle y a peut-être trouvé ce qu'il dit de la grotte de Bethléem. Rien, du reste, dans le livre même ne trahit une date plus récente que le milieu du second siècle; au contraire, la préoccupation qui s'y révèle de venger de tout soupçon la virginité de Marie convient très bien à cette époque, où cette vérité était l'objet de la risée et des attaques des sectaires, des Juifs et des païens. Ce livre ne tarda pas à passer en Occident. Saint Jérôme attribue aux rêveries des apocryphes ce qui se disait de la présence d'une sage-femme appelée au secours de Marie à Bethléem, et des enfants que Joseph aurait eus d'un premier mariage. Il stigmatise de la même manière l'anecdote du meurtre de Zacharie, père du Précurseur. Peu après, saint Innocent I condamne solennellement « les livres portant les noms de Matthias (al. Matthieu), de Jacques le Mineur, de Pierre et de Jean, lesquels furent écrits par un certain Leucius, ... ou ceux qui portent les noms d'André, de Thomas, ou d'autres encore Inuoc. I, ad Exuper. ». L'apocryphe latin désigné sous le nom de Matthieu existait donc déjà au ^{iv} siècle. Il fond ensemble le *Protévangile* avec l'*Évangile de Thomas*. Le décret de Gélase compte de plus, parmi les apocryphes à rejeter, l'*Évangile de l'Enfance* et celui de la *Nativité de Marie*. Ceux-ci, nous le disions plus haut, sont moins des traductions que des remaniements des textes grecs de Jacques et de Thomas. Tischendorf (*Evang. apocr.*, Proleg. xxxii) est d'avis que l'Évangile de la *Nativité de Marie* fut composé en Occident contre les manichéens et les montanistes, en faveur de la descendance davidique de Marie. Il aurait donc vu le jour au ⁱⁱⁱ siècle, et aurait servi plus tard à la rédaction du pseudo-Matthieu. Le même savant rapporte au ^v siècle l'apparition de l'*Histoire de Joseph le charpentier*: elle aurait vu le jour en Égypte. L'*Évangile de Thomas* est du même âge que le *Protévangile* de Jacques. Origène et saint Irénée le connaissaient, l'auteur des *Philosophumena* tire de l'Évangile attribué à Thomas toute une citation,

qui n'est cependant pas dans les parties parvenues jusqu'à nous. Il dit aussi que les ophites, gnostiques du ⁱⁱ siècle, se sont servis de cet Évangile. Eusèbe, au ^{iv} siècle, place l'*Évangile de Thomas* parmi les livres pseudo-apostoliques édités par les hérétiques. Saint Cyrille de Jérusalem est d'avis que le vrai auteur de cet ouvrage est un certain Thomas, disciple de Manès. Cette opinion est pourtant inexacte: car l'apocryphe en question est plus ancien que Manès. L'*Évangile arabe de l'enfance* est, d'après Tischendorf (l. c., p. LI sq.), d'origine syrienne. L'époque en est incertaine.

Le nom de Nicodème n'apparaît pas avant le ^{vii} siècle en tête des *Actes de Pilate*. Le prologue donne Nicodème tantôt comme l'auteur, tantôt comme le traducteur d'un livre publié par Ananias ou Aenias, et trouvé par celui-ci sous le règne de Valentinien et de Théodose. Il s'ensuit que ce livre n'est pas connu des anciens sous son nom moderne d'*Évangile de Nicodème*. Ce n'est pas une raison pour opiner, avec quelques écrivains, que le livre lui-même n'a été publié qu'au ^{vi} siècle. L'antiquité le connaît fort bien sous le vocable de *Mémoires* ou d'*Actes de Pilate*, en latin *Gesta* ou *Acta Pilati*. Il en est fait mention, ainsi que de leur contenu, par Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, t. 20 et 23). Dès les premiers siècles les Pères, comme Justin et Tertullien, parlent des *Actes de Pilate*. Mais ils semblent les regarder comme des documents authentiques provenant réellement de ce gouverneur romain, puisqu'ils en invoquent l'autorité dans leurs apologies présentées aux empereurs. D'un autre côté, tout ce qu'ils en produisent se rencontre dans la première partie de notre Évangile de Nicodème. Ces Pères se sont-ils donc trompés? Car enfin les *Actes de Pilate* que nous possédons sont pour le moins des documents interpolés, sinon complètement supposés. Sont-ce bien ceux-là auxquels Maximin, comme nous l'apprend Eusèbe, opposa des *Actes de Pilate* pleins de calomnies contre le Christ et ses œuvres? Il semble plus probable que les *Actes* connus de ces Pères n'ont point disparu complètement, mais qu'ils doivent se retrouver en substance dans le livre apocryphe que nous avons sous ce nom. Comme tous les apocryphes, ils ont natu-

rellement, dans le cours des siècles, subi de nombreuses altérations. Nous sommes porté à croire que Pilate envoya réellement à l'empereur une relation du procès de Jésus, que cet écrit servit, pour ainsi dire, de canevas à l'apocryphe et que celui-ci fut publié dans un but apologétique au II^e siècle par un Juif converti. Il est impossible de décider si Justin et Tertullien avaient entre les mains une copie du texte officiel, ou seulement l'œuvre du faussaire qui abusa le premier du nom de Pilate pour faire accepter son écrit.

La *Descente aux enfers* est probablement aussi ancienne que les *Actes de Pilate*, mais d'une autre plume. L'ouvrage original est grec, l'auteur un Juif converti au Christ, mais égaré dans les erreurs du gnosticisme, un ophite, à ce qu'il semble. C'est, en effet, dans cette secte que l'on croyait à un onguent salutaire produit par l'arbre de la vie dans le paradis et administré à l'âme au moment du baptême; c'est là encore qu'on accordait au signe de la croix la vertu d'ouvrir les portes du royaume de Jaldabaoth, etc.

De quelle autorité les Évangiles apocryphes ont-ils joui dans l'Église?

Dans ce que nous venons de dire de l'origine des Évangiles apocryphes, nous avons eu plusieurs fois l'occasion de faire entendre le jugement des Pères de l'Église sur ces élucubrations adultérines. Les apologistes Justin et Tertullien invoquent l'autorité des *Actes de Pilate*, comme un argument *ad hominem* auprès des empereurs. Quelques textes de l'Évangile selon les Hébreux sont cités comme authentiques par d'anciens Pères, sans doute parce qu'ils croyaient que cet Évangile n'était autre que l'original araméen de saint Matthieu, peut-être aussi parce que les paroles qu'ils citaient leur étaient connues par une tradition orale véridique. Bientôt le malentendu s'étant dissipé, ces sortes de citations disparurent sans retour. À part quelques rares exceptions, les Pères n'ont que des paroles de déliance et de mépris pour les Évangiles apocryphes, ils les regardent comme l'apanage des hérétiques et ne leur reconnaissent aucune autorité. Si parfois ils parlent avec respect de certains faits racontés dans ces apocryphes, ce n'est pas comme s'ils les admet-

taient sur l'autorité du témoignage de ces livres, mais comme les ayant appris d'ailleurs par de pieuses traditions, auxquelles ils croient pouvoir adhérer prudemment. De nos jours encore, les fidèles et les pasteurs suivent la même ligne de conduite, en admettant comme historique la présentation de la sainte Vierge au temple, la grotte de la Nativité, etc. L'art chrétien, qui aime à se repaître de poésie, est moins circonspect. Il aime à reproduire la scène du bœuf et de l'âne auprès de la crèche du divin enfant, à placer le bâton fleuri dans la main de Joseph, à faire reposer la sainte famille sous le palmier qui abaisse vers le petit Jésus ses branches chargées de fruits, etc. L'Église tolère volontiers ces représentations innocentes, dont le dogme ne souffre aucune atteinte; mais elle veillera toujours à ce qu'on ne mette pas ces pieuses fictions sur le même rang que les faits consignés dans les Évangiles canoniques.

CONCLUSION. *Parallèle entre les Évangiles canoniques et les Évangiles apocryphes.* — Les premiers se produisirent au grand jour, à une époque contemporaine des faits qu'ils racontent; les seconds se montrèrent un siècle plus tard, lorsque l'imagination populaire, avide de merveilleux, avait déjà eu le loisir de se donner libre carrière sur la vie de Jésus et de sa sainte mère. Les premiers sortirent de la plume d'apôtres ou d'hommes apostoliques, connus et révéérés par toute la société chrétienne; les seconds furent l'œuvre d'auteurs obscurs, inconnus, sans garantie aucune de science et de probité. Les premiers portent au front le nom de leurs auteurs, et toute l'Église dans tous les âges reconnaît sans hésiter leur filiation légitime; les seconds usurpent frauduleusement des noms apostoliques ou s'abritent par le mensonge sous le patronage de docteurs autorisés; mais la ruse est aussitôt déjouée; c'est à peine si un homme de marque dans l'Église s'y laisse tromper un instant. Ceux-ci sont accueillis par le mépris général des docteurs et ne sont guère cités que comme des curiosités bizarres, on les traite de rêveries extravagantes; ceux-là sont entourés de respect, chacune de leurs paroles est reçue comme un oracle divin; le dogme et la morale chrétienne sont appuyés sur la doctrine

qu'ils enseignent. Les uns offrent des récits sobres, pleins d'une noble simplicité; tout y est digne du caractère du Dieu fait homme et tend au but de sa mission divine; les autres font apparaître le Fils de Dieu comme un thaumaturge capricieux et malin, faisant des prodiges comme pour s'amuser; ses miracles sont souvent vulgaires et n'ont d'autre effet que d'exciter l'admiration; ou bien les récits mêlent à des détails véritables des fictions dépourvues de toute vraisemblance ou entrant dans le cadre des théories hérétiques de l'époque. Les uns concordent admirablement avec les notions historiques, géographiques et ethnographiques puisées dans les auteurs profanes contemporains; les autres sont pleins d'anachronismes et de faussetés historiques manifestes; leurs auteurs, prétendus Juifs de Palestine, se trompent grossièrement sur la géographie de cette région, sur les mœurs et les institutions de ses habitants. Le nombre des Évangiles canoniques est parfaitement déterminé: l'Église en connaît quatre, ni plus ni moins; le texte en est fixe et invariable dans tous les temps et dans tous les lieux; les apocryphes se multiplient, se soudent ensemble, se subdivisent, avec une mobilité qui désespère la critique; leur texte se transforme sans cesse suivant le génie des âges et des peuples qu'ils traversent. Enfin, tout dans les Évangiles canoniques rend témoignage à la vérité, tout dans les apocryphes respire la fraude et l'erreur. L'esprit du mal, en faisant surgir dans l'Église ces œuvres de mensonge, a cherché à répandre le doute et la confusion sur les vérités qui sont la base de la foi chrétienne; il n'a réussi qu'à en faire resplendir davantage la divine clarté, par le contraste même des ténèbres vis-à-vis de la lumière.

A CONSULTER : Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1719. — Thilo, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1832. — Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1876. — Calmet, *Dissertation sur les Évangiles apocryphes*, en tête du tome VII des commentaires. — Dissertation sur les *Actes de Pilate*, dans le tome des Dissertations. — Michel Nicolas, *Études sur les Évangiles apocryphes*, 1866. — Hilgenfeld, *Evangeliorum... deperditorum fragmenta*. — Variot, *Les Évangiles apocryphes*, 1878.

— Corluy, *Les Évangiles apocryphes*, dans la *Controverse*, 1887.

J. CORLUY.

ÉVANGILES MIRACLES DES. — Il est rapporté, dans l'Évangile, un grand nombre de faits prodigieux, les uns opérés par Jésus-Christ lui-même, les autres par le Père éternel en sa faveur. (Cfr. Hettlinger, *Apologetik*, t. I, p. 855 sq.) Ils forment la base principale de la démonstration de la foi chrétienne.

MIRACLES OPÉRÉS PAR JÉSUS-CHRIST. — Les uns eurent pour sujets les *éléments* et les autres les *hommes*. « Ceux-là, dit l'auteur cité plus haut, sont l'expression visible de la constatation de la domination du Christ sur la nature, l'anticipation de la glorification future de l'univers, symbole elle-même de l'action salvifique du Christ dans son Église par rapport aux âmes. » A cette catégorie appartiennent l'apaisement des tempêtes, la marche du Sauveur et de son disciple sur les eaux, le changement de l'eau en vin et la multiplication des pains et des poissons.

Les miracles opérés dans les hommes sont les guérisons prodigieuses des malades, la délivrance des possédés et la résurrection des morts. Les guérisons les plus remarquables sont celle de l'aveugle-né, racontée par saint Jean, celle des aveugles de Jéricho, celle de l'hémorroïsse, celle du paralytique guéri à la fontaine de Bethesda et d'un autre paralytique rendu à la santé en Galilée, celles d'un lépreux purifié de son mal aussitôt après le sermon de la montagne et de dix autres guéris plus tard, celles du fils de l'officier royal et du serviteur du centenaire. Les possédés délivrés sont surtout ceux du pays de Gerasa; un autre que Jésus rencontra dans la synagogue de Capharnaüm; un épileptique et un sourd-muet dont les infirmités provenaient d'une action diabolique. Trois résurrections de morts sont racontées dans l'Évangile: celle du fils d'une veuve de Naïm, celle de la fille de Jaïre, chef de la synagogue, celle de Lazare.

Les évangélistes ne racontent en détail que la minime partie des miracles opérés par Notre-Seigneur sur les hommes; à plusieurs reprises ils disent qu'on apportait à Jésus tous les malades et tous les possédés de l'endroit et qu'il les guérissait tous. *Luc.*, VI, 19; IX, 2; *Matth.*,

iv, 23; xvi, 14. La réponse donnée par le divin thaumaturge aux deux envoyés de Jean-Baptiste permet de conclure que les morts ressuscités par lui ne furent pas seulement les trois nommément désignés dans l'Évangile. *Matth.*, xi, 5; *Luc.*, vii, 22. Car, s'il est vrai que la résurrection du jeune homme de Naïm provoqua l'ambassade du Précurseur, cette ambassade fut antérieure à la résurrection de la fille de Jaïre et à celle de Lazare. Les mots *mortui resurgunt* se rapportent donc probablement à des morts non désignés nommément.

En exerçant ainsi sa vertu de thaumaturge sur les hommes, le Christ, selon la remarque des saints Pères, ne voulait pas seulement leur donner des gages de sa bienfaisance divine, mais par son action miraculeuse sur les corps, il entendait symboliser son influence rédemptrice sur les âmes dans l'ordre de la grâce. Comme rédempteur, il venait délivrer les âmes des infirmités contractées par le péché et de l'esclavage du démon qui est le premier auteur du péché. Il venait ainsi rendre aux âmes rachetées de son sang la vie surnaturelle de la grâce symbolisée par la vie des corps.

La vérité objective de ces miracles nous est attestée *a* pour le plus grand nombre par le récit concordant de plusieurs narrateurs contemporains, *b* par le témoignage du peuple au milieu duquel ils furent opérés, *c* par les ennemis de Jésus eux-mêmes, *d* par Jésus en personne, lorsqu'il déclare faire ces œuvres en vertu d'une puissance divine communiquée par son Père, *e* par de multiples aveux des critiques modernes hostiles aux miracles de l'Évangile.

Entrons dans quelques développements.

a La critique historique, appelée à juger de la réalité objective d'un fait de l'antiquité, n'hésite pas à porter un suffrage favorable, lorsqu'elle trouve ce fait affirmé par des contemporains dignes de foi, surtout si elle peut constater que les divers historiens ne se sont pas copiés ou n'ont pas puisé à une même source d'informations. Or tel est le cas de la plupart des miracles évangéliques. Ils sont racontés par plusieurs évangélistes dont chacun est indépendant des autres, puisqu'ils diffèrent quant à certains détails et quant à la

manière de rapporter les faits. Ces différences créent parfois de sérieuses difficultés, non pour la substance des récits, mais pour quelques circonstances accessoires. Ainsi les trois Synoptiques s'accordent à nous apprendre qu'il y eut une guérison d'aveugle aux portes de Jéricho; mais saint Matthieu et saint Marc placent cette guérison au moment où Jésus sortait de la ville, saint Luc quand il y entra. Les miracles que nous ne connaissons que par un évangéliste tiennent leur garantie de l'exactitude constatée, pour les autres faits, dans les récits concordants de plusieurs narrateurs. Le témoignage des évangélistes est encore confirmé par celui de saint Pierre, dans le discours qu'il adresse à la multitude après la descente du Saint-Esprit. Il y rappelle les miracles du Christ en ces termes : *Jésus*, dit-il, *a été approuvé de Dieu par des actes de puissance, par des prodiges et des signes que Dieu a faits au milieu de vous, comme vous-mêmes vous le savez. Act.*, ii, 22. *Cfr. Act.*, x, 38.)

b Les miracles du Christ ne se sont pas faits en secret; la plupart eurent pour témoins oculaires des multitudes nombreuses. Celles-ci, convaincues par l'évidence, proclament hautement le prodige et son caractère miraculeux. Ainsi, par exemple, après la multiplication des pains, la foule qui en avait mangé s'écrie que Jésus est vraiment le prophète qui doit venir et conséquemment elle veut le faire roi. A la vue du jeune homme de Naïm, revenu à la vie, les témoins du prodige déclarent qu'un grand prophète est apparu parmi eux et que Dieu a visité son peuple. *Jamais chose pareille n'a apparue en Israël*, s'écrient-ils, en entendant parler un homme muet que Jésus vient de guérir. Ce sont ces miracles aussi éclatants que nombreux qui lui attirent les foules et font que ses disciples croient en lui. Parmi ceux-ci se trouve Nicodème, docteur de la loi et membre du sanhédrin. *Rabbi*, dit-il à Jésus, *nous savons que vous êtes un maître venu de Dieu; car personne ne peut opérer les signes que vous faites à moins que Dieu ne soit avec lui. (Joann.*, iii, 2. *Cfr. Joann.*, ii, 23; vi, 2; xii, 18.) Il n'est pas possible que des multitudes entières se soient trompées sur des faits aussi patents et aussi facilement constatables que ceux que l'histoire évangélique raconte du

Sauveur. Encore moins peut-on supposer semblable illusion chez un pharisien docteur de la loi.

c) Au surplus, les ennemis les plus acharnés du Christ, les princes des prêtres, les scribes et les pharisiens, quoiqu'ayant tout intérêt à nier l'existence des faits prodigieux de Jésus, rendent eux-mêmes témoignage à leur réalité objective. *Que faisons-nous, disent-ils en plein conseil, parce que cet homme fait beaucoup de signes? Si nous le laissons continuer ainsi, tout le monde croira en lui.* (Joann., XI, 47, 48. Le grand prêtre Caïphe ne trouve rien à leur répondre, si ce n'est qu'il faut supprimer le thaumaturge. Ibid., v. 49, 50. Et lorsque, plus tard, les apôtres prêchent l'Évangile au nom de Jésus et appuient leur prédication sur ses miracles, les membres du grand conseil des Juifs ne songent pas un instant à nier ou à révoquer en doute la réalité de ces prodiges; ils tâchent seulement de fermer la bouche aux témoins. Pendant la vie publique de Jésus, ils ont recours au misérable subterfuge, que Jésus chasse les démons par une vertu diabolique; une parole du Sauveur suffit pour les convaincre d'absurdité.

d) Au témoignage des disciples du Christ, du peuple juif et de ses ennemis, vient se joindre celui du thaumaturge lui-même. Témoignage d'une importance capitale dans la querelle entre rationalistes et orthodoxes. Car, aux yeux des adversaires les plus décidés du surnaturel à part quelques rares exceptions, Jésus est au moins un homme d'une haute sagesse, d'une probité à toute épreuve, d'une sainteté qui en fait un type de perfection pour l'humanité. Si donc un homme pareil déclare qu'il fait ses œuvres prodigieuses par l'intervention de la puissance divine, s'il les allègue comme des signes choisis par Dieu lui-même pour attester la mission divine de son Fils, cet homme si sage n'est pas dupe d'une illusion, cet homme si probe ne profère pas un mensonge, cet homme si saint ne joue pas le rôle d'un vil imposteur, d'un jongleur aussi impie qu'impudent. Or il n'y a rien de plus clair dans l'Évangile que ce témoignage que Jésus rend à ses propres œuvres. Un jour Jésus venait de guérir un malheureux possédé que le démon avait

rendu aveugle et muet. Le peuple, ravi d'admiration, s'écriait : *N'est-ce pas là le fils de David? Non, répondirent les pharisiens, cet homme ne chasse les démons que par Bézébub, prince des démons!* Jésus leur répondit : *Si Satan chasse Satan, il est divisé cont e lui-même, comment donc son royaume restera-t-il debout? Mais si moi je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, assurément le royaume de Dieu est venu parmi vous.* Matth., XII, 22-28. Il dit à un paralytique : *Ayez confiance, vos péchés vous sont remis.* Les scribes murmurent et crient au blasphème. Mais Jésus réplique : *Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés (s'adressant au paralytique) : Levez-vous, dit-il, prenez votre couche et allez à votre maison. Et il se leva et s'en alla à sa maison.* Matth., IX, 2-7.) Ailleurs il dit aux Juifs : *Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas. Mais si je fais ces œuvres, et si vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres; pour que vous connaissiez et que vous croyiez que le Père est en moi et que moi je suis dans le Père.* Joann., X, 37, 38.) Ailleurs encore, parlant à ses disciples de l'incrédulité des Juifs : *Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils ne seraient point coupables de péché, mais maintenant ils ont vu ces œuvres et ils me haïssent, moi et mon Père.* (Joann., XV, 24.) Enfin, après avoir guéri un homme frappé de paralysie depuis trente-huit ans, il explique aux docteurs comment il tient toute sa puissance de Dieu son père, et dit expressément : *Les œuvres que je fais rendent témoignage de moi, que c'est mon Père qui m'a envoyé.* (Joann., V, 26.)

e Il est précieux de recueillir les aveux que l'éclat des miracles du Christ arrache aux représentants de la critique destructive la plus radicale. Strauss, quoique conduit par son système à prendre pour des mythes les faits merveilleux des Évangiles, ne peut s'empêcher d'en accepter quelques-uns comme historiques; car il voit trop bien que les supprimer tous, c'est rompre toute la trame historique de la vie du Sauveur. Voici ses paroles *Streitschriften*, II, p. 153 : « Sa puissance sur les âmes, à laquelle était jointe aussi peut-être quelque vertu curative physique, réalisa des guérisons, que nous essayons d'éclaircir en quelque façon

à nos yeux par l'analogie avec la vertu magnétique. Pour toutes les guérisons prodigieuses, notre intelligence trouve un point d'attache dans la puissance ascendante et descendante à un degré incalculable de l'esprit humain sur son organisme; en partant de là, je puis me faire par la pensée une explication possible, non seulement pour l'expulsion des démons, mais encore pour la guérison des paralytiques, des aveugles, etc.» La phrase du célèbre mythologue ne trahit pas mal l'embarras de sa pensée. Il nous suffit pour le moment de l'avoir entendu accepter, comme des réalités objectives, certaines expulsions de démons et certaines cures merveilleuses opérées par Notre-Seigneur. Un autre rationaliste, Hausrath, accepte aussi les guérisons qui reposent, selon lui, sur des commotions nerveuses; un troisième, Schenkel, croit trouver l'explication de ces guérisons dans des qualités personnelles extraordinaires du thaumaturge. Parmi les Français, contentons-nous de citer M. Renan (*Vie de Jésus illustrée*, p. 178) : « Presque tous les miracles que Jésus eut exécuter paraissent avoir été des miracles de guérison... La médecine scientifique, fondée depuis cinq siècles par la Grèce, était, à l'époque de Jésus, à peu près inconnue aux Juifs de Palestine. Dans un tel état de connaissance, la présence d'un homme supérieur, traitant le malade avec douceur et lui donnant par quelques signes sensibles l'assurance de son rétablissement, est souvent un remède décisif. Qui oserait dire que, dans beaucoup de cas et en dehors des lésions tout à fait caractérisées, le contact d'une personne exquise ne vaud pas les ressources de la pharmacie? Le plaisir de la voir guérir. Elle donne ce qu'elle peut, un sourire, une espérance, et cela n'est pas vain. » Ici encore, avec l'existence des faits avec tentative d'explication naturelle.

Il est aisé, du reste, de faire voir combien est inepte cette prétendue explication des miracles du Christ par des causes physiques occultes, agissant sur le système nerveux des malades. En effet, si des maladies ayant leur siège dans le système nerveux, comme des paralysies, des épilepsies, se guérissent parfois instantanément par une commotion psychique extraordinaire, telle

qu'en peuvent produire, par exemple, les influences hypnotiques, il est clair que ces causes ne peuvent en aucune façon guérir en un instant les ulcères de la lèpre, rendre la vue à un aveugle de naissance ou l'ouïe à un sourd-muet. Encore moins peuvent-elles rappeler à la vie un cadavre subissant déjà la putréfaction du tombeau. Il est vrai que des faits pareils sont relégués par le rationalisme parmi les mythes ou les légendes; mais cette distinction est trop arbitraire et l'on sent trop bien qu'elle n'est inventée que pour les besoins de la cause.

MIRACLES OPÉRÉS PAR DIEU LE PÈRE EN FAVEUR DE SON FILS. — Tels sont les prodiges qui précédèrent et accompagnèrent la naissance de Jésus : l'annonce de son incarnation faite à Marie par l'ange Gabriel, la nouvelle de sa naissance communiquée aux bergers par une troupe angélique et aux Mages par une étoile merveilleuse, le message céleste ordonnant à Joseph de fuir en Égypte et plus tard de retourner dans la terre d'Israël. Le Saint-Esprit descendant sur Jésus et la voix du Père le reconnaissant pour son fils après son baptême; la glorification de Jésus dans sa transfiguration; les prodiges opérés dans la nature à la mort du Christ; enfin la résurrection et l'ascension avec toutes les circonstances prodigieuses qui les accompagnèrent, viennent aussi se ranger dans ce même ordre de faits miraculeux.

Parmi ces miracles, le plus important est celui de la glorieuse résurrection du Christ. Désigné par lui-même entre tous les autres comme une preuve irréfragable de sa mission divine, il fut aussi de tous le plus solidement établi, soit quant à l'existence du fait et de ses circonstances, soit quant à son caractère surnaturel et démonstratif. Une autre plume traitera cette matière dans un article spécial.

Les prodiges opérés dans la nature à la mort de Jésus, obscurcissement du soleil, tremblement de terre, ouverture des tombeaux, firent une telle impression sur les assistants qu'ils arrachèrent au centurion, de garde près de la croix, la reconnaissance de la divinité du crucifié, et forcèrent la foule des spectateurs à rentrer en eux-mêmes et à confesser leur crime en se frappant la poitrine.

La transfiguration de Jésus n'eut pour témoins que trois apôtres choisis, mais elle fit sur eux l'impression la plus profonde. Plusieurs années après, saint Pierre fait appel à ce prodige comme à une preuve éclatante de la divine mission et du glorieux avènement de son maître. (H *Peu.*, t. I, 16-18.)

La voix du Père et la manifestation du Saint-Esprit au baptême de Jésus furent comme l'inauguration authentique de sa vie apostolique; ce double miracle révéla la personne du Messie à Jean, son précurseur; celui-ci, à son tour, faisant connaître à son entourage les hautes destinées et la sublime dignité de Jésus, lui fournit ses premiers disciples, André et Jean.

Relativement aux prodiges qui signalèrent l'entrée du Christ dans le monde, les évangélistes Matthieu et Luc n'eurent probablement pas d'autre source d'information que le témoignage de la sainte Vierge, saint Joseph étant mort, à ce qu'il paraît, pendant la vie cachée de Jésus. Mais ce témoignage, quoique unique, ne laisse rien à désirer quant à la science et à la sincérité du témoin dont il émane.

CARACTÈRE SURNATUREL DES PRINCIPAUX MIRACLES DE NOTRE-SEIGNEUR

APAISEMENT DES TEMPÊTES ET MARCHÉ SUR LES EAUX. — La première fois que Jésus commanda à la mer, il était dans une barque avec ses disciples et d'autres barques voguaient près de là sur la mer de Tibériade. Les flots soulevés par un vent furieux envahissaient le frêle esquif et menaçaient de l'engloutir. Cependant le Maître dormait d'un profond sommeil, la tête appuyée sur un coussin, à la poupe de l'embarcation. Les disciples le réveillent en implorant son secours. Jésus leur reproche leur peu de foi, puis il dit à la mer : *Tais-toi et deviens muette.* Aussitôt le vent tombe et il se fait un grand calme. Tous ceux qui étaient présents, furent frappés de stupeur et s'écrièrent : *Qui est donc cet homme, pour que les vents et la mer lui obéissent?* — Une tempête, même assez violente, peut parfois s'apaiser en un temps assez court; mais le jeu des forces naturelles ne peut point amener cet effet en un instant, à la simple parole d'un homme. Notons aussi que Jésus ne choisit pas lui-même le

moment propice pour intervenir; ce sont ses disciples qui déterminent ce moment en réveillant leur maître. Et leur cri de détresse : *Maître, sachez nous, nous périssons!* nous apprend que, à ce moment, la tourmente était dans toute sa fureur; naturellement elle devait se prolonger et s'apaiser peu à peu. Jésus, du reste, n'aurait pu, sans une indigne fourberie, commander le calme à une mer dont les ondes rentraient naturellement au repos. Les assistants, en criant au miracle, ne faisaient donc qu'attester la vérité d'un fait qui se passait sous leurs yeux. — Strauss avoue que « de la manière dont les évangélistes racontent cet événement, nous devons y reconnaître un miracle ». (*Vie de Jésus*, trad. de Littré, t. II, p. 189.) Il arrive à cette conclusion après avoir réfuté l'explication proposée par l'école naturaliste : prévision de la fin prochaine de l'orage, allocation aux apôtres sur l'orage, encouragements puisés dans la confiance que le grand prophète ne périrait pas. Après cela, Strauss, selon son système, recourt à l'explication mythique : Moïse commanda à la mer, il fallait qu'il en fût de même pour le Messie. On trouvera ailleurs la réfutation du système mythique appliqué aux faits évangéliques. Il est inutile de la répéter en l'appliquant à chaque fait particulier.

En une autre occasion, la nuit qui suivit la multiplication des pains, Jésus vint à ses apôtres en marchant sur les eaux et, reçu dans leur barque, fit cesser en un moment un vent contraire qui les empêchait d'avancer sur les flots. Saint Matthieu ajoute aux récits de saint Marc et de saint Jean, que Pierre, ayant entendu Jésus disant : *Ayez confiance, c'est moi, ne craignez point*, lui répondit : *Seigneur, si c'est vous, ordonnez-moi d'aller à vous sur les eaux.* Jésus lui dit : *Venez.* Pierre alors descendit de la barque et se mit à marcher sur les flots. Mais en présence d'un vent violent, il eut peur et commençait à s'enfoncer. Il s'écria alors : *Seigneur, sauvez-moi!* Jésus aussitôt lui tendit la main et le releva, en lui disant : *Homme de peu de foi, pourquoi avez-vous douté?* — Un corps soustrait aux effets de la gravité, c'est ce qui a toujours paru contraire aux lois qui régissent la matière. Mais pareil effet peut être produit par l'action d'une puissance angélique bonne ou mauvaise.

La Bible elle-même en fournit des exemples : un bon ange transporta à travers les airs le prophète Habacuc jusqu'à la fosse aux lions où était Daniel (*Dan.*, xiv, 35) ; un ange mauvais porta Notre-Seigneur sur le sommet du temple et sur une haute montagne. (*Matth.*, iv, 5, 8.)

De nos jours quelques hommes de science prétendent ramener ce phénomène aux effets de l'hypnotisme; ils le désignent sous le nom de *lévitation*. Ils assurent que certains hypnotiseurs produisent fréquemment la lévitation sur des sujets soumis à leur influence. Ce n'est pas encore le moment de se prononcer sur la valeur de ces assertions, ni sur la nature de la causalité de ces cas de lévitation. Toutefois, si les faits allégués sont réels, il nous paraît fort probable, sinon certain, qu'ils sont dus à une action diabolique occulte. Quoi qu'il en soit, dans le fait évangélique qui nous occupe, il n'est question ni d'hypnotiseurs ni d'hypnotisés. Les apôtres courbés sur leurs rames font de vains efforts pour vaincre le vent contraire, c'est alors qu'ils voient Jésus s'avancer vers eux sur l'eau. Ils croient d'abord voir un fantôme et poussent des cris de terreur; ils se rassurent à la voix du Maître. Tout cela dénote chez eux un état psychologique normal. Chez Pierre aussi tout est naturel, rien ne dénote l'hypnose. Il ne reste donc qu'une causalité surnaturelle pour expliquer le récit évangélique, la puissance supérieure de l'Homme-Dieu. — L'école naturaliste a imaginé de traduire le *περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης* *ambulare super mare* par *marcher sur le bord de la mer*, comme on dit *περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης* *castrametari super mare*. Mais, comme le remarque fort bien Strauss, les disciples étant en pleine mer (*Matth.*, xiv, 24), comment Jésus se serait-il approché d'eux en marchant sur le rivage? Pierre d'ailleurs, descendu de la barque, marcha sur les eaux et s'y enfonça; lui donc, au moins, n'alla pas vers le Maître en marchant sur le bord. Sur ce, Strauss, ne voyant aucune autre issue, se réfugie encore une fois dans l'explication mythique : la marche sur les eaux n'est qu'une application idéale faite à Jésus du passage d'Israël à travers la mer rouge et le Jourdain; il n'y a que cette variante, que d'un côté les eaux se retirent, et de l'autre elles

s'affermissent sous les pas de l'Élu de Dieu.

MIRACLE AUX NOCES DE CANA. — Jésus, à la prière de sa mère, ordonne aux servants du festin de remplir d'eau six grandes cruches contenant ensemble plusieurs hectolitres de liquide. Cette opération terminée, il leur commande de puiser à ces réservoirs et de présenter la liqueur à l'ordonnateur du festin. Celui-ci constate que c'est un vin excellent. Le naturalisme ne voit dans tout cela qu'un tour d'escamotage. Jésus avait fait apporter ce vin à l'insu des convives et du traiteur, il le fit servir au moment critique. C'est là exposer fort bien comment quelqu'un aurait pu faire à une noce une surprise plaisante; ce n'est pas dire un mot qui s'accorde avec le récit évangélique. Les servants ont puisé le vin à ces mêmes cruches qu'ils viennent de leurs propres mains de remplir d'eau jusqu'au sommet. Ce n'est donc pas un vin apporté d'avance. Jésus ne touche pas aux réservoirs; ceux-ci sont de grands vases en terre installés à demeure à la porte de la salle du festin, pour y servir aux purifications usitées chez les Juifs avant les repas. Aucune cause naturelle ne peut expliquer la substitution instantanée de cette énorme quantité de vin à un volume égal d'eau apporté là, il n'y a qu'un moment. Dire que les servants et Marie elle-même étaient sans doute dans le secret et que les convives seuls y furent trompés, c'est faire jouer à Jésus un rôle indigne de sa véracité et de la gravité de son caractère; c'est supposer, contre toute vraisemblance, que saint Jean l'évangéliste ne connut jamais comment les choses se passèrent à Cana. Il est superflu d'ajouter que cette hypothèse est incompatible avec l'inspiration du récit. Mais, cette inspiration n'étant pas admise par les adversaires des miracles, on doit en faire abstraction ici.

Les mythologues, à leur tour, ont contre le miracle de Cana des difficultés esthétiques. On ne peut admettre, disent quelques-uns, que Jésus ait voulu favoriser l'ivrognerie par un miracle. On leur répond que rien ne prouve que les bornes de la tempérance aient été dépassées à Cana; même l'expression *eum inebriati fuerint*, employée par le maître du festin, n'est qu'un hébraïsme marquant seulement une certaine gaieté

de boisson, à laquelle on arrive d'ordinaire, vers la fin des repas de fête. — Au moins, disent-ils, ce miracle aurait été sans utilité, sans aucun rapport avec la mission du Christ. Il ne répondait à aucun besoin réel du prochain et était indifférent à l'établissement du royaume de Dieu. Il n'entraît pas dans le caractère de Jésus de faire de pareils miracles : aussi le voyons-nous les refuser à Satan au désert et à Hérode pendant le cours de la passion. — Ces nouveaux pharisiens ont bien tort de blâmer, en Jésus, un acte de délicate attention envers des époux modestes, un acte de déférence filiale envers la plus aimante des mères ; ils sont incapables de saisir les *mystères* du royaume de Dieu : les noces mystiques du Christ avec son Église, le gage sensible de la transmutation eucharistique, le mariage sacramentel honoré dans une union qui en fut la figure, etc. — Concluons que, pour tout esprit non dominé par l'horreur du surnaturel, tout s'est passé aux noces de Cana comme le raconte saint Jean ; que, selon la parole de l'évangéliste, Jésus y manifesta sa gloire, c'est-à-dire sa divine puissance, et que le miracle qu'il venait d'y opérer devint à juste titre pour ses disciples un motif de croire en lui. Voyez *Joann.*, II, 1-11. — Le procédé de Strauss qui invoque tous les prodiges de l'Ancien Testament où l'eau est intervenue, pour donner un tour mythique au fait de Cana, est tellement extravagant qu'il se réfute assez de lui-même.

MULTIPLICATION DES PAINS ET DES POISSONS. — Notre-Seigneur fit ce miracle deux fois : d'abord, en nourrissant cinq mille hommes avec cinq pains et deux poissons, ensuite en nourrissant quatre mille hommes avec sept pains et quelques petits poissons. Les restes du repas recueillis par les disciples, la première fois, remplirent douze paniers, la seconde fois sept corbeilles. Le premier de ces deux miracles est raconté par les quatre évangélistes, le second seulement par saint Matthieu et par saint Marc. Jésus lui-même rappelle le double fait à ses disciples, en leur disant : *Ne vous souvient-il point des cinq pains distribués aux cinq mille hommes, et combien de paniers vous avez remportés ? Ni des sept pains distribués aux quatre mille hommes et combien de corbeilles vous avez remportées ?* Les circon-

stances des deux miracles étant à peu près identiques, il nous suffira de prouver la réalité historique du premier.

Il n'y a guère de fait évangélique dont les circonstances aient été mieux précisées que celles de cette multiplication miraculeuse. Le temps est indiqué par saint Jean (VI, 4), aux approches de la fête de Pâques ; le lieu, c'est en Galilée, une plaine déserte s'étendant au pied d'une montagne à la limite nord-est du lac de Génésareth ; la façon dont la multitude y est arrivée, elle a longé à pied la rive septentrionale du lac pour aller retrouver le Maître qui avait passé l'eau en barque ; le motif qui les amenait, les prodiges nombreux que Jésus avait opérés en faveur des malades ; le nombre des auditeurs rassasiés, cinq mille hommes sans compter les femmes et les enfants ; la façon dont fut amené le miracle : Une foule nombreuse entoure Jésus dans un lieu désert, le soir est là et ces gens n'ont encore pris aucune nourriture. C'est pourquoi les apôtres pressent le Maître de les renvoyer. Jésus leur répond : *Cela n'est pas nécessaire, donnez-leur vous-mêmes à manger.* Puis, s'adressant à Philippe : *Où, dit-il, achèterons-nous des pains pour nourrir ces gens ?* Philippe réplique qu'il faudrait au moins deux cents deniers pour subvenir aux frais. Eh bien ! ajoutent les autres, un peu ironiquement, allons leur chercher des pains pour cette somme ! *Combien de pains avez-vous ?* demande alors Jésus. André lui répond : *Il y a ici un petit garçon qui a cinq pains et deux poissons, mais que faire avec cela pour une telle multitude ?* Les autres, ayant sans doute fait quelques recherches, disent à leur tour que c'est là tout ce qu'ils ont sous la main. Alors Jésus leur ordonne de faire asseoir la foule sur l'herbe, par groupes de cent et de cinquante ; il prend les pains et les poissons et, ayant rendu grâces, il les donne à ses disciples et ceux-ci les donnent à la multitude. Les cinq mille mangent à discrétion ; et après qu'ils sont rassasiés, les disciples recueillent douze paniers des restes du repas.

Lorsque dans l'histoire profane on rencontre un événement raconté par plusieurs contemporains avec tous les détails les plus minutieux de temps, de lieu, de personnes et que tous les récits,

en se completant mutuellement, donnent un ensemble où toutes les circonstances sont parfaitement concordantes; si, de plus, toutes ces circonstances s'enchaînent naturellement et n'ont rien d'in vraisemblable, aucune critique sérieuse n'hésitera à accepter l'exactitude historique de ces récits et à regarder l'événement comme réellement arrivé tel qu'on le raconte. Toutes ces conditions se réalisent excellemment dans la multiplication des pains. Donc une critique de bonne foi ne peut pas voir une simple allégorie, une légende, un mythe, dans la narration des quatre évangélistes. Aussi, quand on examine de près les arguments de la critique adverse, ils se réduisent, en dernière analyse, à l'impossibilité d'expliquer le fait par les seules forces naturelles. Cette impossibilité, nous la proclamons à notre tour; mais nous ajoutons qu'elle laisse place à l'action divine de celui dont toute l'existence sur cette terre apparaît comme celle du Fils de Dieu, un avec son Père en nature et en puissance.

Les mythologues ne voient dans la multiplication des pains qu'une double messianique de la manne au désert; dans la multiplication des deux poissons, qu'une sorte de reproduction de la pluie de caillies qui sauva un jour Israël de la famine. L'explication naturaliste est encore plus extravagante. Les moins fortunés de la troupe, dit-on, avaient épuisé leurs provisions; les riches les retenaient pour eux-mêmes. Pour les engager à partager leur nourriture avec les pauvres, Jésus se mit à distribuer lui-même les cinq pains et les deux poissons qui constituaient la provision du collège apostolique. L'exemple du Maître fut suivi, et ainsi chacun put assouvir sa faim. — Voilà bien une création de haute fantaisie! On oublie seulement que, d'après l'évangéliste (*Joann.*, vi, 13), les douze paniers de restes ramassés après le repas provenaient des *cinq pains d'orge* qu'on avait distribués. M. Renan, selon son habitude, imagine une légende, ayant pour point d'origine une sobriété extraordinaire dont avait fait preuve une foule avide d'entendre le Maître.

Nous devons dire encore un mot d'une difficulté que présente la conciliation des récits de la *double* multiplication des

pains. Peu après le premier miracle, dont les disciples avaient été les témoins et les instruments, Jésus se trouva de nouveau en présence d'une multitude affamée qui l'avait suivi au désert. Il dit à ses disciples : *J'ai pitié de cette foule; voilà déjà trois jours qu'ils s'attachent à moi et ils n'ont rien à manger. Si je les renvoie en cet état, ils succomberont en chemin, car plusieurs sont venus de loin.* Et les disciples de répondre, comme la première fois : *Où trouverons-nous dans ce désert assez de pain pour nourrir tout ce monde?* On objecte qu'ils auraient dû répondre : « Maître, donnez-leur à manger comme vous avez fait l'autre jour. » — Ils auraient pu, en effet, répondre ainsi, mais le *devaient-ils?* Non, car ils pouvaient d'abord parler au Maître d'un moyen naturel pour subvenir aux besoins du moment. Si Jésus leur avait indiqué un lieu où ils auraient pu trouver des vivres, ils se seraient mis en devoir d'aller les chercher. Le respect qu'ils avaient pour leur Maître ne leur permettait guère de lui proposer aussitôt un miracle à opérer. Ils savaient par expérience que Jésus voulait avoir l'initiative de ses prodiges et que ceux qui lui en avaient demandé sans motif suffisant avaient été éconduits plus d'une fois. Il est du reste possible que Jésus ait commencé par leur dire : « Donnez-leur à manger. » Les évangélistes sont très brefs en racontant la répétition du miracle.

GUÉRISONS MIRACULEUSES. — La puissance miraculeuse du Sauveur s'est exercée sur toutes les sortes de maladies : maladies des organes des sens : cécité, surdité, mutisme; maladies nerveuses : épilepsie, paralysie; lésions des membres : claudication, dessèchement de la main; maladies externes, telles que la lèpre; maladies internes : flux de sang, aliénation mentale, affection de la moelle épinière (chez la femme courbée), etc. Une fois il a opéré graduellement la guérison d'un aveugle; parfois il s'est servi d'un attouchement de la main, de l'application de sa salive, d'une terre humectée; le plus souvent une parole a suffi pour rendre la santé. D'ordinaire les malades lui étaient présentés et entendaient sa parole; parfois la guérison était faite à distance et à l'insu des malades; quelquefois la maladie disparaissait, pendant que les infirmes exécutaient loin du Maître un

acte indifférent, que celui-ci leur avait imposé comme l'aveugle-né, les dix lépreux'.

Ce simple exposé ne suffit-il pas pour réfuter d'avance tout système que pourrait inventer la critique incrédule, afin d'expliquer toutes ces guérisons par le jeu des forces naturelles ? On a prétendu que Jésus avait appris en Égypte des procédés secrets de médication. Mais où et quand a-t-il fait usage de remèdes qui eussent quelque proportion avec les cures opérées ? On a supposé une vertu magnétique. Mais celle-ci a-t-elle jamais guéri instantanément autre chose que des affections nerveuses ? La lèpre, les flux de sang, etc., ont-ils jamais cédé devant une influence magnétique ou hypnotique ? Si la suggestion hypnotique a pu faire naître parfois des éruptions sanguinolentes, elle n'a jamais produit ce résultat qu'après un certain laps de temps et jamais sur un sujet soumis pour la première fois à l'action de l'hypnotiseur. D'ailleurs les guérisons à distance et à l'insu des malades comme celles du serviteur du centenier, du fils de l'employé royal, ne peuvent entrer dans le cadre des cures hypnotiques. On a voulu que l'imagination des malades ait joué un grand rôle dans les guérisons évangéliques. La critique pourra être admise à faire valoir cet argument, lorsqu'elle aura produit des cas certains où l'imagination aura rendu la vue à des aveugles-nés, ou la santé parfaite en un instant à des corps rongés d'ulcères invétérés, comme étaient ceux des lépreux, etc. Non ! ou bien il faut admettre le miracle dans les guérisons opérées par le Christ, ou bien il faut nier l'existence même de ces guérisons. Si l'on prend ce dernier parti, on se heurte à l'authenticité et à la véracité des Évangiles, au témoignage de toute l'antiquité, même hostile à la société chrétienne. Et puisque les adversaires demandent parfois qu'on leur produise des documents officiels, nous pouvons les satisfaire en quelque sorte. Au II^e siècle, Quadratus, dans une apologie adressée à l'empereur Adrien, déclare expressément qu'il a lui-même personnellement conversé avec des malades que le Seigneur avait guéris miraculeusement.

Parcourons maintenant quelques-unes des guérisons les plus célèbres.

LE SERVITEUR DU CENTENIER ET LE FILS

DE L'OFFICIER DE CAPHARNAÛM. — Ces deux guérisons ont cela de commun, qu'elles furent opérées à distance et à l'insu des malades. Les autres circonstances sont si différentes que l'on conçoit difficilement la peine que s'est donnée Strauss, en consacrant une longue dissertation à la question de savoir si les trois récits (*Matth.*, viii, 5 sq. ; *Luc.*, 7, 1 sq. ; *Joann.*, iv, 46 sq.) se rapportent à un, deux ou trois faits distincts. Laissons cette question oiseuse, et disons seulement quelques mots d'une contradiction apparente entre saint Matthieu et saint Luc, dans l'exposé du miracle fait par Notre-Seigneur à la prière du centenier. Mettons en regard les deux récits. *Matthieu* : « Et comme il était entré dans Capharnaüm, un centenier s'approcha de lui, le priant et disant : Seigneur, mon serviteur git paralytique dans ma maison et il souffre violemment, Jésus lui dit : J'irai et le guérirai. Mais le centenier répondant : Seigneur, dit-il, je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit, mais dites seulement une parole, et mon serviteur sera guéri. Pour moi, qui suis un homme placé sous la puissance d'autrui... » *Luc* : « Il entre dans Capharnaüm. Or un centenier avait un serviteur malade, qui se mourait, et qu'il aimait beaucoup. Ayant entendu parler de Jésus, il lui envoya des anciens d'entre les Juifs, le priant de venir guérir son serviteur. Ceux-ci étant venus vers Jésus, le priaient avec grande instance, lui disant : Il mérite que vous fassiez cela pour lui... Jésus donc alla avec eux. Or, comme il n'était plus loin de la maison, le centenier envoya de ses amis lui dire : Seigneur, ne vous donnez point tant de peine ; car je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit, c'est pourquoi je ne me suis pas jugé digne d'aller moi-même à vous ; mais dites un mot, et mon serviteur sera guéri. Car moi, qui suis un homme soumis à la puissance d'autrui... »

La réponse de Jésus est la même dans les deux Évangiles : « En vérité je vous le dis, je n'ai pas trouvé en Israël même une si grande foi. » Si l'on s'en tient au sens obvie, le centenier seul aurait parlé à Jésus, d'après saint Matthieu ; d'après saint Luc, au contraire, cet officier n'aurait pas même rencontré le Sauveur, mais tout se serait passé entre Jésus et les amis du centenier. Saint Augustin avait

vu la difficulté et voici la solution qu'il propose : Tout s'est passé exactement selon l'exposé de saint Luc ; saint Matthieu, voulant abrégér la narration, a attribué au centenier lui-même tout ce que ses amis ont dit ou fait en son nom. C'est une manière de parler, usitée vulgairement dans la conversation et que personne ne songe à taxer d'erreur. Les évangélistes, auxquels le Saint-Esprit abandonne ce que les théologiens appellent le *verbum materiale*, c'est-à-dire l'expression de la pensée divine, ont coutume de s'accommoder au langage communément usité parmi les hommes.

La réalité historique des deux événements est placée hors de toute atteinte. Les récits sont nettement circonstanciés, la couleur locale est parfaite. D'un côté un centurion, officier romain, tel qu'il devait y en avoir dans un pays dominé par les Romains ; de l'autre, un *ἑταίρος*, nom qui désignait un officier du palais, donc, dans le cas présent, un courtisan d'Hérode, tétrarque de Galilée. La route de Cana à Capharnaüm est appelée une descente : telle est, en effet, la conformation relative du pays. Les domestiques allant au devant de leur maître pour lui annoncer la bonne nouvelle, la foi du père confirmée par la vue du prodige, tout cela est naturel et n'appartient pas à l'allégorie. L'intervention des anciens de la synagogue en faveur d'un gentil dévoué à la nation d'Israël est encore fort probable. Ce qui ne l'est pas moins, c'est la haute idée que le centenier, homme droit et loyal, a conçue de la puissance de Jésus et la crainte respectueuse qui le pousse à employer des intercesseurs auprès du rabbi tout-puissant : comment, lui, païen, oserait-il se présenter devant le grand docteur ? Les rationalistes trouvent inexact ce que dit saint Luc, que le serviteur du centenier se mourait : la paralysie, disent-ils, n'est pas un mal mortel. Ne l'est-elle pas lorsqu'elle est la suite d'une attaque d'apoplexie ? Et même, lorsqu'elle provient d'autres causes, ne finit-elle pas quelquefois par amener la mort ? — On objecte aussi que la narration de saint Luc est déconse : le centenier invite Jésus à venir guérir son serviteur et, lorsque Jésus approche, il se déclare indigne de le recevoir. Nous voyons, au contraire, dans cette conduite un effet

très naturel de la crainte respectueuse augmentant tout à coup à l'approche du Fils de Dieu.

Dans ces deux guérisons, il est évident qu'aucune cause naturelle n'est intervenue ; pas d'influence morale du guérisseur sur les malades, ni d'action salutaire de l'imagination de ceux-ci. Les malades ignoraient tout ce qui se passait loin d'eux. Le magnétisme animal non plus n'a rien à voir ici. Jésus n'avait jamais vu les deux malades ; il ne pouvait donc exercer sur eux aucune action hypnotique, quand même il serait démontré que cette action peut se communiquer à distance sur un sujet réduit préalablement sous le pouvoir de l'hypnotiseur. Il y a donc, dans les deux cas, une action surnaturelle et divine, qui seule est capable de rendre compte des effets obtenus. Que si, dans d'autres cas, la critique négative nous objecte des causes naturelles occultes, nous aurons un fort préjugé pour ne pas admettre ces causes à entrer en concurrence avec l'action divine, déjà constatée préalablement chez le thaumaturge.

L'école de Strauss croit avoir dit le dernier mot sur ces guérisons à distance, en faisant remarquer la similitude qu'elles ont avec la guérison de Naaman le Syrien, opérée aussi par Elisée sans qu'il vit le malade. L'incrédulité de Naaman est reproduite par celle de l'officier royal, blâmée par le Christ ; les messagers du centenier représentent le serviteur envoyé par Elisée. Explication ingénieuse, si l'on veut, mais qui n'a aucune vraisemblance et qui n'explique rien du tout.

LE PARALYTIQUE DE GALILÉE ET CELUI DE BETHSAÏDA. — Notre-Seigneur opéra un grand nombre de guérisons de paralytiques. Deux surtout sont remarquables : l'une, parce que le Sauveur fit le miracle comme preuve de son autorité divine ; l'autre, parce que, s'étant faite un jour de sabbat, elle servit de prétexte à une persécution acharnée, excitée contre le Christ par les chefs de la Synagogue.

La première est ainsi racontée par les évangélistes synoptiques : On amena à Jésus un paralytique dans un lit porté par quatre hommes. Comme ceux-ci ne pouvaient réussir à l'amener près de Jésus, à cause de la foule qui l'entourait à l'intérieur d'une maison, ils montèrent sur le toit, le découvrirent et descendirent

de là le malade jusqu'aux pieds de Jésus. Celui-ci, voyant leur foi, dit au paralytique : « Ayez confiance, mon fils, vos péchés vous sont remis. » Or, il y avait là quelques scribes et quelques pharisiens, qui se dirent en eux-mêmes : « Que dit cet homme ? Il blasphème ! Qui peut remettre les péchés, si ce n'est Dieu seul ? » Mais Jésus, pénétrant leurs pensées, leur répondit : « Pourquoi nourrissez-vous des pensées méchantes ? Qu'est-ce qui est plus facile, ou de dire à ce paralytique : Vos péchés vous sont remis, ou de lui dire : Levez-vous, prenez votre lit et marchez ? Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés, Levez-vous, je vous le commande, dit-il au paralytique ; emportez votre lit et allez-vous-en dans votre maison. » Et aussitôt il se leva, emporta son lit et s'en alla devant tout le monde ; de sorte que tous, pleins d'admiration, rendirent gloire à Dieu, en s'écriant : « Jamais nous n'avons vu rien de pareil ! »

Le narrateur, on le voit, entre dans tous les détails ; il s'agit donc d'un fait précis et parfaitement connu, et non pas d'un événement conservé et transmis par quelque tradition vague et indécise. De plus, la façon dont on procède pour amener le malade en face de Jésus est tout à fait conforme aux usages de la Palestine : les maisons ont une plateforme, à laquelle on a accès par un escalier extérieur et qui communique par une ouverture avec l'intérieur du bâtiment. Mais cette ouverture étant trop étroite pour laisser passer le malade étendu sur un lit, les porteurs durent l'agrandir en enlevant quelques tuiles (*per tegulas*). Notre-Seigneur, en disant d'abord au paralytique : « Vos péchés vous sont pardonnés, » déclare implicitement que la maladie de cet homme était une punition de ses péchés. Ce principe de la connexité entre le péché et les maladies du corps est fréquemment énoncé dans l'Ancien Testament (*Lev.*, xxvi, 14, *Deut.*, xxviii, 15 sq ; *Il Par.*, xli, 15, 18, sq.) et était si bien admis par les Juifs contemporains de Jésus, qu'ils croyaient qu'aucune maladie n'avait d'autre source que le péché actuel. C'est pourquoi Jésus rectifié sur ce point les idées exagérées de ses disciples. (*Joann.*, ix, 1-3.) Ajoutons, pour achever la preuve

de la vérité historique de cette guérison, qu'elle se passa en présence d'une foule compacte de spectateurs, dont plusieurs vivaient encore, sans doute, quand les évangélistes écrivirent leurs récits. Faisons remarquer, enfin, que le prodige est raconté par trois historiens, qui, sans se contredire en rien, apportent chacun leur contingent propre de détails. Nous examinerons plus loin le caractère miraculeux de la guérison.

La seconde guérison signalée plus haut est racontée par saint Jean seul. Il y avait, dit-il, à Jérusalem, près de la porte des Brebis une piscine appelée Bethesda (en grec *Bethesda* ayant cinq portiques, où gisaient une multitude de malades, des aveugles, des boiteux, des hommes aux membres desséchés. Or un ange descendait, de temps en temps, dans la piscine et mettait l'eau en mouvement ; et quiconque était descendu le premier dans la piscine, après le mouvement de l'eau, était guéri de quelque maladie qu'il fût affligé. Il y avait là un homme malade depuis trente-huit ans. Jésus lui dit : « Voulez-vous être guéri ? » Cet homme, ne soupçonnant pas le dessein de Jésus, lui répond : « Seigneur, je n'ai pas d'homme qui me place dans la piscine au moment où l'eau s'ébranle ; quand j'y arrive, un autre est déjà descendu. » Jésus lui dit : « Levez-vous emportez votre lit et marchez ! » Et aussitôt cet homme fut guéri, il emporta son lit et marcha.

Cette guérison subite, opérée en public, fut assez avérée pour servir de point de départ aux colères des sanhédrites contre le Sauveur, parce qu'il avait ordonné à cet homme d'emporter son lit un jour de sabbat. Dès ce moment, le sanhédrin ourdit contre le thaumaturge cette série d'intrigues et de persécutions, qui devait se terminer au drame sanglant du Calvaire. (Voir *Joann* ; v, 16 ; vii, 1, 20, 21.) Cet événement a donc sa place nécessaire dans la vie de Jésus. Strauss lui-même consent à l'admettre comme un fait réel, aussi bien que la guérison de l'autre paralytique dont nous avons parlé plus haut.

Nous ne voulons pas dissimuler que, de toutes les cures merveilleuses, celles des paralysies prêtent davantage le flanc aux explications naturelles alléguées par la critique incrédule. Il est certain que

des paralysies peuvent se guérir instantanément sous l'action d'une forte commotion morale, et plus aisément encore chez des personnes ayant le système nerveux particulièrement sensible. Chez les hystériques le moindre ébranlement produit des paralysies cataleptiques, lesquelles cessent aussitôt qu'on rappelle les sujets à l'état normal. Chez des personnes soumises à l'action d'un hypnotiseur, celui-ci produit et détruit à volonté des paralysies par simple suggestion. Voici ce qu'affirme un célèbre hypnotiseur, M. de Rochas (*Revue Scientifique*, 12 février 1887 : « On fait sortir de force du lit, où elle était depuis longtemps immobile, une femme atteinte d'une paraplegie de ce genre psychique ; puis, l'ayant placée sur ses pieds, on lui dit : Marchez ! et voilà qu'elle marche. » Et ce savant d'ajouter : « C'est là un exemple de guérison *miraculeuse*, qui en explique beaucoup d'autres. » Qu'est-ce qui s'oppose donc à ce qu'on explique d'une manière analogue les guérisons de paralytiques opérées par Jésus, et en particulier, les deux que nous venons de rapporter ?

Nous répondons d'abord que le cas du paralytique de Bethsaïda n'offre aucune parité avec les cures hypnotiques. Le malade n'avait jamais rencontré Jésus ; il ne le connaissait pas même après sa guérison (*Joann.* v, 12, 13) il ne pouvait donc subir de sa part aucune influence hypnotique. Il n'y avait non plus aucune raison pour que la parole de Jésus produisit sur lui une forte commotion morale, car il ne se doutait pas qu'il fût en présence d'un guérisseur, témoin la réponse qu'il fit à la question : « Voulez-vous être guéri ? » Jamais hypnotiseur n'a opéré et n'opérera de cures dans des circonstances pareilles.

On concevait plus aisément une action morale énergique produite par la parole du Maître sur l'autre paralytique, dont certes la confiance devait être extraordinaire. Toutefois le caractère de Jésus s'oppose à ce que nous admettions, même pour ce cas, une explication naturelle. Jésus, dont la probité et la sincérité sont hors de toute atteinte, guérit ce malade pour prouver son pouvoir divin de remettre les péchés. Cette preuve serait vaine, si la guérison s'était faite par les seules causes naturelles ; Jésus

savait donc qu'il opérerait par l'influence d'une vertu divine. C'est ainsi que le comprit aussi la foule présente au prodige : elle rendit gloire à Dieu. Jésus ne la détrompe pas ; elle avait donc saisi le vrai caractère de la guérison. Il reste un dernier refuge à l'explication naturelle, c'est que Jésus partageait lui-même l'illusion populaire en attribuant à une intervention divine la vertu magnétique ou fascination qui se révélait en sa personne. Mais cette hypothèse, outre qu'elle ne répond pas à l'idée de la science des choses les plus cachées que les Évangiles nous montrent dans Jésus, ne peut se soutenir vis-à-vis de beaucoup d'autres prodiges, qui dépassent évidemment les forces de la nature. Si ceux-ci sont surnaturels, pourquoi les guérisons de paralytiques, qui se présentent comme aussi merveilleuses que les autres, feraient-elles seules exception ? L'analogie avec les autres miracles du Sauveur doit par conséquent les faire regarder, elles aussi, comme surnaturelles.

GUÉRISON DE LÈPREUX. — Notre-Seigneur guérit beaucoup de lépreux ; ce qui n'est pas étonnant, car cette affreuse maladie était très commune parmi les Juifs. Les Évangiles racontent en détail surtout deux de ces guérisons, l'une que Jésus opéra, peu après le sermon de la montagne, sur un seul malade ; l'autre, plus tard, en faveur d'une troupe de dix de ces malheureux. La première est racontée avec les mêmes circonstances par les trois synoptiques ; la seconde ne nous est connue que par saint Luc.

Un lépreux se jeta aux pieds de Jésus, en lui disant : « Seigneur, si vous voulez, vous pouvez me purifier ! » Et Jésus, étendant la main le toucha en disant : « Je le veux, soyez purifié. » Et aussitôt sa lèpre fut purifiée, c'est-à-dire guérie. Et Jésus lui dit : Voyez, ne le dites à personne, mais allez vous montrer au prêtre.

Lors de son dernier voyage à Jérusalem, comme Jésus passait par la Samarie, dix lépreux vinrent à sa rencontre ; ils se tinrent loin de lui et lui crièrent : « Jésus, maître, ayez pitié de nous ! » Jésus les ayant vus, dit : « Allez vous montrer aux prêtres. » Et il se fit, que, pendant qu'ils y allaient, ils furent purifiés. Un seul d'entre eux, un Samaritain, vint remercier le Sauveur, qui se plaignit de l'ingratitude des autres.

Certains rationalistes ont voulu voir une parabole dans le second récit, parce qu'il semble tendre tout entier à recommander la gratitude pour les bienfaits reçus et à relever aux yeux des Juifs la nation samaritaine. Mais, si une leçon morale se dégage d'un fait, est-ce un motif pour en nier ou en soupçonner même la réalité historique, alors que tout dans la narration révèle un événement réellement arrivé? Dans le premier récit on ne trouve aucun prétexte à mettre en doute la réalité du fait. On a tâché, par des suppositions étrangères ou même contraires au récit, d'enlever à cette guérison son caractère miraculeux en la transformant en une simple assurance de guérison future. Vains efforts! la simplicité et la netteté de la narration renversent cette hypothèse imaginaire; et il demeure établi que Jésus, dans le premier cas, a par un attouchement et une parole rendu en un instant la santé à un homme couvert de lèpre (*Luc.*, v. 2) et que, dans le second cas, il a opéré un semblable prodige sur dix hommes à la fois, et cela à distance, pendant qu'ils allaient vers les prêtres pour faire constater leur état. Or voici sur un fait pareil le jugement de Strauss (Traduct. de Littré, t. II, p. 74 : « La lèpre, en raison de la profonde altération des sucs, est la plus opiniâtre et la plus maligne des éruptions. Or, rendre instantanément, par une parole et un attouchement, à la peau que le mal ronge, son intégrité et sa netteté, cela est absolument inconcevable, attendu que c'est représenter comme un effet immédiat ce qui a besoin, pour s'effectuer, d'une longue série d'opérations intermédiaires. » Cela n'est donc concevable, disons-nous, que par une intervention surnaturelle, laquelle, vu le caractère du personnage à qui elle est accordée, ne peut être qu'un vrai miracle.

GUÉRISON DE L'AVEUGLE-NÉ. — Qui ne connaît la ravissante narration que le disciple bien-aimé nous a laissée de ce prodige? Ce n'est pas ainsi qu'on invente! Nous n'allons pas nous attarder à discuter les hypothèses ridicules, par lesquelles l'école naturaliste a voulu transformer en une opération chirurgicale l'application de la terre humectée sur les yeux du malade. Si ces hypothèses avaient quelque vraisemblance, au moins quel-

qu'une d'entre elles se serait offerte à l'esprit des pharisiens, dans l'enquête minutieuse qu'ils firent sur cette cure merveilleuse. Ils ne reçurent du miraculé que cette réponse catégorique : « Il m'a mis de la boue sur les yeux et il m'a dit : Allez vous laver à la source de Siloé; j'y suis allé, je m'y suis lavé et je vois. » Ne trouvant rien à répliquer à ces paroles si précises, ne pouvant contester le caractère miraculeux de la guérison, ces docteurs astucieux n'ont d'autre ressource que de révoquer en doute la célérité préalable de cet homme. C'est en vain! La foule, qui le connaît, et ses parents attestent qu'il est né aveugle. Enfin, préjudant ainsi aux procédés rationalistes, ils veulent faire avouer à l'aveugle-né que sa guérison *ne peut pas* être l'effet d'une intervention du ciel. Un mot du miraculé suffit pour leur fermer la bouche. Alors, à bout d'arguments, ils éclatent en injures et jettent cet homme hors de la synagogue. La renommée du miracle n'en devint pas moins constante. Aussi, à quelque temps de là, les « Juifs », c'est-à-dire ces mêmes chefs du peuple qui avaient fait l'enquête sur la guérison, voyant Jésus pleurer sur la mort de Lazare, se dirent entre eux : « Cet homme, qui a ouvert les yeux de l'aveugle-né, ne pouvait-il donc pas empêcher la mort de son ami? » (*Joann.*, xi, 37.) Strauss, après avoir discuté minutieusement tous les éléments l'explication naturelle, conclut ainsi : « L'explication naturelle nous laisse donc ici aussi dans l'embarras, et nous gardons un aveugle de naissance guéri miraculeusement par Jésus. » (*Op. cit.*, p. 97.) Mais le docteur mythologue n'est pas plus heureux, lorsqu'il prétend éliminer cette guérison du domaine de l'histoire, parce que les Synoptiques n'en ont pas parlé et que l'auteur du quatrième Évangile a mal expliqué l'étymologie du mot Σιλοά. Aucune de ces deux raisons n'a de valeur. Les Synoptiques ne racontent pas les faits de l'action apostolique de Jésus à Jérusalem et le vrai nom de la source était *Schiloach*, ce qui signifie bien *envoyé*. (*Joann.*, ix, 7.)

DÉLIVRANCES D'ÉNERGUMÈNES. — Aux yeux de la critique rationaliste, les démons sont des êtres imaginaires, les « possédés » ne sont que des aliènes. Au commencement de ce siècle, un savant exégète ca-

tholique, J. Jahn, sans nier l'existence des démons, s'est montré, lui aussi, favorable à l'opinion qui ne voit dans les énumérations, même dans ceux de l'Évangile, que des malades atteints d'aliénation mentale. Les Juifs, d'après cette opinion, étaient certainement dans l'idée que la folie avait pour cause une possession diabolique; *Vous êtes possédé d'un démon et Vous êtes fou* sont pour eux des expressions synonymes. C'est ainsi que les Juifs, entendant Notre-Seigneur affirmer son pouvoir souverain sur sa vie et sa mort, s'écrièrent : « Il est possédé d'un démon et il est fou ! Pourquoi voulez-vous l'écouter ? » *Johan.*, x, 20. Outre la folie, d'autres maladies encore étaient attribuées à une action démoniaque. Le père de l'épileptique lunatique prétend que c'est un esprit qui saisit son fils et le précipite à terre. *Luc.*, ix, 39. La chanaëenne s'écrie aussi que sa fille est cruellement tourmentée par un démon. *Matth.*, xv, 22. Le Sauveur, dit-on, regardant cette persuasion populaire comme inoffensive, ne crut pas à propos de la contredire; bien plus, par une condescendance prudente, il accommoda sa manière de parler et d'agir à cette erreur commune, sans se prononcer sur la réalité des choses. Il nous faut examiner brièvement cette théorie.

Nous n'entendons pas soutenir que le peuple juif ne se soit jamais trompé, en mettant sur le compte du démon une infirmité produite par des causes naturelles. Il est même probable que souvent ce jugement ne répondait pas à la réalité des faits. Mais nous ne pouvons accorder que ce jugement fût toujours erroné. Les évangélistes eux-mêmes affirment plusieurs fois l'origine diabolique de certaines maladies guéries par Notre-Seigneur. Ils disent, en général, que Jésus *guérissait* beaucoup de personnes opprimées par le démon. *Luc.*, vi, 19. Saint Pierre dit la même chose en parlant à la famille de Cornille le centurion. *Act.*, x, 38. Notre-Seigneur lui-même déclare que c'est Satan qui a *lié*, pendant dix-huit ans, la femme courbée qui s'adresse à lui. *Luc.*, xiii, 16. Il commande aux démons de sortir; les esprits lui obéissent et les malades sont guéris, témoin la délivrance de l'épileptique longuement racontée par saint Marc (ix, 16-28). Il est dit ailleurs *Luc.*, xi, 14 que

Jésus chassa un démon qui était muet. Et le démon étant chassé, le muet se mit à parler, au grand étonnement de la foule présente. Que dans toutes ces circonstances le Sauveur se soit accommodé à la conception erronée du vulgaire, on ne peut le supposer sans lui imputer des mensonges. Ne serait-ce pas un mensonge formel de dire que Satan a tenu une personne courbée pendant dix-huit ans, si la combatte est due à des causes naturelles ? Ne serait-ce pas un mensonge équivalent de dire en face d'un malade ordinaire : « Sois, esprit sourd et muet, de cet homme et garde-toi d'y rentrer ? » *Marc.*, xi, 24. Mais si ces arguments ne suffisaient pas à convaincre les adversaires, qu'auraient-ils à répondre au fait de la délivrance du démoniaque de Gadara ? C'était un fou furieux, habitant tout nu dans les tombeaux, se jetant sur les passants et les maltraitant, brisant toutes les chaînes dont on avait essayé de le lier. Disons, en passant, que cette dernière circonstance suppose dans ce malheureux une force surhumaine. Voyant Jésus de loin, le fou se jette à ses pieds, le supplie de ne pas le tourmenter et le reconnaît pour le Fils du Très-Haut, seconde circonstance qui manifeste une vraie possession, la connaissance des choses occultes; car alors la filiation divine de Jésus ne pouvait guère être connue de cet aliéné par les moyens naturels. Interrogé par le Seigneur : « Quel est ton nom ? » Il répond : « Je m'appelle Légion, car nous sommes plusieurs. » Il y avait tout près de là un troupeau de porcs au nombre de deux mille. Les démons demandèrent à Jésus de pouvoir entrer dans ces animaux. Jésus le leur permit. Et aussitôt les démons sortirent de cet homme et entrèrent dans les porcs. Et tout le troupeau à la fois se précipita dans la mer et s'y noya. Toute explication naturaliste est ici impossible. Si la possession de cet homme n'était pas réelle, les démons ne sont pas sortis de lui, ils ne sont pas entrés dans les porcs; dès lors plus rien n'explique cette course folle des animaux vers la mer où ils vont périr. On a dit, il est vrai, que le fou s'est précipité sur les animaux, les a effrayés outre mesure et poussés ainsi tous vers la mer. Mais à qui faire croire cet effet produit par un seul homme furieux sur un troupeau de deux mille têtes ? Et cela

de façon que les animaux ne se soient pas dispersés dans diverses directions, et que tous ensemble (*uno impetu*) ils soient allés se noyer?

Les mythologues attaquent, d'une autre manière, la réalité de cette possession. Ils font d'abord observer que les récits diffèrent chez Matthieu et les deux autres Synoptiques. Ceux-ci ne parlent que d'un possédé, Matthieu en a deux. Aucun motif, disent-ils aussi, ne pouvait engager les démons à vouloir entrer dans des pour-ceaux qui allaient périr aussitôt. Jésus lui-même ne pouvait leur donner une permission qui allait causer un si grave dommage aux propriétaires du troupeau. — Il est facile de voir la faiblesse de ces allégations. D'abord, il n'y a pas de contradiction entre les évangélistes. Si les possédés de Gadara étaient à deux dans les mêmes conditions, Marc et Luc ont pu se contenter de décrire ce qui regardait l'un d'entre eux. Peut-être ne savaient-ils pas qu'il y en eut deux. Les démons étant des esprits malfaisants pouvaient désirer une compensation au mal que l'expulsion du corps de cet homme allait les empêcher de produire. Quant à Jésus, il était le maître de ses créatures; et il pouvait avoir des motifs excellents pour permettre la perte de ce troupeau. Les propriétaires, gens très attachés aux biens de ce monde comme il paraît par la suite du récit évangélique, méritaient probablement de subir cette perte matérielle de leurs biens. Il est, du reste, inutile de pousser plus loin les conjectures à ce sujet.

Il reste acquis : *a*) que du temps de Notre-Seigneur il y avait en Palestine de véritables possédés; *b*) que les démons habitant les corps y causaient diverses espèces d'infirmités; *c*) que l'aliénation mentale, en particulier, était parfois l'effet d'une possession diabolique; *d*) que Notre-Seigneur chassa réellement des démons des corps de plusieurs possédés et les délivra par là même des maladies qui les affligeaient; *e*) que les mauvais esprits peuvent occuper les corps des animaux aussi bien que ceux des hommes. (Voir art. *Possessions*.)

RÉSURRECTIONS DE MORTS. — Il y a trois résurrections de morts opérées par le Sauveur, dont les évangélistes nous ont laissé le récit détaillé : celle de la fille de Jaïre, racontée par les trois Synop-

tiques, celle du fils de la veuve de Naïm, qui n'est donnée que par saint Luc, celle de Lazare, dont saint Jean seul nous a conservé le souvenir. Comme ce sont de tous les miracles du Christ les plus éclatants et les plus incroyables pour la critique rationaliste, on conçoit qu'elle ait épuisé toutes ses ressources pour en ébranler la certitude. Aux écoles naturaliste, mythologiste et légendaire est venue se joindre dernièrement l'école hypnotique, pour battre en brèche la réalité objective de ces prodiges évangéliques.

RÉSURRECTION DE LA FILLE DE JAÏRE. — Ce miracle est exposé tout au long par saint Marc et par saint Luc, mais raconté en abrégé par saint Matthieu. D'après les deux premiers, Jaïre, chef de synagogue, vient se jeter aux pieds de Jésus en lui disant : « Ma fille est à l'extrémité; venez, imposez-lui la main pour qu'elle vive. » Jésus l'accompagne vers sa demeure et, lorsqu'ils sont tout près, les gens de la maison de Jaïre viennent à sa rencontre en lui disant : « Votre fille est morte, n'importunez plus le Maître à son sujet. » Mais Jésus, ayant entendu ce discours, dit à Jaïre : « Ne craignez rien, croyez seulement. » Il entre ensuite et rend l'enfant à la vie. D'après le récit de saint Matthieu, il n'est pas question du danger extrême de la fille, mais seulement de son décès. Le père, en s'approchant de Jésus, lui dit : « Seigneur, ma fille vient de mourir; mais venez, imposez-lui la main, et elle vivra. » Là-dessus Jésus se lève et accompagne le père.

Le rationalisme proclame les deux narrations inconciliables et s'autorise de cette prétendue contradiction pour rejeter le fait même de la résurrection comme une fable. Cette conclusion est absolument déraisonnable. Que de fois n'arrive-t-il pas que, sur les faits les plus incontestés, il se forme des récits contradictoires relativement à quelque circonstance accidentelle? Il faudrait conclure, tout au plus, que saint Matthieu n'a pas été renseigné exactement sur la façon dont fut énoncée la supplique du père. Mais comme il s'agit ici de narrateurs inspirés, il faut pousser plus loin l'examen de la difficulté. Nous ne dirons pas avec Kuinoel et Schleusner *Leric. græc.* N. T. v. τελευτώ que le terme ἐπέλευσεν

doit se traduire : *est à l'extrémité* ; car cette signification ne se rencontre nulle part ailleurs et, de plus, le verbe *est* à l'aoriste et annonce par conséquent une chose passée. Saint Augustin nous semble expliquer la divergence d'une manière satisfaisante. Saint Matthieu, dit-il, veut raconter en peu de mots que Jésus a rendu à la vie une jeune fille à la prière de son père ; celui-ci avait sans doute l'intention de demander à Jésus qu'il voulût bien ou guérir sa fille agonisante ou la ressusciter si elle était morte. L'évangéliste lui fait exprimer seulement la demande répondant à l'événement qui s'accomplit en effet et néglige tous les préliminaires. La véracité des écrivains sacrés n'exige pas qu'ils rapportent à la lettre les paroles des interlocuteurs ; il suffit que les paroles qu'ils leur mettent dans la bouche répondent à l'expression de leur pensée. On n'exige pas davantage parmi les hommes dans un narrateur véridique. Saint Augustin tire de son explication ce principe précieux d'exégèse : « Puisqu'il en est ainsi, ces façons de parler diverses des évangélistes nous apprennent une chose très utile et très nécessaire, à savoir que dans les paroles d'une personne il ne faut considérer que l'intention que les paroles doivent exprimer ; et que ce n'est pas mentir que d'énoncer en d'autres mots ce qu'a voulu une personne, dont on ne rapporte pas les paroles précises. » *De Cons. evang.*, II, 66, 67.

La critique adverse prétend d'ailleurs que cette fille n'était pas morte en réalité, mais seulement en apparence, plongée qu'elle était dans un sommeil léthargique. C'est, disent-ils, Jésus lui-même qui le déclare aux assistants : *La jeune fille n'est pas morte, mais elle dort*. M. de Rochas fait observer de plus que Jésus agit sagement en écartant la foule des spectateurs ; l'isolement, en effet, est très favorable au rappel du sommeil hypnotique. *Revue scientifique*, 12 fév. 1887, p. 213. Ce savant suppose, sans doute, que nous avons à faire dans le cas présent à une personne hystérique. Quoique l'hystérie se rencontre parfois même chez de jeunes enfants, dans le cas présent il est trop clair, par toute la marche du récit, que les paroles de Jésus étaient figurées : cette mort, à laquelle, dans un instant, allait succéder la vie, méritait

plutôt le nom de sommeil. Dans une autre circonstance, Jésus dit à ses disciples : *Lazare, notre ami, dort*, et l'explication qu'il donne lui-même à ses paroles indique qu'il voulait dire que Lazare était mort. Dans le cas présent tous les assistants croient à une résurrection ; car ils n'avaient aucun doute sur la réalité de la mort. Notre-Seigneur les laisse dans cette idée et leur impose même le silence sur ce qu'il vient de faire. C'eût été de sa part une indigne supercherie, si tout le prétendu prodige ne consistait qu'en une suggestion hypnotique ou en quelque acte naturel analogue.

RESURRECTION DU FILS DE LA VEUVE. — Cette fois le sujet du miracle est un mort que l'on porte à la sépulture. Jésus rencontre le convoi funèbre à la porte de Naïm. Le défunt lui était probablement étranger ; personne ne lui avait parlé de la nature de sa maladie. Sans s'enquérir de rien, il fait arrêter les porteurs, touche la bière et s'écrie : *Jeune homme, je te le dis, lève-toi!* Et aussitôt celui qui était mort se leva, et Jésus le rendit à sa mère. Là-dessus le peuple se s'écrie : *Un grand prophète a surgi parmi nous et Dieu a visité son peuple!*

Il est trop arbitraire de chercher ici encore une mort apparente et de supposer que Jésus, par un simple coup d'œil jeté sur le cadavre, s'était assuré qu'il était en présence d'un cas de léthargie. Avant d'arrêter les porteurs et de toucher le brancard, n'avait-il pas déjà dit à la mère : *Ne pleurez pas!* Il était donc dès lors décidé à faire revivre le défunt. En outre, ici encore le thaumaturge souffre que le peuple tire de ce fait un argument en faveur de sa mission divine. Nous devons en inférer que lui-même avait la conscience d'avoir opéré une vraie résurrection. La réalité de cette résurrection ne peut donc pas être douteuse pour tout critique que la thaumatophobie n'a point aveuglé.

RESURRECTION DE LAZARE. — Ce miracle est le plus éclatant de tous ceux que Notre-Seigneur a opérés pendant sa vie mortelle. Pour s'en débarrasser, le rationalisme essaie d'abord de récuser le témoin. Cette résurrection, dit-on, ne nous est racontée que par le quatrième évangéliste. Quand même on admettrait que cet évangéliste est l'apôtre Jean,

encore serait-il le seul survivant de l'entourage de Jésus. Sachant donc qu'il n'y avait plus personne qui pût le contrôler, il pouvait impunément inventer ce miracle et le revêtir de toutes les circonstances propres à en augmenter la vraisemblance et à en rehausser l'éclat. Un fait aussi illustre, s'il était réellement arrivé, ne pouvait échapper à l'attention des évangélistes synoptiques; ils ne pouvaient l'ignorer, puisqu'il se serait passé en présence de tous les apôtres et, le connaissant, ils ne pouvaient en omettre le récit, d'autant plus que ce fait aurait eu une influence déterminante sur la passion du Christ, laquelle est racontée par tous les Synoptiques. (Cfr. A. Réville, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1866, t. 63, p. 91, 92.)

Cette hypothèse a d'abord contre elle une forte présomption, c'est qu'elle suppose le quatrième évangéliste tout autre qu'il n'apparaît dans tout son ouvrage. De l'aveu de tous les critiques modérés, cet auteur est un homme probe et sincère; tous ses récits sont empreints d'une grande candeur et d'une certaine honnêteté excluant tout soupçon de fourberie. Il n'avait, du reste, nul besoin pour la défense de sa cause de fabriquer de toutes pièces une fable d'une impudence aussi colossale, dans la supposition des adversaires. Bien plus, eût-il voulu la fabriquer, cela ne lui eût pas été possible ou, du moins, l'entreprise aurait été insensée. En effet, quelle chance probable pouvait-il avoir de faire accepter un miracle si éclatant, si circonstancié, opéré aux portes de Jérusalem, etc., et dont cependant il n'aurait existé aucun souvenir parmi les chrétiens? Un pareil récit, proposé tout à coup, soixante ans après la mort de Jésus, et dont jamais personne n'aurait entendu parler, aurait suffi pour compromettre la valeur historique de tout le quatrième Évangile. Jean avait à sa disposition assez d'autres arguments de la divinité de son maître, pour ne pas en inventer un qui, dans l'hypothèse de l'objection, aurait été dépourvu de toute vraisemblance. Le silence des Synoptiques sur cet événement peut être inexplicable à ceux qui se figurent ces évangélistes comme des historiens voulant raconter tout ce qu'ils savent sur la vie de leur héros. Il s'explique sans peine, si l'on se fait une juste idée du but

spécial que chacun d'eux se propose. Saint Matthieu vise surtout à démontrer aux Juifs que Jésus est leur Messie annoncé par les prophètes; la résurrection de Lazare n'entre pas dans ce cadre. Saint Marc est l'écho de la prédication de saint Pierre; or il se peut très bien que saint Pierre, préoccupé surtout de la résurrection de Jésus, ne se servit guère dans son enseignement de cette autre résurrection opérée par le Sauveur. Saint Luc veut surtout montrer Notre-Seigneur comme le sauveur de la gentilité; or la résurrection de Lazare n'avait rien à faire avec cet objet. Ajoutons une raison qui s'applique aux trois Synoptiques à la fois. Ces évangélistes, pour des motifs qu'il ne nous importe pas d'examiner ici, restreignent leur narration de la vie publique du Christ à ce qui s'est passé dans la Galilée et la Pérée. Ils donnent en outre, il est vrai, l'histoire de la passion; mais ils s'accordent à n'en commencer le récit qu'à partir de l'entrée triomphante de Jésus à Jérusalem. Or cette entrée triomphante s'est faite après la résurrection de Lazare. Cette résurrection n'appartenait donc pas à la série des événements que les Synoptiques se proposaient de raconter. C'est ainsi qu'ils omettent la guérison du paralytique de Bethsaïde (*Joann.*, v) et celle de l'aveugle de naissance (*Joann.*, ix), deux miracles très éclatants aussi, mais qui eurent pour théâtre la ville sainte.

Examinons maintenant les plans d'attaque d'une autre catégorie d'adversaires, ceux qui supposent le narrateur sincère mais imparfaitement renseigné.

Selon eux, Lazare n'était pas mort, mais faisait semblant de l'être. Lui et sa famille avaient tout arrangé pour procurer à leur cher maître la gloire d'opérer une résurrection de mort. Selon les uns, Jésus ignorait leur pieux complot; selon les autres, lui-même en avait connaissance et s'y était prêté. On trouve que Jésus et la famille de Béthanie pouvaient bien se croire permise cette fraude innocente, dont il devait résulter un effet si salutaire.

Nous repoussons d'abord avec indignation une explication qui suppose notre adorable Sauveur coupable d'une supercherie indigne d'un honnête homme, outrageante pour la Majesté divine et même, dans le cas présent,

blasphématoire, puisque, dans une prière solennelle, Jésus remercia son Père céleste de lui avoir donné dans cette résurrection un témoignage de sa mission divine, *Joann.*, xi, 42. Il faut avoir le sens esthétique profondément dépravé et avoir perdu toute notion juste du bien et du mal, pour ne voir qu'une fraude innocente dans une fourberie aussi détestable. Quant à la famille de Béthanie, nous la connaissons assez, pour la juger incapable de tremper dans le complot qu'on lui attribue. D'ailleurs, si Jésus ignorait le complot, les membres de la famille de Béthanie ne devaient pas moins ignorer l'intention du Maître; et dès lors, y avait-il rien de plus imprudent et de plus insensé de leur part que de simuler devant les Juifs une mort qu'ils auraient dû finir par désavouer, si Jésus ne pouvait ou ne voulait pas rappeler à la vie le prétendu défunt? Si, au contraire, Jésus était au courant de tout, encore eût-on dû si bien cacher le jeu que les Juifs présents, ennemis la plupart du Maître, n'eussent aucun soupçon de la fraude. Leur manière d'agir, après la résurrection du mort, prouve bien que pareil soupçon ne leur est pas venu à l'esprit. Car les uns, à la vue du prodige, crurent en Jésus; d'autres allèrent tout rapporter aux pharisiens. Là-dessus le sanhédrin se réunit, et voici la proposition soumise à ses délibérations : *Que faisons-nous parce que cet homme fait beaucoup de signes miracles? Si nous le laissons continuer ainsi, tous croiront en lui.* *Joann.*, xi, 47, 48. Il fallait que la mort de Lazare fût bien incontestable, pour que, dans cette assemblée d'hommes instruits et hostiles au thaumaturge, il n'y eût pas une voix qui émit des doutes sur cet objet capital.

Il reste donc acquis par les arguments les plus convaincants de l'ordre moral, que tout s'est passé réellement selon la narration évangélique. Lazare, véritablement mort et enterré depuis quatre jours, fut rappelé subitement à la vie par la parole de Jésus, et le Père Éternel, solennellement invoqué par son Fils, en concourant à ce prodige par sa toute-puissance, ratifia devant la foule présente la mission messianique qu'il avait donnée au thaumaturge.

Le bruit du miracle se répandit aussitôt et excita, parmi les Juifs réunis

alors à Jérusalem pour la Pâque, un enthousiasme général. A la nouvelle que Jésus arrive à la ville, la multitude se précipite à sa rencontre, portant des branches de palmiers et d'oliviers, étendant ses vêtements sur son passage et l'acclamant avec effusion comme le fils de David, celui qui vient au nom du Seigneur, *Joann.*, xii, 12, 19.) Le spectacle de ce triomphe déconcerte les sanhédrines : *Vous voyez, s'écrient-ils, que nous ne gagnons rien; voilà que tout le monde court après lui! Vont-ils ouvrir une enquête sévère sur la résurrection de Lazare, cause de tout ce mouvement? Non : ils savaient bien qu'ils n'en retireraient que de la confusion. Pour le moment, ils ne voient pas d'autre ressource que de supprimer le témoin incommode : ils songent à tuer aussi Lazare que Jésus avait ressuscité d'entre les morts* (*Joann.*, xii, 10.) Ce dernier trait achève pour nous la démonstration du miracle.

LA TRANSFIGURATION. — Ce miracle se distingue des précédents, en ce qu'il fut opéré en Jésus par le Père céleste, tandis que les autres furent opérés par Jésus lui-même.

La critique rationaliste a trouvé dans ce fait évangélique un champ favorable à exploiter; elle s'est efforcée de transformer en hallucinations subjectives tous les détails qui paraissent surnaturels dans cette scène de glorification.

Jésus, dit l'école naturaliste, avait donné rendez-vous à deux disciples secrets; il voulait que ses trois amis les plus intimes assistassent à l'entrevue. En attendant l'arrivée des invités, Jésus et ses trois apôtres se mettent en prière; ceux-ci s'endorment. Les deux affidés arrivent dans l'entre temps. Au son de leurs voix les apôtres se réveillent. Ils voient Jésus au sommet de la montagne éclairé des premiers rayons de l'aurore, réfléchis encore par les neiges environnantes. Moitié endormis, ils prennent les deux inconnus pour Moïse et Élie. Bientôt ils les voient disparaître dans une nuée diaphane, ils croient entendre une voix du ciel dans ces paroles criées par un des affidés : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé...*

Tout cet échafaudage d'hypothèses s'écroule devant cette simple phrase de l'Évangile : Comme ils descendaient de la montagne, Jésus leur dit : *Ne racontez*

cette vision à personne, jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité. Par ces mots Jésus nous fait comprendre clairement que les apôtres venaient d'apercevoir une vision objectivement réelle. S'ils avaient été dupes d'une hallucination, la loyauté obligeait leur maître à les tirer de leur erreur.

Encore moins le caractère du Sauveur peut-il se prêter au point de vue plus moderne, qui prétend attribuer « l'hallucination » des apôtres à une suggestion hypnotique qui leur aurait été faite par leur maître pendant un sommeil magnétique. En effet, s'il en eût été ainsi, les hypnotisés, revenus de ce sommeil, ne se seraient rien rappelé de ce qu'ils auraient vu et entendu. Ce n'est donc pas par eux que les évangélistes auraient eu connaissance de leur vision. Ils ne l'auraient pas davantage apprise de Jésus lui-même, qui voulait la tenir cachée pendant sa vie mortelle. Et puis, n'était-ce pas insensé, de la part de Jésus, d'imposer à ses apôtres le silence sur une vision dont ils n'auraient eu aucune conscience en sortant de leur hypnose?

J. CORLEY.

ÉVÊQUE. — I. Etymologiquement, l'évêque est un inspecteur, un surveillant, dans l'Église. Théologiquement, c'est un ministre sacré supérieur aux diacres et aux prêtres, revêtu par une consécration sacramentelle de la plénitude du sacerdoce. Canoniquement, c'est un membre de l'Église enseignante et dirigeante, chargé du gouvernement ordinaire d'un diocèse, ou du moins attaché, sous le nom d'évêque titulaire (autrefois évêque *in partibus infidelium*), à un diocèse dont le titre seul a survécu à la ruine de sa cathédrale et de sa chrétienté; il y a donc des évêques qui le sont tout ensemble par l'ordre et par la juridiction ordinairement annexée à l'épiscopat; et il en est d'autres qui ne le sont que par l'ordre, n'ayant pas de juridiction ou n'en ayant qu'une extraordinaire.

II. — L'Église enseigne, sous peine d'anathème, que l'épiscopat est de droit divin; et que les évêques, à quelque catégorie qu'ils appartiennent, sont supérieurs aux prêtres; qu'ils ont le pouvoir de confirmer et d'ordonner, et que ce pouvoir qu'ils ont ne leur est pas commun avec les prêtres. (Conc. de

Trente, *sess.* XXIII, *can.* 6 et 7. Et si elle n'a pas explicitement défini que cette supériorité est de droit divin, elle a condamné dans Acérins et dans Marsile de Padoue la négation de ce point qui, d'ailleurs, est absolument constant; il n'y a pas que les dogmes de foi qui aient droit à l'adhésion d'un catholique. L'Église enseigne encore que, parmi les privilèges de l'épiscopat, il en est un essentiellement incommunicable au simple sacerdoce: celui d'ordonner des évêques et des prêtres; ceux-ci ne peuvent consacrer ceux-là ni s'ordonner eux-mêmes entre eux; à l'évêque seul appartient la puissance génératrice du sacerdoce (Conc. de Trente, *ibid.*), et c'est à lui seul aussi qu'appartient le pouvoir d'ordonner les diacres qui sont, au-dessous des prêtres et comme eux, d'institution divine.

III. — Qu'objecte-t-on à cette doctrine? Cinq choses principalement: 1° que les documents primitifs de l'histoire ecclésiastique ne distinguent pas réellement l'épiscopat du simple sacerdoce; 2° que les évêques ne furent à l'origine que des prêtres supérieurs aux autres, travaillant peu à peu à se faire un rang à part, à former un ordre absolument distinct; 3° qu'on en voit une preuve encore aujourd'hui, dans le droit qu'ont les prêtres orientaux et quelques occidentaux de donner soit la confirmation, soit les ordres; 4° que saint Cyprien est le premier théoricien, sinon l'inventeur, de la suprématie épiscopale; et enfin 5° que saint Jérôme, un des quatre grands Docteurs de l'Église latine, a réagi de toutes ses forces contre cette tendance aristocratique si contraire à l'esprit chrétien primitif.

IV. — De courtes observations suffiront à faire bonne et complète justice de ces théories hasardées.

Les *Actes des Apôtres* (XIII, 1-3, XIV, 22-23; XX, 28), d'accord avec les lettres de saint Paul (1 *Tim.* v, 17, 19; *Tit.* I, 5), avec l'*Apocalypse* (1-11), avec Hermas (*Past.* I, I, Vis. 3, n. 5), Ignace martyr (*Trois.* n. 3; *Magnés.* n. 6, *Smyrne.* n. 8), Tertullien (*de Fuga.* n. 11, *de Baptismo.* n. 17), les *Canons Apostoliques* (1, 2, 6), les *Constitutions Apostoliques* (1, 3, c. 20, etc.), montrent fort clairement la distinction traditionnelle entre l'évêque, le prêtre et le diacre, les fonctions propres à l'épiscopat; le caractère sacramentel et particulier de son ordination. Qu'importe, après cela, qu'é-

vêques et prêtres soient souvent alors désignés par les mêmes titres d'honneur? A cette confusion des noms, la réalité des faits oppose, autant qu'il est besoin, la différence des pouvoirs et des charges.

2° Oui, sans doute, l'évêque ne fut à l'origine et ne sera jamais qu'un prêtre supérieur aux autres; mais d'une supériorité qui lui assure, de par Dieu, la plénitude du sacerdoce qui n'est qu'en partie communiqué au simple prêtre; d'une supériorité qui place l'évêque dans une catégorie pontificale spécifiquement distincte de la catégorie purement sacerdotale. Si, comme on le prétend, ce n'était pas Dieu qui eût établi cette distinction, mais l'ambition de certains prêtres ou un instinct de groupement et une nécessité d'association entre plusieurs paroisses s'agglutinant en diocèses, on devrait retrouver des traces de ce mouvement ambitieux et des résistances qu'il aurait certainement rencontrées, des traces de cette division primitive en petites paroisses s'agglomérant et s'acheminant ensemble vers la vie diocésaine. Or, on n'en trouve pas l'ombre. Dès l'origine, l'évêque, le prêtre et le diacre, coexistent en paix et avec des ministères nettement tranchés. Dès l'origine, les groupes ecclésiastiques sont de vrais diocèses gouvernés par autant d'évêques, et nullement des paroisses dont on ne verra l'apparition que plusieurs siècles après. La théorie d'un presbytérianisme antérieur à l'épiscopalisme de saint Cyprien est donc tout simplement un rêve.

3° Qu'aujourd'hui encore les prêtres de l'Orient confirment les fidèles; qu'en pays de mission des prêtres occidentaux le fassent également, avec une délégation spéciale du pontife romain; que des prélats non évêques puissent parfois, et avec la même autorisation, conférer les ordres inférieurs qui sont d'institution ecclésiastique et n'ont point d'efficacité sacramentelle, il n'en résulte aucune conséquence opposée à notre croyance: le prêtre participe, dans une certaine mesure, au sacerdoce de l'évêque, nous le savions déjà, et l'on n'en tirera rien de plus.

4° Saint Cyprien, fort soucieux de maintenir l'unité ecclésiastique par l'autorité de l'évêque, n'a rien fait et rien dit que ses devanciers n'eussent entiè-

rement approuvé; sa doctrine est celle de saint Paul, de saint Ignace, des Canons et Constitutions apostoliques, etc. Tout évêque de Carthage qu'il fût, son autorité n'était ni assez haute, ni assez étendue, pour transformer l'Église entière et la rendre épiscopalienne de presbytérienne qu'elle aurait été d'abord. S'il n'a pas été suivi, même par ses compatriotes, dans sa fâcheuse résistance aux papes saint Corneille et saint Étienne sur la question du baptême à réitérer aux hérétiques, comment aurait-il eu, tout à coup, une si merveilleuse influence dans la question plus essentielle de la constitution même de l'Église?

5° Saint Jérôme a pu penser que l'institution des évêques avait été décidée par les Apôtres, à l'occasion des dissensions de l'Église de Corinthe, de l'an 54 à l'an 57; il a pu penser que l'Église d'Alexandrie n'avait pas eu d'évêque proprement dit, mais seulement un premier prêtre élu par les autres, jusqu'au milieu du 1^{er} siècle. Mais il a bien pu aussi se tromper gravement sur ces deux points, et la science historique a définitivement constaté qu'en effet il a été induit là-dessus en erreur. Mais ce qu'il n'a pu penser, sans cesser d'être catholique, ce qu'il n'a réellement pas pensé, c'est qu'il n'y ait point de distinction hiérarchique entre l'évêque, le prêtre et le diacre; que cette distinction n'ait qu'une origine humaine; et qu'au fond tous les clercs soient égaux entre eux et même avec les simples fidèles. Contre cette doctrine nettement presbytérienne, saint Jérôme a des déclarations aussi formelles que possible, et par là il rentre dans le grand courant de la tradition catholique. — (Voyez PHILLIPS, *Droit ecclés.* t. 1; PALMIERI, *de Romano Pontifice*, prolegom.; HURTER, *Theol. dogm.* t. III; et ci-dessus l'art. *Clergé.*)

D^r J. D.

ÉVOLUTIONISME. — On appelle ainsi la théorie, suivant laquelle les êtres, par leurs propres forces et sous l'action naturelle du milieu où ils sont placés, développent peu à peu leurs facultés et transforment leur nature. Plusieurs partisans de cette théorie prétendent qu'elle suffit à expliquer l'univers par le

seul jeu des forces de la matière, et sans qu'il soit besoin de reconnaître l'existence ou l'intervention d'un Dieu personnel. (Voir l'art. *Matérialisme* et l'art. *Dieu* § III, *Preuves de l'existence de Dieu.*) — Parmi eux, les uns, comme M. Renan, admettent que le plus parfait peut être produit par le moins parfait; les autres, comme M. Taine et Herbert Spencer, prétendent que les êtres supérieurs sont les équivalents des êtres inférieurs dont l'évolution les a produits. Voir, l'art. *Dieu*, § II, *Valeur du principe : le plus ne peut être produit par le moins ; deuxième objection des évolutionistes*; les uns, comme M. Taine, expliquent l'évolution par les causes efficientes à l'exclusion des causes finales; les autres, comme les Hegéliens et les Pessimistes allemands, l'attribuent à des causes finales immanentes à la nature et inconscientes en partie. Voir l'art. *Dieu*, § III; *Preuves de l'existence de Dieu*, II; *Preuves par le plan de l'univers, première et deuxième objection*. On trouvera la réponse à leurs difficultés aux articles indiqués.

D'autres évolutionnistes ne nient pas que ce soit à un Dieu distinct du monde qu'il faut rapporter les forces, en vertu desquelles se fait l'évolution. Mais ceux-ci ne s'accordent pas entre eux, quand ils veulent fixer l'étendue de cette évolution, pendant que ceux dont nous parlions tout à l'heure, c'est-à-dire les matérialistes et les panthéistes, prétendent qu'elle ne s'arrête à aucun degré de perfection.

Que faut-il penser de l'évolutionnisme? En considérant l'échelle des êtres existants, on voit clairement que chacun d'eux se développe naturellement dans une certaine mesure; mais il est des degrés qu'ils sont impuissants à franchir. Voici ces degrés.

1° La matière brute ne devient vivante que par l'action d'un principe vivant; 2° une espèce vivante ne semble pas pouvoir se transformer en une autre espèce vivante; 3° les animaux sans raison ne peuvent conquérir l'intelligence, et l'âme humaine est créée par Dieu; 4° les hommes raisonnables ne sauraient arriver naturellement à la connaissance des mystères surnaturels de la religion et il a fallu qu'ils leur fussent révélés surnaturellement. Prétendre que ces deux derniers degrés peuvent être franchis dans l'évolution, que les bêtes

peuvent se développer de façon à être raisonnables comme l'homme, et que l'homme pouvait arriver naturellement à la connaissance de toutes les vérités de la religion révélée; c'est se mettre en opposition avec l'enseignement formel de l'Église catholique.

On montrera que la matière brute ne peut vivre, si elle ne reçoit la vie d'un être déjà vivant, à l'article *Principe vital*.

On examinera si les espèces végétales et animales peuvent se transformer les unes dans les autres aux articles: *Darwinisme*, *Transformisme*, *Monisme*.

On prouve, contre les sensualistes évolutionnistes, qu'il existe un abîme infranchissable entre la connaissance sensitive des animaux et l'intelligence des hommes et que par conséquent, il faut que l'homme ait reçu de Dieu une âme spirituelle aux articles: *Ames des bêtes*, *Associationisme*, *Libre arbitre*, *Morale*.

Enfin on établit que la religion chrétienne n'est pas le résultat de l'évolution naturelle de l'esprit humain et du sentiment religieux; mais qu'elle nous a été communiquée par Dieu au moyen de révélations surnaturelles, aux articles: *Miracles*, *Prophéties*, *Église*, etc.

J. M. A. VACANT.

EXTASE. — L'extase divine est un état, dans lequel l'âme, absorbée par la contemplation et l'amour surnaturels de Dieu ou des choses divines, suspend sa vie extérieure et sensible, de sorte que l'extatique est plus ou moins privé de mouvement, de sensibilité et de l'usage de tous ses sens.

Les mystiques distinguent, dit M. Ribet (*La Mystique*, t. II, p. 356), trois degrés dans cette attraction. Le premier consiste dans la simple aliénation des sens externes et se réalise ordinairement dans les visions surnaturelles sensibles; le second suspend l'exercice même de l'imagination; le troisième s'opère par une contemplation intellectuelle ineffable, où les sens et la raison humaine (c'est-à-dire la faculté de raisonner) n'ont point d'accès, où l'intelligence seule agit, sans discourir, par une pure intuition.

On le voit, il faut distinguer, dans l'extase, le dedans et le dehors. Au dedans c'est la vie des facultés supérieures de l'âme et en particulier de l'amour, s'exerçant de la façon la plus intense; au

dehors, c'est la suppression plus ou moins complète des phénomènes de la vie sensitive et quelquefois même, le coëxistence des phénomènes de la vie végétative. Car l'activité de la respiration et la circulation du sang sont quelquefois diminuées, ou même suspendues.

D'après la plupart des théologiens catholiques, ce qui se passe au dehors est la conséquence de ce qui se passe au dedans, plutôt qu'un don particulier.

« C'est l'enseignement commun, dit M. Ribet, que la ligature des sens est une conséquence naturelle de l'absorption intérieure. Tel semble être l'avis de saint Thomas (2^a 2^e q. 175, a. 2. Suarez, qui discute savamment ce point de vue, partage ce sentiment, et n'en donne d'autre raison (de Relig. lib. 2, c. 15, n. 5) que l'impuissance pour l'âme de suffire aux fonctions organiques, quand elle est absorbée au sein de la lumière divine. »

Ce qui caractérise l'extase divine, c'est donc l'activité extraordinaire et surnaturelle des facultés supérieures mises en face du divin. Elle a en conséquence pour résultat propre de communiquer et de laisser à l'âme une énergie surnaturelle, qui va jusqu'à l'héroïsme, et un élan généreux qui fait que l'extatique est prêt à tout entreprendre et à tout souffrir pour Dieu.

Aussi, dans les procès de canonisation, ne passe-t-on à l'examen des extases d'après les règles tracées par Benoît XIV (de Beatif. et can. lib. III, c. 49, n. 14), qu'après avoir reconnu l'existence des vertus héroïques; et alors même, bien que l'extase soit une grâce surnaturelle, elle n'est point rangée parmi les faits miraculeux, invoqués pour la béatification, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'autres phénomènes miraculeux par eux-mêmes.

On voit, par là, combien est mal fondée l'assimilation que les rationalistes contemporains ont faite de l'extase des saints, avec l'extase qui se produit par suite de l'hystérie et d'autres maladies nerveuses. (Voir l'article *Hystérie*.)

Ils prétendent que toutes les saintes, dont l'Église a regardé les extases comme des dons surnaturels, n'étaient que des hystériques; or les caractères de l'extase divine, que les saints ont éprouvée, sont tout à fait différents de ceux

des extases hystériques que nous avons décrites, d'après les données de M. Charcot et du Dr Regnard, à l'article *Hystérie*.

Dans l'extase divine, les facultés supérieures de l'âme sont en une telle activité qu'il ne reste plus d'attention et de forces pour l'exercice des fonctions organiques. Dans l'hystérie et les maladies nerveuses, au contraire, la maladie supprime la sensibilité et la perception des sens extérieurs, et il en résulte des hallucinations qui sont l'état naturel d'une imagination en délire, qui n'est réglée ni par le contrôle des sens, ni par les appréciations du bon sens.

En d'autres termes, la cause de l'extase divine est l'activité extraordinaire que Dieu communique à notre intelligence et à notre volonté; la cause de l'extase hystérique est l'impuissance de l'organisme que la maladie a frappé.

Je ne dis rien des caractères moraux des extatiques; l'extase divine n'est donnée qu'aux âmes d'une grande vertu, tandis que l'hystérie frappe indifféremment les personnes vertueuses et celles qui ne le sont pas.

Aussi les caractères même extérieurs des deux états sont-ils absolument différents. Sans doute, dans les deux cas, il y a insensibilité corporelle; mais c'est tout ce qu'il y a de commun entre eux.

Dans l'hystérie, l'extase malade est précédée, d'après M. Charcot, de catalepsie et de mouvements désordonnés, elle est suivie d'une prostration générale, et souvent de délire.

Or on va voir que ces symptômes, bien connus des anciens théologiens, ont toujours été regardés comme des signes que l'extase n'était pas divine, mais naturelle. — Les théologiens distinguent, en effet, entre l'extase divine, l'extase diabolique et l'extase naturelle.

L'extase diabolique est celle dans laquelle le démon supprime la sensibilité extérieure pour occuper entièrement l'âme des tableaux qu'il offre à son imagination. J'utile d'en donner ici les signes caractéristiques.

Mais, pour montrer l'injustice de l'accusation des rationalistes, nous résumons ce que Benoît XIV (*ibid.*, n. 4) dit de l'extase naturelle comparée à l'extase divine. D'après lui, l'extase naturelle est celle qui vient d'une cause naturelle, soit d'une maladie qui met le corps dans un état

de catalepsie et d'insensibilité, soit d'une considération qui excite très vivement l'imagination et fait refluer toute notre activité nerveuse au cerveau, de telle sorte que les fonctions des sens ne peuvent plus s'exercer. C'est ainsi que Platon était parfois si occupé de philosophie qu'il perdait l'usage de ses sens.

Benoît XIV (*ibid.* n. 5), donne ensuite les signes sensibles auxquels on reconnaît l'extase naturelle : ce sont d'abord tous les symptômes des maladies qui produisent l'extase. — L'extase doit encore être regardée comme naturelle, si elle se produit toujours au même moment ; si l'extatique devient ensuite paralytique ; si l'est victime d'une apoplexie ou de quelque autre affection semblable ; si, après l'extase, il éprouve de la fatigue, de la lourdeur dans les membres, des nuages dans l'esprit, de l'oubli de ce qui s'est passé, de la paleur au visage ou de la tristesse et de la mélancolie.

Les circonstances dans lesquelles se produit l'extase peuvent aussi montrer qu'elle est naturelle. Ainsi, si quelqu'un tombe en extase à cause de l'attrait qu'il éprouve pour quelque bien naturel, ou bien parce qu'il est saisi de frayeur ou de douleur par suite d'un accident subit, il n'y a pas à douter que l'extase ne soit naturelle. Il en est de même, si l'extase est produite par de la musique qu'on entend.

L'extase divine a, d'après Benoît XIV (n. 7), des caractères opposés. Elle se reconnaît aux signes qui la précèdent, qui l'accompagnent et qui la suivent. C'est surtout aux vertus pratiquées jusque là par l'extatique que l'on en juge. Pendant l'extase divine, il ne se produit rien de désordonné dans l'extatique, soit pour l'intérieur, soit pour l'extérieur. En sortant de cette extase, on est modeste, plein de bonheur ; le visage respire une douce joie et le cœur est rempli d'assurance ; on est résolu à avancer dans la charité, l'humilité et les autres vertus.

Ainsi parlait Benoît XIV au xviii^e siècle. Tels sont donc les signes auxquels l'Église a toujours reconnu la véritable extase divine. Le portrait que nous venons de tracer s'est réalisé dans les nombreux extatiques, qu'elle a regardés comme tels. Pourrait-on exiger des preuves plus convaincantes, que

leur extase n'était pas hystérique et qu'elle ne résultait pas de névroses, comme nos adversaires le prétendent ?

Nous avons, par le fait, répondu en partie à un autre reproche qu'on nous adresse aussi, celui d'avoir favorisé le développement de ces prétendues névroses, et de ces prétendues extases naturelles, par la pratique des veilles, des jeûnes et des autres mortifications corporelles. Ces mortifications affaiblissent assurément les forces du corps. Elles peuvent amener des évanouissements, ou un engourdissement des sens, pendant lesquels la sensibilité et l'imagination, laissées à elles-mêmes, se surexciteraient comme dans les extases hystériques, dans les hallucinations hystériques et dans celles qui résultent d'une extrême langueur. Mais, on va le voir par la citation qui suit, ces états d'engourdissement des sens ont toujours été regardés, dans l'Église, comme dangereux ; nos auteurs mystiques veulent qu'on y échappe par la suppression des mortifications, si ce sont les mortifications qui les amènent.

Nous empruntons cette citation à M. Ribet (*La Mystique*, t. II, p. 369), qui trace aux mystiques chrétiens les règles auxquelles ils doivent s'astreindre, d'après la doctrine traditionnelle des maîtres de la vie spirituelle.

« Parfois, on prend pour des extases ce qui n'est qu'un évanouissement naturel. Ces syncopes, qui ont lieu dans l'ordre de la piété, peuvent être occasionnées par des impressions trop vives et proviennent de la trop grande débilité du corps ou de son extrême sensibilité. Des suavités intérieures trop tendres, des élancements impétueux, des tristesses profondes déterminent, chez certaines personnes faibles et impressionnables, une aliénation plus ou moins prolongée des sens..... Signalons encore une autre forme de l'évanouissement naturel. Pendant la méditation, on s'absorbe dans une pensée, on s'abandonne à une concentration vaporeuse, à une sorte de passivité qui engourdit et retire de la vie sensible et consciente... »

« Sainte Thérèse (*Les Fondations*, ch. vi.) blâme, avec sévérité, ces excès, qui ne sont que des sensualités spirituelles mal déguisées et dont le résultat est de consumer les forces du corps, sans profit pour l'âme, et même de faire perdre

l'esprit, si l'on n'y porte remède.... Et elle ajoute : « Je conseille donc aux prieures d'éliminer, avec tout le soin possible, de leurs monastères, ces longs évanouissements. Ils enlèvent aux facultés et aux sens eux-mêmes leur énergie, et l'âme ne peut plus s'en faire obéir; par là, ils font perdre les mérites qu'on aurait pu acquérir par une sollicitude constante de plaire à Dieu. S'aperçoit-on que, dans une religieuse, ils viennent de l'épuisement des forces; que la prieure lui retranche les pénitences et les jeûnes qui ne sont pas d'obligation; en certains cas, elle pourra même lui retrancher ceux-ci en toute sûreté de conscience. Enfin, pour la distraire, elle l'occupera aux offices de la maison. »

J. M. A. VACANT.

ÉZÉCHIEL. — L'authenticité de la prophétie d'Ézéchiel n'a jamais été sérieusement révoquée en doute. La contester est aujourd'hui plus impossible que jamais; les découvertes modernes en Assyrie forment le commentaire le plus éloquent du livre prophétique, et proclament son authenticité et sa véracité indiscutable. (V. par exemple le mot *Chérubins*.) Nous n'avons donc pas le dessein de nous attarder sur ce sujet; nous voulons seulement relever le reproche d'inconvenance adressé par Voltaire à Ézéchiel, à propos de quelques passages, dénaturés d'ailleurs à plaisir par le philosophe du XVIII^e siècle.

1^o Jérusalem et Samarie, infidèles à Jéhovah, sont représentées par Ézéchiel sous l'allégorie de deux prostituées. Cette énergique comparaison nécessitait quelques expressions un peu vives; mais Voltaire reconnaît lui-même que « ces expressions, qui nous paraissent libres, ne l'étaient point alors; les termes qui ne sont point déshonnêtes en hébreu le seraient dans notre langue. » Par cet aveu, le philosophe justifie Ézéchiel, et il se condamne lui-même, puisqu'il entreprend de traduire en français le texte hébreu, et qu'il le fait au moyen d'expressions indécentes. « Vous feignez de craindre, lui disait à ce propos l'abbé Guénée, que les peintures naïves du prophète ne choquent des esprits faibles; vous entreprenez de les justifier. Mais ce n'est qu'après les avoir montrées dans

toute leur naïveté que vous faites un peu tard une réflexion judicieuse. »

2^o Un autre passage d'Ézéchiel a eu le don d'exercer la verve de Voltaire. Dieu, voulant annoncer par une allégorie la disette et la pénurie de combustible qui désoleraient Jérusalem, ordonne au prophète de ne prendre qu'un peu de nourriture, et de la faire cuire à l'aide d'excréments humains desséchés. Ce mode de cuisson ayant excité la répugnance d'Ézéchiel, le Seigneur lui permet de substituer la bouse de vache au combustible indiqué tout d'abord (iv, 9-17).

Cet épisode ne peut sembler bizarre qu'à ceux qui ignorent complètement les usages orientaux. Dans un grand nombre de contrées de l'Orient, les excréments d'animaux servent pour la cuisson des aliments, soit parce que le bois y est rare, soit même parce qu'on trouve plus commode ce combustible, qui, au rapport des voyageurs, brûle lentement et cuit le pain à loisir. Il n'est pas nécessaire, d'ailleurs, d'aller jusqu'en Orient pour trouver trace de cette coutume: en France même, elle n'est pas inconnue, et on la retrouve par exemple au Croisic (Loire-Inférieure). Ainsi expliqué, le texte dont nous nous occupons ne peut donner lieu à la moindre difficulté. Voici comment Voltaire le travestit: il raconte, ou plutôt il invente que Dieu ordonna à Ézéchiel de couvrir son pain, avant de le manger, d'excréments humains. Le prophète ayant manifesté sa répugnance, le Seigneur lui répondit, toujours d'après Voltaire: « Eh bien, je vous donne de la fiente de bœuf au lieu d'excréments d'homme, et vous pétrirez votre pain avec cette fiente. » Ayant ainsi arrangé son thème, le philosophe n'a plus de peine à y broder, avec sa facilité ordinaire, des plaisanteries que nous ne rapporterons pas ici par respect pour nos lecteurs. Nous ne ferons qu'une réflexion; toute question de bonne foi et de véracité mise à part, n'est-il pas étrange, qu'une accusation d'inconvenance ait pu être lancée contre un livre par l'auteur même de la *Pucelle*? — Voir Vigouroux, *Manuel Biblique*, t. u, n^o 1030; *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. u (Voltaire); Guénée, *Lettres de quelques Juifs*, 3^e partie (suite), lettre 4.

DUPLESSY.

FEMMES (ÂME DES). — I. — La doctrine catholique, déjà clairement contenue dans la Bible, est que la femme n'est pas d'une essence inférieure à celle de l'homme, qu'elle a, comme lui, une âme immortelle, douée de facultés intellectuelles et soumise à des obligations morales semblables à celles des hommes; qu'elle est, comme lui, appelée à la grâce et à la béatitude surnaturelles, pouvant même l'y surpasser par l'excellence des dons divins et par la sublimité de ses mérites. La soumission de l'épouse à l'époux, dans la société domestique, ne doit pas dégénérer en esclavage, en avilissement, en oppression. Tandis que la civilisation païenne, presque à l'égal de la barbarie, rabaisse et corrompt la femme; tandis que le matérialisme et le rationalisme contemporains la ramènent aux hontes du gynécée et du lupanar antiques, le catholicisme ne cesse de lui inspirer, par sa doctrine, ses sacrements et ses institutions religieuses, les sentiments de dignité, de patience, de douceur, qui l'élèvent bien au-dessus de l'idéal rêvé pour elle par les plus sages représentants de la philosophie.

II. — Ce que nous affirmons là est tellement certain que personne n'oserait, appartenant au monde honnête, en révoquer en doute un seul mot. Les objections contre la femme biblique, contre la femme chrétienne, sont de celles qui ne se produisent pas en plein jour et auxquelles il n'est pas besoin de répondre, sinon par le mépris. En ces derniers temps toutefois, on a imaginé de prétendre que l'Église n'avait pas toujours en autant de respect pour la femme, et qu'elle lui avait même dénié ou du moins disputé le droit de s'attribuer une âme raisonnable, spirituelle, immortelle, égale à celle de l'homme. On a cité, pour le prouver, un fait depuis longtemps connu, mais où les érudits des temps passés n'avaient rien vu de semblable : c'est une discussion du deuxième concile de Mâcon, qui prouverait que les évêques d'alors n'étaient pas bien convaincus de l'existence d'une telle âme dans la femme. Examinons cette objection.

Grégoire de Tours *Hist. Fr.*, l. VIII, ch. 20, historien crédule et confus, s'il en fût jamais, rapporte ainsi le fait qui a donné lieu à cette fable : « Dans ce concile le deuxième de Mâcon, tenu

en 585 (quelques-uns ont dit 588), il y eut un évêque pour dire que la femme ne pouvait être appelée *homme* (*mulierem hominem non posse vocitari*). Mais pourlant, les évêques lui ayant fourni une explication *ratione accepta*, il y acquiesça (*quiescit*); car le livre sacré de l'Ancien Testament enseigne que Dieu, créant l'*homme* au commencement, dit : Il les créa époux et épouse (*masculum et feminam creavit eos*), et il les appela du nom d'*Adam*, c'est-à-dire, *homme de terre* (*homo terrenus*); ainsi donc il appela la femme comme le mari, car il les nomma l'un et l'autre *homme* (*utrumque enim hominem dixit*). De plus, le Seigneur Jésus est appelé *fils de l'homme*, parce qu'il est le fils d'une Vierge, c'est-à-dire d'une femme. Eclairée par bien d'autres témoignages encore, cette question fut terminée, *causa quiescit*. » Les canons de ce deuxième concile de Mâcon nous ont été conservés; et une lecture attentive ne nous montre pas à quelle occasion cette discussion a pu être soulevée. Elle paraît donc avoir été tout incidente, et ne toucher en rien à la matière, nullement dogmatique, d'ailleurs, dont le concile devait s'occuper.

Un seul évêque, sans l'appui de nul autre prélat ou délégué épiscopal, s'avise de soumettre une difficulté que relate Grégoire de Tours sans y attacher beaucoup d'importance, c'est visible, et qu'il n'eût pas manqué de signaler, avec une insistance indignée, si l'objection avait été ce qu'on la suppose bien gratuitement. Elle ne vise pas, en effet, comme on le dit, l'âme humaine et raisonnable de la femme, mais le nom *homme*, *homo*, que ce bon évêque du VI^e siècle, peu théologien et peu lettré, s'étonne de lui voir donner. Il confond *homo* avec *vir*, *homme* avec *mari*; et il ne comprend pas que la femme puisse être désignée par le premier de ces noms, attendu qu'évidemment elle ne peut l'être par le deuxième. Il n'est pas assez stupide, ou, si l'on veut, il n'a pas assez de finesse gauloise pour se permettre la plaisanterie qu'on lui attribue et que nul chrétien n'a imaginée avant lui, comme nul ne l'imaginera après lui. Et ce qui prouve bien qu'il ne met pas en doute l'existence de l'âme chez la femme, c'est que les arguments qu'on lui oppose, ou plutôt la *raison* qu'on lui allègue, comme parle l'historien, n'ont pas le moindre

rapport avec cette question singulière : ils sont d'ordre purement grammatical et démontrent, par conséquent, que la difficulté n'est pas d'ordre philosophique. Ils se bornent à établir, d'après l'Écriture, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, que l'expression latine *homo* s'applique fort bien à la femme. A quoi le brave évêque ne trouve rien à redire et rentre dans son paisible silence, *quiescit* ; la cause est entendue et finit elle-même tout tranquillement, *causa quiescit*.

Il serait donc manifestement intolérable de dire : 1° que l'existence d'une âme raisonnable dans la femme a été agitée au concile de Mâcon, car il n'en est rien ; 2° que le concile a douté de cette existence, car ce n'est pas même lui, c'est un seul de ses membres qui a proposé un scrupule, non de théologie mais de grammaire, au sujet d'un nom latin à donner ou à refuser à la femme. Il nous semble, après cela, qu'il ne devrait plus jamais être parlé de cette affaire entre gens raisonnables, et qu'on devrait pouvoir dire, de cette ridicule objection : *quiescit*.

D^r J. D.

FER — AGE DU. — S'il faut s'en rapporter à la science préhistorique, basée sur l'idée transformiste du progrès continu, tous les peuples auraient débuté par l'emploi exclusif de la pierre. Puis seraient venus successivement, et à de longs intervalles, le bronze et le fer qui auraient complété leur outillage.

Cette succession n'a rien d'absolument contraire au texte sacré ; car, s'il est hors de doute que le premier homme fut doué de qualités morales et intellectuelles qui, même après sa chute, en faisaient plus qu'un sauvage, rien n'empêche que son industrie n'ait été très sommaire au début. Il se peut que Dieu, qui l'avait doué en prévision de ses besoins, lui ait laissé le mérite de découvrir lui-même ce qui pouvait contribuer à son bien-être et mettre son état social à la hauteur de son origine et de sa destinée. On peut donc croire qu'il fut réduit, à l'origine, à l'usage exclusif de la pierre. L'ethnologie nous a, du reste, appris qu'une certaine civilisation n'est point inconciliable avec l'ignorance des métaux. L'Océanie nous en a offert plus d'une preuve.

Loïn d'aller à l'encontre de l'idée que nous exprimons, la Bible la favorise au contraire, lorsqu'elle nous permet de voir dans Tubalcaïn, représentant de la branche caïnite à la septième génération, l'inventeur des métaux. Disons pourtant que ce sens ne s'impose pas et qu'il se peut que ce personnage soit uniquement mentionné à cause de son habileté dans l'art de la métallurgie.

Parmi les métaux que travaillait Tubalcaïn le fer est signalé, à côté du bronze. On ne peut donc pas dire que la Bible confirme l'antériorité de l'un de ces métaux sur l'autre. Cependant il faut reconnaître que le bronze y est mentionné beaucoup plus souvent que le fer. Évidemment il jouait le plus grand rôle dans l'industrie du temps.

L'histoire profane accuse peut-être davantage encore cette prédominance du bronze dans les civilisations orientales ; mais elle n'en témoigne pas moins en faveur de la connaissance du fer, dès une très haute antiquité. M. Mariette niait que ce métal fût commun en Egypte sous les premières dynasties ; mais, depuis, M. Maspéro l'a trouvé sous plusieurs pyramides dont une semble remonter à la sixième dynastie. Il croit même qu'il a servi à la confection de plusieurs monuments datant de la quatrième.

En Chine, suivant M. de Milloué, le fer remonterait jusque vers l'an 2222 avant notre ère. Il y eût toutefois été précédé par le bronze qui, nous dit-on, était communément employé, concurremment avec la pierre, du temps de Fo-Hi (2953). A vrai dire, cette précision même en un sujet si difficile nous inspire quelque défiance.

À l'autre extrémité de l'Asie, en Troade, le bronze eût également précédé le fer ; car, dans les fouilles célèbres qu'il a faites à Hisarlik, sur l'emplacement présumé de l'ancienne Troie, M. Schliemann n'a rencontré ce dernier métal qu'à la partie supérieure du gisement, tandis que le bronze abonde, ainsi que la pierre, à tous les étages. Il faut tenir compte, il est vrai, de la facilité avec laquelle le fer s'oxyde. À cette circonstance pourrait bien tenir son absence totale dans plusieurs dépôts anciens ; car Homère nous apprend qu'il était loïn d'être inconnu de son temps, bien qu'il mentionne

lui-même le bronze beaucoup plus fréquemment.

Il était en Assyrie d'un usage journalier, dès la fin du huitième siècle avant notre ère. L'explorateur du palais de Khorsabad, M. Victor Place, en a trouvé un amas énorme dont il évalue le poids à 160,000 kilos. Il y avait là des chaînes, des socs, des marteaux, des pics, des pioches, des crochets, etc., en un mot la plupart des objets, employés aujourd'hui encore dans la grosse industrie.

La série des trois âges de la pierre, du bronze et du fer est si peu une loi fatale s'imposant à l'humanité entière que, de l'avis de presque tous les archéologues, les peuples africains y ont échappé. De tout temps, semble-t-il, ils ont connu le fer. Cela peut tenir à ce que les minerais ferrugineux sont spécialement abondants dans leur pays; on est tenté de se demander toutefois si ces connaissances métallurgiques des Africains ne seraient point un héritage qu'ils tiendraient de Tubalcaïn, leur ancêtre probable suivant une théorie récente.

Quoi qu'il en soit des autres régions du globe, nous devons convenir que les trois âges s'appliquent au moins à l'Europe septentrionale et occidentale. V. les mots *Pierre et Bronze*. En France, l'âge de la pierre a sans doute précédé la venue des Aryens ou Indo-Européens et coïncidé avec ce qu'on est convenu d'appeler l'époque quaternaire. Puis vinrent les Celtes, le premier rameau de la grande famille aryenne. Par suite de leurs relations avec les peuples asiatiques, spécialement avec les Phéniciens, le bronze ne tarda pas à entrer dans leur industrie. Enfin, vers le quatrième siècle avant Jésus-Christ, arrive un nouveau rameau de la même famille, les Gaulois, auxquels il est permis d'attribuer l'importation du fer. A ces nouveaux venus, qui se fixèrent principalement dans l'est de la France, sont attribués les tumulus où se révèle, pour la première fois peut-être, l'industrie du fer.

On en a trouvé des vestiges probablement plus anciens dans la vallée du Danube et dans l'Italie septentrionale; mais ces découvertes ne font que confirmer notre hypothèse sur l'origine du fer, car l'histoire nous apprend que les Gaulois s'établirent précisément, en ces contrées, assez longtemps avant de pénétrer dans

le pays qui devait plus tard s'appeler la Gaule transalpine. C'est de là, suivant toute probabilité, que vinrent ces bandes guerrières qui saccagèrent Rome l'an 390 avant Jésus-Christ.

Le gisement le plus ancien de l'âge du fer est sans doute celui d'Hallstatt, non loin de Salzbourg, en Autriche. Là se trouve une vaste et célèbre nécropole, dont l'exploration a livré une très grande quantité d'objets en bronze et en fer certainement antérieurs à l'époque romaine, vu qu'on n'y a trouvé aucune monnaie.

Les archéologues les plus portés à étendre la chronologie des temps préhistoriques reconnaissent cependant que ce cimetière ne peut remonter très haut dans le passé. M. Chantre a bien parlé des *xiii^e* ou *xiv^e* siècles avant notre ère; mais ces chiffres sont taxés d'exagération par les savants d'outre-Rhin. L'un d'eux, M. Undset, place l'apogée de la civilisation dite hallstattienne vers le *v^e* siècle avant Jésus-Christ. Un autre, M. de Sacken, la fait durer depuis cette époque jusqu'au début de l'empire romain. Ces dates confirment, au lieu de la combattre, l'origine gauloise que nous attribuons au fer.

M. de Mortillet voudrait qu'à la période *hallstattienne* eût succédé une seconde période du fer, période dite *marnienne*, parce qu'elle serait principalement représentée par de nombreux cimetières gaulois trouvés dans le département de la Marne; mais nous ne connaissons aucun motif qui empêche de considérer ces cimetières comme contemporains des tumulus, si répandus dans l'Est de la France. Le plaisir de systématiser et d'accumuler les siècles, au détriment de la chronologie traditionnelle, a pu seul pousser le législateur de l'archéologie préhistorique à distinguer ces deux époques.

Notre âge du fer se confond, dès son origine, avec les temps historiques. Il semble qu'il en est de même pour toute l'Europe, on pourrait presque dire, pour le monde entier, à l'exception de l'Afrique. Sans doute, il s'est introduit à des époques très différentes dans ses diverses parties; la Grèce et l'Italie, par exemple, ont connu ce métal plusieurs siècles avant le Danemark, où son introduction date de l'ère chrétienne; mais il se trouve précisément que l'histoire a commencé

pour ces pays à de pareils intervalles. La conséquence, c'est que l'âge du fer n'a rien de préhistorique. Les découvertes archéologiques ont pu l'éclairer d'un nouveau jour; en somme, elles n'ont point sensiblement modifiée la connaissance que nous en devons aux documents écrits.

HAMARD.

FÊTES DES HÉBREUX. — Les Hébreux avaient cinq grandes fêtes annuelles : Pâques, la Pentecôte, la fête des Tabernacles, celle de l'Expiation et celle du renouvellement de l'année ou des Trompettes. Ces cinq fêtes sont indiquées et le rituel en est prévu dans la législation mosaïque. Mais les rationalistes, qui refusent à Moïse cette législation et rejettent jusqu'après la captivité la composition du rituel du Code sacerdotal, prétendent, pour confirmer leur théorie que les fêtes hébraïques changent de nombre et de caractère, selon qu'on les considère dans le Code sacerdotal ou dans les parties du Pentateuque qu'ils veulent bien admettre comme antérieures à la captivité. Voici en résumé leur système : « Dans les parties jéhovistes et deutéronomiques du Pentateuque, il n'est fait mention que de trois fêtes : Pâques, la Pentecôte, les Tabernacles, et ces fêtes ont pour but de célébrer les diverses périodes de l'année agricole : » ce sont les fêtes du commencement de la moisson, de la fin de la récolte et celle des vendanges, rien de plus. Au contraire, dans le Code sacerdotal (*Lev.*, xxiii; *Num.*, xxviii, xxix) les fêtes changent de nombre et de caractère : il en existe deux nouvelles, celle de l'Expiation et celle du renouvellement de l'année, et les trois fêtes anciennes sont systématiquement rattachées à des souvenirs historiques datant de l'époque de l'exode.

Il y a donc lieu de voir dans le Pentateuque des morceaux d'époque bien différente et de rejeter après la captivité la composition du Code sacerdotal, car, dans les livres historiques antérieurs à l'exil, les fêtes dont il est parlé, en passant, offrent le caractère agricole de l'écrit jéhoviste, et non le caractère historique du Code sacerdotal. » Pour montrer la fausseté de ce système, nous allons prendre successivement toutes les

fêtes hébraïques, et voir si les renseignements donnés sur elles, soit dans les diverses parties du Pentateuque, soit dans les autres livres de l'ancien Testament, présentent réellement des caractères inconciliables.

1. *Pâques.* — Pour cette fête, la plus importante de l'année hébraïque, Wellhausen, que nous refutons principalement, est déjà obligé d'admettre une exception à son système, et de reconnaître qu'elle a eu, bien avant la captivité, un caractère historique, et non pas seulement agricole. En effet, dans le Deutéronome, dont les rationalistes rapportent la composition à l'époque de Josias, et dans les fragments qu'ils appellent « Livre de l'Alliance » et « Loi des deux Tables », et auxquels ils reconnaissent une origine encore plus ancienne, le motif de la Pâque est indiqué : c'est la sortie d'Égypte dont il s'agit de célébrer le souvenir : « Tu célébreras la fête des azymes... comme je t'en ai donné l'ordre, au temps du mois d'Abib, car c'est alors que tu es sorti du pays d'Égypte. » (*Ex.*, xxiii, 15.) Et plus loin : « Tu célébreras la fête des pains azymes, comme je te l'ai ordonné, au temps du mois d'Abib, car c'est au mois d'Abib que tu es sorti d'Égypte. » (*Ex.*, xxxiv, 18.) Enfin le *Deutéronome* s'exprime ainsi : « Observe le mois d'Abib et fais la Pâque à Jéhovah ton Dieu; car c'est au mois d'Abib que Yahveh ton Dieu t'a emmené d'Égypte. » (*Ex.*, xvi, 1.) Il n'est donc pas étonnant que le Code sacerdotal rattache, lui aussi, la Pâque au souvenir de l'exode des Hébreux (*Lev.*, xxiii, 5; *Num.*, xxviii, 16), selon le récit formel de l'auteur de l'*Exode*, xii-xiii. Wellhausen découvre pourtant une différence considérable, à ce sujet, entre le Code sacerdotal et les législations antérieures; d'après celles-ci, la Pâque est instituée « parce que Yahveh a frappé les premiers-nés des Égyptiens »; d'après le Code, au contraire, elle « est établie au moment du départ, afin que Yahveh épargne les premiers-nés d'Israël; » ainsi, d'après le critique, dans le Code sacerdotal « cette fête n'est plus seulement le reflet d'une délivrance surnaturelle, elle a été elle-même une délivrance. » Il y a là une distinction aussi subtile qu'inutile : la première fois que la Pâque fut célébrée (*Ex.*, xii) elle le fut pour que Jéhovah épargnât

les Hébreux ; les années suivantes elle le fut *parce que* Jéhovah avait sauvé son peuple. D'ailleurs, la tradition constante des Hébreux n'est pas seule à proclamer le caractère commémoratif de la fête de Pâques ; le rite même de cette fête ne s'expliquerait pas s'il ne s'agissait que d'une solennité agricole. Quant au sacrifice ou au rachat du premier-né qui se rattache intimement à cette fête, il rappelle évidemment l'extermination des premiers-nés des Égyptiens. Devant l'affirmation catégorique de la Bible à ce sujet (*Ex.*, xiii, 12-16), il ne suffit pas de dire, avec Wellhausen, que ce sacrifice pourrait s'expliquer sans recourir à l'histoire, et que l'on pourrait y voir simplement un signe de reconnaissance envers Dieu pour la fécondité du bétail. Quand il s'agit d'histoire, il ne suffit pas de montrer qu'un fait aurait pu se passer autrement ; il faut savoir comment il s'est passé. A raisonner comme Wellhausen, on pourrait prétendre qu'il n'est pas sûr que les Anglais aient été vainqueurs à Crécy, car ils auraient pu tout aussi bien être vaincus. En résumé, si la tradition et certains rites de la Pâque permettent de voir dans cette solennité la fête de l'ouverture de la moisson (*Lev.*, xxiii, 10-14), la tradition et l'ensemble des rites ne permettent pas de douter que cette fête ait toujours été regardée comme l'anniversaire de la sortie d'Égypte.

II. *Pentecôte*. — Le système rationaliste (fêtes agricoles avant l'exil, historiques après l'exil) a déjà dû admettre une exception pour la fête de Pâques ; à l'égard de la Pentecôte, une nouvelle exception s'impose. En effet, si les rationalistes sont obligés d'admettre que tous les documents, antérieurs ou postérieurs à la captivité, parlent du caractère historique de la Pâque, ils sont encore obligés de reconnaître que les mêmes documents s'accordent à ne rien dire du caractère historique de la Pentecôte. Qu'on parcoure les documents regardés par les rationalistes comme antérieurs à l'exil (*Ex.*, xxiii, 16 ; xxxiv, 22 ; *Deut.*, xvi, 9 sq.), qu'on relise ceux qu'ils attribuent à Esdras (*Lév.*, xxiii, 15 sq.), surtout la fête des Semaines ou des Prémisses est regardée comme une solennité destinée à éloger la récolte, que la Pâque avait inaugurée. Sans doute, la tradition

juive a enseigné que la Pentecôte avait été aussi instituée en souvenir de la loi donnée sur le mont Sinai ; cette loi ayant été donnée cinquante jours après l'exode, il y avait là un rapprochement tout naturel, que les Hébreux devaient faire infailliblement ; mais enfin, le texte biblique n'en parle pas, et nous ne pouvons nous arrêter à justifier une assertion qui n'y est pas contenue.

III. *Fête des Tabernacles*. — Des trois grandes fêtes de l'année, il ne reste donc plus que celle des Tabernacles, à laquelle le *Lévitique* attribue un caractère historique que passent sous silence l'*Exode* et le *Deutéronome*. Dans ces deux derniers livres (*Ex.*, xxiii, 16 ; xxxiv, 22 ; *Deut.*, xvi, 13) la fête en question n'est présentée que sous son aspect agricole. Le *Lévitique* (xxiii, 43) y ajoute ce trait : « Tout ce qui est d'Israël habitera sous des tentes, afin que vos descendants sachent que j'ai fait habiter sous des tentes les enfants d'Israël, lorsque je les ai tirés d'Égypte. » De ce que cette dernière indication ne se trouve ni dans l'*Exode* ni dans le *Deutéronome*, s'ensuit-il que ces derniers livres ne soient pas du même auteur, ni du même temps que le *Lévitique* ? On pourrait le prétendre, si l'indication donnée par le *Lévitique* était en contradiction avec celles que renferment l'*Exode* et le *Deutéronome* ; mais il n'en est rien. Car l'une fête peut avoir un caractère agricole et être en même temps un souvenir historique ; ce double caractère, nous l'avons vu, se trouvait dans la Pâque et dans la Pentecôte ; il n'est donc pas surprenant de le retrouver dans la fête des Tabernacles. 2° Ces deux caractères sont si peu inconciliables, qu'on les trouve tous les deux dans le passage du *Lévitique* dont il s'agit ici. 3° Il est un autre endroit du Pentateuque où il est question de la fête des Tabernacles, et très longuement ; c'est le chapitre xxix^e des *Nombres* ; or, dans ce passage, il n'est pas parlé du souvenir historique auquel se rattache la fête. Pour être conséquents avec eux-mêmes, les rationalistes devraient donc faire remonter ce chapitre à une époque antérieure à la captivité ; mais au contraire, ils l'attribuent à l'auteur même du *Lévitique* ; pourquoi alors ne veulent-ils pas que l'auteur de l'*Exode* et du *Deutéronome*,

soit le même que celui du *Lévitique* et des *Nombres*?

VI. *Fêtes des Trompettes et de l'Expiation*. — Enfin, voici, d'après Wellhausen, une nouvelle preuve de l'origine récente du Code sacerdotal : « Aux trois grandes fêtes données par la tradition, le Code sacerdotal en ajoute deux, qu'il insère entre Pâques et les Tabernacles : la fête du Nouvel An [ou des Trompettes] au premier jour du septième mois, la grande fête des Expiations au dixième jour du même mois. » Pour nous, qui reconnaissons Moïse comme l'auteur du Pentateuque, nous ne voyons rien d'étonnant à ce que le prophète ait parlé de ces deux fêtes en tel endroit de son ouvrage, et n'en ait pas parlé en tel autre passage. La seule chose qui pourrait surprendre tout d'abord, c'est qu'en plusieurs endroits Moïse ait dit : « Trois fois l'an tu feras fête; trois fois l'an tous ceux du sexe masculin comparaitront devant le Seigneur Dieu d'Israël. » *Ex.*, xxiii, 14; xxxiv, 23; *Deut.*, xvi, 16. Mais il est facile d'entendre qu'il s'agissait là des trois grandes fêtes de l'année; sans cela, le nombre trois n'aurait pas été suffisant, car, outre les trois grandes solennités, outre les fêtes des Trompettes et de l'Expiation, il y avait d'autres jours, tels que les sabbats et les néoménies, qui avaient un caractère festival et auraient dû grossir le nombre des fêtes. De plus, il est vraisemblable qu'en parlant de trois époques solennelles dans l'année, Moïse a réuni dans une même époque les Trompettes, l'Expiation et les Tabernacles, car ces trois fêtes se suivaient à quelques jours d'intervalle, et les deux premières pouvaient être considérées comme une préparation à la troisième : cette liaison intime nous semble bien indiquée dans le 29^e chapitre des *Nombres*, qui réunit ces trois fêtes dans une même solennité, celle du septième mois.

On le voit, ce n'est pas le système ingénieux inventé par les rationalistes au sujet des fêtes hébraïques qui pourra ébranler, si peu que ce soit, l'autorité du Pentateuque. S'il fallait prendre pour la vérité d'ingénieuses hypothèses, aucun fait historique ne pourrait subsister. Supposons, par impossible, que le christianisme vienne à périr : dans quelques mille ans, il se trouverait de nouveaux

Wellhausen pour dire : Les fêtes des chrétiens étaient essentiellement agricoles : ils célébraient par les quatre-temps le renouvellement des saisons; ils avaient un mois entier consacré au culte des fleurs : pendant tout le mois de mai ils en chargeaient leurs autels; vers l'époque de la moisson ils allaient en procession à travers les champs; au commencement de novembre, ils annonçaient par une fête lugubre le deuil qu'allait prendre la nature; ils célébraient la fin de l'année au 25 décembre, et son renouvellement au premier janvier. Il est vrai que plus tard des esprits étroits et systématiques ont voulu rattacher ces fêtes à des souvenirs historiques; mais, « en somme, il n'est point contestable que le cycle des fêtes ne s'appuie sur l'agriculture, égal fondement de la vie et de la religion. La terre, la féconde terre, voilà, en définitive, l'objet de la religion » des chrétiens. — Voilà ce qu'on dirait un jour, si le christianisme pouvait périr; voilà ce que dit Wellhausen de la religion hébraïque, car les dernières paroles que nous venons de citer textuellement sont de lui : le système du critique contemporain n'est pas plus vrai que celui que nous avons prêté aux critiques de l'avenir. — Voir Wellhausen, *Revue de l'hist. des religions*, juillet 1880. Cf. le mot *Sabbat*.

DUPLESSY.

FEU DE L'ENFER. — Le dogme catholique distingue la peine du dam, la privation de la vision de Dieu, et la peine du sens, le châtement du feu éternel. On accorde assez volontiers que le pécheur mourant dans l'impénitence finale se rend indigne de l'amour de Dieu et du bonheur. On accorde que la peine du dam est un corollaire logique et juste des prévarications de l'homme. Mais on demande : pourquoi ajouter à la peine du dam, la terrible peine des flammes éternelles? La première ne suffit-elle pas à venger les crimes les plus atroces?

Nous comprenons que les rationalistes hésitent à admettre cette doctrine, dont le caractère effrayant dépasse tous les efforts de l'imagination, et que personne n'accepterait si elle n'était pas révélée avec une incontestable évidence. Nos idées sur la nature et la gravité du péché, sur les ravages qu'il exerce dans l'âme sont

trop imparfaites pour nous expliquer complètement la connexion entre le péché et la damnation, pour apprécier exactement la proportion entre le crime et le châtement. Le côté mystérieux, que présente la peine du sens, est un motif qui semble légitimer le doute sur son existence. Mais il y a un autre motif qu'il importe de mettre en lumière.

Lorsqu'on n'a pas étudié à fond les enseignements du christianisme et qu'on ne s'est pas familiarisé avec ses dogmes, on comprend difficilement la doctrine relative à la béatitude éternelle. Nos catéchismes et nos livres de prières appellent le bonheur du ciel « la vision de Dieu ». Le grand nombre des chrétiens ont beaucoup de peine à se faire une idée du bonheur caractérisé par cette expression : la preuve en est qu'ils ne manifestent pas un désir ardent de cette espèce de félicité à peine entrevue. La méditation constante, qui est nécessaire pour comprendre la nature de la vision béatifique et des jouissances qu'elle produit, dépasse les forces intellectuelles des hommes du peuple ; voilà pourquoi le désir de ce bonheur ne les émeut guère, quoiqu'il constitue une arme puissante contre les tentations et une source féconde de consolations dans les misères de cette vie. On rencontre même beaucoup de chrétiens qui se représentent la vision de Dieu comme un exercice de piété continuel. Est-il étonnant qu'ils ne s'en promettent pas de jouissances, et qu'ils n'apprécient pas le bonheur de vivre en société avec les élus, toujours plongés, d'après eux, dans la prière et la méditation ? C'est ainsi que la pensée du ciel perd, chez beaucoup de fidèles, une partie de sa force et sa haute signification.

Si en est ainsi chez les chrétiens, à plus forte raison l'incroyant se résignera-t-il facilement à perdre les joies du ciel qui, à son avis, ne sont pas de nature à inspirer de bien vifs regrets. Il n'a aucune idée de la charité chrétienne, de l'amour qui unit toutes les facultés de l'âme à Dieu ; il ne distingue pas entre l'amour de Dieu qu'accompagnent ici-bas les luttes, la souffrance, le sacrifice, et l'amour transfiguré du ciel, jouissance pure et plénitude d'ineffables joies. Par conséquent, que perdra-t-il, dans son appréciation, s'il ne perd que l'amour de Dieu, la vision de son es-

sence ? Ce n'est pas punir un homme peu sensible à la musique que de lui interdire d'assister à un concert, cet homme ferait peu de cas de la menace. Il en est de même des incroyants ; ils se préoccuperaient peu des peines de l'enfer, si elles ne comprenaient que la peine du dam. L'âme qui ne connaît pas l'amour de Dieu ne craint d'autre châtement que celui de la douleur sensible.

On comprend maintenant pourquoi l'incrédulité attache tant d'importance à la question de la peine du sens ; elle se persuade qu'en l'attaquant elle emploie le meilleur moyen pour délivrer les esprits de la crainte salutaire de l'enfer. Les efforts des ennemis de l'Église doivent encourager ses défenseurs à montrer que le dogme révélé ne contredit pas les principes de la raison.

La controverse sur la nature de la peine du sens touche manifestement à un point de foi, que nous ne connaissons que par les lumières de la révélation surnaturelle. La raison est totalement incapable de fournir ici des renseignements précis. En effet, il s'agit de connaître les décrets libres du Juge suprême, déterminant la manière dont l'esprit rebelle sera forcé de glorifier le Maître souverain, qu'il a méprisé et outragé pendant sa vie terrestre. La raison naturelle pourra, tout au plus, se former quelques idées vagues et générales sur le sort malheureux de l'âme réprouvée. Il faut donc renoncer, en cette matière, aux preuves philosophiques et positives ; il suffit de répondre aux objections, qui tendent à montrer la contradiction et l'impossibilité absolue de la vérité révélée.

Résumons d'abord la doctrine révélée, telle qu'elle résulte des textes évidents de l'Écriture sainte et de l'interprétation autorisée des saints Pères et Docteurs.

Notre-Seigneur, après le jugement dernier, adressera aux réprouvés ces terribles paroles : *Retirez-vous de moi, maudits, et allez au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges* (1).

Si nous cherchons le vrai sens de cette sentence définitive, au moyen du parallélisme des textes, nous trouvons pour le mot *Discedite* : *être jeté dans le feu éternel* (2) et ailleurs : *retirez-vous* *absee-*

(1) Matth. xxv, 41.

(2) Matth. xviii, 8.

dite à moi de moi, vous tous qui opérez l'iniquité 1. Saint Luc emploie l'expression plus énergique : ἀπέστρεψε ἀπ' ἐμαυτοῦ (2).

Le Seigneur exclut donc de sa présence et de la jouissance du bonheur éternel ceux qu'il déclare *maudits*, c'est-à-dire ceux qui sont appelés ailleurs : *réprouvés, déjà jugés, réservés pour la colère, vases d'ignominie, vases de colère préparés pour la perdition* 3.

S'il sont à jamais bannis du Ciel, où iront-ils, quel sera leur sort? L'Écriture répond: ils iront au feu éternel. Pour ne pas nous tromper sur la nature de ce châtiment, distinct de la peine du dam, il importe de recueillir les renseignements de l'Écriture à ce sujet. Le feu éternel est le lieu que l'Écriture appelle ailleurs *enfer, lieu de tourments, ténèbres extérieures, chaînes de ténèbres* (Vulg. *chaines infernales*), *prison, abîme, tempête de ténèbres, chaînes éternelles, perdition éternelle, seconde mort, pleurs et grincements de dents, le ver qui ne meurt pas* 4. Voilà l'enfer, avec toutes les horreurs du feu, qui est préparé aux réprouvés. De même que plus haut Dieu appelle les élus aux joies du ciel qui leur sont destinées, ainsi en fulminant la condamnation, il la dit préparée aux impies. Le même Dieu qui a prédestiné les élus a préparé, de toute éternité, le supplice aux méchants.

L'enfer est destiné au diable et à ses anges.

— La phrase ne peut avoir un sens exclusif, de manière à signifier que l'enfer n'est préparé que pour les anges prévaricateurs; car tous ceux qui ont pour père le diable et qui imitent ses œuvres seront condamnés aux peines éternelles (5). Pourquoi donc l'enfer est-il dit préparé au diable et à ses anges? La raison est évidente: le diable et ses adhérents ont été jetés les premiers dans l'enfer à cause de leur révolte, et Dieu qui a voulu racheter le genre humain déchû et lui rouvrir les portes du ciel, n'a pas eu pitié des mauvais anges

condamnés immédiatement après leur première faute.

Il résulte du texte, que nous venons d'analyser, que les réprouvés seront condamnés au supplice du feu. Cette conclusion ne rencontre aucune objection, tant qu'on s'abstient de déterminer la nature du feu infernal. Mais la difficulté philosophique d'expliquer comment un esprit peut subir les atteintes du feu a soulevé la question de savoir, si le feu dont parle la révélation est réel ou métaphorique. Suarez, dont on connaît l'autorité en théologie, n'hésite pas à dire: « Certa et catholica sententia est ignem qui paratus est diabolo et angelis ejus, ut in illo crucientur, verum ac proprium ignem corporeum esse (1). »

Pour démontrer cette thèse, il suffit de rappeler la règle fondamentale de l'interprétation des saintes Écritures. L'interprétation métaphorique ne peut être admise que là où l'on en prouve évidemment la nécessité. Tant qu'il n'y a aucune raison grave, soit dans la nature des choses, soit dans le texte, soit dans le contexte ou dans les passages parallèles, qui nous force d'abandonner le sens littéral, il faut le maintenir comme le premier et le plus naturel.

Si, en général, l'interprétation métaphorique n'est pas admissible sans preuve certaine, il faut l'écarter surtout des passages qui rapportent l'origine d'une institution, la promulgation d'une loi ou d'un précepte, la formule d'un jugement ou d'une sentence. Car le bon sens suppose que, dans ces circonstances solennelles, le juge et le législateur se servent d'expressions propres, nettes et distinctes. Il faut, par conséquent, des arguments péremptoires pour nous persuader qu'ils ont eu recours à des métaphores et à des figures. Or, dans la sentence du Juge où il condamne les réprouvés au feu éternel, il n'y a rien qui suggère l'idée d'un feu figuré, tandis qu'au contraire tout concourt à nous donner l'idée d'un feu réel.

Voici la démonstration de ces deux assertions.

L'opinion que nous combattons repose sur un seul motif: la difficulté de comprendre l'action du feu sur un esprit. Ce motif manque absolument de valeur. Il suppose que la raison humaine est la

(1) Matth. vii, 23.

(2) Luc. xiii, 27.

(3) I Cor. ix, 27. Job. iii, 13. I Thess. v, 9. Rom. ix, 21. Ibid. v, 22.

(4) Luc. xvi, 23. Ibid. v, 23-28. Matth. viii, 12. II Petr. ii, 1. Matth. v, 26. Luc. viii, 31. Jud. v, 13. Ibid. v, 6. II Thess. i, 9. Apoc. xx, 6, xxi 8. Matth. xxii, 13. Marc. ix, 45.

(5) Joh. viii, 45, coll. i. Joh. iii, 8.

(1) De Angelis, l. viii, c. 12.

mesure des dogmes et la règle positive de l'interprétation des saintes Écritures; il justifie la méthode du rationalisme qui, sous prétexte d'une impossibilité rationnelle, élimine de nos saints Livres tout mystère et tout miracle. Dieu peut révéler des vérités que la raison est incapable de connaître par ses propres forces. Pénétré de ce principe, l'interprète de l'Écriture ne cherche pas à connaître le jugement de la raison avant d'étudier les sources de la révélation; au contraire, il cherche d'abord ce que Dieu a révélé pour y conformer ses opinions philosophiques. Si le dogme appartient à l'ordre naturel, la raison pourra le démontrer à son tour; s'il appartient à l'ordre des mystères, la raison incapable d'en montrer directement la possibilité soumettra ses lumières aux lumières de la vérité première. La difficulté du dogme n'est pas une raison pour prendre le mot *feu* au sens figuré.

Nous avons dit, en second lieu, que toutes les circonstances du jugement final excluent le sens figuré.

1. Après la prononciation de la sentence : allez au feu éternel, l'Évangile dit : Les maudits s'en iront au supplice éternel. Comment appliquer ces mots : *maledicti ibunt* à un feu métaphorique?

2. Notre-Seigneur compare le sort des élus avec celui des damnés. De même que les premiers posséderont un royaume réel et jouiront d'une vie réelle, les derniers seront condamnés à un feu réel.

3. Le mot *parare*, appliqué au royaume des justes et au feu des damnés, implique de part et d'autre une récompense réelle et une peine réelle.

4. Suivant le texte, les damnés trouveront dans le feu leur châtiment éternel. Donc c'est le feu qui est l'instrument de leur supplice. Or ce n'est pas le feu métaphorique, mais le feu réel qui produit l'affliction, la douleur, le tourment.

5. Les propriétés données par l'Écriture au feu de l'enfer prouvent qu'il n'est pas métaphorique : *La fournaise de feu; l'étang de feu ardent et de soufre; la fumée des tourments; la flamme qui tourmente le damné; le feu jaloux qui dévore les adversaires; la géhenne du feu qui brûle toujours; la flamme vengeresse du feu* (1).

1 Matth. xiii. 42. Apoc. xxi. 8. Ibid. xiv. 11. Luc xvi. 24. Hebr. x. 27. Marc ix. 44. Il Thess. i. 8.

Voilà des dénominations qui, loin de provoquer l'idée d'un feu métaphorique, n'ont d'explication suffisante que dans l'opinion d'un feu corporel et réel.

6. Les Écritures, c'est la remarque de saint Jean Chrysostome, nous proposent plus souvent la menace de l'enfer que la promesse du ciel. Or, quoique la mention de la géhenne et la description des peines réservées aux réprouvés soient très fréquentes, jamais rien n'indique, ni explicitement ni implicitement, que le lecteur doive entendre au sens figuré le feu, les flammes, les tourments de l'enfer. Il faudrait donc aboutir à cette conclusion, de tous points invraisemblable, qu'une vérité d'une extrême importance et tant de fois reproduite ait été toujours énoncée en termes figurés, sans que l'auteur offre jamais un signe révélateur de cette manière de parler.

Cette conclusion est d'autant moins acceptable qu'elle est en contradiction avec le sens commun et le langage biblique. Ordinairement, les hommes se servent dans leur langage d'expressions propres, et lorsqu'ils font usage de figures, ils emploient des métaphores faciles à découvrir. Jamais on ne rencontrera, dans l'Écriture, une doctrine proposée en termes figurés sans la trouver en même temps formulée, au moins quelquefois, en termes propres. Comment donc admettre que jamais elle ne nous ait enseigné en termes propres les châtiments futurs des réprouvés?

7. Il suffit de faire la synthèse des descriptions bibliques des peines de l'enfer, pour se convaincre que le langage humain n'a pas de formules plus claires et plus énergiques pour mettre en évidence le caractère réel du feu infernal.

« Cadent super eos carbones, in ignem dejesies eos, in miseriis non subsistent; ignis succensus est in furore meo, super vos ardebit; vindicta carnis impii, ignis et vermis; pones eos ut clibanum ignis in tempore vultus tui; Dominus in ira sua conturbabit eos, et devorabit eos ignis; ibunt in gehennam ignis; in caminum ignis; stagnum ignis ardentis sulphure, stagnum ignis et sulphuris, in ignem aeternum (1)... »

L'enseignement traditionnel confirme

(1) Ps. cxxxix, 11. Jérém. xv. 14. Eccli. vii.

la thèse que nous venons de démontrer par l'Écriture sainte.

Tous les saints Pères, sauf Origène, repoussent l'interprétation métaphorique du feu et affirment que les réprouvés subissent le tourment d'un feu matériel (1). Les diverses opinions qu'ils proposent pour expliquer l'action du feu sur les esprits prouvent manifestement qu'ils admettent l'existence d'un feu réel. Car toute difficulté disparaît du moment qu'on réduit la peine du feu, par une métaphore, aux remords de la conscience, à la tristesse.

Les écoles théologiques ont suivi l'opinion traditionnelle.

« Licet corporalia, dit saint Thomas, que de præemiis beatorum in scripturis leguntur spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum, quedam tamen corporalia, que scriptura peccantibus comminatur in penam, corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta (2). »

Si la révélation, interprétée par l'Église, nous enseigne l'existence d'un feu réel, elle ne se prononce pas avec la même clarté sur la nature de cet instrument de la colère divine. L'Écriture nous indique même plusieurs différences, qui séparent manifestement le feu infernal du feu que nous connaissons par l'expérience sensible.

Le feu naturel se produit à la suite de certaines opérations chimiques, le feu de l'enfer doit son origine et son aliment à la colère de Dieu.

Le feu naturel n'agit sur les âmes qu'au moyen du corps; le feu infernal les torture d'une manière immédiate.

Le feu naturel s'éteindra un jour, celui que la colère de Dieu a allumé brûlera sans fin.

Le feu naturel éclaire, le feu infernal produit les ténèbres.

Le feu naturel consume sa proie, le feu de l'enfer brûle et torture sa victime sans la détruire.

Il en résulte qu'on aurait tort d'identifier le feu de l'enfer avec le feu de la terre. Quoique identiques dans leur effet principal (la douleur et le tourment), ils diffèrent considérablement dans leur manière d'agir. En résumé, lorsque nous disons que le feu de l'enfer soit métaphorique, nous affirmons qu'il existe, qu'il brûle en réalité, qu'il est la cause instrumentale de la colère de Dieu. Il produit dans les réprouvés une affection analogue à celle que produit en nous le feu usuel. Si la manière dont il la produit nous est inconnue, il ne s'ensuit pas qu'il soit métaphorique ou que Dieu ne s'en serve pas pour punir les damnés.

Les considérations qui précèdent suffisent pour répondre à l'objection que le rationalisme formule en ces termes :

Il est impossible qu'un esprit subisse directement les atteintes du feu. Car le feu exerce son action immédiate, seulement sur la matière. Or, l'Église catholique enseigne que les âmes des damnés souffrent la peine du feu avant leur réunion avec le corps. Donc le dogme est en contradiction évidente avec la raison.

L'objection, on le voit, ne conclut que dans l'hypothèse qui identifie la nature du feu infernal avec celle du feu terrestre. Or, nous venons de montrer que, loin d'établir cette identité, la révélation met en lumière des propriétés qui distinguent nettement le feu de l'enfer du feu usuel.

Nous accordons que le feu terrestre, le seul que nous connaissons, est incapable de brûler un esprit, mais nous affirmons que Dieu a créé un feu capable de produire cet effet.

Pour renverser notre thèse, le rationalisme devrait démontrer qu'il est impossible, même à Dieu, de créer un feu dont l'action atteigne immédiatement la substance spirituelle. Or, cette démonstration ne sera jamais donnée. Car de l'existence du feu connue par la révélation, nous inférons légitimement sa possibilité. De plus, toute démonstration, que le rationalisme voudra tenter, prendra toujours comme point de départ l'idée du feu que l'expérience nous fournit. Par conséquent, toutes ses conclusions porteront seulement sur la

19. Ps. xx. 10. Marc. ix. 44. Matth. xiii. 42, xxv. 41. Apoc. xix. 20. Ibid. xx. 9.

V. C. Passaglia, *De Eternitate penarum deque igne inferno commentarii*, p. 47-58.

(1) V. Petav. *Theol. Dogm. De Angelis*, Lib. III, c. 5. Le P. Petav cite un passage de S. Ambroise (Lib. VII in Luc. c. 14) où ce saint docteur semble prendre le feu au sens figuré; il faut cependant comparer ce passage avec plusieurs autres (Lib. 4 in Hexameron c. 3. Enarr. in Ps. 36, n. 26. Enarratio in Ps. 48, n. 26) où il admet le feu propre et matériel.

(2) *Summa c. Gest.* Lib. 4, c. 90.

nature de notre feu et ne pourront être appliquées, sans sophisme, au feu de l'enfer. En d'autres termes, toutes ses conclusions impliqueront cette condition : supposé que les lois de la nature soient observées, Or nous savons par la révélation que le feu infernal est un feu miraculeux, soustrait à l'influence des lois qui gouvernent le feu sur cette terre.

Le rationalisme est impuissant à démontrer l'impossibilité du feu de l'enfer; pouvons-nous comprendre sa possibilité et expliquer la manière dont il torture les damnés?

Dans cette question obscure, nous nous contenterons de proposer les explications des grands Docteurs, laissant au lecteur la liberté de choisir celle qu'il trouvera la plus satisfaisante.

Il convient d'écarter d'abord une explication peu probable, parce qu'elle s'appuie sur une théorie philosophique inadmissible.

Il y a des auteurs qui établissent comme thèse psychologique que la perception des sens est l'opération *exclusiv*e de l'âme.

Dans cette théorie l'âme, même séparée du corps, conserve intacte sa faculté de subir les impressions des objets matériels; par sa sensibilité elle est sujette à l'action immédiate du feu, et comme elle n'est pas protégée par le corps, rien ne peut affaiblir ou supprimer l'impression douloureuse. La conclusion découle logiquement du principe; malheureusement, ce principe est contraire à l'opinion commune de l'École, qui attribue la perception sensible aux *organes animés*, à un sujet composé de l'âme et du corps (1).

Or, si la sensation demande un sujet composé et si, d'autre part, suivant la doctrine de saint Thomas: *nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream* (2), comment nous rendre raison de l'action du feu sur un esprit?

Dans les différents passages où saint Thomas a traité la question, il revient toujours à l'idée fondamentale suggérée

par saint Augustin : « *Paliuntur igitur ab igne corporeo substantie incorporeae per modum alligationis cujusdam* (1). »

Voici le résumé de sa doctrine, telle qu'elle est exposée dans le Supplément à la troisième partie de la Somme théologique. Il ne suffit pas de dire que l'âme souffre à cause de la vue du feu, il ne suffit pas non plus d'ajouter qu'elle perçoit le feu destiné à la punir, il faut affirmer qu'elle souffre réellement le tourment du feu corporel.

Les uns expliquent cette action afflictive du feu par la toute-puissance divine. De même que Dieu sanctifie l'âme par les Sacrements dont l'élément est corporel, il peut se servir du feu pour la punir.

Mais, remarque saint Thomas, afin que le feu puisse devenir un instrument de la justice divine, il doit avoir une action pour ainsi dire naturelle sur l'âme. Car toute cause instrumentale exerce sur l'effet une action naturelle, c'est ainsi que l'eau du baptême en lavant le corps sanctifie l'âme. Quelle est cette action du feu?

Entre le feu et l'esprit, il ne peut y avoir une union substantielle, telle que celle qui unit l'âme au corps, mais il peut y avoir une union accidentelle, telle que celle qui existe entre la chose placée et le lieu qu'elle occupe. L'esprit n'est pas naturellement dans un lieu de manière à ne pouvoir le quitter; or, par la toute-puissance de Dieu, le feu s'attache tellement à l'esprit damné qu'il l'emprisonne pour ainsi dire et l'empêche d'agir où et quand il le veut.

Le feu devient un tourment, parce qu'il empêche le damné de suivre les inspirations de sa volonté. « *Oportet ergo omnes prædictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinæ justitiæ habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur* (2). »

Dans la Somme Théologique (p. 1. q.

(1) Sentire non est operatio animæ tantum (*Summa th.* I. q. 75. a. 4). Manifestum est quod anima non habet aliquam operationem propriam, per seipsam, sed omnis operatio sensitiva animæ est conjuncti (Ibid. a. 3). Omnis potentia hujusmodi (*sensitiva*) est actus corporalis organi I. q. 12, a. 3.

(2) Q. 84, a. 3.

(1) *C. Gentil.* Lib. IV. c. 90.

(2) *Suppl.* Q. 70. a. 3.

LXIV, a. 4, ad 3, nous lisons : « Licet daemones non actu alligentur gehennali igni, dam sunt in aere isto caliginoso, tamen ex hoc ipso, quod sciunt illam afflictionem sibi deberi eorum penam nondiminui (1) »

Suarez, avec d'autres théologiens, pour expliquer davantage l'action surnaturelle du feu infernal, recourt à une qualité surnaturelle ajoutée au feu, en vertu de laquelle il devient capable de produire sur l'esprit une impression douloureuse.

L'hypothèse ne contient rien d'impossible. De même, dit-il, que nous admettons une qualité destinée à orner et à embellir l'âme (la grâce habituelle), nous pouvons concevoir une qualité qui lui ravit sa splendeur et la rend odieuse et méprisante. Cette qualité causera une affliction d'autant plus vive et cruelle qu'elle est le résultat du feu sensible et force la substance spirituelle à subir l'action de la matière. « Nec ideo minor erit afflictio, sed quo est spiritualior, erit acerbior et ordinis altioris, et augebitur molestia, eo quod per ignem sensibilem talis deformitas in substantia spirituali et superiori fiat (2). »

Si, par analogie, nous concevons cette douleur spirituelle comme semblable à celle que produit le feu en désorganisant le corps, nous aurons une idée satisfaisante de la manière dont le feu torture les damnés. La raison n'a pas le droit d'exiger une explication plus parfaite, puisqu'il est question d'un châtement dont Dieu a voulu révéler l'existence, sans donner d'éclaircissements sur sa nature.

Non seulement le feu tourmente le damné, mais tout ce qui l'entoure devient pour lui un objet de répulsion et de haine. Le monde matériel produit sur l'esprit une affliction de plaisir par les perfections réelles qu'il manifeste. Or, les perfections ne sont réelles que comme images imparfaites des perfections de leur auteur. L'âme unie à Dieu par l'amour trouvera dans la contemplation vraie et pleine des choses matérielles des jouissances toujours nouvelles; tout ce

qui porte le cachet de Dieu devient une source inépuisable de volupté céleste pour le bienheureux.

L'âme du réprouvé se trouvera dans une situation opposée; tout ce qui rappelle Dieu lui inspirera la haine, l'aversion et la douleur. Les choses matérielles, reproduisant les perfections divines, n'agiront sur elle que pour produire la tristesse et le désespoir. Si elles se présentent avec la même splendeur aux élus et aux damnés, elles causeront des effets contraires. Le même rayon du soleil qui charme l'œil sain, blesse l'œil malade. Mais nous sommes réduits ici à des conjectures; il n'est pas certain que le monde matériel présentera les mêmes perfections aux bienheureux et aux damnés. A côté des perfections, images de la perfection divine, il y a dans les créatures des imperfections, corollaires de leur caractère fini et contingent. Peut-être que par une ordination divine elles cachent aux bienheureux les imperfections qu'elles présentent aux damnés. A ce point de vue, la création matérielle devient une source d'impressions douloureuses pour l'âme, incapable désormais de se réjouir des dons de Dieu.

Toutes les créatures entrent en guerre avec l'âme maudite et ce conflit, à l'état aigu et permanent, doit produire des souffrances dont nous n'avons aucune idée distincte. Si la douleur résulte de l'opposition entre l'esprit et la matière, qui concevra les tourments d'une âme en lutte ouverte avec tout ce qui l'entoure? La mesure de ses souffrances sera proportionnée, d'une part, à sa haine de Dieu et de tout ce qui rappelle Dieu, de l'autre, au plus ou moins grand nombre d'objets qui la tourmentent.

Si l'existence de la peine du sens découle de la doctrine révélée, elle n'est pas moins conforme aux principes de la raison. Les peines de cette vie mortelle nous permettent de conclure que la damnation comprend, avec la peine du dam, celle du sens. Dans les peines médicinales ici-bas la douleur sensible tient pour ainsi dire la première place. Comment expliquer les ravages que produit dans le corps le péché et l'abus du plaisir? que pensons-nous à la vue des maladies, conséquences de l'intempérance et de la débauche? que nous enseignent en général les malheurs qui acca-

1 Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt, et hoc ipse est eis in afflictionem quod sciunt se rebus nullis alligatos in penam. *Summa c. Gent.* lib. iv, c. 90.

(2) Suarez, *De Angelis*, l. VIII, c. 14.

blent l'existence de l'homme? Ne sont-ce pas des indices et un avant-goût des souffrances plus terribles qui l'attendent? n'est-ce pas le moyen fourni par la Providence d'échapper au malheur éternel? Plus on réfléchit aux peines de cette vie, plus on se persuade qu'elles ont la destination de nous préserver des souffrances épouvantables de l'enfer.

En limitant les peines de l'enfer à la seule peine du dam, on ne comprend plus aussi bien les différents degrés de la peine exigés par la justice divine.

L'âme chargée de péchés et de crimes subirait, dans cette hypothèse, la même peine que celle qui doit moins à la justice de Dieu, ou, pour parler exactement, la première jouirait d'un état plus avantageux. En effet, la peine du dam affecterait à peine le réprouvé qui ne se préoccupe plus de Dieu ni de son amour, tandis que le moins coupable sentirait vivement le malheur d'avoir perdu Dieu et les joies de la vision béatifique. La peine du sens, avec ses degrés nombreux, permet à la justice distributive de proportionner le châtement au nombre et à la gravité des crimes.

Tout péché, dit saint Thomas, commis contre Dieu comprend en même temps, avec l'aversion de Dieu, notre fin dernière, la conversion désordonnée vers le bien créé. De même que la peine du dam expie l'aversion de Dieu, la peine du sens correspond à la conversion illicite vers les créatures (1).

A. DUPONT.

FIN DU MONDE (PROPHÉTIE DU CHRIST SUR LA). — Dans les écoles rationalistes, c'est une opinion communément reçue que la première génération chrétienne s'attendait à voir le Fils de Dieu réparaître sur cette terre et le monde présent finir, avant même que les contemporains de Jésus eussent tous fermé les yeux. Cette persuasion leur était venue, dit-on, de leur maître lui-même, puisque dans une pré-

1 C. Gent. lib. iv, c. 90. *Pœna inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur. Nullus autem timet amittere illud quod non desiderat adispisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocantur. Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.* *Ibid.* l. III, c. 145.

tendue prophétique, il avait formellement prédit que la fin du monde arriverait du vivant de la génération à laquelle il parlait. L'exégèse incrédule admet donc généralement, que le Christ s'est trompé sur l'époque de la fin du monde et qu'il a, sur ce sujet, induit en erreur ses apôtres et leurs disciples de la primitive Église.

Dans le présent article nous examinerons successivement ces deux assertions, et nous espérons en démontrer la fausseté.

Les trois évangélistes synoptiques rapportent la prophétie du Christ touchant son second avènement. (*Matth.*, xxiv, 1-36; *Marc.*, xiii, 1-33; *Luc.*, xxi, 7-33.) La narration de saint Luc est la plus claire dans la description des détails, mais celle de saint Matthieu est la plus complète. En voici la traduction. En vue de l'étude que nous aurons à en faire, nous la partagerons en sections et nous y insérerons quelques versets complémentaires des autres évangélistes.

« A. 1. Et Jésus étant sorti du temple, s'en alla. Alors ses disciples s'approchèrent pour lui faire remarquer les constructions du temple. 2. Mais lui, prenant la parole, leur dit: Voyez toutes ces choses. En vérité je vous dis: Il ne restera pas là pierre sur pierre qui ne soit détruite. 3. Et comme il était assis sur le mont des Oliviers, ses disciples s'approchèrent de lui en particulier, disant: Dites-nous quand ces choses arriveront, et quel sera le signe de votre avènement et de la consommation du siècle.

B. 4. Et Jésus répondant, leur dit: Prenez garde que quelqu'un ne vous séduise. 5. Car beaucoup viendront en mon nom disant: je suis le Christ, et plusieurs seront séduits par eux. 6. Vous entendrez parler de combats et de bruits de combats. N'en soyez point troublés: car il faut que ces choses arrivent; mais ce n'est pas encore aussitôt la fin. 7. Car un peuple se soulèvera contre un peuple, un royaume contre un royaume; et il y aura des pestes et des famines et des tremblements de terre en divers lieux. 8. Mais toutes ces choses sont le commencement des douleurs. 9. Alors on vous livrera aux tribulations et à la mort, et vous serez en haine à toutes les nations à cause de mon nom. 10. Alors plusieurs se scandaliseront; ils se trahi-

ront et se haïront les uns les autres. 11. Plusieurs faux prophètes aussi s'élèveront et ils en séduiront beaucoup. 12. Et parce que l'iniquité aura abondé, la charité d'un grand nombre se refroidira; 13. Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. 14. Et cet Évangile du royaume sera prêché dans le monde entier, en témoignage à toutes les nations, et alors viendra la fin.

C. 15. Quand donc vous verrez l'abomination de la désolation, prédite par le prophète Daniel, se tenant dans le lieu saint que celui qui lit entende. — *Luc.*, xxi, 20, 21. Lorsque vous verrez Jérusalem investie par une armée, sachez que sa désolation est proche. — 16. Alors que ceux qui sont dans la Judée fuient sur les montagnes. 17. Et que celui qui sera sur le toit, n'en descende pas pour emporter quelque chose de sa maison. 18. Et que celui qui sera dans les champs, ne revienne pas pour prendre sa tunique. 19. Mais malheur aux femmes enceintes et à celles qui nourriront en ces jours-là! 20. Priez donc que votre fuite n'arrive pas en hiver, ni en un jour de sabbat. 21. Car alors la tribulation sera grande, telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura point. — (*Luc.*, xxi, 23, 24.) Car il y aura une détresse affreuse dans le pays, et une grande colère contre ce peuple. Ils tomberont sous le tranchant du glaive et seront emmenés captifs dans toutes les nations, et Jérusalem sera foulée aux pieds par les gentils, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis. — 22. Et si ces jours n'eussent été abrégés, nulle chair n'aurait été sauvée; mais à cause des élus ces jours seront abrégés.

D. 23. Alors, si quelqu'un vous dit : Voici le Christ, ici ou là, ne le croyez pas. 24. Car il s'élèvera de faux christes et de faux prophètes; et ils feront de grands signes et des prodiges, en sorte que, s'il peut se faire, les élus eux-mêmes soient induits en erreur. 25. Voilà que je vous l'ai prédit. 26. Si donc on vous dit : le voici dans le désert, ne sortez point; le voilà dans le lieu le plus retiré de la maison, ne le croyez pas. 27. Car comme l'éclair part de l'orient et apparaît jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de

l'homme. 28. Partout où sera le corps, là aussi s'assembleront les aigles.

E. 29. Mais aussitôt après la tribulation de ces jours — (*Luc.*, xxi, 25, 26) il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles et, sur la terre, la détresse des nations, à cause du bruit confus de la mer et des flots; les hommes s'échiant de frayeur dans l'attente de ce qui doit arriver à tout l'univers; car le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les vertus des cieux seront ébranlées. — 30. Alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel; alors toutes les tribus de la terre se lamenteront, et elles verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel, avec une grande puissance et une grande majesté. 31. Et il enverra les anges qui, avec une trompette et une voix éclatante, rassembleront ses élus des quatre vents de la terre, depuis une extrémité du ciel jusqu'à l'autre.

F. (*Luc.*, xxi, 27.) Or, quand toutes ces choses commenceront à arriver, regardez en haut et levez la tête, parce que votre délivrance approche. 32. Apprenez la parabole prise du figuier. Quand ses rameaux sont encore tendres et ses feuilles naissantes, vous savez que l'été est proche. 33. Ainsi vous-mêmes, lorsque vous verrez toutes ces choses, sachez que le royaume de Dieu est à la porte. 34. En vérité je vous dis que cette génération ne passera point jusqu'à ce que toutes ces choses s'accomplissent. 35. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. 36. Mais quant au jour et à l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges du ciel; il n'y a que le Père seul... 42. Veillez donc, parce que vous ne savez pas à quelle heure votre maître doit venir. »

Le discours de Notre-Seigneur est provoqué par l'interrogation de ses apôtres, et cette interrogation même trouve sa raison d'être dans les paroles prophétiques du Maître par rapport à la ruine totale du temple. *Dites-nous*, demandent les disciples, *quand ces choses arriveront et quel sera le signe de votre avènement, le signe que ces choses commenceront à s'accomplir et le signe de la consommation du siècle.* La consommation du siècle est synonyme de la fin du monde. Les apôtres regardaient donc la fin du monde comme une

conséquence immédiate de la ruine du temple et de la cité sainte; les mêmes signes devaient, selon leur idée, présager à la fois ces deux événements. Pour les Juifs, Jérusalem et le temple, c'était comme la tête et le cœur de cet univers terrestre; leur destruction devait naturellement entraîner celle du monde présent et signaler l'avènement du monde futur caractérisé par le règne glorieux du Messie. Que le règne du Messie dût apporter au monde une régénération spirituelle, figure de la régénération finale, c'est ce que nous apprend et l'Écriture et la tradition; dès lors la ruine du monde judaïque dut être le type de la ruine générale de l'univers, dont devait sortir la régénération finale. Ce point de vue doit nous servir de ligne de conduite, à travers le discours par lequel le Sauveur répond à la double question de ses apôtres. Il s'occupe d'abord de la seconde question, en donnant les signes de son avènement et de la consommation du siècle. Cette partie s'étend du verset 5 au verset 33. A la première question répondent les versets 34, 35, 36: ces choses doivent arriver toutes avant que cette génération ait passé; quant au jour et à l'heure, c'est le secret de Dieu seul.

Que la prophétie de Jésus regarde à la fois la ruine de Jérusalem et la fin du monde, c'est ce qui est admis par les Pères et par les interprètes catholiques; mais, en tenant cela pour incontestable, on peut se demander, sans franchir les limites de l'orthodoxie, si chacun des événements est l'objet du *sens littéral* des paroles du Christ, ou si l'un des deux, représenté typiquement par l'autre, n'est pas visé par les paroles prises seulement dans un sens *typique*.

L'explication la plus communément reçue ne donne à la prophétie présente qu'un *sens littéral* et veut que Jésus, après avoir indiqué certains signes communs à la ruine de Jérusalem et à la fin du monde, s'occupe ensuite de chacun de ces faits en particulier et finisse par les réunir de nouveau dans la réponse à la première question des apôtres. Ainsi la section que nous avons marquée de la lettre *B* donnerait les pronostics communs; la section *C* ceux de la ruine de Jérusalem; la section *E* ceux de la fin du monde. La section *D* est attribuée, par les uns à la catastrophe juive, par les au-

tres à la catastrophe universelle. Enfin la section *F* répond à la question: *Quand ces choses arriveront-elles?*

Il est impossible de mettre en doute la référence des faits prédits dans la section *C*: l'abomination de la désolation dans le lieu saint prédite par Daniel (ix, 27) comme conséquence de la mort violente du Messie, Jérusalem investie par une armée ennemie, les angoisses des habitants de la Judée, la soudaineté de la dernière invasion, l'ordre donné aux chrétiens de fuir dans les montagnes, les horreurs du siège et les atrocités du carnage: tous ces détails se sont vérifiés à la lettre pendant la guerre qui mit fin à la nationalité d'Israël; nous en avons pour garants l'historien Josèphe et les auteurs profanes de cette époque, Tacite, Suétone, etc. Les mêmes auteurs parlent des guerres que se faisaient alors des peuples connus des Juifs, des pestes, des famines et des tremblements de terre dont furent affligés diverses régions et, en particulier, la Palestine. Quant aux faux prophètes, Josèphe en cite plusieurs qui surgirent en Judée vers l'époque de l'invasion romaine; saint Paul, saint Pierre et saint Jude parlent dans le même sens. Ce que l'Écriture et la tradition nous apprennent de l'Antéchrist rend suffisamment probable l'apparition de faux prophètes à la fin du monde, et il est aussi naturel de croire que la grande perturbation de l'univers sera précédée de fléaux extraordinaires. C'est pourquoi les faits de la section *B*, dont nous venons de parler, peuvent être considérés comme des présages des deux événements qui nous occupent.

On est plus partagé sur le dernier signe indiqué dans cette section, la prédication de l'Évangile dans le monde entier. S'il fallait entendre cette expression dans toute sa rigueur, cette partie de la prophétie ne serait pas encore accomplie de nos jours; c'est pourquoi plusieurs interprètes veulent voir là un signe précurseur tout à fait caractéristique de la fin du monde. D'autres font remarquer, avec raison, que les paroles du Sauveur n'ont pas cette portée. Saint Paul en constate, à plusieurs reprises, l'accomplissement à une époque où Jérusalem était encore debout. Citons seulement ce qu'il écrit aux Colossiens (i, 23): *l'Évangile qu'on vous a annoncé, qui a été prêché*

à toutes les créatures qui sont sous le ciel.

La référence de la section *D* dépend du sens qu'on attache aux versets 27 et 28 : *Comme l'éclair part de l'orient et apparaît jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Partout où sera le corps, là aussi s'assembleront les aigles.* Selon les uns cela signifie : Alors il ne faudra pas chercher le Christ dans des lieux écartés, on le verra de partout, comme la foudre sillonnant les airs. De même, un corps mort ne peut échapper aux regards des oiseaux de proie, qui se rémissent aussitôt pour s'en repaître. Cette interprétation suppose la présence sensible du Christ : on le verra sur son trône de nuages qui lui servira de tribunal à la fin du monde. Selon les autres, il faut comprendre ainsi : Il sera inutile alors de chercher le Christ dans tel ou tel endroit ; on ne le trouvera nulle part, pas plus qu'on ne peut dire de la foudre : elle est ici, elle est là, mais, sans être restreinte à un endroit déterminé, elle fait sentir ses ravages d'un bout du ciel à l'autre. Il en sera de même, lorsque le Christ viendra exercer ses vengeances sur la race coupable d'Israël ; partout où se trouvera le cadavre, le coupable souillé de crimes, les aigles, les fléaux de la colère divine s'assembleront pour l'assaillir. Cette seconde explication nous paraît la vraie, car elle répond parfaitement au contexte de saint Luc (xvii, 22 sq.) : *Des jours viendront où vous désirerez voir un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. Et on vous dira : Le voici et le voilà ! N'y allez point et ne les suivez point. Car comme l'éclair qui, brillant dans le ciel, lance sa lumière sur tout ce qui est sous le ciel, ainsi sera le Fils de l'homme en son jour... Et les disciples lui dirent : Où Seigneur ? Et il répondit : Partout où sera le corps, là aussi s'assembleront les aigles* (v. 36 et 37). Nous opinons, d'après cela, que cette section *D* vise directement la catastrophe de Jérusalem, dans laquelle le Christ n'a point montré sa face, mais a fait sentir de tous côtés les effets de sa colère.

Les plus sérieuses difficultés dans l'interprétation de la prophétie commencent au verset 29. Les faits consignés dans la section *E* : signes dans le soleil, la lune et les étoiles ; ébranlement des vertus célestes ; apparition du signe du Fils de l'homme ; apparition du Fils de l'homme lui-même sur les nuées à la

vue de toutes les nations consternées ; trompettes des anges rassemblant les justes de tous les coins du monde : tout cela, dit-on, ne s'est nullement vérifié dans la ruine de Jérusalem ; il faut donc admettre qu'il s'agit en cet endroit exclusivement de la fin du monde et des présages du jugement dernier.

A merveille ! dirions-nous, s'il n'y avait pas au verset 34 cette réponse du Sauveur à la question *Quando?* des disciples : *En vérité je vous dis que cette génération ne passera point jusqu'à ce que toutes ces choses [ἡ πάντα ταύτα] s'accomplissent.* Tout ce qui concerne la désolation de Jérusalem s'est réellement accompli du vivant de la génération qui entendit le Sauveur ; mais évidemment les signes du dernier jugement ne peuvent se rapporter à cette époque. Donc, disent certains rationalistes, Jésus a été un faux prophète ! Donc sa religion elle-même ne mérite aucune créance !

Répondons d'abord, avec un auteur dont l'impiété ne redoute aucun blasphème : « Est-il croyable, dit M. Patrice Larroque (*Érasmien crit. des doctrines de la relig. chrét.*, tom II, p. 374), que Jésus eût fourni contre lui un argument si prochain et si péremptoire ? » Un insensé seul pouvait affirmer avec cette assurance imperturbable que, dans peu d'années, le monde allait finir et que lui viendrait alors le juger. Frappé de cette considération, M. Larroque et d'autres préfèrent mettre l'erreur sur le compte des évangélistes ; ceux-ci auraient mal compris le Maître et rendu faussement sa pensée. Aucune des deux hypothèses n'est admissible par l'exégèse chrétienne. Nous devons donc chercher ailleurs la solution de la difficulté.

Voici comment des interprètes catholiques récents très estimables (Schegg, Schanz), croient pouvoir concilier tous les détails de la prophétie. Le Sauveur prédit à la fois et la ruine de Jérusalem et la fin du monde, et ces deux événements ont, dans sa pensée, une connexion tellement étroite qu'il les confond, les identifie, pour ainsi dire, dans son discours. Sa prophétie est comme un tableau sans perspective où deux objets très distants l'un de l'autre seraient juxtaposés sur un même plan. Dès lors le prophète peut, sans blesser la vérité, parler des deux objets comme

s'ils n'en faisaient qu'un seul, et appliquer, par conséquent, aux deux à la fois ce qui, en réalité, ne convient qu'à l'un d'eux. C'est dans ce sens que Jésus a dit avec vérité que la génération à laquelle il s'adressait verrait, avant de mourir, les signes précurseurs de la fin du monde, puisqu'elle devait voir en réalité les signes précurseurs de la ruine de Jérusalem, laquelle, au point de vue prophétique, était identifiée avec la ruine de l'univers. Cette explication est ingénieuse, mais elle a le tort d'étendre un principe vrai au delà de sa portée rationnelle. Les visions prophétiques présentent souvent, sans distinction de temps, des détails appartenant à des événements éloignés, et, à cause de cela même, il faut, dans l'interprétation, assigner à ces détails la place qui leur convient à chacun dans le cadre de l'histoire. Mais si la prophétie elle-même assigne distinctement l'époque respective des événements, elle devient un tableau où la perspective est nettement accusée et ne peut être altérée sans faire mentir le prophète. La liaison logique entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde ne peut faire en sorte que celle-ci ait eu lieu moins d'un demi-siècle après la mort de Jésus, ni par conséquent justifier une prédiction qui lui assigne cette époque.

Cette explication écartée, il ne reste que deux voies ouvertes à l'exégèse chrétienne : ou bien il faut, au verset 34, prendre le terme *generatio* (γενεή) dans un sens qui permette de faire subsister cette *génération* jusqu'à la fin du monde ; ou bien il faut admettre que la prophétie, dans son sens littéral, se rapporte tout entière à la ruine de Jérusalem.

La plupart des interprètes embrassent la première de ces deux opinions. Ils entendent les paroles du Sauveur, les uns de la race juive, les autres de la race des chrétiens, d'autres enfin de toute la race humaine. Comme si le Sauveur disait : « Toutes ces choses, la ruine de la cité sainte et la fin du monde arriveront avant que la race juive ait disparu. » ou « avant que les fidèles croyant à ma doctrine aient péri », ou, « avant que les hommes aient cessé d'exister sur la terre ».

Cette interprétation est-elle admissible? Au point de vue purement étymologique, oui ; au point de vue exégétique, il faut examiner les choses de plus près.

Et d'abord est-il croyable que Notre-Seigneur, en voulant satisfaire à la demande de ses disciples : *Quando haerent?* leur ait répondu à un inconnu par un autre inconnu? Après une pareille réponse n'auraient-ils pas eu le droit de se dire les uns aux autres : Cela ne nous apprend rien! N'auraient-ils pas continué à interroger le Maître, en lui disant : Mais quand est-ce que le peuple juif, ou la race des croyants, ou le genre humain cesseront d'exister? Si le Seigneur n'avait voulu satisfaire en rien la curiosité des siens, il leur eût dit, ce semble, que leur demande était indiscret, il ne leur eût pas donné une réponse à côté de la question. — Mais il y a plus : l'étude des endroits parallèles nous fait pénétrer la vraie pensée du Sauveur. Au chapitre xvi, versets 27 et 28, de saint Matthieu, Jésus parle ainsi de l'époque de son avènement : *Le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père avec ses anges ; et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. En vérité je vous dis : Il y en a quelques-uns ici présents, qui ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils voient le Fils de l'homme venant dans son royaume.* C'est la même pensée exprimée au chapitre xxiv par ces paroles : *Cette génération ne passera pas, et au chapitre xvi par celles-ci : Il y en a quelques-uns ici présents qui ne goûteront pas la mort...* Notre-Seigneur a donc voulu désigner par le terme de *cette génération* la collection des hommes vivant au moment où il parlait. Comparons encore deux autres passages. *Matth., x, 23 : Lors donc qu'on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. En vérité je vous dis : vous n'aurez pas fini (de parcourir) toutes les villes de Israël, jusqu'à ce que vienne le Fils de l'homme.* C'est bien leur dire qu'il viendra du vivant de quelques-uns d'entre eux. (*Matth., xxiii, 35-37.*) Le jour même où Jésus prononça les paroles que nous étudions en ce moment, il avait dit aux chefs de son peuple : *En vérité, je vous dis : Tout ceci viendra sur cette génération-ci. Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes...* Voilà que votre maison sera laissée déserte. En cet endroit les interprètes n'hésitent guère à admettre qu'il s'agit des contemporains. Ils devraient logiquement conclure que le Sauveur, employant deux fois en un même

jour et sur le même objet la même expression, a sans doute voulu dire la même chose.

Il nous semble donc établi suffisamment que la réponse du Maître à la question de ses disciples fut celle-ci : tous les événements dont je viens de vous parler s'accompliront du vivant des hommes; qui sont maintenant sur la terre.

Comme conséquence nécessaire, nous admettons que même la partie de la prophétie, contenue dans les versets 29, 30 et 31, doit, comme tout le reste, s'entendre dans son sens littéral de la ruine de Jérusalem, sans préjudice toutefois d'un sens typique relatif à la fin du monde. Nous suivons, en cela, l'opinion de Calmet, de Bergier, de Victor de Buck, de Duellinger et de certains rationalistes modérés, comme Kuinzel et Eichhorn, nullement suspects en cette matière. Nous faisons remarquer, en outre, que saint Augustin regarde comme plus probable que la prophétie relative à la fin du monde ne commence qu'au chapitre xxv de saint Matthieu.

Les signes précurseurs de l'avènement du Christ, mentionnés dans cette section de la prophétie, sont donnés comme devant se réaliser aussitôt εὐθέως après la tribulation de ces jours, c'est-à-dire après toutes les calamités qui doivent précéder la ruine de la cité sainte. Ces signes appartiennent donc à la même époque et ne sont pas de nature à se prolonger pendant de longs siècles, comme le veulent quelques-uns qui entendent par là les tribulations incessantes de l'Église, depuis la chute de Jérusalem jusqu'à la fin du monde. Mais où trouver lors de la guerre de Judée l'obscurcissement du soleil et de la lune et l'ébranlement des vertus célestes? La réponse à cette question se trouve dans l'examen attentif des allures du langage prophétique. Chez les prophètes d'Israël, les signes dans le soleil, la lune et les étoiles, l'ébranlement des forces cosmiques de la terre et de la mer, ne sont pas des pronostics propres seulement au second avènement du Christ; tout événement qui doit avoir dans le monde un grand retentissement est annoncé par eux comme entouré de semblables manifestations. Il faut en conclure que, dans les prophéties, ces signes ne doivent pas s'entendre dans leur sens

propre : ce sont des figures grandioses, mises en avant pour faire sentir la grandeur des événements auxquels elles se rattachent. En voici quelques exemples. Aggée II, 7 : annonce ainsi l'apparition du Messie et la fondation de son Église : *Encore un peu de temps, et j'ébranlerai le ciel et la terre, la mer et la terre ferme, et moi j'ébranlerai toutes les nations; et le désiré de toutes les nations viendra.* (Cfr *Heb.*, XII, 26, 27.) Saint Pierre déclare que, par la descente du Saint-Esprit le jour de la Pentecôte, s'est accomplie cette prophétie de Joël II, 28, 32) : *Et il arrivera au dernier jour que je répandrai mon esprit sur toute chair... Je ferai paraître des prodiges dans le ciel et sur la terre, du sang et du feu et une vapeur de fumée. Le soleil sera changé en ténèbres et la lune en sang, avant que vienne le jour du Seigneur.* (*Act.*, II, 16.) La ruine de Babylone est décrite ainsi par Isaïe (XIII, 9, 10) : *Voici venir le jour du Seigneur, jour de ciel, plein d'indignation et de colère, pour changer la terre en une solitude et pour écraser les pécheurs qui l'habitent. Car les étoiles du ciel et leur splendeur ne répandront plus leur lumière; le soleil s'est obscurci à son lever et la lune ne brillera pas de sa lumière.* Le Sauveur, en se conformant à ce langage symbolique, n'a donc voulu désigner par ces signes cosmiques que l'immensité des malheurs qui allaient atteindre la cité coupable. Ces signes, ainsi désignés par saint Luc, deviennent chez saint Matthieu *le signe du Fils de l'homme dans le ciel*. A la vue de ces signes, toutes les tribus de la terre pleureront, toutes les tribus d'Israël, habitant cette terre désolée, se lamenteront, reconnaissant la grandeur de leur malheur. *Et elles verront dans ces signes épouvantables le Fils de l'homme venant dans les nuées du ciel avec une grande puissance et une grande majesté.* Cette image du Seigneur apparaissant dans les nuées du ciel est, elle aussi, familière aux prophètes. Ces nuées lui servent comme de char de guerre lorsqu'il fait sentir à la terre les effets de sa puissance. (Cfr *Isaïe*, XIX, 1; *Ps.*, CIII, 3; *Dan.*, VII, 13, 14; XXXIII, 26. L'image du char de triomphe appelle celle de la cour angélique rangée à l'entour et exécutant les ordres du divin conquérant. C'est pourquoi nous voyons ici encore le Fils de l'homme, venu pour châtier son peuple, envoyer ses anges afin qu'ils rassem-

blent ses élus des quatre coins du monde. Ces élus, ce sont les fidèles disciples du Rédempteur, destinés à prendre désormais la place de la race réprouvée. C'est alors le moment pour les apôtres de sortir de l'oppression où les retenait la Synagogue, et de lever fièrement la tête; c'est le moment de la délivrance, *quoniam appropinquavit redemptio vestra.*

Tel est, à notre avis, le sens de la prophétie du Sauveur, exposée au chapitre XXIV de saint Matthieu et aux endroits parallèles des saints Marc et Luc. Elle s'est accomplie entièrement au sens littéral du vivant de la génération contemporaine de Jésus; elle doit s'accomplir dans son sens typique lors de la catastrophe finale du monde présent. Alors, sans doute, les ébranlements des vertus célestes se produiront, non plus en figure, comme jadis au désastre de Jérusalem, mais dans leur épouvantable réalité; alors le Fils de l'homme, visible cette fois dans son corps glorieux, descendra sur les nuées pour juger toutes les nations de la terre.

LA SECONDE VENUE DU CHRIST ET LES PREMIERS CHRÉTIENS. — Lorsque les apôtres interrogèrent leur Maître par rapport à la fin des choses, ils étaient dans l'idée que la fin du monde présent était intimement liée à la ruine de la sainte cité de Jérusalem. Il ne paraît pas que la prophétie du Christ, répondant à leur question, fût de nature à dissiper l'équivoque. Il suffit de comparer ce qu'ils nous ont laissé, dans leurs écrits, pour découvrir le fond de leur pensée touchant l'époque de la seconde venue du Christ.

Parmi les textes où ils touchent ce sujet, il en est quelques-uns qui semblent viser spécialement la ruine de Jérusalem, les calamités qui en furent la conséquence pour les Juifs et la délivrance qui en résulta pour les chrétiens. Les premiers convertis parmi les Juifs étaient pour la plupart des gens pauvres et misérables selon le monde; les riches et les puissants de leur nation, irrités de les voir désertir leurs assemblées et rendre leurs hommages au crucifié, se mirent à les accabler de mille vexations propres à les jeter dans le découragement. C'est à eux que saint Jacques, le « frère du Seigneur » et le chef reconnu des fidèles de la circoncision, fait entendre sa voix; c'est pour encourager les fidèles de la

Palestine et les préserver de l'apostasie que saint Paul écrit son épître aux Hébreux. Le premier dit aux chrétiens de la dispersion : *Prenez patience jusqu'à l'avènement du Seigneur. Le juge est à la porte.* (Jac., v, 8, 9.) Le second relève ainsi le courage de ceux de Palestine : *Encore un peu de temps, et celui qui doit venir viendra et il ne tardera pas.* (Heb., x, 37.) Le suprême désastre de Jérusalem s'étendit sur toute la nation juive. Il fut le signal d'une prise d'armes générale contre les Juifs répandus dans tout l'empire romain. (Voir Champagny, *Rome et la Judée*, tome I, p. 210-263; tome II, p. 146 sq., p. 185-189.) Ceux-ci, accablés sous leurs propres misères, allaient désormais laisser les chrétiens se livrer en paix aux pratiques de leur religion. L'Église n'eut, de fait, plus guère à souffrir des Juifs depuis cette époque; il lui fut donné de se disposer dans la tranquillité et la ferveur aux persécutions sanglantes que lui préparait la gentilité.

Étudions maintenant les paroles apostoliques annonçant comme peu éloigné l'avènement du Christ, où celui-ci apparaîtra comme juge des vivants et des morts à la consommation des siècles.

Écoutons d'abord saint Pierre, écrivant aux « élus de la dispersion, » aux fidèles dispersés dans les diverses églises d'Asie : *La fin de toutes choses est proche; soyez donc prudents et veillez dans les prières* (I Pet., iv, 7), et dans sa seconde épître (II, 10-12) : *Puis donc que toutes ces choses doivent être détruites, quels ne devez-vous pas être en sainteté de conduite et en piété, attendant et hâtant le jour du Seigneur, jour où les cieux embrasés seront dissous et les éléments fondus par l'ardeur du feu?* Pas de doute, le prince des apôtres annonce clairement comme prochaine la fin du monde, il exhorte ses lecteurs à s'y préparer avec soin. En parlant ainsi, il avait, sans doute, devant les yeux ces paroles du Maître : *Cette génération-ci ne passera point jusqu'à ce que toutes ces choses arrivent.* Mais, d'un autre côté, il n'avait pas oublié cet autre oracle : *Quant au jour et à l'heure, nul ne les connaît.* De là une certaine incertitude d'esprit, qui lui suggéra, dans cette même épître, l'argument par lequel il tâchait de modérer l'impatience de certains esprits inquiets, s'écriant : *Où est la promesse? Il est,* leur dit-il, *une chose que vous ne devez pas*

ignorer, mes bien-aimés, c'est qu'un seul jour devant le Seigneur est comme mille ans, et mille ans comme un seul jour. Ainsi le Seigneur ne retarde pas sa promesse, comme quelques-uns se l'imaginent... Car le jour du Seigneur viendra comme un voleur. Qu'est-ce à dire? Pierre est persuadé que la fin du monde est proche; mais il estime que cette proximité, annoncée par Dieu et que l'Esprit-Saint lui inspira d'annoncer aux fidèles, peut très bien devoir s'évaluer, non à la mesure étroite des hommes, mais à celle d'un Dieu qui dispose de toute l'éternité.

Nous pouvons rapprocher de ces passages plusieurs textes de saint Paul, où se révèle le même état d'esprit. Saint Paul écrit aux Philippiciens (iv, 5) : *Que votre modération soit connue de tous les hommes : le Seigneur est proche. Ne vous inquiétez de rien. Et aux Corinthiens (I Cor., vii, 29-31) : Le temps est court, il faut que ceux-mêmes qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas; et ceux qui pleurent, comme ne pleurant pas; ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant pas; ceux qui achètent, comme ne possédant pas; car la figure de ce monde passe. Ne voir dans ces paroles autre chose que des considérations sur la brièveté de la vie humaine et l'instabilité des choses de ce monde, c'est rompre, croyons-nous, avec le parallélisme scripturaire.*

Tout ce que nous venons de dire nous paraît être mis en pleine lumière par deux passages du grand apôtre, l'un tiré de la première épître aux Corinthiens, l'autre de la première aux Thésaloniciens.

Voici le premier de ces textes : *Voici que je vous dis un mystère : Nous ne dormirons pas tous, il est vrai (du sommeil de la mort), mais tous nous serons changés (c'est ainsi que lit le texte original) en un moment, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette; car la trompette sonnera, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons changés. (I Cor., xv, 51-53.)*

Le second texte est celui-ci : *Aussi nous vous affirmons sur la parole du Seigneur, que nous, qui vivons et qui sommes réservés pour l'avènement du Seigneur, nous ne prènerons pas ceux qui sont déjà endormis. Car le Seigneur lui-même, au commandement et à la voix de l'archange et au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel, et ceux qui seront morts dans le Christ,*

ressusciteront les premiers. Ensuite nous qui vivons, qui sommes restés, nous serons emportés avec eux dans les nues au devant du Christ dans les airs, et ainsi nous serons à jamais avec le Seigneur. Consolerez-vous donc les uns les autres par ces paroles.

Dans les deux endroits nous voyons les morts mis en opposition avec les vivants du dernier jour. Ceux-ci sont mentionnés chaque fois à la première personne du pluriel; les morts, au contraire, sont nommés à la troisième personne. Les vivants sont donc les lecteurs mêmes des épîtres, les Corinthiens et les Thésaloniciens, et saint Paul avec eux; les morts sont ceux qui, au jour du jugement, les auront précédés dans la tombe. Quand même on admettrait que l'apôtre ne parle ainsi que par une figure de rhétorique, en la personne de ceux qui vivront au dernier jour, encore faut-il expliquer ce qui a pu le conduire à employer cette figure. S'il avait été certain que des siècles le séparaient, lui et ses lecteurs, de l'époque fatale, il se serait certainement rangé dans la catégorie des *morts* et aurait mis à la troisième personne les *vivants*, dont ni lui ni aucun de ses lecteurs ne devaient faire partie. Il nous paraît donc évident que, si saint Paul s'est servi d'une pareille figure de rhétorique pour rendre la pensée que Dieu lui inspirait, c'est qu'il n'était pas sans espoir que lui et plusieurs de ses contemporains verraient le glorieux avènement du juge suprême, avant que la mort les enlevât de ce monde.

Cet état d'esprit, supposé chez les apôtres, n'influe en rien la véracité infailible de leurs écrits inspirés. Il influe seulement sur la manière dont ils ont rendu la pensée du Saint-Esprit. Il affecte donc uniquement le *verbum materiale*, selon l'expression des théologiens, c'est-à-dire cet élément humain qui se mêle à l'élément divin dans l'inspiration. Que saint Paul, en décrivant, sous l'influence de l'inspiration, ce qui se passera au jour de la résurrection générale, se soit, par une figure de rhétorique, placé plutôt parmi les vivants que parmi les morts, cela ne change rien à la pensée divine qui lui est révélée. Et quand même l'apôtre, saisissant imparfaitement la pensée divine, aurait eu l'intention d'exprimer que lui et ses lecteurs seraient réellement parmi ces vivants, il

faudrait simplement en conclure qu'il a de fait exprimé la pensée divine, tout en croyant exprimer sa pensée propre, laquelle, dans le cas supposé, aurait été différente de la pensée divine. C'est ainsi que Caïphe, le grand prêtre, prophétisant la mort du Christ pour le salut de son peuple et exprimant par ses paroles la pensée du Saint-Esprit, croyait néanmoins exprimer sa propre pensée qui était bien différente.

Il nous reste à préciser quelle est, dans les différents textes que nous venons de considérer, la vraie pensée de l'Esprit-Saint, exprimée par les apôtres, en tant qu'ils sont inspirés. Nous croyons devoir répondre : Le Saint-Esprit annonce la fin du monde comme prochaine, mais il donne cette proximité comme relative à la mesure divine qui est l'éternité ; il veut toutefois que les hommes tirent de cette proximité un motif pour fuir le péché et pratiquer la vertu et, en particulier, pour se tenir continuellement sur leurs gardes ; parce que, d'un côté, les fidèles, suivant la parole du Sauveur, doivent considérer l'avènement du juge suprême comme possible à chaque instant, et que, d'ailleurs, à chaque instant ils peuvent tomber sous les coups de la mort, laquelle doit fixer leur sort pour jamais et déterminer leur sentence au tribunal du Christ à la fin du monde. Dans les deux passages de saint Paul, examinés en dernier lieu, le Saint-Esprit veut seulement nous apprendre ce qui se passera lors de la résurrection générale, relativement à ceux qui seront morts et relativement à ceux qui vivront à cette époque, mais il ne veut rien préciser par rapport à l'éloignement absolu de cette époque.

A CONSULTER : SCHEGG et SCHANZ, *Comment. sur saint Matthieu*, in cap. XXIV. — CALMET, in *Matth.* XXIV. — BERGIER, *Dictionn. de théologie*, art. Avènement. — EICHMORN, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*, B. III, p. 675, 692, 1058 sq. — KÜINGEL, *Commentarius in libros N. T. historicos*, vol. I, p. 644-684. — S. AUGUSTIN, *Epist.* 199 ad Hiesychium, *De fine sæculi*, n. 34-48. — CORLUY, *La seconde venue du Christ*, dans *La Controverse*, novembre 1886 et dans *La Science catholique*, avril et mai 1887.

J. CORLUY.

FOI. — 1. La foi, en général, est un principe de connaissance et de certitude fondées, non sur l'évidence des vérités à admettre, mais sur l'affirmation d'un témoin sachant ces vérités, les révélant et les attestant. — En particulier, la foi divine, dont nous voulons traiter ici, est définie par le concile du Vatican : « une vertu surnaturelle par laquelle, avec l'aide et sous l'impulsion de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il nous a révélées, non point parce que nous en percevons la vérité intrinsèque par les lumières naturelles de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui nous les révèle et qui ne peut ni être trompé ni nous tromper ».

Const. I, cap. III. L'acte de foi est précisément l'adhésion surnaturelle à ces vérités révélées, procédant de la foi, comme nos connaissances naturelles procèdent des principes de notre raison.

La foi divine est donc surnaturelle : 1° à cause de son objet qui est surnaturellement révélé ; 2° à cause de son origine qui est l'action surnaturelle de Dieu nous communiquant la vertu ou la capacité de croire surnaturellement, et les grâces actuelles nécessaires pour que cette capacité passe en acte et devienne l'acte de foi surnaturel ; 3° par ses fruits, car elle est le commencement du salut et la racine de la justice qui sauve ; sans elle, personne ne peut plaire à Dieu, être sanctifié, ni arriver à la vie éternelle.

Mais, bien qu'elle soit ainsi surnaturelle, la foi n'exclut nullement notre coopération, notre travail intellectuel, l'exercice libre et sage de notre raison. Tout d'abord nous avons à examiner les titres de la révélation à notre croyance, les motifs de sa crédibilité, ses préambules, c'est-à-dire : l'existence et les perfections de Dieu et de notre âme, le fait de la révélation et son étendue. Tout cela est œuvre de raison, encore que nous soyons aidés de la grâce intérieure dans la considération des miracles, des prophéties, en un mot des manifestations surnaturelles de l'Esprit divin, au nombre desquelles il faut mettre, et au premier rang, l'existence même de l'Église catholique avec ses notes et ses opérations clairement surnaturelles. Notre raison, ayant librement porté son jugement sur la crédibilité des vérités que l'Église lui propose, peut librement

y adhérer, sous l'influence de la grâce, par un acte propre, indépendant, nullement contraint, qu'elle pourrait tout aussi bien ne pas produire. Enfin, quand elle a librement embrassé la vérité révélée, la raison humaine peut, avec une respectueuse et prudente liberté, en chercher et en acquérir une précieuse intelligence; sans toutefois que cette science de la foi, cette connaissance théologique, parvienne jamais à pénétrer l'essence même du dogme et à s'en rendre un compte évident, complet, adéquat, comme on se rend compte d'un théorème de géométrie ou d'un phénomène de physique. — La très large part de liberté, assurée à la raison humaine dans la genèse et le développement de l'acte surnaturel de foi, fait que cet acte est méritoire devant Dieu, tandis que nul acte aveugle, nécessité, fatal, ne saurait l'être, fût-il d'ailleurs surnaturel.

A cette théorie de la foi, que j'emprunte au concile du Vatican (*loc. cit.*), se rattache celle de l'accord de la raison et de la foi, exposée par le même concile, *Ibid.*, c. iv. Ces deux ordres de connaissances ne sont pas seulement distincts, quant à leur principe, — une faculté naturelle pour l'un et une vertu surnaturelle pour l'autre; ils le sont encore quant à leur objet, — pour l'un, la vérité accessible par voie d'évidence intrinsèque ou de raisonnement, et, pour l'autre, la vérité accessible par la révélation ou attestation de Dieu. Il en résulte une indéniable supériorité de la foi sur la raison, mais sans désaccord possible entre elles, puisque Dieu est la source unique de l'une et de l'autre. Rien donc de ce qui est définitivement condamné par l'Église, organe infallible de la pensée divine, ou qui est manifestement opposé à son enseignement formel et définitif, ne saurait être philosophiquement vrai. Rien de ce qui est vraiment de foi ne peut nuire au réel progrès de la raison; et rien de ce qui est vraiment rationnel ne peut faire opposition à la vraie foi. La raison n'est donc pas appelée à réglementer la foi, ni à lui prescrire de quelle façon elle doit entendre les dogmes; de son côté, la foi, lorsqu'elle projette ses décisives et définitives lumières sur le terrain de la science, empêche sans doute les savants de s'égarer dans des erreurs signalées et con-

damnées par Dieu, mais ne prétend nullement leur imposer ses propres principes et sa propre méthode: ils ont les leurs dont un légitime usage contribuera lui-même à glorifier le Dieu de toute science. En tout cas, rien ne les autorisera jamais à lever l'étendard de la révolte contre la foi; ni à soutenir des opinions erronées qui, sans atteindre à la gravité du péché formel et notoire d'hérésie, en approchent cependant plus ou moins et tombent pour cela sous les censures du magistère ecclésiastique.

II. — Il serait trop long et il semble superflu, après l'enseignement si formel et si autorisé du concile du Vatican que nous avons simplement analysé jusqu'ici, d'entreprendre la démonstration théologique des différents points contenus dans l'exposé qui précède. Contentons-nous de dire que la Bible, dans les livres historiques du Nouveau Testament, et surtout dans les Épîtres de saint Paul, fournit des preuves si abondantes de la vérité de toute cette doctrine, qu'on se demande si l'audace de Luther ou son inintelligence du sens réel et traditionnel des Écritures, suffirent à expliquer l'apparition de son système de la foi transformée en confiance aux mérites de Jésus-Christ pour la non-imputation de nos péchés, et conséquemment pour notre justification fictive et notre salut tel quel. Un esprit judicieux et impartial n'aura aucune peine à se convaincre, par exemple à la lecture de l'Épître aux Romains et de celle aux Hébreux, qu'il n'y a rien de commun entre le système protestant et la Bible; mais, au contraire, qu'il y a pleine identité entre le système catholique et l'Écriture. Je n'insisterai donc pas sur ce point, et je négligerai même la controverse du xvi^e siècle jusqu'au xviii^e, pour ne m'occuper que des principales objections de la libre-pensée du xix^e contre la doctrine promulguée au concile du Vatican.

III. — On dit: 1^o que la raison humaine est indépendante, autonome, nullement obligée d'adhérer aux révélations positives ou prétendues telles; 2^o que la seule foi admissible est le sentiment qui porte certaines âmes plus sensibles que d'autres à goûter les vérités et les récits d'ordre théologique et moral; 3^o que l'acte de foi, entendu au sens catholique, n'est vraiment pas raisonnable, faute de

motifs sérieux et de bases scientifiques; 4° que le même acte de foi, entendu de la même façon, ne serait pas libre mais contraint et forcé, ou par l'évidence de son objet, ou par l'influence de la grâce intérieure qui serait requise pour sa production; 5° que cette grâce est d'ailleurs parfaitement inutile aux croyants, comme le prouve l'expérience quotidienne; 6° qu'il est également vrai dans le système catholique, de dire que nous sommes maîtres et que nous ne sommes pas maîtres de croire, ce qui est pure contradiction, pure logomachie; 7° qu'en vertu de notre liberté naturelle nous pouvons, quand il nous plaît, remettre en doute et en question la croyance à laquelle nous nous étions antérieurement arrêtés; 8° que la foi est tout simplement le préambule de la philosophie, capable, elle aussi, et souvent mieux, de connaître, de contrôler et d'expliquer les dogmes humblement et aveuglément acceptés par la foi; 9° que la philosophie, la science, l'opinion même, sont les vraies lumières de la théologie, les vraies règles d'interprétation du dogme révélé; 10° qu'il y a des vérités certaines opposées à la foi; 11° que les études rationnelles n'ont rien à démêler avec l'Église et ses définitions; 12° que la méthode scientifique étant essentiellement basée sur la libre recherche, un savant ne peut être un chrétien, et un chrétien ne peut être un savant; 13° qu'on ne peut bonnement admettre, ni la damnation de tous les incroyants, ni le salut de tous les croyants; 14° enfin, qu'il est intolérable et déraisonnable de vouloir obliger l'intelligence humaine à embrasser ou à rejeter des opinions que ne sanctionne ou ne condamne aucune révélation formelle, aucune définition ecclésiastique, soit papale soit conciliaire. — J'omets, bien entendu, toutes les objections dirigées contre les vérités particulières de la foi, et je me borne à recueillir et à discuter celles qu'on vient de lire et qui attaquent le principe même de la foi et sa théorie générale.

IV. — Le rationalisme contemporain se vante donc, 1° d'une indépendance absolue et universelle au regard de la révélation, des mystères et de la foi; si d'autres en veulent tenir compte, libre à eux: pour lui, il n'en a cure. Rien de plus irrationnel pourtant qu'une telle

prétention; car, certainement l'Esprit infini sait plus de choses qu'un esprit fini tel que la raison humaine est réellement; et l'Infini en science, étant aussi l'Infini en pouvoir, peut, quand il lui plaît, manifester une part de son savoir à l'esprit fini, et exiger de celui-ci une adhésion dont le refus serait le comble de l'orgueil et de la folie. Nous avons l'incontestable droit de vérifier si, oui ou non, ce qui nous est proposé comme le contenu d'une révélation divine mérite en réalité cette qualification; mais personne n'a le droit de dire à la parole de Dieu: je ne veux pas de toi.

2° Le rationalisme se trompe en imaginant que la foi catholique est un sentiment, un goût, un instinct, en vertu duquel les uns sont religieux comme d'autres sont incroyants; loin d'admettre uniquement cette espèce de foi, la saine raison, d'accord avec l'Église, la repousse énergiquement. L'Église veut une foi que la raison ne désavoue pas, *rationalabile obsequium*; et la raison désavoue une conviction, si l'on peut employer ici ce mot, fondée sur des principes aussi superficiels, aussi mouvants, aussi décevants, que les sables et les mirages du sentiment et de l'imagination.

3° L'acte de foi des catholiques est entièrement conforme aux exigences de la raison la plus éclairée. Nous croyons, en effet, parce que nous savons évidemment que Dieu existe, qu'il est infini en perfection, qu'il ne peut nous induire en erreur, qu'il a daigné nous faire une révélation dont l'existence historique, le contenu, le sens, sont hors de conteste; qu'il nous ordonne en conséquence d'y conformer nos pensées par une sincère croyance, nous y sollicitant d'ailleurs et nous la rendant possible par ses grâces surnaturelles. Quoi de plus logique et de plus scientifique? Si l'on pense que ni les miracles, ni les prophéties, ni les autres signes d'une révélation certaine ne sont suffisamment établis, on se trompe étrangement; et l'on se doit à soi-même d'examiner plus attentivement les motifs de crédibilité sur lesquels s'appuie la foi catholique. On ne les trouvera pas, il est vrai, évidents, et concluants comme une série de théorèmes mathématiques; mais on verra qu'ils le sont comme une série de propositions philosophiques et historiques, d'une

certitude égale à celle des propositions les plus indiscutables du même ordre.

4° Nul doute, assurément, qu'il ne reste dans ces préliminaires de la foi et dans les vérités qui nous sont proposées par Dieu et par son Église, des obscurités, des ombres sacrées, impénétrables à l'esprit humain. Nul doute, conséquemment, que la grâce divine et la volonté humaine ne doivent venir au secours de l'esprit humain qui juge bien que ces vérités sont croyables et doivent être crues, mais qui, par lui-même, resterait indécis en face d'elles et n'irait pas jusqu'à en faire la loi de sa croyance et la règle de sa vie. Or, c'est justement par là que l'acte de foi est libre, et moyennant la grâce, méritoire. L'objet à croire n'est pas évident, encore que sa crédibilité le soit. Il n'entraîne donc pas la raison avec la force irrésistible d'un principe premier ou d'une conclusion visiblement contenue dans deux prémisses évidentes. La grâce elle-même se contente de solliciter notre assentiment, de le faciliter, de l'élever à l'ordre surnaturel, puisque l'acte de foi est un acte surnaturel; elle ne nous ravit pas de haute lutte, elle ne nous accable pas sous le poids d'une pression infinie et inéluctable : nous croyons avec elle et par elle, et nous croyons librement.

5° Qu'on ne dise pas toutefois que dès lors elle est inutile, et que l'expérience en fournit la preuve puisque, parmi les auditeurs de la prédication évangélique, munis de secours égaux et recevant d'égales invitations à se convertir, les uns le font et les autres ne le font pas, obéissant tous à leurs prédispositions et inclinations naturelles, sans aucune apparence d'intervention d'en haut. Il est inexact, en effet, et l'expérience le démontre chaque jour, que l'adhésion ou l'opposition aux vérités ainsi prêchées soient en rapport avec les inclinations et dispositions des auditeurs; le contraire arrive fréquemment. Il est inexact de penser que l'on croie réellement et sincèrement par cela seul qu'on en a le désir : combien voudraient avoir ou recouvrer la foi, et ne l'ont pas ! Il est inexact enfin de penser que la grâce soit également distribuée à tous les auditeurs, dont la conversion et l'incrédulité ne dépendraient plus que d'eux-mêmes : oui, l'incrédulité est exclusive-

ment le produit de l'esprit humain; mais la conversion à l'Évangile présuppose nécessairement la grâce, et la grâce dans telles conditions, dans tel degré d'abondance et de puissance, sans quoi la raison et le cœur n'y consentiraient pas effectivement. Quelque système que l'on adopte sur l'efficacité de la grâce, il faut donc admettre que la grâce n'est pas donnée à tous de la même façon, et qu'elle constitue un réel privilège dans ceux en qui elle obtient son plein effet. Tous l'ont suffisante pour leur salut : nous en sommes certains. Mais pourquoi Dieu ne fait-il pas que tous y consentent réellement ? C'est le secret de sa justice et de sa sagesse infinie où nul ne doit tenter de pénétrer.

6° Il résulte de là qu'il n'y a point contradiction à dire que l'homme est maître de croire, et tout ensemble qu'il n'en est pas maître. D'une part, sans doute, il est libre de croire : il en est capable moyennant la grâce; et nul ne demeure perpétuellement dans l'incrédulité que par sa faute, attendu que la grâce nécessaire à la foi est offerte à tous, assez réellement et assez efficacement pour qu'ils puissent croire et se sauver. D'autre part cependant, ils n'arrivent pas à produire d'eux-mêmes l'acte surnaturel de foi nécessaire au salut : les forces de la nature n'y suffisent point; il faut recourir à la miséricorde de Dieu qui a ses temps, ses moments, ses opportunités à elle. La rencontre de ces deux éléments indispensables, la grâce et la liberté, ne dépend pas toujours de nous; et il est important d'en profiter aussitôt qu'elle se présente.

7° Une fois en possession de la vérité révélée, et de la justice au moins initiale dont la croyance surnaturelle est la racine, l'homme n'a plus le droit d'y renoncer, de la remettre en doute et en péril; il doit conserver précieusement ce trésor dont l'abandon équivaldrait à un suicide moral, puisqu'on y perdrait le principe même de la vie surnaturelle; il doit faire à Dieu cet honneur de ne pas se retirer de sa lumière, et de ne pas mépriser sa parole après y avoir cru. Il repoussera donc, comme imprudents, périlleux et coupables, les doutes et les négations dont il serait tenté. La seule liberté qu'il puisse se permettre est cette liberté logique du savant, du théologien, qui

voulant approfondir les motifs de sa foi, recherche si Dieu existe, s'il est un en trois personnes, si la seconde de ces divines personnes s'est incarnée, — sachant parfaitement d'ailleurs et croyant très fermement qu'il en est ainsi. Telle est aussi la condition de l'enfant baptisé et élevé dans le catholicisme : il n'a pas et ne peut avoir, quand il arrive à l'âge de raison, de motifs sérieux et suffisants pour mettre en doute les dogmes qu'il a appris de l'Église : la démonstration chrétienne et catholique est trop évidente, trop certaine, trop accommodée à tous les esprits, pour laisser place à une hésitation légitime. Quant aux païens, aux incrédules, aux hérétiques, bien des causes extérieures, soutenues de l'impulsion intérieure de la grâce, les obligent souvent à ouvrir les yeux sur l'incertitude et l'incohérence de leurs fausses doctrines; ils ont donc le droit et souvent le devoir d'y regarder de près, et de douter de ce qu'ils y trouvent de manifestement douteux.

8° La philosophie et la foi ont plusieurs objets communs, non seulement ceux qui servent de préambules à la foi, mais ceux que Dieu a daigné comprendre, quoiqu'ils soient de l'ordre naturel, dans sa révélation qui leur donne une clarté, une certitude, une force toutes nouvelles. La philosophie chrétienne, ou plutôt la théologie, la science de la foi, peut aussi s'exercer sur les vérités révélées et en tirer d'admirables développements théoriques, d'admirables corollaires pratiques. Cependant rien de tout cela n'autorise à regarder la foi comme une simple préparation, comme une introduction enfantine à la philosophie, que la raison moderne enfin virile, enfin émancipée, substitue aux bégaïements des âges précédents. Non, la philosophie ne peut par elle-même connaître les mystères, les dogmes surnaturels contenus dans la révélation. Non, la libre pensée et la libre recherche ne peuvent jamais parvenir à découvrir les secrets intimes et les volontés cachées de l'Être infini. Non, le monde visible, non, le monde humain lui-même, n'ont pas avec le monde divin une connexion tellement étroite que l'on puisse passer, comme de plain-pied, de l'un à l'autre. Le contrôle de la foi n'appartient pas à la philosophie, il appartient à Dieu seul qui exige l'acte

de foi comme la réponse de l'esprit et de la volonté de l'homme à son infaillible enseignement. Mais le contrôle de la philosophie appartient, dans une certaine mesure, à la foi qui sait de Dieu lui-même ce qu'il faut croire d'une foule de choses, dont l'étude est le tourment, souvent même le désespoir de la philosophie. Quant à l'explication des dogmes de la foi, c'est le rôle propre de l'Église enseignante qui en est l'interprète officiel, et de la théologie qui les interprète en sous-ordre par des travaux dont la garantie est dans la surveillance de cette même Église.

9° La théologie, même cette infaillible théologie qu'enseignent les Papes, les Conciles œcuméniques ou l'épiscopat dispersé dans le monde entier mais uni par les liens de la hiérarchie et de la discipline, la théologie, dis-je, a grand soin d'employer à son usage la philosophie et les sciences. On peut voir, par exemple, quel cas en fait le Souverain Pontife actuellement régnant, Léon XIII. Elle n'y trouve toutefois que des auxiliaires, non pas des maîtres. Elle s'en sert, elle ne leur obéit pas. Sa lumière est celle de la foi, c'est-à-dire de Dieu révélateur, de la tradition catholique, de la droite et simple raison. L'intelligence des dogmes a été donnée à l'Église par son fondateur, en même temps que les dogmes et que leurs formules essentielles. Cette intelligence lui est conservée par l'assistance surnaturelle de Jésus-Christ. On ne doit donc pas la chercher ailleurs, surtout dans l'opinion publique, dont les continuelles fluctuations montrent bien l'infime valeur comme interprète de l'immuable vérité.

10° Si l'on en croyait cette opinion capricieuse et hardie, il y aurait bien, de temps à autre, des vérités certaines opposées à la foi. Mais, pour qui connaît l'histoire du dogme et celle de la science humaine, ces antinomies sont de pures imaginations. Il n'y a pas le moindre exemple d'une vérité naturellement connue et naturellement certaine, en contradiction avec une doctrine de l'ordre surnaturel. Quand on a cru constater ce conflit, ou bien l'on a pris pour une vérité ce qui n'était qu'une hypothèse, voire même une erreur ensuite formellement reconnue; ou bien l'on a pris pour un dogme de foi ce qui n'était

qu'une opinion théologique, souvent une opinion peu favorisée par l'Église, souvent même une opinion presque condamnée par l'Église, ainsi qu'il arrivait récemment encore à tels et tels savants anglais résolus, disaient-ils, à rompre avec le christianisme, convaincu par eux d'erreur, et qui prenaient pour ses dogmes de pures rêveries du cartésianisme ou de l'école écossaise ; ou bien enfin l'on a cru voir entre la proposition de la foi et celle de la science une opposition flagrante, qui n'était qu'apparente et réellement nulle.

1^o L'accord entre les vérités d'ordre rationnel et les dogmes de la foi n'est donc pas une impossibilité, une chimère ; et les savants n'ont rien à craindre de l'Église, tant qu'ils pensent et parlent en vrais savants. Ils ont même, dans les questions qui sont du domaine naturel mais qui touchent à la foi surnaturelle, un grand profit à tirer des enseignements infaillibles de la foi, aussi bien que des commentaires qu'en donne la théologie. Tous les véritables hommes d'étude le savent. Ils savent également qu'en face d'une définition formelle et absolue de l'Église ils doivent s'arrêter, sous peine de sortir des limites du vrai et de tomber dans l'erreur ; car la vérité n'est pas contraire à elle-même, et quand elle parle par la révélation et par la raison sur un même objet, c'est pour en donner des notions identiques ou du moins compatibles. Que si la révélation ne contient rien qui de près ou de loin se rapporte à l'objet étudié par la raison, il est clair que celle-ci possède toute sa liberté d'allures et n'a à répondre de ses conclusions qu'au bon sens et à la logique.

1^{2o} S'il est vrai que la méthode scientifique moderne est basée sur le principe de la libre recherche, il est vrai aussi que ce n'est pas d'une absurde licence mais d'une liberté rationnelle qu'elle peut prétendre jouir. Ne doit-elle pas respecter les lois éternelles du bon sens et de la logique ? Est-ce que c'est dans le monde de l'imagination et des rêves, aussi bien que dans celui de la réalité et de la vérité, qu'elle entend diriger ses investigations ? Sa liberté de recherche est donc évidemment limitée, sans qu'elle cesse pour cela d'être vraiment scientifique, même au sens moderne du

mot. Et par quoi est-elle limitée ? Il faut bien le reconnaître, par l'œuvre de Dieu, par cette première révélation qu'il a faite de lui-même par la création du monde et de l'homme ? Mais, si le respect de cette première révélation n'empêche nullement la méthode moderne d'être libre et scientifique, comment la seconde révélation divine, conservée et expliquée par l'Église, ruinerait-elle davantage son caractère de science et de liberté ? Dieu, quand il parle, est-il moins le Dieu des sciences que lorsqu'il crée ? Le respect de la religion positive n'est donc pas plus antiscientifique que le respect de la religion naturelle. Jamais, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, on ne pourra ébranler ce droit que Dieu, la vérité, la réalité, ont au respect de toute science qui veut se respecter elle-même. — Quand donc la foi prévient le savant qu'il existe, sur le sujet de ses études, des dogmes révélés, des définitions ou des condamnations portées par l'Église, il doit s'en préoccuper comme le pilote se préoccupe des signaux que lui donne le phare allumé au milieu des écueils. La liberté de la science et de la recherche scientifique en est-elle diminuée ? Aucunement, à moins qu'on ne soutienne, ce qui est absolument insoutenable, qu'il est essentiel à la science de pouvoir errer à l'occasion, et qu'il est antiscientifique de l'en empêcher ; autant vaudrait dire qu'il est inhumain d'empêcher un homme de se jeter dans un abîme, en entourant celui-ci d'un garde-fou. Ainsi se trouve résolue la question de la liberté des philosophes et des historiens, relativement à la foi : ils ne peuvent jamais s'arroger le droit d'y contredire, et de philosopher ou d'écrire l'histoire sans égards pour l'enseignement de l'Église. La condition des savants proprement dits, de ceux qui cultivent les sciences expérimentales ou exactes, est plus favorable encore, si l'on peut s'exprimer à cause du manque ou de la rareté des documents surnaturels relatifs à leurs travaux. Il est très peu de points de contact, en effet, entre ces sciences et la foi, tant que celles-là se confinent dans leur domaine et n'essaient pas d'empiéter sur celle-ci. Un algébriste, par exemple, ou un botaniste, sait d'avance qu'il ne rencontrera dans ses études aucune question théologique, à

moins qu'il ne s'aventure dans certaines questions philosophiques qui ne sont pas précisément de son ressort. Il a donc toute liberté, toute indépendance dans ses recherches.

J'ajouterai que les limitations, les restrictions, apportées à la liberté de la recherche scientifique par la révélation divine et par l'enseignement dogmatique de l'Église, ne sont pas aussi nombreuses qu'on pourrait le croire en considérant l'étendue des livres bibliques et des collections conciliaires. Il s'en faut de beaucoup que tout y soit révélation, délimitation, condamnation, et par conséquent limitation et restriction de notre liberté. Il est de règle, au sujet des actes conciliaires et pontificaux, que les décisions seules peuvent devenir infaillibles; et que les considérants, les motifs, les commentaires de ces décisions, ne sortent pas de la sphère simplement théologique. Quelque chose d'analogue existe pour les Livres saints, puisque Dieu, voulant se servir dans leur composition d'instruments vivants, personnels et libres, non pas d'organes inconscients, automatiques ou nécessités, et voulant de plus qu'ils se fissent comprendre des foules auxquelles ils s'adressaient, a laissé aux écrivains inspirés une grande initiative de langage, une grande liberté d'expressions, de métaphores et de comparaisons tout en les préservant toujours d'exprimer l'erreur. Ils ont donc emprunté les formules vulgaires intelligibles à leurs auditeurs et à leurs lecteurs, afin de leur communiquer la vérité dont ils étaient pour eux les dépositaires. Ils n'ont prétendu faire, et le Saint-Esprit n'a pas prétendu qu'ils feraient aux hommes un cours de géologie, de géographie ou d'histoire politique; il ne faut pas leur demander les secrets de la géogonie ou de l'astronomie, de la chronologie ou de la physiologie: ce n'est pas plus leur affaire que les lois de la grammaire ou les règles de la poétique. Leurs mots, leurs syllabes considérés comme tels, ne sont donc pas des bornes étroites et infranchissables pour l'autonomie scientifique; d'autant que ces mots, ces syllabes, n'ont pas eux-mêmes une précision absolue, et qu'ils flottent souvent entre les variantes de l'hébreu, du grec et du latin, sans compter les autres versions et les

variantes de chacune d'elles. L'idée exprimée est seule infailliblement vraie.

Partout où les textes sont encore indécis et obscurs, partout où l'exégèse est incertaine et hésitante, il faut bien se garder d'affirmer que la révélation s'impose et que la science doit s'arrêter. L'Église Romaine n'a pas coutume d'agir de la sorte. Les juges de Galilée ont montré, par leur imprudence, combien la prudence est nécessaire en ces matières. Et si l'Écriture sainte, si l'Église, n'ont pas déclaré que la science humaine, la science profane comme la science sacrée, sont tout entières dans la Bible, au moins quant à leurs principes, il serait fort téméraire de le prétendre. Étant donné le but précis de la révélation, — l'établissement et le développement du règne de Dieu dans le monde par Jésus-Christ, — certainement les documents de cette même révélation sont adéquats à son but. Mais qui voudrait prétendre qu'ils le sont tout aussi bien pour un but étranger, pour l'instruction scientifique, historique et littéraire du genre humain? Encore une fois, n'empiétons pas nous-mêmes quand nous résistons aux empiètements d'autrui; et ne posons pas à la science des limites que Dieu ne lui a pas posées. Ce n'est pas à dire qu'elle ne doive pas être d'une grande prudence elle-même, et d'une respectueuse discrétion dès qu'elle soupçonne qu'elle pourrait bien se trouver en présence d'un document divin ou ecclésiastique: le simple bon goût le demande, et la saine liberté intellectuelle ne peut s'en plaindre. Il est même remarquable combien utile et féconde a été pour la science, dans presque toutes ses branches, l'influence de la foi, de ses questions et de ses problèmes, de ses évidences et de ses obscurités. La nécessité de montrer l'accord au moins *négligé* de la science avec elle, c'est-à-dire, l'absence totale de contradiction entre elles deux; le plaisir délicat, et parfois aussi, quand il s'agissait de vérités communes à l'une et à l'autre, l'obligation de montrer leur accord *positif*, c'est-à-dire l'harmonie de leurs vues et de leurs conclusions, ont centuplé les forces, l'ardeur et les succès heureux de la science. Ses représentants n'ont donc aucun sujet de craindre que le catholicisme nuise à sa liberté et à ses progrès.

13° La foi n'est donc pas plus interdite à l'homme de science qu'au plus simple charbonnier; et tous peuvent être sauvés parce que tous peuvent croire. Il y a, pour ainsi dire, un minimum de foi nécessaire, de nécessité de moyen pour le salut : c'est la croyance en Dieu, en sa justice, en sa bonté rédemptrice, croyance fondée sur son témoignage infaillible. A supposer que la notion de la rédemption ait besoin d'être précisée pour suffire au salut, la difficulté d'atteindre ce minimum de foi n'en est pas de beaucoup augmentée; et l'on peut se fier à la puissance, à la sagesse, à la miséricorde infinie de Dieu, pour que les moyens d'y parvenir n'aient jamais manqué et ne manquent jamais à personne. Si un miracle est nécessaire afin d'éclairer une âme, à qui les voies ordinaires du salut sont fermées, Dieu le fera. Nul adulte ne périra que pour avoir refusé d'être sauvé. Quant aux enfants, la foi de leurs parents et le remède institué par Dieu dès l'origine contre le péché de nature, et, depuis Jésus-Christ, la foi de l'Église et le baptême qui leur confère la vertu habituelle de foi, leur ouvrent la porte du ciel. Pour ceux qui n'auront pas eu ce secours, cette porte sera close sans doute; mais rien ne nous oblige à les vouer à celle « qui mène dans la cité dolente » et sur laquelle Dante a lu la célèbre et terrible sentence : « Quittez toute espérance, vous qui entrez! » Ils ne seront ni sauvés ni cruellement punis; leur sort sera intermédiaire et ne leur fera pas regretter d'être venus à l'existence.

14° Il y aurait, à coup sûr, quelque manque de logique et quelque tyrannie intellectuelle à exiger, de l'esprit humain, une adhésion de *foi* à des propositions non révélées; ou un acte de *foi* contre des propositions non condamnées comme hérétiques par l'autorité suprême jugeant infailliblement et en dernier ressort. Aussi bien n'exige-t-on de lui rien de pareil. Mais quand une proposition, bien qu'elle ne soit pas révélée, a cependant une connexion certaine avec une vérité de foi, et qu'elle reçoit de celle-ci, dans un degré plus ou moins élevé, une part de sa certitude surnaturelle; quand une autre proposition, qui n'est pas non plus révélée est pourtant proposée par l'autorité surnaturelle de l'Église, agissant dans l'étendue de sa

sphère propre; quand enfin quelque proposition va directement à l'encontre de cette certitude ou de cette autorité surnaturelles, comment ne serait-ce pas un devoir, pour un esprit sage et bien équilibré, d'admettre ce qui est surnaturellement affirmé, et de rejeter ce qui est surnaturellement improuvé, non sans doute en faisant un acte de foi divin quand Dieu n'a pas parlé lui-même, mais en faisant un acte de soumission, d'obéissance, de foi ecclésiastique, si l'on veut, à l'égard du magistère ecclésiastique, et en s'inclinant avec une religieuse loyauté devant le caractère surnaturel de ces conclusions théologiques qui découlent, je l'ai dit, de prémisses ayant une valeur surnaturelle? Si le philosophe respecte, non seulement l'évidence des principes, mais aussi celle des déductions; s'il respecte les témoignages autorisés et graves, pourquoi se trouverait-il déshonoré et lésé dans ses droits intellectuels, en respectant de même les déductions théologiques et les témoignages surnaturels? — (Cf. MATIGNON, *Liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*; HEINRICH, *Dogmatik*; cardinal MAZZELLA, *de Virtutibus infusis*; KLETTGEN, *die Theologie der Vorzeit*, etc., etc.) D^r J. DUBOT.

FOURMI. — Le Sage parle de la fourmi en deux endroits du livre des *Proverbes* (vi, 6-8, et xxx, 25), et ce qu'il en dit a fourni prétexte aux ennemis de la foi pour attaquer la véracité de la Bible.

« La fourmi, dit le Sage, prépare sa nourriture en été, et ramasse au temps de la moisson de quoi se nourrir en hiver. » C'est ce qu'on avait toujours cru jusqu'au siècle dernier; mais, dit-on aujourd'hui, tout est faux dans cette description biblique : la fourmi est carnivore, et, en fait de matières végétales, elle n'aime que celles qui sont sucrées; de plus en hiver elle ne mange pas, elle reste engourdie. Quand tout cela serait toujours vrai, on n'aurait rien à en conclure contre la véracité de la Bible : l'auteur n'a pas entendu affirmer un fait de zoologie, mais une leçon morale, et il a pris comme exemple la fourmi, avec les mœurs que tout le monde alors lui attribuait. Mais de plus, nous savons, par Lubbock, savant naturaliste anglais que « quelques espèces des pays méridionaux font des amas de grains, quel-

quefois en quantité considérable. » et le voyageur Lortet affirme le même fait, en ajoutant que, lorsque la moisson n'est pas abondante, les pauvres vont chercher dans les greniers des fourmis les grains que celles-ci y ont entassés. — Voir VI-GOUROUX, *Manuel bibl.*, t. II, n. 839.

FRANÇOIS (STIGMATES DE SAINT). — Plusieurs saints personnages ont porté d'une manière visible des plaies semblables à celles du Sauveur crucifié. Le plus célèbre est saint François d'Assise.

Voici comment il reçut ses stigmates.

Deux ans avant sa mort, il était sur le mont Alverne. Or, vers la fête de l'Exaltation de la sainte Croix, un matin qu'il priaît, il fut ravi en extase. Il vit un séraphin qui avait six ailes, entre lesquelles était un homme, les pieds et les mains étendus en croix, et semblable au Sauveur crucifié. Après cette vision, l'âme de François resta remplie d'une ardente charité, et les marques des cinq plaies du Sauveur apparurent sur son corps. On les vit pendant sa vie, malgré le soin qu'il prenait de les cacher, et surtout après sa mort. Ce n'étaient pas seulement des cicatrices ; car il portait aux pieds et aux mains de vrais clous, formés de sa chair et couleur de fer. Ces clous avaient une tête arrondie et noire, qui s'appuyait sur l'intérieur des mains et le haut des pieds ; leurs pointes longues et acérées dépassaient de l'autre côté, en revenant sur ses mains et ses pieds, de sorte qu'elles semblaient avoir été recourbées avec un marteau. — Le côté droit de François portait une blessure rouge et cicatrisée, comme s'il avait été percé d'une lance ; pendant sa vie, il en coulait souvent du sang qui tachait ses habits. — Saint François mourut en 1226, et ses stigmates furent l'instrument d'une foule de miracles.

Voici les principaux documents où ces faits sont rapportés avec ces circonstances : 1° une biographie du saint, écrite avant 1230, sur l'ordre de Grégoire IX, par Thomas de Celane, disciple et compagnon de François ; 2° une autre biographie écrite par Ceperan, du vivant du même pape, c'est-à-dire avant 1241 ; 3° une légende des miracles du saint homme, écrite en 1246 par trois franciscains ses disciples, dont l'un, appelé Ruffin, avait touché ses stigmates de son vivant ; 4° la vie de

saint François que saint Bonaventure écrivit, vers 1260, après avoir visité les lieux où le saint avait vécu et interrogé ceux qui l'avaient vu. Les Bollandistes (4 octobre) ont prouvé que ces diverses biographies n'avaient pas été altérées postérieurement, en ce qui concerne les détails que nous avons rapportés. Ils s'appuient, pour l'établir, sur les leçons des plus anciens exemplaires, sur un ouvrage composé contre les Albigeois vers 1235, par Luc, évêque de Tay en Espagne, où les stigmates de saint François sont invoqués en preuve que Jésus-Christ a été crucifié avec quatre clous, sur plusieurs lettres apostoliques de Grégoire IX et d'Alexandre IV qui avaient connu saint François, enfin sur divers autres témoignages. Sans doute, des auteurs venus plus tard ont ajouté des faits légendaires à l'histoire de saint François ; quelques-uns ont aussi voulu tirer de ces stigmates des conclusions doctrinales hasardées et singulières ; mais l'autorité ecclésiastique ne s'est jamais rendue complice de ces erreurs, et elles ne peuvent être invoquées contre la réalité des faits que nous avons racontés, puisque ceux-là sont avérés.

Depuis la mort de saint François, plusieurs saints, appartenant à l'ordre des franciscains ou à d'autres ordres, ont reçu des faveurs semblables. Quelques-uns, comme sainte Catherine de Sienne, du tiers-ordre de saint Dominique, ressentirent les douleurs des stigmates, mais obtinrent qu'ils ne se verraient point d'une façon sensible. Ils firent cette demande par humilité. Diverses personnes s'attribuèrent, au contraire, mensongèrement et par orgueil, de semblables faveurs ; mais l'Église a toujours veillé à empêcher ces fraudes.

M. A. Maury (*La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*, 2^e partie, ch. III) a écrit (p. 352) que : « les chrétiens tiennent le prodige des stigmates de saint François pour une démonstration péremptoire du mystère de la rédemption, à raison surtout de cette circonstance que les stigmates avaient été imprimés au saint le jour de l'Exaltation de la Croix ». — Nous pensons, que c'est une plaisanterie que M. Maury se permet ici ; car l'évangile que saint François méditait était probablement cru des chré-

tiens, avant l'année 1224. Les biographes de saint François racontent non pas que ce fut le jour de la fête de l'Exaltation de la sainte Croix, mais que ce fut vers cette époque, qu'eut lieu l'apparition.

M. A. Maury parle ensuite de la rivalité qui existait entre les dominicains et les franciscains. « L'insigne grâce des stigmates, continue-t-il (p. 356), ruina les prétentions des jacobins, et afin de parer à la force miraculeuse de l'objection, ils prétendirent avoir aussi leurs stigmatisés. » Ainsi les stigmatisés (hommes et femmes) se seraient multipliés dans la famille de saint François, parce qu'on y brigua la faveur accordée au fondateur, et ils seraient apparus et se seraient multipliés dans la famille de saint Dominique, par esprit de jalousie et pour opposer miracle à miracle. M. Maury en voit la preuve dans la manière constante dont tous les stigmates se reproduisent depuis saint François. En définitive, les stigmates auraient été, selon lui, l'effet de beaucoup d'orgueil et du désir d'égaliser saint François et presque Jésus-Christ. M. A. Maury reconnaît néanmoins que ces blessures singulières ne furent pas d'ordinaire le résultat de la supercherie ou d'une invention mensongère. Les témoignages lui paraissent trop unanimes pour nier, en particulier, la réalité des stigmates de saint François; mais, à son avis, ils ne consistent qu'en de simples cicatrices, et c'est pour embellir le miracle, qu'on aurait imaginé plus tard que des clous noirs traversaient les mains.

Du reste, d'après M. A. Maury (p. 383), « la stigmatisation est l'effet d'une maladie, d'un trouble général de l'économie. C'est la conséquence d'un dérangement mental, dû à une surexcitation de la contemplation religieuse, aux abus de l'abstinence et de l'ascétisme, chez des constitutions déjà prédisposées aux désordres de l'innervation... On a vu des individus s'imaginer en rêve recevoir des blessures, des coups, être frappés de maladie; et le lendemain, à leur réveil, ou quelques jours après, sous l'empire de cette persuasion, des ulcérations ou des traces d'inflammation se montraient sur les parties de leur corps qu'ils supposaient avoir été atteintes... Il a suffi que les extatiques portassent habituellement leurs pensées

sur ces plaies tant désirées pour que le sang y affluât... Les stigmates de saint François étaient un effet de l'ardeur de son imagination. Et telle est l'explication à laquelle s'est arrêté Tholuck dans un traité spécial sur les miracles de ce genre. »

Voyons si l'on peut accepter cette explication de la stigmatisation de saint François et de ceux qui furent ensuite honorés du même privilège.

Reconnaissons que les miracles, faits par un religieux, sont très honorables pour son ordre. Reconnaissons encore qu'il existe, entre les enfants de saint François et ceux de saint Dominique, une émulation qui, chez certains religieux, a pu se changer en rivalité et même en jalousie. On ne se dépouille pas de tous les défauts, par le fait qu'on se revêt d'un froc. Mais de là à la lutte par les miracles, imaginée par M. A. Maury, il y a quelque distance. Cependant de toutes les assertions de M. Maury, c'est celle qui est encore la moins dénuée de fondement.

Les stigmates sensibles, reconnus par l'Église dans les saints qu'elle a canonisés, ont été vus et attestés par un grand nombre de témoins. Pour saint François en particulier, nous avons remarqué plus haut combien de personnages parfaitement renseignés avaient attesté non seulement l'existence des cicatrices, mais l'existence des clous. Nier ou altérer ces faits, c'est donc faire œuvre de romancier et non œuvre d'historien.

Saint François et presque tous les stigmatisés ont cherché à cacher à ceux qui les entouraient le don qu'ils avaient reçu : ils s'en estimaient indignes. Beaucoup de ces saints personnages, en particulier sainte Catherine de Sienne, ont demandé à Dieu, par humilité, de ne point porter extérieurement ces marques glorieuses. C'est donc calomnier les stigmatisés qui ont été mis sur nos autels, que de leur attribuer le désir de faire paraître leur sainteté par ces signes extraordinaires. Il se rencontre, sans doute, des hypocrites et des orgueilleux parmi les chrétiens, il s'y rencontre de faux dévots qui veulent se donner l'apparence de la sainteté, mais pas parmi les saints canonisés.

C'est également une erreur de dire que

les stigmates ont toujours été reçus et portés de la même manière. Il existe, au contraire, entre les stigmates des saints, de très notables différences. En effet, la plaie du côté est tantôt à droite, tantôt à gauche ; les stigmates des pieds laissent supposer, tantôt que les deux pieds ont été cloués l'un sur l'autre avec un seul clou, tantôt qu'ils l'ont été séparément.

Les plaies des stigmatisés ont en, du reste, des formes très diverses et n'ont pas toujours été en même nombre. Elles ont seulement cela de commun qu'elles rappellent toutes quelque chose de la passion de Jésus-Christ : ce qui doit être, puisque c'est précisément en cette ressemblance que consistent les stigmates.

Maintenant, est-il possible d'expliquer par l'action de l'imagination, la formation de ces plaies ? Au lieu d'une question, posons-en deux, pour plus de netteté : 1^o l'imagination peut-elle former des plaies ? 2^o peut-elle former des stigmates comme ceux de saint François.

M. A. Maury n'a répondu qu'à la première question. Et, à notre avis, il y a répondu d'une façon bien peu scientifique. Il s'appuie sur ce fait que l'on voit souvent apparaître des ulcérations, là où, pendant son sommeil, on avait rêvé qu'on recevait des blessures. Mais, c'est bien mal expliquer ce phénomène. Qui ne reconnaîtra que dans ce cas, et dans les autres semblables, c'est presque toujours le rêve qui a été produit par l'ulcération et non l'ulcération qui a été préparée ou produite par le rêve. Quand je m'endors la gorge serrée, je rêve qu'on m'étouffe.

On peut, il est vrai, rêver qu'on souffre dans un membre fort sain et contracter ainsi un mal imaginaire. L'imagination, chez certaines personnes malades et nerveuses, a même une grande influence sur l'organisme. Mais qu'elle produise des plaies d'une forme déterminée, par le seul fait que les malades se les représentent, c'est ce dont on peut douter ; car M. A. Maury n'en donne absolument aucun exemple. Dans ces derniers temps, on a obtenu, par simple suggestion, chez des hypnotisés des hémorragies et par suite des plaies très légères sur une région déterminée du corps. M. Bernheim, qui a essayé inutilement de reproduire lui-même ces phénomènes de stigmatisation

(de la *Suggestion*, 1^{re} p., ch. v) en cite cependant quelques cas et les rapproche. Mais ces exemples sont bien rares ; ce n'est, en effet, que chez quelques somnambules et quelques hypnotisés, qu'on obtient ces phénomènes. Et encore, faut-il d'ordinaire venir en aide à leur imagination par des moyens extérieurs. (Voir art. *Hypnotisme*.)

Reste la deuxième question : Peut-on expliquer de cette manière les stigmates de saint François ?

Nous traduirons textuellement ce que Benoit XIV répond à notre question, dans l'ouvrage qui trace les règles suivies par l'Église dans le discernement des faits miraculeux. (*De Canoniz.*, lib. iv, p. 4, c. 33, n. 49.)

Après avoir rappelé que Pétrarque et Pomponat avaient admis la même opinion que nous avons vu défendre par M. A. Maury, il indique plusieurs auteurs qui ont soutenu que ces stigmates avaient un caractère miraculeux et fait siennes les paroles suivantes que Barthélemy de Pise écrivait en 1385 (*De Conformitate vite B. Francisci ad vitam D. N. J. C.*) : « Que l'impression des stigmates soit un miracle divin, et ne puisse s'expliquer par une cause naturelle, par un artifice ou par l'imagination, on le reconnaîtra, si l'on songe à la forme des stigmates des pieds et des mains ; car il se forma, dans les pieds et les mains du saint, des clous faits de nerfs ou de chair. Ces clous avaient une tête résistante, large et aplatie ; leur pointe s'allongeait en dehors de l'autre côté des pieds et des mains et ils se recourbaient de telle sorte qu'on pouvait mettre son doigt dans le cercle qu'ils formaient en se recourbant, ainsi que le frère Bonaventure, évêque d'Albane, cardinal de la sainte Église Romaine, dit l'avoir appris des témoins, qui avaient vu et touché ces excroissances, et qui le certifièrent avec serment. — Supposons un instant qu'une cause naturelle ou l'imagination ait la puissance d'ouvrir les tissus des chairs ; quand on l'y aiderait par des moyens artificiels, elle ne pourrait jamais former des clous de cette dureté et de cette forme, avec la matière des nerfs et des os... Pour les mêmes motifs, la blessure du côté n'a pu être produite, dans la forme qu'elle avait, par l'effet naturel d'une cause physique ni de l'i-

agination; elle n'aurait pu non plus se conserver deux ans sans corruption, comme elle se conserva chez saint François.... »

Il n'y a rien à changer à cette réponse, quoiqu'elle soit formulée depuis cinq cents ans. Elle établit que les stigmates de saint François étaient vraiment miraculeux. Du reste, nous en avons une autre preuve dans la nécessité où M. Maury et ceux qui partagent son sentiment se sont trouvés de rejeter; ou d'altérer, les témoignages les plus avérés des contemporains et de raconter le fait à leur façon, pour l'expliquer d'une manière naturelle.

J. M. A. VACANT.

FRÈRES DE NOTRE-SEIGNEUR (LES).

— Vers la fin du IV^e siècle, un certain Helvidius, homme obscur, qui ne nous est connu que par la réfutation que saint Jérôme nous a laissée de ses erreurs, osa soutenir que la très sainte Vierge Marie, après la naissance de son divin Fils, eut de son mariage avec saint Joseph d'autres enfants, appelés dans l'Évangile *frères* et *sœurs* de Jésus. Cette monstrueuse doctrine, qui renversait le dogme de la virginité perpétuelle de la Mère de Dieu, excita partout l'horreur et l'indignation. Saint Jérôme écrivit contre elle son *Libellus adversus Helvidium*.

Helvidius prétendait appuyer son sentiment sur des témoignages nombreux de la sainte Écriture. Il citait d'abord en sa faveur ce texte de saint Matthieu 1, 18 : *Avant qu'ils vissent ensemble, Marie fut trouvée avoir conçu du Saint-Esprit*. Donc, disait-il, ils vinrent ensemble plus tard; pourquoi, d'ailleurs, ce mariage de Joseph et de Marie, s'ils n'avaient pas le dessein de consommer leur union? Saint Jérôme oppose au texte allégué plusieurs endroits de l'Écriture, où un *priusquam* ne suppose pas la réalisation ultérieure de la chose qu'on dit n'être pas encore arrivée. Il ajoute cet argument *ad hominem* : « Si je disais : Helvidius fut surpris par la mort avant de faire pénitence, s'ensuivrait-il qu'il a fait pénitence après le trépas? » Du reste, l'honneur de Jésus et de sa mère exigeait que celle-ci fût reconnue pour l'épouse légitime de Joseph. — Un autre argument non moins futile du novateur était tiré de ce que Jésus est

appelé par saint Luc (n. 7) *le premier-né* de sa mère. Donc, disait Helvidius, Marie eut plusieurs enfants; sinon, pourquoi parler de son premier-né? C'était fils *unique* (*unigenitum*) qu'il fallait dire. Ce sophisme repose sur une confusion d'idées. Tout enfant unique est un premier-né; tout premier-né n'est pas enfant unique, mais il peut l'être. Le premier-né est celui qui n'est précédé d'aucun autre; l'enfant unique est celui qui n'en a aucun autre ni avant ni après lui. Ne disons-nous pas, tous les jours, qu'une mère est morte en mettant au monde son premier enfant? Aussi la loi de Moïse (*Exod.*, xxxiv, 19, 20), ordonnant d'offrir au Seigneur tout premier-né (*primogenitum*) du sexe masculin, trouvait son application dès que la mère avait donné le jour à un fils; il ne fallait pas qu'on attendit la naissance d'un second enfant. — Le troisième argument est encore moins solide. Saint Matthieu dit de saint Joseph (1, 25) : *Il ne la connut point* (maritalement) *jusqu'à ce qu'elle mit au monde son premier né*. Donc, dit-il, Joseph connut son épouse après cet événement. La fausseté d'une pareille conclusion ressort aussitôt de la comparaison avec un texte parallèle (*Deut.*, xxxiv, 6) : *Personne ne connut le tombeau de Moïse jusqu'au jour présent*. Or il est notoire que ce tombeau ne fut jamais découvert.

Le dernier argument, sur lequel insiste le plus et insulteur de la Mère de Dieu, c'est la mention fréquente dans le Nouveau Testament des *frères* et des *sœurs* de Jésus. Pour montrer que ce terme devait être pris dans son sens le plus strict et désigner des frères utérins du Sauveur, Helvidius allègue le témoignage de saint Matthieu et de saint Marc, qui font assister à l'agonie de Jésus sur la croix Marie Madeleine, Marie, mère de Jacques et de Joseph, et Salomé, la mère des fils de Zébédée. Il prétend que cette Marie, mère de Jacques et de Joseph, est la mère même de Jésus et que, par conséquent, Jacques-le-Mineur et Joseph sont les enfants de la mère de Jésus et les frères utérins de celui-ci. Il entend prouver son assertion comme suit : Nous savons par saint Jean que Marie, mère de Jésus, se trouvait debout près de la croix. Matthieu et Marc ne pouvaient l'omettre. Donc la femme qu'ils appellent Marie, mère de Jacques et de Joseph, n'est

autre que la mère de Jésus. — Mais, demandons-nous à notre tour, si ces deux narrateurs voulaient nous dire que la mère de Jésus était là, comment pouvait-il leur venir à l'esprit de la désigner par le nom de mère de Jacques et de Joseph? Que ne l'appellèrent-ils du seul qualificatif qui importait ici : *la mère de Jésus*? Si le silence qu'ils gardent sur elle a de quoi surprendre, la supposition de l'adversaire est tout simplement absurde. On pourrait, à ce propos, lui demander aussi comment saint Jean, dans l'énumération qu'il fait des saintes femmes debout près de la croix, a pu omettre sa propre mère Salomé. Tout s'explique sans trop de peine, si l'on admet que toutes les femmes, nommées par les divers évangélistes, ne restèrent pas constamment au Calvaire réunies dans un même groupe pendant tout le temps que Jésus demeura en croix, mais qu'elles y changèrent de place. Y'étaient-elles déjà toutes au moment où Jésus parla à sa mère et à Jean? N'y en eut-il pas qui n'arrivèrent qu'après la mort du Christ? Les Synoptiques n'en parlent qu'après avoir raconté cette mort. Quant à cette Marie, mère de Jacques et de Joseph, elle est désignée par saint Jean sous le nom de Marie de Cléophas, c'est-à-dire, femme de Cléophas. En effet, nous le prouverons plus loin, Cléophas était le père de Jacques-le-Mineur.

Passons maintenant à l'examen du terme même de *frère* de Jésus, et voyons à quel titre ce nom est donné à certains personnages évangéliques.

Si dans le langage biblique les termes de *frère* et *sœur* ne pouvaient signifier que des enfants issus des mêmes parents, le débat se terminerait en faveur de l'hérétique du iv^e siècle et de ses adhérents modernes du camp rationaliste. Mais personne n'ignore que les écrits du Nouveau Testament sont abondants en hébraïsmes. Or chez les Hébreux, les mots *frère* et *sœur* ont un sens plus large que les mots grecs ἀδελφός et ἀδελφή. Contentons-nous de rappeler ici deux passages. Au livre de la *Genèse* (xii, 5) il est écrit : *Et il (Abram, prit avec lui Sarai sa femme, et Lot, le fils de son frère. Lot était donc le neveu du patriarche. Et cependant après le récit de la défaite des cinq rois (xiv, 14) on lit : Et il (Abram) ramena toutes les posses-*

sions et Lot, son frère, avec ses biens, les femmes aussi et le peuple. On pourrait multiplier des exemples semblables. Toute relation de proche parenté suffisait donc aux Hébreux pour appeler frères et sœurs ceux qui en étaient le sujet. Donc ceux que les Évangiles appellent les frères de Jésus peuvent très bien avoir été ses cousins. Cette conclusion est admise même par M. Renan. (Vie de Jésus, 13^e édit., p. 25.) Ce critique tient que ces personnages furent en effet des cousins germains de Jésus. Il y en eut pourtant d'autres, à son avis, qui furent ses véritables frères et sœurs, ou du moins, des demi-frères et des demi-sœurs, comme enfants de Joseph, nés d'un premier mariage.

Cette dernière opinion a été soutenue autrefois par plusieurs Pères de l'Église. Elle tire son origine des traditions judéo-chrétiennes, consignées dans les Évangiles apocryphes, notamment dans celui de saint Jacques. Parmi les anciens Pères, Origène, Eusèbe de Césarée, saint Hilaire, saint Epiphane, adoptèrent cette manière de voir. D'un autre côté, saint Papias (si toutefois la citation est authentique), saint Jean Chrysostome, Théodoret et l'auteur de l'*Opus imperfectum in Mattheum* font de Cléophas le père de Jacques, frère du Seigneur. Nous croyons que ceux-ci sont dans le vrai. En effet Hégésippe, au second siècle, donne à Siméon, le fils de Clopas, l'appellation de ἀνεψιός τοῦ Κυρίου, *Cousin du Seigneur*, et il dit que Cléophas était frère de Joseph. Nous allons voir que les données des Évangiles s'accordent fort bien avec ce sentiment.

Les Évangiles désignent nommément comme *frères de Jésus* quatre personnages : Jacques, Joseph ou Josès, Simon et Jude. (Matth., xii, 55; Marc., vi, 3.) *Marie, mère de Jacques et de Josès* (Vulgate *Joseph*, qui, selon saint Matthieu (xxvii, 55, 56), se tenait près de la croix au Calvaire, est dite par saint Marc (xv, 40) *Marie, mère de Jacques-le-Mineur*. Ce Jacques-le-Mineur, ainsi appelé pour le distinguer d'un autre homonyme plus âgé, Jacques-le-Majeur, fils de Zébédée, ne peut être que Jacques, fils d'Alphée, lui aussi disciple de Jésus et un des douze apôtres. Cette conclusion ne pourrait être ébranlée que si parmi les disciples du Sauveur il y avait eu un troisième Jacques, ainsi que

le prétendent quelques-uns, mais sans fondement solide. Quoi qu'il en soit, pour établir l'accord entre saint Jean et les deux premiers évangélistes dans la description des scènes du Calvaire, rien n'est plus naturel que d'identifier Marie, mère de Jacques-le-Mineur avec Marie de Cléophas, sœur de la mère de Jésus. Si ce génitif désigne la relation de femme à mari, Cléophas serait le mari de cette sœur de la sainte Vierge. Il serait donc le père de Jacques-le-Mineur, et celui-ci serait le neveu de la sainte Vierge ou du moins son proche parent. Jacques-le-Mineur et Jacques fils d'Alphée seraient un seul personnage, si Alphée et Cléophas sont eux-mêmes un seul individu. Or ceci paraît hors de doute. Car Alphée est le nom araméen *Cholphai*, d'où par une métathèse Κλωπᾶϊ ou Κλωπᾶ , qui est le nom grec de *Cléophas*.

Réunissant maintenant les renseignements d'Hégésippe avec ceux des évangélistes, nous arrivons à ces conclusions : Si le terme *soror matris ejus* doit être pris dans le sens strict, Joseph et son frère Clopas ou Alphée auraient épousé deux sœurs appelées Marie; et Jacques-le-Mineur serait le cousin germain de Jésus à un double titre, comme fils de la sœur de la sainte Vierge et comme fils du frère de saint Joseph, père nourricier de Jésus et époux véritable de sa mère. La parenté serait moins étroite du côté de la sainte Vierge, si celle-ci n'était pas la propre sœur de la femme de Cléophas. Ce dernier point reste douteux, surtout parce qu'on admet difficilement que dans une même famille deux sœurs aient porté le même nom de Marie.

La parenté de Jacques-le-Mineur relativement à Jésus étant ainsi établie, nous admettrons, en conséquence, que Josès, fils, lui aussi, de Marie de Cléophas, est comme Jacques, son frère, cousin germain du Seigneur. Il en sera de même de Jude, appelé par saint Luc *Judas Jacobi* / *Luc.*, vi, 14-16; *Act.*, i, 13, c'est-à-dire, Jude, frère de Jacques : car saint Jude, dans l'inscription de son épître catholique, s'intitule *frère de Jacques*. Enfin le quatrième cousin germain de Jésus sera le Simon nommé dans les Évangiles, c'est-à-dire Siméon, fils de Cléophas, qui succéda à saint Jacques sur le siège de Jérusalem et subit le martyre dans cette ville.

Tout ce que nous venons de dire nous conduit à compter au moins deux de ces frères du Seigneur parmi les douze apôtres, à savoir Jacques et Jude. On peut même se demander si l'apôtre Simon ne doit pas être identifié avec saint Siméon, second évêque de Jérusalem. L'antiquité ne dit rien sur cette identité, que les données bibliques rendent pourtant fort probable. Le quatrième, Josès, ne fit jamais partie du collège apostolique. Jésus eut-il d'autres proches parents encore, dont on ignore les noms et auxquels l'Écriture ferait allusion? C'est assez probable. Car dans les *Actes*, saint Luc, énumérant les personnes qui se retirèrent au cénacle après l'ascension du Seigneur, cite d'abord tous les apôtres, puis il ajoute : *avec les femmes et Marie la mère de Jésus et ses frères*. Jésus comptait donc plusieurs parents en dehors du corps de ses apôtres. C'est parmi ceux-là qu'on trouvera facilement ces frères du Seigneur qui, selon saint Jean, ne croyaient pas encore en Jésus, alors que le collège des Douze était déjà constitué et avait hautement professé sa foi en la mission divine du Maître. *Joann.*, vii, 5; cfr. *Joann.*, vi, 68-71.

Il n'entre pas dans notre plan d'examiner à fond si réellement il y eut de ces cousins de Notre-Seigneur parmi les apôtres; cette question est peu importante au point de vue apologétique. On la trouve traitée dans les ouvrages que nous allons indiquer.

A CONSULTER : *Acta sanctorum*, tom. I Maii, p. 24-27; tom. VI Sept. In capite, p. II-XXII; tom. XII oct., p. 422-423. — CORLUY, *Les Frères de Notre-Seigneur*, extrait des *Études religieuses*, janv., fév. 1878. — RENAN, *Vie de Jésus*, 13^e édit., p. 525 sq., p. 27; *Les Évangiles*, p. 542 sq. — SAINT-JÉROME, *Lib. adversus Helvidium*. — TILLEMONT, *Mémoires*, tom. I, p. 998 et 1118-1126. — PATRIZI, *De Evangelistis*, lib. III, dissert. IX, cap. III, n. 9. — LIAGRE, *Interpretatio epistolæ cathol. S. Jacobi*, p. 9-23. — TOLET, in *Joann.*, II, annot. 18. — MALDONAT., in *Joann.*, VII, 3. — WINDSCHMANN, *Erklärung des Briefes an die Galater*, p. 31-38. — HENGSTENBERG, in *Joann.*, II, 12. — SCHEGG, *Jacobus der Bruder des Herrn*.

J. CORLUY, S. J.

GABAON. — Au moment de la conquête

de la Palestine par les Hébreux, les Chananéens de Gabaon, pour échapper à l'extermination commune, usèrent d'un habile subterfuge; ils envoyèrent à Josué des ambassadeurs qui, feignant de venir d'un pays lointain, n'eurent pas de peine à conclure une alliance avec les Israélites. Lorsque la ruse fut découverte, Josué se trouva placé pour ainsi dire entre deux obligations contraires: d'un côté, la foi jurée lui faisait un devoir de respecter la vie des Gabaonites, de l'autre, Dieu lui avait donné l'ordre d'exterminer les Chananéens. Le chef des Hébreux crut pouvoir, sans doute avec la permission du Seigneur, se tirer de cette difficulté par un moyen terme: il laissa la vie aux Gabaonites, mais il les condamna à être à jamais les esclaves du Temple. (*Jos.* xi.) Saül ayant manqué à la foi jurée et ayant fait périr des Gabaonites, il en fut puni dans ses enfants, qui furent livrés aux concitoyens des victimes et mis à mort. (*II Reg.* xxi.) Ceci se passait au temps de David. A la même époque, nous voyons que le tabernacle de Moïse était, depuis une époque inconnue à Gabaon (*I Par.*, xvi, 39), et c'est dans cette ville que se rend Salomon après son avènement pour y offrir un sacrifice au Seigneur. (*II Par.* i, 3.)

En rapprochant et en combinant tous ces faits, les rationalistes ont essayé d'en faire sortir cette conclusion, qu'il y eut toujours, depuis la conquête jusqu'à la captivité, un sanctuaire légitime à Gabaon, sans compter celui de Jérusalem et ceux qu'ils prétendent avoir existé à *Béthel, Dan, Galgala, Silo*, etc. (Voir ces mots.) Pour eux, les divers épisodes bibliques rappelés par nous sont plus ou moins défigurés, et derrière eux il faut voir la réalité suivante: « Le sanctuaire de Gabaon, antérieur à la conquête, continue à subsister et à être desservi par les Gabaonites, et cela jusqu'à la destruction fort tardive des petits sanctuaires et l'unité du temple, à l'époque de la captivité. Les sanctuaires locaux une fois disparus, les prêtres qui y étaient attachés se rapprochèrent du seul sanctuaire subsistant, ils vinrent à Jérusalem et remplirent au temple des emplois subalternes. Mais, comme le peuple s'étonnait de voir des Chananéens remplir des fonctions au temple, les rédacteurs de l'Hexateuque introdui-

sirent dans le livre dit de Josué le singulier épisode des Gabaonites, dans le but de faire accepter par les Juifs zélés la présence d'étrangers au temple de Jérusalem. »

Tel est le système rationaliste; il a un double but: combattre l'authenticité des Livres saints et en même temps l'unité du sanctuaire hébreu; à ce double titre, il est inacceptable pour un chrétien; mais même à nous tenir sur le terrain de nos adversaires, c'est-à-dire sur celui de la pure critique, l'hypothèse rationaliste ne supporte pas l'examen.

En effet: 1° Elle est en contradiction avec les livres mêmes qu'elle prétend expliquer; or il est inadmissible que, sous prétexte de commenter un livre, on lui fasse dire le contraire de ce qu'il dit formellement; et c'est ce que fait le système rationaliste. Le livre de Josué raconte avec les plus grands détails un fait historique fort admissible: les critiques en font une légende inventée à dessein; — le même livre fait remonter au même fait l'emploi des Gabaonites au service du sanctuaire: les critiques ne veulent voir de Gabaonites au temple qu'après le retour de la captivité; — d'après le deuxième livre des Rois, on ne peut voir dans l'extermination des fils de Saül, du côté des Gabaonites, qu'un acte de vengeance: pour les critiques, ce fut « un sacrifice expiatoire » accompli « selon le cérémonial sacré ». La première condition pour commenter un texte, c'est de le respecter.

2° M. Vernes, dont nous réfutons spécialement le travail (*Revue de l'hist. des religions*, janv. 1882), ne donne guère de preuves de son opinion sur Gabaon, se contentant de la rattacher à son système général sur la multiplicité des sanctuaires; cependant il renvoie le lecteur à deux passages de la Bible, qui, d'après lui, confirment son dire. Ce point étant fort important, nous citons textuellement M. Vernes: « Tandis que le *Deutéronome* mettait encore sur le pied des prêtres employés à Jérusalem ceux des lévites attachés aux sanctuaires provinciaux, qui se rendraient de plein gré dans cette ville (*Deut.*, xviii, 6-8), le prophète Ezéchiel déclare expressément que tout le clergé des sanctuaires locaux sera réduit aux emplois subalternes à Jérusalem (*Ez.*, xlv, 10-14). » Etant

donne que les rationalistes placent à l'époque de Josias la composition du *Deutéronome* ces paroles veulent dire : « Avant la captivité, alors que les sanctuaires étaient nombreux, Josias, pour attirer les prêtres de ces sanctuaires à Jérusalem, leur promettait un rang égal à celui des prêtres de la capitale (voir le *Deutéronome*) ; mais une fois les sanctuaires détruits et l'unité de temple établie, on ne se gêne plus avec ces prêtres provinciaux : ils viennent forcément à Jérusalem, ceux de Gabaon comme les autres, et là on leur donne des emplois subalternes (voir *Ezéchiel*). »

Si, répondant à cette invitation, nous ouvrons le *Deutéronome* et *Ézéchiel*, nous n'y voyons rien de ce qui nous était annoncé. Le *Deutéronome* parle bien des lévites qui quitteront leur ville pour venir à Jérusalem, mais, à moins d'identifier les mots *ville* et *sanctuaire*, on ne peut voir là la prime à la désertion des sanctuaires, dont parle M. Vernes. Nous savons par les *Nombres* (xxxv) et par *Josué* (xvi) que les Lévites étaient répartis par tout le pays dans quarante-huit villes, et, au *Deutéronome*, il est question des Lévites qui se rendraient de ces villes au lieu choisi par Dieu pour son sanctuaire. Quant au livre d'*Ézéchiel*, il annonce que les lévites qui ont été infidèles à Dieu ne seront pas admis aux cérémonies du nouveau temple, mais qu'ils seront relégués à l'office de portiers et autres bas emplois. Là non plus, il n'est pas question de sanctuaires locaux ; ou du moins ceux dont il est parlé sont des sanctuaires idolâtriques, tels que ceux de Béthel et de Dan pendant le schisme d'Israël : « Ces lévites, dit Dieu par *Ézéchiel*, se sont éloignés de moi, ils ont suivi l'erreur des enfants d'Israël, ils ont marché derrière leurs idoles... ils ont été ministres de ces hommes en présence de leurs idoles... et c'est pour cela que j'ai levé la main sur eux. » Il s'agit bien là d'un châtement et d'une faute préalable : les sanctuaires desservis par les lévites en question n'avaient donc rien de légal ; et d'ailleurs, en admettant, ce que rien n'indique, qu'il y eût au moment de la captivité un sanctuaire de ce genre à Gabaon, il n'y a aucune identification possible entre les lévites de ce sanctuaire, dont la punition serait annoncée par *Ézéchiel*,

et les Chananéens de Gabaon châtiés comme l'on sait par *Josué*.

3^e M. Vernes donne enfin une autre preuve de l'existence du sanctuaire de Gabaon ; c'est le sacrifice qu'alla y offrir Salomon. A cela nous répondons : si Salomon alla sacrifier à Gabaon, c'est que le tabernacle de Moïse y était encore. (II *Par.*, 1, 3. L'arche, il est vrai, était déjà à Jérusalem, et nous examinerons ailleurs ce qu'il faut penser de ce fait au point de vue de l'unité de *sanctuaire*. (V. ce mot.) Pour le moment, ne nous occupant que de Gabaon, nous terminerons en faisant remarquer une contradiction dans l'hypothèse rationaliste. Ce sanctuaire que l'on suppose, gratuitement, avoir constamment existé à Gabaon, était-il, d'après l'opinion des rationalistes, légal ou illégal, hébreu ou chananéen ? S'il était légal, reconnu, pourquoi, plus tard, la présence de ses prêtres au temple de Jérusalem aurait-elle tellement « scandalisé les dévots », qu'on fût obligé, pour les calmer, d'inventer la fable de *Josué* ? Si, au contraire, ce sanctuaire était illégal et chananéen même, comment les rationalistes peuvent-ils expliquer ce fait qu'ils invoquent, que Salomon, ayant auprès de lui l'arche de Jéhovah, ait quitté Jérusalem pour aller sacrifier à Gabaon, alors que les prêtres de Gabaon n'auraient pas pu, sans soulever l'indignation, remplir des emplois infimes au temple de Jérusalem ?

GALGALA. — Galgala ou Guilgal est une localité voisine du Jourdain, mentionnée plusieurs fois dans l'Ancien Testament. C'est là que *Josué* fit élever un monument commémoratif après le passage du Jourdain (*Jos.* iv) et qu'il fit circoncire les Israélites (v) ; c'est là aussi disent, nous ne savons pourquoi, les rationalistes que les tribus transjordaniques élevèrent plus tard un nouveau monument, en signe de leur union avec les autres tribus (xxv) ; enfin, dans l'histoire d'Aod (*Jud.*, iii, 19), de même que dans les prophètes *Osée* (iv, 15) et *Amos* (iv, 4) il est parlé d'un culte exercé à Galgala. Les rationalistes s'appuyant sur ces divers faits, prétendent qu'à Galgala comme à *Béthel*, à *Don*, à *Gabaon*, etc. (V. ces mots), il y avait un sanctuaire, et que par suite l'unité de *sanctuaire* (V. ce mot) prescrite par la loi est une idée postérieure à la

captivité. Voici comment ils raisonnent au sujet de Guilgal : pour eux, il y avait là des idoles chananéennes que les Israélites adoptèrent après la conquête (voir *Jud.*, III, 19), et le sanctuaire de Guilgal, devenu ainsi un sanctuaire hébreu, resta tel jusqu'à la captivité ; voilà pourquoi Osée et Amos en font mention au VII^e siècle. Mais au temps de l'exil, lorsque fut établie l'idée monothéiste avec l'unité de sanctuaire, « ce sanctuaire, dit M. Vernes, un des plus fameux au VII^e siècle, existait encore dans la mémoire du peuple ; il était donc assez naturel qu'une théologie étroite et dépourvue totalement du sens de l'histoire essayât d'en justifier l'existence au point de vue d'une rigide orthodoxie ». Et alors, toujours d'après les rationalistes, on inventa l'histoire du monument élevé par les Israélites à Galgala, et l'on inséra cette histoire dans le livre de Josué, au chapitre XXII, dont l'auteur, dit M. Vernes, vivait « quelque part comme le V^e siècle avant notre ère » (*sic*). On fit ainsi prendre le change aux Hébreux d'après la captivité sur le genre de célébrité qui s'attachait à Galgala : on réduisit aux proportions d'un simple monument historique ce qui était autrefois un autel et un sanctuaire, et l'erreur dura jusqu'aux savantes recherches de la critique rationaliste,

Tel est le système : mais sur quoi s'appuie-t-il ? Surrien, si ce n'est sur le désir de mettre la Bible en contradiction avec elle-même : en dehors de là, rien de sérieux, et en effet :

1^o Du récit qui rapporte l'érection d'un monument à Galgala (*Jos.*, IV), il ressort clairement qu'il y avait là, non un autel, mais un simple signe, un mémorial : « Que ce monument, dit Josué, soit un signe entre vous ; et quand vos enfants vous interrogeront en disant : Que signifient ces pierres ? Vous leur répondrez : « Les eaux du Jourdain ont fait place à l'arche d'alliance du Seigneur, et ces pierres ont été mises là pour en perpétuer le souvenir. » Rien de plus clair ! et qu'on ne nous dise pas : « Mais les rationalistes contestent précisément l'historicité de ce fait. » Nous possédons le livre de Josué avec tous ses caractères d'authenticité et l'autorité de la tradition juive et chrétienne : si, un livre étant revêtu de tous ces caractères, il prend fantaisie à quelqu'un d'en nier la véracité, c'est à cet adversaire à prouver

ce qu'il avance. Il est trop commode, en vérité, de prendre un livre historique, d'en nier les affirmations purement et simplement, et de dire ensuite : Vous voyez bien que l'auteur de ce livre n'avait pas le sens de l'histoire !

2^o Quant au chapitre XXII de Josué, au sujet duquel se présentent les mêmes observations, il détruit *explicitement* la théorie rationaliste. Les tribus transjordaniques ont aidé les autres à conquérir la terre promise ; au moment de franchir de nouveau le Jourdain pour aller s'établir sur leur propre territoire, elles élèvent près du fleuve, en un lieu qui d'ailleurs n'est pas désigné dans la Bible, mais où il plaît aux rationalistes de voir Guilgal, un autel d'une grandeur immense. A cette nouvelle, les tribus restées en deçà du Jourdain s'émeuvent, elles voient là une infraction à la loi divine, et elles envoient adjoindre leurs frères de renoncer à cet autel *sacrilège, édifié en dehors de l'autel du Seigneur Dieu*. Mais que répondent les Rubénites ?

« Si nous avons élevé cet autel dans la pensée d'y offrir des holocaustes, des sacrifices, des victimes pacifiques, que le Seigneur nous juge et nous punisse ! Mais non ! notre pensée a été celle-ci : Demain, vos enfants diront aux nôtres, qu'y a-t-il de commun entre vous et le Dieu d'Israël ? ... Ainsi nous avons dit : Faisons un autel, non pour y offrir des holocaustes, des victimes... mais pour attester entre vous et nous, entre vos enfants et les nôtres... que nous avons droit d'offrir des holocaustes et des victimes. Mais loin de nous cette pensée criminelle de nous éloigner du Seigneur... et d'élever pour y offrir des holocaustes... un autre autel que celui du Seigneur notre Dieu, qui est devant son tabernacle ! » Si, comme le dit M. Vernes, « M. Reuss pense que ce récit se rattache à l'existence de quelque vieil autel, » il faut réellement qu'il y mette de la complaisance.

3^o Le livre des Juges (III, 18, 26, hébreu) parle bien des *pesilim* qui étaient à Guilgal ; mais ces *pesilim*, ces *simulacra sculptilia* étaient sans doute des idoles élevées dans le pays par les Moabites qui y dominaient à cette époque ; ajoutons d'ailleurs que le Targum donne ici au mot hébreu le sens de *carrières de pierres*. Enfin quand même on voudrait voir là des idoles adorées par les Hébreux, qu'en

peut-on conclure? Nous savons, par le livre même des Juges, que les Israélites tombaient souvent dans l'idolâtrie, malgré la loi divine, et que c'était précisément pour les punir et les corriger que Dieu les soumettait au joug de l'étranger.

Y' Enfin, il n'est pas étonnant de voir Osée et Amos parler du culte exercé à Galgala : on sait qu'après le schisme de Jéroboam, Juda avait conservé le sanctuaire de Jérusalem, tandis qu'Israël avait établi des sanctuaires schismatiques, Béthel, Dan, etc. Mais de ce qu'une loi est violée, s'ensuit-il qu'elle n'existe pas? de ce qu'il y a des meurtres, s'en suit-il qu'il soit permis de tuer? Il suffit de lire le passage allégué *Osée*, iv, 15 pour vérifier si notre explication est exacte. « Si Israël a péché, que du moins Juda ne l'imite pas; qu'il n'aille pas à Galgala! qu'il ne monte pas à Béthaven! » Il s'agit bien là, on le voit, du schisme religieux autant que politique inauguré par Jéroboam. Et maintenant, que l'on nous dise si c'est l'auteur du livre de Josué qui est « dépourvu totalement du sens de l'histoire! » — Voir l'article de M. Vernes dans la *Revue de l'histoire des religions*,. , janv. 1882.

GALILÉE. — La condamnation de Galilée et de sa doctrine par les congrégations romaines, en 1616 et 1633, a été et restera longtemps encore l'objet de vives discussions entre les catholiques et leurs adversaires. La question, comme on le verra, offre en elle-même de sérieuses difficultés, et de plus elle a été longtemps mal connue, parce que les Actes du Procès sont restés inédits jusqu'en 1877, conformément à la loi du secret qui enveloppe tous les actes de l'Inquisition. On ne connaissait ces Actes que par des extraits plus ou moins heureusement choisis, jusqu'à ce que le Saint-Siège, voulant favoriser les progrès de la science historique, eût devoir en permettre la publication intégrale. Grâce à cette exception faite aux règlements du Saint-Office, M. Henri de l'Épinois donna une édition intégrale de ces précieux documents en mai 1877, sous ce titre : *Les Pièces du Procès de Galilée* (Rome et Paris, Palmé); deux mois plus tard, M. von Gebler en donna une nouvelle édition à Stuttgart (Cotta) sous le titre de : *Les Actes du Procès de Galilée*. De plus, de

nombreux inédits, relatifs à la même affaire, ont paru en Italie et en Allemagne depuis cette époque. Nous avons donc aujourd'hui, entre les mains, tous les renseignements nécessaires pour discuter la question.

Les objections de nos adversaires peuvent se ramener aux trois suivantes : 1° L'Église a été cruelle envers Galilée, par haine de la science; 2° L'Église a violé la conscience de Galilée, en le forçant à déclarer fausse une doctrine qu'il savait être vraie; 3° L'Église, dans cette affaire, s'est trompée en matière de foi, et ainsi a prouvé qu'elle n'est pas infaillible, comme elle le prétend.

La réponse à la première objection sera donnée par l'exposé impartial et complet des faits de la cause; quelques lignes suffiront pour réfuter la seconde, et une discussion approfondie sera consacrée à la troisième.

I. — Galilée fut-il traité avec cruauté par les Congrégations romaines, en haine de la science? Voici les faits :

Le voyage de Galilée à Rome, en 1611, peut être considéré comme le premier des événements qui se rattachent à son procès. Galilée, né à Pise, en 1564, avait alors quarante-sept ans; il avait professé les mathématiques avec un grand éclat, à l'Université de Padoue, depuis 1599 jusqu'en 1610, et il venait de découvrir — 7 janvier 1610 — les satellites de Jupiter. L'écrivit intitulé *Nuntius sidereus*, dans lequel il enregistra — mars 1610 — cette belle découverte, fut reçu avec enthousiasme par le public lettré. Le grand-duc de Toscane conféra à l'auteur le titre de premier professeur de mathématiques et de philosophie, en le déchargeant du soin d'enseigner, et le cardinal del Monte lui envoya un tableau précieux, que le Pape avait enrichi d'indulgences, le priant de le conserver par dévotion, et en témoignage de son amitié. Galilée était un homme de foi sincère et profonde; il paraît même qu'il revêtit un instant l'habit de novice au monastère de Vallombrosa. Malheureusement, il se laissa entraîner au désordre des mœurs pendant son séjour à Padoue, et de ses relations illégitimes avec Maria Gamba il eut trois enfants, un fils et deux filles. Ces deux dernières purent entrer en religion, grâce à l'intervention du cardinal Bandini, et le fils reçut du

trésor pontifical une pension qui fut ensuite attribuée au père. Ces relations illégitimes ne semblent, du reste, avoir exercé aucune influence sur la destinée de Galilée. En quittant Padoue, il rompit absolument avec Maria Gamba, et lui fit servir une pension.

A Rome, au mois de mars 1611, Galilée reçut le plus brillant accueil du pape Paul V, des cardinaux, des prélats et des princes. Il s'en félicita chaudement dans une lettre ¹ du 22 avril 1611, et le cardinal del Monte, écrivant au grand-duc de Toscane ², Cosme II, constate le succès et la satisfaction de son ami. Ses découvertes, expliquées et démontrées à tous ceux qui s'intéressaient à la science, — et ils étaient alors très nombreux à Rome, — excitaient l'admiration universelle. Le cardinal Farnèse le recevait à sa table, et le cardinal Matteo Barberini, qui, devenu pape sous le nom d'Urbain VIII, montra plus tard une certaine sévérité à son égard, lui écrivait plusieurs lettres très affectueuses qui nous ont été conservées ³.

Toutefois, si les beaux travaux de Galilée éveillaient l'enthousiasme d'une grande partie du public, enflammé alors d'une ardeur véritablement merveilleuse pour les sciences et les lettres, les opinions du savant Florentin rencontraient aussi d'ardents adversaires. Galilée était partisan des méthodes scientifiques nouvelles fondées sur l'observation; il se prononçait hautement pour le système de Copernic, qui enseigne l'immobilité du soleil et le mouvement de la terre, et il attaquait avec vivacité le système de Ptolémée, alors universellement admis, depuis bien des siècles, qui enseigne l'immobilité de la terre, centre de l'univers, et le mouvement du soleil autour de la terre.

Les adversaires du système de Copernic s'appuyaient principalement sur l'autorité d'Aristote et des anciens maîtres, sur certains arguments scientifiques et enfin sur l'autorité de l'Écriture sainte, qui leur semblait proclamer le mouvement du soleil et l'immobilité de la terre. Dans toutes les universités, on jurait sur la

parole du Maître, et l'on regardait comme chose téméraire et condamnable de révoquer en doute ce qu'il enseignait, même en matière d'astronomie et de physique. C'est ce sentiment de respect exagéré pour Aristote et pour la tradition qui souleva d'abord les plus vives réclamations contre le système de Copernic et contre Galilée. La faiblesse réelle des arguments scientifiques, invoqués à cette époque en faveur du nouveau système, était une autre source d'objections. Enfin, et ce point mérite plus particulièrement notre attention, l'opinion du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil était communément considérée comme contraire à l'Écriture sainte. Selon la coutume de cette époque, qui était d'appuyer les systèmes physiques et astronomiques sur le texte sacré, les adversaires de Copernic avaient invoqué contre lui plusieurs passages de la Bible, que tout le monde alors interprétait dans le sens propre et obvie des mots; ils alléguaient, notamment, le passage dans lequel il est raconté que le soleil et la lune « s'arrêtèrent » sur l'ordre de Josué, et les textes suivants : *Eccles.* I, 4 et 5; *Ps.* XVIII, 6 et 7; *Ps.* XCII, 1; *Ps.* CIII, 5; *Eccli.* XLIII, 26.

Il est vrai que, dès 1543, le chanoine Copernic, dans son immortel ouvrage *de Revolutionibus orbium celestium*, avait exposé et défendu le système qui porte son nom; il est vrai que son livre avait été bien accueilli et avait pu être dédié au Pape Paul III; il est vrai que d'autres auteurs depuis cette époque avaient écrit en faveur de cette même opinion, sans avoir été inquiétés. Mais, d'une part, la préface mise en tête du livre de Copernic indiquait que le système du mouvement de la terre était proposé, non comme étant certainement ou probablement conforme à la réalité, mais simplement comme une hypothèse très avantageuse pour rendre compte des mouvements du ciel. En supposant le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil, on expliquait les phénomènes célestes avec plus de simplicité et de clarté, on facilitait l'étude de l'astronomie. C'est dans ce sens que « l'hypothèse » de Copernic était admise, ou du moins tolérée, par l'autorité ecclésiastique, et non dans le sens que cette opinion était probablement conforme à

¹ *Le opere di Galileo Galilei*, VI, p. 137, Lettre à un anonyme.

² *Ibid.*, VII, p. 143.

³ Voir notamment le billet du 11 oct. 1611, *ibid.* t. VIII, p. 173.

la réalité. Le mot « hypothèse » avait, dans la question qui nous occupe, une signification très différente de celle qu'il a aujourd'hui dans le langage scientifique. Aujourd'hui, en effet, il sert à désigner une opinion qui est réputée probablement conforme à la vérité. A l'époque et dans la discussion dont nous parlons, il désignait un simple mode d'exposition des mouvements célestes, abstraction faite de la réalité. Dans ce sens, on dit encore aujourd'hui : « Supposez deux lignes droites prolongées à l'infini... » Cependant, tous n'entendaient pas le livre comme l'autorité ecclésiastique; Copernic, qui n'est pas l'auteur de la préface placée en tête de son ouvrage, croyait certainement à la vérité de son système; il en était de même de ses disciples.

D'autre part, cette opinion faisant son chemin, les théologiens se trouvèrent mis en éveil par les plaintes des péripatéticiens et par les funestes excès auxquels avait abouti l'esprit de nouveauté dans l'interprétation de la Bible; ils commencèrent à la tenir en suspicion, plusieurs même l'attaquèrent ouvertement comme contraire au sens véritable de l'Écriture. Un exemple suffira pour donner une idée de l'opinion alors régnante. Le célèbre Sérarius dans son commentaire du chapitre x de Josué, publié à Mayence, en 1610, venant à parler du système d'après lequel la terre tourne autour du soleil immobile, le condamne expressément et ajoute : « *Accedit quod opinationem islam exsulat ac damnet omnes philosophorum omnium, præter Nicetam et pythagoreos pauculos, familiar, omnia sanctorum patrum effala, omnium theologorum omnium gymnasia.* »

Or, Galilée admettait le système de Copernic, non seulement comme une hypothèse propre à faciliter l'exposé des phénomènes célestes, mais comme conforme à la réalité, et il attaqua le système ancien, les principes d'Aristote, avec autant d'esprit que d'ardeur. Il apportait dans la défense de son opinion une activité infatigable; ainsi, en 1612, il publiait son *Discours sur les corps flottants*; en 1613, son ouvrage sur les *Taches solaires*, édité aux frais de la Société scientifique des Lincei; puis, la même année, il adressait au P. Castelli, bénédictin, sa lettre sur l'interprétation de

l'Écriture dans les matières scientifiques, lettre qu'il envoyait ensuite à la grande-duchesse Christine, après lui avoir donné une forme plus littéraire et certains développements. Dans cette lettre au savant P. Castelli, Galilée exposait de sages principes, mais laissait échapper certaines expressions qui pouvaient donner prétexte à la critique.

« La sainte Écriture, disait-il, ne peut ni mentir ni se tromper; la vérité de ses paroles est absolue et inattaquable. Mais ceux qui l'expliquent et l'interprètent peuvent se tromper de bien des manières, et l'on commettrait de funestes et nombreuses erreurs, si l'on voulait toujours s'en tenir au sens littéral des mots; on aboutirait, en effet, à des contradictions grossières, à des erreurs, à des doctrines impies, puisqu'on serait forcé de dire que Dieu a des pieds, des mains, des yeux, etc... Dans les questions de sciences naturelles, l'Écriture sainte devrait occuper la dernière place. L'Écriture sainte et la nature viennent toutes les deux de la parole divine; l'une a été inspirée par l'Esprit-Saint, et l'autre exécute fidèlement les lois établies par Dieu, pendant que la Bible, s'accommodant à l'intelligence du commun des hommes, parle en bien des cas, et avec raison, d'après les apparences, et emploie des termes qui ne sont point destinés à exprimer la vérité absolue, la nature se conforme rigoureusement et invariablement aux lois qui lui ont été données. On ne peut pas, en faisant appel à des textes de l'Écriture sainte, révoquer en doute un résultat manifeste, acquis par de mûres observations ou par des preuves suffisantes... Le Saint-Esprit n'a point voulu (dans l'Écriture sainte) nous apprendre si le ciel est en mouvement ou immobile, s'il a la forme de la sphère ou celle du disque; qui, de la terre ou du soleil, se meut ou reste en repos... Puisque l'Esprit-Saint a omis à dessein de nous instruire des choses de ce genre, parce que cela ne convenait point à son but, qui est le salut de nos âmes, comment peut-on maintenant prétendre qu'il est nécessaire de soutenir, en ces matières, telle ou telle opinion, que l'une est de foi et l'autre une erreur? Une opinion qui ne concerne pas le salut de l'âme peut-elle être hérétique? Peut-on dire que le

Saint-Esprit ait voulu nous enseigner quelque chose qui ne concerne pas le salut de l'âme? »

Le fond de cette lettre est juste et sage; mais certaines phrases, comme les dernières que nous avons citées, manquaient un peu d'exactitude. Galilée n'étant point un théologien, l'on ne pouvait pas réclamer de lui, en une matière si délicate, l'exactitude d'un homme du métier; malheureusement, ses adversaires n'eurent point cette modération et interprétèrent ses expressions en un sens mauvais, tandis que d'autres lui reprochèrent d'avoir traité un sujet qu'il convenait de laisser aux théologiens. Il est vrai que la lettre au P. Castelli n'avait pas été imprimée, — elle ne le fut que beaucoup plus tard, — mais il en circulait de nombreuses copies manuscrites, et les adversaires de Galilée profitèrent avec empressement de cette occasion pour renouveler leurs attaques. Leur nombre, d'ailleurs, allait en augmentant; plusieurs prélats, notamment l'archevêque de Pise, exprimaient publiquement leur réprobation contre le système copernicien soutenu par Galilée, et contre les interprétations nouvelles de l'Écriture proposées dans sa lettre ou dans les écrits de ses partisans; ils les déclaraient pernicieux pour la foi catholique et contraires à la Bible.

Les choses en vinrent à ce point que, en 1614, le P. Caccini, dominicain, parla en chaire de la doctrine nouvelle, et la présenta comme absolument opposée à la foi. Naturellement, Galilée et ses amis se plaignirent avec vivacité, et la lutte s'envenima. Galilée voulait attaquer ses adversaires devant les tribunaux romains; mais son ami le prince Cesi l'en détourna; il craignait que l'autorité ecclésiastique, non contente de se prononcer sur les procédés que Galilée reprochait justement à ses adversaires, ne profitât de l'occasion pour examiner à fond la question de doctrine, et dans ce cas, il redoutait une condamnation pour les opinions de son ami. L'avenir montra que ses prévisions étaient bien fondées.

Mais les adversaires de Galilée avaient pris les devants. Le 15 février 1615, le P. Lorini, dominicain de Florence, envoyait au cardinal Sfondrati, préfet de la congrégation de l'Index, une copie de la lettre de Galilée au P. Castelli. Cette

copie était accompagnée d'une lettre dans laquelle le P. Lorini expliquait les motifs de sa démarche; ces motifs étaient : certaines expressions et certaines assertions dangereuses contenues dans l'écrit de Galilée, la diffusion de cet écrit, l'audace des partisans de Galilée qui — contrairement à l'enseignement de la Bible — soutenaient le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil. Il ajoutait que ce parti faisait peu de cas des saints Pères et de saint Thomas, et foulait aux pieds les principes d'Aristote dont la théologie scolastique tirait si grand profit; pourtant, il tenait les partisans de Galilée pour des hommes réguliers et de bons chrétiens, quoiqu'un peu « trop entêtés ». Il n'entendait point, du reste, faire de cette démarche, inspirée exclusivement par des motifs de religion, une déposition juridique.

Les deux pièces furent communiquées par le cardinal Sfondrati à la Congrégation de l'Inquisition, qui ordonna de faire secrètement les enquêtes nécessaires sur les faits dénoncés. En même temps, l'examen de la lettre fut confié à un consulteur. Celui-ci exprima l'avis que la lettre au P. Castelli ne contenait rien de condamnable, sauf trois expressions qui, d'après l'ensemble, pouvaient aussi s'interpréter dans un bon sens. Les recherches ordonnées par l'Inquisition n'obtinrent pas grand résultat. Cependant, de la dénonciation de Lorini et des informations prises par le tribunal, il résulta bientôt contre Galilée divers chefs d'accusation, qui se trouvent ainsi résumés dans les actes du procès de 1633 : « Tu as été dénoncé à ce Saint-Office, en l'an 1615, comme coupable de tenir pour vraie la fausse doctrine enseignée par plusieurs, d'après laquelle le soleil est le centre du monde et immobile, et la terre se meut d'un mouvement même diurne; d'avoir certains disciples auxquels tu enseignais la même doctrine; d'entretenir une correspondance sur ce même sujet avec certains mathématiciens d'Allemagne (1); d'avoir publié certaines lettres intitulées *Des taches solaires*, dans lesquelles tu expliquais la même doctrine comme vraie; de répondre aux objections tirées de

1. L'Allemagne était le foyer de l'hérésie protestante, alors dans toute son ardeur.

l'Écriture sainte, qui parfois l'étaient fautes, en interprétant l'Écriture d'après ton opinion; ensuite il a été présentée une copie d'un écrit en forme de lettre, qu'on disait avoir été adressé par toi à un de tes anciens disciples, dans lequel tu suivais le système de Copernic et exprimais plusieurs propositions contraires au vrai sens et à l'autorité de l'Écriture sainte (1). »

Quoique l'Inquisition procédât dans le plus grand secret, Galilée eut vent de l'affaire et se rendit à Rome, en décembre 1615. Il se proposait d'y défendre énergiquement sa doctrine et sa personne contre ses ennemis; mais il était bien résolu à accepter toute décision qui émanerait de l'autorité ecclésiastique. « Je suis, écrit-il le 14 février 1616, dans l'âme disposition de *m'arracher l'aile pour n'être pas scandalisé*, plutôt que de résister à mes supérieurs et de faire tort à mon âme, en soutenant contre eux l'opinion qui présentement me paraît digne de foi et évidente (2). »

À Rome, il fut très bien accueilli et fit une active propagande en faveur de son système. Ses amis le prièrent de montrer un peu plus de calme, et surtout de s'en tenir aux arguments mathématiques, sans vouloir prouver la conformité de son opinion avec l'Écriture. Ces conseils étaient sages, mais ne furent pas suivis. Galilée voulait que le pouvoir ecclésiastique autorisât la défense de son système, considéré non seulement comme hypothèse utile pour l'explication des mouvements astronomiques, mais comme l'expression exacte de la réalité des choses, ce qui n'était possible qu'en reconnaissant que ce système pouvait se concilier avec l'Écriture. D'ailleurs, d'autres coperniciens, le carme Foscarini, dans son livre sur le système du monde, publié vers ce moment (Naples, 1615), et un religieux augustin, Didacus Astumica, dans son livre sur Job, avaient publiquement posé la question sur ce terrain, en soutenant que non seulement la Bible ne condamnait pas le système de Copernic, mais qu'elle le favorisait ouvertement. Foscarini, par exemple, retrouvait ce système dans la description du chan-

delier à sept branches, et Astumica voyait la négation de l'immobilité de la terre dans ces mots du chapitre ix de Job (v. 6) : « Qui commovet terram de loco suo et columna ejus concutuntur. »

Le Saint-Office se trouva, par la force des circonstances, entraîné à juger la question au fond, et l'affaire personnelle de Galilée passa au second plan. Le 19 février 1616, les deux propositions suivantes furent soumises à l'examen des théologiens consultants du Saint-Office : « I. Sol est centrum mundi et omnino immobilis motu locali. II. Terra non est centrum mundi, nec immobilis secundum se totam movetur et motu diurno. » Le mardi 23, ils se réunirent et tombèrent d'accord pour qualifier chacune de ces propositions dans les termes suivants : Pour la première : « Dictam propositionem esse stultam et absurdam in philosophia, et formaliter hæreticam, quatenus contradicit expresse sententiis sacre Scripturæ, in multis locis, secundum proprietatem verborum et secundum commune expositionem et sensum sanctorum patrum et theologorum doctorum. » Pour la seconde : « Hanc propositionem recipere eandem censuram in philosophia et, spectando veritatem theologicam, ad minus esse in fide erroneam. » Le lendemain 24, cette censure fut proposée et acceptée dans l'assemblée des cardinaux membres du tribunal de l'Inquisition. Elle portait la signature des onze théologiens consultants, dont voici les noms : Petrus Lombardus, archevêque d'Armagh ; Fr. Hyacinthus Petronius, dominicain, Maître du Sacré Palais ; Fr. Raphael Rippos, maître en théologie et vicaire général de l'ordre des Dominicains ; R. Michael Angelus Seghetius, dominicain, maître en théologie, commissaire du Saint-Office ; Fr. Hieronymus de Casali majori, dominicain, consultant du Saint-Office ; Fr. Thomas de Lemos, dominicain ; Fr. Gregorius Nunnius Coronel, religieux augustin ; Benedictus Justinianus, de la Société de Jésus ; D. Raphael Rastellius, clerc régulier docteur en théologie ; D. Michael a Neapoli, de l'ordre de Saint-Benoît de la congrégation du Mont-Cassin ; Jacobus Tintus, dominicain, socius du très révérend Père commissaire du Saint-Office.

« Cette censure des propositions du

(1) Texte du jugement de Galilée du 22 juin 1633, d'après Venturi, *Memorie* ;, Modena, 1824, t. II, p. 177.

(2) Lettre à Mgr Dini, *Galilei op.*, II, 17.

mathématicien Galilée » fut lue dans la séance que tinrent les cardinaux inquisiteurs, le jeudi 25 février, en présence du Pape Paul V, et alors Sa Sainteté ordonna au cardinal Bellarmin de faire comparaître Galilée devant lui et de l'avertir qu'il devait abandonner l'opinion sus-énoncée; si Galilée refusait d'obéir, le Père commissaire devait, en présence du notaire et des témoins, lui imposer le précepte de s'abstenir absolument d'enseigner ou de défendre une doctrine ou opinion de ce genre, ou d'en traiter; s'il n'obéissait pas, il devait être emprisonné. Cette décision fut communiquée le même jour par le cardinal Mellini, secrétaire de l'Inquisition, à l'assesseur et au commissaire du Saint-Office, qui n'assistaient pas à la séance présidée par le Pape. En conséquence, le lendemain, 26, le cardinal Bellarmin fit appeler Galilée dans son palais et l'avertit d'abandonner son erreur; ensuite le P. Ange Segheli, commissaire général du Saint-Office, en présence du cardinal, du notaire et d'un autre familier de Son Eminence pris comme témoins, notifia à Galilée, au nom du Pape et de toute la congrégation du Saint-Office, l'ordre d'abandonner absolument l'opinion que le soleil est le centre du monde et immobile, et que la terre est en mouvement, de ne plus désormais la soutenir d'aucune façon, l'enseigner ou la défendre, de vive voix ou par écrit; autrement le Saint-Office procéderait contre lui. Galilée acquiesça à cet ordre et promit de s'y conformer. Le 3 mars, dans la séance de l'Inquisition qui se tint en présence du Pape, le cardinal Bellarmin déclara que la résolution de la congrégation avait été exécutée et que Galilée s'était soumis.

Quelques auteurs ont révoqué en doute cet ordre donné à Galilée et ont prétendu que les registres du Saint-Office avaient été falsifiés, à l'occasion du second procès, pour fournir une arme plus terrible aux ennemis de Galilée et justifier la condamnation qu'ils voulaient obtenir et qu'ils obtinrent. Mais cette opinion ne résiste pas à un examen sérieux des pièces.

Dans cette même séance, on proposa le décret préparé par les cardinaux de la congrégation de l'Index, contre les écrits favorables au système de Copernic. Ce décret déclarait la doctrine de Coper-

nic sur l'immobilité du soleil et le mouvement de la terre fautive et absolument contraire aux divines Écritures, prohibait absolument certains ouvrages, suspendait celui de Copernic et celui d'Astunica jusqu'à correction, et enfin, par une règle générale, prohibait tout livre enseignant l'immobilité du soleil centre du monde et le mouvement de la terre. Le Pape ordonna au Maître du Sacré-Palais, assistant du préfet de la congrégation de l'Index, de publier le décret, ce qui fut exécuté le surlendemain, c'est-à-dire le 5 mars 1616. Voici le texte du décret :

Après la formule ordinaire des décrets de la congrégation de l'Index, vient la condamnation de plusieurs ouvrages hérétiques, puis le décret continue : « Et quia etiam ad notitiam præfatae sacrae Congregationis pervenit, falsam illam doctrinam pithagoricam, divinæque Scripturae omnino adversantem, de mobilitate terræ et immobilitate solis, quam Nicolaus Copernicus *de Revolutionibus orbium caelestium*, et Didacus Astunica in Job etiam docent, jam divulgari et a multis recipi, sicuti videre est ex quâdam epistolâ impressa cujusdam patris carmelitæ, cui titulus « Lettera del R. Padre Maestro Paolo Antonio Foscarini Carmelitano, sopra l'opinione de Pittagoriei del Copernico, della mobilità della terra e stabilità del sole, e il nuovo Pittagorico sistema del Mondo, in Napoli per Lazzaro Scoriggio 1615 », in quâ dictus Pater ostendere conatur præfalam doctrinam de immobilitate solis in centro mundi, et mobilitate terræ consonam esse veritati, et non adversari Scripturæ sacrae : Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholice veritatis serpat, censuit dictos Nicolaum Copernicum *de Revolutionibus orbium*, et Didacum Astunica in Job, suspendendos esse donec corrigantur, Librum vero Patris Pauli Antonii Foscarini carmelitæ omnino prohibendum atque damnandum; aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos, prout præsentis decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit. In quorum fidem præsens decretum manu et sigillo Illustrissimi et Reverendissimi D. Cardinalis S. Cæcilie Episcopi Albanensis signatum et munitum fuit die 5 Martii 1616. »

Conformément aux prescriptions de

ce décret, le livre de Kepler *Epitome astronomiæ Copernicæ* fut mis à l'Index le 10 mai 1619. Le 15 mai de l'année suivante, la congrégation autorisait la publication du livre de Copernic, suspendu *donec corrigatur*; mais un monitum avertissait que les Pères de la Sacrée Congrégation étaient d'avis d'interdire absolument l'ouvrage du célèbre astronome, parce que le mouvement de la terre n'y est pas considéré comme une « supposition », mais comme une chose vraie, ce qui n'est pas permis à un chrétien. Cependant, à raison de la grande utilité de ce livre, ils en permettaient la publication, à la condition de modifier, par des corrections, — dont ils donnaient le texte, — les passages où l'auteur parle de la position et du mouvement de la terre, non comme d'une pure hypothèse, mais comme d'une réalité *non ex hypothesi sed assertivo*. En 1632, le livre de Campanella *Apologia pro Galileo* et, en 1634, le livre de Galilée *Dialogo...* furent interdits. Le texte même du décret fut reproduit *in extenso*, jusqu'en 1664, dans les éditions de l'Index faites par l'ordre et avec l'approbation des souverains Pontifes. A partir de 1664, on abrégua le décret, en plaçant sous la lettre *L* les mots suivants : « *Libri omnes docentes mobilitatem terræ et immobilitatem solis.* » Alexandre VII approuva l'édition de 1664 (5 mars), dans les termes suivants : « Nous sanctionnons et confirmons cet *Index* par les présentes, en vertu de notre autorité apostolique, avec toutes et chacune des choses qui y sont contenues; nous ordonnons et commandons qu'il soit rigoureusement respecté par tous les corps et par tous les particuliers. » Ce décret général fut supprimé dans l'édition de l'Index de 1757, avec l'autorisation spéciale du Pape Benoît XIV. La loi pourtant n'était pas formellement rapportée. Mais à la suite de discussions survenues à Rome, entre le Maître du Sacré Palais et le chanoine Settele, pour la publication des *Éléments* d'optique et d'astronomie de ce dernier, la congrégation de l'Inquisition décida, le 11 septembre 1822, que l'impression des livres enseignant le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil, selon le système communément admis par les astronomes modernes, serait permise à Rome. Pie VII

approuva ce décret le 25 septembre, et l'édition de l'Index qui parut en 1835 ne contenait plus l'indication des livres coperniciens interdits successivement depuis 1616.

Il est à remarquer que le décret de 1616 ne mentionnait aucun écrit de Galilée, et que la défense personnelle, qui lui fut signifiée au nom de l'Inquisition, resta tout à fait secrète, les membres de ce tribunal étant tenus par serment à un silence absolu. Aussi quelques-uns de ses ennemis purent-ils répandre le bruit que l'Inquisition l'avait condamné à une pénitence et à une abjuration, comme étant soupçonné de sentiments peu catholiques. Pour réfuter cette allégation injurieuse, il demanda et obtint du cardinal Bellarmin l'attestation suivante, datée du 26 mai : « Galilée n'a abjuré entre nos mains, ni entre celles de personne autre, à Rome, ou ailleurs, que nous sachions, aucune de ses opinions et doctrines; il n'a pas non plus reçu de pénitence salutaire; seulement on lui a notifié la déclaration faite par Sa Sainteté et publiée par la congrégation de l'Index, où il est dit que la doctrine attribuée à Copernic, d'après laquelle la terre tourne autour du soleil, et le soleil reste au centre du monde, sans se mouvoir d'orient en occident, est contraire aux saintes Écritures, et que, par conséquent, on ne peut ni la défendre, ni la croire. » Six jours après la publication du décret de l'Index, Galilée obtint une audience de Paul V, qui fut longue et très bienveillante. Le pape lui déclara qu'il connaissait parfaitement la pureté et la droiture de ses intentions, et le rassura sur les difficultés qu'il craignait pour l'avenir de la part de ses ennemis.

Quelques mois après, Galilée quitta Rome et se retira à la villa Segni, près de Florence, où il continua ses travaux avec autant d'ardeur que de succès. Il excitait, dans son parti, un enthousiasme incroyable. Cesarini lui écrivait qu'il était l'unique gloire de l'Italie et de la science, et le cardinal Barberini, le futur Urbain VIII, lui dédiait, en 1620, une longue ode latine, dans laquelle il célébrait son « savant télescope » et les astres qu'il avait découverts au firmament.

Galilée préparait alors son grand ouvrage sur le système du monde, en forme

de dialogues; entre temps, il composait et publiait pour répondre à la *Libra Astronomica* du P. Grassi, jésuite, son *Saggiatore* (*Essayeur*). Ce livre était écrit sous forme de lettre à Mgr Cesarini, un ami de Galilée. L'auteur y montrait que le système de Copernic et de Képler est en parfait accord avec les observations du télescope, tandis que le système de Ptolémée et des péripatéticiens est insoutenable. Il concluait, que le premier système était condamné par l'autorité ecclésiastique et le second par la raison, il fallait en chercher un autre. Malgré cette conclusion, le *Saggiatore* était, au fond, une défense habilement dissimulée du système de Copernic. Le maître du Sacré-Palais ne s'en aperçut pas et l'impression fut autorisée dans les termes suivants : « J'ai lu par ordre du maître du Sacré-Palais cet ouvrage du *Saggiatore*, et, outre que je n'y ai rien trouvé de contraire aux bonnes mœurs ou qui s'éloigne de la vérité surnaturelle de notre foi, j'y ai reconnu de si belles considérations sur la philosophie naturelle que notre siècle, je crois, pourra se glorifier dans les siècles futurs, non seulement d'un héritier des travaux des philosophes passés, mais aussi d'un révélateur de beaucoup de secrets de la nature qu'ils furent impuissants à découvrir; ainsi le démontrent les ingénieuses et sages théories de l'auteur, dont je suis heureux d'être le contemporain, parce que ce n'est plus avec le peson et approximativement, mais avec des balances très sensibles, que se mesure aujourd'hui l'or de la vérité (1). » Le P. Riccardi, rédacteur de cette note enthousiaste, est celui dont la simplicité et les tergiversations augmenteront plus tard les difficultés du second procès. Sur ces entrefaites, le cardinal Barberini étant devenu Pape sous le nom d'Urban VIII, l'ouvrage lui fut dédié et la dédicace acceptée.

Non seulement le nouveau Pape s'était toujours montré l'admirateur de Galilée; mais un grand nombre des prélats de sa cour, tels que Mgr Cesarini et Mgr Ciampoli, étaient les amis particuliers du savant Florentin. Celui-ci et ses partisans estimèrent que l'occasion était excellente pour faire triompher leur sys-

tème à Rome, et dans ce but Galilée s'y rendit en avril 1624. Il y reçut un accueil encore plus encourageant que dans ses précédents voyages, et il écrivait le 8 juin au prince Cesi : « Sa Sainteté m'a accordé de très grands honneurs, et j'ai eu, avec elle, jusqu'à six fois, de longues conversations. Hier, elle m'a promis une pension pour mon fils, et, trois jours auparavant, j'avais reçu en présent un beau tableau, deux médailles, une d'or et une d'argent, et une quantité d'Agnus Dei (1). » En même temps, le Pape le recommandait, en ces termes, au grand-duc de Toscane Ferdinand II : « Récemment notre cher fils Galilée, pénétrant dans les espaces éthérés, a signalé la lumière d'astres inconnus, et est parvenu dans les profondeurs où se cachent les planètes. Aussi tant que l'astre de Jupiter brillera dans le ciel accompagné de ses quatre satellites, il redira la gloire de Galilée associée à son destin. Depuis longtemps nous avons une affection paternelle pour cet homme illustre, dont la renommée resplendit dans les cieux, car nous avons reconnu en lui, non seulement l'illustration de la science, mais aussi une ardente piété, et ces mérites éclatants qui gagnent facilement la bienveillance d'un Souverain Pontife. Nous vous déclarons donc que ce sera une consolation pour nous, si, par une munificence paternelle, vous continuez et augmentez même tous les bienfaits dont vous l'honorez (2). »

Pourtant Galilée essaya vainement de gagner le Pape aux opinions de Copernic, dont il lui exposa les preuves de vive voix. Tout ce qu'il put obtenir fut la déclaration suivante, faite à son ami, le cardinal de Hohen Zollern, qui s'était entremis pour décider le Pape à donner une réponse : « La sainte Église n'avait pas condamné l'opinion copernicienne et ne la condamnerait pas comme *hérétique*, mais seulement comme *téméraire*, quoiqu'il n'y ait pas de crainte que jamais la vérité en soit absolument démontrée (3) ».

Encouragé par la faveur dont il jouissait à Rome, Galilée se cachait à peine pour défendre les opinions qui avaient été condamnées, et qu'il avait person-

(1) *Opere*, t. vi, p. 295.

(2) *Opere*, t. ix, p. 60.

(3) *Opere*, t. vi, p. 296.

(1) *Opere*, t. ix, p. 26.

nellement promis de ne plus soutenir. C'est ce qu'il fit en particulier dans sa réponse, en 1624, à Ingoli, le secrétaire de la Propagande, et surtout dans son grand ouvrage sur les deux principaux systèmes du monde, auquel il mettait alors la dernière main. Ce livre intitulé *Dialogo di Galileo Galilei delli due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano*, fut publié à Florence, au printemps de l'année 1632. Il fut la cause déterminante de la condamnation qui, l'année suivante, intervint contre Galilée. Cependant il parut avec deux autorisations ecclésiastiques, l'une de l'inquisiteur de Florence, qui était régulière, l'autre du P. Ricciardi, Maître du Sacré-Palais, qui ne l'était pas. Cette dernière avait été donnée en vue de l'impression de l'ouvrage à Rome, et sous des conditions de révision qui ne furent pas exactement observées. Pour l'obtenir, Galilée s'était rendu à Rome, en 1630, et il y avait reçu, comme toujours, un accueil très favorable. Le Pape l'avait longuement entretenu et avait spontanément élevé de soixante à cent écus la pension qu'il faisait à son fils.

Grâce à sa renommée, à la faveur dont il jouissait auprès d'Urbain VIII, du grand-duc de Toscane et de beaucoup de prélats, Galilée avait réussi à persuader au P. Ricciardi, Maître du Sacré-Palais, qui semble avoir eu plus d'éloquence que de perspicacité, et à l'inquisiteur de Florence, que son livre était écrit exclusivement en vue de l'hypothèse; que cet ouvrage ferait voir qu'à Rome, si l'on condamnait le système de Copernic comme contraire à l'Écriture, ce n'était pas faute de connaître tous les arguments scientifiques sur lesquels il s'appuyait. L'annonce de son impression, puis son apparition excitèrent au plus haut point l'enthousiasme des amis du célèbre copernicien. Le P. Castelli écrivait, le 26 septembre 1631, qu'il ne voulait plus lire que son bréviaire et les *Dialogues*; le P. Cavalieri en parlait avec enthousiasme; un religieux olivétain le signalait comme le livre le plus important qu'on eût jamais publié (1).

Mais bientôt un formidable orage s'éleva contre l'ouvrage et contre l'au-

teur. Malgré certaines phrases placées au commencement et à la fin du livre, et dans lesquelles Galilée déclarait n'avoir voulu parler que de l'hypothèse, il était manifeste, pour tout lecteur attentif, qu'il défendait les propositions condamnées par l'Index, et violait ainsi la loi générale qui obligeait tous les chrétiens. En outre, il manquait à l'engagement personnel qu'il avait pris devant le commissaire du Saint-Office. De plus, il attaquait les partisans d'Aristote avec une verve sarcastique bien propre à les irriter. Quelques auteurs ont même supposé qu'il avait visé la personne d'Urbain VIII, en mettant sur les lèvres de Simplicius, un des personnages de son dialogue, un argument sans valeur que le Pape lui avait exposé de vive voix, et dont Sa Sainteté faisait grand cas; mais le fait est peu probable et cet incident n'exerça aucune influence, ou n'en exerça qu'une très faible, sur la marche de l'affaire. Les jésuites ont été considérés, par Galilée et par ses amis, comme les plus actifs promoteurs du procès qui allait s'engager; mais rien ne justifie cette accusation. L'ardeur bien connue des Pères de la Compagnie de Jésus pour la défense des décisions de l'autorité ecclésiastique explique la vivacité que montrèrent quelques-uns d'entre eux, tels que les PP. Grassi, Scheiner et Inchofer; mais Galilée comptait des partisans parmi les jésuites, comme dans les autres ordres religieux. Le plus ardent promoteur des poursuites paraît avoir été le Pape Urbain VIII lui-même. Indigné d'avoir été trompé par Galilée et par ses amis, mécontent de voir le célèbre écrivain violer la loi portée par l'Index, et craignant pour la pureté de la foi catholique, dans un temps où l'hérésie protestante lui infligeait de si terribles coups, il voulut mettre lin, sur-le-champ, à la tentative qui se produisait. « Votre Galilée, disait-il le 5 septembre, à Niccolini, l'envoyé du grand-duc, a eu lui aussi la hardiesse de pénétrer là où il ne devait pas pénétrer et d'aborder les matières les plus graves et les plus dangereuses que l'on puisse agiter en ce moment... Ciampoli et Galilée m'ont trompé, ils se sont mal conduits. Ciampoli a osé me dire que Galilée voulait se conformer en tout aux ordres du Souverain Pontife et que tout était bien... »

(1) Voir la *Question de Galilée*, par H. de l'Épinois (p. 109).

Une autre fois, il déclara qu'en soutenant les opinions condamnées de Copernic, comme le faisait Galilée, « on s'exposait à causer à la religion les plus grands préjudices qu'elle eût encore soufferts ». « Ainsi, concluait Niccolini, le Pape est ou ne peut plus mal disposé envers notre pauvre Galilée (1). »

Au mois d'août 1632, le maître du Sacré-Palais ordonna à l'imprimeur de Florence de suspendre la distribution des exemplaires du livre, et, en même temps, l'ouvrage était soumis, à Rome, à l'examen d'une commission extraordinaire. Ce procédé insolite était un signe de l'importance que l'on attachait à l'affaire, et une marque de déférence envers Galilée, qui n'était pas immédiatement soumis à la rigueur de l'Inquisition. Le résultat de cet examen est ainsi relaté dans le texte de la condamnation : « La congrégation ayant appris que, par suite de l'impression de ce livre *Dialogo*, la fausse opinion du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil prenait de jour en jour plus de forces, l'ouvrage fut soumis à un soigneux examen, et l'on y découvrit une transgression manifeste de l'ordre qui l'avait été imposé. Dans ce livre, en effet, tu défendais l'opinion ci-dessus qui déjà avait été condamnée, et dont la condamnation t'avait été signifiée, bien que, par diverses circonlocutions, tu aies cherché à faire croire que tu l'abandonnais comme étant incertaine et seulement probable. Ceci, du reste, est encore une grande erreur, puisqu'une opinion déclarée et définie contraire aux divines Écritures ne peut nullement être probable. »

Le 1^{er} octobre Galilée reçut une citation en forme juridique d'avoir à comparaître, à Rome, devant le Saint-Office. Galilée se déclara prêt à obéir, mais il essaya par tous les moyens possibles d'é luder cet ordre, et d'obtenir que l'affaire se traitât à Florence. Par l'intermédiaire de ses amis de Rome, et de l'ambassadeur du grand-duc, il fit valoir son âge, sa mauvaise santé et les rigueurs de la saison. Le Pape fut inébranlable : Galilée pouvait voyager à petites journées, à son aise, en litière ; mais il fallait qu'il se présentât devant

ses juges, à Rome. Comme il retardait toujours son départ, une seconde citation lui fut remise le 19 novembre, avec la fixation du terme d'un mois. Galilée invoqua encore l'état déplorable de sa santé, et fit de nouvelles instances ; l'inquisiteur de Florence écrivit à Rome que Galilée était dans son lit, incapable d'entreprendre le voyage, et il ajouta à sa lettre l'attestation de trois médecins. A Rome, on ne vit là que des moyens d'é luder le jugement, et le Pape ordonna, le 30 décembre, d'écrire à l'inquisiteur de Florence, que ni lui, ni la Congrégation ne supporterait de pareils subterfuges. « Il fallait, disait la lettre, vérifier si véritablement Galilée ne pouvait, sans péril, se rendre à Rome ; on enverrait un commissaire, assisté d'un médecin, pour constater l'état réel du malade, et si son état lui permettait de venir on l'amènerait prisonnier et chargé de fers ; si, au contraire, sa santé l'exigeait et qu'il y eût dans le voyage péril pour sa vie, il y aurait sursis ; mais, une fois le danger passé, on l'amènerait prisonnier, et chargé de fers. Le commissaire et les médecins devraient voyager aux frais de Galilée, puisqu'il n'avait pas voulu venir en temps opportun, lorsqu'il en avait reçu l'ordre et qu'il avait refusé d'obéir (1). »

Cette lettre avait pour but de mettre un terme aux tergiversations de Galilée, en lui montrant que le Pape et le Saint-Office voulaient absolument venir à bout de l'entreprise, et n'hésiteraient pas, au besoin, à employer, contre lui, malgré sa réputation, malgré les faveurs exceptionnelles dont, jusqu'alors, il avait été l'objet, toutes les rigueurs de la procédure légale. Galilée comprit et se mit en route. Il fit le voyage dans une litière du grand duc et arriva à Rome, dans un état de santé très satisfaisant, le 13 février 1633. Il descendit chez Niccolini, l'envoyé du grand-duc, chez lequel il trouva non seulement le logement et la table, mais tous les agréments de la vie au sein d'une famille riche et dévouée. C'était une exception faite en sa faveur, car il aurait dû, comme les autres accusés, même ceux qui étaient du rang des évêques et des prélats, être interné dans

(1) *Opere*, t. ix, p. 420, 421, 430. — Voir *Question de Galilée*, par H. de l'Épinois (p. 114-115).

(1) *Les Pièces du procès*, Paris 1877, chez Paimé, p. 58-59.

une des cellules du Saint-Office; cette faveur dura presque tout le temps du procès. Cependant, lorsque les interrogatoires furent commencés, Galilée dut, pour éviter les interruptions dans la procédure, habiter les bâtiments mêmes de l'inquisition; mais alors encore on lui assigna pour demeure, au lieu d'une prison, l'appartement du fiscal, composé de trois belles pièces. Il y demeurait avec son domestique, et l'envoyé du grand-duc lui fournissait tout ce qui pouvait lui être utile ou agréable pour sa subsistance. Il passa, en tout, dans cet appartement, vingt deux jours, et sa santé n'en souffrit point, comme il l'atteste lui-même (1).

Le premier interrogatoire eut lieu le 12 avril, et l'affaire se termina le 22 juin par l'abjuration à laquelle Galilée avait été condamné, et qu'il fit, ce jour-là, au convent de la Minerve. L'accusation porta successivement sur deux points : 1^o Galilée avait-il enseigné, dans ses *Dialogues*, l'opinion qui avait été condamnée par le décret de 1616, et qu'il lui avait été interdit par une défense particulière de soutenir en aucune manière? C'était la question du *dictum, factum hereticale*; 2^o Galilée avait-il intérieurement adhéré à cette opinion condamnée, l'avait-il tenue pour vraie? C'était la question de l'*Intentio*. Sur le premier point, Galilée déclara d'abord qu'il n'avait point enseigné le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil dans ses *Dialogues*; il reconnut ensuite que telle était, en fait, l'opinion enseignée dans cet ouvrage; mais il déclara que son but avait été tout différent. « Si j'avais à exposer de nouveau ces arguments, dit-il, je les affaiblirais tellement qu'on verrait bien qu'ils sont dépourvus de toute valeur. » Galilée ayant signé sa déposition revint et dit : « Pour prouver surabondamment que je n'ai pas tenu, que je ne tiens pas pour vraie l'opinion condamnée sur le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil, je voudrais avoir la permission et le temps de présenter une plus claire démonstration de la question; je suis prêt à l'écrire... Je promets de reprendre les arguments déjà présentés en faveur de cette fautive opinion condamnée et de les réfuter, de

la manière la plus efficace qu'il plaira à Dieu de m'enseigner... (1) »

Sur le premier point, la preuve était faite; il s'agissait de traiter le second, celui de l'*Intentio* que niait Galilée. Le procès menaçait de se prolonger. Une séance solennelle eut lieu le 16 juin, et la cause ayant été rapportée, le Pape ordonna d'interroger Galilée sur son intention, même en le menaçant de la torture, et, s'il persistait — à nier qu'il eût réellement adhéré à l'opinion condamnée — de le condamner à la prison à la discrétion de la Sacrée-Congrégation, après une abjuration préalable faite en pleine séance du Saint-Office, de l'hérésie dont il était véhémentement soupçonné. On devait, en outre, lui enjoindre de ne plus traiter désormais, de quelque manière que ce fût, par écrit ou de vive voix, du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil sous peine d'être relaps. Sa Sainteté ordonna que le livre intitulé *Dialogo di Galileo Galilei, Lynceo*, serait prohibé; que pour porter l'affaire à la connaissance de tous, des exemplaires de la sentence seraient envoyés à tous les nonces apostoliques, à tous les inquisiteurs de l'hérésie et principalement à l'inquisiteur de Florence qui la lirait publiquement, en pleine assemblée, après avoir fait appeler la plupart des professeurs de mathématiques et en leur présence (2). Voilà ce que porte le texte même des actes du procès.

Le 21 juin, Galilée fut, selon l'ordre du Pape, interrogé sur son intention. Il déclara, qu'avant le décret de 1616, il croyait soutenables les deux systèmes, celui de Ptolémée et celui de Copernic; mais que, depuis cette époque, convaincu de la sagesse de ses supérieurs, il avait tenu et il tenait pour indubitable l'opinion de Ptolémée, c'est-à-dire celle de l'immobilité de la terre et du mouvement du soleil. On le pressa d'avouer que, du moins, à l'époque où il écrivait son livre, il avait adhéré à l'opinion de Copernic, et on le menaça d'en venir réellement à l'emploi des moyens de droit pour le forcer à confesser la vérité. Le principal de ces moyens était la torture, alors en usage, depuis plusieurs siècles, dans tous les tribunaux de l'Europe. On l'em-

(1) *Les Pièces du procès*, p. 70.

(2) *Les Pièces du procès*, p. 93.

ployait, comme on emploie aujourd'hui l'isolement et le secret, pour obtenir du coupable l'aveu de sa faute. Cet aveu, en certains cas, notamment en matière d'intention, était nécessaire pour constituer, avec les autres indices recueillis, une preuve entière et pleine. S'il manquait, on n'avait qu'une demi-preuve, et l'accusé était condamné, non pas comme certainement coupable du crime imputé, mais comme véhémentement soupçonné. Ce fut le cas de Galilée. Nous citons textuellement la réponse de Galilée et la fin de la séance d'après les actes du procès.

« R. Je ne tiens pas pour vraie cette opinion de Copernic, et je ne l'ai jamais tenue pour telle, depuis que l'ordre m'a été intimé de l'abandonner. Du reste, je suis entre vos mains, faites ce qu'il vous plaira. — D. On lui dit qu'il devait dire la vérité, sinon on en viendrait à la torture. — R. Je suis ici pour obéir; depuis le décret, je n'ai jamais adhéré à cette opinion, comme je l'ai déjà dit. — Et comme il ne pouvait être fait rien de plus pour l'exécution du décret du Pape, on le fit signer et on le renvoya à sa place... » Il signa en ces termes : « Moi, Galiléo Galilei, j'ai déposé comme il est rapporté ci-dessus (1). »

Cette citation des actes du procès montre bien que Galilée ne fut pas soumis à la torture. On ne pouvait d'ailleurs l'y soumettre, sans outrepasser le décret du Pape, ordonnant seulement de l'en menacer, s'il n'avouait pas. Cette menace avait pour but de l'effrayer et de le décider à faire l'aveu de son intention, comme, quelques mois auparavant, la menace de le conduire à Rome chargé de chaînes avait eu pour but de le décider à comparaître. Au reste, d'après la pratique ordinaire de l'Inquisition, Galilée ne devait pas être soumis à la torture, à raison de son âge et de ses infirmités. Le plus souvent, en effet, les sexagénaires étaient exemptés de la torture pour le seul motif de l'âge; or, Galilée avait soixante-dix ans et, de plus, il était malade. Enfin, il eût été absurde de l'exempter, en fait, des rigueurs de la prison et de l'isolement qui n'étaient pas épargnées même aux plus grands personnages, et de le soumettre, contraire-

ment à la coutume, aux cruautés de la torture. Aussi ni Galilée, ni ses amis n'ont jamais dit un mot qui eût trait à cette circonstance, imaginée plus tard par les ennemis du Saint-Office. La recherche de l'intention accompagnée de la simple menace de la torture, ou de la torture elle-même, était appelée *examen rigoureux*; c'est le terme employé dans la sentence de condamnation, qui fut prononcée le lendemain : « Comme il nous parut que tu ne disais pas toute la vérité au sujet de ton intention, nous avons jugé nécessaire d'en venir à l'examen rigoureux (*ad rigorosum examen tui*) dans lequel — sans préjudice de ce que tu avais déjà confessé et qui a été ci-dessus déduit contre toi — tu as répondu catholiquement. »

Pour exécuter complètement l'ordre donné par le Pape, dans la séance du 16, il restait à condamner Galilée à la prison, après lui avoir fait faire abjuration. Dans ce but, Galilée, à l'issue de la séance du 21, fut retenu au Saint-Office, et le lendemain on le conduisit dans la grande salle du couvent des Dominicains de Sainte-Marie sur-la-Minerve. Le Pape n'assistait pas à cette séance, et le jugement ne fut pas prononcé en son nom, mais au nom des cardinaux composant la Congrégation du Saint-Office; sa présence, d'ailleurs, et son intervention dans le texte ou dans la signature du jugement eussent été absolument contraires à l'usage. Les cardinaux présents paraissent avoir été au nombre de sept. Galilée écouta, debout et la tête découverte, le texte assez long du jugement de condamnation. Ce jugement, rédigé en italien, débutait par les noms et les titres des dix cardinaux composant le tribunal du Saint-Office, puis résumait assez longuement l'historique du procès en remontant jusqu'à 1615; ensuite, après l'invocation du nom de Notre-Seigneur et de la très sainte Vierge, il continuait :

« Nous prononçons, jugeons et déclarons que toi, Galilée, tu t'es rendu véhémentement suspect d'hérésie à ce Saint-Office, comme ayant cru et tenu une doctrine fautive et contraire aux saintes et divines Écritures, à savoir : que le soleil est le centre de l'univers, qu'il ne se meut pas d'orient en occident, que la terre se meut et n'est pas le centre

(1) *Les Pièces du procès*, p. 93-94.

du monde, et qu'on peut tenir et défendre une opinion comme probable, après qu'elle a été déclarée et définie contraire à l'Écriture sainte; et que, en conséquence, tu as encouru toutes les censures et peines établies et promulguées par les sacrés canons et les autres constitutions générales et particulières contre les fautes de ce genre. Il nous plaît de t'en absoudre pourvu qu'auparavant, d'un cœur sincère et avec une foi non simulée, tu abjures en notre présence, tu maudisses et tu detestes, les erreurs et hérésies susdites, et toute autre erreur et hérésie contraire à l'Église catholique et apostolique romaine, selon la formule que nous te présenterons.

« Mais afin que ta grave et pernicieuse erreur et ta désobéissance ne restent pas absolument impunies, afin que tu sois à l'avenir plus réservé et que tu serves d'exemple aux autres, pour qu'ils évitent ces sortes de fautes, nous ordonnons que le livre des *Dialogues de Galileo Galilei* soit prohibé par un décret public; nous te condamnons à la prison formelle de ce Saint-Office pour un temps que nous déterminerons à notre discrétion, et, à titre de pénitence salutaire, nous t'imposons de dire, pendant trois ans, une fois la semaine, les sept psaumes de la pénitence, nous réservant la faculté de modérer, de changer, de lever en tout ou en partie les peines et pénitences ci-dessus (1). »

Le texte de la condamnation porte les signatures de sept cardinaux; les trois autres membres du Saint-Office ne l'ont point signé, probablement parce qu'ils n'assistaient pas à la séance. Nous savons d'après une déclaration du Pape, rapportée par Niccolini, l'envoyé du grand-duc, que l'unanimité était complète parmi les cardinaux membres du tribunal (2). Cette sentence n'était d'ailleurs que l'exécution de l'ordre donné par le Pape dans la séance du 16.

La lecture de la sentence achevée, Galilée recut la formule écrite en italien, et, à genoux, la main sur les saints Évangiles, il lut (3) : « Je, Galileo Galilei,

fils de feu Vincent Galilei de Florence, âgé de soixante-dix ans... je jure que j'ai toujours cru, que je crois maintenant et qu'avec l'aide de Dieu je croirai à l'avenir, tout ce que tient, prêche et enseigne la sainte Église catholique et apostolique romaine.

« Mais parce que, après que ce Saint-Office m'avait juridiquement intimé l'ordre d'abandonner absolument la fausse opinion que le soleil est le centre du monde et immobile, que la terre n'est pas le centre et se meut, et la défense de tenir, de défendre et d'enseigner cette fausse doctrine, d'aucune manière, de vive voix ou par écrit, et après qu'il m'avait été notifié que cette doctrine est contraire à l'Écriture sainte, j'ai écrit et fait imprimer un livre, dans lequel je traite cette doctrine déjà condamnée, et j'apporte des arguments très efficaces en sa faveur, sans en donner aucune solution, j'ai été jugé véhémentement suspect d'hérésie, par ce Saint-Office, à savoir d'avoir tenu et cru, que le soleil est le centre du monde et immobile, et que la terre n'est pas le centre et se meut.

« Voulant donc faire disparaître de l'esprit de vos Eminences et de tout fidèle chrétien ce véhément soupçon, qui a été justement formé contre moi, j'abjure, je maudis et je deteste les susdites erreurs et hérésies, et généralement toute autre erreur quelconque et secte contraire à la sainte Église. Et je jure qu'à l'avenir je ne dirai plus et n'assurerais plus, de vive voix ni par écrit, aucune chose qui puisse donner de moi un tel soupçon; si je connais quelque hérétique, ou quelqu'un qui soit suspect d'hérésie, je le dénoncerai à ce Saint-Office, ou à l'inquisiteur et à l'Ordinaire du lieu où je me trouverai. Je jure encore et promets d'accomplir et d'observer entièrement toutes les pénitences qui m'ont été ou me seront imposées par ce Saint-Office... » Il signa ensuite : « Je Galileo Galilei ai abjuré, comme ci-dessus, » de sa propre main.

C'est à ce moment que, d'après certains récits relativement récents, Galilée aurait frappé du pied la terre, en disant : « *E pur si muove*, et pourtant elle tourne. » Il suffit d'avoir jeté les yeux sur les actes du procès, pour comprendre l'impossibilité morale d'une telle exclama-

1. Dans Venturi, *Memorie e lettere di G. Galilei*, Modène, 1824, t. II, p. 177 et seqq.

2. *Opere*, t. IX, p. 444.

3) Par raison de brièveté, nous supprimons les formules purement juridiques du commencement et de la fin de l'acte.

tion, Galilée s'est défendu en soutenant constamment que, depuis 1616, il n'avait pas admis le mouvement de la terre, qu'il ne l'admettait pas et ne l'admettrait jamais; aussi n'a-t-il pas été condamné comme hérétique, mais comme *vêtement soupçonné* d'hérésie, et, là, en présence de ses juges, il commettrait publiquement le crime d'hérésie! Il se rendrait parjure et relaps, encourant ainsi, sans pouvoir y échapper, les châtimens les plus redoutables! D'autre part, ses juges auraient fermé les yeux sur ce nouveau crime, et le Pape aurait en partie gracié le coupable quelques jours après! Inutile de nous arrêter sur un incident aussi manifestement faux et dont l'invention est d'ailleurs de date récente; car la première mention connue, qui en soit faite, se trouve dans les *Querelles littéraires* de l'abbé Irailli 1761 P.

Le reste de l'histoire de Galilée n'offre désormais qu'un médiocre intérêt pour la question qui nous occupe ici; nous le résumerons donc en quelques lignes.

Dès le lendemain de sa condamnation, Galilée, qui avait été retenu dans les appartemens du fiscal du Saint-Office, fut informé que, du consentement du Pape, il pouvait se rendre au palais du grand-duc de Toscane, à la Trinité des Monts (à Rome), et le considérer comme sa prison. Quelques jours après le Pape l'autorisait à quitter Rome, et à se rendre à Sienne, où il logerait dans le palais de l'archevêque Piccolomini, son ami dévoué. Cependant, le Pape ne lui laisse pas oublier qu'il est en état de détention, qu'il est prisonnier, et lui ordonne de vivre dans la retraite; en particulier, il ne doit traiter avec personne du mouvement de la terre. Galilée arriva à Sienne le 9 juillet, et y resta cinq mois, comblé des bienfaits de l'illustre archevêque Piccolomini et visité par toute la noblesse de la ville. Pendant ce temps, on exécutait l'ordre du Pape, en communiquant la formule de condamnation et d'abjuration à tous les nonces apostoliques et à tous les inquisiteurs, et, en général, à tous ceux qu'elle pouvait intéresser, en Italie, en Espagne, en Belgique, en France et en Pologne.

(1) V. Gilbert, *Le Procès de Galilée*, dans la *Controverse* (1830-1881), p. 102.

Vers la fin de cette même année, Galilée obtint d'être interné dans sa villa d'Arcetri, près Florence, où il demeura jusqu'à la fin de sa vie. Dans cette retraite, il était soumis aux mêmes obligations qu'à Sienne; il ne pouvait quitter sa demeure sans l'autorisation de l'Inquisition, et une fois même, il ne put obtenir la permission d'aller passer quelques jours à Florence pour se faire traiter plus aisément par les médecins. La raison de cette sévérité fut, sans doute, que, précisément à cette époque le Saint-Office venait d'apprendre que son prisonnier avait violé ses ordres, que ses amis soutenaient publiquement l'opinion du mouvement de la terre, et que l'archevêque de Sienne devait être considéré comme suspect. Quelque temps après, le mauvais effet des dénonciations étant calmé, Galilée reçut la permission qu'il sollicitait et put passer quinze jours à Florence: mais toutes les démarches faites par divers prélats et divers princes pour obtenir que sa peine lui fût remise, demeurèrent infructueuses; Galilée resta interné dans sa villa d'Arcetri jusqu'à sa mort. Il y reçut la visite de plusieurs princes et celle de nombreux savants de tous les pays, et il put s'y livrer à ses études en compagnie de ses amis, les RR. PP. Castelli, Clément Settini, Ambrogio, Cavalieri, avec Torricelli, Viviani, Dino Péri, etc... C'est là qu'il composa son grand ouvrage intitulé *Dialogues sur les sciences nouvelles*.

Mais bientôt les infirmités l'accablèrent et il perdit même complètement la vue. Cette nouvelle épreuve augmenta encore les sentimens d'irritation dont sa correspondance porte les traces; cependant, il édifia toujours les siens par sa fidélité à tous ses devoirs de religion. Le Pape lui conserva jusqu'à la fin la pension de cent écus qu'il lui avait donnée en 1630, et lui envoya sa bénédiction apostolique, au moment de sa mort, arrivée le 8 janvier 1642.

Son corps fut inhumé à Florence, dans le bâtiment des Novices, attendant à la basilique de Santa Croce. Ses amis auraient voulu lui élever un monument dans l'église même; mais le Pape consulté répondit à Niccolini: « Il ne serait pas d'un bon exemple, que le grand-duc élevât un monument à un homme condamné par le Saint-Office, pour une opi-

nion si fausse, et si erronée, qui a séduit tant d'intelligences et cause à la chrétienté un grand scandale. » Le vœu des amis de Galilée ne fut réalisé que le 12 mars 1737, avec l'autorisation du Saint-Office (1). Ce jour-là ses cendres furent transportées dans l'église de Santa Croce, et déposées dans le tombeau élevé en son honneur avec cette inscription :

GALILEUS GALILEI
GEOMETRIÆ ASTRONOMIÆ PHILOSOPHIÆ
MAXIMUS RESTITUTOR
NULLI IN STATIS SUIE COMPARANDUS.

II. — Est-il vrai que Galilée fut violenté dans sa conscience, forcé à abjurer une doctrine qu'il tenait pour vraie ?

L'Inquisition menaça Galilée de la torture, non point, comme le prétend l'objection, pour lui faire abjurer l'opinion du mouvement de la terre, mais, au contraire, pour lui faire avouer qu'il admettait ou qu'il avait admis depuis le décret de 1616 la vérité de cette opinion. Galilée refusa de faire cet aveu, comme nous l'avons raconté ci-dessus.

Il est vrai qu'une abjuration lui fut demandée pour être absous; mais cette abjuration il l'avait déjà faite spontanément, dans les termes suivants rapportés par le notaire de l'Inquisition :

« D. S'il tient pour vraie, ou s'il a tenu pour vraie, et depuis combien de temps à peu près, l'opinion que le soleil est le centre du monde, que la terre n'en est pas le centre; et que celle-ci se meut d'un mouvement quotidien ?

« R. Il y a longtemps, c'est-à-dire avant la décision de la sacrée congrégation de l'Index et avant l'ordre qui m'a été intimé, j'étais indécis et je tenais les deux opinions, celle de Ptolémée et celle de Copernic, pour soutenables, parce qu'au point de vue de la science de la nature l'une pouvait être vraie [d'après mon opinion] aussi bien que l'autre; mais depuis ladite décision, étant rassuré par la sagesse de mes supérieurs, j'ai abandonné toute hésitation et j'ai tenu l'opinion de Ptolémée, c'est-à-dire celle de l'immobilité de la terre et du mouvement du soleil, pour tout à fait vraie et indubitable, comme maintenant encore je la tiens pour telle (2 ... »

(1) V. *La Question de Galilée*, II, de Péripinois p. 192.

(2) Voir les *Pièces du Procès*, p. 93-94.

A une instance du Père commissaire général, il répond une seconde fois, puis une troisième, que, depuis la décision de l'Index, il n'admet plus l'opinion de Copernic sur le mouvement de la terre. Ces affirmations, répétées sous la foi du serment et qu'on essaya vainement de lui faire rétracter en le menaçant de la torture, prouvent à l'évidence que Galilée n'avait pas la certitude scientifique de la vérité du système copernicien; bien plus, il avait, dans une précédente séance, celle du 30 avril, proposé d'en écrire la réfutation (1).

Du reste, personne ne pouvait avoir, à cette époque, la certitude scientifique du mouvement de la terre, puisque les preuves n'en avaient pas encore été trouvées.

L'abjuration imposée à Galilée n'était donc qu'un acte d'obéissance parfaitement raisonnable. On lui demandait simplement dans l'intérêt de sa foi, d'abandonner ouvertement une opinion douteuse qu'une autorité très considérable déclarait fausse et contraire à la parole de Dieu. Cet abandon était d'autant plus facile à l'accusé que, d'après ses propres déclarations, il l'avait fait depuis longtemps; aussi cet acte d'obéissance fut-il accompli de sa part sans la moindre résistance, et jamais il ne s'est plaint à personne qu'on l'eût exigé. L'Inquisition n'a donc usé d'aucune violence pour obtenir de Galilée une rétractation de ses convictions scientifiques.

III. — La troisième difficulté, qui est la principale, peut se formuler ainsi :

L'Église catholique enseigne comme un dogme, sa propre infailibilité en matière de croyances religieuses; or, dans l'affaire de Galilée, l'Église catholique s'est trompée en matière de croyances religieuses; donc le dogme de l'infailibilité de l'Église est une erreur. La majeure de cet argument est incontestable; le dogme de l'infailibilité de l'Église a toujours été professé unanimement par les catholiques, et, naguère encore, il était proclamé par le concile du Vatican. La mineure ressort manifestement des faits qui ont été rapportés ci-dessus, et de la vérité, aujourd'hui reconnue, du mouvement de la terre. Toutefois, nous croyons.

(1) *Ibid.*, p. 69-70, et ci-dessus col. 1335.

utile de lui donner quelques développements.

Dans les décisions de 1616 et de 1633, la question traitée était une question essentiellement religieuse. Il s'agissait, en effet, du sens des textes de l'Écriture sainte. La doctrine du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil est-elle contraire aux enseignements contenus dans ces textes, et doit-elle être rejetée par quiconque est chrétien? Telle est bien la question posée et résolue affirmativement dans les décrets. Du reste, le texte de celui de 1616 ne laisse aucun doute sur le caractère religieux de la matière traitée; il y est déclaré, en propres termes, que la condamnation portée « a pour but d'arrêter le mal que la nouvelle opinion cause à la vérité catholique : *Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholice veritatis serpat* (1) ». Le décret de 1633 s'exprime dans le même sens : « *Ut prorsus tolleretur tam perniciosa doctrina, neque ulterius serperet in grave detrimentum catholice veritatis* (2). »

Qu'il y ait erreur à déclarer fausse et contraire à l'Écriture l'opinion copernicienne du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil, c'est ce qu'il n'est plus permis aujourd'hui de révoquer en doute. L'Église, du reste, l'a indirectement reconnu, en laissant tomber son décret en désuétude, en le faisant ensuite disparaître de l'Index des livres prohibés, et enfin en le rapportant par le décret contraire du 11 septembre 1822.

Pour achever la démonstration de notre mineure, il nous reste à prouver que cette erreur a été commise par l'Église catholique elle-même. Le fait nous paraît ressortir avec évidence du récit historique qui précède; cependant, comme plusieurs auteurs récents, hommes de bonne foi et de grande science, tels que M. Henri de l'Épinois (3), l'écrivain français le plus compétent dans cette question et à qui nous devons la première publication intégrale des Actes du Procès, continuent à dire que ce n'est point l'Église, mais seulement un tribunal secondaire et faillible, qui a condamné la doctrine du mouvement de

la terre, il importe de mettre ce point en lumière.

Et, d'abord, précisons le sens des termes. Qu'est-ce que « l'Église », dont nous disons qu'elle a condamné la doctrine de Galilée, et dont plusieurs auteurs soutiennent qu'elle n'est pas intervenue dans la condamnation? Le mot « Église », dans le cas présent, désigne l'autorité ecclésiastique, suprême et universelle, à laquelle appartient le jugement des questions de foi; en d'autres termes, d'après la doctrine catholique, l'Église, ici, c'est principalement le Pape, pasteur universel, juge et docteur infaillible de tous les chrétiens. Dire que « l'Église » a condamné la doctrine du mouvement de la terre, c'est dire que cette doctrine a été condamnée par l'autorité du Pape. L'expression est absolument correcte, lorsqu'à la décision rendue par l'autorité pontificale vient se joindre le consentement tacite ou exprimé des évêques.

Il est vrai que le Pape exerce son pouvoir tantôt immédiatement, par lui-même, tantôt médiatement par l'intermédiaire des congrégations romaines, auxquelles il délègue une partie de sa suprême autorité. Mais, dans l'un et l'autre cas, les décrets rendus tirent leur origine et leur force du pouvoir pontifical. Les congrégations romaines ne forment avec le Pape qu'un seul et même tribunal, comme le vicaire général avec son évêque; elles sont des organes dont le Pape se sert pour gouverner et enseigner. Si cela est vrai lorsque les congrégations romaines rendent leurs décisions en vertu des pouvoirs généraux qu'elles tiennent du Souverain Pontife, cela est plus incontestable encore lorsque le Pape intervient personnellement dans les décisions, soit en présidant lui-même la séance et en rendant le décret dans le sein de la congrégation, soit en l'approuvant, hors de la séance, et en ordonnant qu'il soit mis à exécution. Or, c'est ce qui est arrivé pour la condamnation de la doctrine du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil. Les preuves abondent.

1° Les décrets des congrégations de l'Inquisition et de l'Index doivent, pour être publiés, avoir obtenu l'assentiment du Pape. Cette législation date de l'o-

(1) Voir le texte complet ci-dessus.

(2) Texte latin du décret de 1633, d'après Riccioli, *Almagestum*, lib. II.

(3) *La Question de Galilée*, p. 267-268.

rigine même de ces congrégations (1), quoique la mention expresse de cette approbation pontificale dans le texte de la décision n'ait commencé à être en usage qu'au xvii^e siècle. L'intervention du Pape dans les décrets de 1616 et de 1633 doit donc être admise *a priori*, jusqu'à preuve du contraire.

2^o Les textes confirment expressément notre affirmation. En effet, les registres du tribunal du Saint-Office mentionnent que le Pape Paul V présidait la séance du 25 février 1616, et qu'il a ordonné au cardinal Bellarmin d'inviter Galilée à abandonner l'opinion condamnée (2; qu'il présidait la séance du 3 mars, et qu'après le rapport sur le décret de la congrégation de l'Index, prohibant et suspendant les écrits de Nicolas Copernic, etc., « Sa Sainteté ordonna au Maître du sacré Palais de publier ce décret (3). » — Le 26 mai, le cardinal Bellarmin, dans le certificat remis à Galilée, atteste expressément l'intervention du Pape : «... On lui a à Galilée seulement notifié la déclaration faite par Sa Sainteté et publiée par la congrégation de l'Index, dans laquelle il est dit (*nella quale si contiene*) que la doctrine attribuée à Copernic, et selon laquelle la terre se meut autour du soleil, et le soleil occupe le centre du monde, sans se mouvoir d'orient en occident, est contraire aux saintes Écritures et ne peut, par conséquent, ni être défendue ni être crue 4. » — Le préfet de la congrégation de l'Index, dans la lettre d'envoi du décret aux nonces et aux inquisiteurs, disait : « La sacrée congrégation de l'Index a, sur l'ordre même de Sa Sainteté (*d'ordine anco di Sua Santità*) condamné quelques livres, que l'on considérait comme très dangereux, et porté là-dessus le décret ci-joint 5). » — D'après les registres de la congrégation du Saint-Office, c'est le Pape Urbain VIII qui présida la séance de l'In-

quisition du 16 juin 1633, qui détermina les mesures à prendre contre Galilée, et qui ordonna que les exemplaires de la sentence dans laquelle était résumé le décret de 1616 fussent envoyés à tous les nonces apostoliques et à tous les inquisiteurs, afin que l'affaire fût connue de tous (1).

De plus, il faut considérer que les Papes ont imposé à toute l'Église, comme une loi universelle, l'observation des décrets de la congrégation de l'Index; que pendant un demi-siècle la collection officielle de ces décrets a reproduit *in-extenso* la condamnation de 1616; qu'ensuite elle l'a reproduite en abrégé pendant un siècle; que, dans une bulle du 5 mars 1664, Alexandre VII approuvait, en ces termes, l'édition de l'Index contenant le résumé du décret de 1616 : « Par les présentes nous confirmons et approuvons cet Index, en vertu de notre autorité apostolique, avec toutes et chacune des choses qui y sont contenues; nous ordonnons et commandons qu'il soit inviolablement observé par les communautés et par les individus. » — Ajoutons enfin que la condamnation de la théorie de Copernic a été acceptée par tous les évêques; qu'ils y ont adhéré pendant plus d'un siècle, comme c'était leur devoir, et qu'aucun d'entre eux ne s'est élevé, du moins publiquement, contre cette décision doctrinale.

Nous avons donc le droit de dire que l'Église catholique a condamné la doctrine du mouvement de la terre, qui cependant est vraie et que, par conséquent, le dogme de sa propre infaillibilité qu'elle enseigne est faux. Telle est l'objection. Le lecteur reconnaîtra, nous l'espérons, que nous n'avons ni dissimulé, ni affaibli les arguments qui l'appuient; nous leur donnerons, du reste, quelques nouveaux développements dans le cours de la discussion.

Mais il est temps d'en venir à la réponse.

L'argumentation de nos adversaires et les difficultés que la condamnation de Galilée fait naître en certains esprits, d'ailleurs bien intentionnés, reposent sur une fausse conception du dogme catholique de l'infaillibilité. Il nous sem-

(1) Voir la bulle *Immensa* de Sixte V, 22 janvier 1588, et la constitution *Sacro-sanctum* de Clément VIII, 17 octobre 1595.

(2) *Les Pièces du Procès*, p. 40 et le texte du jugement de 1633.

(3) « *Sanctissimus ordinavit publicari edictum.* » Cherarda, *Il processo di Galileo rivelato sopra documenti di nuova fonte*, p. 29.

(4) *Les Pièces du Procès*, p. 73.

(5) Wolynski (*Fr. de Noailles et Galilée*), p. 24, cit. apud Girssar, p. 160.

(1) *Les Pièces du Procès*, p. 92.

ble qu'elles tombent nécessairement, lorsqu'on veut bien donner à l'enseignement de l'Église sur ce point le sens qu'elle lui donne elle-même, lorsqu'on n'attribue pas à l'autorité ecclésiastique une infaillibilité imaginaire, qu'elle n'a jamais réclamée, qui ne lui appartient pas, que les Papes, les évêques et les théologiens ont toujours ignorée. Nous parlons ici de l'infaillibilité qui appartient soit au Pape enseignant seul, soit à l'Église tout entière; au point de vue qui nous occupe, il n'y a aucune distinction à faire entre l'Église et le Pape.

D'après le raisonnement de nos adversaires, l'Église enseignerait que le Pape ne peut jamais se tromper, lorsqu'il parle comme chef de l'Église, sur une question religieuse; qu'il est toujours infaillible lorsque, en cette qualité, il approuve ou condamne une opinion qui touche à la foi. C'est là une erreur; la doctrine de l'Église sur le dogme de l'infaillibilité est tout autre. Cette doctrine, en effet, n'attribue le privilège de l'infaillibilité aux enseignements doctrinaux du Souverain Pontife que dans certaines conditions déterminées. Le concile du Vatican précise ces conditions dans les termes suivants : «... Nous enseignons et définissons que ceci est un dogme divinement révélé, savoir : que le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être crue par toute l'Église, jouit, par l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne du bienheureux Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue dans la définition de la doctrine sur la foi ou les mœurs; et que, par conséquent, de telles définitions du Pontife romain sont irréformables par elles-mêmes, et non en vertu du consentement de l'Église (1). » D'après cette

définition du dernier concile oecuménique, les enseignements du Pape, auxquels l'Église reconnaît le privilège de l'infaillibilité, réunissent plusieurs caractères essentiels.

Le premier, c'est que ces enseignements sont, de la part du Pape, un exercice de ses fonctions de pasteur et de docteur de tous les chrétiens; ils tirent leur autorité de cette qualité de docteur et de pasteur universel, et ont pour but l'accomplissement des devoirs qu'elle impose. Les enseignements du Pape, parlant comme docteur particulier, comme prince civil, ou comme évêque du diocèse de Rome, ne possèdent point ce caractère, ni par conséquent le privilège de l'infaillibilité. Au contraire, les enseignements que le Pape donne lorsqu'il préside les séances du Saint-Office, ou lorsqu'il approuve les décrets de l'Index et des autres congrégations, sont un exercice de ses fonctions de pasteur et de docteur universel, et peuvent posséder le privilège de l'infaillibilité, si aucune autre condition requise ne leur fait défaut. En effet, c'est comme pasteur universel et pour l'exercice de sa charge suprême que le Pape établit ou maintient les congrégations romaines, et qu'il prend part à leurs travaux, soit en les présidant, soit en approuvant leurs décrets.

Le second caractère des enseignements pontificaux, auxquels l'Église reconnaît le privilège de l'infaillibilité, est celui de définition, de jugement suprême, établissant une obligation qui n'existait pas auparavant ou qui était devenue douteuse, en un mot le caractère d'acte législatif. L'obligation imposée par cet acte est celle d'adhérer à une doctrine, de la tenir fermement pour vraie : *Doctrinam tenendam definit*. Ce caractère manque aux décisions par lesquelles le Pape interdit simplement de soutenir une doctrine soit par écrit, soit de vive voix, en public, ou en particulier. Les décisions de ce genre, en effet, ne portent pas directement sur l'obligation de croire, d'adhérer à une doctrine, mais simplement sur l'obligation de ne pas la

(1) «... Sacro approbante concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus : Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro supremâ suâ apostolicâ auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universâ Ecclesiâ tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, eâ infallibilitate pollere, quâ divinus Redemptor

Ecclesiam suam in definiendâ doctrinâ de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiæ, irréformabiles esse » (Constit. *Pastor aternus*.)

defendre. Pour justifier une prohibition de ce genre, il n'est pas nécessaire que la doctrine ainsi condamnée soit fautive, il suffit que le Pape juge prudemment qu'elle n'est pas vraie, ou que, en la supposant vraie, il estime dangereux de la laisser soutenir, pour le moment, à raison des circonstances.

Il faut, en outre, que la décision doctrinale soit définitive, irréfutable, portée pour toujours; si elle n'est que provisoire, de manière qu'elle n'exclue pas absolument toute possibilité de révision et de cassation, elle n'a pas tous les caractères requis par le concile du Vatican : *ejusmodi romani pontificis definitiones ex sese non reformabiles esse*. Pour ces divers motifs, toutes les déclarations, décisions et définitions des Papes qui n'imposent pas directement l'obligation d'adhérer à une doctrine, ou qui ne sont point portées comme un arrêt définitif, sur lequel le Pape lui-même ne pourra jamais revenir, restent en dehors de la catégorie des enseignements pontificaux auxquels l'Église reconnaît le privilège de l'infaillibilité.

Le troisième caractère de ces enseignements, c'est qu'ils doivent porter sur la foi ou les mœurs. Le quatrième, c'est qu'ils doivent imposer à l'Église universelle, et non pas seulement à des personnes déterminées, l'obligation d'adhérer à la doctrine définie. Il ne suffit pas qu'ils soient portés d'office à la connaissance de tous ceux que la question intéresse, comme cela eut lieu pour la sentence prononcée contre Galilée en 1633; il faut encore que l'obligation de croire, d'adhérer à la décision doctrinale, soit imposée à tous. C'est ce que le concile déclare par ces mots : *Doctrinam de fide vel moribus ab universâ Ecclesiâ tenendam definit*.

Cet exposé de la définition conciliaire, dont nous avons plutôt exagéré que diminué l'extension, montre assez que l'Église n'attribue pas le privilège de l'infaillibilité à tous les enseignements pontificaux. Il est évident, en effet, qu'un très grand nombre de ces enseignements sont dépourvus de l'un ou de l'autre des caractères que nous venons d'énumérer. Tels sont, par exemple, les décrets qui prohibent la lecture des livres dangereux; telles sont les nombreuses déclarations doctrinales du Saint-Siège en

favor de la vérité de l'Immaculée Conception, publiées avant la définition de 1854; celles que les Souverains Pontifes ont faites jusqu'ici au sujet de la nécessité du pouvoir temporel; la plupart de celles qui se trouvent contenues dans les encycliques doctrinales de Léon XIII; celles que lui-même et ses prédécesseurs ont fréquemment renouvelées en faveur de la doctrine philosophique de saint Thomas et de la morale de saint Alphonse; telles sont encore les décisions intervenues, il y a quelques années, contre Bonnetty, Ubaghs et Günther. Quelques mots sur ces deux dernières feront mieux ressortir encore la vérité que nous rappelons en ce moment.

Le décret de l'Index contre Günther parut en février 1857; il était suivi de la formule, en usage depuis le commencement du xviii^e siècle, qui constate expressément l'existence de l'approbation pontificale. Quelques mois plus tard, des résistances s'étant produites, Pie IX confirmait la condamnation de la doctrine de Günther dans une lettre au cardinal Geissel : « Ce décret, disait le Pape, confirmé par notre autorité et publié par notre ordre, devait pleinement suffire pour que toute la question fût considérée comme absolument tranchée, et pour que tous ceux qui se font gloire d'être catholiques comprissent clairement et nettement qu'ils devaient absolument obéir, et que la doctrine contenue dans les livres de Günther ne pouvait être considérée comme pure (1)... » Voilà, certes, des déclarations bien nettes et pourtant les théologiens ne considèrent pas cette lettre, ni le décret qui l'a précédée, comme un de ces enseignements auxquels l'Église reconnaît le privilège de l'infaillibilité.

Il en est de même de la décision rendue contre Ubaghs, professeur à l'université de Louvain. En septembre 1861, une première décision doctrinale du Saint-Office censurait sept propositions d'Ubaghs, comme ne pouvant être enseignées sans danger (*tuto tradi non posse*).

(1) « Quod quidem decretum nostrâ auctoritate sancitum nostroque jussu vulgatum sufficere plane debebat, ut quæstio omnis penitus dirimpta censeretur et omnes, qui catholico gloriantur nomine, clare aperteque intelligerent sibi esse omnino obtemperandum, et sinceram haberi non posse doctrinam Guntherianis libris comprehensam. » (*Cit. apud* Grisar, p. 179.)

Cinq ans plus tard, les deux congrégations du Saint-Office et de l'Index se réunissaient en séance commune, et déclaraient que, « dans les livres philosophiques publiés jusqu'alors par G. C. Ubaghs, se trouvent des doctrines ou opinions qui ne peuvent être enseignées sans péril » (1). Le cardinal Patrizi porta cette décision à la connaissance de l'archevêque de Malines, attesta que le Souverain Pontife Pie IX l'avait approuvée et confirmée par sa souveraine autorité (*Quam sententiam sanctissimus D. N. Pius IX ratam habuit et supremâ suâ auctoritate confirmavit*), et ajouta que les catholiques, et particulièrement les membres du clergé, devaient se soumettre aux décrets du Saint-Siège complètement et sans réserve. Les évêques de Belgique adressèrent à Ubaghs une lettre dans laquelle ils disaient qu'il n'y avait plus de place pour l'hésitation, que la question était tranchée. Tous ceux des professeurs qui avaient admis les opinions condamnées durent souscrire une déclaration, attestant leur soumission intérieure aux décrets : « Ex animo acquiesco... ex corde reprobō et rejicio quamcumque doctrinam oppositam (2). » Or, de l'avis de tous, malgré l'intervention du Pape et des évêques, malgré la soumission complète qui fut exigée, les décrets contre la doctrine d'Ubaghs ne rentrent point dans la catégorie des enseignements pontificaux, auxquels l'Église reconnaît le privilège de l'infailibilité. Ces décisions imposent l'obligation du respect extérieur et de l'adhésion intérieure; mais ce ne sont point pour cela des décisions *ex cathedrâ*. Elles pourraient être entachées d'erreur, sans que ce fait fût en contradiction avec le dogme catholique de l'infailibilité pontificale, parce qu'elles ne sont pas du nombre de celles que l'Église déclare infailibles. Le Pape, s'il l'avait voulu, aurait pu leur assurer ce privilège; il aurait pu, dans la condamnation de ces opinions, user de son autorité doctrinale dans toute son étendue et prononcer infailiblement; mais il ne l'a pas fait.

Sous le bénéfice des explications et distinctions que nous venons de donner,

(1) « In libris philosophicis a G. C. Ubaghs hactenus in lucem editis inveniri doctrinas seu opiniones, que absque periculo tradi non possunt. »

(2) Franzelin, *de Tradit.*, p. 135.

nous admettons pleinement la majeure de l'objection: l'Église catholique enseigne comme un dogme sa propre infailibilité en matière de croyances religieuses.

Passons maintenant à la mineure de l'argument. Dans l'affaire de Galilée, l'Église catholique s'est trompée en matière de croyances religieuses. Cette proposition, d'apparence assez simple, est en réalité très complexe. D'après le sens que lui donne l'objection, elle renferme au moins quatre propositions, à savoir : 1° L'opinion de Galilée affirmant le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil est vraie; 2° cette opinion, dans le cas actuel, appartenait au domaine des croyances religieuses; 3° le Pape a porté une sentence condamnant cette opinion; 4° cette sentence était une de celles auxquelles l'Église attribue le privilège de l'infailibilité.

Disons tout de suite que nous admettons, pour le fond, les trois premières propositions, mais que nous nions absolument la dernière. Le lecteur qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici ne s'étonnera, nous l'espérons, ni de nos concessions, ni de notre négation.

Nous admettons comme vraie l'opinion du mouvement de la terre autour du soleil, centre du monde, quoique la vérité de cette opinion ne repose pas sur des preuves absolument démonstratives. Nous n'ignorons pas que plusieurs auteurs, notamment Schœpfer, en 1854, et Schecherner en 1869, ont prétendu démontrer irréfutablement la fausseté de l'opinion copernicienne, et que le pasteur Knack, de Berlin, fidèle aux principes des premiers réformateurs, faisait encore profession d'adhérer à « l'ancienne astronomie, » comme seule conforme à l'Écriture, dans le synode protestant tenu à Berlin en 1868. Néanmoins, l'opinion de Copernic est arrivée aujourd'hui à un degré de probabilité qui touche à la certitude, et l'Église l'a estimée assez bien démontrée pour revenir sur les décisions qu'elle avait prises contre elle, et pour autoriser l'explication des textes de l'Écriture en un sens contraire à l'interprétation moralement unanime des Pères et des anciens commentateurs. Nous la tenons donc pour vraie.

La seconde proposition, affirmant que la question du mouvement de la terre,

telle qu'elle s'est présentée dans le procès de Galilée, appartient au domaine des croyances religieuses, nous semble péremptoirement démontrée dans l'objection. Nous ne pouvons donc admettre la réponse de certains apologistes, qui expliquent l'erreur commise en disant, que l'autorité ecclésiastique s'est trompée parce qu'elle s'est occupée d'une question qui n'était pas de sa compétence. Non seulement cette réponse n'est pas fondée, quant à la question de fait, mais elle suppose un principe faux et extrêmement dangereux. Elle suppose, en effet, que l'infailibilité de l'Église ne s'étend pas au choix des questions qu'elle décide; que l'autorité ecclésiastique peut se tromper sur l'étendue de son privilège, et se croire exempté de danger d'erreur en des matières pour lesquelles Dieu ne lui a pas promis son assistance. Raisonner ainsi, c'est saper le dogme de l'infailibilité par la base, en laissant toujours contestable la réponse à cette question préalable : l'Église n'a-t-elle pas prononcé sur un point qui échappe à sa compétence?

La troisième proposition : le Pape a porté une sentence condamnant l'opinion de Galilée, nous semble aussi avoir été pleinement prouvée dans l'objection.

Il est bien vrai que le décret de 1616 est un décret de la congrégation de l'Index, que le Pape n'y parle pas en son nom personnel, qu'il ne l'a pas signé. Mais la congrégation de l'Index a rendu ce décret en vertu de l'autorité qu'elle tenait du Pape, comme étant l'organe du Pape; c'est ce qui ressort de la nature même de la congrégation et de la formule ordinaire, placée en tête du décret: *Decretum sacre congregationis Illustrissimorum S. R. E. cardinalium a S. D. N. Paulo Papa V sancte sede Apostolica ad Indicem librorum, eorumdemque permissionem, prohibitionem, expurgationem et impressionem in universâ Republicâ christianâ specialiter deputatorum, ubique publicandum*. De plus, la rédaction de ce décret, en particulier, n'a été que l'exécution d'un ordre personnel du Pape; il a été ensuite lu devant Paul V, et c'est ce pontife qui en a ordonné la publication et l'envoi aux nonces, aux universitateurs aux universités. Dans le sein de la congrégation de l'Inquisition, le Pape a déclaré que l'opinion du mou-

vement de la terre était contraire aux saintes Écritures, et il a ordonné d'interdire les livres qui l'enseignaient; c'est ce qu'attestent les comptes rendus officiels des séances de l'Inquisition et le certificat délivré à Galilée par le cardinal Bellarmin. Enfin, les successeurs de Paul V, jusqu'à Benoit XIV, ont maintenu ce décret dans la collection officielle de l'Index, et l'ont approuvé avec toutes les autres. C'est donc bien le Pape qui a condamné l'opinion du mouvement de la terre et interdit de la soutenir; les congrégations, en préparant le décret et en le publiant, n'ont été que les organes du Pape et, pour ainsi dire, ses secrétaires. Si l'approbation pontificale n'est pas énoncée expressément dans le texte même de la décision, c'est que l'usage de mentionner cette approbation n'était pas encore introduit, comme on peut le constater en parcourant les décrets de l'Index publiés à cette époque, notamment le texte de la célèbre condamnation portée contre les erreurs de Marcus-Antonius de Dominis, en cette même année 1616 (1).

C'est sans doute pour n'avoir pas fait attention à ces circonstances historiques, que plusieurs auteurs ont attribué une importance considérable à l'absence de la formule d'approbation pontificale, qui, dans le cas actuel, est dénuée de toute signification.

Nous voici parvenus au point que nous considérons comme le nœud du problème. L'objection affirme que la condamnation portée contre la doctrine du mouvement de la terre est un de ces jugements définitifs, auxquels l'Église attribue le privilège de l'infailibilité. Nous le nions absolument, et nous soutenons que cette sentence est évidemment dépourvue des caractères requis, d'après la définition du concile du Vatican, dans les enseignements pontifi-

(1) Le R. P. Grisar, qui a spécialement étudié cette question, p. 211, renvoie à Plettenberg, *Notitia Congregationum* (1694), p. 174; — à Diana, *Tract. II. Miscell. re. ol.*, 42; — à Fagnani, qui, parlant de la congrégation du Concile, dit : « Quotiescumque dubia nondum decisa resolvuntur ad præscriptum constitutionis Sixti V, de omnibus consuevit fieri relatio Pape a cardinali præfecto vel a secretario Congregationis, ut ego ipse diu observavi, licet id in declarationibus exprimi nec opus sit, nec semper soleat. » (In lib. 1 Decretal. de Constit. c. quoniam, p. 134.)

eaux que l'Église tient pour certainement exempts de tout danger d'erreur. L'autorité ecclésiastique, en condamnant la doctrine de Galilée, n'a point entendu rendre un jugement irréformable, infaillible, elle ne l'a point présenté comme tel à l'Église ; par conséquent, l'erreur qu'elle a commise, si regrettable qu'elle puisse être, ne porte aucune atteinte au dogme de l'infailibilité. La vérité de notre affirmation repose sur le texte même de la sentence, sur sa forme, sur la déclaration d'Urbain VIII, sur le sentiment des principaux personnages ecclésiastiques de sa cour, et sur le témoignage des théologiens contemporains de l'événement.

Deux sentences sont intervenues dans l'affaire de Galilée : l'une de l'Index, en 1616, et l'autre de l'Inquisition, en 1633. Cette dernière est naturellement hors du débat, puisqu'elle est simplement un arrêt constatant la culpabilité personnelle de Galilée et fixant les peines qu'il doit subir. Pour le punir de la faute qu'il a commise, le rendre plus réservé à l'avenir et servir d'exemple aux autres, son livre sera interdit et il est condamné lui-même à la prison et à la récitation hebdomadaire des psaumes de la pénitence pendant trois ans.

Personne, évidemment, ne prétendra qu'un pareil jugement appartient, même de loin, à la catégorie des enseignements infaillibles. Il rappelle, il est vrai, le décret de 1616, mais sans le confirmer, et simplement comme un fait historique : « La sacrée congrégation de l'Index, y est-il dit, a rendu un décret dans lequel les livres qui traitent de cette doctrine furent prohibés et la doctrine elle-même fut déclarée fausse et tout à fait contraire aux sacrées et divines Écritures (1). »

Le débat se trouve donc circonscrit au décret de 1616. Or, ce décret, dont nous avons donné le texte ci-dessus, n'impose l'adhésion à aucune doctrine, mais prohibe simplement les livres qui enseignent le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil ; il n'ordonne à personne de tenir pour fausse cette dernière opinion, ou l'opinion opposée pour vraie. Il prescrit ce qu'il faut faire, non ce qu'il faut

croire. Il ne remplit donc nullement la condition essentielle des décrets infaillibles, exprimée en ces termes dans la définition vaticane : *Doctrinam de fide vel moribus ab universâ Ecclesiâ tenendam definiit*. A la vérité, ce décret a un but doctrinal ; le législateur prohibe les livres enseignant le mouvement de la terre, dans le but d'empêcher la diffusion de cette doctrine, et il veut en empêcher la diffusion, parce qu'il la considère comme fausse et absolument opposée à l'Écriture sainte. Il fait connaître nettement le motif de la prohibition qu'il porte : *Quia ad notitiam præfate S. C. pervenit falsam illam doctrinam pythagoricam divinâque Scripturâ omnino adversantem, de mobilitate terræ et immobilitate solis... jam divulgari et a multis recipi... Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicæ veritatis serpat, censuit... aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos, prout præsentî decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit*. Mais la décision porte exclusivement sur une mesure disciplinaire, la prohibition des livres coperniciens. Elle n'impose aucune doctrine à la croyance de l'Église ; elle manque donc absolument du caractère essentiel requis pour une sentence infaillible. Les considérants, il est vrai, affirment une erreur doctrinale, mais les considérants n'appartiennent qu'indirectement aux décrets qu'ils accompagnent ; ils ne sont pas l'objet sur lequel tombe l'obligation imposée ; voilà pourquoi les théologiens enseignent que, même dans une décision doctrinale infaillible, ils peuvent être erronés. A plus forte raison, doit-on leur refuser le privilège de l'infailibilité, lorsqu'ils précèdent un décret disciplinaire, qui de sa nature n'est ni infaillible, ni irréformable.

Que la déclaration doctrinale, apportée ici comme considérant, ne fasse point partie essentielle du décret, c'est ce qui ressort avec évidence non seulement du texte, mais aussi de la conduite de la congrégation. En effet, voulant résumer elle-même son décret, en 1664, elle supprima entièrement les mots exprimant la fausseté de la doctrine copernicienne, et se contenta de placer dans la liste des livres prohibés, sous la lettre L, l'indication suivante : *Libri omnes docentes mobilitatem terræ et immobilitatem solis*.

1° Texte du jugement de 1633 dans Venturi, *Memorie ecc.*, II, page 171.

L'édition contenant ce résumé fut approuvée par le Pape Alexandre VII, dont nous avons rapporté ci-dessus les déclarations.

Le but doctrinal d'un décret n'en change point la nature. C'est ainsi que le Saint-Siège, avant la définition de l'Immaculée Conception, avait porté plusieurs décrets disciplinaires dans le but de fortifier la croyance à cette vérité, en défendant de soutenir l'opinion opposée. Ces décrets, malgré leur but, n'ont jamais eu, aux yeux des théologiens, l'autorité de décisions doctrinales suprêmes; personne ne leur a jamais attribué le privilège de l'infaillibilité. La décision définitive n'eut lieu qu'en 1854.

Il est vrai que le Pape et les cardinaux, en rendant le décret de 1616, étaient dans l'erreur; qu'ils ont supposé, comme chose certaine ou très probable, qu'il y avait contradiction entre l'opinion du mouvement de la terre et les enseignements de l'Écriture; mais ils n'ont point prononcé de jugement sur l'existence de cette prétendue contradiction; ils n'ont pas imposé à l'Église l'obligation de l'admettre. Le texte même de la sentence en fait foi. Nous ne croyons pas qu'on puisse opposer rien de sérieux à cet argument capital.

La forme du décret nous fournit aussi une preuve de grande valeur. Dans ce décret, en effet, ce n'est pas le Pape en personne qui parle, ce sont les cardinaux; c'est un décret de la congrégation; or, jusqu'ici, on ne peut citer aucun exemple de définition, reconnue communément pour infaillible, qui ait été rendue dans cette forme. Dans toutes les définitions doctrinales, infaillibles, le Pape enseigne directement, il parle lui-même et non par l'intermédiaire des cardinaux. Donc, *a priori*, le décret de 1616 ne doit pas être considéré comme une décision infaillible. Pour admettre une exception de ce genre à une loi qui a toujours été rigoureusement suivie, il faudrait des preuves et l'on n'en donne aucune.

Plusieurs théologiens attribuent même à l'argument tiré de la forme du décret une force absolument démonstrative, parce que, disent-ils, l'infaillibilité pontificale étant un privilège personnel, incommunicable, les congrégations res-

tent nécessairement sujettes à l'erreur, et, par conséquent, ne peuvent rendre que des décrets faillibles. Nous ne partageons pas cette manière de voir, parce que, s'il est vrai que le Pape ne peut communiquer l'infaillibilité aux cardinaux, nous ne voyons aucune raison solide pour dire qu'il ne peut pas rendre des sentences doctrinales infaillibles, par l'organe des congrégations, et que ces décrets doivent nécessairement avoir la forme de décrets du Saint-Siège, et non celle de décrets des congrégations promulgués avec la simple approbation ou confirmation pontificale. Mais ce n'est pas ici le lieu de traiter cette question. Quelle que soit l'opinion adoptée, il reste toujours incontestable que le fait de la publication d'une sentence infaillible, sous la simple forme d'un décret de l'Index, constituerait une exception unique à la loi inviolablement suivie par les Papes, et que cette exception ne peut être admise sans preuves; or, ces preuves manquent totalement, ou plutôt les preuves du contraire abondent.

Nous avons d'abord le témoignage du Pape Urbain VIII, rapporté dans la lettre de Galilée au prince Cesi, en date du 8 juin 1624. D'après cette lettre, comme le cardinal de Hohen-Zollern faisait remarquer au Souverain Pontife qu'il fallait beaucoup de circonspection pour en venir à une décision dans cette affaire, « Sa Sainteté répondit, que la sainte Église n'avait point condamné l'opinion de Copernic et ne la condamnerait pas comme *hérétique*, mais seulement comme *téméraire*; que, d'ailleurs, il n'y avait pas à craindre que jamais personne en démontrât absolument la vérité (1). » Cette déclaration a été faite huit ans après le décret de 1616 et neuf ans avant le dernier procès de Galilée. Or, un décret qui déclare une opinion simplement téméraire, qui ne la fait pas hérétique, n'est pas irréfutable, ni infaillible; personne ne l'a jamais prétendu. La déclaration du Pape ne permet donc aucune hésitation.

Huit ans plus tard, Galilée ayant exprimé au comte Magalotti, un parent du Pape, la crainte que la commission chargée de l'examen de son ouvrage des

(1) *Oper.*, p. vi, 296.

Dialogues ne cherchât à faire condamner définitivement comme fausse l'opinion copernicienne, celui-ci lui répondait le 4 septembre 1632 : « Quoique la *plupart des membres de cette commission* soient d'avis que le système est faux, je ne crois pas du tout qu'on veuille travailler à le faire déclarer faux par la suprême autorité... » D'après ce témoignage, un certain nombre de membres des congrégations romaines n'admettaient pas la fausseté de l'opinion copernicienne; le décret de 1616 n'était donc pas considéré par eux comme une décision doctrinale infaillible. Le même correspondant, exprimant les appréciations du Maître du sacré Palais et d'autres personnages ecclésiastiques, rassurait Galilée par cette considération : malgré le caractère essentiellement religieux de la question de l'Immaculée Conception et les preuves d'autorité qui abondent en cette matière, on croit généralement, dit-il, qu'elle ne sera pas décidée sans une pressante nécessité, ou sans une sentence d'un concile général; à plus forte raison, ne décidera-t-on pas la question du mouvement de la terre qui ne touche pas directement au culte divin; on se contentera de corriger le livre des *Dialogues*, comme il est nécessaire pour l'exécution du décret de 1616 (1). Le Maître du sacré Palais lui-même ne regardait donc pas le décret de 1616 comme une sentence définitive et infaillible. Quelques-uns pensaient que le nouveau procès aboutirait à une sentence de ce genre; d'autres estimaient la chose peu probable; mais personne ne considérait la question comme définitivement tranchée par le jugement intervenu seize ans auparavant.

Ce sentiment du Pape et des principaux personnages de sa cour était aussi celui des théologiens de l'époque. Nous disons les « théologiens de l'époque », parce que l'opinion des théologiens qui ont écrit après le triomphe de la doctrine condamnée pourrait sembler suspecte à nos adversaires.

Le célèbre théologien Tanner, S. J., qui écrivait en 1626, cite le texte du décret et en conclut, non pas que la fausseté de l'opinion copernicienne est irrévocablement démontrée, mais sim-

plement que cette opinion ne peut plus désormais être enseignée avec sécurité : « Quo sane sit, ut opposita doctrina tuto defendi amplius non possit (1). » En d'autres termes, le décret de 1616, d'après Tanner, rendait l'opinion copernicienne, non pas hérétique, mais téméraire; ce n'était donc pas un décret infaillible. En 1631, Libertus Fromont, professeur de théologie à Louvain, un ardent adversaire de Galilée, déclare expressément qu'il ne peut considérer l'opinion du mouvement de la terre comme définitivement condamnée, « à moins, dit-il, que je ne voie autre chose de plus précis émanant du chef même de l'Église catholique » (2). On ne peut souhaiter une déclaration plus nette et plus autorisée.

L'année même où parut le décret, en 1616, le P. Fabri, jésuite, plus tard pénitencier à Saint-Pierre de Rome, s'exprimait dans les termes suivants, en s'adressant à un copernicien : « On a souvent demandé à vos coryphées s'ils pouvaient donner une démonstration du mouvement de la terre; ils n'ont jamais osé répondre affirmativement. Rien ne s'oppose donc à ce que l'Église prenne et ordonne de prendre dans le sens littéral ces passages de la sainte Écriture, jusqu'à ce que l'opinion opposée ait été démontrée. Si vous trouvez cette démonstration, chose que j'ai peine à croire, alors l'Église ne fera aucune difficulté de reconnaître que ces passages doivent être entendus dans un sens métaphorique et impropre, comme ces mots du poète : *Terraque urbesque recedunt* (3). »

Le R. Riccioli, un adversaire de l'opinion copernicienne, s'exprimait ainsi, en 1651, dans son *Almagestum* (4) :

(1) *Theol. schol.*, t. II, disp., VI, q. 4, dub. 3.

(2) *Anti-Aristarchus*, p. 97 : « Nisi a capite ipso Ecclesie catholice expressis aliud videam. »

(3) Ce passage, que nous empruntons au P. Grisar, se trouve dans le traité que le P. Fabri a publié, sous le nom de *Eustachius de divinis*, contre le *Systema copernicanum saturnium* d'Huygens. On le retrouve dans les *Acta philosophica anglica*, juin 1665, p. 57, et dans Amort, *Philosophia Pollingana*, t. III, p. 7.

(4) T. I, p. 32 « ... Cum nondum de hac re prodierit definitio summi Pontificis aut concilii ab eo directi vel approbati, nondum est de fide solenniter moveri et terram stare, vi decreti præcise illius congregationis, sed ad summum et solum vi sacre Scripture apud eos quibus est evidens

(1) *Oper.*, *suppl'em.*, p. 32).

« Comme il n'y a pas encore eu sur cette matière de définition du Souverain Pontife, ni d'un concile dirigé ou approuvé par lui, il n'est pas encore de foi que le soleil tourne et que la terre reste immobile, du moins en vertu du décret même de cette congrégation, mais tout au plus et seulement à cause de l'autorité de l'Écriture sainte, pour ceux qui sont moralement certains que Dieu a ainsi révélé. Cependant nous tous catholiques, nous sommes obligés par la vertu de prudence et d'obéissance d'admettre ce que cette congrégation a décrété, ou du moins de ne pas enseigner le contraire d'une manière absolue. »

Le fameux Caramuel, évêque et théologien, combattant la doctrine de Copernic, en 1651, se posait cette question : qu'arriverait-il si les savants finissaient par trouver une preuve démonstrative du mouvement de la terre? Il répondait qu'à ses yeux la découverte d'une preuve de ce genre serait un véritable prodige; mais, que, si elle était faite, « les cardinaux pourraient alors permettre, pour ce motif, d'expliquer les paroles du chapitre x de Josué comme des expressions métaphoriques, ou destinées à exprimer seulement les apparences (1). »

Gassendi, le savant et célèbre ami de Galilée, parle ainsi du décret de 1616 : « Je respecte la décision par laquelle quelques cardinaux ont, d'après ce que l'on rapporte, approuvé l'opinion de l'immobilité de la terre. En effet, quoique les coperniciens soutiennent que les passages de l'Écriture, qui attribuent l'immobilité ou le repos à la terre et le mouvement au soleil, doivent être entendus des apparences et comme un langage accommodé aux idées et à la manière de parler du vulgaire..., cependant comme ces passages sont entendus autrement par des hommes qui ont tant d'autorité dans l'Église, je me sépare, en cela, des coperniciens et je ne rougis pas, en cette affaire, de captiver mon intelligence. Je n'estime pas néanmoins que ce soit un

moraliter Deum ita revelasse. Omnes tamen catholici, ex virtute tum prudentiæ, tum obedientiæ obligantur ad tenendum quod illa congregatio decrevit et saltem ad non docendum absolute contrarium. »

1 *Theologia moralis fundamentalis* : Lib. 1, fondam. v, n° 273.

article de foi; je ne sache pas, en effet, que les cardinaux l'aient ainsi déclaré, ni que leur décret ait été promulgué et reçu dans toute l'Église; mais leur décision doit être considérée comme un préjugé, qui est nécessairement d'un très grand poids, dans l'esprit des fidèles (1). »

Nous terminerons par ces paroles du P. Kochansky. Après avoir dit que les arguments des coperniciens établissent seulement une probabilité en faveur de leur opinion, et, par conséquent, n'obligent pas à abandonner l'interprétation habituelle des passages de l'Écriture, il continue : « Il sera permis et même nécessaire de l'abandonner, alors seulement qu'une démonstration physico-mathématique incontestable du mouvement de la terre aura été trouvée, et cette démonstration chacun est libre de la chercher (2). » L'auteur, on le voit, admet comme absolument certain et reconnu de tous que le décret de 1616 est une décision révocable, non une définition infaillible. Quel catholique a jamais supposé qu'une définition infaillible puisse être démontrée fautive, et révoquée? Aussi Leibniz n'hésitait-il pas, en 1688, à prier le landgraf Ernest de Hesse d'intervenir auprès des cardinaux pour les décider à rapporter leur décret de 1616, ou du moins à l'adoucir.

Nous ne connaissons pas un seul théologien qui ait considéré ce décret comme une décision définitive et infaillible. Berti avait prétendu que cette opinion se trouvait défendue dans un ouvrage manuscrit du P. Inchofer, S. J., qui fut consultant dans le procès de Galilée. Le R. P. Grisar a étudié le manuscrit d'Inchofer, et reproduit le seul passage qui ait pu donner lieu à l'assertion de Berti (3); il est arrivé à cette conclusion, que ce manuscrit (*Vindicia sedis apostolicæ... adversus neo-pythagoreos terre motores et solis statores*) ne contient pas une syllabe permettant de conclure que l'auteur regardait le décret de 1616 comme une décision *ex Cathedra*.

De ce que nous venons d'exposer ressortent les conclusions suivantes : 1° le décret de 1616, considéré en lui-même, manque des caractères requis par le

(1) *De motu impresso*, Edit. Fl., III, p. 471.

(2) *Acta eruditorum*, mensis Julii 1685.

(3) *Zeitschrift für katol. Theologie*, 1878, p. 697-698.

concile du Vatican pour les définitions auxquelles l'Église attribue le privilège de l'infaillibilité ; 2° il a été publié sous une forme qui n'est jamais employée pour les définitions de ce genre ; 3° le Pape Urbain VIII et les personnages ecclésiastiques de sa cour l'ont considéré comme n'étant pas une définition infaillible ; 4° les théologiens de l'époque, comme les théologiens postérieurs, ont expressément enseigné le même sentiment, et l'on ne peut en citer aucun, qui ait exprimé des doutes sur ce point. Nous croyons que la preuve de notre proposition est surabondamment faite : Le décret de 1616 n'est pas une de ces sentences auxquelles l'Église attribue l'infaillibilité. Par conséquent, l'erreur qui s'y trouve exprimée ne prouve absolument rien contre le dogme catholique de l'infaillibilité.

L'objection fait appel au consentement tacite de tout le corps épiscopal ; mais la réponse est facile : le consentement du corps épiscopal ne change rien à la nature du décret, comme il n'ajoute rien à son autorité. Ce décret consiste essentiellement dans la prohibition des livres enseignant le mouvement de la terre ; en le respectant, les évêques ne l'ont nullement transformé en un article de foi ; il est resté ce qu'il était par lui-même, une loi disciplinaire.

L'opinion du mouvement du soleil et de l'immobilité de la terre n'a pas été considérée, après le décret, comme une vérité certainement révélée de Dieu et absolument imposée à la foi de l'Église universelle. Les témoignages postérieurs à 1616, que nous venons de rapporter, en sont la preuve incontestable ; d'ailleurs, moins d'un siècle après le décret, nous la voyons abandonnée par la plupart des auteurs catholiques. Elle n'a donc pas été l'objet de l'enseignement ordinaire et universel de l'Église, et, par conséquent, elle n'a jamais été comprise dans le cycle des vérités révélées que tous les chrétiens sont obligés de croire, sous peine de faire naufrage dans la foi. Son caractère erroné ne porte par conséquent aucune atteinte à la vérité catholique de l'infaillibilité de l'Église dispersée.

Nous avons dit la vérité tout entière, nous n'avons rien dissimulé de ce qui, dans les faits et dans la doctrine,

peut être allégué contre l'Église catholique ; tout homme de bonne foi avouera, nous l'espérons, que, dans cette malheureuse affaire, malgré une erreur très regrettable, il n'y a rien qui porte atteinte, soit à la doctrine catholique, soit à l'honneur du Saint-Siège.

A consulter : H. DE L'ÉPINOIS, *Les Pièces du procès de Galilée*, (Paris, Palmé 1877) ; *La Question de Galilée*, 1878 ; VON GEBLEB, *Les Actes du procès de Galilée* (Stuttgart, Colta, 1877) ; R. P. GRISAR, S. J., *Galilei-studien* (Ratisbonne, Pustet, 1882) ; *Le opere di Galileo Galilei* (Firenze, 1842-1856) ; BERTI, *Le Procès de Galilée* (Rome, 1878) ; REUSCH, *Le Procès de Galilée et les Jésuites* (Bonn, 1876) ; SCHANZ, *Galileo Galilei et son procès* (Vurzbourg, 1878) ; R. P. SCHNEEMANN, *Galileo Galilei et le Saint-Siège*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*. — BOURQUARD, *Galilée, son procès, sa condamnation, les Congrégations romaines* (Paris, 1886).

J.-B. J.

GÉDÉON. — Ce juge d'Israël délivra sa nation de la tyrannie des Madianites, et cela par une victoire tellement complète que ceux-ci disparurent dès lors de l'histoire du peuple de Dieu. Mais la main de Dieu apparaît d'une manière si visible dans l'histoire de Gédéon, que les rationalistes, ennemis du miracle, n'hésitent pas à en attaquer l'authenticité, malgré les détails nombreux dans lesquels entre l'auteur, détails qui sont tous pleinement d'accord avec ce que la science nous a appris de la topographie et des mœurs de la Palestine à cette époque. Tout ce qu'admet, par exemple, M. Verne, c'est la réalité d'une « défaite signalée » subie par les Madianites, et dont on a attribué l'honneur à un sheikh puissant et riche du nom de Yeroubbaal, ... désigné de préférence sous le nom de Gédéon. » Quant au reste, ce n'est qu'une « légende, forgée par additions et remaniements successifs ». La seule raison que donne de ses affirmations le critique rationaliste, c'est que, d'après lui, les deux chefs madianites meurent de deux façons différentes en deux endroits divers, où ils sont également désignés sous des noms différents. (*Jud.*, vi, 24-25 ; vii, 10-12.) La réponse est dans l'objection même : il serait étonnant, nous l'avons, que l'auteur fit mourir ses per-

sonnages de deux manières différentes à quelques lignes d'intervalle, s'ils portaient le même nom, si c'étaient les mêmes; mais puisqu'ils ne portent pas le même nom, il est bien naturel de supposer qu'il ne s'agit pas des mêmes chefs, et que Oreb et Zeb ont pu ne pas mourir de la même manière que Zébée et Salmana.

Mais, si les rationalistes rejettent, dans l'histoire de Gédéon, tout ce qui suppose le miracle, ils ont bien soin d'en garder comme historique tout ce qui peut leur servir de prétexte pour attaquer la religion des Israélites : Par exemple :

1° D'après le récit biblique, ce fut un ange du Seigneur qui vint dire à Gédéon de prendre les armes contre les Madianites, et qui lui promit la victoire. (VI, 11-24.) Or, d'après ce récit, Gédéon offrit à l'ange un chevreau avec des pains azymes, et la Vulgate appelle cette offrande du nom de *sacrificium*.

Les rationalistes en concluent qu'à l'époque des Juges on ne connaissait ni les rites cérémoniels, ni le sacerdoce lévitique, ni l'unité de sanctuaire dont parle le Pentateuque, et ils en infèrent que ce livre n'est pas authentique. Mais rien n'empêche, bien plus, le contexte demande que le mot *sacrificium* soit pris ici dans le sens plus général d'offrande : si Gédéon a offert à l'être surnaturel qui lui était apparu un chevreau et du pain, c'était à titre de présent, de repas, et sans doute pour vérifier jusqu'à quel point cette apparition était réelle : « Donnez-moi, dit-il à l'ange, donnez-moi une preuve que vous êtes bien celui que vous dites » (17), et c'est alors qu'il fait son offrande. Si plus tard il offre un véritable sacrifice (26), c'est sur l'ordre du Seigneur, et par conséquent il n'a pas à s'inquiéter du lieu où il est ni du caractère lévitique qui lui manque : les lois cérémonielles ayant Dieu pour auteur, Dieu pouvait bien en dispenser selon son bon plaisir.

2° Gédéon ayant reçu de son père, dans une circonstance racontée, *Jud.*, VI, 24-32, le surnom de Jérobaal, les rationalistes veulent voir dans ce nom un des nombreux indices dans lesquels ils prétendent retrouver les traces du polythéisme primitif des Hébreux. En réalité, il suffit de lire l'épisode en question pour voir que ce nom indique une inimitié entre

celui qui le portait et Baal lui-même. (V. *Monothéisme*.)

3° Après la victoire, Gédéon se fit livrer tous les pendants d'oreilles en or pris aux ennemis, et plus tard il en fit un éphod, qui devint un sujet d'idolâtrie pour le peuple. Les rationalistes retiennent ce fait, naturellement, et ils y voient encore une trace de la prétendue idolâtrie primitive des Hébreux. Mais dans le même passage il est dit que le culte impie occasionné par l'éphod reçut son châtiment, ce qui indique bien qu'il n'y eut là qu'un fait anormal et accidentel. De plus, rien ne prouve que Gédéon lui-même ait été coupable, et surtout rien ne prouve que cet éphod ait été une idole, une statue comme le veulent les rationalistes, et non le vêtement sacré appelé *éphod* (V. ce mot); partout ailleurs, en effet, la Bible entend par éphod un ornement sacerdotal; il est donc naturel de supposer qu'ici également, il est question d'un vêtement et non d'une statue. S'il en est ainsi, Gédéon a pu être coupable en agissant de la sorte, mais son péché n'est pas l'idolâtrie. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. III, Gédéon.

GÉNÉRATION SPONTANÉE. — La vie a commencé sur la terre; c'est un fait que la philosophie et le simple bon sens n'avaient aucune peine à démontrer, avant même que la géologie lui eût donné le caractère d'une vérité scientifiquement constatée. Il y eut un temps où nul être organisé n'existait sur notre globe à peine refroidi, où l'écorce terrestre apparaissait aride et nue, conformément au dire de l'Écriture, sans que le moindre brin d'herbe ne rompît la monotonie, sans que le plus petit animal troublât le silence et l'immobilité de ses tristes solitudes.

Comment cet état de choses a-t-il pris fin? Quelle a été la cause de l'apparition du premier être vivant, animal ou végétal? Philosophes et naturalistes se sont bien souvent posé cette question, et leurs réponses n'ont guère varié. Dieu seul, ont dit les uns, a pu donner au globe son premier organisme et le doter de cet ensemble de propriétés mystérieuses qu'on appelle la vie. La terre, ont dit les autres, a dû produire spontanément, par suite d'un heureux concours de circonstances,

un ou plusieurs êtres vivants, d'où sont sorties progressivement toute la flore et toute la faune actuelle, sans peut-être en excepter l'homme.

Cette théorie de l'origine spontanée de la vie pouvait offrir un certain degré de vraisemblance aux anciens naturalistes. L'observation, qui est venue la démentir de nos jours de la façon la plus formelle, semblait alors l'appuyer. Toute l'antiquité a cru à la production spontanée non seulement d'un certain nombre de plantes intimes, telles que les algues et les champignons, mais aussi de beaucoup d'animaux qui occupent un rang assez élevé dans l'échelle zoologique. Il suffisait qu'on ignorât le mode de génération d'un animal, pour qu'on affirmât sa formation spontanée aux dépens de la matière inerte, et en dehors des phénomènes ordinaires de reproduction naturelle. Les rats, les anguilles et les grenouilles furent, pour ce motif, longtemps considérés comme produits spontanément au sein de la terre et des eaux. Épicure, Aristote, Pline, Plutarque, Diodore de Sicile, et bien d'autres ne font aucune difficulté d'admettre cet étrange phénomène. L'un d'eux assure même qu'on a trouvé dans la Haute-Egypte des rats à moitié formés, la partie antérieure du corps ayant seule la forme animale. (Diodore, I, 10.)

Quant aux insectes et aux autres animaux d'un ordre inférieur, inutile d'observer qu'on les considérait également comme produits spontanément par la nature au sein de la matière organique ou inorganique. Virgile s'est fait l'écho de cette croyance alors universelle lorsque, dans son fameux épisode d'Aristée (*Georg.*, IV), il nous a montré les abeilles prenant naissance dans les entrailles corrompues d'un taureau. On pensait, en effet, à cette époque que toute chair, en se putréfiant, produit des insectes; seulement chaque animal avait, à cet égard, sa propriété spéciale. Si la chair du taureau donnait naissance à des abeilles, celle de l'âne produisait des scarabées, celle du cheval, des guêpes, celle du canard, des crapauds, etc.

Ces idées bizarres, empruntées pour la plupart à Aristote, traversèrent le moyen âge tout entier. Quelques-uns des génies qui illustrèrent les grands

siècles chrétiens é mirent bien quelques doutes à leur sujet. Saint Thomas, entre autres, semble restreindre quelque part aux plantes seules la génération spontanée (*Lib. II sentent.*, dist. XIV, q. I, art. 5); mais telle est la force du préjugé, même sur les meilleurs esprits, qu'il avoue ailleurs avec ses contemporains (*In Arist. metaph.*, lib. VII) que les animaux imparfaits peuvent être produits spontanément.

Saint Augustin allait plus loin; il prétendait qu'après le déluge les îles produisirent d'elles-mêmes les plantes et les animaux qui les habitent. (*Cité de Dieu*, XVI, 7.)

Ces idées, qui nous paraissent aujourd'hui non moins en désaccord avec la science et le simple bon sens qu'avec l'orthodoxie, se sont cependant perpétuées jusqu'à l'époque moderne. Le fameux père Kircher, tout savant qu'il était, enseignait, en plein XVII^e siècle, que, pour obtenir des serpents ou des scorpions, il suffisait de semer dans la terre humide la chair desséchée et pulvérisée de ces animaux.

Les Pères de l'Église et les théologiens, qui pendant dix-sept siècles ont cru à la génération spontanée d'un bon nombre d'animaux, n'ont pas semblé soupçonner que cette doctrine pût être le moins du monde contraire à la foi chrétienne. Rien ne nous oblige à être plus sévères qu'eux. La production d'un être vivant au sein de la matière brute, pour être anormale et plus mystérieuse encore que le mode ordinaire de génération, n'exclut point pour cela l'action d'une puissante créatrice. Elle la suppose, au contraire; car il n'est pas vraisemblable que la matière ait par elle-même la propriété d'engendrer des êtres vivants.

Il n'en est pas moins vrai que la doctrine de la génération spontanée fournit aux matérialistes une arme redoutable. Combinée avec une autre doctrine d'origine récente, le transformisme (V. ce mot), elle leur permet, — ils le prétendent du moins — d'expliquer, sans nulle intervention du créateur, l'état actuel du monde organique. En effet, que des êtres, si infimes qu'ils soient, viennent à prendre naissance spontanément, que ces êtres puissent se développer et revêtir, avec le temps, des formes variées et de plus en plus complexes par une série

de transformations successives, ainsi qu'on l'enseigne assez communément de nos jours, et le mystère qui plane sur l'origine de la faune et de la flore contemporaines disparaît, sans qu'il soit besoin de faire appel à une puissance extérieure.

Il restera, il est vrai, plus d'un point obscur. On pourra se demander, par exemple, si les lois admirables qui régissent la nature ne supposent point nécessairement un législateur. Mais le matérialisme et l'athéisme, que n'arrêtent point d'aussi minces difficultés, n'en chanteront pas moins victoire.

Malheureusement pour ces doctrines, leur grand argument, je veux dire le fait de la matière s'organisant elle-même pour produire la vie, s'est évanoui devant les progrès de la science. Si le transformisme, déjà passablement ébranlé lui-même par les recherches récentes et l'observation impartiale, conserve encore un certain degré de vraisemblance qui séduit les imaginations, la génération spontanée est formellement condamnée par l'expérience et rejetée par l'immense majorité des savants, comme contraire aux données les plus positives de l'observation.

Son histoire serait curieuse à rappeler, car elle montre à quel point les fausses doctrines, issues d'une science incomplète et conformes aux préjugés populaires, sont difficiles à déraciner. Quand on eut prouvé que les animaux relativement élevés dans la série zoologique, les rats, les poissons et les grenouilles, par exemple, naissaient de parents semblables à eux par génération sexuelle, les partisans de la génération spontanée, obligés d'abandonner ce terrain, se rabattirent sur un autre alors moins exploré. Ils prétendirent que les insectes échappaient, du moins, à la règle générale. Ils montrèrent les abeilles qui, bien que dépourvues de sexe, produisent chaque année de nouveaux essaims; les pucerons, dont les innombrables familles envahissent en quelque jours les jeunes tiges de nos rosiers; les vers qui naissent, sans cause apparente, sur la viande en décomposition et ceux qui se développent dans les fruits de nos vergers et dans les galles de nos chênes, sans qu'on ait pu pendant longtemps en soupçonner la provenance. Mais vinrent

les naturalistes des XVII^e et XVIII^e siècles, le hollandais Swammerdam, le genevois Bonnet, les italiens Redi et Vallisneri, dont les ingénieuses observations obligèrent, cette fois encore, les partisans des générations spontanées à battre en retraite.

Le premier montra que les jeunes abeilles proviennent toutes des œufs pondus par un individu unique, jusque-là improprement appelé *roi* et connu depuis sous le nom de *reine*. Redi n'eut aucune peine à établir que les vers, dont se couvrent les chairs en décomposition, doivent leur origine à des œufs pondus par les mouches, et ne sont autres que les larves de mouches futures. Vallisneri découvrit que les insectes qui rongent nos pommes et nos poires sont eux-mêmes des larves d'un papillon nocturne et résultent du développement d'un œuf introduit dans le fruit naissant à l'époque de la floraison.

A son tour, Bonnet, qui avait fait des pucerons l'objet spécial de ses études, constata que l'étonnante fécondité de cet insecte tenait, non à sa production spontanée, mais à un mode particulier de génération, à ce fait étrange que, pendant la saison des chaleurs, le puceron ne donne naissance qu'à des femelles qui toutes ont la propriété de produire des nouvelles femelles sans union sexuelle préalable. On a calculé que, grâce à ce mode de reproduction, connu sous le nom de *parthénogénèse*, des milliards de pucerons peuvent naître d'un seul individu dans le cours d'une saison. Mais cette merveilleuse fécondité, que chaque génération communique à la suivante, disparaît avec le retour des froids de l'automne. L'animal, jusque-là vivipare, devient alors ovipare, et de ses œufs naissent, cette fois, des mâles et des femelles qui, par leur union au retour de la saison chaude, donneront de nouveau naissance à une série en quelque sorte illimitée de générations représentées exclusivement par des femelles.

Forcés de reconnaître leur erreur sur le terrain de l'entomologie, les partisans de la génération spontanée ou de l'*hétérogénie* se sont retranchés dans le domaine des infiniment petits. Ils ont prétendu que les infusoires et les autres animaux microscopiques naissaient spontanément au sein, sinon de la matière

inorganique, du moins d'éléments organiques ayant appartenu à des êtres vivants.

C'était s'appuyer arbitrairement sur l'inconnu. Du fait que le mode de reproduction des infusoires n'avait pu être constaté, par suite de l'imperfection de nos moyens d'investigation, il ne résultait pas que cette reproduction n'eût pas lieu. Les lois de l'analogie devaient plutôt conduire à l'opinion opposée. Jusqu'à preuve du contraire, on devait croire que le mode de reproduction constaté dans tout le reste de la série zoologique existait également aux degrés inférieurs, là où l'observation directe cesse d'être possible.

L'opinion des hétérogénistes n'eût été légitime qu'autant qu'elle eût reposé sur des faits précis. Or, l'observation lui a toujours été plus contraire que favorable. Les expériences tentées dès le siècle dernier par Spallanzani n'étaient pas loin d'établir que les infusoires ne se développent dans un liquide qu'autant que ce liquide est en communication avec l'air; d'où il est naturel de conclure qu'ils résultent de germes contenus dans l'atmosphère.

Toutefois, ces premières expériences n'étaient point absolument concluantes. Si Spallanzani parvenait à empêcher l'apparition des infusoires d'un ordre supérieur, toutes ses précautions échouaient relativement aux animalcules d'une extrême petitesse. Il a fallu l'intervention de M. Pasteur pour résoudre définitivement la question.

Les expériences de l'illustre savant remontent à 1858 et aux années qui suivirent. Provoqué, en quelque sorte, par deux zoologistes, MM. Pouchet et Joly, professeurs l'un à Rouen, l'autre à Toulouse, M. Pasteur démontra à ses collègues de l'Académie des sciences que nul être organisé, si infime qu'il soit, ne se développait dans une liqueur quand on était assez habile pour la soustraire aux germes adhérents aux corps voisins ou en suspension dans le liquide lui-même. Pour cela, il suffit d'élever à 100 degrés la température du liquide et de boucher avec du coton ou de l'amianthe le flacon qui le contient. Cette substance, tout en laissant pénétrer l'air extérieur pendant le refroidissement, en retient les particules solides et, avec elles, les germes

des êtres vivants. Dans ces conditions, pour peu que l'expérience soit bien faite, non seulement nul animalcule ne se développe dans le liquide, mais ce liquide, si apte qu'il soit à la fermentation, ne s'altère jamais.

On ne peut, comme on l'a prétendu, attribuer ce résultat au changement opéré par la chaleur dans les conditions de milieu. La preuve que la liqueur putrescible qui a bouilli est encore apte à fermenter, c'est que, si on laisse tomber dans le flacon qui la contient quelques parcelles du coton ou de l'amianthe qui a intercepté les particules matérielles contenues dans l'air, la fermentation ne tarde pas à se manifester, c'est-à-dire que les productions végétales ou animales auxquelles est due l'altération des substances organiques prennent naissance et se développent, sans même que l'air extérieur ait pu pénétrer librement dans le flacon.

Le même phénomène se manifeste lorsqu'on fait usage d'un ballon en verre dont le col est étiré en divers sens, de façon à produire des sinuosités nombreuses. Qu'on fasse bouillir la liqueur fermentescible que contient un ballon de ce genre et qu'on la laisse ensuite refroidir lentement sans agiter le vase : nul organisme ne s'y montrera, parce que les sinuosités du col auront arrêté les germes entraînés par l'air. Qu'on l'incline, au contraire, de façon à faire tomber dans le liquide quelques-unes des particules matérielles restées en chemin; les êtres microscopiques, qui sont les agents de la fermentation, ne tarderont pas à se produire, et la liqueur à s'altérer. Assurément, si ce n'est là qu'une preuve négative à l'appui du *panspermisme*, ou de la dissémination dans l'air des germes des organismes inférieurs, on doit reconnaître qu'elle n'en est pas moins concluante.

Au reste, M. Pasteur ne s'est pas contenté de faire connaître par leurs effets les germes contenus dans l'atmosphère; il les a montrés eux-mêmes, à l'aide de procédés ingénieux et de puissants microscopes, au milieu d'innombrables particules inorganiques qui seules apparaissent aux yeux de ses adversaires. MM. Pouchet et Joly, Balbiani avait déjà découvert le mode de reproduction des infusoires. Il avait constaté que ces ani-

maleules, dont on affirmait la formation spontanée, ne se reproduisaient point sans le concours d'un autre individu, bien que chacun fût doué des deux sexes. M. Pasteur a fait un pas de plus dans le domaine des infiniment petits; il a vu et fait voir à qui l'a bien voulu des corpuscules d'une extrême petitesse, évidemment organisés et parfois tout semblables aux graines de certaines moisissures.

Ce n'est point ici le lieu de raconter dans le détail les expériences et les observations de l'illustre chimiste. On les trouvera, au besoin, dans les recueils scientifiques remontant à l'époque où cette intéressante question fut débattue (1858 à 1865). Ce qu'il importe avant tout d'en retenir c'est la conclusion. Or cette conclusion fut une éclatante victoire de M. Pasteur sur les représentants de l'hétérogénie. Une commission, nommée par l'Académie des sciences, pour contrôler ses expériences ne put qu'en confirmer la « parfaite exactitude » et force fut aux hétérogénistes de s'incliner.

Bien que les travaux récents de M. Pasteur soient venus renforcer encore sa thèse relative au panspermisme, la doctrine de la génération spontanée rencontre toujours des sympathies plus ou moins avouées dans le clan des naturalistes contemporains; et il n'y a pas lieu d'en être surpris. Nier la génération spontanée, c'est affirmer le fait de la création originelle, et l'on pense bien que la science moderne, tout imprégnée de matérialisme et infatuée de ses progrès, a peine à faire cette concession. La création, prétend-elle, est un miracle et, *a priori*, elle déclare le miracle impossible. Inutile de tirer la conclusion.

Elle ne s'aperçoit pas que ce raisonnement repose sur une double erreur. D'abord, on se demande pourquoi le miracle serait impossible, vu qu'il est tout simple que celui qui a posé les lois de la nature ait le pouvoir d'y déroger quand il lui plaît. En second lieu, il est faux que la création du premier être vivant soit un miracle, puisque ce fait ne va à l'encontre d'aucune loi. La loi qui préside aujourd'hui au développement de la vie n'a commencé d'exister qu'avec l'être vivant lui-même. Elle ne comportait donc antérieurement aucune dérogation.

Ce qui serait un miracle, quoi qu'en

pensent les hétérogénistes, ce serait de voir la matière s'organiser d'elle-même et des êtres se former sans parents; car un pareil fait serait manifestement contraire au mode de reproduction constaté dans tout le règne organique où il a été possible de l'étudier.

Les biologistes les plus récalcitrants devraient au moins le reconnaître, l'hypothèse de la génération spontanée a perdu toute vraisemblance et tout caractère scientifique depuis les célèbres expériences de M. Pasteur. Aussi, sans l'avouer absolument, la plupart ne contestent pas que la véritable génération spontanée, savoir la production d'un être organisé au sein d'une matière purement inorganique, est de toute impossibilité. Ce qu'ils prétendent de nos jours — et tel est le sens qu'ils attribuent actuellement au mot *hétérogénie* — c'est que de la matière organique en décomposition peuvent naître des organismes d'un ordre inférieur, tels que ceux qui déterminent la fermentation.

Cette doctrine, qui n'est pas sans se rapprocher de la théorie dite des *molécules organiques* de Buffon et aussi de celle des *microzymas* de M. le Dr Béchamp, n'a malheureusement point, aux yeux de ses adeptes, le mérite de la précédente, puisqu'elle n'explique point l'origine de la vie. Du moment où un organisme ne peut naître que des éléments décomposés d'un organisme antérieur, il reste toujours à se demander comment apparut le premier de tous.

Pour résoudre cette difficulté véritablement insurmontable, on en est venu à dire que le premier germe vivant avait été apporté à la terre par un aérolithe, c'est-à-dire par un de ces petits corps célestes qui, à force de circuler dans l'espace, finissent par pénétrer dans la sphère d'attraction de notre planète et par tomber à sa surface. Il est vrai qu'on a cru reconnaître un jour de l'humus sur un aérolithe, que cet humus ne peut provenir que de la décomposition de substances organiques et que cette décomposition suppose des ferments, c'est-à-dire des organismes mono-cellulaires. Mais cette découverte, au reste très contestable, n'a point la portée qu'on lui attribue; car si on a cru reconnaître de l'humus sur l'aérolithe en question, on n'y a point trouvé, en tout cas, la moindre

cellule, le moindre organisme vivant. S'il y avait des organismes dans les aérolithes, ils ne manqueraient pas d'être détruits soit par le froid de l'espace, soit au contraire par la chaleur intense que produit le passage de ces corps au travers de notre atmosphère. On a remarqué, en effet, que les aérolithes, aussitôt après leur chute, étaient brûlants à l'extérieur et d'une température glaciale à l'intérieur.

Après tout, si, par impossible, il venait à être démontré que la vie a été apportée à la terre par un corps céleste, le problème de son origine serait déplacé mais non résolu. Il resterait à se demander comment elle a apparu sur ce corps céleste. Or, si la génération spontanée ne se produit pas sur notre globe, rien ne nous autorise à l'attribuer aux autres.

Poussés à bout, un certain nombre de naturalistes, que révolte l'idée de création et qui, d'autre part, sont obligés de reconnaître à quel point est invraisemblable la formation spontanée d'un être organisé, en sont venus à prétendre que la matière minérale avait pu du moins, grâce à d'heureuses circonstances, associer ses éléments de façon à constituer une de ces substances semi-vivantes auxquelles il ne manque que l'organisation pour être douées d'une vie réelle et dont le protoplasme, liquide albuminoïde contenu dans les cellules végétales, est un exemple bien connu. En confirmation du fait avancé, on a montré le *Bathybius* (Voyez ce mot), récemment découvert au fond des mers. Mais le triomphe de Hœckel et des autres partisans de ce nouveau mode de génération spontanée n'a pas été de longue durée; car la nature absolument inorganique du *Bathybius*, simple précipité de sulfate de chaux, ne fait plus guère aujourd'hui de doute pour personne. On pourrait, au reste, voir une matière vivante ou semi-vivante dans le *Bathybius*, sans croire pour cela à sa formation spontanée, vu qu'il ne manque pas d'animaux qui ont pu sécréter cette mystérieuse substance.

On a observé encore que la chimie moderne était parvenue à reproduire un certain nombre de composés organiques, et l'on s'est dit que la nature pouvait bien faire spontanément ce que nos sa-

vants obtiennent par voie artificielle. Mais c'est là une supposition que nul fait ne vient appuyer et que dément au contraire l'observation. Au reste, produire des substances organiques et surtout des substances organiques de second ordre telles que l'urée, ce n'est pas produire la vie. Nos chimistes le savent bien; non seulement ils n'ont point la prétention de produire un être vivant, mais force leur est de reconnaître que la reproduction d'une substance organisée, que la constitution même d'une simple cellule échappe à leur pouvoir. Hœckel et les *monistes*, ses partisans, n'auraient rien prouvé quand même ils auraient obtenu la matière organique. Ils auraient un produit de la vie, non la vie elle-même.

On le voit, la génération spontanée, même réduite à sa plus simple expression et acculée dans ses derniers retranchements, est une doctrine que l'expérience et l'observation condamnent de plus en plus. On comprend que cette doctrine ait compté des partisans à une époque où l'on ignorait le mode de reproduction des animaux inférieurs; mais aujourd'hui que la science a étendu son domaine jusqu'aux infiniment petits et qu'elle a constaté jusque-là l'erreur des hétérogénistes, il y aurait plus que de l'obstination à supposer encore, qu'il puisse y avoir des exceptions à une loi aussi universelle que l'est celle qui préside à la conservation de l'espèce et à la reproduction des êtres.

La conclusion, c'est que l'origine de la vie échappe à la science. Les naturalistes les moins suspects de partialité en faveur des idées spiritualistes et traditionnelles, Darwin, Huxley, Tyndall, Virchow, etc., n'ont pas fait difficulté de l'avouer. « Sur le point de jonction du règne organique au règne inorganique, a dit l'un d'eux, nous devons simplement reconnaître qu'en réalité nous ne savons rien... On ne connaît pas un seul fait positif qui établisse qu'une génération spontanée ait jamais eu lieu, qu'une masse inorganique se soit jamais spontanément transformée en masse organique... Ceux qui disent le contraire sont contredits par les savants et non par les théologiens. » (Virchow, *La Liberté de la science dans l'état moderne*, dans la *Revue scientifique* du 8 décembre 1877.) —

Voir également : Abbe ARBUX, *Les Origines de la vie*, dans *La Controverse*, t. IV (1882) ; A. PROOST, *La Doctrine des générations punitives*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, octobre 1879 ; MOIGNO, *Splendeurs de la foi*, t. III ; PASTEUR, MILNE-EDWARDS, CLAUDE-BERNARD, POUCHET, JOLY, etc., dans la *Revue scientifique*, t. I, II, XVII, etc.

GOVERNEMENT FORMES DE. — Dans ces derniers temps, quelques écrivains ont reproché à l'Église sa prétendue hostilité contre certaines formes de gouvernement, notamment contre la forme républicaine, et en général contre les démocraties. Bien de moins fondé que ces reproches. L'Église ne réproouve aucune forme de gouvernement ; elle n'a de préférence pour aucune. Les théologiens ont pu, selon leur époque et leur pays, montrer plus de goût pour le gouvernement absolu, ou pour le gouvernement tempéré, pour la république ou pour la monarchie ; mais, en cela, ils parlaient comme philosophes ou comme citoyens ; ils n'entendaient nullement reproduire l'enseignement ou les tendances de l'Église.

En fait, l'histoire de l'Église montre qu'elle admet comme légitimes toutes les formes de gouvernement. N'a-t-elle pas admis les formes multiples de la monarchie, qui ont prévalu selon les temps dans l'empire romain, puis dans les nations qui lui succédèrent ? N'a-t-elle pas traité avec toutes les républiques italiennes, avec la Suisse républicaine ? A-t-elle jamais montré la moindre antipathie pour la grande république américaine, ou pour les républiques de l'Amérique du Sud ? Sa pratique invariable a été une complète indifférence pour les formes de gouvernement que les peuples catholiques ont adoptées ; et sa doctrine répond à sa conduite. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire attentivement la déclaration suivante, que fait Léon XIII dans son Encyclique *Immortale Dei*, du 1^{er} novembre 1885 : « D'après les principes et les règles de l'Église catholique, aucune des diverses formes de gouvernement, considérée en elle-même, n'est réprouvée, parce qu'elles n'ont rien qui répugne à la doctrine catholique, et qu'elles peuvent, si on les applique avec sagesse et justice, garantir la prospérité

publique. Bien plus, il n'y a rien en soi de répréhensible à ce que le peuple ait une part plus ou moins grande au gouvernement ; cela peut même, en certains temps et sous certaines lois, non seulement devenir avantageux, mais encore être un devoir pour les citoyens. » Désormais, la mauvaise foi seule ou l'ignorance peut recourir à cette objection.

HÉRÉSIE. — 1. On nomme ainsi, dans l'Église catholique, toute doctrine directement opposée à l'un des dogmes qu'elle croit et qu'elle enseigne comme divinement révélés. Un catholique, un chrétien baptisé, deviennent matériellement hérétiques, en adhérant, sans le savoir, à une doctrine ainsi opposée à la foi ; ils le deviennent formellement, en y adhérant volontairement, sciemment et par conséquent avec obstination. — Jésus-Christ, envoyant ses apôtres prêcher l'Évangile, imposait à leurs auditeurs l'obligation de croire, sous peine d'être condamnés. *Marc*, xvi, 13. Divine et nécessaire intolérance, facile à comprendre pour quiconque a une exacte notion de Dieu, de l'homme, de leurs mutuelles relations, et du prix de la vérité révélée. Les apôtres ont eu pour l'hérésie la même répulsion que leur Maître : saint Jean y voit l'œuvre de l'Antéchrist (I *Jo.*, iv, 3) et défend de recevoir ou même de saluer les hérétiques (I *Jo.*, 10) ; saint Pierre et saint Jude en parlent avec une extrême énergie (I *Petr.*, ii, 1, 17 ; *Jud.*, 12 *seqq.*) ; saint Paul leur dit anathème (*Gal.*, I, 9), entend les compter par sa puissance spirituelle (I *Cor.*, x, 1 *seqq.*), et les livre au pouvoir de Satan (I *Tim.*, I, 20). — L'Église primitive n'a pas d'autres sentiments, et je n'ai pas besoin d'en faire la preuve, tant le fait est évident. — Le droit canonique actuellement en vigueur oppose à l'hérésie des professions de foi, des visites épiscopales, des condamnations de livres et de propositions, des lois défendant aux catholiques certaines communications avec les hérétiques, des inquisitions, des excommunications, des privations d'offices ou de bénéfices ecclésiastiques et de sépulture religieuse, enfin, en cas de récidive, des sentences livrant les coupables au bras séculier. De plus, il est reconnu que l'Église a inspiré aux princes temporels des âges chrétiens une partie des mesu-

res qu'ils adoptèrent contre les hérésiarques, leurs disciples, leurs auteurs, et même les individus suspects d'hérésie.

II. — Une objection préalable, qu'on pourrait appeler générale et de principe, attaque cette législation ecclésiastique 1° comme contraire au droit naturel, 2° comme opposée à l'esprit même du christianisme primitif. On objecte ensuite 3° que les professions de foi sont une provocation à l'hypocrisie; 4° que les condamnations de livres et de propositions sont des vexations ennuyeuses, mais d'une efficacité fort médiocre; 5° que l'interdiction de communiquer avec les hérétiques, et surtout l'excommunication, sont contraires à toute charité, à toute sociabilité; 6° que la privation de sépulture religieuse, d'offices ou de bénéfices ecclésiastiques, est une grave injustice; 7° qu'il est horrible de livrer les hérétiques, relaps ou non, au bras séculier. J'ometts de rapporter ici ce que l'on dit des visites épiscopales et surtout des inquisitions, attendu que j'en traiterai à ce dernier mot.

III. — Réponses.

1° Il n'est pas contraire au droit naturel de discerner le vrai d'avec le faux; de protéger l'un et de proscrire ou même de combattre l'autre, surtout quand ils ont des conséquences pratiques d'une haute gravité pour la vie individuelle et sociale; de porter des lois restrictives et afflictives proportionnées au danger et à la criminalité des doctrines mauvaises. Le crime de la pensée, de la parole, de l'enseignement, n'est pas moins punissable que celui de l'action; parfois il l'est davantage. Le faux docteur, qui attise les colères et provoque les violences d'une foule ignorante et aveugle, n'est pas irresponsable, devant la conscience, des malheurs causés par sa faute; pourquoi le serait-il devant la loi, devant le juge, devant le bourreau même?

2° L'esprit du christianisme, non seulement primitif, mais actuel, est bien un esprit de charité, de commisération, de pardon. Mais il est aussi un esprit de justice envers Dieu dont les droits sont imprescriptibles, envers les âmes dont l'intérêt est d'autant plus sacré qu'elles sont plus petites et plus faciles à scandaliser. On sait avec quelle force Jésus-Christ a revendiqué les droits de son Père et flétri le crime des scandaleux.

Or, l'orgueil de l'hérésie est le plus coupable, le scandale de l'hérésie est le plus pernicieux de tous. Comment Jésus-Christ n'aurait-il donc pas démasqué les faux pasteurs et dénoncé les faux docteurs? — Il a, d'ailleurs, établi son Église comme une société parfaite, société des âmes sans doute, mais société d'âmes unies à des corps, et vivant d'une vie extérieure, visible, matérielle, aussi bien que d'une vie intérieure, invisible, spirituelle et surnaturelle. Il lui a donc donné un pouvoir de gouvernement, visible, extérieur, tangible pour ainsi dire, avec la double puissance législative et coercitive, sans laquelle il n'y a pas de gouvernement efficace et complet. L'Église est conséquemment investie de toute l'autorité nécessaire à la répression de l'hérésie. Nous avons vu comment les Apôtres l'ont entendue et l'ont exercée.

3° Les professions de foi imposées aux fidèles, aux convertis, aux suspects, peuvent être l'occasion de quelques actes d'hypocrisie, tout comme les serments, les contrats, les simples conversations et relations sociales. Qui en doute? mais qui voudrait aussi les supprimer à cause de cela, et supprimer tout ce qui peut occasionner le mensonge, la duplicité, le parjure? Et puis, qui ne voit l'utilité de ces formules solennelles pour le maintien de l'unité doctrinale parmi les fidèles, pour l'enseignement des esprits indécis ou ignorants, pour le dessillement des yeux obscurcis par les nuages du doute et de l'erreur?

4° Tels sont aussi les avantages considérables de la condamnation des propositions ou des écrits hérétiques: l'histoire ecclésiastique en est la preuve. La liberté de l'imprimerie, de la librairie et de la lecture en est diminuée assurément; mais on régleme également et l'on restreint le débit des poisons. L'essentiel pour l'homme n'est pas de lire n'importe quoi; c'est de lire ce qui l'instruit du vrai, ce qui l'anime de l'amour du bien. Si les condamnations portées par l'Église n'empêchent pas tout à fait le mal, leur abolition en amènerait le déchaînement absolu.

5° En nous interdisant de participer au culte des hérétiques, l'Église se montre pleine de prudence et de charité pour eux et pour nous: elle leur fait voir le

peril de leur situation, elle nous conserve les bienfaits de la nôtre. Mais elle n'interdit pas, tant s'en faut, à ses ministres, à ses docteurs, de prêcher la vérité aux hérétiques; elle n'interdit à aucun de ses enfants de prier pour eux; elle tolère même l'assistance matérielle à leurs funérailles, à leurs noces, comme marque de politesse et de bonnes relations civiles. — L'excommunication est assurément une peine terrible, mais dont le but, comme celui de toutes les peines ecclésiastiques, est la correction des malheureux excommuniés. S'ils ne sont pas nommément dénoncés comme devant être évités, s'ils sont tolérés, on peut librement communiquer avec eux, et eux avec leurs concitoyens, dans les relations ordinaires de la vie civile. Sont-ils même dénoncés nommément, on peut encore avoir avec eux des rapports de nécessité, de famille, de subordination, d'utilité soit temporelle soit spirituelle. Si les mœurs publiques se sont quelque peu adoucies dans le monde, si la législation criminelle a pu se relâcher de ses anciennes rigueurs, la pénalité ecclésiastique a pu par là-même s'adoucir et elle n'y a pas manqué.

6° Les partisans des enterrements laïques ne sauraient se plaindre du refus de sépulture religieuse dont l'Église frappe l'hérésie; personne, du reste, ne peut s'en étonner: comment prétendre communiquer dans la mort avec une société dont on s'est volontairement séparé dans la vie? J'en dirai autant et plus encore de la privation des offices et bénéfices ecclésiastiques. Comment vouloir garder ou obtenir un ministère, une charge, une dignité, dans une société dont on repousse le principe fondamental, celui de la foi?

7° Si l'Église, là où elle n'exerçait pas elle-même le pouvoir temporel, a livré des hérétiques, surtout des récidivistes, au bras séculier pour les punir corporellement; si elle a approuvé, inspiré même, des lois pénales fort dures contre l'hérésie; si conséquemment des hérésiarques et des hérétiques ont été incarcérés, pendus, écartelés, brûlés, il faut considérer attentivement qu'en droit, dans un État chrétien où la foi catholique était à la base même de la constitution et des lois, le crime religieux d'hérésie devenait par le fait un crime politique, pu-

nissable par le bras séculier; qu'en fait, les hérésies ont presque toujours eu des conséquences pratiques détestables pour les mœurs, pour la famille, pour la société qui se trouvait autorisée, obligée, de prendre à leur encontre des moyens suffisants de répression et de suppression; qu'au témoignage impartial de l'histoire, les troubles, les émeutes, les violences et cruautés des hérétiques ont exigé, sous peine de laisser l'État tomber en ruines, des mesures de toute énergie et des châtimens exemplaires; qu'enfin la condition des temps et des mœurs tolérait, nécessitait, un système de pénalité dont l'horreur, insuffisante alors, nous paraît intolérable aujourd'hui. Ces observations faites, on voudra bien considérer aussi qu'au point de vue théologique et objectif où l'Église se place tout d'abord, l'hérésie est le plus grave de tous les crimes, puisqu'il arrache de l'âme humaine la racine même de la justice et de la vie éternelle. La propager, c'est commettre le plus horrible des homicides, puisqu'il atteint l'existence morale, l'existence surnaturelle, des individus et des peuples, parfois pendant de longues séries de générations et de siècles. Si donc l'Église, conséquente avec ses principes et n'ayant plus l'espoir de convertir les hérétiques et d'entraver leur détestable prédication, les a souvent abandonnés au pouvoir séculier, ne sollicitant pas directement contre eux la peine capitale, mais ne la désapprouvant pas non plus dans les circonstances religieuses et sociales que l'on traversait alors; si, conséquente encore avec ses principes sur l'organisation chrétienne des États, elle a accepté le concours législatif et coercitif des princes; si elle l'a réclamé pour la défense de la foi et l'extinction de l'hérésie, il n'y a pas lieu de l'en blâmer et de s'en indigner violemment, mais seulement de juger ces faits à la lumière des principes, et de reconnaître que des intérêts beaucoup moindres que ceux-là ont fait couler sur la terre mille et mille fois plus de sang humain, plus innocent, plus pur et plus noble. — (Cf. JUNGSMANN, *Dissert. in hist. Eccl.*, dissert. viii et xxvi; C. CANTU, *les Hérétiques d'Italie*; PHILLIPS, *Droit ecclésiastique*; J. BALMÈS, *le Protestantisme comparé au Catholicisme*, ch. xxxiv-xxxv; etc. etc.) D. J. D.

HOMME. — Nous avons examiné ailleurs la question de l'*antiquité* de l'homme. Nous avons à parler ici de sa *nature* et de son *origine*.

I. NATURE DE L'HOMME. — L'Église enseigne que l'homme est une créature raisonnable composée d'un corps et d'une âme faite à l'image de Dieu et, partant, libre, responsable et immortelle. La science ne va point à l'encontre de cette définition; elle l'appuie même quand, à son tour, elle constate que l'homme, apparu sur la terre après tous les autres êtres, en est aussi le plus parfait. Mais l'accord cesse quand il s'agit de déterminer au juste la mesure de sa supériorité. Jusqu'ici, on avait admis communément que, seul libre et responsable, il occupait une place à part dans la nature et qu'une distance infranchissable le séparait de l'animal le plus haut placé dans la série zoologique. Sa nature, disait Buffon, est « si supérieure à celle des bêtes qu'il faudrait être aussi peu éclairé qu'elles le sont, pour pouvoir les confondre ».

La nouvelle école d'anthropologie a changé tout cela. A l'en croire, il n'existe entre l'homme et les animaux qu'une différence de degré. Ainsi le comprennent et l'enseignent MM. Topinard et de Mortillet, à Paris; Huxley et Lubbock, en Angleterre; Virchow, à Berlin; Carl Vogt, à Genève, etc. Suivant ces nouveaux maîtres de la science matérialisée, l'homme ne serait plus que le premier des animaux, *primus inter pares*, constituant toujours, il est vrai, un *genre* à part, mais, au fond moins éloigné du singe anthropomorphe, du gorille, par exemple, que celui-ci ne l'est des singes inférieurs.

Quelle satisfaction peuvent-ils éprouver à réduire ainsi, de propos délibéré, la supériorité humaine? Nous l'ignorons; mais il n'est pas contestable que tous leurs efforts ne convergent vers ce but. Ravaler l'homme, en s'obstinant à ne voir en lui que le côté inférieur et véritablement bestial, exagérer, au contraire, à plaisir l'intelligence et les autres qualités de l'animal: tel est le procédé habituel de la plupart de ces anthropologistes.

Evidemment le parti pris n'est pas chez tous aussi manifeste. Il en est qui, du moment où ils se posent en naturalistes, se figurent sincèrement que,

pour déterminer la place de l'homme dans la création, ils n'ont à prendre en considération que ses caractères physiques. De là une extrême diversité de vues sur sa véritable nature et le rang qu'on doit lui assigner dans les classifications.

Il n'est aucun degré de ces classifications qu'il n'ait occupé. Avec Aristote dans l'antiquité, avec les deux Geoffroy et M. de Quatrefages à notre époque, il a formé un *règne* à part, aussi distinct de l'animal que celui-ci l'est du végétal. D'autres en ont fait successivement *embranchement*, une *classe*, un *ordre*, un *sous-ordre* et une *famille*. Linné l'a fait descendre plus bas encore. Dans un de ses livres il en a fait un *genre* et dans un autre, une *espèce*, l'*homo sapiens* qu'il associait au gibbon, l'*homo lar*.

Discerner la vérité au milieu d'opinions si diverses peut sembler difficile. Ce n'est pas cependant chose impossible. Puisque la cause du malentendu réside dans la confusion des caractères d'ordre physique et psychique qui distinguent l'homme du reste des êtres, examinons tour à tour ces deux groupes d'attributs en nous maintenant toujours au point de vue qui nous intéresse.

1° *Caractères de l'ordre physique.* — Ceux qu'on a cités le plus souvent comme propres à l'homme sont les suivants: l'attitude verticale, l'existence de deux mains seulement, la forme du système dentaire, la nudité partielle de la peau, la structure de l'encéphale, enfin la conformation générale de la tête.

Tous ces caractères n'ont pas une égale importance. Un mot sur chacun d'eux suffira pour en convaincre.

L'*attitude verticale* est bien réellement un caractère propre à l'homme, quoique Linné et Buffon en aient douté. On croyait, en effet, de leur temps, que certains singes anthropomorphes marchaient debout comme l'homme. Il est vrai qu'il en est ainsi des orangs-outangs domestiqués, les seuls que l'on connaît alors; mais depuis qu'on a pu étudier ces animaux à l'état de nature, dans les forêts où ils vivent, on a reconnu que telle n'était point leur attitude normale. En réalité, cette attitude n'est ni verticale, ni horizontale; elle est oblique, et c'est là une conséquence de la longueur démesurée de leurs membres antérieurs.

Qu'ils s'appellent orangs, gorilles, chimpanzes ou gibbons, les singes anthropoïdes sont constitués pour grimper, non pour marcher. Cela est si vrai que, même à l'état de domesticité, il ont besoin d'un bâton pour se tenir debout.

Au contraire, l'homme est organisé pour la station verticale. La manière dont la tête s'articule à la colonne vertébrale et, mieux encore, la forme du pied en sont des preuves manifestes.

Le second caractère propre à l'homme est plus contesté. S'il est vrai, en effet, que ce qui caractérise la main c'est la faculté d'opposer le pouce aux autres doigts, il faudra en conclure, contrairement à l'opinion commune, que certaines tribus de singes n'ont que deux mains et que beaucoup d'hommes en ont quatre. Les singes d'Amérique, par exemple, n'ont pas de pouce aux membres antérieurs ou, s'ils en ont, ils ne peuvent l'opposer aux autres doigts. Par contre, les indigènes d'un certain nombre de pays, qui ne connaissent point l'usage de la chaussure, se servent de leurs pieds comme nous de la main. Pour justifier la classification de Cuvier, qui appelait les singes des *quadrumanes* et les hommes des *bimanes*, il faudrait donc modifier la définition de la main, et dire, par exemple, avec Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, qu'elle est caractérisée par des doigts allongés, profondément divisés, très mobiles et très flexibles. A cette condition, l'homme seul reste *bimane* et se sépare nettement ainsi de tous les animaux, de façon à constituer tout au moins un genre à part.

La *dentition* est un autre signe distinctif de l'humanité. Si le nombre des dents est le même chez nous et chez le singe, les canines sont chez ce dernier beaucoup plus longues. Elles constituent de véritables défenses et sont séparées des autres dents par un intervalle appelé *barre*, intervalle qui permet aux canines supérieures et inférieures de s'entre-croiser lorsque les mâchoires sont rapprochées.

La *nudité* de la peau est un autre attribut de l'homme. Elle n'est pas un caractère local ou de climat, car on la constate chez l'Esquimau soumis à un hiver perpétuel aussi bien que chez l'habitant des régions tropicales. On ne peut non plus l'attribuer à l'usage des vête-

ments, car elle n'est pas moins complète chez le sauvage qui marche nu que chez l'homme civilisé. Une particularité digne de remarque, c'est que la région dorsale est, chez l'homme, la plus complètement dépourvue de poils, tandis que chez tous les animaux, y compris les grands singes, elle est toujours la plus velue. C'est une circonstance que les partisans de l'origine simienne auront sans doute quelque peine à expliquer.

Le fait même de la disparition du tégument pileux, dont l'ancêtre commun de l'humanité était revêtu, est encore de nature à les embarrasser, car ce tégument serait utile à l'homme en le protégeant contre les intempéries de l'air. Or, si la doctrine darwinienne a la prétention d'expliquer par la sélection les progrès des êtres, elle est du moins impuissante à rendre compte du phénomène contraire. Logiquement, les transformistes devraient donc faire descendre le singe de l'homme plutôt que l'homme du singe.

L'étude comparée de l'*encéphale* ou des hémisphères cérébraux chez l'homme et chez le singe ne nous offre plus, en faveur du premier, de faits anatomiques complètement nouveaux; on n'y rencontre que des différences de degré, différences assez marquées cependant pour constituer des caractères génériques. Le volume du cerveau humain est, relativement à la masse du corps, beaucoup plus considérable que celui des singes; il est environ trois fois celui des anthropoïdes. Il présente, en outre, des circonvolutions profondes et nombreuses, qui sont beaucoup moins sensibles chez les grands singes et disparaissent chez les singes inférieurs. Un fait remarquable c'est que ces circonvolutions se développent dans un ordre inverse chez l'homme et chez le singe. Dans le premier cas, elles apparaissent d'abord dans la région antérieure du cerveau, tandis que le contraire a lieu chez les anthropoïdes. Il y a là un grave argument contre la descendance simienne.

On trouve encore, dans la conformation de la tête, des traits nettement caractéristiques du groupe humain. Le plus remarquable est l'*angle facial* formé, d'après Camper, par la rencontre de deux lignes qui partent l'une du front, l'autre du conduit de l'oreille pour

aboutir au bord inférieur des narines. Cet angle, qui est en moyenne de 80 degrés chez la race blanche ou caucasique et de 70 au moins chez la race nègre, descend brusquement à 35 et 40 degrés chez l'orang-outan, le gorille et le chimpanzé, c'est-à-dire chez les trois espèces de singe qui se rapprochent le plus de l'homme par l'ensemble de leurs caractères.

Le *front* et le *menton* ont aussi été considérés comme des attributs de l'humanité; mais ces caractères n'ont pas l'importance des précédents, vu que les grands singes ne sont pas tout à fait dépourvus de front, et que la saillie osseuse qui constitue le menton disparaît chez certaines races humaines à mâchoire très proéminente.

Un trait plus remarquable de la conformation de l'homme, c'est le nombre et la disposition de ses vertèbres. Il en possède 24, c'est-à-dire une de plus que le gorille et l'orang. Elles sont, il est vrai, en même nombre chez le chimpanzé, mais, chez cet animal, 13 sont dorsales; de sorte que, comme le gorille, il possède une paire de côtes de plus que l'homme.

On le voit, des différences bien nettes séparent, au point de vue purement anatomique, l'homme de l'animal. Suffisantes-elles toutefois pour le placer dans un *règne* à part? Non assurément.

Ce qui caractérise un *règne* c'est un ensemble de qualités qui ne se trouvent à aucun degré dans les êtres inférieurs. Le végétal, par exemple, constitue un *règne* parce qu'il est doué de la vie, chose inconnue dans le minéral. L'animal constitue un autre *règne* parce qu'il a le sentiment et la volonté, deux qualités qui ne se rencontrent point chez la plante. Or, l'étude anatomique ou même physiologique de l'homme ne nous permet de constater chez lui aucun principe ou aucun phénomène qui creuse entre lui et les êtres inférieurs un abîme comparable à celui qui sépare le minéral du végétal et celui-ci de l'animal.

Il ne peut donc, à ce point de vue, constituer un *règne* à part. C'est déjà trop sans doute d'en faire un *ordre* avec Cuvier, car, bien qu'il soit difficile de dire au juste ce qu'est un *ordre* en taxonomie, on comprend néanmoins qu'il y a entre l'homme et les singes supérieurs

moins de différence extérieure et apparente qu'entre deux ordres consécutifs et bien reconnus de la série animale, qu'entre les quadrumanes et les chéiroptères, les carnassiers et les insectivores, par exemple. D'un autre côté, des caractères aussi tranchés que ceux que nous offrent le système dentaire de l'homme, son attitude verticale et la nudité de sa peau montrent qu'on n'a point seulement affaire à une *espèce* particulière ni même à un *genre*. Les naturalistes les plus portés à restreindre l'espace qui sépare l'homme du singe reconnaissent qu'il y a entre eux plus de distance qu'entre deux genres consécutifs, tels que le loup et l'hyène, le chameau et le lama. Ils sont d'avis qu'il faut faire de l'homme, envisagé anatomiquement, une *famille* spéciale; ce qui est déjà reconnaître l'importance des caractères qui le distinguent à ce seul point de vue.

2° *Caractères de l'ordre psychique.* — Ce n'est point toutefois à l'anatomie et à la physiologie qu'il faut aller demander la caractéristique de l'homme, et la place qu'il convient de lui assigner dans l'échelle des êtres. Ce qui fait sa véritable supériorité, ce n'est point son organisation physique. A ce point de vue, la comparaison avec les animaux qui l'entourent lui serait plutôt défavorable, puisque les fortes canines dont ceux-ci sont parfois munis et la toison plus ou moins épaisse qui les revêt leur permettent de se défendre et contre les attaques des autres animaux et contre les intempéries des saisons. Heureusement, pour suppléer à ces lacunes de son organisation, l'homme a les ressources de son intelligence et c'est là ce qui constitue son immense supériorité.

Cette supériorité intellectuelle et morale de l'homme s'impose à un tel point que les naturalistes n'ont pu la méconnaître complètement. Tous conviennent que, par notre intelligence, nous nous élevons considérablement au-dessus de la bête; mais la plupart prétendent ou bien que le naturaliste n'a pas à se préoccuper de ce caractère, d'un ordre tout philosophique, ou bien qu'il ne constitue en faveur de l'homme qu'une différence de degré, différence tout à fait insuffisante pour en faire un *règne* à part.

C'est là une double erreur qu'il nous faut relever successivement.

Et d'abord, on se demande pourquoi les facultés intellectuelles et morales de l'homme resteraient étrangères à l'histoire naturelle, quand cette histoire s'applique à notre espèce et devient de l'anthropologie.

L'homme fait partie intégrante de la nature créée, et il en fait partie aussi bien par ses qualités de l'ordre psychique que par ses fonctions organiques, aussi bien par ses caractères moraux que par les phénomènes physiologiques dont il est le sujet. S'il est permis à l'anatomiste ou au physiologiste de faire abstraction de ses facultés intellectuelles et morales, le naturaliste qui veut être complet, le naturaliste classificateur surtout, qui prétend déterminer la place de l'homme dans la nature, doit prendre en considération l'ensemble de ces caractères.

Et qu'on ne dise pas que ce serait s'aventurer dans le domaine de la philosophie. Quelle nécessité y a-t-il d'exclure toute philosophie des sciences naturelles? On ne saurait faire un pas, dans l'étude de la nature, sans se heurter aux plus sublimes comme aux plus importantes questions que l'esprit humain puisse se poser. Loïn de s'exclure, l'histoire naturelle et la philosophie sont deux sciences intimement unies, dont la psychologie est une branche commune. Elles se complètent l'une l'autre, et la première n'est pas plus indigne du philosophe que la seconde ne l'est du naturaliste. Vouloir les isoler serait vouloir empêcher tout progrès sérieux dans l'une comme dans l'autre. Ainsi l'ont compris tous les naturalistes qui ont admis le règne humain, depuis Aristote jusqu'à M. de Quatrefages.

Qu'on ne dise pas non plus, avec Cuvier, que les caractères propres à chaque règne doivent être tirés de la conformation, qu'ils doivent être accusés par des faits et tomber sous les sens. S'il en était ainsi, le règne animal n'existerait pas. Nous l'avons vu précédemment, en effet, les animaux ne se distinguent des végétaux que par la sensibilité et la mobilité, c'est-à-dire par des facultés générales qui, en elles-mêmes, échappent aux sens, et non par des caractères anatomiques. (Voir art. *Animalité*). Aucune différence organique ne caractérise ce règne ;

car le système nerveux, le plus constant cependant des organes, n'a pas encore été reconnu chez les Protozoaires. Ce serait donc manquer de logique que de refuser d'accepter les phénomènes intellectuels comme base d'un nouveau règne si, comme nous le prétendons, il s'en trouve qui caractérisent essentiellement l'homme et n'existent à aucun degré chez les êtres inférieurs.

Il est faux, avons-nous dit en effet, qu'il n'existe qu'une différence de degré entre les facultés intellectuelles de l'homme et celles de l'animal. Que quelques-unes de ces facultés nous soient communes avec les animaux, nous n'avons garde d'y contredire. Celles de l'ordre sensitif sont dans ce cas. Il y a, chez l'animal comme chez l'homme, impressions et sensations, sentiment de plaisir et de peine, de joie et de tristesse, de désir et d'aversion, d'amour et de haine, d'espérance et de crainte. Seulement, chez l'homme, ces sentiments sont souvent inspirés par des motifs plus nobles, par suite de leur contact avec des facultés d'un ordre supérieur. Ici donc, dans l'ordre des facultés sensibles, il y a vraiment similitude entre l'homme et l'animal.

Pour la volonté, la différence est manifeste. Chez l'homme seul la volonté est véritablement libre, de cette liberté morale, principe de toute responsabilité, qui suppose la faculté de choisir entre le bien et le mal, et sans laquelle il ne saurait y avoir d'acte méritoire. L'animal n'a que des idées sensibles et concrètes; les motifs qui le poussent à agir sont nécessairement de même ordre; l'idée tout abstraite du devoir lui est étrangère; il ne saurait donc attribuer à ses actes une valeur morale quelconque, y attacher une idée de mérite ou de démerite. Il les exécute parce qu'ils lui procurent une satisfaction; il les omet parce qu'ils sont pour lui l'occasion d'une sensation désagréable, parce que peut-être sa mémoire lui dit qu'ils sont suivis d'un châtement. Mais il lui importe peu qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas conformes à des lois qu'il ignore et qui, par conséquent, ne peuvent être le mobile de sa conduite. L'homme, au contraire, sait qu'il existe une loi à laquelle il est soumis; il sait que cette loi a une sanction; que, s'il la transgresse, il encourra

un châtement ; que s'il essaye, au contraire, d'y conformer ses actes, il se rendra digne d'une récompense. En un mot, seul, il est doué du sens moral et religieux.

Restent les facultés de l'ordre intellectuel qui nous fourniront la véritable ligne de démarcation entre l'homme et l'animal. Ici toutefois encore nous trouvons des facultés communes avec l'animal. Telles sont la perception extérieure, une certaine conscience ou le sens intime sous sa forme la plus rudimentaire, la mémoire, s'appliquant aux idées sensibles, l'association de ces mêmes idées conduisant à une apparence de jugement, l'imagination passive qui se manifeste dans le rêve, etc. Mais il est une faculté intellectuelle, la plus importante de toutes, qui n'appartient qu'à l'homme, c'est la *raison*, c'est-à-dire cette faculté à laquelle nous devons la connaissance des vérités nécessaires et éternelles, des axiomes, des premiers principes, du vrai, du bien, du juste et, en général, toutes les idées abstraites.

La raison et l'idée abstraite manquent absolument chez l'animal. Ce n'est point là une vaine assertion dénuée de preuves ; c'est une vérité que vient démontrer l'observation attentive des opérations animales. Aucune de ces opérations ne réclame le concours de la raison. Il y a plus : tous les actes qui, chez l'homme, dépendent évidemment de cette faculté suprême disparaissent dans les êtres inférieurs. Nous en avons un exemple frappant dans le langage.

Nous n'entendons pas parler évidemment du langage *naturel*, qui consiste dans la simple expression des sentiments ou des idées à l'aide de cris ou de gestes inspirés par le besoin : ce langage purement instinctif existe à des degrés divers chez tous les êtres animés. Mais il en est un autre qu'on appelle *artificiel*, parce qu'il se compose de signes conventionnels, choisis plus ou moins arbitrairement pour communiquer la pensée ou exprimer les sentiments. Celui-là caractérise essentiellement l'homme, vu qu'il existe chez tous les hommes et nulle part ailleurs.

C'est que la création du langage est la plus abstraite de toutes les opérations intellectuelles, celle qui, par conséquent, réclame le plus impérieusement le con-

coures de la raison. On peut apprendre à un animal, à un perroquet à articuler des mots ; mais on ne fera pas que cet animal, que ce perroquet attache à ces mots une idée générale et abstraite.

M. de Quatrefages n'a pas saisi cette différence essentielle, qui existe entre notre langage et celui des animaux. Ce dernier, dit-il, « est très rudimentaire sans doute ; il se compose essentiellement d'interjections et de signaux ; mais il n'en constitue pas moins un phénomène qui ne change pas de nature en se perfectionnant dans l'homme ».

C'est une grave erreur. Il existe une différence essentielle entre notre langage et celui des bêtes. Si, comme on le prétend, les animaux avaient une organisation intellectuelle au fond identique à la nôtre, il serait vraiment étrange qu'aucun d'eux ne fût parvenu, sinon à inventer un langage, du moins à apprendre le nôtre, et, par suite, à se mettre avec nous en relations d'idées.

Et qu'on n'objecte pas que l'animal le mieux doué, le singe, n'est pas conformé physiquement pour articuler des sons : il est un autre langage que le langage parlé ; il y a le langage d'action, et celui-là est matériellement à sa portée. Le sourd-muet, lui aussi, est dans l'impossibilité de se servir de la parole ; il est même, au point de vue purement organique, dans une condition pire que le singe puisqu'il est privé du sens de l'ouïe ; et pourtant quelle différence entre lui et cet animal au point de vue où nous nous plaçons ! Les sourds-muets savent inventer des signes au moyen desquels ils peuvent se communiquer mutuellement leurs pensées, et si l'éducation leur vient en aide, ils peuvent atteindre le plus haut degré de développement intellectuel.

Que l'on essaie, en retour, de faire l'éducation du singe le plus élevé dans l'échelle zoologique ; que l'on s'efforce, par exemple, de lui apprendre à écrire. La seule idée d'une tentative aussi manifestement inutile fait sourire. Et cependant si, comme on le prétend, l'animal partageait toutes nos facultés intellectuelles, il devrait pour le moins être susceptible de la même éducation que le sourd-muet, physiquement moins favorisé de la nature. A quoi peut tenir l'énorme différence que l'on constate dans

l'un et l'autre cas, si ce n'est à la présence chez l'homme d'une faculté totalement inconnue chez les êtres inférieurs? La diversité des effets est l'indice de la diversité des causes. Si donc on observe chez l'homme un ordre de phénomènes nouveaux, inconnus chez les autres êtres, c'est qu'il est doué d'une faculté spéciale à laquelle ils se rapportent, et cette faculté c'est la raison.

Le langage considéré comme expression des idées, spécialement des idées abstraites, à l'aide de signes conventionnels, n'est pas le seul phénomène qui soit manifestement attribuable à la raison. Tout ce qui présuppose l'abstraction ne saurait être rapporté à une autre faculté. Pourquoi, par exemple, l'homme est-il le seul être qui soit susceptible de progrès? Comment se fait-il que tous les autres, si intelligents qu'ils paraissent, restent stationnaires, au lieu de se perfectionner comme lui? C'est que pour inventer, pour progresser, il faut raisonner; or il n'est pas de raisonnement qui ne soit appuyé sur une idée générale et abstraite, et l'on sait que ces idées n'ont d'autre source que la raison.

Le sens moral et religieux, que l'on a constaté, nous dit-on, chez toutes les sociétés humaines et dont, au contraire, rien ne révèle la présence chez l'animal, n'est-il pas encore la preuve manifeste qu'il existe en nous une faculté d'un ordre supérieur, inconnue dans le reste des êtres?

M. de Quatrefages reconnaît avec nous que ce double caractère, appelé par lui *moralité* et *religiosité*, est tout à fait distinctif de l'humanité, à laquelle il assigne un rang à part. Son unique tort est de se refuser à y voir la conséquence de la raison dont l'homme seul est doué. La religion et la moralité ne sont pas, à proprement parler, des facultés, mais de simples effets d'une faculté supérieure. Par le raisonnement l'homme est arrivé à se convaincre de l'existence de Dieu et de l'obligation ou il est de le servir. Cette croyance n'est point innée en lui. Elle est un effet de la raison, mais elle n'en est pas un effet *nécessaire*. Il se pourrait donc que certaines peuplades isolées fussent, comme on l'a prétendu, dépourvues de tout sentiment religieux. Cette constatation gênante pour le système de M. de Quatrefages ne le serait pas à nos

yeux, puisqu'on peut être doué de la raison sans l'utiliser au même degré. La seule chose qui nous importe, et elle est suffisamment démontrée, c'est que le sens moral et religieux manque absolument chez l'animal.

Nous avons dit précédemment que pour constituer un nouveau *règne* il fallait un ordre de phénomènes spéciaux, dus à une cause inconnue dans les régions inférieures.

Ces phénomènes nous les avons trouvés dans le langage de l'homme, dans la perfectibilité qui le caractérise, ainsi que dans ses idées morales et religieuses; cette cause nouvelle, nous l'avons rencontrée également dans la raison, source première de tous ces phénomènes. Nous pouvons donc, avec beaucoup plus de droit que M. de Quatrefages, reconnaître au groupe humain l'importance d'un règne. L'éminent naturaliste ne voit dans l'homme d'autres phénomènes caractéristiques que le sens moral et religieux, et nous y trouvons de plus le langage et la perfectibilité; il considère ses facultés intellectuelles comme ne différant qu'en degré de celles de l'animal, et nous avons vu que, chez ce dernier, tout semblait se réduire à la perception externe, jointe à la mémoire et à l'association des idées sensibles; enfin il ne voit d'autre cause du sens moral et religieux que l'âme humaine, qu'il fait ainsi coexister avec l'âme animale, principe des autres manifestations vitales, et nous l'attribuons à une faculté suprême dont tout le monde peut admettre la coexistence avec le principe de la vie animale sans aller aucunement à l'encontre des idées reçues en psychologie. (Voir sur cette question les articles *Âme de l'homme*; *Âme des bêtes*.)

La conclusion c'est que, si l'homme se rapproche assez de l'animal au point de vue purement physique pour ne constituer, dans ce règne, qu'une *famille* à part, il en diffère essentiellement et radicalement quand on prend en considération, comme on doit le faire, ses qualités psychiques, c'est-à-dire ses facultés intellectuelles et morales. A ce point de vue, il constitue un *règne* spécial, aussi distinct des deux autres règnes organiques que ceux-ci le sont du règne minéral.

Consulter : ISIDORE GEOFFROY-SAINT-HILAIRE, *Histoire naturelle générale des*

règnes organiques, t. II; DE QUATREFAGES, *l'Espèce humaine*, liv. X; TH. H. MARTIN, *Philosophie spiritualiste de la nature*, t. II; FLOURENS, *de l'Instinct et de l'intelligence des animaux*; L'abbé PESNELLE, *la Science contemporaine et le dogme de la création*, p. 255 et suiv.; REUSCH, *la Bible et la nature*, ch. XXVII; R. P. CARBONNELLE, *les Confias de la science et de la philosophie*, t. II, p. 445 et suiv.; DECHÈ DE SAINT-PROJET, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, p. 320-395; L'abbé HAMARD, *la Place de l'homme dans la création*, dans la *Revue des questions scientifiques*, juillet 1878.

II. ORIGINE DE L'HOMME. — La religion nous enseigne que tous les hommes actuellement existants descendent d'un même couple originel, lequel fut créé directement par Dieu.

Quoi qu'on en ait dit, nous ne pensons pas qu'aucun théologien catholique émette à cet égard le moindre doute. Le *polygénisme* (Voyez ce mot), ou la doctrine de la pluralité des espèces humaines, ne semble pas conciliable avec l'orthodoxie, car, si tous les hommes n'avaient pas dans les veines du sang d'Adam, ils n'auraient pas hérité du péché originel et l'Église aurait tort d'appliquer à tous le baptême.

Quant à la création même d'Adam et d'Ève, elle est racontée en termes assez explicites, en tête de nos Livres saints, pour qu'il soit impossible d'exclure l'intervention directe du créateur.

Sur ces deux points, pas plus que sur les autres, l'enseignement positif de la science ne va en aucune façon à l'encontre de l'enseignement de la religion. L'un de ses représentants les plus autorisés aujourd'hui, M. de Quatrefages, proclame bien haut et défend avec des arguments irréfutables l'unité d'origine de tous les hommes, c'est-à-dire le monogénisme. Il n'ose toutefois remonter au delà. Le mode d'apparition du premier homme échappe à ses recherches d'anthropologiste. « A ceux, dit-il, qui m'interrogent sur le problème de nos origines, je n'hésite pas à répondre au nom de la science : je ne sais pas. »

Malheureusement tous les représentants de l'anthropologie n'ont ni cette franchise ni cette réserve. Il est une jeune école trop infatuée d'elle-même pour confesser humblement son impuissance à résoudre un problème de cette impor-

tance, et comme elle a pour principe et pour but d'exclure le surnaturel, elle n'hésite aucunement à affirmer l'origine animale de l'homme, quitte à négliger d'en faire la preuve. Ses principaux représentants, sont : en France, M. de Mortillet, le législateur de la science préhistorique; en Angleterre, Darwin, qui a donné son nom au système transformiste le plus en vogue; en Allemagne, Hæckel, le plus connu et le plus ardent de ses adeptes; en Suisse, Carl Vogt, qui a la prétention de ne le céder à personne en impiété.

D'accord pour nier la création ou l'intervention de Dieu dans l'apparition de l'homme, ces transformistes ne s'entendent plus quand il s'agit de déterminer les anneaux qui constituent la généalogie humaine. L'évidence les oblige à reconnaître que l'ancêtre immédiat de l'homme ne fut point l'un des singes actuellement vivants; mais ils sont unanimes à affirmer que ce fut un autre singe d'une espèce disparue. En conséquence, ils ont donné à cet être hypothétique, qui aurait été le trait d'union entre l'homme et la bête, le nom d'*anthropopithèque* ou de *pithécanthrope* (homme-singe).

Citons leurs propres paroles :

« L'accumulation de caractères simiens dans la race de Néanderthal (l'une des prétendues races humaines fossiles), nous dit M. de Mortillet, montre clairement que l'homme primitif se rattache aux singes. S'il ne se relie pas directement aux anthropoïdes actuels, c'est qu'il manque entre eux et lui des échelons. Certainement il descend d'une forme ou d'un type intermédiaire. Nous nous retrouvons donc en présence de l'anthropopithèque, dont j'ai démontré l'existence (à propos des silex tertiaires). Il suffit d'ouvrir les yeux et de regarder pour le voir! » *Le Préhistorique*, 1883, p. 248.)

De cet anthropopithèque ou homme-singe, qui fut le précurseur de l'homme proprement dit à l'époque tertiaire, M. de Mortillet ne craint pas de faire trois espèces distinctes, auxquelles il donne les noms de MM. Bourgeois, Rames et Ribeiro qui ont découvert ses prétendus outils à Thenay (Loir-et-Cher), à Aurillac (Cantal) et près de Lisbonne, en Portugal. (V. au mot *Tertiaire*.)

Si féconde que soit l'imagination de M. de Mortillet, elle ne lui a pas dit ce qu'était au juste l'anthropopithèque. Il nous le peint seulement comme un singe d'une taille inférieure à celle de l'anthropoïde, vu que ses prétendus outils, découverts à Thenay, sont d'une petitesse extrême. Darwin est plus précis. « L'homme descend, nous dit-il, d'un mammifère velu, pourvu d'une queue et d'oreilles pointues, qui probablement vivait sur les arbres et habitait l'ancien monde. Un naturaliste qui aurait examiné la conformation de cet être l'aurait classé parmi les quadrumanes. » (*La Descendance de l'homme*, ch. vi.)

Nous retrouvons la même doctrine, exposée avec plus de développement et plus de précision encore, chez le professeur Hæckel, d'Éna. « L'homme, nous dit-il, est un mammifère placentaire, distinct des mammifères inférieurs, mais de même origine. Certes l'homme ne descend d'aucun des anthropoïdes actuels; mais si l'homme ne descend d'aucun des anthropoïdes, il n'en a pas moins des aïeux communs avec eux. Il n'est qu'un ramuscule du rameau des singes catarrhiniens, de ces singes que décrit Darwin; et tout zoologiste le classera dans le même ordre que le commun ancêtre, plus antique encore, des singes de l'ancien et du nouveau continent. »

Hæckel ne se contente pas d'affirmer que l'homme descend de l'anthropopithèque : il a la prétention de nous montrer comment celui-ci dérive de la *monère*, cet être primitif entre tous, qui, dans la pensée de l'auteur, relie le monde organique au monde inorganique. (Voir *Monisme*.) La transition s'est faite, selon lui, par une série de 21 anneaux dont il nous donne la liste complète et qui tous sont représentés par un être vivant ou fossile, réel ou imaginaire. Dans cette dernière catégorie il faut ranger, outre la *monère*, point de départ de la série : les *sozooures*, animaux qui eussent été pourvus de branchies dans leur jeune âge seulement et qui prennent place au 14^e degré de l'échelle; les *protamniotes* et les *promammaliens* qui occupent les deux degrés suivants et achèvent la transformation des poissons en animaux terrestres; enfin, au 21^e degré, l'homme-singe lui-même, le prédécesseur immédiat de l'homme actuel.

Pour que rien ne manque au système, Hæckel prend la peine d'indiquer à laquelle des époques géologiques correspond chacun de ses types plus ou moins imaginaires. Les humbles et très hypothétiques *monères*, « nos aïeux monœcellulaires », suivant son expression, datent de l'époque laurentienne. Viennent ensuite, après les vers : le premier vertébré, l'*amphioxus*, qui représente le neuvième anneau de la chaîne : les poissons, « nos ancêtres siluriens », comme il affecte de les appeler; les marsupiaux, qui apparaissent à l'époque jurassique et occupent le 17^e degré de la série; les lemuriens, qui occupent le 18^e, marquent les débuts de l'époque tertiaire et tirent leur nom d'un continent non moins imaginaire que le reste, la Lémurie, dont Madagascar, Ceylan et les îles de la Sonde seraient autant de débris. Puis nous avons, au 19^e degré, un pithécien ou singe à queue; au 20^e, c'est-à-dire vers le milieu des temps tertiaires, un singe sans queue, un anthropomorphe, le même sans doute qui tailla et utilisa les fameux silex de Thenay; au 21^e un pithécantrophe ou homme-singe; enfin au 22^e, au commencement de l'époque quaternaire, l'homme pourvu du langage et des principaux attributs qui le distinguent actuellement, quoiqu'il fût encore dans un état d'infériorité relative.

On pense bien que Hæckel n'a garde de fournir la preuve de ce qu'il avance. Toute son argumentation se réduit, il est obligé de l'avouer, à une considération théorique, à une simple raison de convenance : il faut échapper au miracle de la création. Et voilà ce qu'on nous présente au nom de la science expérimentale!

Il faut le dire toutefois, pour être juste envers son parti, Hæckel a été sévèrement jugé par les siens. L'un des plus ardents, Carl Vogt, de Genève, rendant compte de ce qu'il appelle son « gros livre » l'*Anthropologie*, qualifie son darwinisme d'exagéré, et il ajoute : « Si M. de Quatrefages dit trop modestement : je ne sais pas, M. Hæckel, au contraire, sait tout. Pour ce dernier rien n'est obscur; tout est prouvé d'une manière évidente. Depuis la *monère* amorphe jusqu'à l'homme parlant, toutes les étapes sont déterminées par induction, comptées au nombre de 20 ou 22, et toutes ces phases placées dans les

âges géologiques correspondants. Rien n'y manque. Malheureusement cet arbre généalogique si complet, si bien agencé, montre un seul petit défaut, semblable à celui du cheval de Roland : la réalité lui fait complètement défaut, comme la vie au cheval du paladin. Tous les échelons sont constitués par des êtres imaginaires dont on n'a jamais trouvé de traces, mais qui néanmoins doivent être considérés comme entièrement réels. Si on ne les a pas trouvés, on les trouvera plus tard, ou bien ils étaient constitués de manière à ne pouvoir se conserver dans les couches de la terre. » (*Revue scientifique*, 1877, p. 1057.)

Ce sont de sages paroles ; mais le système de Vogt vaut-il mieux que celui qu'il critique ?

Suivant ce dernier, l'homme dériverait des annélides ou des vers, et n'aurait point passé par les ascidies et l'amphioxus, comme le prétend le professeur d'Iéna. Il va plus loin et, dans un mémoire couronné par la Société d'anthropologie de Paris, il nie qu'aucune espèce de singes actuels puisse être considérée comme représentant l'une des phases par lesquelles a passé l'humanité en voie de formation. Il faut remonter plus haut, selon lui, pour trouver l'ancêtre commun de Primates, famille dans laquelle il range l'homme.

Cet aveu si catégorique n'empêche pas le professeur genevois de prôner, à l'occasion, l'origine simienne de l'homme et, qui plus est, de s'en faire gloire, vu « qu'il vaut mieux, dit-il quelque part, être un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré ». (*Leçons sur l'homme*, 1878, *ad finem*.) Polygéniste non moins que partisan du système évolutionniste, il se demande si l'on ne pourrait pas « des singes américains faire dériver les races humaines d'Amérique ; des singes africains, les nègres, et des singes d'Asie, les négrites ». C'est se contredire doublement puisque, dans une autre étude, il nie notre descendance du singe actuel et que, poussant à ses extrêmes limites, en sa qualité de transformiste, la variabilité des types, il peut moins que personne déclarer impossible le passage d'une race humaine à la voisine. Mais l'avantage de s'écarter sur tous les points des doctrines orthodoxes justifie, paraît-il, toutes les contradictions.

La violence de langage de notre naturaliste égale chez lui la hardiesse des idées. Les savants qui ont eu le malheur de contester la justesse de ses vues en savent quelque chose. Mais il semble qu'il en veuille à Dieu plus encore qu'aux hommes, ses adversaires. Nous n'oserions reproduire le langage impie qu'il affecte. En voici toutefois un échantillon suffisant pour édifier le lecteur : « Il faut, dit-il, mettre sans plus de façon le créateur à la porte et ne plus laisser la moindre place à l'action d'un tel être. »

Ailleurs, il énonce la même idée en un style moins blasphématoire. « Comme tous les organismes existant aujourd'hui sur la terre, dit-il, l'homme ne peut être le résultat d'un acte de création isolé. Le type homme a passé par des phénomènes de transformation analogues à ceux qu'ont subis ces organismes et ses ancêtres, ensevelis dans les couches de la terre et si différents de lui pour la conformation (?). L'homme s'est formé peu à peu, il s'est développé à mesure, il a acquis successivement les caractères qui le distinguent de l'animal et en font l'homme ; il a transmis et transmet encore ses caractères à ses descendants, qui ont, à leur tour, l'obligation de les développer et de les transmettre à leurs héritiers. En examinant les crânes anciens, nous sommes frappés par certains caractères, tels que le développement des arcs sourciliers, la prééminence des mâchoires, etc., qui sont communs à tous (!) ces crânes ; nous voyons ces caractères disparaître peu à peu, le front s'élever, le crâne devenir plus large et plus voûté, tandis que la face rentre sous cette voûte plus spacieuse. Nous voyons en un mot ces caractères d'infériorité s'effacer les uns après les autres pour faire place à la belle forme du type humain idéal. » (*Matériaux pour l'histoire de l'homme*, t. vi, p. 15.)

M. Carl Vogt touche ici au grand argument que l'école évolutionniste se plaît à invoquer, à l'appui de la théorie de la *descendance* ou de l'origine simienne de l'homme. Il nous faut donc le suivre sur ce terrain.

Si les faits étaient tels qu'il le prétend, nous n'aurions guère qu'à nous incliner. Il n'en est rien heureusement, en dépit des apparences. Nous disons « en dépit

des apparences », car, si l'on en jugeait par la plupart de nos collections craniologiques, on pourrait croire au développement progressif que signale M. Carl Vogt. Cela tient aux préjugés qui ont présidé à leur classement. Il est convenu, en principe que tout crâne ancien doit présenter des caractères d'infériorité. Un anthropologiste, qui jouit au delà du Rhin d'une grande considération, n'a pas craint de le dire : « Un crâne, qui ne porte pas des traits d'une organisation inférieure, ne peut pas être considéré comme provenant de l'homme primitif, quoi qu'il soit trouvé parmi les os fossiles d'espèces éteintes. »

Avec un pareil principe, il est facile de se débarrasser des faits gênants pour la théorie de la descendance, et l'on conçoit qu'elle trouve sa confirmation dans la disposition régulièrement progressive des crânes alignés dans nos musées. Mais il n'est personne qui ne reconnaisse dans cette manière de raisonner une pétition de principe des plus évidentes, puisqu'elle suppose prouvé à l'avance ce qui précisément est à démontrer, savoir la forme simienne des crânes anciens.

Sous l'influence de ce préjugé, M. de Mortillet, dont les idées font trop souvent loi en matière d'archéologie préhistorique, a rejeté comme dépourvus d'une authenticité suffisante la plupart des débris humains trouvés dans les terrains quaternaires, souvent en compagnie des restes d'espèces animales fossiles. Ainsi ont été éliminés de la paléontologie humaine les ossements de Solutré (Saône-et-Loire), de Grenelle (près Paris), de Louvernè (près Laval), d'Aurignac (Haute-Garonne), de Denise (près du Puy-en-Velay), de Cro-Magnon (Dordogne), de Bruniquel (Tarn-et-Garonne), et une infinité d'autres, jusqu'à la fameuse mâchoire de Moulin-Quignon (près d'Abbeville) qui se présente toujours à nous comme le plus ancien débris de l'espèce humaine, mais qui, aux yeux de nos anthropologistes, a le grave défaut de n'accuser en rien l'origine simienne de notre espèce.

M. de Mortillet réserve toute sa confiance aux cinq pièces suivantes qui ont, paraît-il, l'avantage de mieux cadrer avec sa théorie : les crânes de Néanderthal et de l'Olmo, les mâchoires de la

Naulette et d'Arcy et le squelette de Laugerie-Basse. Puisqu'il leur fait cet honneur, jetons sur elles un rapide coup d'œil.

Le crâne, dit de Néanderthal, trouvé en 1846 dans la localité de ce nom, près de Dusseldorf, à 18 mètres au-dessus de la rivière qui coule au fond de la vallée, a fait grand bruit dans le monde transformiste qui a cru y trouver la confirmation de son système favori. Sa forme allongée (dolicocephalie), son peu d'élevation et surtout l'énorme saillie des arcades sourcilières contrastent en effet avec le type ordinaire ; mais ces particularités, — des anthropologistes peu suspects en ont fait la remarque, — n'excluent nullement une intelligence développée. On les a retrouvées sur des têtes qui ont appartenu à des personnages historiques et à des hommes distingués, tels que Robert Bruce, le héros écossais, saint Mansuy, évêque de Toul au iv^e siècle, Kay-Lykke, personnage danois qui joua un certain rôle dans la politique de son pays, il y a deux siècles, le fils du maréchal Grouchy, mort il y a peu d'années, et le docteur Bullalini, l'une des célébrités médicales de l'Italie.

Ajoutons que l'ancienneté du crâne de Néanderthal est loin d'être démontrée. A cet égard, toutes les conjectures sont permises, depuis celle du professeur Fuhlrott, qui lui attribue deux ou trois cent mille ans, jusqu'à celle du docteur Mayer, de Bonn, qui y a vu le crâne d'un cosaque tué en 1814. Le cadavre auquel il appartenait a été trouvé régulièrement allongé à deux pieds seulement de profondeur, comme celui d'un homme enseveli. Assurément ce n'est point là une circonstance qui soit favorable à sa haute antiquité. Pour le vieillir on a fait valoir que des ossements d'espèces disparues, d'éléphant par exemple, avaient été trouvés à six kilomètres de là dans un terrain de même nature que celui qui enveloppait le fameux squelette. On n'a pas ajouté que, sur un autre point, on avait rencontré dans la même argile des objets en pierre polie ; ce qui tend à rapporter cette formation à l'époque actuelle, puisque suivant l'enseignement commun des préhistoriens, l'homme des temps quaternaires ne sut pas polir la pierre.

Peu importe son âge, après tout, si,

comme il n'est pas improbable, nous avons affaire à une sépulture ordinaire et non à un enfouissement accidentel, si une fosse a été creusée pour y déposer le cadavre. Chacun inhume ses morts dans le terrain qu'il a à sa portée, fût-il primitif. Or que penserait-on du géologue futur qui, dans le cours de ses explorations, dérochant à la tombe où il gisait depuis des siècles le squelette décomposé d'un de nos contemporains, s'en irait proclamant que l'homme est aussi ancien que le globe, puisqu'il l'a trouvé dans les formations primitives?

A quelque époque qu'il remonte, le crâne de Néanderthal n'exclut point l'intelligence ordinaire. A défaut de son analogie avec les crânes des personnages dont nous avons parlé, sa capacité le prouverait. Elle n'est guère inférieure à la capacité moyenne des crânes féminins de notre temps et elle égale celle des Hindous et des Australiens. C'en est assez pour nous empêcher d'y voir un être intermédiaire entre l'homme et le singe. Il faut le reconnaître avec M. de Quatrefages, l'individu auquel il a appartenu a pu posséder toutes les qualités morales et intellectuelles compatibles avec son état social. (*L'Espèce humaine*, p. 231.)

Un autre crâne qu'on a rapproché du précédent et dont l'authenticité, je veux dire l'origine quaternaire, est moins douteuse, est celui que M. Cocchi a trouvé dans la tranchée de l'Olmo, près d'Arezzo, en Italie, à 15 mètres de profondeur. L'épaisse couche d'alluvion qui le recouvrait et la présence d'une défense d'éléphant à trois mètres de l'endroit où il gisait ne laissent guère de doute sur son antiquité. Or, quoi qu'on en ait dit, on peut se demander s'il présente un seul des caractères que nous avons signalés sur le crâne de Néanderthal. D'abord, au lieu d'affecter la forme allongée, il est au contraire brachycéphale (à tête courte), au point que M. Hamy l'a cru déformé accidentellement après la mort. Mais c'est une conjecture que rejettent MM. Cocchi et Vogt.

Et puis, si l'on a recours à la supposition d'une altération posthume, lorsqu'on a affaire à un crâne qui affecte de près ou de loin la forme actuelle, pourquoi ne le fait-on pas lorsqu'il s'agit de

crânes qui s'en éloignent par certains indices d'infériorité apparente?

Quoi qu'il en soit de la dolicocephalie du crâne de l'Olmo, de l'aveu de M. Hamy, il diffère du type de Néanderthal par ses autres caractères. La région frontale, loin d'être déprimée et comme fuyante, est relativement élevée. Le front est large et les arcades sourcilières sont à peine indiquées. Carl Vogt lui-même l'appelle « un beau crâne ». M. de Mortillet a donc grand tort de l'invoquer à l'appui de sa théorie.

Nous n'oserions en dire autant de la mâchoire de la Naulette. Trouvée en 1875 dans une caverne de ce nom, dans le voisinage de Dinant, en Belgique, cette mâchoire n'a pas eu un moindre retentissement, ni rencontré une moindre faveur que le crâne de Néanderthal dans le camp transformiste. Elle gisait à quatre mètres de profondeur, au-dessous de dix couches alternatives d'argile et de stalagmite et dans des conditions qui plaident sérieusement en faveur de sa haute antiquité, car elle était associée à des débris d'espèces quaternaires; telles que: mammouth, rhinocéros, renne, etc.

La mâchoire était des plus informes, ne se composant que d'un fragment privé de ses dents, de ses condyles et de ses apophyses. On crut néanmoins y reconnaître des caractères simiens. Le menton faisait défaut comme chez le singe, ce qui devait entraîner un prognathisme accentué, c'est-à-dire une saillie ou proéminence des mâchoires d'un aspect tout bestial. D'autre part, s'il faut en juger par l'étendue relative des alvéoles, les canines étaient énormes et les molaires, au lieu d'aller en décroissant de la première à la dernière, comme la chose a lieu chez nous, augmentaient au contraire de volume d'avant en arrière, comme on le remarque chez le singe.

Ce n'est pas tout. On observa que l'apophyse génie, saillie osseuse située à la partie interne de la mâchoire et sur laquelle s'insèrent les muscles de la langue, faisait défaut sur l'échantillon de la Naulette, et l'on se hâta d'en conclure que la race à laquelle appartenait l'homme de la Naulette ne possédait pas même le langage articulé ou du moins ne le possédait qu'à l'état rudimentaire.

Un examen plus attentif de la fameuse

mâchoire a montré l'erreur des premiers observateurs. Un anthropologiste autorisé et peu suspect, le docteur Topinard, y a reconnu en particulier les apophyses génii. Si on ne les a pas vues plus tôt, « c'est que, nous dit-il, jusqu'ici on avait respectueusement conservé la terre qui masquait les plaques, sillons et crêtes. » (*Revue d'anthropologie*, juillet 1886.)

Il n'était guère plus exact de dire que le menton faisait défaut. Il est faiblement accusé, mais il existe réellement, tandis que le singe en est totalement dépourvu. Quant au fait que les molaires vont croissant d'avant en arrière, il ne prouve rien, vu que chez le singe lui-même « il constitue une exception ». Il y a donc lieu d'y voir un caractère accidentel, quelque vice de développement, une anomalie plutôt qu'une réversion.

« Ainsi tombe, conclut M. Topinard, tout un échafaudage datant de vingt ans. »

Bien avant ces dernières et si fécondes recherches, Pruner-Bey observait que la pièce de la Naulette n'offrait rien qui obligeât à rabaisser au-dessous de l' Australien ou du Boshiman l'être humain auquel elle avait appartenu. A plus forte raison doit-on se refuser aujourd'hui à y voir les caractères d'infériorité exagérée qu'il avait plu de lui attribuer.

Une autre mâchoire dont M. de Mortillet affirme l'origine quaternaires est celle qu'on a trouvée dans la grotte des Fées à Arcy-sur-Cure (Yonne), au-dessous de deux ou trois couches d'une certaine épaisseur. Son antiquité semble garantie en effet par la présence au même niveau d'ossements de mammoth, de rhinocéros, de grand ours et d'autres animaux de la dernière époque géologique.

Quant à ses caractères d'infériorité, ils sont des plus contestables. M. de Mortillet est le premier à reconnaître qu'elle est bien supérieure à celle de la Naulette. L'os est moins épais et moins trapu; le menton est plus apparent; les molaires ont un égal développement et l'apophyse génii est bien marquée. Aussi, pour rester fidèle à la doctrine évolutionniste, M. de Mortillet se garde-t-il d'attribuer à cette pièce l'antiquité de celle de la Naulette. Celle-ci appartenait, d'après lui, à l'époque *chelléenne*, c'est-à-dire au début des temps quaternaires; celle d'Arcy ne remonterait qu'à la fin ou à l'époque *magdalénienne*.

La vérité est que, si l'on en juge par les conditions de gisement, l'antiquité des deux mâchoires est exactement la même. Toutes les deux étaient associées, nous l'avons dit, avec des ossements d'éléphants et de rhinocéros, animaux qui, d'après le chef de l'école préhistorique lui-même, caractérisent non le *chelléen* ni le *magdalénien*, mais la prétendue époque intermédiaire qu'il appelle *moustérienne*. Si M. de Mortillet a vieilli l'un et rajeuni l'autre, c'est qu'il y allait de l'intérêt de sa théorie favorite, l'origine simienne de l'homme. Il ne pouvait admettre que deux pièces aussi dissemblables fussent contemporaines. Tel est l'effet du préjugé et de l'esprit de parti sur ceux qui allient le plus haut la prétention de faire de la science purement positive et expérimentale!

Le squelette trouvé en 1872 par M. Masséna à Laugerie-Basse (Dordogne) est encore une des rares pièces, dont M. de Mortillet proclame la haute antiquité. Il nous en coûte d'autant moins de l'en croire sur parole que ce squelette ne présente aucun signe d'infériorité, pas même cette perforation olécraniennne de l'humérus qui se remarque sur un certain nombre de squelettes anciens. On a fait ressortir, il est vrai, sa puissance musculaire; mais, outre que cette particularité ne doit pas surprendre chez un chasseur des temps quaternaires, elle s'allie à des signes d'une intelligence au moins ordinaire. La tête, malheureusement éraillée en partie, « paraît se rapprocher, au dire de M. de Mortillet, de celle de la sépulture de Cro-Magnon ». Or les crânes de Cro-Magnon (Dordogne) ne le cèdent en rien à la moyenne actuelle. Ils la dépassent même en capacité.

Les cinq pièces dont il vient d'être question sont, au dire de M. de Mortillet, celles dont l'antiquité est la plus indubitable. Nous n'avons aucun intérêt à le nier, car on l'a vu, on y cherche en vain ces traits simiens qui attesteraient, d'après une certaine école, l'origine animale de notre espèce.

Il est vrai que cette école invoque d'autres faits. Elle aime à citer, après le crâne de Néanderthal, ceux de Canstadt (Wurtemberg) et d'Engis (Belgique), de Brux (Bohême) et d'Égnisheim (Alsace); mais pas plus que les précédentes, ces pièces n'ont, soit l'authenticité, soit les

traits qu'on leur attribue. La découverte du crâne de Canstadt date de près de deux siècles (1700) et, de l'avis de MM. Hoelder et Wierchow, son origine n'est point entourée de garanties suffisantes. C'est donc à tort qu'on en a fait le type de la plus ancienne race fossile.

Le crâne d'Engis, trouvé en 1833 à trois kilomètres de Liège, sur les bords de la Meuse, est plus authentique peut-être ; mais, par contre, il ne présente, malgré son étroitesse, aucun signe de dégradation. « C'est, en somme, dit Huxley, un beau type moyen qui peut tout aussi bien avoir été le crâne d'un philosophe qu'avoir servi de réceptacle à la pensée inculte de quelque sauvage. »

Quant aux crânes de Brux et d'Eguisheim, leur âge n'est point suffisamment déterminé. On n'a pas dit qu'aucun ossement véritablement quaternaire ait été trouvé associé au premier, et si le second se présentait dans ces conditions, quelques indices autorisent à se demander si l'individu auquel il appartient n'aurait point été inhumé. Ni l'un ni l'autre ne présentent d'ailleurs de traits d'infériorité bien accusés.

Les débris humains que nous venons de passer rapidement en revue sont ceux que l'école évolutionniste reconnaît généralement comme fossiles, parce qu'elle prétend que, dans l'ensemble, ils appuient sa doctrine. Mais que d'autres sur lesquels elle garde le silence, bien que, suivant toute apparence, ils ne soient pas moins anciens ! Pourquoi se taire sur ceux-là, si ce n'est parce qu'ils vont à l'encontre de la théorie favorite ? Et pourtant si l'on veut avoir une idée quelque peu exacte du type humain primitif, c'est l'ensemble qu'il faut considérer et non quelques débris choisis arbitrairement.

Si utile que soit cette étude, nous ne pouvons la faire ici sans sortir du cadre qui nous est prescrit. Qu'il nous suffise de dire que les ossements humains qui ont été tour à tour considérés comme fossiles, c'est-à-dire comme remontant au moins aux temps quaternaires, sont assez nombreux pour que M. de Quatrefages ait pu constituer, un peu arbitrairement, il est vrai, jusqu'à six races : celles de Canstadt, de Cro-Magnon, de Grenelle, de la Truchère et les deux races de Furfooz (Belgique). Or de ces six races, une

seule et non la plus nombreuse, la première, présente des signes d'infériorité. S'il en reste chez les autres, ils sont associés à des signes tellement marqués de noblesse et d'intelligence, que l'ensemble peut-être comparé sans désavantage au type actuel. L'une d'elles, celle dite de Cro-Magnon, parce qu'elle est surtout représentée en cette localité (Dordogne), est spécialement remarquable par ses traits physiques, comme aussi par le nombre des squelettes qui la représentent. Chez elle, la taille est élevée, le menton proéminent, la saillie de l'arcade sourcilière à peu près nulle, le front large et droit et la capacité crânienne généralement supérieure à la moyenne actuelle. Chez le vieillard de Cro-Magnon elle est de 1590 centimètres cubes, c'est-à-dire supérieure de plus de 30 centimètres à la moyenne des Parisiens contemporains. « Ainsi, observe M. de Quatrefages, chez ce sauvage des temps quaternaires qui a lutté contre le mammoth avec ses armes de pierre, nous trouvons réunis tous les caractères craniologiques généralement regardés comme les signes d'un grand développement intellectuel. »

Or, c'est cette race de Cro-Magnon qui semble avoir joué le plus grand rôle à l'époque quaternaire, au moins dans le Sud-Ouest de la France ; car c'est à elle que se rapportent la plupart des ossements humains fossiles trouvés dans cette région, notamment sur les bords de la Vézère.

C'est donc bien à tort qu'on invoque les données de la paléontologie humaine, en faveur de l'origine animale de notre espèce. Ces données, quand on les envisage dans leur ensemble et sans parti pris, nous montrent dans l'homme primitif un être semblable à nous, adonné sans doute à des occupations plus grossières et muni d'un outillage moins perfectionné, mais homme dans toute la force du terme, sans rien qui dénote cette origine simienne qu'on veut à toute force lui attribuer.

Son industrie même, si rudimentaire qu'elle ait pu être, ne plaide point en faveur de la cause transformiste. Elle accuse, en effet, chez l'homme primitif de nos contrées une habileté de main, nous pourrions presque dire un goût artistique qui révèle un être supérieur

non seulement à l'animal le plus intelligent, mais aux sauvages de notre temps. On a trouvé en effet sur diverses parties de notre territoire des gravures sur ivoire et sur os, de l'époque quaternaire, qui dénotent chez leurs auteurs un réel talent.

Quant à l'outillage proprement dit, il fut, à l'origine, des plus grossiers et progressa lentement : c'est un fait incontestable. A la pierre simplement taillée succéda la pierre polie et à celle-ci les métaux, le bronze d'abord, le fer ensuite. Mais il convient de se le rappeler, l'homme qui progressa de la sorte est l'homme de nos régions occidentales, le seul qui ait fait jusqu'ici l'objet des études de nos anthropologistes ; ce n'est point, à proprement parler, l'homme primitif.

C'est un fait attesté par la tradition, comme par toutes les branches des connaissances humaines, que notre espèce a eu pour berceau unique l'Asie et probablement ce plateau central borné par l'Altaï et l'Himalaya, où se rencontrent, au dire de M. de Quatrefages, toutes les langues et tous les types. Si l'on veut avoir quelque chance de se trouver en face du type originel et de l'industrie véritablement primitive, c'est là qu'il faut fouiller et non dans nos contrées, dont les plus anciennes populations, si haut qu'elles remontent dans les ténèbres du passé, avaient eu le temps de perdre leur culture primitive et de modifier leurs traits dans le cours de leurs longues et pénibles migrations. Les recherches qui ont pour objet l'homme fossile européen sont sans doute intéressantes, au point de vue de l'histoire locale, à laquelle elles ajoutent une page inespérée, mais elles n'éclairaient guère les débuts mêmes de l'humanité.

A ce point de vue, aucun pays ne serait plus intéressant à explorer géologiquement que l'Asie. Malheureusement cette vaste contrée est à peu près vierge encore d'investigations de cette nature. Que nous apprendront les recherches futures sur ce sol encore intact ? Nous l'ignorons ; mais les quelques explorations déjà faites ont leur éloquence. Lors de ses fouilles fameuses à Hissarlik, sur l'emplacement présumé de l'ancienne Troie, M. Schliemann a trouvé plusieurs civilisations superposées. Or ces civili-

sations, loin de progresser de bas en haut, comme l'exige la théorie évolutionniste, accusent une décadence à peu près continue. La pierre, rare à la base, apparaît en abondance au niveau supérieur. A lui seul, un pareil fait a plus de portée que toutes nos découvertes d'archéologie préhistorique, relativement à l'histoire primitive de notre espèce.

Ceux qui savent à quel point la nature de l'homme diffère de celle de l'animal trouveront, sans doute, que nous nous arrêtons trop longuement à réfuter les arguments qu'invoquent les partisans de l'origine simienne, et ils n'auront pas tort. Du moment où l'homme envisagé, comme il doit l'être, dans l'ensemble de ses facultés, constitue un règne à part, il est tout à fait superflu de prouver autrement qu'un abîme le sépare de la bête, abîme aussi infranchissable que celui qui sépare l'animal de la plante et celle-ci de la nature inorganique.

Inutile de démontrer plus amplement que son apparition est inexplicable sans une intervention du Créateur.

Ouvrages à consulter : — DE QUATREFAGES, *l'Espèce humaine*, liv. II, III et VII ; — abbé LECOMTE, *le Darwinisme et l'Origine de l'homme* ; — R. P. DE VALROGER, *la Genèse des espèces*, p. 103 et suiv. ; — abbé DULHÉ DE SAINT-PROJET, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, p. 385-409 ; — POZZI, *la Terre et le récit biblique*, p. 373-394 ; — MOIGNO, *les Splendeurs de la foi*, p. 351 et suiv. ; — R. P. HATÉ, *l'Homme singe et nos savants dans la Controverse*, t. I (1880-1881) ; — HAMARD, *l'Age de la pierre et l'homme primitif*.

H.

HORS DE L'ÉGLISE, POINT DE SALUT. — 1. Cet aphorisme est la forme populaire donnée à cette proposition théologique : « L'Église est une société nécessaire. »

En d'autres termes : « Tout homme, pour être sauvé, est dans l'obligation de faire partie de l'Église. »

L'Église dont il est ici question est l'Église instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'Église catholique, apostolique et romaine ; et ainsi l'axiome que nous étudions peut se formuler : « Hors de l'Église catholique, apostolique et romaine, point de salut », ou sous l'autre forme : « Tout homme, pour être sauvé,

est dans l'obligation de faire partie de l'Église catholique, apostolique et romaine. »

Il est à remarquer que cette nécessité d'appartenir à l'Église pour être sauvé est une nécessité résultant d'une obligation. Elle s'impose, par conséquent, de la même manière que l'obligation dont elle est la conséquence. Or l'obligation suppose en celui qu'elle atteint la connaissance du devoir imposé et la possibilité de l'accomplir : d'où il faut conclure que ceux-là seulement sont *de fait* tenus d'entrer dans l'Église, qui connaissent l'Église comme étant le moyen nécessaire d'arriver au salut. Quant à ceux qui, sans aucune faute de leur part, ignorent l'existence de cette Église nécessaire, ou manquent autrement des moyens de s'y agréger, l'obligation ne saurait les lier en fait ; la nécessité de faire partie de l'Église pour être sauvés ne pèse point sur eux ; et s'ils demeurent ainsi hors de son sein, rien n'autorise à leur appliquer l'axiome : « Hors de l'Église, point de salut ». Cet axiome ne regarde que ceux qui, par leur faute, demeurent hors de l'Église : ce qu'on exprime en disant que « c'est pour ceux qui, *par leur faute*, demeurent *hors de l'Église* qu'il n'y a point de salut ». Ceux qui ne connaissent pas l'Église peuvent se sauver sans ce moyen spécial de salut, à l'aide des secours que Dieu ne refuse à personne et par l'observation de ce qu'ils connaissent des préceptes divins : « N'ayant pas la loi » positive, « ils sont à eux-mêmes la loi » ; « leur conscience leur rendant témoignage » et devant servir à les juger « au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ ce qu'il y a de caché dans les hommes. » (*Rom. II, 14-16.*)

Toutefois, si nul homme n'est tenu *en fait* d'entrer dans l'Église quand il ne la connaît pas, il n'en est pas moins vrai qu'*en droit* cette obligation s'étend à tous les hommes. C'est une loi universelle, portée pour tous les hommes en général et pour chaque homme en particulier, créant pour tous et pour chacun l'obligation d'entrer dans l'Église aussitôt qu'ils la connaîtront. Et, bien qu'*en fait* beaucoup doivent demeurer, sans qu'il y ait de leur faute, hors de l'Église, néanmoins, *en droit*, l'obligation les concerne tous et c'est pour tous qu'est promulguée et qu'oblige en elle-même

cette loi : « Hors de l'Église point de salut ».

Dieu a donc fait de l'Église le moyen ordinaire et nécessaire par lequel les hommes arriveront au salut. Il le veut ainsi d'une volonté préceptive, à laquelle nul d'entre eux ne peut se soustraire. Et c'est en rapport avec cette volonté préceptive, qu'il a préparé dans l'Église les moyens ordinaires de salut qu'il offre aux hommes, de telle sorte que, de règle générale, et, comme disent les théologiens, *de potentia ordinata*, il ne dispense que dans l'Église et par l'Église les grâces spéciales qui décollent de la Rédemption par le Christ. On ne dit pas qu'il ne les accorde jamais en dehors de l'Église à qui il lui plaît ; mais quand il le fait, c'est par une miséricorde toute exceptionnelle et au-dessus des lois ordinaires de sa Providence. Or, qu'ont été et que sont encore, hélas ! les hommes demeurés avec les seules lumières de la raison et les grâces générales, à l'aide desquelles il est réellement et parfaitement possible d'observer la loi et d'acquérir la vie éternelle ? Saint Paul nous répond avec David : « Tous ont décliné, tous sont devenus inutiles ; il n'en est pas un qui fasse le bien ; il n'en est pas même un seul » (*Rom. III, 12* ; *Ps. XIII, 3-7*) : ce qu'il entend de l'universalité prise moralement. L'expérience de ceux qui vivent parmi les infidèles confirme cette vérité : il est très peu d'infidèles qui observent les préceptes qu'ils connaissent de la loi naturelle. Dans ce sens encore, on peut dire que « hors de l'Église, il n'y a pas de salut », parce que hors de l'Église, il y a très peu d'hommes qui opèrent leur salut. Mais ce n'est là qu'une constatation de fait, et non une doctrine : nous n'avons pas à nous en occuper.

Retenons donc déjà que l'axiome : « Hors de l'Église, point de salut » exprime l'obligation, qui, *en droit*, regarde tout homme, et, *en fait*, s'applique à quiconque connaît l'Église, d'entrer dans son sein s'il veut être sauvé.

Mais, dans l'Église, il y a ce que les théologiens appellent le corps de l'Église et ce qu'ils appellent l'âme de l'Église. Le corps de l'Église, c'est la société extérieure et visible créée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, reposant sur le Pape comme sur son fondement princi-

pal, dans laquelle les fidèles, sous l'autorité de sa suprême juridiction, de sa primauté, font profession de la même foi révélée, reçoivent les mêmes sacrements et obéissent aux mêmes lois. L'âme de l'Église, c'est, dans sa cause, l'Esprit-Saint, ou ce qui revient au même, la Sainte Trinité, et, dans son essence formelle, la grâce sanctifiante. Il n'est pas possible de faire son salut sans la grâce sanctifiante que l'Esprit-Saint, ou la Sainte Trinité, confère aux âmes pour être en elles le principe de la vie spirituelle. Et dans ce sens : « lors de l'âme de l'Église, il ne peut y avoir de salut ». Mais à quelqu'un qui sait ce qu'est l'Église, il n'est pas possible d'être de l'âme de l'Église s'il ne fait partie du corps de l'Église : car Dieu fait aux hommes une obligation d'entrer dans le corps de l'Église, dans l'Église extérieure et visible dont le Souverain Pontife est le monarque et dont les évêques sont les princes. Il ne suffit donc pas de vouloir appartenir à l'âme seule de l'Église, ou à la seule société invisible des justes en qui vit et opère l'âme de l'Église.

Le sens exact et complet de l'axiome : « hors de l'Église, point de salut » est donc celui-ci : « Il n'y a de salut pour aucun homme qui, par sa faute, demeurerait hors du corps de l'Église catholique, apostolique et romaine. »

II. — Beaucoup sont tentés de dire : *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire? C'est là une dure parole, et qui peut l'entendre?*

Les uns prétendent qu'il suffit à chacun de se sanctifier dans la religion qu'il a reçue de ses pères, sans s'inquiéter de savoir quelle est la vraie et si l'on est obligé de l'embrasser. Ils pensent qu'il est indifférent au salut qu'on professe telle religion ou telle autre. Cette erreur ne supporte pas l'examen. Comment pourrait-il être indifférent de professer le vrai ou le faux, en matière aussi grave que la religion? S'il y a une religion vraie, c'est celle-là seule qu'il faut accepter. Si les ancêtres ont erré, les fils n'ont pas à suivre leurs errements. Ils doivent revenir à la vraie religion aussitôt qu'ils l'auront reconnue. Autrement ils se mettent en dehors de l'ordre divin et ne sauraient espérer le salut. Le respect des ancêtres ne saurait leur servir d'excuse devant Dieu,

qui les appelle et leur fait un devoir de se rendre à son invitation.

D'autres enseignent que chacun a le droit d'embrasser la religion que sa raison lui fera trouver vraie, ce qui est vrai en un certain sens, mais non pas en ce sens qu'il n'y aurait pas devoir d'embrasser une religion déterminée, la seule vraie religion.

D'autres enfin pensent que chacun peut trouver dans toute religion le moyen de se sauver, et enseignent qu'il est permis de bien espérer du salut éternel de ceux qui vivent hors de l'Église catholique. Voici en quels termes Pie IX signalait cette erreur au lendemain de la définition du dogme de l'Immaculée Conception : « Nous avons appris, avec douleur, qu'une « autre erreur non moins funeste s'était « répandue dans quelques parties du « monde catholique et qu'elle s'était « emparée des esprits d'un grand nombre « de catholiques, qui s'imaginent qu'on « peut espérer le salut éternel de ceux qui « ne font point partie de la vraie Église du « Christ. De là vient qu'ils posent fré- « quemment la question de savoir quels « seront, après la mort, le sort et la « condition de ceux qui n'ont nullement « été attachés à la foi catholique, et, « après avoir produit les raisons les plus « vaines, ils attendent une réponse qui « favorise cette opinion erronée. Loin « de Nous, vénérables Frères, que Nous « osions mettre des limites à la miséri- « corde de Dieu qui est infinie ; loin de « Nous que Nous voulions approfondir les « conseils et les jugements cachés de Dieu, « abîme immense où la pensée de l'homme « ne peut pénétrer. Mais, selon le devoir « de Notre charge apostolique, Nous vou- « lons exciter votre sollicitude et votre « vigilance épiscopale, afin que dans « toute l'étendue de vos forces, vous « chassiez de l'esprit des hommes « cette opinion impie et funeste que le che- « min du salut éternel peut se trouver dans « toutes les religions. Démontrez, avec « cette habileté et cette science par les- « quelles vous excellez, aux peuples qui « sont confiés à vos soins, que les dogmes « de la foi catholique ne sont nullement « contraires à la miséricorde et à la jus- « tice de Dieu. Il faut en effet admettre « de foi que, hors de l'Église apostolique « romaine, personne ne peut être sauvé, « qu'elle est l'unique arche du salut, que

« celui qui n'y sera point entré périra par le déluge : cependant il faut reconnaître avec certitude que ceux qui sont à l'égard de la vraie religion dans une ignorance invincible, n'en portent point la faute aux yeux du Seigneur. » (Alloc. *Singulari quodam*.) Telle est la formule authentique et complète de la doctrine catholique sur ce point. C'est ce que nous nous sommes efforcé de formuler avec les développements utiles à l'intelligence du sujet dans ce qui précède ; c'est ce que nous allons démontrer dans le paragraphe suivant.

III. — A. — Lorsque Notre-Seigneur envoya ses apôtres dans le monde, il leur délégua, pour le salut des hommes, un triple pouvoir : celui d'enseigner : *Euntes docete omnes gentes* ; celui de conférer les sacrements, en particulier le baptême : *Baptizantes eos* ; celui de faire observer aux hommes les lois dont il leur confiait le soin : *Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis*. Et en confiant ces pouvoirs et cette mission au Collège apostolique, en faisant mention des instructions particulières, qu'il leur avait données à eux seuls, et non aux autres, il indiquait clairement qu'eux seuls, et non d'autres, auraient la dispensation de ces dons : d'où cette conclusion que personne ne saurait en jouir s'il ne s'attache aux apôtres et à leurs successeurs jusqu'à la fin du monde, en d'autres termes, à l'Église.

S'il était libre à chacun de recevoir ou de ne pas recevoir la prédication, de ne pas user du baptême, de ne pas observer les commandements du Sauveur, il serait également libre à chacun de ne pas s'attacher à l'Église, de poursuivre en dehors d'elle l'œuvre de sa sanctification. Mais Notre-Seigneur fait aux hommes une obligation rigoureuse de croire ce qu'il leur fait enseigner par l'Église : « Allez, dit-il, dans le monde entier, prêcher l'Évangile à toute créature. Celui qui croira » évidemment cet Évangile, « et sera baptisé, sera sauvé ; mais celui qui ne croira pas sera condamné. » (Marc. xvi, 16.) Il leur fait une obligation non moins rigoureuse de recevoir le baptême, comme on le voit déjà par le texte que nous venons de citer, et par le suivant : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » (Joan.,

iii, 5.) Enfin il veut qu'on accomplisse ses commandements : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements » (Joan., xiv, 15) ; et ces commandements sont ceux que transmettent les apôtres dont il veut que l'autorité soit obéie comme la sienne : « Qui vous écoute, m'écoute, et qui vous méprise, me méprise. » (Luc., x, 16.) C'est donc une vérité indubitable, que Notre-Seigneur fait aux hommes une obligation d'embrasser la foi chrétienne, de recevoir le baptême et d'obéir à l'Église : ce qui comprend toute la religion catholique, apostolique et romaine. Si l'on ne croit à son enseignement et si l'on ne fait profession de sa foi, on est condamné ; si l'on ne reçoit le baptême qu'elle confère et par lequel on entre dans son sein, on ne peut parvenir au royaume de Dieu ; si l'on ne lui obéit, on méprise l'auteur même du salut. Est-il possible de dire plus clairement que, pour être sauvé, il faut appartenir à l'Église et que, « hors de l'Église, il n'y a pas de salut » ?

Dans la pensée du Sauveur, l'Église est un troupeau dont il est le Pasteur, une bergerie dont il est la porte ; c'est là qu'il a préparé les pâturages dont les brebis doivent se nourrir, la vie spirituelle qui, seule, peut leur assurer l'éternité bienheureuse et il veut que tous entrent dans le troupeau et la bergerie. (Joan., x, 9, 11, 14, 16.) Qui pourrait, sans péché, se montrer sourd à son appel ? Et comment ne serait-on pas exposé à la mort la plus certaine, si l'on demeurait hors des pâturages qui entretiennent la vie ?

L'Église est encore le festin nuptial par lequel se célèbre l'union de la nature divine avec la nature humaine dans le Verbe incarné. Dieu y convie les hommes par les apôtres qui sont ses serviteurs. Ceux qui répondent à l'invitation goûtent les joies du festin, qui ne sont autres que la béatitude éternelle. (Matth., xxii, 2 ; Luc. xiv, 16 ; Apoc., iii, 20 ; xix, 9.) Ceux qui refusent encourent la colère du Roi, qui est Dieu ; ils sont exclus à tout jamais de la salle du festin, punis par les exécuteurs de ses vengeances, jetés dans les ténèbres extérieures. (Luc., xiv, 24 ; Matth., xxii, 7.) En d'autres termes, ils ont péché contre Dieu en rejetant son invitation, qui était un ordre, et ils en sont punis par la réprobation éter-

nelle. Donc il faut entrer dans l'Église pour être sauvé.

La même idée ressort des deux autres comparaisons sous lesquelles le Sauveur désigne l'Église ou le royaume des cieux : celle du champ dont les fruits sont recueillis pour être déposés dans les greniers du Père de famille (Matth. xii, 24, 38) ; et celle du filet dans lequel sont pris les poissons destinés à être conservés (Matth., xiii, 47) : on ne peut être cueilli pour les greniers éternels si l'on n'est dans le champ du Père de famille, ni réservé pour le maître de la pêche si l'on n'est dans le filet ; en d'autres termes, on ne peut être sauvé sans être dans l'Église.

B. — La confirmation de cette doctrine du Sauveur se trouve dans les premières prédications des apôtres. Bien qu'ils s'adressassent aux sectateurs d'une religion qui avait son origine dans une institution positive de Dieu, d'une religion qui avait jusque là conduit les hommes à la vie éternelle, d'une religion qui conservait dans ses enseignements et dans ses pratiques les vérités divinement révélées et les rites établis par Dieu lui-même, ils faisaient à tous une obligation d'entrer dans l'Église. Le principe sans cesse rappelé par eux, c'est qu'il n'y a de salut que par Jésus-Christ, qu'il faut croire en lui et recevoir le baptême qu'il a institué. (Act. ii, 38, 41 ; iv, 12 ; ix, 47.) Certes, si une religion pouvait suffire aux hommes pour se sauver, ce devait bien être celle que pratiquaient les Juifs et ceux des Gentils qui s'étaient convertis à leur culte. Néanmoins les apôtres leur déclarent qu'ils ne peuvent se sauver qu'en entrant par le baptême dans l'Église du Christ.

Ce qu'il avait prêché aux Juifs dès les premiers jours de son apostolat, saint Pierre l'a écrit, sur la fin de sa vie, sous une forme que la tradition catholique et l'enseignement des pontifes de l'Église ont fréquemment rappelée. L'apôtre vient de mentionner la fabrication de l'arche de Noé ; il fait remarquer que « c'est par elle que quelques hommes, « c'est-à-dire, huit personnes, ont été « sauvés par l'eau » : et il ajoute : « Et « vous, c'est un baptême semblable » un baptême dont l'arche portée sur les eaux était la figure, « qui vous sauve « maintenant » (1 Petr. iii, 20, 21). Comme

il n'y eut de sauvées au temps de Noé que les personnes entrées dans l'arche, ainsi n'y a-t-il de sauvés maintenant que ceux qui sont entrés dans l'Église par le baptême qui en est la porte. Conséquemment il n'y a de salut que pour ceux qui sont dans l'Église, ainsi que saint Cyprien l'a exprimé avec sa netteté et son éloquence habituelles dans ces paroles décisives : « Si celui qui était hors de l'arche « a pu échapper, celui qui demeurera « hors de l'Église pourra également « échapper » (*de Un. Eccles.* c. 6).

C. — Une doctrine si clairement formulée dans la sainte Écriture ne peut qu'être enseignée par tous les Pères et écrivains ecclésiastiques qui ont eu à traiter de l'Église, soit au regard des Gentils, soit au regard des hérétiques et des schismatiques. Citons-en trois des plus remarquables.

Saint Irénée dit : « Le Seigneur jugera », condamnera, « tous ceux qui sont hors de la vérité, c'est-à-dire, hors de l'Église » (I. 4, c. 62) : s'il les condamne pour être hors de l'Église, c'est qu'il sont coupables d'être demeurés hors de l'Église ; et si c'est la même chose d'être hors de l'Église qu'être hors de la vérité, c'est que l'Église est aussi nécessaire que la vérité et que la vérité ne se trouve qu'en elle. Voilà les deux raisons que saint Irénée nous donne d'affirmer que « hors de l'Église il n'y a pas de salut ».

Lactance va encore plus directement à la conclusion : « L'Église catholique, « dit-il, est la seule qui conserve la vraie « religion. Elle est la source de la vérité ; « elle est le domicile de la foi ; elle est le « temple de Dieu : quiconque n'y entre « pas, ou en sort, est étranger à l'espé- « rance de la vie et du salut éternel » (*de Div. Inst.* l. 4, c. xiii.). Outre l'assertion très formelle que, hors de l'Église il n'y a pas de salut, ce texte exprime une raison que nous aurons à développer, savoir que l'Église catholique est la seule qui conserve la vraie religion.

Qui ne connaît ce mot de saint Cyprien : « On ne peut avoir Dieu pour père, si l'on n'a l'Église pour mère » ? N'avoir pas Dieu pour père, c'est être exclu de l'héritage céleste ; donc il n'y a point de salut pour qui n'est pas enfant de l'Église. Et ce magnifique passage où saint Cyprien, imitant le chapitre de saint Paul aux Corinthiens sur l'innuité de

tout le reste sans la charité, affirme que, sans la soumission à l'Église et l'union avec elle, le martyr lui-même est sans valeur et ne peut conduire au salut? « Être martyr n'est pas possible à qui « n'est pas dans l'Église; il n'arrivera « point au royaume celui qui abandonne « celle qui doit régner.... Ils ne peuvent être avec Dieu ceux qui ne veulent « point garder l'unité d'esprit dans « l'Église. Ils ont beau brûler dans les « flammes et dans les bûchers, ou donner « leur vie sous la dent des bêtes : ce ne « sera point là le triomphe de la foi, « mais le supplice de l'infidélité.... On « peut subir la mort, on n'a point droit « à la couronne » (*A. de Unit. Eccl.* n. 14). Saint Cyprien parle de ceux qui, ayant fait partie de l'Église, s'en sont séparés par le schisme; mais la raison pour laquelle il affirme qu'il n'y a pas de récompense pour eux, savoir, de n'être pas avec l'Église, vaut pour quiconque meurt hors de l'Église.

D. — Cette doctrine n'a rien que de très naturel. Il faut à chaque homme une religion, et non pas la religion qu'il se façonnera lui-même, mais celle qui est la religion vraie et voulue de Dieu. Or cette religion vraie et voulue de Dieu est la religion catholique, apostolique et romaine.

Autrefois, avant la venue du Messie, à côté de la religion judaïque, subsistait encore la religion primitive dont les traditions, bien obscurcies par les imaginations et les dépravations humaines, conservaient quelque chose des dogmes primitifs et des rites par lesquels Dieu voulait être honoré. Comme la religion judaïque était, par son institution même, restreinte à un seul peuple, nul homme, à moins de s'agréger à la nation juive, ne pouvait faire profession de cette religion sous sa forme particulière, et par conséquent nul n'y était obligé. Chacun pouvait donc licitement servir Dieu conformément aux principes de la loi naturelle et aux traditions venues des âges primitifs. On ne pouvait pas dire : « Hors de l'Église mosaïque, point de salut. »

Mais depuis l'avènement du Messie, il en est autrement. La venue du Christ a mis fin à l'une et à l'autre religion, à la religion mosaïque et à la religion primitive. L'une et l'autre se rapportaient au

Messie comme à leur fin; elles n'avaient de raison d'être que son attente. C'est par la promesse du Messie qu'avait commencé la religion primitive après la chute et au début de l'état de nature déchu; l'attente du Messie était donc le trait caractéristique et l'élément essentiel de cette religion. Le Messie venu, elle devait perdre sa forme pour en prendre une nouvelle, celle que le Messie venu allait substituer à l'ancienne. Il en était de même de la religion mosaïque. Les prophètes en avaient clairement annoncé l'abrogation et, d'après leurs oracles, elle devait être remplacée par le nouvel ordre de choses qu'établirait l'Ange du Nouveau Testament. Voilà pourquoi l'établissement de l'Église par Jésus-Christ a mis fin à la religion primitive et à la religion mosaïque, de telle sorte qu'on ne puisse plus, en droit, trouver en elles le salut.

D'ailleurs en instituant l'Église, dont la constitution lui permet de s'étendre à tous les hommes sans aucune exception, Notre-Seigneur lui a confié tous les moyens de salut qui dépendent de son Incarnation, ses mérites, ses enseignements, ses sacrements, ses préceptes, sa mission même. On ne peut être sauvé que par lui; c'est par lui seul que les sacrifices de la religion primitive et de la religion mosaïque pouvaient sanctifier les hommes et les sauver; à plus forte raison est-ce par lui seul depuis son avènement que les hommes peuvent obtenir le salut. N'est-il pas évident que les hommes, d'une part, sont tenus, pour être sauvés, d'aller chercher les moyens de salut là où Dieu les a déposés, que d'autre part, Dieu n'a pas à les procurer par des voies extraordinaires à celui qui, sciemment et volontairement, refuse de recourir à la société divinement instituée pour les lui communiquer. De là il résulte que refuser d'entrer dans l'Église, quand il la connaît comme nécessaire, c'est, pour l'homme, se constituer volontairement hors du salut, et par le péché qu'il commet en repoussant l'invitation qui l'appelle à entrer dans l'Église, et par le rejet direct des moyens de salut que l'Église lui offre. Dans ces conditions, il faut qu'il périsse, mais par sa faute uniquement.

IV. — A. — La doctrine que nous venons d'exposer et de démontrer est si ration-

nelle que l'on comprend difficilement les difficultés qu'elle soulève en certains esprits. Et cependant elle a été pour plusieurs une pierre d'achoppement. Des catholiques mêmes, des prêtres instruits dans la science sacrée, des orateurs de nos grandes chaires, ou bien se sont inquiétés eux-mêmes d'une doctrine qui leur paraissait désespérante par sa rigueur, ou bien se sont préoccupés des inquiétudes qu'elle suscitait dans l'esprit des fidèles peu instruits et incapables de résoudre les difficultés qu'elle soulevait chez eux. Et ils ont cherché à écarter ce qu'ils estimaient un scandale.

Malheureusement quelques-uns ne l'ont fait qu'en détruisant par leurs explications un dogme de la foi catholique. Nous avons entendu plus haut Pie IX se plaindre des erreurs qu'ils répandaient à ce sujet. C'est par charité qu'ils croyaient bien faire d'élargir la porte du ciel, trop étroite, à leur avis, avec l'axiome que « hors de l'Église, il n'y a pas de salut ». Si leurs interprétations et accommodations du dogme eussent prévalu, si leur doctrine eût abouti à quelque conséquence pratique, ils auraient réussi à refroidir et éteindre le zèle qui pousse les missionnaires à répandre partout la connaissance de Jésus-Christ et de l'Église. Car, à quoi bon se donner tant de peine, subir tant de travaux, verser tant de sang pour amener à l'Église des hommes qui, sans elle, ont tout ce qu'il faut pour se sauver? Et beaucoup d'âmes auraient été abandonnées dans les ténèbres et les ombres de la mort. C'est ainsi qu'en prétendant, sous prétexte de charité, adoucir la rigueur des dogmes, on aboutit à perdre les âmes. Les dogmes de la foi se soutiennent par eux-mêmes : *justificata in semetipsa*; ils n'ont pas besoin, pour être utilement et efficacement défendus, de subir aucune altération, ou accommodation. Bien plus, tous ces prétendus adoucissements ne tardent pas à créer de sérieuses difficultés qui se retournent contre la vérité même qu'on prétendait rendre plus acceptable. Il est bon toutefois de noter que ces exagérations de douceur sont occasionnées souvent par des exagérations en sens opposé : ignorance ou malice, on outre nos dogmes pour les combattre plus facilement. C'est ce qui est arrivé pour l'axiome :

« Hors de l'Église, pas de salut. »

B. — Il est facile de rendre odieux ce dogme de notre foi en donnant à entendre que l'Église déclare réprouvés, universellement et sans exception, tous ceux qui meurent hors de son sein, lors même qu'il n'y aurait de leur part aucune faute. On ne reconnaît plus dans cette doctrine la justice de Dieu qui ne doit punir personne que pour des fautes dont il est coupable, ni sa bonté dont les bienfaits ne peuvent avoir pour but de restreindre les facilités données aux hommes pour leur salut.

Que fallait-il répondre à ceux que scandalisait l'axiome catholique ainsi compris? Il fallait uniquement leur en donner le vrai sens.

Il fallait leur dire que, bien que l'obligation d'entrer dans l'Église fût imposée à tous les hommes et à chacun en particulier, elle ne les atteignait cependant que lorsqu'ils avaient connaissance de l'Église et du précepte que Dieu leur faisait d'y entrer; — qu'ils ne pouvaient être condamnés que pour avoir refusé d'obéir à un précepte bien connu et qu'ainsi leur condamnation était conforme aux lois de la plus stricte justice; — que nul de ceux qui étaient dans l'ignorance invincible au sujet de cette obligation ne serait exclu du royaume des cieux pour le seul fait de n'être pas entré dans une société qu'il ne connaissait pas ou ne savait pas nécessaire; — que la bonté divine paraissait précisément en ce que, pour arracher les hommes à la corruption dont la loi naturelle n'avait pu les préserver, elle leur avait préparé dans l'Église des moyens bien autrement efficaces de se sanctifier, et qu'elle y avait joint l'obligation, pour vaincre leurs faiblesses, au plus grand avantage de leurs âmes, vouées sans cela à une perte presque certaine; que, sous les lois bienfaisantes de l'Église instituée de Dieu, il est aussi facile de se sauver, qu'il est inévitable de se perdre avec les licences autorisées par les fausses religions; — et qu'ainsi l'obligation d'entrer dans l'Église est la plus douce et la plus heureuse des obligations. Il en est d'elle comme du précepte que Dieu nous fait de l'aimer : « Voyez, » dit saint François de Sales, « combien cette loi d'amour est aimable. Hé Seigneur Dieu! ne suffisait-il pas qu'il

« vous plût de nous permettre ce divin « amour, comme Laban permit celui de « Rachel à Jacob, sans qu'il vous plût de « nous y engager par vos exhortations, « de nous y pousser par vos commande-
« ments? Mais non, bonté divine, afin « que ni votre grandeur, ni notre bas-
« sesse, ni prétexte quelconque ne nous « empêchèt de vous aimer, vous nous
« le commandez. » Ce serait déjà beau-
coup que Dieu, ayant institué l'Église,
nous eût permis d'y entrer. Mais afin
que nul prétexte ne vint nous éloigner
d'un moyen de salut si parfait et si né-
cessaire, il a voulu, dans sa bonté, nous
en faire un commandement. N'est-ce
pas le comble de la tendresse?

C. — A ces réponses si capables de faire
évanouir toutes les difficultés et de pro-
duire une salutaire impression sur les
cœurs, de maladroits conciliateurs ont
préféré des explications qui faisaient
fléchir la rigueur du dogme. Nous leur
devons les formules suivantes que
Pie IX a insérées au *Syllabus*, des erreurs
condamnées par lui, sous les n^{os} XVI,
XVII, XVIII.

« Les hommes peuvent trouver dans
le culte de n'importe quelle religion le
chemin du salut éternel. »

« Tout au moins, doit-on bien espérer
du salut éternel de tous ceux qui ne
vivent pas dans le sein de la véritable
Église du Christ. »

« Le Protestantisme n'est pas autre
chose qu'une forme diverse de la même
religion chrétienne, forme dans laquelle
on peut être agréable à Dieu aussi bien
que dans l'Église catholique. »

Les raisons spécieuses ne manquent
pas pour donner à ces affirmations un
air de vérité capable de séduire les
ignorants :

Il n'est, dit-on, aucune religion qui ne
reconnaisse les principales vérités et les
devoirs les plus importants de la loi natu-
relle : l'existence de Dieu, la croyance à
l'immortalité de l'âme, l'expiation pour
le péché, le respect des droits d'au-
trui, etc... Or la connaissance de ces
vérités et la pratique de ces devoirs suf-
fisent à la conquête du salut éternel.

D'ailleurs, peut-on supposer que Dieu,
en ouvrant dans l'Église une porte nou-
velle sur l'éternité bienheureuse, ait
fermé celle qu'il avait ouverte dès le
principe au genre humain, et rendre

ainsi plus difficile pour le plus grand
nombre des hommes la marche vers la
félicité dernière? C'est ce qu'il aurait
fait, si aux obligations de la loi naturelle
comme de tous, il avait ajouté celles
qu'impose une société que la plupart
d'entre eux devaient forcément ignorer.

De plus, que faut-il, au jugement de
Dieu, pour être trouvé juste et mis en
possession de la béatitude? Avoir agi
selon sa conscience. Or rien n'empêche
que le sectateur d'une fausse religion
n'agisse selon sa conscience en prati-
quant sa religion telle qu'il la connaît.
Il peut donc se sauver dans cette religion.

Enfin, est-il bien conforme à l'esprit
de douceur de la loi évangélique et de
son divin auteur d'afficher cette rigidité
de principes qui exclut *à priori* de la vie
éternelle la plus grande partie du genre
humain, et cette intolérance qui nous
fait voir des réprouvés et des ennemis
dans ceux que la loi de la charité nous
oblige d'aimer comme nous-mêmes?

De ces raisons il résulterait qu'il ne faut
pas trop presser cet axiome que : « Hors
de l'Église, il n'y a pas de salut. » Il ne
faut pas ainsi restreindre les limites de
la charité divine; mais il vaut mieux
étendre largement les bras et convier
au banquet d'une même affection tous
les hommes de bonne volonté, quelque
part qu'ils se trouvent, dans les com-
munion séparées, dans le mahomé-
tisme, dans l'infidélité même.

Telles sont les principales raisons de
ce modérantisme ou indifférentisme des-
tiné à lever le scandale de ceux qu'é-
pouvante une interprétation fautive de
l'axiome : « Hors de l'Église, point de
salut. » Il faut avouer que le remède ne
vaut pas mieux que le mal lui-même, et
l'Église a dû le condamner.

En effet, les trois propositions insé-
rées au *Syllabus* sont contraires à la foi
par plusieurs côtés, mais surtout en ce
qu'elles tendent à établir qu'il n'y a au-
cune nécessité, aucune obligation d'en-
trer dans l'Église pour faire son salut,
quand Dieu a voulu au contraire que
l'Église fût une société nécessaire au
salut.

Quant aux raisons qui étayaient ces er-
reurs, nous avons dit qu'elles sont spé-
cieuses, c'est-à-dire, qu'il y a en elles
quelques éléments de vérité capables de
faire illusion sur leur fausseté. Le dogme

catholique, bien compris, est encore la pierre de touche qui permettra de discerner ces éléments vrais et de reconnaître la fausseté du fond.

Qu'il reste dans toutes les religions des vérités importantes et des pratiques conformes à la loi naturelle, c'est une chose vraie; — que ces restes de bien servent à quelques âmes pour éviter le mal et pratiquer le bien, c'est chose possible; — que ces âmes soient ainsi sauvées hors de l'Église, c'est ce que nous admettons bien volontiers, et le dogme catholique nous le permet puisque l'axiome : « hors de l'Église, il n'y a point de salut » ne s'aurait s'appliquer à ceux qui n'ont aucune connaissance de l'Église comme moyen nécessaire de salut. — Mais que les fausses religions renferment toutes les vérités nécessaires à croire et tous les devoirs nécessaires à pratiquer, c'est une erreur contre la foi, puisqu'il est de foi que Dieu a révélé d'autres vérités qu'il oblige de croire et d'autres devoirs qu'il oblige de pratiquer; — que la croyance à des restes de vérité et la pratique de quelques devoirs suffisent, *en droit* et de règle générale, pour servir Dieu et se sanctifier, *qu'en fait* elles suffisent à la généralité des hommes et leur permettent d'atteindre leur fin sans trop de difficultés, c'est ce que la foi ne nous permet point d'admettre, pour la raison donnée plus haut, et ce que dément l'expérience; — que ces âmes soient sauvées contrairement au principe que : « hors de l'Église, il n'y a pas de salut », c'est faux, parce que l'axiome ne s'applique qu'à ceux qui sont, par une faute coupable, hors de l'Église; et si ces âmes étaient dans ce cas, elles ne seraient point sauvées. De ces quelques exceptions, on ne peut donc rien conclure contre le principe.

D'ailleurs, en ajoutant aux obligations de la religion primitive celles qu'impose l'Église, Dieu n'a point rendu le salut plus difficile; tout au contraire, il l'a rendu plus facile. N'est-il pas plus facile de recevoir le pardon de ses péchés par le sacrement de pénitence, que de l'attendre d'une pénitence faite au gré de chacun, le plus souvent omise, et laissant toujours l'âme dans l'incertitude sur son état? La nourriture céleste de la sainte Eucharistie ne rend-elle pas plus facile la persévérance dans le bien, en entre-

tenant, en développant les forces de l'âme? Ainsi en est-il de tous les moyens de sanctification que l'homme trouve dans l'Église. Il est vrai que Dieu rend ces moyens obligatoires; mais depuis quand et par quelle raison l'obligation de tendre à sa fin par des moyens faciles serait-elle un obstacle qui rendrait plus difficile la poursuite de la fin? Pour avoir une telle pensée, il faudrait regarder comme un obstacle au bien toute obligation de bien faire.

En ouvrant aux hommes, dans l'Église, une porte nouvelle, plus spacieuse, plus commode, et en les obligeant à en user, Dieu n'a point fermé aux égarés les portes anciennes. Elles leur demeurent ouvertes tant qu'ils ignorent la nouvelle. L'établissement de l'Église ne les prive d'aucune des grâces qu'ils auraient reçues dans la condition où ils se trouvent encore. Mais on ne peut espérer qu'ils jouissent des secours spéciaux que Dieu a mis entre les mains de l'Église. Dieu peut bien les secourir extraordinairement; mais lui seul sait ce qu'il fera, tandis que, dans l'Église, ils trouvent les moyens les plus faciles de se sauver. Leur condition, comparée à celle des fidèles, doit être regardée comme très malheureuse. Mais comparée à celle où ils se trouveraient sans l'institution de l'Église, elle est exactement la même.

De plus, le dogme catholique nous permet de penser que le sectateur d'une fausse religion, n'ayant aucune connaissance de l'Église, peut être sauvé et qu'il le sera par quelque voie extraordinaire, si ses actions ont répondu à sa conscience. Mais il en serait autrement si, connaissant l'Église et l'obligation qu'il avait d'y entrer, il s'en était tenu éloigné parce que, dans cette hypothèse, il aurait sciemment et volontairement désobéi à une loi positive de Dieu.

Enfin, il n'y a rien de contraire à la douceur chrétienne et à la charité dans la profession d'une doctrine qui, faisant à chacun sa part, exempte de toute faute, de toute condamnation, celui qui se trouve hors de l'Église par pure ignorance et sans qu'il y ait de sa part aucune négligence volontaire; mais déclare coupable et digne de réprobation celui qui volontairement repousse les moyens de salut que Dieu a institués et rendus obligatoires. Il n'y a rien qui

froisse cet esprit de douceur et de charité à constater que la plupart de ceux qui sont hors de l'Église vivent de telle sorte que leur salut est bien compromis; que les fausses doctrines et les fausses religions sont impuissantes à leur procurer la force dont ils auraient besoin pour vaincre en eux les trois concupiscences et observer au moins la loi naturelle. C'est là un fait malheureusement trop certain et trop bien établi.

Ce qui serait cruel et contraire à toute charité, ce serait, sous prétexte que les infidèles ont, dans leurs fausses religions et dans leurs croyances erronées, les moyens de salut nécessaires, de les abandonner à eux-mêmes sans rien faire pour leur procurer par l'Église le salut qu'ils sont en très grand péril de perdre sans l'Église. Ce qui serait cruel et contraire à la charité, ce serait, sous prétexte de ne pas gêner leur bonne foi et leur liberté, de leur laisser ignorer ce que Dieu a fait pour leur salut et l'obligation de répondre à ses desseins de miséricorde sur eux; de ne pas les appeler au royaume de Dieu. Voilà où serait l'esprit opposé à celui de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Quant aux fidèles disciples du Sauveur qui croient, sur sa parole et conformément à l'enseignement infaillible de son Église, que « Hors de l'Église il n'y a pas de salut », bien loin qu'ils délaissent et traitent en ennemis ceux qui sont encore assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort, ils vont à eux, leur annoncent la bonne nouvelle de l'Évangile, se vouent pour leur salut à tous les travaux, à toutes les privations, à tous les supplices même; ils les soulagent jusque dans leurs infirmités corporelles: heureux de pouvoir ainsi espérer de les amener à Jésus-Christ, en qui seul ils trouveront la vie éternelle. C'est d'ailleurs ce que recommande Pie IX dans le passage suivant que nous citons pour clore et résumer tout cet article:

« Nous devons de nouveau rappeler « et blâmer la très grave erreur où se « trouvent malheureusement quelques « catholiques qui pensent que les per- « sonnes vivant dans les erreurs et en « dehors de la vraie foi et de l'unité ca- « tholique, peuvent arriver à la vie éter- « nelle. Cela est tout à fait contraire à la « doctrine catholique.

« Nous savons et vous savez que ceux « qui sont dans l'ignorance invincible au « sujet de notre très sainte religion et « qui, observant soigneusement la loi na- « turelle et ses préceptes gravés par « Dieu dans le cœur de tous, et disposés « à obéir à Dieu, mènent une vie honnête « et droite, peuvent, à l'aide de la lu- « mière et de la grâce divine, acquérir « la vie éternelle. Car Dieu, qui voit par- « faitement, scrute et connaît l'esprit, « l'âme, les pensées, les habitudes de « tous, ne saurait souffrir dans sa souve- « raine bonté et clémence, que celui qui « n'est pas coupable de faute volontaire « subisse les supplices éternels.

« Mais il est aussi très connu ce dogme « catholique: que personne ne peut se « sauver hors de l'Église catholique, et « que ceux qui sont rebelles à l'autorité « et aux définitions de l'Église, ceux qui « se sont obstinément séparés de l'unité « de l'Église et du successeur de Pierre, « le Pontife Romain à qui a été confiée la « garde de la vigne, ne sauraient obtenir « le salut éternel. Car les paroles de « Notre-Seigneur Jésus-Christ sont très « claires: *« S'il n'écoute pas l'Église, « qu'il soit pour vous comme un païen et un « publicain. Qui vous écoute, m'écoute; et « qui vous méprise, me méprise; et qui me « méprise, méprise celui qui m'a envoyé. — « Celui qui ne croira pas sera condamné. « Celui qui ne croit pas est déjà condamné. « — Celui qui n'est pas avec moi, est contre « moi, et celui qui n'amasse pas avec moi, « dissipe. »* Aussi l'apôtre Paul déclare-t-il ces hommes « *corrompus et condamnés « par leur propre jugement* » et le Prince des apôtres les appelle « *professeurs de « mensonge, qui introduisent des sectes per- « verses et renient le Seigneur, attirant sur « eux une prompte perdition.*

« Toutefois, que les fils de l'Église ca- « tholique se gardent bien d'être les « ennemis de ceux qui ne nous sont pas « unis par les liens d'une même foi, et « d'une même charité. Qu'ils s'efforcent « toujours, au contraire, de les secourir et « de les aider avec toutes les sollicitudes « de la charité chrétienne, s'ils sont pau- « vres, malades ou affligés de toute autre « disgrâce. Et surtout qu'ils travaillent « à les tirer des ténèbres de l'erreur où « ils sont misérablement plongés, de les « ramener à l'Église, la Mère très ai- « mante qui ne cesse jamais de leur

« tendre affectueusement ses mains maternelles afin que, affermis et constants dans la foi, l'espérance et la charité, et portant des fruits en toute bonne œuvre, ils obtiennent le salut éternel. » *Encycl. Quanto conficiamur* du 10 août 1863.]

F. PERRIOT.

HUS (JEAN). — Les troubles occasionnés par les prédications et les écrits de Jean Hus menaçant de s'éterniser en Bohême, l'empereur Sigismond et le roi Wenceslas convinrent, de concert avec le pape Jean XXIII, de citer l'hérésiarque au concile général qui devait se réunir à Constance. D'après tous les précédents, Jean Hus ne pouvait refuser de s'y rendre. Il avait toujours protesté d'ailleurs que sa doctrine était pure et exempte d'hérésie. Il partit donc pour Constance (11 octobre 1414), muni d'un sauf-conduit de l'empereur et accompagné de trois chevaliers bohémiens dévoués à sa personne, Jean de Chlum, Wenceslas de Duba et Henri de Chlum. Néanmoins, il fut soumis à une certaine surveillance dès son arrivée et bientôt après détenu successivement dans le palais de l'évêque, dans la maison du grand chantre de la cathédrale, dans les couvents des dominicains et des franciscains et finalement dans le château de Gottlieben. Jean Hus s'étant obstiné dans ses erreurs fut condamné comme hérétique, dégradé et livré au bras séculier. L'empereur l'envoya au bûcher. Tels sont les faits qui ont donné lieu à l'accusation de violation de la foi jurée portée contre l'empereur et le concile.

Il y a là un problème fort complexe, dont la solution dépend à la fois du sens et de la portée qu'on attribue au sauf-conduit délivré par l'empereur et de la conduite de Jean Hus pendant son séjour à Constance. Si le sauf-conduit tendait à accorder l'immunité complète à Jean Hus, de manière à ce que, même condamné par le concile il pût retourner librement en Bohême et y propager ses doctrines tout à son aise, alors Sigismond viola réellement ses engagements écrits, mais alors on comprendra que le concile ait passé outre et n'ait pas souscrit à une concession si contraire à ses principes et ses droits reconnus. Du reste, qui supposera, en l'absence de témoignages bien établis,

que l'empereur qui poursuivait d'ailleurs la paix religieuse en Bohême, ait appliqué un tel libéralisme en plein xv^e siècle? Toute l'histoire du procès de Jean Hus prouve, au contraire, que le sauf-conduit ne visait qu'à assurer, au profit du novateur bohémien, la liberté du voyage et de la défense, sous certaines conditions, privilège bien inusité à cette époque vis-à-vis des excommuniés et des suspects d'hérésie.

Quelle portée Jean Hus et ses amis attribuaient-ils à ce sauf-conduit?

Dans l'opinion même erronée que Jean Hus se formaît de l'immunité garantie par l'empereur, il ne crut jamais que le Pape et le concile fussent engagés à ne le pas traiter en hérétique. Dans la *lettre au peuple de Bohême et à ses amis*, écrite au lendemain de son arrivée à Constance il disait : « Nous logeons à Constance sur la place, près de l'hôtel du Pape et nous y sommes venus sans sauf-conduit. » Et dans une autre lettre des mêmes jours : « Je suis venu à Constance sans sauf-conduit du Pape. Priez donc Dieu pour qu'il me donne la fermeté, car beaucoup de redoutables adversaires s'élèvent ici contre moi. »

Jean Hus pensait bien, au contraire, que du côté de l'empereur, il y avait engagement de le ramener en Bohême, quelle que fut l'issue donnée à son affaire par le concile : « Que l'empereur ait compassion de son héritage, écrivait-il à Jean de Chlum et qu'il ne soufre pas que quelque méchant y porte dommage. Que ne puis-je lui parler une fois avant d'être condamné ; car je suis venu ici d'après son désir et avec la promesse qu'il me serait permis de retourner sain et sauf en Bohême. » (*Hist. et Monumenta Joh. Hus., Epist., 54.*) La situation de Jean Hus, placé entre deux juridictions qui n'étaient pas liées vis-à-vis de lui par le même engagement, était équivoque sous certains rapports ; mais le désaccord entre les deux pouvoirs ne pouvait porter que sur la question de *liberté personnelle*, question que le concile trancha dans un sens restrictif pour des motifs que nous dirons tout à l'heure et que l'empereur lui-même n'avait pas résolu absolument. Sur la question principale, à savoir la soumission obligatoire de l'accusé aux décisions conciliaires, il n'y eut jamais deux manières de voir pas

plus chez l'empereur qu'au sein du concile. Jean Hus et ses amis n'ont donc jamais songé à mettre en opposition sur ce point l'empereur et le concile; seulement ils avaient une manière à eux de comprendre la soumission au concile qui ne pouvait qu'augmenter la suspicion et les mesures de rigueur. Jean Hus, en effet, ne s'était jamais avoué hérétique. Comme tous les hérétiques inconscients ou qui affectent de le paraître, il se présenta à Constance en proclamant bien haut qu'il se soumettrait s'il était convaincu d'hérésie. Mais jamais il ne songea à réclamer l'impunité en s'abritant derrière le sauf-conduit. Avant son départ pour Constance, il avait fait la déclaration suivante : « Si me de errore aliquo convincerit, et me aliena a fide docuisse probaverit non recusabo quascumque hæretici pœnas ferre ».

Les chevaliers, ses amis, qui l'escortaient mettaient la même condition à sa soumission, mais ils étaient loin de demander pour lui l'impunité dans le cas où sa culpabilité serait démontrée : « nec vero cupimus ut convictus, falsaque doctrinâ et ostensa, impunitus abeat ». La lettre des Seigneurs bohémiens au concile pour protester contre l'incarcération de Jean Hus se tenait dans le même ordre d'idées. Ils protestaient contre cette mesure rigoureuse au nom du sauf-conduit délivré par l'empereur, ils demandaient que Jean Hus fût entendu publiquement et n'eût à rendre raison que de sa foi, mais ils concédaient qu'au cas où il aurait été convaincu d'erreur, il devrait se soumettre au concile : « Ut dictus magister Hus audiatur publice et de fide solâ reddat rationem ; et si convictus fuerit pertinaciter quidquam contra Scripturam sacram et veritatem asserere, quod in eodictamini et decisioni concilii deheat subjacere. » *Apud*. Raynald, 1445. XXII.

Si Jean Hus et ses partisans avaient leur manière d'interpréter le sauf-conduit de Sigismond, le concile avait aussi la sienne et il la fit prévaloir. Voici dans quelles circonstances et d'après quels motifs.

Le lendemain de son arrivée à Constance le 4 novembre 1414, Jean Hus fit annoncer son arrivée au Pape par ses dévoués protecteurs et amis Jean de Chlum et Latzenbock. Ceux-ci sollici-

taient en même temps la protection du Pape. Jean XXIII répondit : « Quand Hus aurait tué mon propre frère, je ne permettrais pas que l'on commît une injustice à son égard dans Constance. »

Pendant tous ces premiers jours, Jean Hus usa de la liberté de choisir sa résidence, de régler toutes ses démarches et de communiquer avec ses amis. Ces faits sont confirmés par une lettre de Jean, curé de Janovitz, disciple de Hus, aux fidèles de Prague : « Très chers amis, je désire que vous sachiez qu'hier, un auditeur du sacré palais apostolique est venu à notre logis avec l'évêque et l'official de Constance ; ils se sont entretenus avec le maître, et il y a eu touchant son interdiction et son excommunication un grand débat entre le Pape et les cardinaux. Ils ont conclu qu'on se rendrait de leur part chez le maître pour lui dire que le Pape, de sa pleine puissance, suspend son interdit et la sentence qui l'excommunie, et pour le prier à l'effet d'éviter le scandale et la rumeur populaire, de ne point se présenter aux lieux où le Pape et les cardinaux officient solennellement, lui accordant d'ailleurs la liberté de visiter la ville, les églises et tous les lieux qu'il lui plaira. Nous avons compris qu'ils craignent tous la prédication prochaine que maître Jean a l'intention de faire au clergé. Et, en effet, quelqu'un hier, nous ne savons si c'est un ami ou un ennemi, a répandu le bruit que Jean Hus prêchera dimanche prochain au clergé dans la cathédrale de Constance et qu'il donnera un ducat à tous les assistants. Nous sommes jusqu'à présent entièrement libres dans la ville : le maître officie tous les jours et agit partout librement. »

Le 28 novembre, Jean Hus, accompagné de Jean de Chlum comparut devant une congrégation de cardinaux. Il déclara qu'il aimerait mieux mourir que d'être convaincu d'hérésie et que si l'on pouvait le convaincre d'aucune erreur, il l'abjurerait sans balancer. Il rentra à son logement, mais le soir même il fut amené dans le parloir du Pape, conduit ensuite dans la maison du grand chantre où il resta huit jours. A partir de ce moment il subit diverses détentions, chez les dominicains, chez les franciscains et enfin dans le château de Gottlieben en mars 1415.

Quel motif avait pu dicter aux Pères du concile ce changement de conduite à l'égard de Jean Hus? Ulric de Reichen-thal a parlé d'une tentative d'évasion; mais comme cette tentative dut avoir lieu en mars (1415), elle ne fut certainement pour rien dans les motifs d'une détention exécutée en octobre de l'année précédente; peut-être justifierait-elle l'internement à Gottlieben ordonné précisément en mars 1415. Quoi qu'il en soit, la conduite de Hus à Constance, la célébration de la messe, les sermons dans son logement, peut-être l'impression produite par son premier interrogatoire purent paraître aux Pères du concile une raison suffisante, pour restreindre l'immunité accordée par l'empereur, mais non acceptée expressément par le pouvoir spirituel.

Au moins jusqu'à l'internement à Gottlieben, Jean Hus subit plutôt une surveillance que l'emprisonnement, si l'on en juge par ses lettres mêmes. Il était assez naïf pour se plaindre que le Pape eût tout réglé, que chacun eût son emploi et que lui seul fût négligé (19 janvier 1415. *Lettre au peuple de Bohême*). Le contraire eût été vraiment étonnant. Chez les Frères mineurs où il séjourna le plus longtemps, il était renfermé dans le réfectoire. On le traitait avec égards: « Tous les clercs de la chambre du Pape et tous mes gardiens me traitent avec beaucoup d'égards. » Lettre à J. de Chlum. Il y recevait ses amis et correspondait avec eux: « J'ai reçu de grandes consolations de la visite des seigneurs de Bohême, mais j'ai été fort alligé de n'avoir pu vous voir. » Lettre à Jean de Chlum. Il y écrivait même des traités: « J'ai achevé aujourd'hui un traité touchant le corps du Christ; hier j'en ai écrit un autre sur le mariage. Vous les ferez copier. Quelques chevaliers polonais m'ont visité et un seul Bohémien avec eux. » (Lettre à Jean de Chlum.) Laurent Bizemius énumère les sujets théologiques composés par J. Hus dans sa prison: « *Ibi scripsit de Mandatis Dei et Oratione Domini. Item: qualiter committatur peccatum mortale; de Cognitione Dei, de tribus hostibus hominis; de Pœnitentiâ; de Sacramento Corporis et Sanguinis Domini; de Communionem utriusque speciei* ». Cet auteur, favorable aux Hussites, remarque il est vrai que ces écrits, ces lettres étaient envoyés

avec précaution (*caute*) en Bohême, mais cela ne prouve précisément ni la rigueur de la surveillance, ni les dispositions conciliantes de Jean Hus.

Les amis de Jean Hus protestèrent contre cette détention, ils en référèrent à l'empereur qui, au premier abord, désavoua ce qui s'était fait; mais, étant arrivé à Constance la veille de Noël, il ratifia la mesure prise par les évêques.

La pensée de Sigismond sur la portée de son sauf-conduit eut encore l'occasion de se produire plus tard et d'une manière expresse dans l'interrogatoire subi par Jean Hus le 7 juin 1415. Il déclara en effet que « Hus était venu à Constance avec un sauf-conduit de l'empereur, et qu'il lui avait promis de le faire interroger publiquement; qu'on l'avait paisiblement et publiquement écouté, et qu'ainsi sa promesse royale était accomplie; que si Hus se soumettait au concile, celui-ci le traiterait avec douceur, mais que si quelqu'un voulait persévérer opiniâtrément dans son hérésie, il serait, lui Sigismond, le premier à le conduire au bûcher. » Il est à remarquer que Hus ne protesta pas contre cette interprétation du sauf-conduit et qu'il n'exprima dans sa réponse que de la reconnaissance envers l'empereur.

Dans une lettre à un de ses amis, Jean Hus a prêté d'autres intentions à Sigismond. Celui-ci aurait dû dire: « Je lui ai donné un sauf-conduit; si par conséquent il ne veut pas se soumettre à la décision du concile, je le renverrai, avec l'arrêt prononcé contre lui, au roi de Bohême afin que le roi et son clergé le jugent. » Lequel croire? Jean Hus ou l'empereur? Si c'est Jean Hus, il faut supposer que l'empereur a cru qu'une sentence prononcée à Constance, dans un concile œcuménique, pourrait être révisée ou appliquée par un synode de Bohême. Révisée? Ni Jean Hus ni Sigismond n'ont pu s'arrêter à cette pensée. Appliquée? Mais alors où était l'avantage pour Jean Hus? Le bûcher qui ne l'a pas épargné à Constance l'eût consumé en Bohême.

Mais il importe de mettre le concile hors de cause. Si les faits invoqués précédemment ne suffisaient pas à écarter sa responsabilité, il n'y aurait qu'à citer l'exemple de Jérôme de Prague, sollici-

teur d'un sauf-conduit à la même époque et auprès du même concile.

La réponse à la demande de Jérôme de Prague fut la suivante : « Le Concile, autant qu'il dépend de lui et que l'exige la foi orthodoxe, vous accorde un sauf-conduit, pour vous mettre à couvert de toute violence, sauf néanmoins la justice, *salvâ semper justitiâ* ; » c'est-à-dire que si Jérôme se trouvait soutenir quelque hérésie, il serait obligé de l'abjurer, ou de subir sa peine en cas de refus. Cette décision est dans les principes de l'époque. Un compromis, comme celui qui résulterait de l'interprétation du sauf-conduit admise par les amis ou les défenseurs de Jean Hus, est incompréhensible au point de vue du droit civil, aussi bien qu'au point de vue du droit ecclésiastique au xv^e siècle.

En résumé, si la conduite de l'empereur, dans cette affaire, est discutable, celle du concile est absolument correcte.

P. GUILLEUX.

HYPNOTISME. — L'hypnotisme ne diffère guère, quant au fond, de ce qu'on a appelé autrefois *mesmérisme* et *magnétisme animal* ; mais, depuis quelques années, il est devenu l'objet de recherches mieux appuyées et plus nombreuses, qui ont amené la production de phénomènes nouveaux, aussi extraordinaires que variés.

Il touche par deux côtés aux questions religieuses. En présence de ces pratiques, le moraliste se demande s'il est permis de s'y livrer ; c'est un problème dont nous ne nous occuperons point ici. Considéré sous un autre aspect, l'hypnotisme s'impose à l'étude des apologistes contemporains. On y a cherché, en effet, des objections contre le libre arbitre et contre le miracle. Ce sont ces objections que nous devons examiner.

Mais auparavant, il est nécessaire que nous décrivions sommairement les phénomènes hypnotiques. Comme il s'agit de faits singuliers et nouveaux, nous ne pouvons en admettre la réalité et en déterminer la nature qu'avec beaucoup de réserve. Si nous nous occupons de la licéité des pratiques hypnotiques, nous devrions, dans le doute, pencher vers la sévérité, attendu qu'un danger grave suffit pour qu'une pratique soit

prohibée ; mais, comme c'est de l'apologétique que nous faisons, il importe de ne pas employer d'armes dont l'avenir pourrait montrer la faiblesse. Aussi n'admettrons-nous, comme authentiques, que les faits bien constatés et universellement acceptés par ceux qui étudient l'hypnotisme. En cas de doute sur la source d'où ils émanent, nous supposons de préférence qu'ils sont produits par les forces de la nature. Si des découvertes ultérieures montrent que les faits que nous avons regardés comme douteux sont certains, ce sera le moment d'en chercher la nature et l'explication. Si des preuves sérieuses établissent qu'on ne doit pas attribuer aux forces de la nature certains phénomènes que nous avons essayé d'expliquer naturellement, on n'aura qu'à ajouter ce nouvel argument à ceux que nous allons employer contre les rationalistes qui nient la possibilité et l'existence de tout ce qui n'est point naturel. C'est avec cette réserve que nous avons cru devoir agir dans toutes les questions semblables, persuadé que l'apologiste aurait tort de faire aux adversaires des réponses hasardées, surtout lorsqu'il peut résoudre leurs difficultés sans s'aventurer dans l'inconnu.

I. LES FAITS. — L'hypnotisme est une sorte de sommeil artificiel, obtenu par divers procédés. Ce sommeil est plus ou moins profond, et on y entre d'autant plus aisément qu'on y a été mieux habitué par des expériences antérieures. Quel est le nombre des hommes qui peuvent aller jusqu'à un degré donné du sommeil hypnotique ? l'hypnotisme est-il un état maladif ou un sommeil extraordinaire qui n'a rien de pathologique ? Comment faut-il en distinguer les phases ou les degrés ? Ce sont des questions importantes sur lesquelles se divisent deux écoles d'hypnotisme, celle de la Salpêtrière qui a pour chef le D^r Chacot, et celle de Nancy, dont le représentant le plus autorisé est le D^r Bernheim. Mais nous n'avons pas à les discuter. Dans l'explication des phénomènes, l'école de la Salpêtrière accorde plus d'influence aux causes physiques et physiologiques, l'école de Nancy en accorde plus aux causes psychiques et à la suggestion. Cette différence ne pourrait être négligée, si nous entrions dans l'étude appro-

fondie et l'explication détaillée des faits; mais comme nous devons nous renfermer dans un cadre assez restreint, il suffira de nous souvenir, que, suivant la philosophie de saint Thomas d'Aquin, ces phénomènes ne peuvent se produire sans l'intervention simultanée du corps et de l'âme qui agissent l'un avec l'autre et l'un sur l'autre.

Décrivons donc les phénomènes, tels qu'ils se passent dans les meilleurs sujets et dans les meilleures conditions. Nous allons d'abord parcourir ceux dont la réalité paraît certaine. Nous parlerons ensuite de ceux dont la réalité est plus ou moins contestée.

1° *Faits dont la réalité paraît incontestable.* Ceux dont la réalité semble indubitable consistent en hallucinations suggérées par l'hypnotiseur, en volitions suggérées de la même manière, et en phénomènes extraordinaires et plus ou moins permanents produits dans les fonctions de nos divers organes, même de ceux qui, dans l'état normal, paraissent complètement indépendants de notre volonté. Il est à remarquer que ces phénomènes sont ordinairement suggérés pendant le sommeil hypnotique, soit pour être réalisés pendant ce sommeil même, soit pour être réalisés plus ou moins longtemps après le réveil; mais qu'ils peuvent aussi être suggérés aux sujets très impressionnables en dehors du sommeil et à l'état de veille.

Les hallucinations consistent à voir, à entendre, à goûter, à sentir une chose qui a été suggérée et qui n'existe en aucune manière, ou bien au contraire, quand la persuasion opposée est donnée par l'hypnotiseur, à ne point voir, à ne point entendre, à ne point sentir les objets qu'on a sous les yeux, les sons qui retentissent ou même une douleur qu'on devrait ressentir. Ces hallucinations positives et négatives sont souvent mêlées ensemble. En voici des exemples relatés par le Dr Bernheim *de la Suggestion et de ses applications à la thérapeutique*.

« A un malade de mon service atteint d'affection cardiaque, je dis pendant son sommeil artificiel : « A votre réveil, vous prendrez le livre qui est sur la table de nuit; vous ouvrirez la page 56; vous y trouverez votre portrait très bien fait. » A son réveil, je le vois prendre ce livre : « Qu'est-ce que vous cherchez? » lui dis-

je. — « C'est une histoire que j'ai commencée hier; je crois que je suis resté à la page 56. » Est-ce que vous devez trouver quelque chose de particulier sur cette page? » — « Non, c'est la continuation de l'histoire. » Il cherche la page et l'ayant trouvée paraît étonné. « Tiens, qu'est-ce que cela? c'est un portrait! » Il regarde quelques instants, puis seulement se reconnaît : « C'est moi. » Il ne savait pas, en cherchant la page, qu'il devait trouver son portrait : il ne s'est pas reconnu tout de suite dans ce portrait. »

« A Sch... je fais manger tantôt des cerises, tantôt des pêches ou des raisins imaginaires; ou bien je lui fais prendre, quand il est constipé, une bouteille d'eau de Sedlitz imaginaire. Il prend la bouteille fictive, verse dans un verre fictif, en boit successivement trois ou quatre, faisant tous les mouvements de déglutition, la trouve amère, remet le verre en place et a quelquefois dans la journée plusieurs (jusqu'à quatre ou cinq selles, provoquées par ce purgatif imaginaire. »

« A une dame G..., intelligente, impressionnable, nullement hystérique... je fais entendre de la musique militaire dans la cour de l'hôpital : des soldats montent, entrent dans la salle : elle voit un tambour-major faire des pirouettes devant son lit; un musicien s'approche d'elle, lui parle : il est ivre... elle appelle la sœur et l'infirmière : celles-ci accourent, et mettent l'ivrogne à la porte. — Toute cette scène suggérée pendant le sommeil se déroule devant elle, spectatrice et actrice, avec autant de lumière que de réalité. Elle a beau avoir subi nombre de fois des hallucinations analogues; elle ne peut s'y dérober. »

A la dame G... de mon service, je suggère en présence de deux dames de la ville qui étaient venues visiter l'hôpital, qu'à son réveil, elle ne me verrait plus, elle ne m'entendrait plus, je ne serais plus là. Réveillée, elle me cherche; j'ai beau me montrer, lui corner à l'oreille que je suis là, lui pincer la main qu'elle retire brusquement sans découvrir l'origine de cette sensation; les dames présentes lui disent que je suis là, que je lui parle; elle ne me voit pas et croit que ces dames veulent se moquer d'elle. »

La suggestion peut de même rendre complètement sourd, ou complètement aveugle, paralyser un membre. On dit à

l'hypnotisé : « Vous ne pourrez plus remuer le pouce », et malgré tous ses efforts son pouce reste immobile. On lui fait perdre la sensibilité. « Votre bras ne sentira plus rien. » lui dit-on, et, dès lors, on peut pincer, piquer ce bras, lui faire éprouver une décharge électrique, sans que l'hypnotisé fasse le moindre mouvement ou donne le moindre signe de douleur. L'hypnotisme produit, même sans suggestion, l'insensibilité et la catalepsie dans laquelle les membres gardent sans fatigue les positions les plus gênantes. On a là un moyen d'établir que les hypnotisés ne simulent pas ; car on ne pourrait simuler une pareille insensibilité. Ajoutons que ces effets peuvent être obtenus par d'autres moyens que la parole. On produit des contractions par pression sur des muscles, dont l'hypnotisé ne connaît pas le jeu. Comme cette pression est néanmoins perçue par lui et qu'elle peut lui suggérer de ne plus agir par le muscle ainsi pressé, il est possible que la suggestion ne soit pas étrangère à ce phénomène. Il semble pourtant que les causes physiologiques y ont plus de part que les causes psychiques.

La suggestion peut faire croire qu'on a éprouvé, à un moment donné, ce qu'on n'a jamais éprouvé ou faire oublier absolument ce qu'on a réellement vu, entendu et éprouvé. On fait croire à un hypnotisé qu'il a été frappé, blessé, qu'il a été témoin d'un crime commis par tel ou tel, quand tout cela est imaginaire. Au contraire, on pourra se livrer en sa présence ou vis-à-vis de lui à toutes sortes de crimes et le lui faire complètement oublier.

Enfin ces hallucinations peuvent porter sur la personne même de l'halluciné. Si on le lui suggère, il se prendra successivement, pour un général, pour une grande dame, pour un moine, pour un juge, ou même pour un animal, un cheval, un chat, un chien et agira en conséquence de cette persuasion.

Au milieu de ces phénomènes hallucinatoires où la connaissance est pervertie, nous en avons déjà indiqué quelques-uns qui regardent la volonté ; mais il est important d'en signaler où l'hypnotisé veut ce qui lui a été suggéré, tout en se persuadant qu'il agit spontanément et librement, et sans se souvenir que l'acte qu'il

veut faire lui a été suggéré dans le sommeil hypnotique.

Nous ne nous arrêterons pas à ceux qui sont la conséquence des hallucinations dont nous venons de parler. Du moment que les hallucinations éprouvées et les prétendus souvenirs imposés restent dans la mémoire du sujet, il se conduira en raison de ces souvenirs chimériques, comme il se conduirait en raison de souvenirs réels ; il se trouvera ainsi amené à éprouver de la sympathie pour ceux qu'il devrait abhorrer, à haïr ceux qui lui ont fait le plus de bien, à rendre de faux témoignages avec la plus entière bonne foi.

Nous voulons seulement signaler les volitions imposées en elles-mêmes et, pour ainsi dire, sans motif. On doit encore distinguer ici ce qu'on pourrait appeler les perversions positives et les perversions négatives de la volonté, c'est-à-dire les cas où l'on impose une volition et d'autres cas où on défend de l'avoir.

On ordonne à l'hypnotisé de faire, immédiatement après son réveil, ou bien dans un laps de temps qu'on a étendu jusqu'à plusieurs mois, une action ridicule ou mauvaise : et il l'accomplit ponctuellement. On a fait commettre ainsi des vols et même des assassinats sur des mannequins. L'acteur agit, sans se souvenir que l'action lui a été suggérée. D'ordinaire il se conduit comme un automate qui procède sans aucune délibération ; il ne semble pas voir les témoins qui le regardent, il ne paraît pas sentir ce que son action renferme de blâmable.

Voici une observation de ce genre relatée par M. Liégeois (*de la Suggestion et du Somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*, n. 164 : « Je dois m'accuser d'avoir essayé de faire tuer M. P..., ancien magistrat, et cela, chose grave ! en présence de M. le commissaire central de Nancy, qui a été témoin du fait dont je vais parler. — Je m'étais muni d'un revolver et de quelques cartouches. Je ne voulais pas que le sujet mis en expérience — et que je pris au hasard parmi cinq ou six somnambules qui se trouvaient ce soir là chez M. Liébeault — pût croire qu'il s'agissait d'une simple plaisanterie. Je chargeai donc un des coups du pistolet et je le tirai dans

le jardin ; je rentrai ensuite montrant aux assistants un carton que la balle venait de perforer. — En moins d'un quart de minute, je suggère à Mme G... l'idée de tuer M. P... d'un coup de pistolet. Avec une inconscience absolue et une parfaite docilité, Mme G... s'avance sur M. P... et tire un coup de revolver. — Interrogée immédiatement par M. le commissaire central, elle avoue son crime avec une entière indifférence. Elle a tué M. P... parce qu'il ne lui plaisait pas. On peut l'arrêter; elle sait bien ce qui l'attend. Si on lui ôte la vie, elle ira dans l'autre monde, comme sa victime, qu'elle voit étendue à terre baignant dans son sang. On lui demande, si ce n'est pas moi qui lui aurais suggéré l'idée du meurtre qu'elle vient d'accomplir. Elle affirme que non; elle y a été portée spontanément; elle seule est coupable; elle est résignée à son sort; elle subira, sans se plaindre, les conséquences de l'acte qu'elle a commis. »

D'autre fois le sujet paraît lutter contre la suggestion qui l'obsède comme une idée fixe; il s'y résigne en hésitant, ou bien ne l'exécute qu'en partie, ou même ne veut pas l'exécuter.

« La façon dont les suggestions s'établissent chez les sujets, dit M. Beaunis, donne des renseignements précieux sur l'état de la volonté dans le somnambulisme. Rien de plus curieux, au point de vue psychologique, que de suivre sur leur physionomie l'éclosion et le développement de l'idée qui leur a été suggérée. Ce sera, par exemple, au milieu d'une conversation banale qui n'a aucun rapport avec la suggestion. Tout à coup l'hypnotiseur qui est averti et qui surveille son sujet, sans en avoir l'air, saisit, à un moment donné, comme une sorte d'arrêt dans la pensée, de choc intérieur qui se traduit par un signe imperceptible, un regard, un geste, un pli de la face; puis la conversation reprend, mais l'idée revient à la charge, encore faible et indécise; il y a un peu d'étonnement dans le regard; on sent que quelque chose d'inattendu traverse par moment l'esprit comme un éclair; bientôt l'idée grandit peu à peu; elle s'empare de plus en plus de l'intelligence, la lutte est commencée; les yeux, les gestes, tout parle, tout révèle le combat intérieur; on suit les fluctuations de la

pensée; le sujet écoute encore la conversation, mais vaguement, machinalement; il est ailleurs; tout son être est en proie à l'idée fixe qui s'implante de plus en plus dans son cerveau; le moment est venu, toute hésitation disparaît, la figure prend un caractère remarquable de résolution; le sujet se lève et accomplit l'acte suggéré. — Cette lutte intérieure est plus ou moins longue, suivant la nature de l'acte suggéré et surtout suivant l'état même du somnambule. Quand le sujet a été souvent hypnotisé et surtout qu'il l'a été par la même personne, cette personne acquiert sur lui une telle puissance que les actes les plus excentriques, les plus graves, les plus dangereux même s'accomplissent sans lutte apparente et sans tentative appréciable de résistance. » « Je ne puis, poursuit M. Bernheim qui cite ces paroles de M. Beaunis (*de la Suggestion*, p. 52), que m'associer à ces observations de mon collègue. »

« L'effet de la suggestion d'actes post-hypnotiques n'est pas absolument fatal, ajoute M. Bernheim: certains sujets y résistent. L'envie de commettre l'acte ordonné est plus ou moins impérieuse; ils y résistent dans une certaine mesure. Voici quelques exemples de résistance plus ou moins complète. — Une jeune fille hystérique fut présentée par M. Dumont à la Société de médecine de Nancy. Pendant son sommeil provoqué, on lui ordonna d'aller après son réveil prendre le verre cylindrique qui entoure le ber de gaz situé au-dessus de la table, de le mettre dans sa poche et de l'emporter en partant. Une fois éveillée, elle se dirige timidement vers la table, semble confuse de voir tous les regards se porter sur elle; puis, après quelques hésitations, monte à genoux sur la table. Elle y reste environ deux minutes ayant l'air toute honteuse de sa situation, regarde alternativement les personnes qui l'entourent et l'objet dont elle doit s'emparer, avance la main, puis la retire et subitement enlève le verre, le met dans sa poche et s'éloigne rapidement. Elle ne consent à restituer l'objet que lorsqu'elle est sortie de la salle. — A D... je suggère de faire, après son réveil, trois fois le tour de la salle; il ne le fait qu'une seule fois. — Au jeune G... je suggère qu'à son réveil, il se mettra debout sur la table:

réveillé, il regarde bien la table, mais n'y monte pas. »

Non seulement on suggère dans l'hypnotisme des volitions spéciales; mais, ce qui est plus extraordinaire, on pourrait, par des suggestions répétées, modifier pour un temps indéfini les dispositions morales, les habitudes et le caractère du sujet. Aussi a-t-on essayé d'appliquer ce moyen nouveau à l'éducation et à la correction des enfants vicieux, et on est arrivé quelquefois, semble-t-il, à des résultats réels. Nous ne prétendons pas, bien entendu, apprécier ce système d'éducation, nous rapportons les faits, tels qu'ils nous sont racontés.

« Un enfant de dix ans, raconte le Dr Bernheim au Congrès de Toulouse (1887), de l'Association française pour l'avancement des sciences (section de pédagogie), un enfant de dix ans m'est amené par sa mère. Il est indiscipliné, colère, paresseux; il refuse de manger de la viande, presque depuis qu'il est au monde; quand ses parents lui font une observation, il leur jette à la tête, avec emportement, tout ce qui est à sa portée; il est le dernier de sa classe et ne compte pas moins de trente absences par mois. Je l'endors facilement et, après deux ou trois séances, cet enfant est transformé, mange de la viande, devient laborieux. Il y a huit mois de cela et le résultat s'est maintenu. La mère me dit que l'enfant est tout changé. »

M. le Dr Bérillon, rédacteur en chef de la *Revue de l'hypnotisme*, à Paris, avait provoqué cette communication par une autre résumée en ces termes au procès-verbal :

« En 1886, au congrès de Nancy, M. Bérillon avait présenté une étude générale sur la suggestion envisagée au point de vue pédagogique. Fort des encouragements qu'il reçut alors, l'auteur n'a pas hésité à appliquer l'hypnotisme dans un certain nombre de cas, et des observations nombreuses démontrent la grande efficacité de la suggestion hypnotique, en même temps que sa complète innocuité (?). Il a pu heureusement modifier et guérir en peu de temps et à la suite de quelques séances d'hypnotisme : 1° une perversion grave de caractère chez une petite fille de onze ans; 4° une tendance irrésistible au vol et au mensonge chez une jeune fille de seize ans; 5° des habitudes

invétérées d'onanisme chez plusieurs enfants. Tous les effets obtenus ont été durables. »

Les phénomènes que nous avons étudiés jusqu'ici sont surtout psychiques. En voici qui sont surtout d'ordre physiologique, et qui affectent même des fonctions et des organes sur lesquels notre volonté ne paraît exercer aucune influence à l'état normal.

Si la suggestion supprime ou affaiblit la sensibilité, si elle produit des paralysies, elle rend aussi, en certains cas, à la vue et à l'ouïe la sensibilité qu'ils avaient perdue, guérit des paralysies anciennes, ou du moins procure de notables améliorations. Dans son livre *de la Suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, le Dr Bernheim décrit une foule de guérisons diverses qu'il a réalisées par ce procédé. Ce n'est pas seulement, dit-il, dans l'hystérie, dans les névroses, dans les maladies nerveuses fonctionnelles pures, qu'il a obtenu des résultats, mais encore dans les affections organiques du système nerveux, dans les rhumatismes articulaires chroniques, dans les affections stomacales, etc.

Il explique toutes ces guérisons par l'action de l'imagination sur le système nerveux et au moyen du système nerveux sur tous les organes.

Aussi reconnaît-il que cette thérapeutique est impuissante à refaire directement les tissus déchirés ou rongés. Cependant une lésion peut laisser dans le système nerveux des troubles qui continuent, quand les tissus ont été reconstitués, ou bien des désordres qui ne tiennent pas à la lésion elle-même, mais à l'influence qu'elle a exercée sur ce qui n'est pas lésé. Ces suites de la lésion ont été guéries par suggestions hypnotiques. Il ne nous appartient pas de discuter quelle est la valeur et quels sont les inconvénients de cette thérapeutique; mais nous croyons devoir dire, pour avoir pu contrôler plusieurs assertions du Dr Bernheim, qu'il rapporte ses expériences avec exactitude.

Plusieurs des effets qu'il produit par suggestion ont été obtenus par l'application d'un aimant. L'aimant agit-il directement sur le système nerveux, ou bien sa présence connue du malade agitelle sur ce dernier par suggestion. Les deux explications ont été don-

nées, et les deux peuvent être vraies.

Il importe, du reste, de remarquer que la suggestion agit sur les fonctions organiques, qui, dans les conditions ordinaires, sont soustraites à l'influence de la volonté. On peut, par suggestion, obtenir une accélération ou un ralentissement des mouvements du cœur, ou l'afflux du sang et une forte coloration à un point déterminé du corps.

Chez certains sujets, mais en très petit nombre, on a obtenu par suggestion non seulement des rougeurs, mais encore un soulèvement de la peau, et une vésication à l'aide de l'application de simples timbre-poste que l'hypnotisé prenait pour des vésicatoires. Enfin, M. Bourru de Rochefort a produit, chez un jeune soldat de marine hystéro-épileptique, des écoulements de sang, dans des conditions singulières. Il traça le nom du sujet sur ses deux avant-bras avec l'extrémité moussée d'un stylet de trousse; puis il lui dit une fois plongé en somnambulisme: « A quatre heures, ce soir, tu t'endormiras et tu saigneras au bras, sur les lignes que je viens de tracer et ton nom sera écrit sur tes bras en lettres de sang. » A quatre heures, on l'observe, on le voit s'hypnotiser. Au bras gauche, les caractères se dessinent en relief et en rouge vif, et quelques gouttelettes de sang perlent en plusieurs endroits. Trois mois après, les caractères étaient encore visibles, bien qu'ils eussent pâli peu à peu. Bernheim, *de la Suggestion* p. 107. Les mêmes expériences ont été renouvelées sur le même malade à l'asile Lafond près la Rochelle ou il a été recueilli.

2° *Faits dont la réalité est contestée ou dont la fausseté a été établie.* — Nous avons décrit les phénomènes de l'hypnotisme qui paraissent moralement certains, il nous reste à parler de faits dont la réalité n'est pas admise par tous ceux qui ont cherché à les produire ou à les contrôler. Comme ils sont faux ou incertains, nous les relaterons plus brièvement, bien qu'ils soient plus extraordinaires que ceux qui précèdent.

On a attribué aux magnétisés la vue à travers les corps opaques, et la connaissance des maladies d'autres personnes sur lesquelles on les interrogeait. Ces phénomènes ont été relatés dans un rapport sur le magnétisme présenté à l'Académie de médecine en 1831; mais,

bien qu'on ait fait des recherches sur un grand nombre de magnétisés, le rapport dit qu'on n'a constaté le premier phénomène que chez deux somnambules et le second que chez une seule. « Quelques années plus tard, en 1837, dit le Dr Bernheim (*de la Suggestion*, p. 152), un magnétiseur nommé Berna fit, devant une nouvelle commission nommée par l'Académie, des expériences relatives à la transposition de la vue; elles ne convainquirent personne. Dubois fit un rapport négatif. Un autre de ses membres, Burdin aîné, offrit un prix de 3,000 francs à la personne qui aurait la faculté de lire sans le secours des yeux et de la lumière. Les prétendants vinrent. Le prix ne fut pas gagné. » Pour les médecins contemporains, qu'ils appartiennent à l'école de la Salpêtrière ou à celle de Nancy, ils déclarent n'avoir jamais constaté ces phénomènes. « Du merveilleux, dit le Dr Bernheim (*de la Suggestion*, p. 147), tel que la lucidité, la prévision de l'avenir, la vision intérieure, la vision à distance ou à travers les corps opaques, la transposition des sens, l'instinct des remèdes, est-il besoin de dire que je n'en ai pas vu? » Il arrive souvent que l'imagination de l'hypnotisé lui persuade qu'il voit, de ses yeux, ce qu'il ne fait que reconstituer dans son imagination hallucinée. Nous avons vu, par exemple, le fait suivant. On présente à un hypnotisé une montre derrière une personne qu'il ne voyait pas par suite d'une suggestion négative. On lui demande quelle heure il voit, il répond onze heures. C'était bien l'heure marquée par la montre. On lui demande de décrire la chaîne à laquelle la montre est attachée. Il hésite, se frotte les yeux et répond qu'il y a comme un nuage entre lui et la montre. Onze heures avaient sonné à une horloge voisine, un peu auparavant, et c'était évidemment ce qui lui avait suggéré qu'il voyait onze heures à la montre. Il n'y avait aucunement vision à travers un corps opaque, mais hallucination concordant avec la réalité. Ne faut-il point attribuer à des illusions les faits analogues de vision à travers les corps qui sont rapportés en si petit nombre? Les expérimentateurs qui en ont admis la réalité n'ont-ils pas été victimes des affirmations des magnétisés? Cela est d'autant plus vraisem-

blable que, dans l'hypnotisme, l'attention des magnétisés, une fois éveillée sur un point, découvre des indices qui sont imperceptibles à tous ceux qui ne point dans cet état.

Le D^r Cullère (*Magnétisme et hypnotisme*), rapporte qu'une hypnotisée, immobile devant un carton sans reflet, voyait comme dans un miroir et décrivait les divers objets qu'on présentait derrière sa tête. Le D^r Bernheim fit des expériences semblables et arriva aux mêmes résultats; mais il s'aperçut que les hypnotisés devinaient, à divers indices imperceptibles pour tout autre, les objets qu'ils semblaient et croyaient voir. Ces phénomènes, jusqu'à plus ample information, ne peuvent donc être acceptés d'une manière définitive.

Le D^r Bourru, de Rochefort, et le D^r Luys, de Paris, s'appuyant sur diverses expériences, soutenaient que des substances toxiques, enfermées hermétiquement dans un tube de verre, pouvaient agir à distance sur les hypnotisés et déterminer chez eux des phénomènes toxiques sans être absorbées. L'Académie de médecine nomma une commission pour étudier la question. Après un examen minutieux, celle-ci conclut, par l'organe de M. Dujardin-Beaumetz, dans un rapport lu à la séance du 9 mars 1888, qu'aucun des effets constatés dans ces expériences n'était en rapport avec la nature des substances enfermées dans les tubes et que, par conséquent, il fallait admettre comme certain que les troubles présentés par les malades n'avaient leur source que dans la fantaisie ou le souvenir du sujet en expérience.

Enfin ce qu'on a appelé la *suggestion mentale* constituerait un phénomène plus extraordinaire encore que ceux dont nous venons de parler. Quelques personnes hystériques auraient été endormies ou réveillées par la volonté intérieure, nullement exprimée, de leur hypnotiseur qu'elles ne pouvaient voir et qui se trouvait même éloigné d'elles par une distance de plusieurs kilomètres. Elles avaient conscience des ordres qu'il leur imposait mentalement, comme s'il leur avait fait des suggestions de vive voix et qu'elles l'eussent entendu. Il paraît difficile de nier purement et simplement ces faits étonnants, qui ont été étudiés soigneusement par MM. Ochorowics, Gibert et

Pierre Janet. Néanmoins ils ont besoin d'être confirmés; car tous ceux qui s'en occupent ne sont pas convaincus et les expériences du D^r Luys, qui ne paraissent pas moins certaines et qui avaient été faites sur un bien plus grand nombre de personnes, se sont trouvées inexactes.

Après avoir exposé les faits, il nous reste à réfuter les objections qu'on en tire soit contre le libre arbitre, soit contre les miracles.

II. OBJECTIONS CONTRE LE LIBRE ARBITRE. — Elles se peuvent ramener à deux : la première, tirée de l'automatisme complet, mais transitoire des somnambules parfaitement hypnotisés; la seconde, des modifications profondes et permanentes que la suggestion peut produire dans nos habitudes morales.

1^o *Objection tirée de l'automatisme transitoire des hypnotisés.* — Voici cette objection formulée par M. Beaunis (*Le Somnambulisme provoqué*, p. 183) : « Je puis dire à un hypnotisé pendant son sommeil : Dans dix jours vous ferez telle chose, à telle heure, et je puis dater sur un papier daté et cacheté ce que je lui ai ordonné. Au jour fixé, à l'heure dite, l'acte s'accomplit, et le sujet exécute mot pour mot tout ce qui lui a été suggéré; il l'exécute, convaincu qu'il est libre, qu'il agit ainsi parce qu'il l'a bien voulu et qu'il aurait pu agir autrement; et cependant, si je lui fais ouvrir le pli cacheté, il y trouvera annoncé dix jours à l'avance l'acte qu'il vient d'exécuter. Nous pouvons donc nous croire libres et ne pas l'être. Quel fond pouvons-nous donc faire sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, n'est-on pas en droit de le récuser, puisqu'il peut nous tromper ainsi? Et que devient l'argument tiré, en faveur du libre arbitre, du sentiment que nous avons de notre liberté! »

Avant de répondre à cette difficulté, il faut nous rendre compte de la manière dont la volonté de l'hypnotiseur s'impose à l'hypnotisé. On croit parfois qu'il est nécessaire que ce dernier fasse une sorte d'abandon de sa volonté. Cela n'est pas. Il existe des procédés pour transformer le sommeil ordinaire en sommeil hypnotique, à l'insu de l'hypnotisé qui n'en est pas moins sous la dépendance de l'hypnotiseur. D'ailleurs pour être hypnotisé à l'état de veille, il suffit qu'on se laisse engourdir ou endormir, alors même

qu'on ne connaît pas l'état de sujétion dans lequel on se place. L'hypnose est un sommeil artificiel d'une espèce spéciale. Dans le sommeil naturel, l'exercice de notre faculté de raisonner cesse, en même temps que nos yeux se ferment, que nos sens perdent leur sensibilité et que la faculté de nous mouvoir est comme anéantie : il en résulte que nous ne vivons plus que dans nos puissances végétatives et dans notre imagination livrée à elle-même. Dans l'état de somnambulisme, suivant la philosophie de saint Thomas d'Aquin IV *Sent.* D. 9, art. 4, q. 1; de *Veritate*, q. xxviii, art. 3, la faculté de percevoir les premiers principes, sans déduction, n'est point supprimée par le sommeil. Aussi l'homme endormi reçoit-il des inspirations et des suggestions, et les accepte-t-il comme des vérités indiscutables. Mais, selon le même docteur, en engourdissant les sens, le sommeil empêche le raisonnement, la discussion et par suite le libre arbitre, ou s'il en laisse subsister quelque chose, ce n'est que lorsqu'on dort d'un sommeil plus léger. Or le somnambulisme et l'hypnose ressemblant au sommeil naturel, nous restons en possession de la faculté de nous mouvoir, pendant que le sommeil subsiste plus ou moins pour nos autres facultés. Dans l'hypnose parfaite, nos diverses facultés subissent comme une dissociation et leur exercice est enchaîné ou laissé libre suivant les suggestions de l'hypnotiseur. Seulement comme ces suggestions s'imposent et qu'elles paralysent l'exercice de toutes les puissances qui, à l'état normal, pourraient en contrôler et en disputer la valeur, il en résulte que ce qui nous a été suggéré devient comme une idée fixe, dont aucune raison ne peut nous faire sortir et vis-à-vis de laquelle nous sommes sans liberté ; car il n'y a de liberté que là où la faculté de raisonner s'exerce sans entraves. Ainsi dans l'hypnose parfaite, la liberté de l'hypnotisé lui est enlevée, en même temps qu'on ôte à sa raison le moyen de se rendre compte de cette disparition. Il est donc dans l'illusion vis-à-vis du caractère moral de ses actions qu'il croit spontanées et libres, tandis qu'il les fait nécessairement. C'est une illusion absolument semblable à celle qu'éprouve un pauvre mendiant

qui tient un bâton et à qui on suggérerait dans l'hypnose qu'il est roi ou qu'il porte un sceptre d'or. Ces hallucinations prouvent-elles qu'un vrai roi se persuade à tort qu'il est roi, ou que celui qui voit un sceptre réel se trompe ? Aucunes ! car les hallucinations tiennent à l'état de l'hypnotisé et il ne les aura plus en dehors de l'hypnose. Il en est de même pour ses illusions sur la prétendue liberté de ses actions. Elles ne prouvent pas du tout que la conscience de notre libre arbitre est imaginaire à l'état de veille. L'argument de M. le Dr Beaunis consiste à dire, après avoir supprimé la liberté de l'hypnotisé : « Voyez : les hommes n'ont pas de liberté ; mais ils s'imaginent en avoir. » Autant montrer un malade qui délire ou un homme endormi et dire : « Voyez : les hommes délirent et ils n'ont pas d'intelligence. »

D'ailleurs il importe de remarquer que l'état hypnotique subsiste non seulement pendant qu'on paraît dormir, mais chaque fois qu'on exécute une suggestion hypnotique particulière, quand ce serait sept mois après avoir été hypnotisé. Il est clair, en effet, que pendant l'exécution de cette suggestion, on se retrouve dans le même état d'hallucination que sept mois auparavant ou dans un état semblable, et qu'alors même qu'on paraît éveillé la veille n'est qu'apparente. Aussi M. Bernheim fait-il consister l'hypnose dans cet état de soumission aux suggestions. — Ainsi au moment où se réalise la suggestion donnée longtemps auparavant, celui qui l'exécute est tombé dans l'état hypnotique. Suggérer à un hypnotisé ce qu'il fera à moment marqué, revient donc à lui dire : « A tel moment, vous vous mettrez en hypnose et vous ferez telle chose. » Le moment venu, la suggestion gardée d'une manière inconsciente est réveillée par le fait extérieur auquel elle a été rattachée, le sujet s'endort du sommeil hypnotique et accomplit la suggestion. On comprendra ce phénomène absolument étrange, quand on saura que, pour hypnotiser une personne qui y est très sujette, il suffit de lui dire : « Vous vous endormirez à telle heure ; vous vous endormirez en voyant tel objet, en entendant tel son », et que cette personne s'endormira à l'heure marquée ou à la vue de

l'objet ou à l'audition du son en question.

Mais tout le monde ne tombe pas dans l'hypnose parfaite : cet état a des degrés et peut être plus ou moins profond, comme le sommeil naturel. Il s'en suit que les suggestions s'imposent plus ou moins, c'est-à-dire qu'elles paralysent plus ou moins nos facultés et qu'elles peuvent nous laisser une sorte de demi-volonté. Il importe d'étudier aussi cet état d'hypnotisme imparfait. Il s'y manifeste une résistance aux suggestions qui vient de la volonté, mais d'une volonté paralysée, comme celle que nous gardons dans un demi-sommeil.

Il y a pourtant des cas où la résistance aux suggestions revêt les mêmes caractères extérieurs et où pourtant elle n'est qu'apparente : car, s'il y a lutte, c'est contre le sommeil hypnotique duquel on sort ou dans lequel on entre, plus que contre la suggestion qui s'exécute automatiquement, aussitôt que l'hypnose est complète. — C'est, on le comprend, chez les somnambules parfaits que ces cas se produisent. Parfois, ces somnambules ne font qu'une partie de ce qui leur a été suggéré, ordinairement le commencement, puis reviennent à leur état normal. D'autres fois, si la suggestion a été faite pour un moment qui suivra leur réveil, ce moment venu ils hésitent tout d'abord, puis se laissent entraîner complètement. Or à quoi tient cette résistance apparente aux suggestions ? Elle vient de ce que leur état hypnotique n'est pas entier ou de ce qu'il a cessé. Un enfant, à qui on a suggéré qu'à son réveil il montera sur une table ou qu'il fera trois fois le tour de la salle, se contente de regarder la table au lieu d'y monter, ou de faire le tour de la salle une seule fois. Cet enfant n'est pas resté assez longtemps pleinement hypnotisé pour terminer l'accomplissement de la suggestion. Il ne résiste pas à la suggestion, il échappe au sommeil hypnotique. Vous vous rappelez cette jeune fille, à qui on a commandé de prendre un verre de lampe, et qui, après son réveil, hésite plusieurs fois avant de le faire. Vous vous souvenez aussi des hypnotisés décrits par le D^r Beaunis, à qui on a imposé des suggestions qu'ils doivent accomplir au milieu de leurs occupations habituelles. Le moment venu, ils semblent lutter contre une idée qui les ob-

sède, revient sans cesse à la charge, et toujours avec plus de force, jusqu'à ce qu'elle triomphe d'eux et les entraîne. C'est avec le sommeil qui cherche à les envahir que tous ces sujets sont aux prises, plutôt qu'avec les suggestions ; car ils exécuteront fatalement quand ils seront pleinement endormis. Ils ne tombent donc que peu à peu dans l'hypnose complète ; mais, si tôt qu'ils sont en cet état, leur liberté est enchaînée. Ce sont des sujets que le commandement de l'hypnotiseur n'endort pas en un instant et qui ne se laissent aller que par degrés à la léthargie, plutôt qu'ils ne ressemblent à l'âme vertueuse qui lutte contre une tentation ou à l'homme sensé qui a peine à se soumettre à un ordre ridicule. La preuve qu'il en est ordinairement ainsi, quand ces résistances semblent se produire, c'est qu'elles dépendent surtout de la profondeur du sommeil hypnotique. — En effet, d'après le témoignage du D^r Beaunis, confirmé par celui du D^r Bernheim, « cette lutte intérieure est plus ou moins longue, suivant la nature de l'acte suggéré et surtout suivant l'état du somnambule. Quand le sujet a été souvent hypnotisé et surtout qu'il l'a été par la même personne, cette personne acquiert sur lui une telle puissance que les actes les plus excentriques, les plus graves, les plus dangereux même s'accomplissent *sans lutte apparente et sans tentative appréciable de résistance.* »

On peut donc dire : 1^o que les suggestions s'exécutent sans aucune résistance, chaque fois que les hallucinations suggérées sont acceptées sans le moindre doute, c'est-à-dire chaque fois qu'il y a pleine hypnose ; 2^o que la résistance aux suggestions n'est le plus souvent qu'apparente, lorsque le sujet passe de l'état de veille à l'état d'hypnose parfaite, ou de l'état d'hypnose parfaite à l'état de veille ; attendu que, dans ces cas, c'est moins la volonté révoltée qui réagit contre les actions suggérées, que l'homme qui lutte contre le sommeil pour revenir à l'état de veille ou pour y rentrer ; 3^o enfin que dans l'hypnose imparfaite, l'hypnotisé garde une demi-liberté et que sa volonté résiste vraiment quoique mollement. Il convient d'appliquer aux sujets qui se trouvent à ces degrés imparfaits de l'hypnose, ce que les anciens auteurs, et en particulier saint Thomas (*loc. cit.* et

1^o 2^e, q. 84, a. 8, ad 2 disent de ceux qui dorment d'un sommeil léger. Ajoutons qu'une suggestion qui contrarie les habitudes de l'hypnotisé peut faire cesser l'hypnose, surtout l'hypnose imparfaite, ou bien même qu'il peut être impossible de faire accepter cette suggestion, comme certains exemples semblent le démontrer.

En résumé, l'assimilation qu'on veut établir entre l'hypnotisé et l'homme qui agit librement est dénuée de tout fondement; les caractères des deux états psychiques qu'on cherche à rapprocher sont même absolument opposés. — Ce qui fait que nous sommes libres, c'est, en effet, que nous avons le choix de notre décision, au milieu des motifs qui nous sollicitent; tandis que ce qui fait l'hypnose, c'est que les facultés sont liées pour tout ce qui est en dehors des actes ou des images suggérées. — Il est donc bien vrai que l'objection tirée de l'automatisme des hypnotisés consiste à supprimer la liberté chez eux; puis à les présenter comme les types de l'homme libre. Par le même procédé on prouverait facilement qu'aucun oiseau n'est pourvu d'ailes. Il suffirait pour cela d'en prendre un à qui on les couperait, puis de le présenter comme le type de tous les oiseaux.

2^o *Objection tirée des modifications profondes et permanentes que la suggestion peut produire dans nos habitudes morales.* — Nous avons vu que les suggestions hypnotiques répétées modifieraient d'une façon persévérante, et peut-être définitive, certaines tendances, et en particulier certaines tendances morales? N'est-ce pas une preuve que la liberté n'existe point chez l'hypnotisé dont on a ainsi réformé les inclinations? N'en peut-on conclure qu'elle n'existe point non plus chez les autres hommes; attendu que les inclinations morales qui résultent de leur tempérament natif et de leurs habitudes, ressemblent à celles qu'on produit par l'hypnotisme?

Avant de répondre, remarquons que chez l'hypnotisé cette modification plus ou moins permanente des habitudes morales se peut expliquer de deux manières. Ce résultat est, en effet, obtenu ou bien parce que le sujet reste en un état perpétuel d'hypnose particulière, qu'on a proposé d'appeler *veille somnambulique*, ou *condition seconde provoquée* (Liégeois, *op. cit.*, ch. IX), ou bien parce

qu'il agit en vertu d'habitudes créées dans l'état hypnotique et qui continuent quand cet état a cessé. Nous ne savons laquelle des deux solutions est la vraie; mais, quelle que soit celle qu'on admettra, ou qu'on les admette toutes les deux, rien dans les tendances morales ainsi formées ne donnera le droit de douter de la liberté de ceux qui n'ont pas subi l'hypnotisation.

Dira-t-on que celui dont le tempérament est ainsi transformé par les suggestions hypnotiques reste dans l'état perpétuel d'hypnose ou, pour parler avec le Dr Azam et M. Liégeois, dans l'état de condition seconde; que plusieurs de ses facultés, celles, par exemple, qui le rendaient vicieux, restent paralysées, pendant que la puissance des autres est exaltée? En ce cas, il faudra l'assimiler aux maniaques qui obéissent à une idée fixe, aux imbéciles qui subissent une suggestion ou à un animal bien dressé. Il n'aura pas la liberté de ses actions, ou du moins il ne la possédera point dans sa plénitude. Mais est-il logique d'en rien conclure par rapport au libre arbitre des hommes qui n'ont pas subi ce dressage, et qui sont restés maîtres d'eux-mêmes?

Dira-t-on que celui qui obéit habituellement à des tendances créées par des suggestions hypnotiques, n'est pas dans une hypnose perpétuelle, qu'il garde simplement les habitudes qui ont été formées en lui par l'hypnotiseur, comme l'enfant garde les habitudes formées en lui par l'éducateur? Cette explication paraît impuissante à rendre compte de certains faits dont l'authenticité, il est vrai, n'est pas encore établie. On prétend, en effet, que les suggestions données à un écolier paresseux pour une année scolaire l'auraient transformé pour cette année seulement, et que, ce temps écoulé, il se serait trouvé aussi paresseux qu'auparavant; ce qui démontrerait que pendant l'année qu'il travailla, il était dans l'état hypnotique de *condition seconde*. La conduite qu'il tint la seconde année prouverait, en effet, que, pendant la première, il n'agissait pas en vertu d'une habitude créée en lui et qui devait y rester, mais par une contrainte qui paralysait transitoirement ses tendances paresseuses. — Quoi qu'il en soit, si l'on prétend que l'hypnotisme produit des habitudes sem-

blables à celles que l'éducation crée en nous, ces habitudes ne fournissent aucune objection nouvelle contre la liberté, puisque l'hypnotisme ne nous priverait pas plus de notre libre arbitre que l'éducation elle-même.

Enfin si l'on pense que ces deux causes se réunissent pour expliquer les transformations morales qui nous occupent, nous dirons que les hypnotisés ont une liberté incomplète, et qu'il faut les assimiler aux personnes très faibles de caractère ou à celles qui agissent machinalement et, autrement dit, sans réflexion, par routine, mais non aux hommes réfléchis et dotés de volonté, qui se sont exercés et qui s'exercent à la vertu. Nous sommes donc en droit de conclure que les phénomènes de l'hypnotisme ne fournissent aucune objection sérieuse contre l'existence du libre arbitre.

III. OBJECTION CONTRE LES MIRACLES. — Elle peut se formuler ainsi : « Nous réalisons par l'hypnotisme les guérisons et les prodiges que l'Église a regardés comme des miracles ; or ce que nous réalisons est naturel ; donc les guérisons et les prodiges que l'Église a regardés comme des miracles étaient naturels ; donc il n'y a jamais eu de miracle. »

Cette objection renferme trois assertions que nous allons examiner : 1° Est-il vrai que les phénomènes réalisés par l'hypnotisme sont naturels ? 2° Est-il vrai que les phénomènes naturels réalisés par l'hypnotisme aient été considérés par l'Église comme des miracles ? 3° Est-il vrai qu'il n'y ait jamais eu d'autres miracles que des faits semblables aux phénomènes hypnotiques ?

1° *Les phénomènes réalisés par l'hypnotisme sont-ils naturels ?* — Nous avons divisé ces phénomènes en deux catégories : ceux dont la réalité semble moralement certaine, et ceux dont la vérité est communément contestée. Si ces derniers étaient réels, en particulier ceux de *suggestion à distance*, nous croyons qu'ils ne pourraient pas être rangés parmi les phénomènes naturels ; car ce ne sont pas seulement des faits d'un ordre inconnu ; ce sont des faits qui vont, à ce qu'il semble, contre une loi connue. Cette loi, c'est que nous ne pouvons découvrir ce qui se passe en dehors de nous qu'à l'aide de nos sens, et surtout que nous ne pouvons découvrir la pensée et la volonté des

autres hommes, que par des signes extérieurs qui nous les manifestent. Or, dans les phénomènes de suggestion à distance, cette loi paraît violée ; car toutes les explications par lesquelles on a essayé jusqu'ici de montrer qu'elles ne l'est pas sont insuffisantes. Si ces faits et les autres que nous avons placés dans cette classe existent, comme on le prétend, ils semblent donc être au-dessus des forces de notre nature et appartiennent à la même catégorie que les phénomènes du *Spiritisme* (Voir ce mot). Mais, nous l'avons vu, on a démontré la fausseté de plusieurs de ces faits qui avaient d'abord été présentés comme certains, et on n'a pas encore suffisamment établi la réalité des autres.

Quant aux phénomènes que nous avons regardés comme à peu près authentiques, certains auteurs estiment qu'ils dépassent les forces de la nature. Pour nous, il nous semble, jusqu'à plus ample information, que rien ne démontre qu'ils ne sont pas naturels. Ce sont assurément des phénomènes étranges et nouveaux ; mais ils ressemblent, par certains côtés, à des faits naturels. Les substances narcotiques, la maladie de l'hystérie (Voir ce mot) et le somnambulisme produisent, en effet, des résultats semblables. Il y a, il est vrai, cette différence que, dans l'hypnotisme, l'imagination du sujet n'est pas laissée à elle-même comme dans l'hystérie ou dans le somnambulisme naturel, et qu'elle est dirigée par les suggestions de l'hypnotiseur. Mais, cet état de suggestibilité qui distingue l'hypnotisme n'a rien de contraire, semble-t-il, aux lois de notre nature. Il consiste, en effet, à nous laisser en communication avec une ou plusieurs personnes pendant que certaines de nos facultés sont engourdies. Or, cela posé, on s'explique que l'hypnotisé ait les hallucinations et les volitions qui lui sont suggérées. On s'explique certaines guérisons par l'action de son imagination sur son système nerveux, surtout si le sujet est hystérique. (Voir le mot *Hystérie*.) On s'explique même jusqu'à un certain point, chez des sujets constitués d'une façon exceptionnelle qui leur donne une place à part parmi les hystériques, ces suintements de sang et ces vésications qu'on a décorés bien à tort du nom de *stigmates*. (Voir l'article *Stigmates de Saint François*.)

2° *Les phénomènes naturels que l'hypnotisme réalise aujourd'hui ont-ils été considérés, dans les siècles passés, par l'Église comme des miracles?* — Les phénomènes réalisés par l'hypnotisme et dont nous inclinons à croire qu'ils sont naturels, ont pu autrefois être confondus avec les miracles par des hommes peu instruits; mais l'Église ne les a pas considérés comme tels et nous en avons pour garants non seulement l'histoire, mais encore les règles posées pour discerner les véritables miracles par Benoît XIV, dans un ouvrage sur la *canonisation des saints*, qui résume la tradition des congrégations romaines et qui jout, en ces matières, d'une autorité sans égale. Les faits surnaturels qui se rapprochent des phénomènes hypnotiques sont, en effet, l'extase, les guérisons et les stigmates. Or nous attendons qu'on nous montre, pour l'un des faits de cette nature, qui ont été proposés comme miraculeux par l'Église, que ce n'était qu'un phénomène d'hypnotisme naturel. Qu'on ne l'oublie pas: pour que l'extase soit regardée comme miraculeuse, il faut, selon Benoît XIV, qu'elle soit accompagnée de phénomènes surnaturels en eux-mêmes; or ces phénomènes ne se trouvent jamais unis aux hallucinations des hypnotisées. (Voir l'article *Extase*.) Pour que des guérisons soient rangées parmi les miracles, il faut qu'elles ne puissent être attribuées à l'imagination, de l'influence de laquelle Benoît XIV veut qu'on tienne le plus grand compte. (Voir l'article *Miracle*, § VIII *Miracles des saints*.) Enfin les stigmates qui ont été regardés comme surnaturels, en particulier ceux de saint François, d'Assise, ne consistaient pas en de simples épanchements de sang: c'étaient de gros clous qui paraissaient de fer et traversaient les pieds et les mains de part en part ou bien d'autres formations semblables, que l'hypnotisme n'a réalisées sur aucun sujet. Or, c'est précisément à cause de ces formations singulières, non à cause de l'écoulement de sang, que, suivant Benoît XIV, ces stigmates ont été regardés comme miraculeux. (Voir l'art. *Stigmates de saint François*.)

Enfin, en supposant qu'on établisse que, dans les procès de la canonisation des saints ou dans d'autres documents de la même autorité, on a pris quelquefois

des phénomènes hypnotiques pour des miracles, cela ne constituerait pas une difficulté pour nous, attendu que l'Église ne s'attribue pas l'infaillibilité dans les actes de cette nature, où sont appréciés les miracles des saints.

3° *Tous les miracles ressemblent-ils aux phénomènes hypnotiques?* — Loin de là: car la plupart des miracles, et les plus grands, n'ont aucune ressemblance avec les phénomènes hypnotiques. Il en est, en effet, qui se sont produits dans le monde purement matériel, où l'hypnotisme est sans puissance. Une foule de guérisons ont eu lieu par la disparition instantanée de lésions et de tumeurs, ou par une modification subite des tissus vivants: phénomènes que les suggestions hypnotiques sont incapables de réaliser, de l'aveu du D^r Bernheim qui a exposé les principes de la thérapeutique par l'hypnotisme. Enfin, dans le cours des siècles, un grand nombre de morts ont été rendus miraculeusement à la vie. Nous citerons, en effet, une quantité de résurrections opérées par les saints à l'article *Miracle* (§ VIII *Miracles des saints*).

Les phénomènes obtenus, de nos jours, par l'hypnotisme, ne montrent donc, en aucune manière, que les miracles ne sont surnaturels qu'en apparence ou, en d'autres termes, qu'ils n'existent point.

J. M. A. VACANT.

HYSTÉRIE. — « Ce qu'on peut dire de plus général et de plus simple au sujet de l'hystérie, suivant le P. de Bonniot (*Le Miracle et ses contrefaçons*, p. 293) qui nous a souvent servi de guide dans ce que nous écrivons ici, c'est de la définir un affolement chronique du système nerveux. Un affolement, car toutes les fonctions de cet important appareil n'ont plus rien de fixe, de réglé. Un certain nombre, tantôt les unes, tantôt les autres, suivant les divers malades, sont dépravées et toutes peuvent le devenir, en dehors de toute prévision. »

Le nom donné à cette maladie n'en indique donc ni le siège, ni la nature. « L'hystérie, remarque M. le D^r Charles Richet, est une maladie nerveuse, qui n'est pas plus lubrique que les autres maladies nerveuses, et, malgré l'effroi qu'elle inspire à des personnes à demi instruites, nous pouvons dire hardiment

que cet effroi n'est pas justifié. » Cette maladie atteint du reste les hommes comme les femmes, quoique bien plus rarement.

On n'a pu jusqu'ici découvrir aucune lésion organique chez les hystériques, de sorte que ce mal étrange ne se décèle que par un trouble des fonctions qui sont en rapport avec le système nerveux.

On peut en étudier les symptômes soit dans l'état habituel des personnes qui en sont atteintes, soit dans les crises qu'il produit.

Les symptômes permanents de cette maladie sont quelquefois physiques, mais le plus grand nombre se rattachent au fond du caractère des hystériques.

Voici comment le Dr Regnard décrit les symptômes extérieurs, si je puis ainsi dire, de la maladie :

« Rien extérieurement ne permet de reconnaître la malheureuse atteinte d'hystérie, si ce n'est une sorte de bizarrerie d'accoutrement. L'hystérique aime les couleurs voyantes, elle se couvre d'oripeaux et même, comme une paralysie spéciale de son organe visuel ne lui permet de voir que les couleurs les moins réfrangibles, il n'est pas rare qu'elle choisisse des étouffes rouges et criardes. Quand elle devient un peu âgée, elle est assez malpropre, ses cheveux sont souvent en désordre... L'immense majorité des hystériques ont tout un côté du corps insensible; plus souvent le gauche que le droit. On peut les couper, les piquer, les brûler, elles ne sentent rien. Bien mieux, ces points absolument insensibles sont si mal irrigués que, lorsqu'on les blesse, il n'en sort pas une goutte de sang. A côté de l'hémianesthésie hystérique, nous rencontrons souvent des cas d'anesthésie totale. » Regnard, *les Maladies épidémiques de l'esprit*, p. 74.

M. le Dr Ch. Richet, dans un tableau où se reproduisent les traits signalés par tous ses collègues, insiste d'avantage sur les caractères d'ordre mental, remarqués chez les hystériques : « La journée, dit-il (*l'Homme et l'intelligence*) en décrivant les mœurs et les conversations des malades de la Salpêtrière, la journée se passe à rire sans fin de faits qui n'ont rien de risible, de la fille de service qui passe, par exemple, du lit qui est mal fait, d'un oiseau qui se perche près de la fenêtre, d'un

bonnet qui est mal attaché. Les mêmes causes peuvent aussi bien provoquer les larmes. Ce sont toujours des discours interminables, des récriminations, des indignations noyées dans un flux de paroles. Au milieu de ces phrases une agitation continuelle, qui n'a pas de but et qui ne s'explique pas... Les idées baroques ne font pas défaut, non plus que des antipathies et des sympathies également absurdes. Les hystériques ne désirent qu'une chose, c'est qu'on s'occupe d'elles, qu'on s'intéresse à leurs petites passions, qu'on prenne part à leurs affections ou à leurs colères, qu'on admire leur intelligence ou leur parure. Elles racontent des histoires invraisemblables, mentent effrontément, et, quand on les convainc de mensonge, n'en sont pas froissées le moins du monde. Dépourvues de tout sens moral, elles n'obéissent que parce qu'elles ne peuvent faire autrement. Aucun sentiment de pudeur ou de fausse honte ne les arrête; elles racontent leurs aventures au premier venu, pourvu qu'il leur ait plu dès l'abord... Elles ont réponse à tout, posent les questions les plus indiscrettes, disent crûment la vérité à tout un chacun. L'amour-propre ne leur manque pas cependant, et si l'on semble ne pas s'occuper d'elles, elles s'en indignent. Au reste elles ne gardent jamais longtemps la même opinion et passent d'un sentiment à un autre avec une rapidité merveilleuse. Nulle idée, nul raisonnement ne peuvent les captiver ou les persuader. Leur esprit voltige de place en place, sans pouvoir se poser, et il est aussi difficile de fixer l'attention d'une hystérique sur une idée précise, que de déterminer par des raisonnements un oiseau qui sautille à cesser de remuer et à se fixer sur une branche. Le bon sens fait absolument défaut, de sorte que ces malheureuses créatures, livrées à elles-mêmes, commettent toutes les sottises imaginables. » Les traits de ce tableau se résument dans cette parole du même auteur, l'hystérie, c'est « l'impuissance de la volonté à réfréner les passions ».

Voilà les symptômes de la maladie; parlons maintenant des crises. Nous laissons de nouveau la parole au Dr Regnard.

« Les hystériques sont prises, certains jours, d'attaques.

« Ces attaques sont annoncées par quelques prodromes. La malade entend tout à coup le son des cloches, il se passe comme des roulements dans sa tête, elle voit tout tourner autour d'elle. Cet état vertigineux peut durer plusieurs heures, quelquefois plusieurs jours. Puis arrivent des gonflements de la gorge, des sensations d'étouffement qui ne sont que des contractions spasmodiques de l'œsophage... Nous appelons cela la *boule hystérique*. » La malade croirait, en effet, qu'une boule lui monte à la gorge.

« L'attaque présente un certain nombre de phases; nous en devons la description méthodique à M. le professeur Charcot.

« La première phase est la période *tétanique*: l'hystérique, si elle est debout, tournoie sur elle-même et tombe lourdement par terre, en poussant un grand cri. Tous ses membres se raidissent, ses yeux se convulsent; elle est agitée de petites secousses, des pieds à la tête, et l'écume vient à ses lèvres. — Cette période tétanique se divise elle-même en deux phases: dans la première (période tonique) l'hystérique demeure absolument rigide, la bouche ouverte, les doigts crispés; la connaissance, comme dans le reste de l'attaque, est totalement perdue; — dans la seconde (phase clonique), les membres sont pris de secousses violentes, toujours dans le même sens: la face présente des expressions horribles, des contorsions sans cesse changeantes. La période tétanique avec ses deux phases, tonique et clonique, ne dure pas longtemps. La respiration est arrêtée et l'asphyxie menaçante: il résulte de là une sorte de sédation. La malade retombe inerte et respire bruyamment.

« Après ce repos de quelques minutes, elle se met à pousser quelques cris stridents et commence le deuxième acte ou *période des grands mouvements*... L'hystérique se soulève brusquement, comme si un ressort la poussait, son corps entier quitte terre; elle est projetée en l'air, elle retombe, rebondit, et ainsi de suite plus de vingt fois sans s'arrêter. — Après une minute au plus, l'hystérique retombe épuisée et meurtrie. Elle demeure en cet état, calme, sans mouvement et sans connaissance, pendant quelques instants.

« Puis survient, mais non toujours, une sorte d'entracte, pendant lequel se passent des faits du plus haut intérêt: je veux parler des contractions. Elles sont très variables; examinons-en quelques-unes. On voit tout à coup le corps de la malade se soulever du lit: les pieds se rapprochent de la tête, de sorte que la malade reste comme l'arche d'un pont, et cela pendant des heures entières. La contraction peut être plus localisée. Les membres inférieurs, les membres supérieurs peuvent être seuls pris. Enfin souvent on observe une contracture localisée à la langue et à la face... les traits sont convulsés, et la langue noire, desséchée sort de la bouche.

« Après les contractures, ou immédiatement après les grands mouvements, si les contractures ont manqué, survient la période *des hallucinations* et des poses plastiques... On voit la malade se lever; elle est sans connaissance, ne voit rien, n'entend rien, et alors commence un délire entre-coupé d'hallucinations qui dérivent de ses occupations habituelles ou de ses souvenirs.

« Quand l'attaque est terminée, elle peut reprendre immédiatement et se produire, avec ou sans variante, un grand nombre de fois.

« Ces crises d'hystérie peuvent survenir par épidémie: quand plusieurs hystériques sont dans une salle et que l'une est prise de son attaque, c'est comme une traînée de poudre, et toutes sont atteintes à la fois. » (Regnard, *Les Maladies épidémiques de l'esprit*, p. 74-90.)

Souvent, à la suite des attaques, on voit survenir un délire. L'hystérique se réfugie dans un coin et y pleure des jours entiers, ou bien elle court échevelée en hurlant et en prophétisant.

Un point important à noter, c'est qu'on peut être affecté de cette terrible maladie à bien des degrés.

Il y a des hystériques qui dans leur vie entière n'ont qu'une ou deux attaques complètes; la majorité n'ont que quelques crises, en dehors desquelles elles n'offrent d'autre symptôme spécial qu'une certaine bizarrerie de caractère.

« Mais, poursuit M. Regnard (*ibid.*, p. 102), il y en a chez qui apparaissent d'autres manifestations morbides permanentes, en dehors de tout dérangement mental, et ce n'est pas ce que leur

maladie a de moins curieux. En tête de ces états singuliers, nous devons placer la *paralysie hystérique* qui peut atteindre tantôt le mouvement, tantôt la sensibilité, tantôt les deux à la fois. »

Lorsqu'elle atteint le mouvement, une moitié du corps, un bras, une jambe ou un autre membre se trouvent complètement incapables de se mouvoir. La paralysie atteint la sensibilité aussi bien que les mouvements; et elle porte non seulement sur le toucher, mais encore sur la vue et sur l'ouïe : de là une insensibilité générale ou partielle; de là une cécité parfois complète, plus souvent incomplète; de là une surdité entière ou imparfaite.

Enfin on rencontre chez les hystériques non seulement des paralysies, mais encore des *contractures* liées à leur maladie. « Pendant que, dans la paralysie, dit M. Regnard (*ibid.*, p. 107), le membre est impruissant parce qu'il est flasque et pend inerte le long du corps, dans la contracture, il est, au contraire, immobilisé par la raideur même des muscles, qui sont tous rigides à la fois. La contracture porte quelquefois sur un seul côté du corps, bien plus rarement sur les deux à la fois. — On observe par exemple un bras violemment plié : les doigts sont si invinciblement pliés que les ongles entrent dans la paume de la main où ils déterminent de petites ulcérations. Si la contracture frappe les muscles de la jambe, le pied se trouvera tourné en dedans ou en dehors, et nous nous trouvons en face du *piéd bot hystérique* très connu aujourd'hui.

« Or voici ce qui rend particulièrement intéressantes ces paralysies et ces contractures des hystériques. Ces affections naissent spontanément ou à la suite de quelque vive secousse. Elles durent parfois quelques heures seulement, et d'autres fois de longues années. Enfin elles peuvent disparaître entièrement tantôt lentement avec ou sans remèdes, tantôt subitement soit dans une crise, soit (ce qui est assez ordinaire) à la suite d'une émotion vive.

« Mais ces affections qui ont disparu pourront revenir aussi vite. Cela tient à ce que la maladie n'est qu'un dérangement dans le fonctionnement des organes, sans lésion des organes eux-mêmes. » Regnard, *ibid.*, p. 110.)

Nous nous sommes étendu sur cette maladie, parce qu'elle a fourni la matière d'un grand nombre d'objections contre la conduite de l'Église catholique.

On a prétendu que la plupart des faits que les théologiens catholiques ont regardés comme des œuvres surnaturelles produites par le démon n'étaient autre chose que des phénomènes se rattachant à l'hystérie. Les fakirs de l'Inde, les pythonisses du paganisme, les prophétesses montanistes, les camisards, les convulsionnaires jansénistes, les possédés, les sorciers et les sorcières du moyen âge n'auraient été que des hystériques. Nous examinerons cette assertion à l'article *Miracle* IX, *Prétendus miracles des fausses religions*, à l'article *Possession diabolique* et à l'article *Sorcellerie*.

On a dit aussi que les saints et les saintes, que l'Église a placés sur ses autels et qui ont été favorisés d'extases et de visions, n'étaient que des hystériques. On a rapproché leur insensibilité et leur immobilité à l'anesthésie et à la catalepsie des hystériques, et assimilé leurs visions aux hallucinations qui caractérisent la troisième phase de la crise de ces pauvres malades.

Mais si l'on compare, de bonne foi, les caractères de l'hystérie tels que nous les avons rapportés d'après des spécialistes, avec le caractère des saints, ne trouve-t-on point entre les deux la plus grande opposition? D'un côté c'est l'inconstance, le mensonge, l'amour-propre ridicule, l'absence de toute pudeur; de l'autre, c'est la constance et le calme, la franchise, l'humilité, l'oubli de soi, la chasteté la plus délicate et la plus pudique. L'insensibilité et les visions des saints ne ressemblent pas davantage à l'anesthésie et aux hallucinations des hystériques. M. le docteur Charcot a, en effet, démontré que l'attaque hystérique suit une marche constante et que la phase des hallucinations est toujours précédée de la sensation de la boule hystérique, de la catalepsie et des grands mouvements; or rien de pareil ne précède les visions des saints. Du reste on a vu, à l'article *extase*, que l'extase surnaturelle diffère absolument de l'extase des hystériques et de tout ce que la médecine contemporaine appelle *extase naturelle et morbide*.

Entin on a insinué ou soutenu que les guérisons, que l'Église a regardées jusqu'ici comme miraculeuses, n'étaient que des cures de paralysies, de cécités, de surdités ou de contractures hystériques; cures produites fort naturellement par une émotion religieuse très vive, jointe à la confiance qu'on va être guéri.

Nous voudrions que quelqu'un de nos adversaires essayât de prouver cette thèse, non pas en restant dans des généralités, ou en choisissant quelques miracles à son gré, mais en prenant, comme la logique le veut, ceux qui sont regardés comme les miracles les plus importants et les plus incontestables. Nous sommes persuadés qu'il se déclarerait impuissant à le faire; Nous montrerons, en effet, à l'article *Miracle* (VIII. *Miracles des Saints dans l'Église catholique*), que ces miracles de premier ordre, opérés par les saints dans le cours des siècles, et présentés comme surnaturels par l'autorité ecclésiastique, n'ont aucun rapport avec l'hystérie et les maladies semblables. Un grand nombre, en effet, consistent en guérisons de lésions ou de maladies toutes différentes de celles qui viennent d'être décrites; les saints ont même opéré un certain nombre de résurrections. En outre nous verrons que, d'après les règles tracées par Benoît XIV, au sujet des effets produits par l'imagination et suivies par le Saint-Siège dans l'examen des miracles requis pour la béatification et la canonisation des saints, nous verrons, dis-je, que d'après ces règles, la guérison des maladies qui tiennent au système nerveux ne doit pas être rangée parmi les miracles avérés, lorsque cette guérison s'est produite dans une crise ou à la suite d'une violente émotion.

Les travaux récents qu'on a faits sur l'hystérie sont donc loin d'avoir démontré la fausseté des faits surnaturels admis par l'Église.

J. M. A. VACANT.

IDÉALISME. — « On appelle ainsi, dit M. Frank (*Dict. des Sc. phil.*, art. *Idéalisme*), les doctrines philosophiques qui considèrent l'idée soit comme principe de la connaissance, soit comme principe de la connaissance et de l'être tout à la

fois. — L'idée n'est-elle qu'une condition, une forme absolue de la pensée, de telle sorte cependant qu'il y ait une certaine connexion entre la pensée et son objet et parlant entre l'idée et l'être? ou bien n'est-elle qu'une simple forme logique et subjective qui ne dépasse point les limites de la pensée et n'atteint ni l'être, ni la réalité des choses? ou bien enfin, l'idée se confond-elle avec l'être, constitue-t-elle l'essence même des choses? Ce sont là les trois manières dont on peut concevoir l'idée et qui ont donné naissance aux trois grands systèmes qui épuisent toutes les formes de l'idéalisme: l'*Idéalisme tempéré* de Platon, l'*Idéalisme subjectif* de Kant et l'*Idéalisme absolu* de Hegel. »

Nous ne nous occuperons ici que des *idéalistes contemporains* qui, comme Stuart Mill ou M. Vacherot, font consister l'essence et toute la réalité des êtres matériels, ou de Dieu, dans l'idée subjective, c'est-à-dire dans la sensation ou dans la conception que nous en avons en nous-mêmes.

1. *Idéalisme sensualiste de Stuart Mill.* — Berkeley est bien connu pour avoir nié, au siècle dernier, l'existence des êtres matériels, et prétendu que nos sensations sont de purs états de conscience qui n'ont pas d'objet dans le monde sensible, que nous croyons percevoir. Cet idéalisme a encore aujourd'hui ses partisans, et le philosophe qui nous paraît l'avoir défendu avec le plus d'habileté est Stuart Mill.

Stuart Mill appartient à l'école associationniste (V. le mot *Associationnisme*.) Suivant cette école, toutes nos connaissances sont formées: 1° de données primitives de la conscience et 2° de données de la conscience formées en vertu des lois de l'association des idées. C'est à la catégorie de notions formées suivant les lois de l'association, qu'appartiennent les idées de matière et d'esprit. Ces idées ne seraient donc pas simples, ni perçues par une intuition immédiate de l'intelligence; elles seraient, au contraire, complexes, et résulteraient de l'association inséparable et indissoluble de données dont les unes, celles qui forment l'idée d'esprit, ont les caractères des phénomènes spirituels, pendant que les autres celles qui forment l'idée de matière, ont ceux des phénomènes ma-

tériels. En outre, selon la même théorie, nous attribuons une réalité objective aux résultats constants de l'association, autrement dit, à l'ensemble des phénomènes qui s'associent dans notre conscience d'une manière indissoluble. C'est ainsi que nous nous persuadons qu'il existe des substances, et en particulier qu'il existe une substance spirituelle en nous et des substances corporelles hors de nous; mais, dans la réalité, il n'y a pas de substances, ni en nous, ni en dehors de nous; il n'existe que des phénomènes qui se succèdent suivant des lois diverses. (V. le mot *Positivisme*.)

Stuart Mill partage ces théories avec Herbert Spencer; mais voici où il se sépare de lui. Herbert Spencer admet l'existence du monde extérieur. Il estime, en effet, que cette existence peut seule expliquer l'origine de notre notion des phénomènes matériels, si différente de celle des phénomènes spirituels. Stuart Mill rejette cette existence, qu'à son avis rien ne prouve. Selon lui, nos états de conscience se peuvent diviser en deux catégories, ceux où nous croyons percevoir nos pensées, et ceux où nous croyons percevoir des corps ou des êtres corporels; mais il n'y a pas à chercher la raison de cette différence en dehors des phénomènes psychiques eux-mêmes ou de nos sensations.

En effet, comment concevons-nous la matière? Comme quelque chose qui continue à exister indépendamment de nos sensations et en dehors de nos sensations; comme quelque chose qui existait avant que nous y pensions, qui continue à exister quand nous n'y pensons plus; comme quelque chose qui produira en notre moi la même sensation, chaque fois que nous éprouverons celle du lieu où l'objet se trouve. « Je vois un morceau de papier blanc sur une table, dit M. Ribot interprétant cette théorie (*La Psychologie anglaise contemporaine*, 3^e édition, p. 151), je passe dans une autre chambre et je ne le vois plus; cependant je suis persuadé que le papier est toujours, que, si je rentrais dans la chambre, je le verrais encore. Je crois que Calcutta existe, quoique je ne le voie pas; et qu'il existerait encore, quand même tous ses habitants seraient subitement frappés de mort. Analysez cette croyance et vous verrez qu'elle se réduit à ceci : si j'étais

transporté soudainement sur la rive de l'Hougly, j'aurais des sensations qui m'amèneraient à croire que Calcutta existe. Dans ces deux cas (et tous y rentrent), mon idée du monde extérieur est l'idée de sensations actuelles ou possibles. Ces diverses possibilités sont même la chose importante pour moi dans le monde. Nos sensations présentes sont généralement de peu d'importance et fugitives; les possibilités au contraire sont permanentes. » D'où Stuart Mill conclut que l'idée de *possibilité permanente de sensations* est la même que celle de *substance matérielle*. Comme l'idée de possibilité est un phénomène psychique, qui peut se former en notre âme de la même façon que se forment nos idées des choses spirituelles, il en conclut que l'existence du monde extérieur n'est pas nécessaire pour rendre compte de cette idée et qu'ainsi le monde extérieur n'existe pas. « *La matière*, dit-il (cité *ibid.*, p. 153) *peut donc être définie une possibilité permanente de sensations*. Si l'on me demande si je crois à la matière, je demanderai si l'on accepte cette définition. Si on l'accepte, je crois à la matière; et ainsi font tous les Berkeleyens. Dans tout autre sens, je n'y crois pas. Et j'affirme avec confiance que cette idée de la matière renferme toute la signification qu'on y rattache en général, à part les théories philosophiques ou théologiques. »

Cette explication de nos sensations ne peut être regardée comme suffisante. En effet, si elle était exacte, nous reverrions toujours les mêmes objets, dans les mêmes lieux et dans les mêmes circonstances; je verrais toujours sur ma table de travail le papier que j'y ai placé. Or cela est contraire à l'expérience; car il m'arrive souvent, à ma grande surprise, de trouver dans les lieux que j'ai vus autrefois, des objets que je n'y avais pas remarqué d'abord. Souvent je cherche en vain du papier que je croyais avoir laissé sur ma table, et je ne puis me rendre compte de sa disparition. Il faut donc l'existence réelle d'un monde extérieur pour expliquer nos diverses sensations. La théorie idéaliste de Stuart Mill est donc insoutenable, même lorsqu'on admet avec lui l'associationisme et le phénoménisme. Le lecteur verra, en outre, à l'article consacré à l'*Associatio-*

— 18 —, que ce système est faux, parce qu'il suppose que notre pensée est composée exclusivement de sensations et de groupes de sensations.

Il n'y a qu'une philosophie qui donne une solution satisfaisante à ces problèmes fondamentaux, c'est celle qui attribue à une faculté distincte des sens, l'intelligence ou la raison, le pouvoir de saisir avec certitude l'essence des choses, leur substance et leur cause, et qui reconnaît, en même temps, aux sens le pouvoir de nous manifester avec certitude les corps qui forment le monde matériel. Avec cette philosophie qui est conforme au sens commun, l'existence du monde extérieur est certaine, parce que nos sens le perçoivent avec une pleine évidence.

II. *Idéalisme de M. Vacherot.* — Il nous reste à parler de l'idéalisme qui fait de Dieu une simple idée. Hegel regardait l'idée comme le fond de l'univers dans lequel, à l'entendre, elle se manifeste et se développe. Dieu, pour lui, était donc l'idéal que le monde travaille sans cesse à produire, mais qui n'est jamais pleinement réalisé. Ce Dieu n'existerait pas ; mais il serait toujours en voie d'exister. Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette théorie qui n'a plus aujourd'hui de partisans, à moins qu'on ne la confonde avec l'évolutionisme qui est refuté ailleurs. (Voir ce mot, et aussi le mot *Pan-théisme*.)

Mais nous ne pouvons passer sous silence la doctrine que M. Vacherot exposait récemment encore. Cette doctrine distingue ce que Hegel avait confondu ; au lieu de nous représenter Dieu comme un être-néant, elle nous place dans l'alternative de choisir entre un Dieu imparfait réalisé dans le monde et un Dieu parfait qui n'existe que dans notre pensée.

M. Vacherot, tout en reconnaissant les imperfections du monde, estime qu'il n'est contingent qu'en apparence, qu'il se révèle à la raison comme nécessaire, et que, par conséquent, s'il se présente à notre imagination sous la forme d'un effet contingent, au fond il est cause et cause absolue. Comment M. Vacherot prouve-t-il une proposition si singulière et si grave ? « Nulle part, remarque M. Caro (*L'Idée de Dieu*, 7^e édit., p. 241), il ne la démontre. Il l'affirme sous mille

formes variées. C'est comme le postulat de tout son système. Peut-on prendre ses affirmations répétées pour des arguments ? » D'autre part, M. Vacherot regarde le Dieu parfait que nous concevons, comme ne pouvant avoir la réalité et l'individualité des êtres que nous percevons. Il en conclut qu'il est impossible qu'il existe en dehors de notre pensée. Autre affirmation qui n'est pas moins dépourvue de preuves que la première ; car si les êtres réels que nous connaissons directement par nos sens externes ou notre sens intime sont tous imparfaits, il ne s'en suit pas que la réalité ne puisse appartenir à l'être parfait que notre esprit conçoit. Comme l'observe M. Janet (*La Crise philosophique*), « on a pu contester aux cartésiens que l'existence fût une perfection ; il serait étrange pourtant que ce fût une imperfection. Être vaut mieux après tout que ne pas être. » Il faudrait, en d'autres termes, que l'existence fût une imperfection pour que le parfait ne pût exister ; or n'est-il pas évident qu'il vaut mieux exister que ne pas exister ? n'est-il pas évident, par conséquent, que l'être parfait peut exister ? Ce sont pourtant ces deux propositions, si mal établies, qui servent d'appui à M. Vacherot pour affirmer que le monde imparfait est le seul réel, et que le Dieu parfait ne vit que dans notre pensée. Suivant cette doctrine, on trouve dans le monde qui progresse sans cesse un Dieu en puissance ; c'est dans l'idéal sans réalité qu'il faut chercher le Dieu en acte. « L'infini, dit M. Vacherot (*La Métaphysique et la science*), est réel, il est vivant dans l'univers, dans le monde de la nature et de l'esprit ; mais les caractères propres de la divinité, la beauté, l'harmonie, la vertu, la sagesse, la sainteté n'y trouvent pas leur parfaite et complète expression. L'esprit les y devine plutôt qu'il ne les y contemple ; ils y sont cachés sous les formes obscures et incomplètes qui frappent l'imagination... L'idéal ne se montre dans toute sa vérité qu'à la lumière de la pensée. C'est à l'état de purs intelligibles que la raison saisit le mieux la vérité des attributs divins ; mais alors ce Dieu ressemble fort à une abstraction. Qu'importe si cette abstraction est une vérité !... C'est le Dieu abstrait de la pensée pure, en dehors du temps, de l'espace, du mouve-

ment, de la vie, de toutes les conditions de la réalité... le Dieu dont l'activité est sans mouvement, la pensée sans développement, la volonté sans choix, l'éternité sans durée, l'immensité sans étendue : ... ce Dieu-là n'a pas d'autre trône que l'esprit, ni d'autre réalité que l'idée.»

Comme nous l'avons remarqué, en exposant cette doctrine, elle s'appuie tout entière sur deux propositions qui sont affirmées, mais non démontrées. Elle est, en outre, renversée par les preuves de l'existence d'un Dieu réel, parfait et distinct du monde qu'on trouvera aux articles *Dieu, Création, Providence*. L'imperfection de l'univers, dont M. Vacherot ne disconvient pas, prouve qu'il est contingent et non nécessaire. Le bien et l'activité qui s'y déploient étant choses contingentes ne peuvent s'expliquer sans l'existence d'une cause nécessaire et absolument parfaite. Cette démonstration est développée dans les articles auxquels nous venons de renvoyer le lecteur. Ajoutons ici que l'existence de cette cause parfaite ne peut être purement idéale. Car si nos conceptions agissent sur nous, elles n'agissent pas sur le reste de l'univers. Du reste, comment pourrions-nous concevoir l'être parfait, s'il n'existait avant notre pensée et s'il ne nous avait donné la faculté de le concevoir?

J. M. A. VACANT.

IMMACULÉE CONCEPTION. — I. C'est le privilège surnaturel, en vertu duquel la très sainte Vierge Marie a été préservée du péché originel, dès le premier instant de l'union de son âme raisonnable et de son corps, tandis qu'en ce même instant tous les descendants d'Adam sont souillés de cette tache. (Cf. art. *Péché originel*.) La Vierge Marie, descendant elle-même d'Adam selon les lois ordinaires de la nature, aurait dû naître sans la grâce sanctifiante perdue par le premier homme pour lui et pour toute sa race; elle aurait dû, par conséquent, naître dans le péché originel qui est la privation de cette grâce. Mais, en vue de son rôle suréminent de Mère du Fils de Dieu incarné, et en vue des mérites qu'il devait acquérir comme rédempteur du monde, elle a été complètement exemptée de la tache commune à tous les hommes, sauf le Rédempteur; elle a été conçue

avec la grâce sanctifiante dans laquelle ils auraient été eux-mêmes conçus sans la faute d'Adam, et dans laquelle ils sont rétablis actuellement par le baptême. Pour elle, le baptême et tout autre moyen de rétablir les enfants dans l'état primitif de grâce, se sont donc trouvés inutiles. Néanmoins, elle a été rachetée, et elle est le fruit le plus parfait de la *rédemption* opérée par son divin Fils : sans cette *rédemption*, en effet, et sans l'application surabondante et anticipée qui lui en fut faite, elle fût née dans le péché originel.

II. — Le protévangile *Gen.*, III, 15 annonçait un triomphe éclatant de la femme et de son fruit sur le démon et ses adhérents : la tradition a fixé le sens de cette prophétie et y a vu, à juste titre, l'entière victoire de Marie, mère de Jésus, sur le démon et le péché. C'est-à-dire son Immaculée Conception. — L'ange Gabriel a salué Marie du titre de pleine de grâce (*Luc.*, I, 28), ce que la même tradition a légitimement interprété dans le même sens. — L'Église a toujours cru que la mère du Sauveur avait dû posséder un degré exceptionnel de sainteté, et que ce degré avait réellement renfermé le privilège de l'exemption du péché originel comme de tout péché actuel. — Le pape Pie IX, par sa définition dogmatique du 8 décembre 1854, n'a donc pas créé une croyance nouvelle, mais constaté que cette croyance, ancienne comme l'Église, était fondée sur la révélation, et déclaré que personne ne pouvait la nier ou se dispenser d'y adhérer par un acte de foi.

III. — On objecte surtout : 1° que tous les hommes ont été condamnés en Adam et rachetés en Jésus-Christ ; 2° que, d'après les Pères, Jésus-Christ seul fut exempté du péché originel, en vertu de sa naissance miraculeuse ; 3° que l'Église primitive a ignoré ce dogme ; 4° que saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, toute l'École dominicaine, l'ont combattu ; 5° qu'un dogme nouveau est un dogme faux.

IV. — Réponses. — 1° La condamnation universelle a pesé sur Marie, mais n'a pas été exécutée en elle, par une exception miraculeuse et un privilège moralement dû à la Mère du Rédempteur : par là, elle a été rachetée comme tous les hommes et incomparablement mieux

que tous. — 2° Le mode surnaturel et virginal de la naissance de Jésus-Christ, indépendamment d'autres raisons, devait le préserver du péché d'Adam, puisqu'il ne descendait point naturellement de ce premier homme. Les Pères ont fort justement observé que cela n'appartient qu'au Sauveur. Mais ils n'ont nullement nié qu'un autre privilège, celui d'une exemption miraculeuse, ait produit un résultat pareil en Marie. — 3° L'Église n'a jamais ignoré cette conception immaculée de Marie; elle l'a plus ou moins explicitement, plus ou moins directement, enseignée de tout temps; mais toujours elle l'a admise sur l'autorité de la révélation scripturaire et traditionnelle. Quand les occasions l'ont exigé, la croyance à ce privilège s'est clairement manifestée. — 4° Saint Bernard s'est plaint surtout de la solennisation liturgique de ce dogme par des Églises particulières, qui lui semblaient prendre une initiative réservée à Rome. Il paraît aussi n'avoir pas bien saisi l'objet propre de cette solennité, ou en avoir combattu d'incorrectes interprétations. Plusieurs autres Docteurs célèbres se sont également préoccupés de ces fausses notions, plus ou moins réellement répandues à leur époque. Saint Thomas prit ce soin, et sur le fond même de la question, il changea d'opinion, si toutefois l'on admet l'authenticité absolue de ses textes sur ce sujet. Pour nous, nous avons de graves raisons de croire que des interpolations y ont été pratiquées, en dépit de ses principes qui sont restés très clairs et très favorables à la croyance commune. L'opposition qu'elle rencontra chez les dominicains s'explique aisément, et de telle façon que la solidité du dogme n'en saurait être atteinte. — 5° Un dogme nouveau est certainement faux quand il apparaît tout d'un coup dans l'histoire des croyances religieuses, sans se relier aucunement à la foi de l'Église apostolique. Mais, loin d'être faux, il est évidemment vrai quand l'infaillible interprète de la révélation, — constatant qu'il est dans la croyance universelle successivement implicite et explicite, pratique et théorique, directe et réflexe, — proclame cette constatation et l'obligation qui en découle, pour tous les fidèles, d'y conformer leur propre croyance.

CF. PASSAGLIA, de *Immaculato Conceptu*

B. M. V.; Cardinal Gousset, *L'Immaculée Conception*; Mgr MALOU, *la Croissance à l'Immaculée Conception*; BALLERINI, *Sylloge monumentorum*; R. P. HULMBRE, *Notre-Dame de Lourdes et l'Immaculée Conception*; HURTER, MAZZELLA, PALMIERI, dans leurs cours de théologie dogmatique, etc.)

D^r J. D.

IMMORTALITÉ DE L'ÂME HUMAINE.

— Notre corps meurt, mais notre âme lui survit et elle vivra toujours : c'est la vérité que nous allons démontrer dans cet article. Seulement nous prévenons le lecteur que pour le prouver nous nous appuyerons sur les principes qui sont établis à l'article *Spiritualité de l'âme*, auquel celui-ci fait suite logiquement.

Si notre âme devait périr, ce serait ou bien parce qu'elle renfermerait en elle-même des principes de destruction; ou bien parce qu'elle n'aurait d'autre raison d'être que la vie qu'elle donne à notre corps et les opérations qu'elle produit avec lui; ou bien enfin parce que Dieu ou un autre être l'anéantirait. Or aucune de ces trois hypothèses ne peut être admise. Tout au contraire, 1° notre âme est incorruptible : c'est-à-dire qu'elle ne renferme en elle-même aucun principe de dissolution et de mort; 2° la vie de notre âme n'est pas liée à celle de notre corps; d'où il suit qu'en vertu de sa nature, notre âme survit à notre corps; 3° les attributs de Dieu demandent qu'il n'anéantisse pas notre âme.

C'est ce que nous allons successivement établir; nous confirmerons toute cette démonstration en montrant que la croyance de tous les peuples rend témoignage à la survivance de l'âme; puis nous réfuterons quelques théories singulières qui se sont produites au sujet de l'immortalité de l'âme.

§ 1. *Notre âme est incorruptible, c'est-à-dire qu'elle ne renferme en elle-même aucun principe de dissolution et de mort.* — Les êtres peuvent porter en eux-mêmes un double principe de dissolution et de mort. Les uns sont composés de parties et ils se dissolvent, comme un cadavre, parce que ces parties se désagrègent. Les autres se transforment en d'autres substances et perdent ainsi leur première nature : c'est de cette manière que les aliments que nous digérons se

changent en notre sang et en notre substance. Or l'âme humaine ne peut périr d'aucune de ces deux manières. Elle ne peut se dissoudre par la désagrégation de ses parties; car nous prouvons, à l'article *Spiritualité de l'âme*, qu'elle est une substance simple et spirituelle, par conséquent qu'elle n'est point composée de parties et qu'elle ne peut être regardée comme une partie de notre corps. Elle ne peut non plus se transformer en une autre substance, car elle est le principe *unique* de la vie intellectuelle *qui lui est exclusivement propre* et dont, par suite, elle ne peut être privée en s'unissant à d'autres substances. Aussi qu'on suppose l'âme vivant seule ou qu'on la suppose unie à un corps qu'elle anime, elle reste toujours la même substance, parce qu'elle ne peut perdre cette vie de la pensée, bien qu'elle l'exerce dans des conditions différentes suivant qu'elle est unie à notre corps ou qu'elle en est séparée. Notre âme est donc incorruptible en elle-même.

§ II. *La vie de notre âme n'est pas liée à celle de notre corps; d'où il suit qu'en vertu de sa nature, notre âme survit à notre corps.*

Première preuve. — La vie des sens, la seule que possèdent les animaux, ne peut s'exercer que par le corps; aussi l'âme des bêtes est-elle incapable d'aucune vie aussitôt que leur corps meurt; c'est pourquoi cette âme périt avec leur corps. Mais il n'en peut être de même de l'âme de l'homme. Nous démontrons, en effet, à l'article *Spiritualité de l'âme*, qu'elle est spirituelle; c'est-à-dire qu'elle possède une vie (la vie de l'intelligence) qui est tout à fait indépendante de nos organes corporels, soit dans ses opérations, soit dans son principe. Cette vie ne cesse donc pas au moment de notre mort: en vertu de sa nature spirituelle, notre âme survit à notre corps.

2^e *preuve.* — Nous aspirons à la pleine possession de la vérité et du bonheur dont nous n'avons que l'ombre ici-bas. Nous aspirons à vivre sans fin. Ces aspirations sont dans le cœur de tous les hommes. Or des aspirations qui sont universelles ne peuvent être l'effet d'un préjugé. S'il n'y a point là de préjugé, il faut donc que notre âme soit immortelle, puisque notre corps périt. L'analyse de ces aspirations montre, du reste,

qu'elles ne peuvent exister en notre cœur, qu'autant que notre âme n'est pas mortelle de sa nature. Les animaux ne conçoivent rien d'universel, ils n'ont l'idée d'aucun bien supérieur aux biens sensibles; aussi ne désirent-ils pas la possession de la vérité, ni une vie sans fin. Ils redoutent, il est vrai, la mort et la souffrance, comme des maux passagers; ils aspirent à des jouissances sensibles, mais leurs désirs ne s'étendent pas au delà des conditions dans lesquelles ils se trouvent. L'homme, au contraire, s'élève par sa raison au-dessus de tout ce qui est sensible et passager; il se démontre l'existence de Dieu; il conçoit une vie sans fin, une vie où il connaîtra ce Dieu de toute vérité et où cette connaissance rassasiera son âme. Ces conceptions et ces désirs ne peuvent se trouver que dans un être spirituel, dont la vie est indépendante de tout organe corporel et qui, par conséquent, doit survivre à notre corps, quand ce dernier est frappé par la mort. Notre désir de posséder la vérité et de vivre sans fin prouve donc bien que notre âme est immortelle, en même temps qu'il démontre qu'elle est spirituelle.

§ III. *Les attributs de Dieu demandent qu'il n'anéantisse pas notre âme.* — Notre âme est naturellement incorruptible, elle possède une vie propre, celle de la pensée, pour laquelle elle se suffit à elle-même. Si elle perd cette vie, ce ne peut donc être que parce que Dieu la lui retirera comme il la lui a donnée; et si Dieu n'anéantit pas notre âme, elle est destinée à vivre sans fin. Mais Dieu peut-il anéantir notre âme, et l'anéantira-t-il un jour? C'est la dernière question que nous avons à résoudre pour démontrer que nous sommes immortels.

Que Dieu ait une *puissance* suffisante pour anéantir notre âme, s'il le voulait, qui en pourrait douter? Il a eu la puissance de la créer, il a donc aussi celle de la faire rentrer dans le néant. Mais les attributs de Dieu lui permettent-ils d'anéantir notre âme? Non, répondrons-nous; car cette conduite serait contraire à sa sagesse, à sa bonté et à sa justice. Par conséquent, notre âme vivra à jamais.

1^o La *sagesse* de Dieu exige qu'il laisse vivre notre âme. Cette sagesse exige, en effet, qu'il ne fasse rien contre le plan

suivant lequel il a créé et gouverne le monde. Or l'immortalité de l'âme tient à la nature des choses et elle tient même une place considérable dans le plan divin. Et d'abord elle tient à la nature des choses. Notre âme n'est-elle point, en effet, essentiellement immortelle ? N'aspire-t-elle point à une vie sans fin ? Telle est donc la destinée que Dieu lui a assignée, en la créant. Et, puisque Dieu tient une conduite suivie vis-à-vis de ses créatures, puisque ses œuvres se complètent et ne se contredisent pas ; il s'ensuit qu'il ne peut anéantir nos âmes, après les avoir créées immortelles. Bien plus, notre immortalité occupe une place considérable dans le plan divin. En effet, c'est surtout dans l'autre vie et pendant l'éternité que nous sommes appelés à le connaître et à le glorifier. En outre, la pratique de la vertu n'a point sa sanction ici-bas ; elle la trouvera dans les peines et les récompenses que nous attendons après la mort ; or cette sanction est nécessaire pour que l'ordre existe, dans l'œuvre divine, pour que le devoir soit pratiqué ici-bas, pour que les sociétés subsistent, et que le monde ne se transforme pas en un repaire de vices. Si l'on supprime l'immortalité, il faut donc se résigner à voir disparaître de l'ensemble de la création ce que l'univers renferme de plus grand, de plus beau et de plus glorieux pour Dieu, l'ordre et la vertu ; en d'autres termes, ce qui y occupe la première place et ce qui en est la fin. Voilà où mènerait l'anéantissement de nos âmes par Dieu. Sa sagesse l'empêchera donc de les anéantir, puisque cette conduite ôterait à son œuvre sa perfection.

2° La *bonté* de Dieu s'y oppose autant que sa sagesse. Que seraient en effet nos aspirations vers le bonheur éternel, si ce bonheur nous était refusé ? Elles ne serviraient qu'à torturer notre âme, puisqu'elles nous empêchent de goûter ici-bas aucune joie sans mélange et sans ennui, et qu'elles ne seraient point satisfaites en l'autre vie. S'il anéantissait nos âmes, Dieu serait donc l'être méchant que les Pessimistes (Voir l'art. *Pessimisme*), ont imaginé. Mais nous avons montré art. *Dieu, Création, Providence, Pessimisme*, que le créateur du monde est infiniment parfait et infiniment bon. Il ne peut donc nous priver de l'immortalité. (Cf. *Éternité de l'Enfer*, 5° objet.

3° La *justice* de Dieu réclame aussi contre un anéantissement qui ne laisserait rien subsister de nos personnes. Cette justice demande qu'il soit rendu à chacun selon ses œuvres. Or, que voyons-nous sur cette terre ? Bien souvent l'homme de bien vit dans la douleur. Il est pauvre, méprisé, sans appui, sans consolation ; parfois même sa conscience est dans les angoisses. A côté de lui, le crime et la fourberie sont sur le trône et mènent aux honneurs ; l'usurier jouit de ses richesses mal acquises ; le débauché s'étourdit dans les fêtes. Voilà ce que le monde voit trop souvent. Pourtant la justice demande que tout acte de vertu soit récompensé et que tout crime trouve son châtiment. La justice ne règne pas ici-bas ; elle ne peut s'exécuter qu'en l'autre vie. Si Dieu anéantissait notre âme au moment de notre mort, il mettrait donc un obstacle insurmontable à l'accomplissement des règles éternelles de la justice. Il est l'auteur de ces règles immuables, il est infiniment juste. Il ne peut, par conséquent, nous anéantir au sortir de cette vie. Il doit respecter l'immortalité de nos âmes, pour que nous recevions la récompense de nos bonnes œuvres et le châtiment de nos fautes.

§ IV. *La croyance de tous les peuples à une autre vie confirme ces preuves de l'immortalité de l'âme.* — Tous les peuples ont rendu aux corps de ceux qui venaient de quitter cette vie des honneurs qui supposaient la croyance à une autre existence. On sait que telle est la conduite de toutes les nations qui participent, à quelque degré, aux lumières de la civilisation. Remarquons seulement que parmi toutes les peuplades visitées par les voyageurs, il n'est point de tribu si sauvage qui ne rende, à sa manière, les derniers honneurs aux cadavres de ceux qui viennent de mourir. Les fouilles pratiquées en divers lieux ont mis au jour des tombeaux, qui témoignent que les races des temps préhistoriques agissaient de même. On avait soutenu jusqu'aujourd'hui que les premiers hommes, ceux de l'époque paléolithique, n'enterraient pas leurs morts. Mais cette opinion est renversée par la découverte qu'on vient de faire à l'entrée de la grotte de Spy, dans la vallée de l'Orneau en Belgique, de sépultures qui sont incontestablement paléolithiques.

Si tous les hommes ont pratiqué et pratiquent la sépulture des morts avec des rites traditionnels et symboliques, c'est parce que tous croient que nous survivons à notre corps. Ces croyances d'ailleurs ne se manifestent pas seulement par les rites funéraires, elles se traduisent de mille autres manières. Elles s'accordent unanimement à admettre que tout ne finit pas avec notre corps ; mais elles offrent quelque désaccord sur la nature de la vie d'outre-tombe. On peut les diviser sous ce rapport en trois espèces distinctes, qui, suivant M. l'abbé de Broglie, se sont manifestées dans l'antiquité la plus reculée par les caractères suivants :

« L'une de ces formes, — c'est M. l'abbé de Broglie qui parle *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, ch. II) — l'une de ces formes consiste dans la simple idée de la survivance sans caractère moral déterminé. Le défunt est censé vivre soit dans le tombeau, soit dans un lieu souterrain. Quelquefois sa vie semble attachée au cadavre ; d'autres fois il subsiste à l'état d'ombre avec une demi-personnalité. Son sort à venir semble dépendre de circonstances extérieures et matérielles. Le mort non enseveli, celui auquel on ne rend pas d'honneurs, est dans la souffrance ; il revient alors sur la terre pour implorer ou pour effrayer les vivants.

« Une seconde conception est celle qui est semblable à la conception chrétienne. Après la vie, l'homme est jugé sur ses actions ; il jouit alors d'une félicité éternelle dans un lieu de délices, ou bien est jeté dans un lieu de souffrances. Mais son sort, quel qu'il soit, est définitif et fixé sans retour.

« La troisième conception est celle de la métempsychose. L'être qui meurt renaît dans notre monde actuel, ou dans un monde semblable, soit comme homme, soit comme animal, et l'expiation de ses fautes, comme la récompense de ses actes vertueux, se produit par une renaissance dans un sort heureux ou malheureux, dans une condition noble ou dégradante. »

Comment expliquer l'universalité et la persistance de ces croyances, si les aspirations par lesquelles nous avons démontré l'immortalité de l'âme n'étaient pas vivantes au cœur de tous les hommes,

et si elles ne leur faisaient pas sentir à tous la nécessité de l'existence d'outre-tombe ? Les races qui subissaient l'influence d'une civilisation grossière, où le sentiment moral est moins vif, ne se sont pas toujours élevées sans doute jusqu'à voir dans l'autre monde le règne de la justice parfaite ; mais elles n'ont pu néanmoins se persuader que toute vie finissait à la mort, comme leurs sens le leur affirmaient. La croyance de tous les peuples à une vie qui succède à la vie présente confirme donc les preuves par lesquelles nous avons établi l'immortalité de l'âme humaine.

§ V. *FausSES théories*. — Nous étudions dans cet article la question de l'immortalité de l'âme et non celle de la nature des récompenses et des châtiments de l'autre vie. (Voir art. *Ciel, Enfer*.)

Or, presque toutes les erreurs sur la vie future se rapportent à la notion de ces récompenses ou de ces châtiments. Aussi nous contenterons-nous de parler ici d'un petit nombre de fausses théories.

Nous indiquons tout à l'heure quelles ont été les traditions des peuples sur l'autre vie. Nous avons vu qu'à côté des races qui admettent une éternité analogue à celle dont le christianisme enseigne l'existence, d'autres semblent croire qu'il n'y a, au delà du tombeau, ni récompense de la vertu, ni châtimement du crime. Nous ne nous arrêterons pas à discuter cette conception grossière de la vie future ; car à peu près toutes les preuves que nous avons données de l'immortalité de l'âme établissent que Dieu doit rendre, dans l'autre vie, à chacun selon ses œuvres, suivant les enseignements de la religion chrétienne.

D'autres peuples admettent la *métempsychose*. Leur doctrine a été soutenue par quelques écrivains contemporains. Nous lui avons consacré un article spécial (art. *Métempsychose*) où on en trouvera la réfutation.

L'attention publique s'est aussi portée sur une autre théorie de la vie future ; il convient donc d'en dire quelques mots. Cette théorie est celle de l'*Immortalité facultative*. Elle prétend que les hommes vertueux jouissent d'une immortalité qui est la conséquence et la récompense de leurs vertus, pendant que les hommes coupables, ou ceux qui ne veulent point d'une autre vie, ne survivent pas à leur corps.

M. Petavel-Ollet (*L'immortalité conditionnelle*) a essayé de prouver ce système, en s'appuyant sur les textes de l'Écriture sainte. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain tout théologique.

M. Renouvier (*La Critique philosophique*, 31 octobre 1878) a admis le système de M. Petavel; mais il ne le considère qu'au point de vue philosophique et ne pense pas qu'il puisse être prouvé par des raisons péremptoires. « La philosophie critique, dit-il, ne peut guère espérer sortir de la pure ignorance en de telles matières. »

Un autre philosophe, M. Charles Lambert, s'est appliqué à démontrer l'hypothèse de l'*Immortalité facultative*, dans un ouvrage considérable. Après avoir réfuté les matérialistes qui nient toute immortalité de l'âme et établi que l'âme ne peut être condamnée à périr nécessairement, par ce motif surtout que sans l'espoir de l'immortalité l'homme serait le plus malheureux des êtres vivants, il prétend que pour survivre à son corps, il faut y consentir, et que les âmes des méchants ne vivront pas éternellement. Partant de la supposition que nous portons en nous un germe d'immortalité qui peut se développer, il pense, en effet, que suivant les règles de la justice, il doit être en notre pouvoir d'accepter le don de la vie ou de le rejeter, attendu qu'aucun don ne s'impose, et que Dieu serait injuste en nous imposant une vie que nous n'acceptons pas. Il soutient encore que l'enfer qui serait le partage des méchants, s'ils étaient immortels, ne ferait que continuer le mal qu'ils ont fait sur la terre, que ce serait le mal suprême, et que la sainteté de Dieu ne lui permet pas de produire ce mal suprême, en contraignant les méchants de garder leur existence.

Nous nous contenterons de faire quelques observations qui nous paraissent renverser toute la théorie de M. Lambert. Nous avons vu que l'immortalité découle de l'essence de l'âme; or notre volonté ne peut modifier ce qui tient à notre essence; elle peut nous rendre bons ou méchants et par suite heureux ou malheureux, mais elle ne peut nous anéantir. Notre immortalité ne peut donc dépendre de notre volonté; elle est nécessaire, non facultative; — Dieu, il est vrai, a le pouvoir de nous anéantir; mais nous avons donné les

raisons qui l'empêchent de le faire, et ces raisons paraissent convaincantes, alors même qu'il s'agit des méchants, et pas seulement quand il s'agit des bons. — Nous ne prétendons point, du reste, que la philosophie démontre quel sera le sort des méchants en l'autre vie, c'est surtout la révélation qui nous l'apprend. — Elle nous dit qu'ils seront damnés éternellement. Les preuves que M. Lambert nous oppose, établissent-elles l'impossibilité de l'enfer? Non. La première est fondée sur ce principe que Dieu ne peut nous imposer de vivre. Ce principe est faux et il légitimerait le suicide. Dieu est maître de nous donner une existence sans fin, surtout lorsqu'il nous donne les moyens de la rendre heureuse. La seconde preuve de M. Lambert est fondée sur ce principe que l'enfer est le mal suprême. Ce principe n'est pas exact non plus. Le mal suprême, c'est le péché ou l'offense de Dieu, non son châtement. Du reste, ce châtement est pour nous un grand mal, il faut le reconnaître; mais quelle est la cause de ce mal, sinon nous-mêmes qui nous décidons à offenser Dieu? Nous ne nous arrêterons point à discuter ce côté de la question: il a été étudié à l'article *Éternité de l'Enfer*.

Ce qui précède montre sutlisamment que les partisans de l'*Immortalité facultative* n'ont détruit aucune des preuves que nous avons données pour établir que l'immortalité tient à la nature de l'homme, telle que Dieu l'a constituée et doit la maintenir.

J. M. A. VACANT.

IMMUNITÉS ECCLÉSIASTIQUES. —

Depuis la fin des grandes persécutions, la question des immunités ecclésiastiques n'a cessé d'être la cause de nombreuses querelles, entre l'Église catholique et les princes. Aujourd'hui, on soutient que ces immunités sont incompatibles avec les principes du droit, sur lequel repose la société contemporaine; que la doctrine et les prétentions de l'autorité ecclésiastique, en cette matière, sont une preuve manifeste que l'Église catholique a fait son temps, qu'elle est incapable de s'adapter aux nécessités nouvelles nées du cours des événements; que, par conséquent c'est une institution humaine et non divine. Examinons de près cette difficulté, et voyons quelle

solution le catholique peut lui donner. Dans ce but nous dirons d'abord ce que sont les immunités ecclésiastiques, et ce que la théologie catholique nous enseigne sur leur origine; nous montrerons ensuite comment elles s'accordent avec le droit naturel, et à quoi se réduisent les exigences actuelles de l'Église; de cet exposé découleront naturellement la justification de la doctrine catholique, en cette matière, et la preuve que Dieu a fait l'Église capable de s'adapter à toutes les nécessités des temps, nécessités qu'il ne faut pas confondre avec les erreurs et les injustices qu'engendrent les passions.

I. — Voyons donc ce que sont ces immunités ecclésiastiques, ou, si l'on veut, ces privilèges de la cléricature. Sous le terme général d'immunités, on comprend toutes les exemptions que l'Église réclame pour les personnes et les choses consacrées à Dieu, à raison même de ce caractère. Les principales sont, pour les personnes ecclésiastiques : l'exemption du service militaire et l'exemption de la juridiction séculière; pour les choses consacrées à Dieu : l'exemption de l'impôt et le privilège de l'inviolabilité. Quelle en est l'origine? Voici sur ce point le sentiment des théologiens.

Quelques-uns soutiennent qu'elles sont d'institution humaine, c'est-à-dire qu'elles ont été établies par l'Église et reconnues par la société civile; les autres enseignent au contraire qu'elles sont d'institution divine. C'est dans ce dernier sens que le concile de Latran, tenu sous Léon X, s'est exprimé en disant : « Comme aucune puissance n'a été accordée aux laïques sur les personnes ecclésiastiques, *ni par le droit divin, ni par le droit humain...* » et le concile de Trente : « L'immunité de l'Église et des personnes ecclésiastiques, qui a été établie *par l'ordination divine* et les sacrés canons [1]. » Il faut donc dire que les immunités ecclésiastiques sont d'institution divine dans leur fond, et que l'Église a déterminé, par ses canons, les exemptions spéciales dont jouiraient les personnes et les choses qui lui appartiennent. Ce sentiment semble certain.

Quoi qu'il en soit, tous les auteurs s'accordent à reconnaître que la société civile ne peut, de sa propre autorité,

abolir les immunités ecclésiastiques, et plusieurs enseignent que le Souverain Pontife lui-même n'aurait pas le pouvoir de les détruire, par une mesure générale et perpétuelle, s'étendant à toute l'Église.

II. — Parmi ces immunités la plus importante, sans contredit, est l'exemption du service militaire, dont les ennemis de l'Église font aujourd'hui l'objet de leurs attaques les plus passionnées; il est donc nécessaire d'en établir solidement la légitimité. La démonstration, d'ailleurs, en est facile, à quelque point de vue qu'on se place, au point de vue du droit naturel, comme au point de vue du droit ecclésiastique ou du droit civil moderne.

Pour qui veut juger la question d'après la législation ecclésiastique, rien n'est plus incontestable que le droit des clercs d'être exemptés du service militaire. Non seulement, en effet, les canons affirment expressément ce droit; mais, de plus, ils interdisent aux ecclésiastiques, sous peine de censure, le port des armes et l'effusion du sang humain. Telle est l'horreur de l'Église pour l'homicide, qu'autrefois elle excluait du clergé quiconque avait commis un meurtre, même sans faute de sa part; aujourd'hui encore, les soldats et les juges sont en certains cas frappés d'irrégularité, et lorsqu'ils abandonnent leur profession, ils ne peuvent recevoir les saints ordres sans dispense. D'ailleurs les obligations imposées au prêtre par la loi de l'Église sont évidemment inconciliables avec celles de l'état militaire : la vie de caserne ne laisserait ordinairement au clerc ni la sainteté, ni le temps nécessaires pour accomplir dignement les augustes fonctions de son ministère. De droit ecclésiastique, les clercs sont donc exemptés du service militaire.

Possèdent-ils le même privilège de droit naturel? Il faut répondre affirmativement : le droit naturel exige que les clercs soient exemptés du service militaire.

Aux adversaires catholiques, qui révoqueraient en doute cette vérité, il suffirait, pour toute réponse, de rappeler la 32^e proposition du *Syllabus* annexé à l'Encyclique *Quanta cura* : « L'immunité personnelle, en vertu de laquelle les clercs sont exempts de la milice, peut être abrogée sans aucune violation de l'équité et du droit naturel. »

[1, Sess. 25, cap. 20, de *Reform.*]

Cette proposition étant mise au nombre des erreurs, la vérité de la doctrine qui la contredit est incontestable. Nous arriverons à la même conclusion en examinant les choses en elles-mêmes.

En effet, le droit que possède l'État, d'astreindre les citoyens au service militaire, naît évidemment de l'obligation qui lui incombe de maintenir le bon ordre au dedans, et de défendre au dehors les intérêts du pays. Mais, s'il est nécessaire que l'État dispose d'une force matérielle suffisante pour maintenir le bon ordre à l'intérieur et repousser les attaques de l'étranger, il est nécessaire aussi qu'ils satisfassent aux besoins religieux de la nation, et laisse aux citoyens les moyens sans lesquels ils ne croiraient pas pouvoir rester vertueux, ni atteindre leur fin dernière. Cette nécessité n'est pas moins impérieuse que l'autre et, si les intérêts de l'ordre matériel ne sont pas à négliger, ceux de l'ordre spirituel exigent plus d'égards encore. C'est là une vérité indiscutable pour tout homme qui admet l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Or, sans religion, la vertu et l'acquisition de la fin dernière sont impossibles, au moins pour la très grande masse des hommes. Les philosophes déistes, qui réclament une exception pour eux-mêmes, ne nous contrediront certainement pas. Ce principe posé, il est également incontestable que, sans clergé, il n'y a pas de religion possible, au moins pour la grande majorité des hommes. L'expérience prouve que toutes les religions se maintiennent et exercent leur influence par le moyen de leurs prêtres, et que là où l'action du prêtre ne se fait pas sentir, la religion aussi est absente. Supposé même que l'on pût imaginer une religion sans prêtres, il est certain que la religion catholique ne peut exister sans clergé, puisque sans clergé il n'y a ni Église, ni sacrements, ni sacrifices, ni enseignement religieux.

Ces deux points admis, il en reste un troisième à établir : c'est que les devoirs du clergé catholique sont incompatibles avec le service militaire. Ce dernier point n'est pas plus sujet à conteste que les précédents. En effet, le prêtre catholique doit étudier, offrir le sacrifice, prêcher, catéchiser, veiller à l'entretien du temple, résider au milieu des fideles et

leur administrer les sacrements; le soldat, de son côté, doit étudier l'art de la guerre, se former aux manœuvres, vivre dans les camps et marcher contre l'ennemi. Le même homme ne peut évidemment remplir, en même temps, des obligations si différentes. Il est nécessaire que le prêtre catholique soit pieux, doux et chaste; ces trois vertus ne sont pas, nul ne l'ignore, celles qui distinguent ordinairement le soldat.

Enfin, et cette raison est plus convaincante que tous les autres arguments, l'Église déclare expressément le sacerdoce et l'état militaire incompatibles, et interdit à ses prêtres l'usage des armes. Il n'appartient évidemment qu'à elle seule de juger des conditions requises pour exercer le saint ministère.

Mais, dit-on, le citoyen qui se destine à l'état ecclésiastique ne pourrait-il pas payer d'abord sa dette à la patrie, puis embrasser la carrière sacerdotale? Non; parce que le sacerdoce exige une longue préparation de l'esprit et du cœur, des études théologiques et l'exercice continué, au moins pendant quelques années, des vertus de piété, de douceur et de chasteté, conditions que le soldat est dans l'impossibilité morale de remplir. Que si quelques-uns réussissaient à triompher des dangers auxquels la carrière militaire expose leur vertu, le nombre en serait nécessairement trop restreint et, d'ailleurs, ceux-là même qui se garderaient purs n'apporteraient dans le sanctuaire ni la science, ni l'habitude de la vie ecclésiastique. L'Église, seule compétente pour décider en cette matière, déclare que le service militaire imposé à tous, sans exception, rendrait moralement impossible le recrutement du clergé catholique.

Il est donc absolument certain que les besoins religieux des citoyens catholiques ne peuvent être convenablement satisfaits, si le clergé n'est pas exempté du service militaire.

Au reste, le droit de l'État, en matière de service militaire, ne s'étend pas au delà de ce qui est exigé pour la défense du pays au dehors et le maintien de l'ordre à l'intérieur, et le léger appoint que le clergé fournirait à l'armée n'est nullement nécessaire pour atteindre ce double but. L'expérience des siècles passés et l'exemple des plus puissantes

nations militaires actuelles, le prouvent suffisamment. L'État peut donc, en même temps, satisfaire largement aux besoins de l'ordre matériel et aux besoins de l'ordre moral; par conséquent, il est tenu d'en prendre les moyens, et l'un des plus nécessaires, c'est l'exemption du service militaire pour les cleres.

Cette démonstration nous paraît suffisante pour convaincre les plus opiniâtres de nos adversaires, pourvu qu'ils soient de bonne foi. Cependant, elle ne résout pas l'objection la plus commune et la plus considérable aux yeux du grand nombre, celle qui se tire du principe de l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Les cleres, dit-on, participent aux avantages de la vie sociale, comme les autres citoyens, ils doivent donc, comme eux, en supporter les charges.

Le vice de ce raisonnement vient précisément de la supposition que les cleres ne supportent pas leur part, et une large part, des charges communes. Cette supposition est fautive, car les prêtres rendent à la société, par l'exercice du saint ministère, des services bien supérieurs à ceux qu'ils lui rendraient comme soldats. Ils n'emprisonnent pas les criminels, mais ils préservent ou purifient les cœurs des atteintes du vice; ils ne vont point au dehors combattre l'étranger, mais ils luttent, au sein des populations, contre des ennemis bien autrement redoutables, la corruption des mœurs, l'impiété et l'ignorance. Que si les services rendus par l'instituteur sont regardés, à bon droit, comme l'équivalent des services rendus par le soldat, ceux que la société reçoit du prêtre ne sont-ils pas plus nombreux et plus précieux encore?

Il en coûte moins au prêtre qu'au soldat, dit-on encore. Cette objection, fût-elle vraie, ne prouverait rien; mais elle est fautive. Les sacrifices exigés du prêtre, sacrifice des plus belles années de sa jeunesse consumées dans la studieuse et austère retraite du séminaire, sacrifice éternel de sa liberté, à laquelle il renonce au jour de son ordination, sacrifice des divertissements et des fêtes du monde, sacrifice de la vie de famille, et mille autres que le monde ne comprend pas, sont beaucoup plus grands que ceux du soldat. Aussi, pour un jeune homme qui offre de se consacrer à Dieu dans le sacerdoce, en trouve-t-on vingt ou trente

qui préfèrent la carrière militaire.

Donc les principes du droit naturel exigent que le clergé catholique soit exempté du service militaire. Si maintenant nous envisageons la question au point de vue du droit civil moderne, nous arrivons à la même solution. En effet, l'un des principes modernes les plus vantés n'est-il pas précisément celui de la liberté des cultes? Or, comment le culte catholique serait-il libre, si les lois de l'État opposent, par l'obligation du service militaire imposé aux cleres, un obstacle insurmontable au recrutement du clergé? Évidemment cette obligation équivaudrait pour la religion catholique à une véritable persécution, puisque sans clergé il n'y a ni sacrifice, ni enseignements, ni sacrements possibles. Quelle liberté le citoyen catholique aurait-il, sous une telle législation, de pratiquer son culte? Sa conscience lui ordonne d'entendre la messe, de se confesser, de communier, d'assister à la prédication de la parole de Dieu; si la loi civile le prive de prêtres, il se trouvera mis par l'État dans l'impossibilité matérielle de remplir ses devoirs religieux. N'est-ce pas là une véritable persécution, et la plus odieuse de toutes, puisqu'elle se cache sous les dehors de la légalité?

Répondons maintenant à une dernière objection. L'immunité du service militaire accordée aux cleres peut, dit-on, causer un grave préjudice à l'armée, puisque les évêques sont libres d'ordonner autant de prêtres que bon leur semble. Cette difficulté ne se sent pas, pour deux raisons. La première, c'est que pour conférer les ordres, il faut des candidats et que ceux qui se présentent suffisent à peine aux besoins les plus impérieux du culte. La seconde c'est que l'évêque ne peut, sans se rendre coupable aux yeux de l'Église, surcharger son diocèse d'un nombre excessif de prêtres, et que, de plus, il doit pourvoir à la subsistance des membres de son clergé, ce qui en limite forcément le nombre.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas à craindre qu'à la veille d'une guerre un grand nombre de jeunes gens ne se réfugient dans les séminaires?

Non; parce que nul n'est reçu dans un grand séminaire, s'il n'a fait ses études classiques; parce que les supérieurs ecclésiastiques veillent, en pareille cir-

constance, avec plus de sévérité à ne recevoir que ceux dont la vocation à l'état ecclésiastique semble à peu près certaine ; parce que, enfin, l'Église ne se refuse pas à ce que des mesures soient prises pour obvier à ce danger, car il est beaucoup plus à craindre pour elle que pour l'État, à cause des ministres sans vocation qu'elle est exposée à recevoir dans son sein.

De l'ensemble de preuves, que je viens de résumer, ressort avec une évidence incontestable la vérité de cette affirmation : le droit ecclésiastique, le droit naturel et les principes du droit civil actuel exigent que les clercs soient exemptés du service militaire. Il semble difficile que l'Église fasse jamais le sacrifice de cette immunité ; mais sa doctrine et ses prétentions, en cette matière, sont manifestement fondées sur les principes de la raison et de l'équité.

III. — La plus considérable des immunités cléricales, après celle dont nous venons de parler, est l'exemption de la juridiction séculière. Quelques explications préalables sont nécessaires pour bien faire saisir la question. L'Église, nous le savons, forme une société religieuse indépendante, et qui se suffit à elle-même ; d'autre part, les membres qui la composent sont des hommes, sujets, par conséquent, à l'erreur et à la passion ; il lui faut donc des tribunaux et une force coercitive pour maintenir la paix entre ses membres et procurer l'observation de ses lois. La compétence de ces tribunaux a naturellement la même étendue que l'autorité doctrinale, législative et administrative de l'Église ; car la raison veut que la société, dont une loi est émanée, ait le pouvoir d'en juger les transgressions.

De plus, comme les clercs sont spécialement sous le pouvoir et en la possession de l'Église, il leur est accordé, par respect pour leur caractère sacré et dans l'intérêt de la liberté ecclésiastique, de n'être jamais jugés que par les tribunaux ecclésiastiques, quelle que soit la nature de la cause, et de n'être jamais violentés que par une force publique agissant au nom de l'Église. Ce privilège constitue ce qu'on appelle l'immunité de la juridiction séculière ; est-il conciliable avec les législations civiles modernes ? L'existence des tribunaux ecclésiastiques elle-

même n'est-elle pas en contradiction avec les constitutions actuelles ? Quelles concessions peut-on attendre de l'Église en cette matière ? Donnons une courte réponse à ces différentes questions.

En ce qui regarde l'existence même des tribunaux ecclésiastiques, elle est la conséquence logique et nécessaire de l'autorité législative et de l'indépendance de l'Église. En effet, si l'Église peut porter des lois, il faut des tribunaux pour prononcer sur les différends que soulève nécessairement leur application. Si, par exemple, un des époux nie la validité du mariage, si la possession d'un canonique est contestée, si le sens ou le caractère des vœux d'un religieux est douteux, il faut un jugement pour terminer la cause. Ce jugement ne peut être porté par les tribunaux civils, qui ne possèdent aucune autorité dans les causes religieuses et n'agissent pas au nom du pouvoir ecclésiastique, unique origine de la loi violée ; il est donc nécessaire que l'Église possède ses tribunaux particuliers et indépendants. Du reste, nous ne voyons rien dans les principes des constitutions modernes qui s'oppose à la conservation, ou bien au rétablissement des tribunaux ecclésiastiques.

Mais il ne suffit pas de juger, il faut encore faire exécuter la sentence, et, comme tous les chrétiens ne sont pas des saints, l'emploi de la force devient parfois nécessaire. L'Église a donc le droit de faire usage de la force ; tous les théologiens l'enseignent, et le Souverain Pontife l'a publiquement déclaré par la condamnation portée contre la proposition XXIV du *Syllabus*. Mais comment accorder l'exercice de ce droit avec les constitutions des États modernes, qui confient exclusivement aux gouvernements l'emploi de la force publique ?

L'Église aurait-elle aujourd'hui, comme en d'autres temps, ses soldats et ses prisons ? Mais la loi civile s'y oppose, puisqu'elle n'admet l'existence d'aucune force militaire autre que celle de l'État. Demandra-t-elle aux gouvernements de faire exécuter les arrêts des tribunaux ecclésiastiques ? Mais les gouvernements ne reconnaissent pas ces tribunaux et, de plus, sont liés par le principe de la liberté de conscience.

Il est donc impossible à l'Église de faire

aujourd'hui usage de son droit ; elle peut juger, mais ses décisions ne valent que pour les catholiques de bonne volonté. Elle se résigne à cette nécessité, sans trop de regrets, parce que, dans le temps présent, vu les dispositions du plus grand nombre, l'emploi de la force par l'autorité ecclésiastique serait, à peu près partout, matériellement et moralement impossible : moralement parce que les rigueurs exercées au nom de la religion éloigneraient les âmes, loin de les ramener, et matériellement parce que les populations ne les supporteraient pas.

Pourtant l'Église désire exercer son droit de coaction en certains cas, lorsqu'un membre du clergé fait résistance à ses lois.

Dans le concordat conclu, en 1855, entre le Saint-Siège et l'Autriche, il était stipulé, par l'article 16, que le gouvernement prêterait main-forte à l'Église, pour l'exécution des sentences épiscopales, portées contre les clercs coupables et récalcitrants. Cet article a soulevé des réclamations ; on l'a attaqué au nom de la liberté de conscience et au nom de la dignité de l'État ; il ne blessait ni l'une ni l'autre.

De quel droit, en effet, le clerc rebelle pourrait-il se plaindre des rigueurs exercées à son égard ? En entrant dans l'Église, il a promis d'en observer les lois et s'est d'avance soumis aux châtimens portés contre les transgresseurs. Si donc il viole quelque loi, et s'il encourt quelque punition, il est juste qu'il subisse son châtiment ; lorsqu'il résiste, il faut évidemment que l'Église le contraigne et que force demeure à la loi. Il ne peut s'en prendre qu'à sa propre obstination des moyens violents dont on use alors envers lui.

Il en est de ce clerc comme du soldat qui, en entrant dans l'armée, se soumet aux prescriptions du code militaire, et s'engage à en supporter les inconvéniens de même qu'il en recueille les avantages. Il faut remarquer cependant qu'entre le prêtre et le soldat, il y a cette grande différence que l'un est entré librement et volontairement dans le ministère sacré, tandis que le plus souvent l'autre ne s'est rendu sous les drapeaux que forcé par la loi. Nul ne prétend que le soldat soit blessé dans ses droits d'individu par l'emploi de la coaction matérielle,

lorsqu'il transgresse les réglemens militaires ; pourquoi refuse-t-on à l'autorité ecclésiastique envers le prêtre les droits que l'on reconnaît à l'État envers le soldat ?

L'État, dit-on, se déshonorerait en prêtant ses soldats à l'Église. Nous ne voyons pas en quoi la dignité de l'État peut être abaissée par le concours qu'il prêterait à l'Église. Un prince s'est-il jamais déshonoré en portant secours à son voisin, trop faible pour défendre lui-même ses droits ? Qu'on ne vienne pas dire qu'un tel gouvernement se ferait le serviteur de l'intolérance cléricale ? Est-ce donc de l'intolérance que de contraindre quelqu'un à remplir les engagements qu'il a pris, en parfaite connaissance de cause et dans la plénitude de sa liberté ?

Les clercs peuvent mériter châtiment pour avoir transgressé les lois de l'Église, et de ce chef ils relèvent incontestablement des tribunaux ecclésiastiques, mais ils peuvent aussi se rendre coupables en violant les lois de l'État. Or dans ce cas, le droit canonique soustrait la connaissance de leurs causes aux tribunaux ; de là nouvelle difficulté. Ce n'est pas que l'Église nie l'autorité législative de la société civile dans l'ordre des choses temporelles, sur ses prêtres et ses évêques.

« L'Évangile du Christ, dit saint Jean Chrysostome, ne détruit pas les lois politiques, voilà pourquoi même les prêtres et les moines sont tenus de les observer. » C'est aussi ce que l'illustre Bellarmin, appuyé sur la tradition constante de l'Église, enseigne dans les termes suivans : « Les clercs, dit-il, sont tenus d'observer les lois civiles qui ne sont pas contraires aux saints canons et aux devoirs de la cléricature ; car les clercs, outre qu'ils sont clercs, sont encore citoyens et font partie de la société civile. Comme tels, ils doivent donc vivre conformément aux lois civiles... D'ailleurs, si les clercs n'observaient pas les lois civiles, dans leur vie d'hommes et de citoyens, il en résulterait pour l'Église un grand trouble et une grande confusion (1). » La doctrine catholique ne diminue donc en rien la légitime autorité de l'État.

Pour se prononcer sur la légilimité de

(1) *De Clericis*, lib. 1, cap. 28.

l'exemption de la juridiction séculière en faveur des cleres accusés de violation de la loi civile, il est nécessaire de connaître les principes du droit naturel et du droit divin en cette matière. Le droit naturel fournit des arguments de valeur à peu près égale à l'appui des prétentions de l'Église et de celles de l'État. D'une part, en effet, ce n'est point comme cleres que les ecclésiastiques pèchent contre les lois civiles, mais comme hommes; il convient donc que, dans ce cas, ils soient jugés par les lois humaines; il est naturel aussi que le pouvoir, duquel les lois émanent et qui a la charge de les faire observer, en juge et en punisse la violation. On peut donc dire qu'il appartient naturellement au pouvoir civil de juger les causes non ecclésiastiques des cleres.

Mais, d'autre part, il importe au bien de la religion et, par conséquent, à la prospérité de l'État que le respect dû au prêtre soit toujours garde, et comment le sera-t-il, si le prêtre est publiquement condamné et puni par des hommes qui lui sont inférieurs en dignité, et au nom d'un pouvoir purement humain? N'est-il pas inconvenant que de simples fidèles rappellent avec autorité à l'observation de leurs devoirs, au nom de la loi civile, ceux qui sont chargés de les y rappeler eux-mêmes au nom de la loi divine? De plus, toute mise en accusation d'un prêtre devient nécessairement un scandale, et l'atteinte portée aux mœurs par ce scandale dépasse presque toujours le mal qui résulterait de l'impunité elle-même.

Puisqu'il existe d'autres tribunaux qui peuvent, sans tous ces inconvenients, juger et punir les cleres, il est naturel de leur confier les causes de ces derniers. En somme, par conséquent, le droit naturel peut s'accommoder aux deux législations.

En est-il de même du droit positif divin? Sur ce point, les théologiens ne sont pas d'accord. « J'avoue, dit Noël Alexandre (1), que l'immunité ecclésiastique pour les causes spirituelles et purement ecclésiastiques est de droit divin; mais, quant aux causes temporelles et profanes, telles que le payement des

dettes et la punition des fautes que les ecclésiastiques commettent, non comme cleres, mais comme hommes vicieux, par exemple, les vols, les homicides, les sacrilèges, etc., je ne puis accorder que leur immunité soit de droit divin. » Cependant l'opinion la plus commune enseigne que cette immunité est, sinon d'institution divine, du moins fondée sur le droit divin.

Quoi qu'il en soit de cette controverse, tous s'accordent à reconnaître que le Souverain Pontife peut, dans tous les cas particuliers, faire cesser cette exemption, soit en la détruisant, si elle est de droit ecclésiastique, soit, si elle est de droit divin, en déclarant que dans ces circonstances la loi de Dieu n'oblige pas.

A quelles limites s'arrêteront les concessions du Saint-Siège en cette matière? Il est assez difficile de le dire; mais on peut croire que le Souverain Pontife ne fera jamais de cette immunité une condition absolue de l'union des deux sociétés.

Dans le concordat conclu avec l'Autriche, il est déclaré expressément que : « En égard aux temps, Sa Sainteté consent à ce que les causes purement civiles des cleres, comme en matière de contrat, de dettes et d'héritages, soient connues et décidées par les juges séculiers. Pour le même motif, Sa Sainteté ne s'oppose pas à ce que les causes des ecclésiastiques, en matière de crimes ou de délits, punis par lois de l'empire, soient déférées aux juges séculiers (1). »

Les mêmes concessions ont été faites, soit explicitement, soit tacitement, pour la France, pour la Belgique et presque pour tous les autres pays catholiques; et rien n'indique, de la part de l'Église, l'intention de réclamer à l'avenir l'observation des lois canoniques en cette matière. En France particulièrement, les prêtres, depuis le concordat, continuent à être jugés par les tribunaux civils, comme les autres citoyens, et cet état de chose n'a jamais occasionné de conflit entre le gouvernement et l'épiscopat ou le Saint-Siège.

La doctrine et la pratique de l'Église, au sujet de cette immunité sont donc en parfaite conformité avec les principes de la raison, et les règles de la sagesse.

(1) *Hist. eccl. secul.* XV et XVI, in *schol.* ad 2. 2.

(1) Art. XIII et XIV.

IV. — Nous avons peu de chose à dire des immunités *réelles*, c'est-à-dire des immunités dont jouissaient autrefois les choses consacrées à Dieu. Les principales étaient : pour les lieux sacrés, l'inviolabilité, et le droit d'asile ; pour les biens ecclésiastiques, l'exemption d'impôts et l'inaliénabilité.

Les temples ont joui, chez presque tous les peuples, du droit d'asile. Dans l'antiquité, les païens, aussi bien que les juifs, considéraient les lieux et les édifices consacrés au culte comme interdits à la force armée, même lorsqu'elle agissait au nom de la justice ; ils ne voulaient pas qu'il y coulât d'autre sang que celui des victimes immolées en l'honneur de la divinité. A leurs yeux, c'était un sacrilège de faire acte d'autorité dans la maison de Dieu, et de porter la main sur le coupable qui avait demandé sa protection à la divinité, et à qui celle-ci l'avait accordée en permettant qu'il se réfugiât dans son temple. Le même sentiment de respect a inspiré la même conduite aux chrétiens et, dès les premiers siècles de l'Église, nous voyons le droit d'asile attribué aux lieux sacrés et par les lois canoniques et par les lois civiles.

Outre le sentiment du respect dû à Dieu, un autre motif poussait encore les anciens législateurs à maintenir et à étendre le droit d'asile ; c'était l'absence de sécurité, l'impuissance et la partialité de la justice d'alors et la férocité des mœurs qui mettaient constamment en danger la vie des hommes. Il était utile aux intérêts de la société civile que la passion du sang, si violente chez nos ancêtres, trouvât un frein dans le sentiment religieux plus puissant encore.

Aujourd'hui les églises ne jouissent plus nulle part, en Europe, du droit d'asile, et certainement elles n'en jouiront pas de longtemps. L'affaiblissement de la foi, la sécurité personnelle dont chacun jouit aujourd'hui, les abus énormes qui naîtraient inévitablement du droit d'asile, ne permettent pas d'en regretter beaucoup la disparition. Quelles profanations des lieux sacrés, quels désordres dans les rapports des citoyens entre eux, quels dangers pour la sécurité publique ne produirait pas, en France, par exemple, une semblable institution !

Voilà pourquoi, sans doute, dans ses traités avec les sociétés civiles, l'Église se garde bien d'insister sur ce point ; dans le concordat autrichien, l'un de ceux qui réalisaient le plus parfaitement pour notre époque l'accord de l'Église et de l'État, il était simplement stipulé que « l'immunité des lieux sacrés serait respectée autant que le permettraient la justice et la sécurité publique, » ce qui, dans la pratique, se réduisait presque à rien. Tout ce que nous pouvons demander sur ce point, c'est que la justice humaine, en pénétrant dans les lieux consacrés à Dieu, n'oublie pas le respect dû à Celui qui est la justice même et de qui procède toute justice véritable.

L'Église a abandonné, avec la même sagesse, les immunités dont elle jouissait autrefois en matière d'impôts. Aux yeux de nos ancêtres, les biens de l'Église étaient les biens de Dieu lui-même et, comme tels, entièrement soustraits au pouvoir des princes, libres, par conséquent, de tout impôt séculier. Des peines ecclésiastiques sévères sanctionnaient cette immunité et, malgré certaines résistances, la société civile la reconnaissait.

On est parfois surpris, en parcourant l'histoire, de l'ardeur que déploya constamment l'Église pour défendre ce privilège. Ce serait une injustice de l'attribuer à l'avarice du clergé ; les papes et les évêques avaient d'autres motifs et de plus nobles que l'amour des biens de ce monde pour agir ainsi. En effet, la fortune de l'Église n'était point seulement destinée à pourvoir à la subsistance et à garantir l'indépendance du clergé ; elle devait encore fournir aux besoins des pauvres et des malades, dont la charge retombait alors exclusivement sur l'Église. Le clergé ne luttait donc pas seulement pour ses propres intérêts, mais aussi pour ceux des pauvres, dont il se regardait, pour ainsi dire, comme l'économiste.

Cette considération de l'utilité générale de la fortune ecclésiastique consacrée aux frais du culte public, à l'entretien des hôpitaux et de toutes les œuvres charitables, aussi bien qu'à celui du clergé, fait comprendre pourquoi cette immunité semblait autrefois si naturelle. Quant à celle dont les clercs jouissaient pour leurs biens personnels, elle

avait son origine dans la générosité des princes. L'une et l'autre ont disparu aujourd'hui, et l'Église s'y résigne aisément. L'immunité de l'impôt était précieuse autrefois, à cause de l'avidité et de l'omnipotence des princes, qui par leurs levées très irrégulièrement réparties pouvaient, en certaines circonstances, réduire l'Église et les établissements de charité à l'indigence. Aujourd'hui cet inconvénient a disparu, l'Église étant protégée, en temps ordinaire, contre l'avidité du fisc par l'intérêt commun; car les particuliers, placés sur le même pied qu'elle et régis, quant à l'impôt, par les mêmes lois, opposent ordinairement une résistance énergique à tout impôt excessif ou inutile. De plus, les levées sont plus régulières et plus sagement espacées qu'autrefois.

Ajoutez que l'Église, aujourd'hui, profite beaucoup plus largement qu'autrefois des revenus publics. Presque partout l'État pourvoit, en partie, à la construction et à l'entretien des temples et des séminaires; il subvient à la subsistance des ministres du culte; il prend soin des écoles et d'une partie des pauvres, tandis que toutes ces charges pesaient autrefois exclusivement sur l'Église. Aujourd'hui, grâce aux ressources du trésor public, la police est mieux faite, les routes sont plus commodes et les relations incomparablement plus faciles. L'Église profite de ces avantages aussi bien que les particuliers; n'est-il pas naturel qu'elle contribue pour sa part à les produire? Voilà pourquoi elle se montre de si facile composition sur ce point; elle paie l'impôt en France, en Belgique, en Autriche, en Italie, dans toute l'Europe, et nulle part elle ne s'en plaint, nulle part elle ne demande le rétablissement de son ancienne immunité.

Pour des motifs analogues, la loi ecclésiastique de *non alienandis rebus ecclesiasticis* n'est plus que partiellement observée. Elle avait pour fondement le respect dû à Dieu et à tout ce qui lui appartient; les biens de l'Église étaient regardés comme les biens de Dieu lui-même, *ideoque*, disaient nos aïeux, *in hominum commercio versari non possunt*. Ce qui avait été une fois consacré à Dieu ne devait plus jamais perdre ce caractère pour redevenir la propriété des hommes et servir à des usages profanes.

Cette délicatesse du sentiment religieux serait évidemment incomprise aujourd'hui; mais le privilège de l'inviolabilité avait encore une autre raison d'être plus positive, une raison d'utilité. Les biens donnés à l'Église étaient d'ordinaire grevés de certaines charges perpétuelles en faveur du public et notamment des pauvres; si les lois civiles et canoniques avaient permis aux prêtres ou même aux évêques de les aliéner, lorsqu'ils le jugeaient de propos, elles auraient mis en péril la fortune du public et des pauvres; car il n'est pas rare que d'excellents prêtres et d'excellents évêques soient de mauvais administrateurs. La loi de l'inaliénabilité, qui tenait toutes les églises particulières sous la tutelle du Souverain Pontife, paraît à ce danger.

Elle ne serait aujourd'hui que très difficilement conciliable avec les lois civiles sur l'expropriation pour cause d'utilité publique, et ni le Trésor ni les créanciers ne consentiraient à attendre la permission de Rome, pour faire valoir leurs titres, lorsqu'une aliénation de biens ecclésiastiques serait nécessaire pour les satisfaire. L'Église a donc encore fait le sacrifice de cette immunité.

Voilà épuisée la série des principales objections faites aujourd'hui contre l'Église, à propos des immunités qu'elle réclame. Tout homme de bonne foi avouera que son enseignement, en cette matière, est parfaitement fondé en raison, et que sa pratique est une nouvelle preuve de son aptitude à s'accommoder aux nécessités de tous les temps.

J.-B. J.

INDEX. — L'*Index* est le catalogue des livres que le Saint-Siège a condamnés comme nuisibles à la religion ou à la saine morale et dont l'usage est interdit aux fidèles. On l'a aussi appelé *Indice*, mais le premier nom a prévalu. La raison de l'une et de l'autre appellation est évidente, le catalogue en question ayant pour objet d'*indiquer* ou de dénoncer les ouvrages pernicieux.

Les règles de l'*Index*, les défenses qu'il contient sont des mesures purement disciplinaires. On peut donc les violer sans rejeter aucun point essentiel de la foi catholique. Bien que tout jugement doc-

trinal se rattache en quelque façon au dogme de l'infaillibilité de l'Église, les décrets des congrégations romaines, même ratifiés par le pape, ne sont point infaillibles : l'infaillibilité appartient exclusivement aux actes qui, revêtant d'ailleurs tous les caractères d'une définition dogmatique, émanent directement de l'autorité suprême. Celui-là seul tomberait dans l'hérésie à l'occasion d'un livre condamné, qui, non content de transgresser la loi prohibitive, nierait en même temps l'infaillibilité restreinte aux limites que nous venons d'indiquer.

Le droit qu'à l'Église de proscrire certains ouvrages repose, d'une part, sur la puissance qui lui a été donnée et le devoir qui lui a été imposé de veiller à la conservation de la foi et des mœurs, de l'autre sur le dommage que causent aux individus et à la société les lectures malsaines. Si un chrétien a tout à craindre de la fréquentation d'hommes impies ou libertins, si les « mauvais discours corrompent les bonnes mœurs » (I *Cor.* xv, 33) ; ainsi en est-il, à plus forte raison, de la lecture d'écrits dans lesquels l'incrédulité et l'hérésie ont répandu leur venin, que l'immoralité a souillés de ses tableaux dangereux ou effrontément lubriques. On a dit souvent qu'un livre est le compagnon le plus assidu, l'ami le plus fidèle. Il serait plus exact de dire que c'est un maître ou un prêcheur déguisé, aussi opiniâtre qu'habile et insinuant. C'est le conseiller dont la voix, écoutée avec moins de défiance, pénètre le plus sûrement dans l'intelligence et dans le cœur. Insensiblement, sans heurter beaucoup nos idées ni froisser nécessairement nos sympathies, sans susciter du moins aucune des objections que l'amour-propre, à défaut de la raison, ne manquerait pas d'opposer aux affirmations d'un interlocuteur vivant, le livre, grâce à son impersonnalité même, fait son œuvre ; il verse ses pensées et ses sentiments dans l'âme du lecteur, il les y grave d'autant plus profondément, que celui qui les reçoit ne soupçonne pas qu'ils lui soient venus du dehors et croit s'être formé à lui-même sa conviction, son inclination ou son aversion à l'endroit des personnes et des doctrines. Tel est le secret de l'influence délétère de tant de publications contemporaines, telle la cause des ravages effrayants d'une presse irréligieuse

et licencieuse. L'Église se doit donc à elle-même, elle doit aux âmes qui lui sont confiées d'éloigner, autant que possible, ces occasions de perversion. Voilà pourquoi elle défend à tous ses sujets soit de lire, soit de conserver, sans son autorisation spéciale, des ouvrages reconnus nuisibles. En agissant ainsi, elle montre, dans sa sphère supérieure, la sollicitude d'une mère qui refuse à ses enfants des aliments qu'elle sait vénéneux ou suspects; elle imite la sévère prévoyance d'un père qui arrache une arme à feu des mains de son fils imprudent; elle veille à sa propre sécurité, comme la société civile, qui ne permet point de colporter, sinon sous certaines conditions et avec un ensemble de précautions déterminées et contrôlées par elle, de la poudre, de la dynamite et d'autres matières inflammables ou explosibles; enfin, semblable à un sage gouvernement, qui interdit et punit toute attaque contre les institutions sociales existantes ou toute provocation à l'immoralité, telle que l'exhibition de peintures manifestement obscènes, elle veut assurer à ses fidèles la conservation des biens de l'ordre le plus élevé.

Ces raisons suffisent pour faire justice des déclamations des protestants et des rationalistes contre le point de législation qui nous occupe. Quiconque reconnaît à l'Église du Christ le caractère de société véritable, hiérarchique, et réfléchit à l'objet essentiel de sa mission, qui est de maintenir et de promouvoir l'observation de la loi chrétienne, dans sa partie théorique comme dans ses prescriptions pratiques, doit avouer que les papes, en flétrissant les écrits impies ou immoraux, accomplissent le plus impérieux des devoirs. On pourrait invoquer, en faveur de la même discipline, le sentiment unanime de tous les peuples et de toutes les sectes, y compris les prétendus réformateurs du xvi^e siècle. Chez les juifs, à cause de quelques tableaux dangereux pour l'imagination des jeunes gens et de principes ou de récits dont le vrai sens dépassait la portée de leurs intelligences, la lecture de la *Genèse*, du *Cantique des cantiques* et de plusieurs chapitres d'*Ezéchiel*, n'était permise à personne qui n'eût atteint l'âge de vingt ans au moins. Au témoignage d'Eusèbe, le roi Ezéchias fit jeter au feu des livres qu'on attri-

buait à tort à Salomon, de crainte qu'ils ne fussent pour le peuple une occasion d'idolâtrie. Les païens mêmes n'étaient pas moins persuadés de la nécessité de s'opposer à tous les excès de plume. Cicéron *De nat. deorum*, liv. 1, n. 23 et Lactance nous rapportent que Protogoras d'Abdère fut banni de la ville et du territoire d'Athènes, pour avoir mis au jour un écrit où il disait : « Que les dieux existent, c'est ce que je ne puis ni affirmer ni nier. » Son ouvrage fut brûlé au milieu de l'agora. Les Romains, aussi bien que les Grecs, étaient d'une extrême sévérité sur ce point; nous en avons pour garants Tite-Live, Valère-Maxime, Suétone, Sénèque, Tacite, Voy. Devoti, *Institutiones canonicae*, lib. iv, tit. vii, § iii. Toutes les communions chrétiennes ont cru devoir se défendre par des mesures analogues. Saint Athanase, saint Victor de Vite et saint Théodore Studite racontent que les ariens, surtout Grégoire de Cappadoce, patriarche d'Alexandrie, que Genserik et Hunneric, roi des Huns, que les iconoclastes livraient aux flammes les livres des catholiques. Tout le monde sait que Luther se passa la même fantaisie à l'endroit du *Corpus juris canonici*. Ses disciples proscrivirent également les productions des zwingliens et des calvinistes, alléguant, comme précédent, la défense portée par les empereurs Théodose, Valentinien et Marcien, de lire ou de transcrire les œuvres de Nestorius, d'Eutychès et des apollinaristes. On peut voir dans Zaccaria (*Storia polemica delle proibizioni de libri* dissert. 1, cap. 7) que les calvinistes ne voulurent point demeurer en reste de bons procédés avec les luthériens.

Les sectaires de toutes nuances rendaient ainsi témoignage à la pratique constante de l'Église, aussi conforme à l'Écriture qu'au bon sens. Saint Paul, en effet, n'a-t-il pas mis les fidèles en garde contre la peste des mauvaises doctrines? Non seulement il affirme que « les conversations malsaines gâtent les bonnes mœurs », qu'il faut « éviter les entretiens vains et profanes, qui conduisent à l'impiété et dont le venin se répand comme la gangrene » (II *Tim.*, II, 16 et 17), ce qui doit s'entendre assurément des discours écrits autant et même plus que des discours parlés; mais nous lisons dans les *Actes des Apôtres* (xix, 19,

qu'à la suite de ses prédications à Éphèse, « beaucoup de ceux qui avaient exercé les arts magiques apportèrent leurs livres et les brûlèrent en présence de tous ». On peut donc dire à la lettre, en se basant sur ce fait important, que l'usage d'enlever aux fidèles et de détruire les ouvrages dangereux est un usage apostolique. Les Pères et les conciles de tous les siècles s'y sont montrés fidèles. Ainsi ont fait, entre beaucoup d'autres, saint Cyprien, à l'égard des schismatiques, le concile de Nicée, à l'égard d'Arius, et saint Léon le Grand, qui, dans une lettre à Turibius, défend aux Espagnols « de lire en aucune façon » les élucubrations des priscillianistes, et déclare que « les écritures apocryphes doivent être non seulement interdites, mais complètement anéanties et livrées aux flammes ». L'autorité de l'Église en cette matière est donc incontestable; sa pratique actuelle est fondée sur les meilleures raisons et se recommande des plus illustres exemples. Qu'on ne nous objecte pas ce qu'on est convenu d'appeler « les grands principes modernes », la liberté de conscience, de la presse et des opinions. Cette liberté entendue comme le droit propre à chaque individu de croire ou de refuser sa foi à la révélation, d'agir à sa guise et de publier, sans entraves d'aucune sorte, son sentiment sur une question quelconque, n'existe point devant Dieu ni devant la raison. On ne peut la défendre, à moins d'ériger en thèse le scepticisme ou l'indifférentisme religieux et moral, de nier l'existence ou la dignité de la vérité et de la vertu, de mettre sur le même rang la réalité et le mensonge, le bien et le mal. Il n'est donc pas permis de considérer comme inoffensifs des ouvrages qui tendent au renversement des croyances ou à la corruption des mœurs, de réclamer en faveur de leurs auteurs l'inaction de l'autorité compétente et l'impunité. Il sera toujours vrai de dire, avec saint Thomas que celui qui attaque la religion ou la morale, est plus coupable que le faux monnayeur, d'autant que le bien dont il essaie de nous priver est d'un ordre incomparablement plus élevé. Pie IX, dans son encyclique *Quanta cura*, a flétri à la fois le principe qu'on nous oppose et l'application absolue qu'on en

voudrait faire à l'ordre politique; il a stigmatisé cette proposition : « La liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, qui doit être proclamé et assuré dans tout État bien constitué, et les citoyens ont droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions, quelles qu'elles soient, par la parole, par l'impression ou autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile puisse la limiter. »

La condamnation d'un livre tend directement à la conservation de la foi et de la morale chrétiennes et constitue un obstacle légal à la lecture privée comme à celle qui se ferait en public; elle est donc du ressort de la puissance spirituelle, qui seule est chargée des intérêts de la religion et s'impose à la conscience. Si l'histoire nous montre parfois l'intervention des princes séculiers dans des affaires de ce genre, elle nous apprend également qu'ils n'agissaient qu'à la suite des représentants du pouvoir ecclésiastique, pour appuyer leurs décisions, et ordinairement à leur demande. (V. *Devoti*, loc. cit., § v.) Il n'appartient qu'au Souverain Pontife ou à un concile oecuménique de porter, par eux-mêmes, ou par personnes à ce déléguées, une défense qui oblige l'Église universelle; mais les évêques peuvent exercer le même acte de juridiction dans leurs diocèses respectifs.

L'*Index* est le recueil des ouvrages soumis à une prohibition générale. La première édition de l'*Index* fut publiée par Pie IV, en 1564. Un peu plus tard, saint Pie V instituait, avec la mission de rechercher et d'interdire les écrits pernicious, une congrégation spéciale, dite de l'*Index*, qui fut complétée et entièrement séparée du Saint-Office par Sixte-Quint, en 1587. C'est de cette congrégation qu'émanent aujourd'hui la plupart des condamnations. Quelques livres cependant, à cause de leur malice exceptionnelle, sont censurés soit par décret du Saint-Office, soit par une bulle ou par un bref du Pape; ces circonstances sont toujours consignées dans l'*Index*. Les ouvrages mis à l'*Index* peuvent se ramener, eu égard à la sanction pénale, à deux catégories. La première est définie dans un article de la constitution *Apostolicæ Sedis*, qui décrète

l'excommunication spécialement réservée au pontife romain et à encourir de plein droit (*ipso facto*), contre « tous ceux qui, sciemment et sans l'autorisation du Saint-Siège, lisent les livres des apostats et des hérétiques dans lesquels l'hérésie est défendue ou bien des livres d'un auteur quelconque nommément condamnés par lettres apostoliques », et aussi contre « ceux qui détiennent les livres susdits, qui les impriment ou qui leur prêtent appui, de quelque façon que ce soit ». L'usage des autres livres condamnés constitue une violation du droit naturel et du droit positif, mais n'entraîne aucune censure, à moins que la sentence du juge ou du tribunal ecclésiastique n'en ait fait mention expresse.

Outre les ouvrages prohibés nommément, il en est qui sont défendus par des règles générales qu'on trouve au commencement de toutes les éditions de l'*Index*. Une de ces règles, qui n'est pas la moins importante, a été attaquée avec violence par les protestants et surtout par les sociétés bibliques; c'est celle qui ne permet la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire que sous certaines conditions. En vertu des différentes dispositions qui se sont succédé dans la matière et sauf le cas de permission spéciale, les fidèles ne peuvent lire, parmi les versions en langue vulgaire, que celles qui, faites et éditées par des catholiques, sont ou bien approuvées par le Saint-Siège, ou bien accompagnées de notes empruntées aux saints Pères ou à des interprètes orthodoxes. La traduction italienne de Martini, la traduction allemande d'Allioli et la traduction française de Glaire, pour n'en citer que quelques-unes, satisfont aux conditions indiquées; rien par conséquent ne s'oppose à leur diffusion parmi les fidèles. On voit par là comment les sectaires calomnient l'Église, lorsqu'ils l'accusent de violer la loi de Dieu en interdisant la lecture de la Bible. Tout en enseignant, à la suite de tous les Pères, qu'actuellement, comme dans les premiers temps de la prédication évangélique, cette lecture n'est nécessaire au salut ni de nécessité de moyen, ni de nécessité de précepte, l'Église en proclame hautement l'utilité. De tout temps elle a recommandé l'étude des saints Livres. Elle oblige ses ministres à en lire chaque jour quelques pages, dans

les offices divins; elle donne au peuple, comme aliment spirituel, les Évangiles et les Épîtres des dimanches et des fêtes, que les pasteurs ont mission d'expliquer. Son désir est que tous connaissent l'histoire sacrée et en particulier la vie de Notre-Seigneur. Aussi, à toutes les époques, les prédicateurs ont-ils commenté la parole inspirée; et à Rome, la congrégation de la Propagande a fait imprimer la Bible en un grand nombre de langues. Les textes primitifs et les anciennes versions n'ont jamais été soumis à aucune prohibition. Seulement, depuis que les Vaudois, les Albigeois et, après eux, les novateurs du xvi^e siècle ont abusé de l'Écriture pour troubler les consciences et propager leurs erreurs, l'usage des traductions en langue vulgaire a été subordonné à quelques précautions dont la nécessité est fondée sur la nature et les obscurités d'une partie des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur une expérience constante des inconvénients que présente leur lecture pour certaines personnes, enfin sur l'exemple de l'antique synagogue. Il ne faut chercher dans la sainte Écriture que l'édification et le bien de son âme. Les fidèles ne doivent donc la lire qu'autant qu'ils peuvent en retirer du profit, et dans des éditions qui leur permettent de comprendre et de goûter la parole de Dieu. V. l'art. *Lecture de la Bible en Langue vulgaire.*)

Tous les théologiens conviennent que les dispositions canoniques relatives aux livres défendus obligent gravement de leur nature, dans tous les pays, les ecclésiastiques comme les laïques; néanmoins, si la matière de la lecture est très restreinte ou le temps de la détention fort court, la faute ne sera que légère. Quelques auteurs gallicans des deux derniers siècles ont prétendu que l'*Index* n'avait pas force de loi en France; mais il suffit de les renvoyer à la doctrine unanimement admise peu d'années auparavant par leurs compatriotes et proclamée dans les conciles provinciaux d'Aix, en 1581, de Toulouse, en 1590, d'Avignon, en 1594, etc. Cette opinion ne compte plus de nos jours un seul défenseur. Un grand nombre de synodes provinciaux et diocésains d'une époque récente, reprenant spontanément la chaîne interrompue de la tradition na-

tionale, ont signalé le caractère obligatoire de l'*Index*; d'autres, tels que le concile provincial de Toulouse (1850) et celui de Reims (1857), qui avaient d'abord omis la mention expresse de ce point, l'ont ajoutée, à la demande de la congrégation romaine chargée de la révision de leurs actes.

Parfois, lorsqu'un auteur a donné des preuves évidentes de ses tendances mauvaises, la congrégation de l'*Index* interdit tous ses ouvrages, même ceux qui pourraient n'être pas mauvais. Le motif de ces condamnations, faites *inodium auctoris*, est double: punir l'auteur, et tenir les fidèles en garde contre ses productions, entre lesquelles il leur serait souvent difficile de faire les distinctions nécessaires. Certains livres ne sont point proscrits absolument, mais provisoirement et jusqu'à ce qu'ils aient été corrigés *donec corrigantur*. Il est bon de remarquer que la correction, dans ces circonstances, ne peut en être entreprise que par la congrégation même de l'*Index* ou sur son ordre et sous son contrôle.

J. FORGET.

INDULGENCES. — 1. En tant qu'elles s'appliquent aux vivants, ce sont des actes juridictionnels de l'Église, diminuant ou remettant entièrement les peines temporelles dues à la justice de Dieu par le pécheur repentant et pardonné. En tant qu'elles s'appliquent aux âmes retenues en purgatoire, ce ne sont plus des actes de juridiction, mais des supplications ou suffrages adressés à Dieu pour qu'il daigne diminuer ou remettre totalement les peines temporelles dont ces âmes sont chargées, et cela dans la mesure où les mêmes peines eussent été remises par l'autorité de l'Église aux fidèles soumis à son pouvoir qui se désistent, en faveur des défunts, du fruit personnel qu'ils avaient le droit de retirer des indulgences à eux accordées et par eux gagnées. — Qu'elles soient appliquées aux vivants ou aux morts, les indulgences sont donc des actes que la maternelle condescendance de l'Église lui inspire envers ses enfants; de là leur nom. — Mais elles ne sont pas une absolution ou rémission pure et simple; l'ordre moral troublé par le péché exige, selon le décret divin, une expiation qui se fait, dans le pénitent,

par l'amour surnaturel ou par la peine surnaturellement supportée. — La peine a été subie par le Rédempteur dans un degré et avec une valeur infinis; par la très sainte Vierge, par les saints, les justes, dans une mesure, non pas infinie, mais très étendue. Cette peine, offerte à Dieu et tenue en compte rigoureux par lui, forme le trésor spirituel des satisfactions mises à la disposition de l'Église. Les peines ou satisfactions contenues dans cet inépuisable trésor peuvent s'ajouter aux peines et satisfactions personnelles des pécheurs, comme il arrive dans la collation des sacrements et dans la célébration du sacrifice eucharistique, de telle sorte que la dette des peines temporelles dont le pécheur était chargé en est diminuée d'autant. L'Église, en vertu de son pouvoir, — du pouvoir des clés, comme on l'appelle ordinairement, — a aussi le droit de puiser dans ce trésor spirituel, et d'en appliquer les ressources au paiement total ou partiel des peines dont le pécheur converti demeure redevable à la justice divine; c'est l'indulgence plénière ou partielle. — Habituellement, l'indulgence est soumise à de certaines conditions qu'il faut remplir pour la gagner; à des prières, par exemple, à des œuvres pies ou satisfactoires, à des mortifications, etc.; mais cette forme *conditionnelle* n'est pas absolument essentielle aux indulgences, qui ont pu et pourraient encore être accordées autrement.

II. — La doctrine catholique des indulgences est fondée sur la concession du pouvoir des clés à la hiérarchie ecclésiastique (*Matth.* xvi, 19; xviii, 18); sur la conduite de saint Paul à l'égard de l'incestueux de Corinthe (III *Cor.* ii, 7-9 coll. I *Cor.* v, 4-5); sur la théorie et la pratique de l'Église romaine et des autres Églises, notamment de celles d'Afrique, à l'époque des persécutions. Elle est également appuyée sur le dogme de la satisfaction universelle et infinie offerte à Dieu par le Rédempteur, sur le dogme de la communion des saints, et sur ce fait indubitable que la sainte Vierge, les saints, les justes, ont plus souffert et plus expié surnaturellement que leur état moral individuel ne l'exigeait. — Le Concile de Trente, s'autorisant de plusieurs Conciles fort anciens (Ancyre, Néocésarée, Nicée, Carthage iv, etc.) et fort célèbres (Clermont, Latran I, Lyon II,

Vienne), a donc pu appeler les indulgences des « grâces spirituelles, » et de « célestes trésors de l'Église », dont l'emploi profite à « la piété. » Sess. xxi, *de Reform.* c. ix. Il a pu enseigner que le pouvoir de les accorder a été donné par le Christ à son Église, que celle-ci en a usé dès la plus haute antiquité, et que cet usage est « très salutaire » au peuple chrétien. » Sess. xxv, *decr. de Indulgy.* Il a pu enfin anathématiser (*ibid.*) ceux qui les prétendent inutiles ou qui nient que l'Église ait le pouvoir de les concéder.

III. — De nombreuses objections ont été soulevées contre cette doctrine et cette pratique des indulgences. Relatons les principales. — 1^o Les indulgences n'ont pas d'objet précis: le pécheur contrit et absous n'a plus besoin de rien. — 2^o Elles n'ont pas de valeur aux yeux de Dieu, n'étant rien que la rémission de peines canoniques aujourd'hui tombées en désuétude. — 3^o Quel ridicule d'emprunter à cette législation supprimée des formules surannées comme celle-ci: indulgences de 40 ou 100 jours, de 7 ans et 7 quarantaines, plénières ou totales, pour les vivants et pour les morts! Les morts en ont-ils besoin et peuvent-ils en profiter? — 4^o Elles sont un encouragement à pécher et à ne pas expier. — 5^o Elles ont été vendues à l'encan et fait l'objet d'un commerce scandaleux contre lequel il fallut l'intervention du protestantisme. — 6^o L'Église y trouve un de ses meilleurs revenus et c'est pourquoi elle les conserve, sachant bien d'ailleurs que son pouvoir est nul en semblable matière d'absolution et de rémission. — 7^o Elle a, du reste, étonnamment varié dans la distribution de ces prétendues faveurs, qui ne ressemblent plus actuellement à ce qu'elles furent au moyen âge ou dans l'Église primitive. — 8^o En fait de *trésor* des indulgences, les protestants ont bien démontré qu'il n'y en a d'autre que celui qu'elles remplissent, grâce à la crédulité des peuples. — 9^o Rome même a dû convenir qu'une multitude de fraudes, de superstitions et d'abus, s'étaient glissés dans cette manutention, et elle travaille aujourd'hui encore à y mettre un peu plus de décence et de régularité. — 10^o Les théologiens les plus consciencieux, ne pouvant supprimer les indulgences, ont essayé du moins d'en diminuer et d'en

améliorer l'usage, en rappelant aux papes et aux évêques qu'il leur faut, pour les accorder, de graves motifs réellement proportionnés à la faveur dont il s'agit, et en représentant aux fidèles qu'ils ne sauraient les gagner qu'en s'appliquant d'abord avec un grand zèle à des œuvres personnelles de pénitence. — 11° Les autels privilégiés, les tableaux d'indulgences, les recueils de prières indulgenciées, l'*acte héroïque d'abandon* aux âmes du purgatoire de toutes les indulgences que l'on gagne, etc., sont tellement intolérables que le Synode de Pistoie, sous le pieux évêque Ricci, et après lui beaucoup de doctes et pieux catholiques, n'ont pu s'empêcher de les combattre.

IV. — Les réponses que nous allons faire à ces difficultés auront l'avantage de mieux préciser et d'éclairer plus vivement ce sujet si peu connu, et souvent si outrageusement travesti.

1° Les indulgences ont un objet très réel. Le pécheur, en révolte contre Dieu, ne mérite pas seulement l'enfer; il n'a pas le droit, avant d'y tomber, de jouir de tous les plaisirs et biens temporels; et si Dieu lui en laisse la disposition, c'est par ménagement et par pitié. En stricte justice, le péché mortel mérite toutes les peines temporelles et la peine éternelle. L'absolution sacramentelle remet sans doute la peine éternelle en même temps que le péché; la charité ou l'amour surnaturel du pénitent pour Dieu peut plus ou moins, parfois même entièrement, supprimer la dette des peines temporelles; la pénitence sacramentelle a également une efficacité particulière à cet égard; enfin, les satisfactions et pénitences, volontaires ou volontairement acceptées, du pénitent, et celles que d'autres peuvent s'imposer pour lui, viennent certainement en déduction de sa dette. Mais combien de fois son peu de charité pour Dieu, l'insuffisance de sa pénitence sacramentelle ou personnelle, le manque de secours fraternels dans cette œuvre difficile de l'expiation, son attachement au péché véniel jusque dans la mort même, le laisseront-ils accablé d'un lourd fardeau qu'il ne pourra déposer totalement qu'après de longues années de purgatoire! C'est justement pour la diminution ou la suppression totale de ce fardeau, que l'Église

concède ses indulgences aux vivants et aux défunts.

2° L'accomplissement fidèle des peines canoniques dans l'ancienne discipline avait une réelle valeur aux yeux de Dieu; et lorsque l'Église d'alors en diminuait le poids, souvent accablant pour la faiblesse des pécheurs, elle entendait bien offrir à Dieu pour eux un équivalent de satisfaction emprunté à son trésor spirituel; sans quoi elle les eût fatalement voués à un bien plus long et plus terrible purgatoire. Cette maternelle indulgence à leur égard était donc déjà l'indulgence spirituelle et théologique dont nous avons donné plus haut la notion. Actuellement la pénitence canonique est supprimée; et manifestement les indulgences d'à présent ne se rapportent point à elle, sinon d'une façon tout accidentelle et tout extérieure qui sera décrite tout à l'heure; elles ne s'appliquent pas non plus à la pénitence sacramentelle que l'Église entend maintenant en dehors et au-dessus d'elles; mais elles sont accordées, au nom du Rédempteur, pour venir au tribunal de Dieu, en déduction totale ou partielle des peines temporelles que l'éternelle justice est en droit de réclamer du pécheur admis à pénitence. Dans ces conditions, comment dire qu'elles n'ont qu'une importance cérémonielle ou même purement archéologique?

3° Plusieurs des formules, sous lesquelles elles sont concédées, datent assurément de l'époque où la discipline de la pénitence canonique était en vigueur; mais on n'est pas en droit de s'en étonner ou d'en rire. Car ces mêmes formules expriment nettement et commodément l'étendue de la faveur accordée: ainsi, «cent jours d'indulgences» signifient que l'Église remet, en réalité et devant Dieu, une quantité de peines temporelles égale à celles que l'ancienne discipline imposait pendant cent jours pour des crimes déterminés; sept ans et sept quarantaines d'indulgences équivalent à sept années et sept carêmes de la même pénitence canonique; l'indulgence plénière est la rémission de toutes les peines temporelles dont on était redevable en conscience; l'indulgence pour les morts est la cession, en faveur des âmes du purgatoire, des satisfactions ou expiations qu'on avait gagnées pour soi-

même, et que l'Église permet de transférer ainsi à ces âmes retenues loin du ciel par leurs dettes contractées ici-bas, soit par des péchés mortels pardonnés, soit par des péchés véniels pardonnés ou non. Rien de plus rationnel.

4° Les indulgences sont un allègement, une condescendance maternelle, sans aucun doute. Mais elles rappellent hautement au pécheur la gravité de ses fautes, la sévérité de la justice divine, la gravité des supplices du purgatoire, la pureté requise pour entrer au ciel, la puissance et la bonté du Sauveur et de son Église, l'immense utilité de la communion des saints, l'excellence des actes de charité exercés en faveur des âmes du purgatoire, etc., etc. Elles sont donc une grande exhortation pratique à bien vivre et à bien mourir. Si des chrétiens lâches et ignorants en abusent pour pécher davantage, c'est à eux seuls qu'en revient la faute.

5° Les abus dont elles ont été l'occasion sont bien exagérés par les historiens protestants, et nous pourrions en donner des preuves décisives. Cependant l'existence de ces abus est un fait réel, que le concile de Trente n'a pas craint de constater et de stigmatiser avec une énergie extrême (*Il. c. 11.*). On n'a pas attendu Luther et ses associés, pour dénoncer et réformer les regrettables écarts auxquels s'abandonnaient certains quêteurs et prédicateurs d'indulgences : les conciles de Latran, de Lyon, de Vienne, déjà cités, n'avaient pas manqué de les réprimer sans pouvoir y réussir entièrement; le concile de Trente fut plus heureux, sinon plus énergique, sous ce rapport. Mais faut-il donc conclure, à cause d'abus extrinsèques à une chose, qu'elle est intrinsèquement mauvaise elle-même? Évidemment non.

6° Dire que les indulgences sont un des meilleurs revenus de l'Église, c'est ignorer ce qui se passe dans la réalité. Que des sanctuaires ou des institutions de charité et d'enseignement aient dû, en partie, la facilité de leur fondation ou leur maintien aux concessions d'indulgences faites à leurs bienfaiteurs, c'est possible, et pour le moyen âge c'est certain. Mais il y a loin de là à la vente et à l'exploitation simoniaques qu'on nous reproche. Si l'Église use ici du pouvoir des clés, c'est qu'elle le possède et

qu'elle ne doit pas le posséder inutilement. Elle en a usé avant que des oblations ou des quêtes fussent mêlées à l'exercice de ce pouvoir. Elle en use infiniment plus souvent quand ce mélange n'existe pas, que quand il existe. Et après tout, qui peut la blâmer de reconnaître et de récompenser, — je ne dis pas d'acheter ou de payer, — par des faveurs spirituelles, les actes de piété filiale et de générosité de ses enfants? Il est peut-être spirituel, mais il est certainement très faux, d'imputer à la papauté et à l'épiscopat un abus de pouvoir et un trafic en contradiction formelle avec leur réel caractère; et si, du dehors de l'Église, on peut s'y tromper, on ne le peut pas du dedans.

7° Les théologiens modernes ont parfaitement distingué trois périodes dans l'histoire des indulgences qui, primitivement, étaient surtout des absolutions, ensuite des commutations, et depuis le moyen âge un acte à la fois absoluire et commutatoire. Mais ils ont également prouvé que la notion essentielle des indulgences, telle que nous l'avons d'abord établie, est restée identiquement la même sous ces formes diverses : ce fut et ce sera toujours la rémission, par l'Église, des peines temporelles exigées du pécheur converti par la justice de Dieu. Les protestants ont beaucoup raillé le trésor des indulgences, ou plutôt des satisfactions de Jésus-Christ et des saints : ils n'ont pas démontré et ne démontreront jamais que le Sauveur n'ait pas infiniment plus satisfait qu'il ne le fallait pour le salut du monde; que les saints n'aient pas fait plus de pénitence qu'il n'en fallait pour l'expiation de leurs péchés personnels; que Dieu ait mis en oubli ou rendu inutile aucune de ces satisfactions et pénitences surabondantes; que le pouvoir de lier et de délier, de retenir ou de remettre le péché ou les suites du péché, ne s'étende pas jusqu'aux peines temporelles infligées au pécheur. Or, n'ayant point démontré une seule de ces propositions négatives, ils ne sont nullement en droit de nier la doctrine traditionnelle sur le trésor des indulgences; ils ne sont pas davantage en droit d'en forger des notions ridicules, et de les attribuer à l'Église qui onques n'y songea.

8° J'ai dit ce qu'il faut penser des abus antérieurs au concile de Trente, et de la

réforme effectuée par cette assemblée aussi docte que pieuse. Que certains de ces abus, — les moins criants et les plus specieux, — aient difficilement disparu ou reparu facilement, rien de plus naturel, étant données la ténacité de la nature humaine dans le mal et sa promptitude à y retomber. De là l'incessant travail de la Sacrée Congrégation des Indulgences, à Rome, pour empêcher toute erreur et tout excès, comme pour améliorer une législation où les Pères de Trente ont recommandé la modération. *Scss.* xv, l. cit. Conclure de là à la fausseté de la doctrine en question, c'est commettre le plus violent de tous les paralogismes.

9^e On prête à quelques théologiens, plus sévères, il est vrai, que de raison, une intention bien indigne d'eux et de leur sincère religion, quand on leur attribue, comme à Cajetan et à Eusèbe Amort, le dessein d'abolir les indulgences, en souhaitant qu'il y ait plus de réserve à les distribuer et plus de difficultés à les gagner. Ces auteurs ont été essayéés par l'École; leurs prétentions rigoristes ont été repoussées comme peu fondées en fait et en droit, attendu que l'Église n'est pas si débonnaire qu'ils le croyaient, et que les indulgences ne sont pas, comme ils l'auraient voulu, un simple supplément ajouté aux efforts et aux ardeurs de la pénitence personnelle des fidèles. Mais ils ne méritent pas la calomnieuse imputation d'avoir fait écho à Wicléf, à Jean Huss, à Pierre d'Osma et à Luther.

10^e Quant au janséniste Scipion Ricci et à son audacieux synode de Pistoie, nous n'avons pas à les défendre de la même accusation, hélas! trop justifiée par leurs dits et leurs gestes. Nous n'avons pas non plus à dire que leurs successeurs dans la lutte contre les indulgences n'étaient nullement catholiques de cœur, mais jansénistes ou rationalistes plus ou moins déclarés; que les livres, tableaux, catalogues ou pratiques approuvés par le Saint Siège, sont absolument irréprochables; et qu'enfin *l'acte héroïque*, dont quelques esprits se sont effarouchés, n'a rien, s'il est compris tel que Rome l'a autorisé, que de pleinement conforme à la théologie, à la raison, et à la charité envers les âmes du purgatoire.

Cf. *Theses de penitentia, de indulgentiis*, soutenues à Rome en 1863 par l'auteur du présent article; *les Indulgences devant l'histoire et le droit canon*, par A. Faucieux (A. CUOLLET), dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques* de 1887 et 1888; l'article *Abläss* dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, etc. D^r J. Dumor.

INDULGENCES — VENTE DES. — C'est un fait que l'Église imposait autrefois des pénitences canoniques pour certaines fautes; mais il est de fait également qu'elle en a abrégé la durée ou changé la nature, par *indulgence*, soit en considération de la ferveur des pénitents, soit pour procurer l'utilité publique. Ainsi, au temps des croisades, les Papes accordèrent la remise des peines temporelles dues pour les péchés déjà pardonnés à ceux qui participaient aux expéditions de Terre sainte. Les croisés gagnaient « l'indulgence ». Ainsi encore, au xv^e siècle, des indulgences furent souvent accordées à ceux qui faisaient des aumônes pour la construction, ou pour la dotation des hôpitaux et des Églises. C'était un moyen fréquemment et utilement employé par l'autorité ecclésiastique pour exciter ses enfants à la pratique de l'aumône. De là vint que, sous Alexandre VI, Jules II, Léon X, des indulgences furent assez fréquemment accordées sous la condition d'aumônes déterminées. C'est ce que les protestants n'ont cessé d'appeler la *Vente des indulgences*.

Ces accusations se sont surtout produites à l'occasion de l'indulgence accordée par Léon X en l'année 1567. Nous n'examinerons pas si le but de Léon X, qui était de se procurer des ressources pour achever la grande basilique de Saint-Pierre, justifiait parfaitement la publication d'une indulgence générale. Qu'il nous suffise de remarquer que ceux qui donnaient pour Saint-Pierre contribuaient à l'érection d'un temple destiné à l'utilité générale et qui ne devait pas nuire à la glorification du génie chrétien. Au reste, ce n'est ni sur la bulle d'indulgence en elle-même, car elle était rédigée dans les formes ordinaires, ni sur son objet que porte surtout la critique, mais sur la manière dont les prescriptions de cette bulle furent appliquées. Ici, il faut bien dire, l'abus

fut tangible et de nature à déconsidérer les indulgences. Il fallait des prédicateurs et des intermédiaires, pour tirer de la bulle les ressources que Léon X attendait et les transmettre à Rome. La chancellerie romaine, qui ne trouvait pas dans le clergé séculier des collecteurs assez zélés, s'était vue obligée d'intéresser des intermédiaires nécessaires, en aliénant le droit de publier et de distribuer les indulgences. En Allemagne, ce droit fut acheté par Albert, évêque de Mayence, puis cédé par celui-ci au banquier Fugger d'Augshourg. Il y avait donc là un certain marchandage, dont le résultat était de déconsidérer la religion, et de laisser en chemin une partie du produit des aumônes. De plus les prédicateurs de l'Indulgence adoptèrent parfois des procédés charlatanesques, qui donnèrent à certaines prédications, auxquelles le peuple accourait en foule, plutôt le caractère d'une foire que celui d'une assemblée pieuse. Sans doute, les sottises que les protestants ont débitées contre Tetzel ne sont point toutes justifiées; il n'est point vrai qu'il ait trompé sciemment les populations, en prouvant la vertu des indulgences, en dehors des œuvres de piété qui en sont la condition essentielle; il s'est lavé de ces calomnies par des témoignages irréfutables que le protestant Seidemann a publiés depuis. C'était, du reste, un bon théologien et un homme sérieux; mais il faut reconnaître qu'il n'apporta pas toujours, dans ses fonctions, toute la décence convenable.

La preuve, dit-on, que les indulgences étaient « vendues », c'est que les cédules d'indulgences n'étaient livrées que contre argent. Mais cet argent, c'était l'aumône; la cédule c'était l'attestation matérielle de l'absolution.

Néanmoins, il faut reconnaître, que c'était un abus condamnable, et l'on peut convenir avec le cardinal Palavicini : « que si Léon X se fût entouré de plus de théologiens, et éclairé de leurs conseils, il aurait agi avec plus de précaution dans la dispensation des indulgences. »

P. GUILLEUX.

INFANTICIDE EN CHINE. — Chacun sait les attaques dont l'œuvre de la Sainte-Enfance et, avec elle, les missionnaires et

les évêques même, ont été l'objet de la part des adversaires du christianisme. Tandis que les missionnaires affirment que les Chinois pratiquent l'infanticide, et qu'ils réclament le secours de l'Europe pour élever les malheureux enfants abandonnés et arracher, à prix d'argent, les victimes aux mains de leurs bourreaux, leurs adversaires soutiennent qu'il est parfaitement inutile de s'occuper des enfants chinois, attendu que les habitants du céleste empire sont trop bons parents pour se défaire jamais de leur progéniture, et qu'en tout cas il y a, en Chine, des orphelinats officiels pour recueillir ceux que leurs parents auraient pu délaisser. Ils en concluent que les promoteurs de la Sainte-Enfance sont tout simplement des gens habiles à soutirer de l'argent, en excitant la compassion pour des infortunes qui n'existent pas. A l'appui de leur dire, ils invoquent le témoignage de voyageurs et de commerçants qui ont habité la Chine, d'officiers même des expéditions franco-anglaises, qui ont séjourné dans le pays, sans avoir jamais aperçu d'enfant exposé ou laissé mort, soit dans les rues, soit sur les eaux.

On avait répondu, jusqu'ici, à ces accusations en citant quelques témoignages isolés de voyageurs tels que M. de Müllner, mais l'on n'avait pas eu l'idée d'interroger les documents officiels et les livres du céleste empire. Or si on l'eût fait plus tôt, on aurait découvert, depuis longtemps, toute une série de documents qui donnent à cette intéressante question une solution définitive; ce sont des décrets des empereurs ou des préfets, des extraits de journaux, des livres répandus en Chine, des copies d'images populaires, dont le contenu ne laisse plus aucun doute à ce sujet.

Il ont été autographiés et réunis dans une collection publiée à Shanghai; quelques extraits suffiront à prouver la vérité des affirmations des missionnaires.

Il résulte de ces documents que l'infanticide est réellement pratiqué en Chine et même assez fréquemment, qu'il sévit surtout dans la classe pauvre, et dans certaines provinces telles que le Honan, le Kiang-si, le Kiang-nan, le Fokien, etc.

Ce sont principalement les filles qui en sont victimes; les garçons sont très rarement sacrifiés. En tuant leurs filles

ou, pour mieux dire, en les noyant aussitôt après leur naissance, les parents veulent éviter les frais que leur causent l'éducation et l'entretien d'enfants qui ne leur rapporteront rien, et surtout le paiement de la dot du mariage.

Cette criminelle coutume est condamnée par les sages et les écrivains de la Chine, qui la flétrissent de tout leur pouvoir et font de grands efforts pour en détourner les parents. Ils ont recours, dans ce but, aux écrits, aux images, à la poésie populaire. Le gouvernement ne la tolère pas non plus; les gouverneurs de province s'efforcent de l'extirper, mais en vain, et cela principalement, parce qu'on n'a pas établi de pénalité spéciale pour ce crime. Tout se borne le plus souvent, suivant la méthode chinoise, à des exhortations, des imprécations, en un mot à des paroles.

Le gouvernement a réellement établi des orphelinats pour recueillir les pauvres petits êtres abandonnés par des parents dénutrés. Mais ces établissements se trouvent dans quelques villes clair-semées; or, dans ce vaste empire de Chine, les distances sont immenses et les parents ne peuvent ou ne veulent point le plus souvent faire ces grands voyages pour atteindre les lieux de refuge. C'est trop coûteux ou trop fatigant.

Flétris par l'autorité morale et gouvernementale, les parents infanticides n'étalent pas leurs crimes au grand jour; les sages-femmes, leurs complices, les aident à les tenir secrets. De la sorte, les Européens qui se rendent en Chine et ne pénètrent que dans quelques grandes villes, peuvent y habiter de longues années sans avoir pu constater *de visu* un seul meurtre de nouveau-né.

Voici quelques extraits des pièces sur lesquelles s'appuient les affirmations ci-dessus énoncées. Ils sont empruntés d'abord aux publications privées, puis aux documents officiels.

L'auteur du *K'ai ni-niu-tou-chou* (récits à images pour empêcher de noyer les filles) publié sous le règne de Tong-che le prédécesseur de l'empereur actuel (à Houtcheoufon dans le Tche-Kiang), dit à la page 8 :

« La coutume de noyer les filles prévaut partout, mais elle se montre spécialement dans les familles des gens pauvres. Déjà de vertueux lettrés et des

hommes pleins d'humanité ont gravé des images et des instructions exhortant de toutes manières à éviter (ce crime)..... »

« Si je consulte tous les livres pleins de sagesse, (je trouve qu') il n'y a que deux manières de l'empêcher : « la première est de le prohiber par les lois; l'autre est de le prévenir en donnant des sommes d'argent (aux nécessiteux). »

L'auteur continue par ces réflexions qui expliquent bien des choses :

« Les mandarins supérieurs ont déjà publié des ordonnances dans ce but; mais quand il s'est agi d'exécuter les ordres on a manqué d'énergie. Les mandarins inférieurs les ont regardées comme de belles pièces de littérature et le peuple a continué, comme par le passé, à noyer les filles et pas un coupable n'a été puni. »

Peu après cet ouvrage, et lorsque la révolte des Taï-pings était éteinte, on publiait à Sou-Tcheou une relation des malheurs occasionnés par cette guerre civile. Elle est appelée *K'iang nan-tie lei-toû-siu pièn* et sort de la librairie Ten-Kien-Tch'ai. Nous trouvons entre autres choses ces paroles :

« Actuellement dans toutes les contrées (villages), la coutume de noyer les filles est pratiquée par beaucoup de gens. On en vient même à cette extrémité de noyer les garçons » (*Op. cit.*, p. 30). L'auteur ajoute force considérations sur l'horreur de ce crime et sur les moyens d'empêcher les parents de le commettre.

Un autre livre écrit en 1869, le *Te-i-lou-Pao-yng-hwi-kwi-tiao*, au t. 1, 2^e partie, p. 1, nous apprend que la coutume de noyer les filles est très répandue dans les campagnes; que l'on a établi des orphelinats, dans les villes, mais que les pauvres ne peuvent faire la dépense d'un voyage jusqu'à la ville, ou craignent les fatigues et ne veulent point porter leurs enfants dans ce refuge. Ils les noient habituellement dès leur naissance. On dit même joyeusement que c'est une manière de marier les filles, ou que grâce à la métempsychose on leur fait l'avantage de pouvoir renaitre garçons. A la page 18, l'auteur ajoute que « chez le peuple du Tchang-nan la coutume est de n'élever qu'une fille et de noyer les autres ».

Les écrivains taoïstes tiennent le

même langage, à cela près que leurs objurgations sont plus pressantes et qu'ils y joignent des menaces d'ordre spirituel.

Citons seulement le *Hio-tang Kiang-in* ou discours moraux à l'usage des écoles. Nous y trouvons entre autres les paroles suivantes à la page 19 :

« Il y a une classe de femmes qui ne se conforment pas à la morale et au droit, qui mettant au monde des enfants du sexe féminin, s'en défont en les plongeant dans l'eau et en les faisant mourir. Pensez y bien ! former le corps d'un homme n'est pas facile ; fille ou garçon, la création est la même. Vous-mêmes êtes femmes ; vos mères l'étaient. Peut-on mépriser ainsi la vie d'une femme ?... Autant de fois que vous noyerez votre enfant, autant de fois il renaîtra pour se venger et il se remuera continuellement dans votre sein pour vous faire mourir. »

Ce n'est pas quatre ou cinq, mais plus de vingt ouvrages, que nous pourrions citer de la même manière. Mentionnons en passant le *Nyan-cho-teng-tchou-kian*, f. 46 ; le *Hio-tang-je-ki*, f. 15 et 28, 29, 36-39 ; le *Je-ki-kou-che-su-tsi*, f. 28 ; le *Tcheng-yng-pao-yng-lou*, f. 1, 5, 7, 8, 11, 12, 14 ; le *Kou-pao-so*, f. 1, 3, 5, 8, 9 ; le *Tse-hang-pou-tou-tse*, f. 1, 27 ; le *Ni-niu-hien-pao-lou* dont le nom seul vaut tout un traité : « châtement manifeste de qui noie des filles » f. 2, etc., etc.

Puis ce sont des articles de journaux chinois, des images avec légendes répandues dans le peuple, enfin de nombreux décrets impériaux ou préfectoraux dont voici quelques exemples :

Le premier qui s'occupa de la chose fut le premier empereur de la race mandchoue Chun-tsi. En 1659, le 2^e jour de la 2^e lune, il rendit le décret suivant sur la proposition du censeur Wei-i Kiai :

« Nous avions entendu dire qu'on avait la coutume de noyer les petites filles ; mais nous n'avions pu le croire. Aujourd'hui que notre censeur I-Kiai nous adresse un mémoire sur cette habitude souverainement détestable, nous commençons à croire qu'elle existe véritablement.

« Les sentiments paternels viennent de la nature, et on ne doit établir aucune différence dans la manière de traiter les filles et les garçons. Pourquoi se con-

duire cruellement envers les filles et les faire périr ? Mais puisque tous les hommes sont émus de compassion et de pitié, à la vue d'un enfant encore privé de l'usage de la raison, qui tombe dans un lieu où il doit trouver la mort ; comment des parents peuvent-ils eux-mêmes être assez cruels pour oser noyer leurs propres enfants ? De quel excès ne sont-ils pas capables, après avoir commis froidement un pareil crime ?

« Le roi suprême aime à donner la vie et veut que tous les êtres en jouissent ensemble, sans se nuire. Si un père et une mère détruisent les enfants qu'ils ont engendrés, comment ne pas voir dans ce forfait une atteinte portée à l'harmonie céleste ? Si les inondations, la sécheresse, les calamités publiques, la peste et la guerre exercent partout leurs ravages, et empêchent le peuple de jouir du repos, tous ces malheurs sont des châtements infligés au crime, dont nous venons de parler.

« Quoique les mandarins locaux défendent cette coutume, toutes les familles n'ont peut-être pas eu connaissance de cette prohibition. Il faut prendre les moyens nécessaires pour ranimer dans le peuple les sentiments de la nature, et extirper jusqu'à sa racine l'habitude barbare de l'infanticide. Alors nous serons joyeux et content.

« Ko-long-tou, dans sa pièce intitulée : « S'abstenir de noyer les petites filles » a écrit ces paroles : Le tigre et le loup sont très cruels, cependant ils connaissent les relations qui existent entre le père et l'enfant ; d'où vient donc que l'homme, doué seul, entre tous les êtres, d'une nature spirituelle, se montre inférieur à ces animaux ? Vos enfants, garçons ou filles, sont également le fruit de votre sein. J'ai entendu dire, que la douleur des petites filles, que l'on noie, est inexprimable. Encore tout inondées du sang maternel, elles ont une bouche et ne peuvent faire entendre aucun accent plaintif ; et plongées dans un vase d'eau, ce n'est qu'après un temps assez long qu'elles expirent. Hélas ! comment le cœur d'un père et d'une mère peut-il arriver à cet excès de cruauté ?

« Touché par toutes ces raisons, nous exhortons maintenant notre peuple à ne point faire périr les petites filles. Quelques simples ornements de tête et des

habits de toile ne vous rendront pas plus pauvres. »

Le successeur de Chum-Tsi, Kang-Hi, eut aussi à se préoccuper de la détestable coutume de l'infanticide. Il eut, entre autres affaires, à statuer sur la requête adressée par le préfet de Yen-Tcheou, Ki-el-hia, au gouvernement du Tche-Kiang.

« Le ciel et la terre aiment à favoriser les hommes en préservant leur vie. Cependant les habitants de Yen-Tcheou ont l'habitude de noyer les filles, et les riches aussi bien que les pauvres commettent ce crime. Les fignres, tout cruels qu'ils sont, ne doivent pas leurs enfants; comment les hommes peuvent-ils être insensibles aux cris de leurs enfants et leur enlever la vie quand ils viennent de naître? — J'ai vu moi-même commettre ce forfait et j'en suis extrêmement affligé. C'est pourquoi je vous prie d'envoyer une proclamation dans mes six préfectures pour défendre sévèrement le meurtre des enfants; elle sera gravée sur la pierre. Si quelqu'un se rend compable de ce crime, que l'on permette à ses voisins de le dénoncer aux magistrats afin qu'il soit puni comme il le mérite (1). »

A Kang-Hi succéda Kien-Long, non moins grand prince que son prédécesseur. Son attention dut aussi se porter sur le fait qui nous occupe. Nous possédons de lui un édit entier ou plutôt une requête sanctionnée de son autorité. Cette requête était adressée par le grand-juge Ngeou Yang-yun-ki au tribunal Nei-ko qui l'approuva et la soumit à la sanction de l'empereur. En voici le contenu en tant qu'il nous intéresse :

« La 37^e année du règne de Kien-long, le 15 de la 9^e lune, le Nei-ko transmit un article d'une requête écrite par le grand-juge du Kiang-si, appelé Ngeou-yang-yun-ki. Il est dit dans cette pièce, *que la mauvaise habitude de noyer les petites filles est ordinaire dans le Kiang-si*; et en voici la raison. Les familles pauvres peuvent difficilement les élever; d'autres, sans être dans l'indigence, redoutent les dépenses nécessitées par les mariages; il en est enfin qui souhaitent vivement la prompte naissance d'un enfant mâle, et craignent que les soins donnés à une

petite fille ne retardent ce moment tant désiré : *on s'empresse ordinairement de noyer les petites filles à leur naissance*. Il est nécessaire d'indiger désormais une année d'exil et une punition de soixante coups de bâton à ceux qui noient ces enfants selon la loi portée contre ceux qui mettent à mort leurs fils et petits-fils. Les parents, les voisins et officiers ruraux, qui connaîtront le mauvais dessein d'une famille, et n'essaieront pas de s'y opposer par leurs bons conseils, subiront la punition réservée à ceux qui n'empêchent pas les malfaiteurs de nuire au prochain quand ils ont connaissance de leurs mauvais projets (1). »

On croit généralement, il est vrai, que les Chinois sont d'excellents parents : c'est une erreur, les Chinois sont des fils modèles; mais comme parents ils laissent beaucoup à désirer.

Nous n'en voulons pour preuve que cet article publié dans un grand journal, *Le Temps*, de Paris, et dont l'exactitude n'a pas été contestée.

« Il n'est guère de famille riche ou simplement aisée qui ne possède une vingtaine d'esclaves, quoiqu'il soit très facile de se procurer d'excellents domestiques libres. Le prix d'un esclave varie naturellement suivant son âge, sa force et sa beauté. En temps de paix et de prospérité, ce prix monte de cinq à six cents francs et au-dessus; mais, en temps de guerre ou de famine, les familles surchargées d'enfants vendent leurs fils et leurs filles littéralement pour une poignée de riz. Gray cite des bandes de maraudeurs qu'il a vues de ses yeux offrir des jeunes filles en vente à raison de vingt francs par tête. Il a vu aussi, à Canton, un père qui s'était ruiné au jeu vendre ses deux garçons au prix de quatre cent vingt-cinq francs. »

Arrêtons-nous et concluons.

On ne soutiendra pas sans doute que les Chinois se calomnient eux-mêmes pour le plaisir de le faire, que tous, empereurs, mandarins de tout grade, philosophes, lettrés, moralistes, etc., se sont donné le mot pour combattre des moulins à vent, un crime imaginaire et

(1) Voir le Tse-tche-sin-chou ou nouveaux documents relatifs au gouvernement. Si-li-ong, t. III, p. 26. *Shang-hai*.

(1) Les lecteurs, qui désireraient un plus grand nombre de textes, les trouveront dans l'opuscule *l'Infanticide en Chine* d'après les documents chinois, par Mgr de Harlez.

déshonorer leur propre nom sans motif, comme sans utilité.

L'existence de l'infanticide est donc démontrée, et nous pouvons résumer tout cet article en ces quelques lignes : L'infanticide sévit plus particulièrement dans certaines provinces, mais il est pratiqué dans l'empire tout entier. Les moralistes chinois ont fait les plus louables efforts pour corriger leurs concitoyens dénaturez. Le gouvernement a multiplié les lois et les proclamations pour prévenir ce crime et il a cherché par l'institution d'orphelins à atténuer les conséquences des pratiques criminelles de trop nombreux parents.

Mais tous ces efforts privés et officiels ont été complètement insuffisants. L'habitude, la dépravation, la pauvreté et l'avarice, favorisées par la mollesse des magistrats dans la répression, l'ont emporté, et de nos jours encore, il y a, en Chine, de nombreux enfants à sauver.

Ch. DE HARLEZ.

INQUISITION (PRINCIPES). — I. En général, ce mot désigne, en langage ecclésiastique et canonique, la recherche faite d'un crime, surtout du crime d'hérésie, par l'autorité compétente. — De tout temps, les évêques ont exercé ce devoir de leur charge pastorale; car il leur appartient, de droit divin, de chercher à convertir les égarés, à empêcher la propagation de l'erreur, et à la réprimer, s'il le faut, par l'application de peines convenables. Et ce devoir est si sacré, *sanctum officium*, que la Congrégation Romaine de l'Inquisition, dont nous parlerons tout à l'heure, s'appelle ordinairement le *Saint-Office*. Les évêques furent donc, dès l'origine, et sont aujourd'hui encore les *inquisiteurs-nés* de leurs diocèses, soit par eux-mêmes soit par leurs délégués. — L'hérésie terrible des Albigeois fit constater l'insuffisance de cette inquisition diocésaine que le concile de Vérone, en 1184, essaya cependant de fortifier. Innocent III jeta, vers le commencement du xiii^e siècle, les premiers fondements d'une inquisition papale, universelle, supérieure à toutes les autres; et Grégoire IX, en 1233, la confia aux Frères-Prêcheurs. Les Franciscains leur furent çà et là donnés pour collaborateurs. — A Rome, le tribunal de l'Inquisition, d'abord

présidé par le Pape, puis par un cardinal préfet, était surtout composé de Dominicains dont les deux principaux étaient le Maître du Sacré-Palais et le Commissaire de l'Inquisition. En 1542, Paul III la réorganisa avec six commissaires généraux, dont le zèle sauva l'Italie de l'invasion du protestantisme. Depuis lors, le Souverain Pontife se réserve la préfecture du Saint-Office, qui est composé de plusieurs cardinaux, assistés dans leurs fonctions par un collège de consultants, par trois officiaux, par un avocat pour les inculpés, par un ou plusieurs notaires.

Un certain nombre d'inquisitions particulières s'établirent en divers États, par une inspiration et avec des formes plutôt politiques que religieuses; l'Espagne, le Portugal, la Sicile, la république de Venise, en eurent de cette sorte qui soulevèrent bien des récriminations. La plus fameuse fut l'espagnole, dont il convient de donner quelque idée au lecteur, d'autant qu'il pourra juger des autres inquisitions *politico-religieuses* par celle-là. Elle fut instituée en 1478 par le Saint-Siège, sur les pressantes sollicitations de Ferdinand et d'Isabelle, dont le but principal était la répression des juifs et des maures devenus extrêmement redoutables pour la foi et la nationalité de l'Espagne. Cette répression se fit avec tant de sévérité, que Rome dût intervenir à maintes reprises pour adoucir les sentences des juges et le sort des accusés, pour rappeler aux rois les règles de la justice et de l'humanité, pour empêcher l'abus des confiscations, des bannissements, des marques d'ignominie. — Philippe II soutint l'inquisition et s'en servit énergiquement contre le protestantisme; mais il n'y apporta aucun changement ni en bien ni en mal, et ce n'est pas lui qui l'entoura des formes mystérieuses et dramatiques dont l'imagination des romanciers s'est si fort échauffée: elles dataient de l'origine du tribunal. S'en est-il servi, comme on le prétend souvent, contre ses adversaires politiques? On a de sérieuses raisons de répondre que non; tout au plus a-t-il redoublé d'inflexibilité et de dureté envers les opinions suspectes au point de vue religieux, quand elles lui semblaient également suspectes au point de vue politique. — Le danger du protestantisme étant passé,

comme celui des judaïsants et des morisques, les procédures de l'inquisition espagnole devinrent plus rares, plus douces, presque insignifiantes; et cette institution disparut au commencement de ce siècle, d'abord par un décret de Napoléon 1^{er} en 1808, puis en 1812 après un rapport lu aux Cortès et renfermant assez d'aveux favorables à l'inquisition espagnole, pour que le comte Joseph de Maistre, dans des *Lettres* célèbres, pût y puiser tous les éléments d'une justification politique et philosophique du redoutable tribunal qui avait, pendant plus de trois siècles, fait la force et la tranquillité de la couronne des rois très catholiques. Rétablie par Ferdinand VII en 1814, malgré les protestations de l'Angleterre, elle fut définitivement supprimée en 1820.

II. — Les principes sur lesquels repose l'institution de l'inquisition ecclésiastique ayant été rappelés par nous dans un précédent article (V. *Hérésie*), et devant l'être encore dans la solution des objections que celui-ci soulève, nous passons immédiatement à l'exposé de ces difficultés. — On objecte donc que toute inquisition est immorale parce que : 1^o elle pénètre dans le for sacré de la conscience; 2^o elle encourage les délations; 3^o elle entretient dans les peuples le fanatisme et la cruauté; 4^o elle sert d'instrument politique aux pires tyrans, comme on l'a vu en Espagne surtout; 5^o elle répugne aux peuples les plus policés, puisqu'elle n'a pu subsister en France où cependant elle avait en son berceau; 6^o nul esprit raisonnable n'oserait l'approuver; 7^o l'Espagne elle-même a dû y renoncer, et 8^o du reste, le procès de Galilée en avait fait bonne et entière justice depuis trois siècles.

III. — Un article spécial ayant traité cette dernière question (V. *Galilée*), nous n'en dirons rien ici, et nous nous bornerons à examiner brièvement les autres, qui sont d'un ordre plus large et plus élevé.

1^o Il n'est pas exact de dire que l'inquisition pénètre dans le for intime de la conscience : justement, c'est le contraire; elle ne s'occupe que de la manifestation extérieure de l'hérésie, de sa propagation par le livre ou par la parole; elle ne recherche l'intention que pour s'assurer de la liberté et de la culpabilité de l'acte extérieur. Elle laisse entière-

ment de côté les actes renfermés dans le sanctuaire de la conscience. Le confesseur seul y pénètre au nom de Dieu et par l'ouverture spontanée de la conscience elle-même.

2^o On se fera une idée assez juste du rôle de l'inquisition dans l'Église, en la comparant à la police, secrète ou non, dans l'État. Sans une police, bien organisée et sachant percer les intrigues les plus mystérieuses, un gouvernement est au-dessous de sa tâche. Sans l'inquisition, c'est-à-dire sans la vigilance assidue et ingénieuse des évêques et du Pape, l'Église serait bien vite la proie de l'erreur et du vice. Qu'il résulte certains inconvénients d'un tel bien, cela se peut; mais nous qui sommes d'Église, nous pouvons affirmer à ceux qui n'en sont pas, et qui en redouteraient extrêmement les pratiques ténébreuses et souterraines, qu'ils n'ont aucun sujet de crainte, et que la police ecclésiastique est incomparablement moins active que la police des gouvernements et des communes. Elle a pu autrefois, dans des circonstances extraordinaires et sous des influences politiques dont j'ai déjà dit un mot, écouter et même susciter des délations : ce danger n'existe plus aujourd'hui et il eut son bon côté autrefois.

3^o L'inquisition n'a pas excité le fanatisme et la cruauté; si elle a eu ses excès, comme en Allemagne au xiv^e siècle, avec Conrad de Marbourg, ou en Espagne au xv^e, avec Torquemada (dont le nom ne vient pas de *torquere*, torturer, comme on se l'imagine ordinairement afin sans doute de s'en épouvanter, mais de *turris cremata*, tour brûlée, ce qui est moins dramatique), ils furent bien plutôt l'effet que la cause de ces mœurs farouches et barbares, dont le caractère nous effraie dans les supplices du moyen âge. Joseph de Maistre et Jacques Balmès ont clairement montré que la peine de mort, pour les crimes contraires à la religion, n'était jamais portée ni surtout appliquée par l'inquisition en tant que tribunal ecclésiastique; elle était sanctionnée par les lois civiles qui considéraient ces crimes comme des infractions à la constitution fondamentale de l'État, et elle était infligée par le bras séculier auquel l'inquisition livrait les coupables incorrigibles.

4° Nous ne faisons pas difficulté de regretter qu'en Espagne, en Portugal, à Venise, etc., l'Inquisition ait dû subir l'influence de la puissance temporelle, au point d'exciter le mécontentement de la Cour romaine fidèle à recommander et à exercer autant que possible la justice, la miséricorde, la charité, envers les accusés ou les coupables. Ni Ferdinand et Isabelle, ni même Philippe II ne songe pourtant sans excuse, quand on songe aux périls qu'ils avaient à conjurer et aux excellents résultats qu'ils obtinrent pour leur pays et pour l'Europe entière. On l'a dit plus d'une fois, après Alfieri et de Maistre, leurs cruautés, bien exagérées d'ailleurs, ont épargné à l'Espagne les fleuves de sang et les montagnes de cadavres qui ont épouvanté la France, l'Angleterre, l'Allemagne. La Révolution française déclamaît contre les inquisiteurs et se lamentait sur leurs victimes : et que faisait-elle à Paris, à Lyon, à Nantes, en cent autres villes ?

5° Lors même que l'Inquisition eût répugné aux peuples les plus policés, il ne s'ensuivrait pas qu'elle dût être blâmée chez ceux qui l'étaient moins. Si elle n'a pas persévéré en France, après l'extinction de l'hérésie des Albigeois, c'est que l'épiscopat et la justice royale ont cru suffire à sa tâche ; en quoi Joseph de Maistre voit une illusion, et il estime qu'elle aurait préservé la France et le monde entier de la grande et satanique Révolution dont le cycle n'est pas encore fermé, après cent ans de déceptions et de désastres.

6° Réduite aux sages et prudentes limites que le droit canonique lui avait tracées, l'Inquisition n'a pas eu autant d'adversaires qu'on le prétend : si Bergier, dans son *Dictionnaire de théologie* ou plutôt d'apologétique, n'entreprend pas de la justifier aux yeux des encyclopédistes et de leurs lecteurs pour lesquels il écrivait, il ne laisse pas de leur montrer qu'ils doivent considérablement rabattre de leurs protestations et de leurs allégations. Joseph de Maistre et Jacques Balmès, deux esprits d'un grand savoir et d'une grande élévation, ont fait pour elle un plaidoyer plein de force, de bon sens et d'érudition. D'autres publicistes les ont suivis dans la même voie, et les banalités de leurs adversaires libéraux ont singulièrement

perdu de leur influence sur le public.

7° La suppression de l'Inquisition pourrait, jusqu'à un certain point, prouver son inutilité, voire ses désavantages, pour l'Espagne moderne, mais non pour l'Espagne ancienne. Combien d'institutions autrefois excellentes ont ensuite perdu toutes leurs raisons d'être, sans mériter pour cela le mépris et l'ingratitude de notre âge ! Ne soyons ni si prompts à oublier le passé ni si enclins à le décrier : que pensera-t-on de nous et de nos institutions dans cent ans d'ici ? — Cf. J. DE MAISTRE, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* ; — J. BALMÈS, *le Protestantisme comparé au catholicisme*, t. II ; — B. JUNGMANN, *Dissert. in Hist. eccl.*, t. V ; — L. PREVITI, *Giordano Bruno e i suoi tempi* ; etc.)

D^r J. D.

INQUISITION (HISTOIRE). — Durant le haut moyen âge, les hérétiques ne furent justiciables que des tribunaux ecclésiastiques, et les peines canoniques étaient les seules qui leur fussent infligées. L'invasion des Francs dans la Gaule, celle des Lombards en Italie, avaient mis fin aux poursuites ordonnées par les lois impériales : Félix d'Urgel, l'un des auteurs de l'adoptianisme, en fut quitte pour abjurer ses erreurs et rentra en possession de son siège épiscopal. Mais l'exemple du moine Gottescalc est bien plus frappant ; quoiqu'il eût opiniâtement refusé de rétracter son hérésie sur la prédestination, il fut simplement condamné au fouet et à la prison, conformément aux préceptes de la règle bénédictine relatifs aux religieux incorrigibles et rebelles ; mais le bras séculier n'intervint pas dans toute cette affaire, et Gottescalc mourut tranquillement en 868, malgré son refus persistant de se réconcilier avec l'Église.

Au commencement du XI^e siècle, un changement notable s'opère. En 1022, plusieurs *cathares*, tant clercs que laïcs, furent brûlés à Orléans par ordre du roi Robert, avec l'assentiment du peuple assemblé. Les cathares étaient une secte manichéenne et professaient, en religion, le dualisme, l'horreur de la chair et la métempsychose, en morale, une erreur antichrétienne et antisociale sur la nature du mariage, qu'ils assimilaient à la

fornication. Cette erreur ouvrait la porte à des désordres, que la division de la secte en *parfaits* et *croquants* n'était pas faite pour reprimer. Les parfaits devaient pratiquer la chasteté absolue et s'astreindre à une abstinence rigoureuse de viande; quant aux croquants, ils avaient la liberté de vivre à leur guise, sous la seule condition de recevoir, au moment de la mort, le sacrement unique des cathares, le *consolamentum*, qui effaçait toutes les souillures. Il est de mode, aujourd'hui, de soutenir que les mœurs des cathares étaient pures; malheureusement, les textes contemporains ne favorisent pas cette manière de voir. (Cf. ces textes réunis dans les *Études* du P. Danzas *sur les temps primitifs de l'Ordre de Saint Dominique*, 2^e série, *Saint Raymond de Pennafort et son époque*, t. 1, p. 385, note 2; p. 387, note 2; p. 410, note 2; p. 411, note 1; p. 412, note 2; p. 427, note 3; p. 428, notes 2 et 3.)

Il est évident que l'hérésie des cathares avait une portée antisociale bien plus considérable que les erreurs de Félix d'Urgel et de Gottescalc, et ceci pourrait expliquer l'acte de rigueur du roi Robert. Néanmoins, c'était une nouveauté, et le langage des contemporains ne laisse place à aucun doute sur ce point. Ne peut-on pas supposer que le roi de France aura voulu employer contre les néo-manichéens les procédés des empereurs de Constantinople? On sait que l'hérésie cathare, née dans l'empire byzantin, s'y était développée rapidement, et que les lois impériales avaient ordonné d'infliger aux sectaires le supplice de feu; de nombreuses exécutions eurent lieu, et beaucoup de cathares abandonnèrent l'Orient, où leur vie n'était plus en sûreté, et vinrent répandre leurs doctrines dans l'Europe occidentale. Au moyen âge, la mort par le feu était un supplice fort usité; le roi Robert put donc l'adopter sans froisser les idées de ses contemporains. Ce qui était nouveau, ce n'était pas le supplice du feu, mais son application aux hérétiques. Il y eut des résistances; des évêques se refusèrent à livrer les cathares au bras séculier. Cependant la coutume gagna peu à peu du terrain; elle passa de France en Flandre, puis en Allemagne. Mais la jurisprudence était encore flottante; parfois les hérétiques

étaient; Abailard, quoique relaps, était miséricordieusement accueilli à l'abbaye de Cluny par Pierre le Vénérable.

Les pays de langue italienne et de langue d'oc se montrèrent plus longtemps réfractaires au mouvement qui entraînait les régions du nord. Durant les premières années du XI^e siècle, des hérétiques avaient été, il est vrai, brûlés à Milan sur l'ordre des magistrats de la ville et malgré les efforts de l'archevêque Heribert. Mais ensuite la querelle des investitures, l'application des lois canoniques contre la simonie et l'incontinence des clercs, les troubles et les guerres qui avaient agité l'Italie, permirent aux cathares de se répandre en toute sécurité dans la Lombardie, la Toscane et jusque dans les États de l'Église. Le Midi de la France, surtout, fut profondément atteint, et les chroniqueurs nous traçent un tableau lamentable de la corruption du Languedoc par les néo-manichéens. Vers la fin du XII^e siècle, les papes, sérieusement alarmés, songèrent à opposer une digue aux progrès toujours croissants de l'hérésie. En 1179, le pape Lucius III décrétait, au concile de Vérone, que les hérétiques obstinés seraient livrés au bras séculier; mais il ne paraît pas que ces menaces aient été suivies d'effet. Innocent III prescrivit que, dans les États de l'Église, les « parfaits » fussent punis des peines de la confiscation des biens et de l'exil. En même temps, le Pape invita les princes séculiers à suivre son exemple; s'ils s'y refusaient, les évêques devaient les frapper des censures ecclésiastiques. En 1198, il envoie en Languedoc deux moines de l'ordre de Cîteaux en qualité de légats. L'année précédente, Pierre II, roi d'Aragon et comte de Barcelone, avait ordonné que tous les hérétiques, c'est-à-dire les parfaits, sortissent de ses États avant le dimanche de la Passion de l'an 1198 (23 mars); ce délai une fois écoulé, ils seraient passibles de la peine du feu, et leurs biens seraient confisqués.

Innocent III voulait que ses légats insistassent auprès des princes féodaux et des communes, qu'ils leur fissent comprendre la nécessité de prêter à leur tentative de réforme l'appui du bras séculier. Les légats se heurtèrent constamment au mauvais vouloir et à la complicité

secrète des principaux seigneurs avec la secte cathare. En 1207, Raymond VI, comte de Toulouse, persécuteur des clercs et fauteur des hérétiques, était excommunié par le légat Pierre de Castelnau; deux ans plus tard, Pierre tombait sous les coups d'un assassin. Innocent III dénonça ce crime à l'Europe chrétienne; dans toute la France du Nord, et même en Allemagne, retentit le cri : *La croisade en Albigeois!*

Les croisés transportèrent naturellement dans les pays du Midi les procédés que le droit coutumier avait implantés, depuis deux siècles, dans les contrées du Nord. Le supplice du feu fut appliqué aux parfaits, qui refusaient de renoncer à leurs erreurs; néanmoins, là comme au Nord, il y eut encore des exceptions. En général, les croisés sévirent contre les parfaits avec une précipitation regrettable et une brutalité barbare; au lieu d'isoler ces malheureux obstinés et de leur laisser le temps de la réflexion et du repentir, les seigneurs, organisés en cour féodale, les jugeaient et les envoyaient aux bûchers par centaines. Certainement les tribunaux d'inquisition marquèrent un immense progrès sur cette justice sommaire. En avril 1226, une ordonnance du roi Louis VII, pour le Midi du royaume, paraît sanctionner l'application de la peine de mort par le feu aux parfaits de la secte cathare.

En 1229, le concile de Toulouse, où le pape Grégoire IX se fit représenter par un cardinal-légat, invita les évêques de la province à redoubler de vigilance dans leurs diocèses respectifs et traça les premiers linéaments de la procédure inquisitoriale. Toutefois, l'initiative des poursuites à exercer contre les cathares et le jugement à prononcer sur l'orthodoxie des personnes déférées au tribunal appartenaient exclusivement aux ordinaires des diocèses. Deux ans après le concile de Toulouse, Grégoire IX rendit une constitution, aux termes de laquelle tout hérétique, condamné par l'Église, devait être remis au bras séculier; ceux qui se convertiraient après leur condamnation seraient gardés en prison, sans préjudice des autres peines, c'est-à-dire de la confiscation des biens et de la perte des droits civils. Le pape laissait au sénat romain le soin de déterminer le châtement qui serait

intligé aux hérétiques obstinés. Un règlement municipal, promulgué par Annibal, président du Sénat, décida qu'ils seraient brûlés dans les huit jours qui suivraient leur condamnation; un tribunal fut institué, dont les membres portent pour la première fois le titre de *Inquisitores ab Ecclesia dati*. Grégoire IX envoya aux évêques de diverses provinces d'Italie, notamment de la Lombardie, sa bulle et l'édit du sénat, en leur recommandant d'en faire adopter les dispositions dans leurs provinces.

L'empereur Frédéric II avait, en 1224, ordonné, par un édit spécial, de brûler les hérétiques obstinés que l'on découvrirait dans le comté de Romagne. L'édit resta lettre morte en Romagne; mais ses dispositions furent inscrites en 1230 dans les statuts municipaux de la ville de Brescia. En 1231, l'empereur promulgua une constitution analogue pour le royaume de Sicile; une nouvelle constitution (2 mars 1232) sanctionna, pour l'Allemagne, l'usage de mettre à mort les hérétiques, sans spécifier le genre du supplice. Le 23 juin 1238, l'empereur déclara que la peine du feu serait intligée aux hérétiques dans le royaume d'Arles et de Vienne, et le 22 février 1239, il décida que la même loi serait applicable dans l'Italie du nord. (Cf. Julien HAVET, *l'Hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIII^e siècle*, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1880; FICKER, *Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerrei*; dans les *Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, 1880; WINKELMANN, *Zur Einführung der Todesstrafe für Ketzerrei, Mittheilungen*, etc. 1888.)

Cet exposé historique suffit à dissiper une partie des préventions accumulées contre les tribunaux d'inquisition. L'Église, au moyen âge, n'a pas pris l'initiative d'appliquer des peines temporelles aux hérétiques obstinés, bien qu'elle eût, comme toute société parfaite, le droit incontestable de sévir contre des membres rebelles. Ce sont des laïcs, des rois, des empereurs, qui sont les premiers entrés dans cette voie, et des évêques ont manifesté à diverses reprises la répugnance qu'ils éprouvaient à les suivre. Cependant le péril augmentait toujours; au Nord, la sévérité déployée par les dépositaires du

pouvoir ne permettait pas aux cathares de gagner du terrain ; mais le Midi, où l'action du bras séculier était nulle ou à peu près, devenait peu à peu la proie de l'hérésie. Bref, la société chrétienne était menacée de finir par la dissolution putride ; un effort énergique et persévérant était nécessaire pour surmonter la crise. Il fallait user de rigueur envers les cathares ou tolérer que, trois siècles avant le protestantisme, l'hérésie détachât de l'Église des peuples entiers. L'erreur cathare, avait dans la pratique, des conséquences trop commodes pour que les hommes ne cherchassent pas à se faire illusion sur la valeur de la théorie. Les papes avaient longtemps attendu et n'avaient pas employé contre les hérétiques les supplices usités dans les pays du Nord. Qu'arrivait-il ? Ces pays, où l'on traitait sévèrement les néo-manichéens, restaient à l'abri des atteintes de l'hérésie, tandis que l'Italie et le Midi de la France se laissaient envahir. Chefs spirituels de la société chrétienne, les souverains pontifes devaient, sous peine de déchéance, dénoncer le péril et indiquer le remède.

Innocent III, en qualité de souverain temporel, frappe de l'exil et de la confiscation des biens les parfaits qui seraient découverts sur le territoire pontifical ; il invite les princes chrétiens à adopter ces mesures. Raymond VI, comte de Toulouse, et ses vassaux gardent néanmoins, à l'égard des cathares, l'attitude bienveillante qu'ils avaient prise ; le haut clergé reste passif ou même protège les hérétiques. Les légats, envoyés en Languedoc, s'adjoignent l'évêque Diégo d'Osma et saint Dominique, et opèrent par la prédication des conversions nombreuses parmi le peuple des villes et des campagnes, égaré plutôt que corrompu par les sectaires. Mais les dépositaires du pouvoir ecclésiastique ou civil ne modifient guère leur ligne de conduite, jusqu'au moment où l'attentat contre Pierre de Castelnau décide les orthodoxes du Nord à prendre les armes. Où les mesures de douceur avaient échoué, les mesures de rigueur réussirent ; les hérétiques avaient répondu par l'assassinat à la prédication évangélique, les catholiques répondirent par la guerre à l'assassinat. Seulement, la répression n'est par là même le caractère d'une jus-

tice sommaire et barbare ; on vit alors ce que le Midi avait gagné à la longue tolérance dont y avait joui l'hérésie. Les contrées septentrionales arrêtaient, dès le début, la propagation du catharisme, en mettant à mort un petit nombre de parfaits ; mais qui pourrait compter les meurtres, les mutilations, les horreurs de toutes sortes commises à l'occasion de la guerre des Albigeois ?

On pourrait objecter, il est vrai, que cela même prouve l'iniquité de la croisade. Puisque les populations méridionales prenaient goût aux doctrines néo-manichéennes, il fallait persévérer dans les mesures de tolérance précédemment adoptées et les laisser en paix. De quel droit le Nord allait-il imposer sa foi à des peuples qui n'en voulaient pas ?

Cette objection est plus spécieuse que solide. D'abord, il ne faut pas oublier que l'assassinat du légat apostolique fut l'origine de la croisade ; la guerre eut le caractère d'un châtement public. Ensuite il convient de tenir compte des mœurs et des idées du temps. Tout le monde admet que notre société moderne, fondée sur le droit de propriété, a le droit incontestable de défendre son organisation ; elle a le droit de prohiber la diffusion des doctrines socialistes et anarchistes, de saisir les écrits qui les favorisent, de réprimer sévèrement les tentatives que leurs partisans pourraient faire pour les mettre en pratique. Les procédés rigoureux employés, après les journées de juin 1848, contre les socialistes vaincus, ne sont pas encore oubliés ; et pourtant qui niera que la société, ainsi attaquée, ait eu le droit de se défendre ? Or, au *xiv^e* et *xv^e* siècle, la société était basée sur la foi catholique ; toute attaque violente et prolongée contre ses croyances mettait en péril les fondements mêmes de l'organisation sociale. Dès lors, quoi d'étonnant qu'elle ait repoussé par la force les propagateurs de ces doctrines subversives et qu'elle ait institué contre eux des tribunaux destinés à les réprimer ? Le parallèle sera plus frappant encore, si l'on veut bien se rappeler que les principes des cathares étaient non seulement anti-religieux, mais encore anti-sociaux. Tout homme de bon sens, s'il est resté fidèle aux lois de la morale naturelle, doit s'es-

limer heureux que de tels principes n'aient pas triomphé.

Quelques années après la croisade contre les Albigeois, Grégoire IX sanctionna l'usage d'appliquer la peine de mort aux parfaits, et les tribunaux d'inquisition commencèrent à fonctionner régulièrement. Mais il importe de remarquer que les papes n'eurent pas en Italie l'initiative d'une telle mesure ; l'empereur Frédéric II, dont les protestants font volontiers un type de libéralisme anti-clérical, l'avait établie pour le comté de Romagne, et la ville de Bresciana adopta cette disposition. Quant au supplice du feu, il fut choisi non par le Pape mais par le Sénat romain, en conformité avec l'édit impérial et la pratique déjà ancienne de la France du Nord et de l'Allemagne.

En résumé, l'institution des tribunaux d'inquisition a été préparée de longue main ; elle est sortie naturellement, lentement, des besoins et des idées d'une époque. C'eût été folie d'exiger de la société du XIII^e siècle qu'elle permit de bonne grâce à l'hérésie de saper les bases sur lesquelles elle avait été construite. Autant vaudrait demander aux Français du XIX^e siècle de mettre en commun leurs capitaux, afin que les réformateurs socialistes puissent procéder à une répartition plus équitable des biens de la nation.

L'Inquisition du Midi a atteint son but, qui était la conservation de la foi ; en outre, elle a procuré à la France un précieux avantage, dont les historiens rationalistes, comme M. Ernest Lavisse, sont forcés de tenir compte, elle a définitivement rattaché le Languedoc à la patrie commune. Le rôle prépondérant, que joue dans la formation des peuples modernes le principe des nationalités, était au moyen âge dévolu aux croyances religieuses ; et il n'était pas alors moins difficile de réunir à la France catholique une province séparée d'elle sur le terrain de la foi, qu'il ne l'est aujourd'hui aux Prussiens, représentants autoritaires de la nationalité germanique, d'assimiler l'Alsace et la Lorraine, acquises depuis longtemps à la cause de la civilisation française. Or, cette tâche, l'Inquisition méridionale a su la remplir précisément parce qu'elle a été fidèle au but de son institution. En ramenant le Languedoc à la foi dont il s'était écarté, elle

a par là même renversé le principal obstacle qui s'opposait à sa réunion à la France. Cela ne s'est pas fait sans difficultés, sans combats ; les hérétiques, énergiquement poursuivis sur le terrain judiciaire, résistèrent avec une ténacité patiente ; une fois, ils recoururent à l'assassinat, et les inquisiteurs dominicains, franciscains et séculiers, furent massacrés à Avignonnet en 1242. Mais l'appui éclairé que saint Louis prêta aux tribunaux d'inquisition, et le choix des juges, que les dominicains prenaient, selon M. Molinier, parmi « les membres de leur ordre les plus recommandables par leurs lumières, et leur intelligence, ou simplement leur courage à toute épreuve », devaient assurer tôt ou tard le triomphe de la vérité. Au XIV^e siècle, le tribunal de Toulouse eut à sa tête Bernard Gui, que M. Léopold Delisle place au premier rang parmi les historiens de cette époque.

Il ne suffit cependant pas de démontrer que l'institution inquisitoriale avait ses bases mêmes dans la nature des choses, et que son action eut des résultats très utiles au double point de vue politique et religieux. Les procédés des tribunaux ont été vivement critiqués, et il est indispensable de les examiner ici, afin de discerner ce qu'il y a de juste dans les plaintes auxquelles ils ont donné lieu et de faire la part de la mauvaise foi ou de l'ignorance.

Et d'abord, il est certain que la torture a été en usage dans les tribunaux d'inquisition, en Italie comme ailleurs. L'accusé que des témoignages considérables par le nombre ou l'autorité avaient rendu sérieusement suspect et qui persistait néanmoins dans ses dénégations, était appliqué à la torture ; si l'on ne pouvait tirer de lui aucun aveu, il était remis en liberté. Assurément cette pratique répugne à nos mœurs et paraît même à beaucoup contraire au droit naturel, car tout accusé doit être tenu pour innocent, jusqu'à ce que sa culpabilité ne soit démontrée, et le juge, qui fait subir la question à un suspect, lui inflige par là même un châtiment rigoureux. L'usage de la torture est donc difficile à justifier en lui-même ; mais il s'explique très bien par des considérations de temps et de lieux.

On sait que, durant le haut moyen

age, la question fut inconnue aux contrées du Nord; il est vrai que le système germanique des *ordalies* jugements de Dieu ne valait guère mieux en tant que procédé judiciaire. Dans les régions du Midi, au contraire, la coutume s'en était conservée avec beaucoup d'autres réminiscences du droit romain. Au xiii^e siècle, l'Université de Bologne et celle de Paris remirent en honneur l'étude de ce droit; les contemporains, habitués à l'immense variété et à la confusion des droits coutumiers, furent éblouis par cette révélation inattendue. Ils admirèrent la méthode, la rigueur logique, toutes les qualités enfin qui distinguent le vaste ensemble des codes impériaux. De même qu'au xv^e et au xvi^e siècle, la notion de l'art chrétien fut troublée par l'étude des chefs-d'œuvre de l'art antique, de même, à l'époque qui nous occupe, les droits coutumiers, produits simultanés de l'esprit germanique et de la civilisation chrétienne, apparurent aux légistes comme d'odieus vestiges de la vieille barbarie, et ceux-ci s'efforcèrent par tous les moyens en leur pouvoir de les abolir peu à peu et de leur substituer les principes et, autant que possible, la lettre du droit romain. Tout ne fut pas mauvais, sans doute, dans cette réforme radicale; mais tout ne saurait être bon, par exemple, la généralisation de l'usage de la torture. Malheureusement les hommes du Nord ne pouvaient opposer que leurs ridicules ordalies au nouveau moyen d'enquête proposé par les légistes; les ordalies disparurent, et la torture prit leur place. En vérité, ce n'était guère la peine de changer. Les tribunaux d'inquisition ne firent donc, en adoptant la question, que se soumettre à l'usage établi ou du moins rétabli; ils partagèrent l'erreur de leur temps, qui croyait voir dans ces procédés cruels un moyen sérieux et légitime de découvrir la vérité. Ajoutons que l'erreur des tribunaux d'inquisition dura beaucoup moins longtemps que celle des tribunaux civils. L'inquisition d'Espagne laissa tomber peu à peu en désuétude, dans le courant du xviii^e siècle, l'usage d'appliquer les accusés à la torture; en France, dans les tribunaux civils, la question fut abolie par Louis XVI, que ses sujets en récompensèrent comme chacun sait. Dès long-

temps, cette même Inquisition espagnole avait introduit dans sa procédure des garanties et des adoucissements inconnus aux tribunaux civils; l'accusé n'était appliqué à la torture que lorsque des charges graves pesaient sur lui et qu'il persistait néanmoins à affirmer son innocence. Même en ce cas, il fallait que tous les juges reconnussent l'utilité de la question et que l'évêque diocésain donnât l'autorisation nécessaire. Enfin, lors même que toutes ces conditions avaient été remplies, l'accusé ne pouvait subir plus d'une fois la torture et avait, en outre, la faculté de rétracter, vingt-quatre heures plus tard, les dépositions faites par lui durant la question. Il ne faut pas juger les procédés de l'inquisition d'après les romans *historiques*, comme le *Piquillo Alliaga* de Scribe, ou des histoires romanesques, comme le récent travail de M. Melgares Marin (*Procedimientos de la Inquisicion*). Ces peintures sont le résultat des imaginations de leurs auteurs; elles ont pour but de déterminer chez le lecteur des secousses nerveuses et une horreur de maniaque à l'égard de tout ce qui touche l'inquisition. Il est tout à fait certain que nombre de procès se terminaient heureusement pour l'accusé, sans qu'on eût fait une seule fois appel aux tourments.

Dieu me garde d'attaquer des institutions respectables, nécessaires même; mais la vérité a ses droits. Si l'on établissait une comparaison sérieuse, basée sur les documents, entre la procédure des tribunaux civils au xvi^e siècle et celle de l'inquisition, je crains fort que l'avantage ne restât pas aux premiers. Quelques exemples sont indispensables pour bien mettre en lumière cette vérité, qu'il ne faut pas juger une institution par quelques abus purement accidentels qui la défigurent.

Charlotte de la Trémoille, accusée d'avoir empoisonné son mari, le prince de Condé, est arrêtée par ordre du roi de Navarre, qui fut plus tard Henri IV, et jugée par une commission spéciale. Comme la princesse était enceinte, il ne pouvait évidemment être question d'une exécution immédiate; néanmoins, son intendant est arrêté, appliqué à la torture, puis écartelé; les femmes de sa maison subissent de cruels tourments. La princesse accouche d'un fils, dont la

ressemblance avec le mari défunt rend l'accusation douteuse. Finalement, un arrêt du parlement de Paris intervient ; la princesse est déclarée innocente, et les actes du procès sont détruits. Or, l'intendant avait été exécuté à titre de complice et d'agent principal de la princesse. Que pense-t-on de cette condamnation expéditive ? L'Inquisition n'eût certes pas traité avec cette indulgence une femme, qui était peut-être innocente du meurtre de son mari, mais qui avait sans aucun doute apostasié ; le principe de l'égalité devant la loi étant admis dans les tribunaux d'inquisition, la princesse aurait dû faire pénitence ou subir le supplice réservé aux hérétiques. Ou l'arrêt des premiers juges, qui condamnèrent l'intendant, était injuste, ou bien la décision du Parlement de Paris ; en tout cas, il y eut là une déplorable erreur judiciaire. Et cependant, qui oserait en prendre prétexte pour jeter le discrédit sur toute l'ancienne magistrature française sans exception ? Cf. *Revue des questions historiques*, 1887, *Charlotte de la Trémouille et son procès criminel*, par M. de Barthélemy.

En 1617, le Maréchal d'Ancre est tué d'un coup de pistolet à la barrière du Louvre. Le Parlement met en jugement sa veuve, Léonora Galigaï, et la condamne à être brûlée vive à titre de sorcière ; cependant le but secret de ce procès était purement politique. En plein xvii^e siècle, alors que les mœurs publiques s'étaient adoucies, Damien fut exécuté à Paris avec un luxe de cruauté que ne connurent jamais les tribunaux d'inquisition ; cependant tout son crime consistait à avoir légèrement blessé Louis XV avec un couteau de poche, et il est vraisemblable que ce malheureux ne jouissait pas de toute sa raison. Il serait facile de multiplier ces exemples ; ceux que j'ai cités suffisent à établir qu'il est souverainement injuste de réprocher une institution, parce qu'elle n'a point su se préserver toujours de tout abus de pouvoir. L'institution peut être excellente, et les abus prouvent seulement qu'elle était maniée par des hommes accessibles aux faiblesses de l'humanité. Les catholiques sensés sont unanimes à blâmer le zèle inconsidéré et brutal de Lucero, l'auteur des fameux procès qui eurent lieu à Cordoue au temps du grand

inquisiteur Deza 1498-1508 ; mais il ne faut pas oublier que Lucero, après avoir passé une année en prison, fut destitué, et que Deza son protecteur dut résigner sa charge devant l'attitude menaçante du marquis de Priego et du cardinal Ximénès. La barbarie des juges de l'infortunée Juana Bohorqués de Vargas fait horreur à tout homme de cœur ; quelques semaines après ses couches, Juana subit la torture et mourut huit jours plus tard ; mais ne convient-il pas d'ajouter que les juges n'avaient nullement prévu cette issue tragique, et qu'ayant reconnu l'innocence de Juana, ils réhabilitèrent sa mémoire par un acte public et solennel ?

En résumé, nous pouvons répondre à nos adversaires par les considérations que Melchior de Macanaz opposait aux déclamations du ministre calviniste Jurien : « Comment Jurien veut-il que nous ajoutions foi à ce qu'il nous raconte ? Est-il admissible qu'un homme, dont on a disloqué les bras et les jambes, rompu l'épine dorsale, rempli le corps d'eau, brûlé les pieds, ne soit pas complètement estropié, si tant est qu'il puisse vivre ? Et cependant le médecin (auteur de la *Relacion de la Inquisicion de Goa*) nous raconte qu'à l'acte de foi (auto da fé), auquel il y avait plus de deux cents hommes, sans compter les femmes, les moins coupables marchaient devant, et comme il n'appartenait pas à cette catégorie, plus de cent personnes le précédaient, toutes déchaussées et marchant sans aide ; il ne nous dit pas qu'un seul fût estropié. » (*Defensa critica de la Inquisicion*, t. II, p. 230, Madrid, 1588.)

Dans un intéressant travail historique (*Cagliostro et les francs-maçons devant l'Inquisition*, par M. Gagnière, dans la *Nouvelle Revue*, novembre 1886), je trouve le résumé suivant de la procédure inquisitoriale : « Les formes judiciaires de l'Inquisition n'admettaient aucun débat. Ce n'était point un procès qui se discutait entre l'accusateur et l'accusé. La procédure était toujours secrète et faite sur pièces que l'accusé ne voyait jamais. Aucun défenseur n'était admis. Les témoins n'étaient pas confrontés. Les dénonciations étaient acceptées comme des dépositions que l'accusé ne pouvait discuter. Le nom des dénonciateurs n'était pas prononcé. On payait les délateurs.

Entin, l'inculpe devait s'accuser lui-même s'il voulait mériter l'indulgence des juges. Un jour, le malheureux, extrait de son obscur cachot sans autre avis, se retrouvait sur la sellette en pleine lumière : étourdi, saisi par le grand air, il écoutait, hébété, le rapport du juge commissaire, sans avoir le droit d'y répondre. En réalité, il ne comparaisait que pour entendre son arrêt. »

Il est fâcheux que dans une étude historique se soit glissée une telle peinture. Que signifient des phrases comme celles-ci : « Les dénonciations étaient acceptées comme des dépositions que l'accusé ne pouvait discuter » ? Si l'assertion de l'auteur est exacte, il est clair que tout accusé était condamné d'avance ; or, quoi de plus contraire à la vérité historique ? Combien d'accusés furent absous durant la période de six siècles que parcourut l'Inquisition ecclésiastique ! Est-il vrai, du moins, que les pièces n'étaient jamais communiquées à l'accusé ? Pas davantage, toutes les charges formulées contre le prévenu lui étaient lues et même relues, s'il le désirait. Il avait le droit de s'expliquer sur les points qui lui étaient reprochés, d'indiquer le sens qu'il fallait donner à telle parole mal interprétée, à telle action suspecte ; bien plus, si l'un des juges était son ennemi personnel ou s'il avait à se plaindre de ses procédés, il pouvait le récuser et en appeler au Saint-Siège, et les exemples ne manquent pas pour prouver que ce droit n'était pas purement théorique. Rien ne mécontentait davantage Ferdinand et Isabelle que les appels incessants au Saint-Siège, formulés par les accusés, durant les premières années de l'Inquisition d'Espagne. Quant aux délateurs que l'on payait, il faut entendre cela des agents secrets du tribunal ; l'Inquisition, comme toutes les cours de justice, avait une police secrète qu'elle entretenait à ses frais.

Pourquoi l'auteur du réquisitoire précédemment cité paraît-il faire un reproche à l'Inquisition d'avoir usé d'indulgence envers les inculpés qui s'accusaient eux-mêmes ? N'est-ce pas encore la pratique suivie par tous les tribunaux ? Partout la confession spontanée du coupable est regardée comme une marque de repentir sincère, et les juges en tiennent compte dans leur arrêt.

Est-il nécessaire de faire observer que

le rapport du juge commissaire, auquel le prévenu n'avait pas le droit de répondre, était analogue au résumé du président de cour d'assises, qui n'a été supprimé en France que tout récemment ? Le juge commissaire, comme le président, basait son rapport non seulement sur les déclarations des témoins, mais encore sur les réponses et les explications du prévenu, qui avait été précédemment entendu. D'ailleurs, tout homme de bonne foi, qui veut se former une idée juste des procédés inquisitoriaux, est à même de le faire aujourd'hui, puisque les actes de beaucoup de procès ont été publiés ; qu'on lise, notamment, les actes du procès de Galilée édités par M. de l'Épinois, et l'on verra ce qu'il faut penser des formes judiciaires de l'Inquisition. En 1762, le philosophe Morellet, ayant traduit le *Directorium Inquisitorum* de l'inquisiteur Nicolas Eymerich dans le but de faire tort à l'Église, Malesherbes lui dit : « Vous croyez avoir rassemblé des faits extraordinaires, des procédures inouïes. Eh bien, sachez que cette jurisprudence d'Eymerich et de la sainte Inquisition est à bien peu de chose près semblable à la nôtre. » Je restai confus en face d'une pareille assertion ; depuis, j'ai reconnu qu'il avait raison. » (*Mémoires*, t. 1, p. 59.)

Que reste-t-il donc des faits allégués par M. Gagnière ? Trois points subsistent : Les prévenus n'avaient point d'avocat ; les témoins n'étaient pas confrontés, le nom des dénonciateurs demeurait inconnu à l'accusé. Le premier point, c'est-à-dire l'absence de tout défenseur, avait été concédé par Boniface VIII (vi, 1, lib. v, tit. n, *De hereticis*, c. xx) ; mais le ministère de l'avocat étant supprimé, celui de l'accusateur public le fut aussi par là même. Du reste, cette dérogation aux coutumes des tribunaux civils ne fut pas admise par l'Inquisition espagnole ; chaque tribunal, en Espagne, avait un *fiscal* ou procureur, et tous les prévenus choisissaient ou recevaient un avocat, à qui l'on soumettait les pièces du procès. L'Inquisition ecclésiastique n'avait point d'accusateur public et ne donnait point d'avocat au prévenu.

Nous voici arrivés au point capital de la controverse, le système du *secret*. On

sait que, dans les tribunaux d'inquisition, on cachait aux prévenus le nom des dénonciateurs et les circonstances qui auraient pu le faire deviner; par la même raison, sans doute, les témoins n'étaient pas confrontés, car un témoin à décharge aurait pu révéler à l'accusé le nom des témoins à charge.

D'abord, il importe de remarquer que le secret n'a pas toujours été en usage; nous rencontrons, au XIII^e siècle, des procès où le nom des témoins figure en toutes lettres. A partir de 1298, le secret devint relatif; Boniface VIII permit expressément d'user de ce moyen dans le cas où la publication du nom des témoins devait exposer ceux-ci à un danger sérieux; sinon, il fallait procéder à la publication. Comment le secret absolu parvint-il à s'établir? César Cantù

Les Hérétiques d'Italie, t. 1, p. 193 attribue cette modification considérable au pape Innocent VI, sans indiquer toutefois la source à laquelle il emprunte ce renseignement; Innocent VI (1352-1362) aurait déclaré que le péril pour les témoins pouvait toujours se supposer. Une note de la dissertation de M. l'abbé Douais sur les sources de l'histoire de l'Inquisition (*Revue des questions historiques*, t. xxx, p. 393) signale une constitution de Pie IV (1559-1565); mais cette constitution n'a pu, en tout cas, que constater et confirmer une coutume précédemment établie; car l'Inquisition espagnole fonctionnait depuis longtemps déjà avec le système du secret absolu. Quoi qu'il en soit, il est permis de regretter que les tribunaux se soient écartés de la règle de conduite donnée par Boniface VIII; car d'ordinaire il est utile que l'accusé puisse connaître ceux qui l'accusent, afin de déconcerter par cette confrontation les calomniateurs audacieux et de récuser ses ennemis personnels. En Espagne, il est vrai, le prévenu avait le droit de nommer les personnes dont il se défiait; s'il tombait juste, le dénonciateur était exclu. Mais cette précaution ne suffisait pas toujours, comme on peut le constater en lisant les actes du procès de Marie Cazalla. (*Procedimientos de la Inquisición*, t. II, p. 106 et suiv.)

Il est fâcheux, sans doute, que, pour remédier à un abus, on ait eu recours à la procédure secrète. Mais les hérétiques n'ont-ils pas donné lieu à cette modifi-

cation? Les documents originaux, l'édit de Boniface VIII, les statuts de l'Inquisition espagnole de 1484 (*Sammlung der Instructionen des spanischen Inquisitionsgericht*, p. 23, Hanovre 1788), la lettre de Ximènes à Charles-Quint (Hefélé, *Histoire du cardinal Ximènes*, p. 300 et 301, Lyon, 1869), s'accordent à dire que la publication du nom des témoins avait entraîné de graves dommages pour les biens et pour la vie même de ceux qui avaient pris l'initiative des dénonciations. Sous le gouvernement de Juillet, alors qu'un mouvement factice d'opinion se prononçait en faveur de l'abolition de la peine de mort, un homme d'esprit écrivait: « On demande l'abolition de la peine de mort; que messieurs les assassins commencent! » Les inquisiteurs auraient pu répondre à ceux qui réclamaient la publication du nom des témoins: « Est-ce pour leur imposer définitivement silence? » On ne se rend peut-être pas assez compte de la vivacité des dissentiments religieux au moyen âge; seules peut-être, les haines nationalistes qui divisent, en Autriche par exemple, Tchèques et Allemands, Croates et Hongrois, peuvent nous en donner aujourd'hui une idée.

En 1518, les Cortès de Valladolid proposèrent une transaction, dont l'esprit était tout à fait conforme à la pensée qui avait inspiré Boniface VIII. Le nom des témoins devait être révélé à l'accusé, excepté dans le cas où celui-ci serait duc, marquis, comte, évêque ou prélat. Cette transaction fut malheureusement repoussée, et l'on continua de s'en tenir au système du secret absolu, qui a répandu en beaucoup d'esprits des préjugés défavorables à la procédure inquisitoriale.

On a vivement reproché à l'Inquisition de confisquer les biens des condamnés, lors même que leurs enfants étaient catholiques. Ce châtement était rigoureux, en effet, mais non pas contraire au droit naturel, qui n'exige pas que les enfants héritent nécessairement des biens de leurs parents; s'il en était autrement, un père n'aurait pas le droit de déshériter son fils; il ne pourrait employer sa fortune à telle œuvre de charité ou d'intérêt public; bien plus, s'il avait dissipé son bien, il serait tenu à restitution envers l'enfant injustement privé d'une fortune

qui lui revenait de droit. Cette mesure avait pour but de faire réfléchir les hérétiques sur les malheurs dont leur apostasie menaçait non seulement leur personne, mais encore leur famille, et de les arrêter ainsi dans la voie mauvaise où ils s'étaient engagés. La législation anglaise admet encore, pour des délits déterminés, des amendes énormes, véritables confiscations partielles prélevées sur la fortune du coupable au détriment des ses enfants innocents. D'ailleurs, les règlements inquisitoriaux supposaient, en cas de confiscation, que la veuve et les enfants du condamné avaient d'autres moyens d'existence; s'ils n'en avaient pas, on leur servait, sur les biens du coupable, une rente proportionnée au rang qu'ils occupaient.

Règlement de 1584, dans le Sammlung, etc., p. 31 et 32. Les Morisques ne pouvaient en aucun cas subir la peine de la confiscation. Enfin, il n'était pas rare que l'autorité civile laissât à la veuve et aux enfants du condamné la libre disposition de ses biens. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. III, 2. Abtheil., p. 68.

Mais les catholiques n'ont-ils rien de plus à répondre à leurs adversaires et doivent-ils borner leurs efforts à se tenir sur la défensive? Non, en vérité, il y a mieux à faire que de plaider toujours les circonstances atténuantes. Aux détracteurs de l'ancienne monarchie française, les historiens impartiaux répondent en mettant en lumière les biens que la France dut à ses rois, en tout ou en partie : le maintien de l'unité catholique, la reconstitution territoriale du pays, l'affranchissement des communes, la libération des serfs, la culture intellectuelle, artistique et littéraire poussée à un degré inouï, enfin l'hégémonie de l'Europe. Eh bien ! à ceux qui répètent sans cesse les mêmes plaintes trop souvent appuyées sur la même ignorance des faits, il faut aussi montrer les résultats pratiques, tangibles de l'action inquisitoriale. N'est-ce donc rien d'avoir réussi à maintenir durant trois siècles, contre toutes les hérésies, l'unité catholique en Europe, d'avoir arrêté le développement de l'impur catharisme, d'avoir rendu à l'Église et assuré à la France nos provinces méridionales, d'avoir supprimé les explosions du mysticisme effréné et erroné des Fraticelles? Tels sont pourtant les ser-

vices que l'Inquisition a rendus à l'Église et à la civilisation chrétienne durant la première période de son existence. Et lorsque le protestantisme menaça d'envahir l'Italie et d'y produire ces maux qu'il avait causés en Allemagne : la subversion des premiers principes de la foi et de la morale chrétiennes, la suppression de la haute culture intellectuelle par la désertion des Universités, des guerres civiles épouvantables, la ruine de l'agriculture et de l'industrie, qui donc, sinon les papes, soutenus par l'Inquisition, s'est opposé à l'invasion des nouveaux barbares? Un fait éloquent a montré ce que la brillante civilisation de la renaissance et l'épanouissement prodigieux des beaux-arts dans l'Italie du XVI^e siècle seraient devenus entre les mains des luthériens : qu'on se rappelle le sac de Rome par les bandes teutonnes et protestantes de Fronsberg et du comte de Bourbon, et ces horreurs qui surpassèrent les exploits mêmes des Vandales. Les mesures préventives adoptées par les souverains pontifes sauvèrent l'Italie : les chefs-d'œuvre de l'art chrétien continuèrent à éclore sur ce sol privilégié.

Il ne faut pas craindre d'étendre à l'Espagne même ce qui vient d'être dit de l'Italie. L'Inquisition espagnole a empêché le protestantisme de faire irruption dans la péninsule et d'y briser l'unité catholique; les merveilleuses œuvres d'art, que le génie chrétien y avait semées à profusion, ont ainsi échappé aux fureurs destructives des hérétiques; le marteau de Carlostadt et des Gueux, les torches des calvinistes français n'ont pu y exercer leurs ravages. La propagation de l'hérésie n'eût pas manqué d'exciter des guerres civiles dans un pays aussi inflammable; or, des exemples récents nous ont montré ce que sont les guerres civiles en Espagne, la manière dont y sont respectés le droit naturel et les lois de l'humanité. La splendide floraison scientifique et littéraire, qui s'épanouit en Espagne au XVI^e et au XVII^e siècle, eût été inévitablement étouffée par le cataclysme religieux et social. Un pays bouleversé de fond en comble ne peut offrir un abri tranquille aux méditations des Suarez, des Molina, des Melchior Cano; l'immense drame, qui se serait joué en Espagne, aurait

absorbé l'attention de tous, et Lope de Vega, Tirso de Molina n'auraient pas eu de spectateurs; pense-t-on que Cervantès aurait eu l'esprit assez dégagé de préoccupations accablantes pour composer son immortelle peinture du génie de la race espagnole? Le tumulte de la guerre aurait étouffé les voix de la poésie, et Louis de Léon eût peut-être échangé la plume pour l'épée. Enfin et surtout, nous serions à jamais privés du consolant et fortifiant spectacle de la réforme pacifique qu'opérèrent dans l'Église d'Espagne des saints de premier ordre, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint Pierre d'Alcantara, saint Ignace, etc.

Néanmoins, puisque l'Inquisition espagnole a été tout spécialement le point de mire des attaques de l'incrédulité, il ne sera peut-être pas inutile d'ajouter ici quelques détails sur l'origine et les procédés des tribunaux d'Espagne.

À la fin du xv^e siècle, l'Espagne, et spécialement l'Andalousie, eut à subir une épreuve d'un genre tout particulier. En 1391, une série d'émeutes populaires avaient éclaté contre les Juifs dans beaucoup de villes, et un grand nombre de ces malheureux, pour se soustraire aux fureurs aveugles de la populace, avaient demandé à recevoir le baptême. À Valence, saint Vincent Ferrer couvrit de sa protection les Juifs assaillis dans leur *Aljama* (quartier spécial); la charité, dont le saint fit preuve en cette triste occasion, lui valut la reconnaissance et la sympathie de la race persécutée. Il en profita pour les attirer au christianisme par des prédications adressées au peuple et des discussions avec les plus savants rabbins. Un grand nombre se convertirent sincèrement, tandis que des dispositions légales plus rigoureuses restreignirent le cercle d'action des juifs obstinés; par exemple, ceux-ci ne purent désormais exercer les professions de médecin et de chirurgien. Quant aux nouveaux convertis, on les vit parvenir aux plus hautes dignités de l'Église et de l'État; Pablo de Santa-Maria était grand chancelier du royaume et devenait évêque de Burgos, Alphonse d'Aragon, fils bâtard du roi de Navarre, épousait une convertie, et la noblesse de Castille et d'Aragon s'alliait aussi par des mariages aux riches familles des nouveaux chrétiens.

Malheureusement ces conversions, dont beaucoup avaient été sans doute plus apparentes que réelles, n'eurent pas toutes un effet durable. Dès le milieu du xv^e siècle, le bruit courait parmi les chrétiens qu'un grand nombre de convertis n'adhéraient qu'extérieurement à la foi catholique et pratiquaient secrètement le judaïsme. Peu à peu, la bonne volonté des Espagnols à l'égard de leurs nouveaux frères se changea en méfiance et en animosité. En 1473, à la suite d'une insulte faite au culte chrétien, une émeute éclata à Cordoue, et l'abîme entre les vieux et les nouveaux chrétiens s'élargit toujours davantage. Ferdinand et Isabelle voulurent mettre un terme à cette situation, Isabelle par conviction religieuse, Ferdinand surtout par politique. Un bref de Sixte IV permit aux rois de nommer deux inquisiteurs pour la Castille 1^{er} novembre 1478; néanmoins le choix des inquisiteurs fut retardé, afin de permettre au cardinal Mendoza de faire auprès des *convertis* de nouveaux et pacifiques efforts.

La position des judaïsants devenait extrêmement périlleuse. Ils ne purent pas s'en douter et publièrent un pamphlet très acerbe contre les projets des rois et la religion catholique. Le 17 septembre 1480, deux dominicains, Morillo et Juan de San-Martin, furent envoyés à Séville en qualité d'inquisiteurs. Ceux-ci procédèrent avec une brutalité inouïe contre les judaïsants, et le Bref sévère qu'adressa Sixte IV aux rois le 29 janvier 1482, parle même de victimes innocentes. Le 23 février et le 2 août 1483, Sixte IV protestait de nouveau, auprès du roi Ferdinand, contre l'extrême sévérité du nouveau tribunal, lui recommandait, par les entrailles miséricordieuses de Jésus-Christ, la douceur et la modération, et voulait qu'on laissât aux apostats repentants la libre jouissance de leurs biens.

Les intentions du Souverain Pontife furent en partie seulement réalisées. En 1481, un édit général de grâce ayant été promulgué à Séville par les inquisiteurs et successivement étendu à tous les domaines de la couronne, plus de vingt mille convertis, en Castille seulement, en profitèrent pour se réconcilier avec l'Église. Les papes reçurent un nombre considérable d'appels surtout

contre les juges de Séville, et délivrèrent à beaucoup d'accusés des certificats d'orthodoxie, quoiqu'en 1483, Sixte IV eût nommé Manrique, archevêque de Séville, juge suprême des appels en matière de foi. Ferdinand et Isabelle furent tellement irrités de ce qu'ils regardaient comme un empiètement sur les pouvoirs des tribunaux espagnols qu'ils ordonnèrent par un édit spécial de punir de mort, *ipso facto*, tous ceux qui seraient trouvés munis des certificats accordés par la Curie romaine. Alexandre VI accueillait à Rome et reconciliait avec l'Église les malheureux convertis qui s'enfuyaient d'Espagne.

L'action de l'Inquisition se régularisa sous le premier inquisiteur général Torquemada. Malheureusement l'administration de son successeur Deza fut déshonorée par les odieux procès de Cordone, où beaucoup d'innocents périrent, et par l'inepte accusation de judaïsme lancée contre le saint archevêque de Grenade, Hernando de Talavera. A Deza succéda l'illustre cardinal Ximénès, et l'institution nouvelle s'améliora véritablement sous sa main ; il travailla à faire prédominer les mesures de douceur, et l'on ne peut citer, sous son administration, une seule exécution. La naissance et les excès du protestantisme en Allemagne et en France effrayèrent l'Inquisition ; elle devint soupçonneuse à l'excès, redoutant toujours l'introduction de l'hérésie en Espagne ; c'est pourquoi bien des hommes illustres par leurs vertus ou leur science furent momentanément inquiétés par exemple Louis de Léon, saint Ignace, sainte Thérèse, etc. Quant à l'archevêque de Tolède, Carranza, il erra au moins matériellement, puisque les juges nommés par saint Pie V trouvèrent dans ses œuvres dix-sept points doctrinaux suspects et qu'il en dut faire abjuration.

Quoi qu'il en soit, ces procédés excessifs eurent du moins l'avantage de préserver l'Espagne. Au xvii^e siècle, le tribunal se relâcha de sa sévérité, comme en témoignent Llorente et le voyageur allemand Martin Zeiller ; dans le cours de ce siècle, l'usage de la torture tomba en désuétude. Les principaux procès du xvii^e siècle furent dirigés contre des judaïsants et des illuminés ; au xviii^e siècle il y eut aussi quelques procès contre les francs-maçons. Mais déjà l'Inquisition

était battue en brèche par l'esprit des encyclopédistes. En 1812, elle fut supprimée par les Cortès de Cadix comme étant incompatible avec la constitution nouvelle. Ferdinand VII la rétablit ; mais, après la révolution de 1820, elle disparut définitivement.

L'exposé qui précède ne dissimule certes pas les torts de l'Inquisition espagnole ; cela même me permet de réfuter plus aisément les reproches injustes qui lui ont été faits. D'abord il importe de remarquer que cette Inquisition n'est pas une institution purement ecclésiastique ; c'est une institution moitié civile, moitié ecclésiastique sur laquelle le pouvoir royal exerce une influence prédominante. Les rois d'Espagne ont destitué douze grands inquisiteurs, saint Pie V seul parmi les souverains pontifes, en a destitué un. Était-ce l'Église qui chargeait les tribunaux d'inquisition de faire leur procès aux contrebandiers qui faisaient passer aux Français, en temps de guerre, des chevaux et des munitions, ou bien était-ce un service rendu à Philippe II ? L'Église prescrivait-elle à ces tribunaux de poursuivre Antonio Perez, dont l'affaire n'avait rien à démêler avec la foi, et n'était-ce pas plutôt Philippe II qui pria l'Inquisition de le tirer d'un cas détestable ! Est-ce le Pape ou Philippe IV qui lui demanda de poursuivre les faux monnayeurs ?

Les papes s'efforcèrent, au contraire, de maintenir l'Inquisition dans de justes limites. Llorente cite des cas nombreux où les papes firent absoudre secrètement des hérétiques et défendirent de leur imposer aucune peine civile. Léon X, spécialement, ce pontife intelligent et éclairé, n'hésita pas à entrer en lutte avec les inquisiteurs de Tolède (1519) qui poursuivaient opiniâtement des Espagnols qui en avaient appelé au Pape ; les inquisiteurs furent bel et bien excommuniés. Le même Pape entreprit une réforme complète des tribunaux espagnols ; mais l'opposition de Charles Quint empêcha la réalisation de ce projet. Quand il fut question d'introduire à Naples l'Inquisition espagnole, Paul III mit ses protestations à celles des Napolitains et fit échouer les plans de l'empereur. Pie IV et saint Charles Borromée s'opposèrent, avec une énergie couronnée de succès, à son établissement à Milan.

L'Inquisition ayant mis à l'Index en 1695 quatorze volumes de la collection des Bollandistes, les plus savants des cardinaux, Noris, Albani, Aguirre, Sfondrati, etc., protestèrent contre ce décret, et le grand inquisiteur le retira, devant l'indignation générale qu'il avait soulevée parmi les érudits.

Trop souvent l'Inquisition laissa traîner en longueur les procès qu'elle devait juger; mais ceci était un trait commun avec les tribunaux civils de l'Espagne. On sait que les Espagnols avaient jadis la réputation méritée de ne pas se presser: « Pour nous Italiens, écrivait un auteur du xvi^e siècle, c'est une chose monstrueuse que la manière dont les Espagnols négocient; ils vous laissent dire tout ce que vous voulez, sans vous répondre un mot; et à la fin ils vous paient d'un « Nous aurons soin de cette affaire, nous nous en occuperons, etc. » (*Diario de Cuvillo Borghese, dans l'Espagne au xvi^e et au xvii^e siècle, par M. Morel-Fatio, p. 191, Heilbronn, 1878.*) Philippe V, le premier des Bourbons d'Espagne, s'efforça de remédier à ce défaut du caractère national, et Torquemada avait déjà recommandé, en 1484, de ne pas traîner en longueur les procès inquisitoriaux; mais il n'est pas facile de lutter contre le *sosiego* espagnol.

On a blâmé l'institution du *Conseil suprême*, qui contribuait, dit-on, à donner à l'Inquisition la forme et les mœurs d'une branche de l'administration publique. Il y a peut-être une part de vérité dans ces reproches; mais, en général, j'y vois plutôt une sérieuse garantie pour les accusés. En effet, les tribunaux de province ne pouvaient prononcer contre un prévenu la peine de la relaxation au bras séculier, sans que le Conseil suprême eût revu les actes du procès; cette révision diminuait les chances d'erreur. Bien plus, les tribunaux subalternes n'avaient pas le droit d'ordonner la torture sans une autorisation du Conseil.

Quant au reproche d'avarice fait aux inquisiteurs, il ne me paraît pas fondé. Les biens confisqués étaient remis au fisc royal, et les pouvoirs publics devaient pourvoir directement aux besoins des inquisiteurs. M. Melgarès Marin s'est livré sur ce thème à de violentes

diatribes qui ne prouvent rien, excepté la haine de sectaire dont il est animé contre l'Inquisition. Accuse-t-on des juges d'avarice, parce qu'ils imposent à un coupable une amende au profit de l'État? Il est possible qu'il y ait eu des abus accidentels, mais ils ne sauraient engager l'institution tout entière.

La solennité dont l'Inquisition espagnole entourait la publication de ses jugements a soulevé de vives critiques, et beaucoup d'auteurs ont confondu l'*autodafé* avec l'exécution des hérétiques oblinés ou relaps livrés au bras séculier. L'autodafé n'était que la proclamation de l'arrêt inquisitorial; ceux qui étaient innocents étaient déclarés tels et remis en liberté; ceux qui avaient été condamnés à l'abjuration s'en acquittaient séance tenante; les opiniâtres et les relaps étaient abandonnés au bras séculier. Ensuite les juges ecclésiastiques se retiraient. La pompe extraordinaire, qui accompagnait la célébration des autodafés était une particularité propre à l'Espagne et tenait au caractère même des habitants qui aiment les cérémonies extérieures et les spectacles dramatiques.

Il est certain que l'Inquisition faisait exhumer et brûler les ossements de ceux qui, après leur mort, étaient reconnus hérétiques. L'exhumation est de droit ecclésiastique, parce que ceux qui sont morts en rupture avec l'Église n'ont pas le droit de reposer dans la terre qu'elle a bénite et consacrée à l'usage exclusif de ses enfants. Quant au fait de brûler les ossements, c'était simplement une pratique espagnole. Elle nous paraît entachée d'une extrême rigueur; mais qu'est-ce que cela peut bien faire aux partisans de la crémation des cadavres?

Le nombre des victimes, qui subirent la peine de mort durant les trois siècles d'existence de l'Inquisition espagnole, a été évalué par Llorente au chiffre de trente-deux mille. Malheureusement pour l'auteur de l'Histoire critique, il est démontré par le protestant Oscar Peschel (*Das Zeitalter der Entdeckungen, 1858, p. 151*) et par Gams (*Kirchengeschichte von Spanien, t. III, 2, Abtheil., p. 68-76*) que le calcul est faux. Jusqu'à la mort d'Isabelle (1504), il y eut environ deux mille victimes et non pas environ quinze mille, comme l'affirme audacieusement M. Melgarès Marin, qui connaît

pourtant par une traduction espagnole l'ouvrage de Mgr Hefele sur le cardinal Ximenes et, par conséquent, sa lumineuse discussion du nombre des personnes exécutées durant les premières années d'existence de l'Inquisition (V. l'article *Torquemada*). Mais que répondre à un homme qui trouve moyen de compter vingt huit mille hérétiques brûlés de 1480 à 1520 et qui ajoute d'un ton dramatique : « Ces chiffres suffisent ; ils disent tout (t. 1, p. 157 et suiv.). » Oui, ils disent tout et proclament l'insigne mauvaise foi de celui qui les a fabriqués.

Après la mort d'Isabelle jusqu'à l'époque où la peine de mort fut supprimée, il devient très difficile d'évaluer le nombre des condamnés. Gaus pense qu'il a dû y avoir deux mille personnes exécutées, si l'on fait abstraction de celles qui ont été condamnées pour contrebande, sodomie, etc. Ce nombre est déjà considérable, et je conclurais volontiers cette discussion en répétant avec un illustre catholique espagnol : « Plût à Dieu que jamais une goutte de sang n'eût été versée à propos de religion ! » Mais il faut bien comprendre la portée de cette parole ; Menendez Pelayo souhaite que les hommes se fussent conformés à la loi de Dieu de façon à rendre inutile toute répression sanglante ; il ne songe pas à blâmer le recours de l'Église au bras séculier, ni les rigueur exercées par les princes civils. On ne saurait trop le répéter : l'Église, en instituant les tribunaux d'inquisition, a usé de la plénitude de ses droits ; mais elle n'en a pas dépassé les limites. Toute société parfaite a le droit et le devoir d'exiger de ses membres le respect du but qu'elle se propose et des moyens qu'elle emploie. Or, les hérétiques déclarés contrariaient le but que Dieu lui-même a déterminé, et par conséquent l'Église a le droit strict de sévir contre eux. Blâmer l'institution de l'Inquisition et déclarer qu'elle fut mauvaise en soi, ce serait donc dépasser les justes bornes que l'Église laisse à la liberté de la controverse, ce serait substituer sa sagesse privée à la sagesse supérieure des papes qui ont consacré cette institution par l'approbation qu'ils lui donnèrent.

Qu'on le remarque bien d'ailleurs, à moins de renverser les termes de la

question, il faut rendre les hérétiques responsables en premier lieu du sang qui a été répandu. C'est le coupable, et non le juge, qui est avant tout responsable du châtement qui lui a été infligé. Cette vérité générale est plus certaine encore, s'il est possible, quand il s'agit des tribunaux inquisitoriaux. L'Inquisition, en effet, offrait la miséricorde et le pardon aux hérétiques, à la différence des tribunaux séculiers qui jugent le coupable d'après le délit qu'il a commis et ne lui pardonnent jamais. Les hérétiques n'étaient pas remis au bras séculier, lorsqu'ils reconnaissaient leurs erreurs et sollicitaient la réconciliation avec l'Église. Seuls, les hérétiques obstinés ou relaps, c'est-à-dire retombés dans l'hérésie après un premier acquittement, étaient abandonnés à la justice civile. L'Inquisition était principalement un tribunal de pénitence, et elle ne renouait aux mesures de clémence qu'en face de la rébellion opiniâtre ou de la récidive.

Voici, d'après l'ordre alphabétique, les principaux ouvrages ou dissertations à consulter sur l'histoire et les procédés de l'Inquisition soit ecclésiastique, soit espagnole. La bibliographie du sujet est tellement étendue qu'il est impossible de tout citer ; je me bornerai donc à ce qui a une sérieuse valeur, scientifique ou apologétique, sans me porter garant de l'orthodoxie des auteurs. Ainsi par exemple, Limborch et Llorente sont des écrivains manifestement anti-catholiques, que l'on ne doit consulter qu'avec beaucoup de précaution et après avoir obtenu la permission de l'autorité ecclésiastique.

Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal*, Madrid, 1875, 3 vol.

Bulletin des archives d'Anvers, t. VII-XIV ; M. Génard y a dressé la liste des personnes poursuivies judiciairement à Anvers pour fait de religion, et donné le nom des prévenus, la nature des accusations, l'issue des procès.

César Cantù, *Les Hérétiques d'Italie*, traduit, française, 5 vol. in-8, Paris, 1869 et 1870.

Donais, *Les Sources de l'histoire de l'Inquisition dans le Midi de la France au XII^e et au XIV^e siècle*, Paris 1880.

Eimerich, *Directorium inquisitorum cum*

commentar., F. Pequa, Rome, 1578;

Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerrei*, Innsbruck, 1880.

Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. III, 2^e Abtheil., Ratisbonne, 1879, p. 1-94 (la meilleure étude historique sur les débuts de l'Inquisition d'Espagne).

Bernard Gui, *Practica inquisitionis hereticæ pravitatis*, édité par M. l'abbé Douais, Paris 1885. On peut voir une belle étude de M. Léopold Delisle sur Bernard Guy, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XXXVIII.

Havel, *L'Hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIII^e siècle*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1880.

Héféle, *Histoire du Cardinal Ximènes*, trad. sur la 2^e édition, ch. XVII et XIX.

Hurter, *Papst Innocenz III*, 4 vol. Hambourg, 1836.

Limborch, *Historia inquisitionis*, Amsterdam, 1692.

Llorente, *Historia crítica de la Inquisición de España*.

Macanaz, *Defensa crítica de la Inquisición*, 2 vol.

T. la Mantia, *Origines et histoire de l'Inquisition en Sicile (1232-1782)*, dans la *Rivista storica italiana*, 3^e année.

De Maistre, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*.

Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 3 vol.

Molinier, *L'Inquisition dans le Midi de la France au XIII^e et au XIV^e siècle*, Paris, 1880.

Dans la *Coleccion de documentos inéditos para la historia de España*, on trouvera, t. V, les pièces du procès de l'archevêque Carranza, t. X et XI, celles du procès de Louis de Léon. M. Garcia Iscazbaleta a publié dernièrement une *Bibliografía mejicana del siglo XVI* (Mejico, Andrade y Morales, dans laquelle il cite toutes les relations contemporaines d'autodafés qu'il a pu se procurer. Il évalue à cinquante environ le nombre des condamnés à mort durant les deux siècles et demi d'existence de l'Inquisition mexicaine.

Jules SOUBEN.

INSTRUCTION DE LA JEUNESSE. —

Est-il vrai que l'Église catholique réclame, en matière d'instruction et d'éducation de la jeunesse, des droits incompatibles avec ceux de l'État? Que sa doctrine sur

ce point soit en contradiction avec les principes du droit naturel, tel que la raison nous le fait connaître? Pour mettre le lecteur à même de se prononcer, sur cette question, en connaissance de cause, nous allons chercher dans cet article : 1^o quels sont, d'après la foi et la raison, les droits de l'Église dans l'instruction et l'éducation de la jeunesse; 2^o quels sont ceux de l'État. De cet exposé ressortiront clairement, nous l'espérons, la légitimité des prétentions de l'Église catholique et la vérité de sa doctrine en cette importante matière.

1. — Un premier principe dont jamais, sous aucun prétexte, il ne nous est permis de nous écarter, c'est que le droit de donner l'instruction religieuse à la jeunesse catholique appartient à l'Église, à l'exclusion de l'État. C'est à elle seule, que le Christ a dit : « Enseignez toutes les nations, prêchez l'Évangile à toute créature. »

C'est à elle seule qu'a été confié le dépôt de la révélation chrétienne, avec la mission de le conserver intact jusqu'à la fin du monde; c'est à elle seule enfin que Notre-Seigneur a promis l'infaillibilité, afin qu'elle enseignât la vérité religieuse, sans crainte d'erreur. Cette proposition est incontestable et incontestée dans la religion catholique.

Il est vrai que les parents ont le droit et le devoir de donner à leurs enfants les premières notions de la foi chrétienne, et que l'Église leur recommande de les instruire des vérités de la religion avec tout le soin possible. Mais cette instruction doit être donnée sous la direction et avec le concours de l'Église, dont les parents catholiques sont les sujets. Les droits des parents, en cette matière, ne viennent pas de l'Église, mais sont subordonnés à l'autorité ecclésiastique.

Quant à l'État, il n'a pas été établi dans le but de donner l'enseignement religieux et il est incapable de le faire. Dieu ne l'a pas pourvu du don de l'infaillibilité et, par conséquent, il pourrait se tromper dans son enseignement. En outre, dans la plupart des pays, l'État ne professe plus de religion déterminée, puisqu'il les admet toutes sur un pied de parfaite égalité; il ne peut donc enseigner, de sa propre autorité, sans se contredire, les dogmes d'aucune religion positive. Lorsque des parents catholiques lui ont

contie leurs enfants, il peut les remplacer; mais alors il est tenu comme eux d'enseigner exclusivement ce que l'Église enseigne, sous la direction et avec le concours du clergé.

En confiant l'administration de la société religieuse qu'il fondait à saint Pierre et aux autres apôtres, notre divin Sauveur leur a confié, en même temps, la mission de défendre son Évangile et de conserver intact le dépôt de ses enseignements. De ce principe, incontesté chez les catholiques, découle le second droit de l'Église sur l'école, le droit de surveiller l'enseignement tout entier, afin d'en proscrire ce qui pourrait nuire à la pureté de la foi de la jeunesse catholique. Les sciences qui sont enseignées dans les écoles peuvent, par un effet de l'ignorance ou de la mauvaise foi, être mélangés d'erreurs contraires à l'Évangile; l'Église a le devoir de veiller à ce que, sous le spécieux prétexte de l'instruction, ses enfants ne soient pas entraînés hors de la foi catholique. Le concile du Vatican a exposé cette vérité en ces termes dans son quatrième chapitre : « L'Église qui a reçu, avec la mission apostolique d'enseigner, l'ordre de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et par une vaine sophistique. » Le deuxième des canons qui se rapportent à ce chapitre frappe d'anathème quiconque nierait ce principe.

Cette preuve d'autorité ne laisse plus aux catholiques la liberté du doute sur ce point; mais, dans les discussions avec ceux qui n'ont pas la foi, elle serait de peu de valeur. Heureusement le droit de l'Église dont il s'agit ressort des principes de la loi naturelle, presque avec autant d'évidence que des principes de l'Évangile.

La raison, en effet, nous enseigne qu'il ne nous est jamais permis d'exposer notre fin dernière ni celle de notre prochain. Or, un catholique qui s'expose ou qu'on expose à perdre la foi de l'Église est placé par là même en un danger prochain de perdre sa fin dernière; car, pour lui, il n'y a pas de salut hors de l'Église. Les parents catholiques qui laissent donner à leurs enfants un enseignement, placé en dehors de l'influence de l'Église et exposé, par conséquent, à

renfermer des erreurs contraires à la foi, mettent donc volontairement en péril la fin dernière de leurs enfants et ainsi se rendent gravement coupables. Il en est de même de l'enfant, s'il reçoit volontairement un tel enseignement. Quant à l'État, qui repousse la surveillance de l'Église, il se fait l'instigateur de ces crimes; il en est l'auteur principal, si l'école est obligatoire.

On dit, il est vrai, que l'État ne professant point la foi catholique ne croit pas exposer le salut des enfants qu'il élève, en s'exposant à leur donner un enseignement contraire à la doctrine de l'Église.

Cette réponse n'affaiblit en rien la force de notre raisonnement. En effet, quelles que puissent être l'ignorance ou les convictions de l'État et des maîtres qui le représentent, l'État n'a pas le droit d'exposer les enfants catholiques, confiés à ses écoles, au danger de perdre leur foi et par conséquent de commettre un crime; car, répétons-le, pour un catholique, s'éloigner de l'enseignement de l'Église c'est toujours un crime. La conduite de l'État qui n'admet pas la surveillance de l'Église sur l'enseignement qu'il donne à la jeunesse catholique est donc gravement coupable envers les enfants, qui sont ainsi exposés à des erreurs dans la foi ou à l'apostasie; envers les parents, qui souvent sont contraints moralement d'envoyer leurs enfants aux écoles du gouvernement, et envers l'Église, dont les plus belles espérances sont ruinées par la perversion d'une partie notable de la jeunesse catholique.

Plusieurs réclament contre cette surveillance de l'Église, au nom des intérêts de la science, dont les progrès, prétendent-ils, risqueraient d'être entravés. A cette objection, très répandue, nous répondons que, même d'après la simple raison naturelle, la fin dernière doit passer avant les intérêts de la science et que, dut celle-ci en souffrir, la fin dernière de doit jamais être exposée. En second lieu, nous savons, nous, catholiques, que l'Église est infallible et que la vérité est une; nous savons que les doctrines condamnées comme fausses, dans l'ordre des vérités religieuses, sont également fausses en philosophie, en histoire et dans toutes les sciences humaines, et que, par conséquent, les

décisions de l'Église ne peuvent jamais nuire au progrès scientifique. L'État ne partage point notre foi et l'infaillibilité de l'Église, soit ; mais il n'a pas non plus le droit de professer l'opinion des libres penseurs ou des protestants qui nient cette infaillibilité, et de régler sa conduite sur cette opinion. Il ne doit donc pas admettre comme une chose certaine que la surveillance de l'Église sur l'enseignement donné à la jeunesse catholique puisse nuire au progrès de la science, et comme de graves raisons lui font une obligation d'accepter cette surveillance, il ne lui reste aucun motif raisonnable de la repousser.

D'ailleurs, il est évident que la doctrine catholique ne peut se trouver en désaccord qu'avec certaines opinions particulières plus ou moins répandues et plus ou moins probables, qui peuvent devenir l'objet des études d'un homme fait, mais qui sont toujours déplacées dans l'enseignement donné à la jeunesse. Tout homme de bonne foi doit donc reconnaître que la surveillance réclamée par l'Église sur l'enseignement donné à la jeunesse catholique, et dont on fait un épouvantail, ne peut jamais devenir un obstacle aux véritables progrès des sciences humaines.

Mais la vie religieuse de l'homme ne se compose pas seulement de croyances, elle renferme aussi, et comme partie essentielle, la pratique de certaines lois morales ; les maîtres, chargés d'élever la jeunesse, sont tenus de veiller à ce que l'enfant s'habitue à obéir à ces lois avec fidélité. Or, parmi les devoirs que l'enfant doit pratiquer, les uns lui sont imposés par la loi naturelle et les autres par la loi positive, divine ou ecclésiastique ; ces derniers consistent principalement dans l'obligation d'assister aux offices, aux prédications qui les accompagnent et de recevoir convenablement les sacrements.

Dans quelle mesure et dans quelles conditions, les élèves des écoles doivent-ils prendre part aux exercices du culte et fréquenter les sacrements ? L'Église seule, chargée par Dieu du soin de leurs âmes, peut répondre à cette question. Il lui appartient donc de désigner les exercices religieux, qui doivent faire partie du règlement des écoles. Les lois fondamentales de l'Autriche (25 mai 1868), si défectueuses sous d'au-

tres rapports, reconnaissent expressément ce droit à l'Église ; on y lit : « A côté du droit de surveillance de l'État, l'exercice, la direction et le contrôle immédiat de l'instruction religieuse et des exercices du culte, pour les différentes confessions, seront dans les écoles populaires et élémentaires, à la charge de l'Église ou de la société religieuse que cela concerne. »

Du triple droit que nous venons de reconnaître à l'Église, droit de donner l'instruction religieuse, droit de surveiller tout l'enseignement pour en écarter ce qui pourrait nuire à la foi de la jeunesse catholique, droit de régler les exercices religieux, ressort la nécessité des écoles dites confessionnelles, c'est-à-dire destinées soit aux seuls catholiques, soit aux seuls protestants, soit aux seuls Israélites.

Dans les écoles mixtes, il est impossible à l'Église d'exercer sur l'enseignement donné à la jeunesse catholique une surveillance efficace, parce qu'il lui est impossible de s'entendre avec les protestants et les juifs qui ont aussi le droit d'exiger que leurs croyances ne soient point blessées. Comment obtenir, par exemple, que l'enseignement de l'histoire ne blesse : ni les croyances des catholiques, ni celles des protestants, ni celles des juifs ? Comment mettre entre les mains des enfants des livres où toutes les convictions religieuses soient également respectées ?

D'ailleurs pour former un catholique, tel que l'Église le désire, il faut que, dans son éducation tout soit catholique, les doctrines, les livres et les maîtres. Dans les écoles où sont reçus les élèves de tous les cultes, il faut au contraire que, sauf l'instruction religieuse et quelques exercices officiels de religion, tout soit indifférent. De pareilles écoles sont donc nécessairement funestes au catholicisme.

Comment veut-on que l'enfant prenne au sérieux l'instruction religieuse qu'il recevra d'un aumônier, lorsqu'il voit tous les autres maîtres témoigner un égal respect pour les enseignements contraires que donne le pasteur protestant ; lorsqu'il sait qu'on maudit le Christ dans la salle voisine de l'église où il l'adore et que dans le temple attendant on tourne en dérision, au nom d'une

religion également respectée, les sacrements que l'Église catholique l'invite à recevoir? Cette promiscuité des cultes tue presque infailliblement la foi catholique chez les enfants. Le système des écoles mixtes obligatoires, malheureusement si répandu aujourd'hui, est donc contraire à la liberté des cultes en général, et en particulier à la liberté du catholicisme. Le sentiment religieux en Europe ne se relèvera que par un retour général au système des écoles confessionnelles.

Les partisans du système contraire prétendent, il est vrai, que les catholiques n'ont pas le droit de se plaindre puisqu'ils restent libres d'envoyer leurs enfants dans les écoles qui sont indépendantes du gouvernement. Mais cette liberté n'est qu'apparente, car, pour des motifs de diverse nature, beaucoup de parents sont moralement contraints d'envoyer leurs enfants dans les écoles d'État. D'ailleurs, tous les citoyens contribuant par l'impôt à l'entretien de ces écoles doivent pouvoir en profiter, sans être lésés dans leurs convictions religieuses. Enfin les écoles mixtes étant reconnues pour l'une des causes principales de notre décadence religieuse, l'État qui les entretient va contre la fin de son institution; bien plus, il force tous les citoyens, par le moyen de l'impôt à participer à cette œuvre criminelle. Il faut donc les condamner.

Aux droits de l'Église, dont nous venons de parler, il faut ajouter le droit d'établir et de diriger librement des écoles pour l'éducation de ses prêtres, et pour celle des simples fidèles.

L'Église a le droit de posséder des écoles pour ses prêtres; cette vérité semble être d'une telle évidence, que si l'on ne se rappelait les lois Joséphines, celles du premier empire français, et ce qui se passait naguère en Prusse, on ne croirait pas qu'elle pût rencontrer de contradicteurs. Et, en effet, de qui donc le lévite apprendra-t-il la doctrine de l'Église, qu'il doit enseigner au peuple, sinon de l'Église elle-même? L'État, surtout l'État moderne, qui ne professe aucune religion déterminée, n'est évidemment pas capable d'enseigner la théologie au clergé. Du reste, la science n'est pas la seule préparation exigée pour le sacerdoce; il faut encore au jeune lévite

l'habitude des vertus cléricales : la piété, la chasteté, la modestie et l'obéissance. Ce n'est évidemment pas à l'école de l'État qu'il apprendra la pratique de ces vertus.

Si l'Église était privée de cette liberté, elle tomberait nécessairement sous la domination de l'État qui, dans ses écoles, imposerait au clergé ses idées, ses erreurs et ses tendances mauvaises. Son existence même serait en danger, puisque l'État pourrait non seulement pervertir le clergé dans sa source, mais encore le détruire, en étouffant de parti pris, dans la jeunesse, tous les germes de vocation ecclésiastique. Inutile d'insister plus longtemps sur ce point.

Mais l'Église a-t-elle également le droit de tenir des écoles destinées aux simples fidèles? Il faut répondre affirmativement.

Plusieurs catholiques croient voir une affirmation expresse de ce droit de l'Église à tenir école dans le célèbre texte évangélique : *Evangelisate omnes gentes...* mais il semble que c'est à tort. L'ordre donné par Notre-Seigneur à ses apôtres, par les paroles que nous venons de citer, a pour objet direct l'enseignement de la doctrine chrétienne, comme l'indique clairement la suite du texte, et non l'enseignement de la littérature, du droit, de la médecine et des autres sciences profanes. Si le droit de tenir école ressort de ces paroles, c'est seulement par voie de conséquence indirecte. Ce droit est d'ailleurs fondé sur la nature même des choses, sur le principe si souvent invoqué de la liberté légale des cultes, sur les droits civiques du prêtre et sur l'autorité sacrée des pères de famille catholiques.

En effet, si l'Église a le droit de vivre, si elle a le droit de propager sa doctrine et de travailler à la sanctification des catholiques, il faut, par une conséquence nécessaire, lui reconnaître la liberté d'employer le moyen le plus naturel et le plus efficace d'atteindre cette fin, qui est de tenir école. Il est évident que, si on lui refuse ce droit, elle se trouvera presque dans l'impossibilité de réfuter efficacement les erreurs historiques, scientifiques et philosophiques, qui éloignent tant d'esprits du chemin de la vérité; il lui sera impossible de former ces fortes générations de catholiques, qui sont comme le sel de notre monde

laïque, et que la main du prêtre seul peut façonner.

Et en vertu de quel principe ravirait-on à l'Église ce droit qu'elle a toujours exercé et tenu pour l'un des plus précieux ? Serait-ce au nom de la société civile ? Mais, nous le montrerons plus loin, la société civile n'a pas le droit de se réserver exclusivement la tenue des écoles ; ses droits sur les écoles qui ne lui appartiennent pas se bornent au droit de les surveiller et de les aider, et l'Église ne repousse ni sa surveillance, ni ses bienfaits. Serait-ce au nom des pères de famille ? Mais beaucoup demandent, au contraire, à pouvoir confier l'éducation de leurs enfants à l'Église et, d'autre part, le clergé laisse à tous pleine liberté en cette matière.

D'ailleurs, lorsqu'un État refuse à l'Église le droit de tenir école, c'est qu'il se défie d'elle, c'est qu'il redoute ses principes d'où il faut conclure qu'il enseigne dans ses écoles officielles des principes hostiles ou tout à fait étrangers aux principes de l'Église. La jeunesse catholique, dans ce cas, se trouve donc forcée d'exposer sa foi, ou de végéter dans l'ignorance. C'est le système de persécution imaginé par Julien l'apostat.

Au droit incontestable que possède l'Église catholique de tenir école, en qualité de société religieuse, se joint le droit que possèdent les prêtres et les religieux en leur qualité de membres de la société civile. Si les autres citoyens ont naturellement le droit de tenir école, pourquoi les prêtres et les religieux ne l'auraient-ils pas ? Que la loi civile fixe les conditions exigées de tous ceux qui prétendent à l'honneur d'élever la jeunesse, rien de mieux ; mais qu'elle fasse du caractère sacerdotal, ou de la profession religieuse, comme en Suisse, par exemple, un cas d'incapacité, c'est une injustice. On n'accorde pas de privilège au prêtre, soit ; mais que du moins on ne lui refuse pas les avantages du droit commun.

Cette injure faite au prêtre retomberait d'ailleurs sur le père de famille catholique, qu'elle blesserait dans son droit le plus incontestable. Le père de famille tient de Dieu et de la nature la charge et le droit d'élever son enfant, et la société civile ne peut exiger de lui qu'une chose, dans l'accomplissement de cette mission, c'est

qu'il respecte, dans l'éducation de son enfant, la loi de la nature et celle de son pays. Lorsque ce père ne peut remplir lui-même cette fonction et qu'il juge que seul le prêtre ou le religieux peut le suppléer, auprès de son enfant, de quel droit l'État lui interdirait-il de se faire ainsi suppléer, en refusant à l'Église la liberté de tenir école ? Par là, l'État le contraindrait moralement à confier son enfant à des maîtres qui n'ont pas sa confiance, et entre les mains desquels il pense que la foi et les plus chers intérêts de cet enfant sont en péril. Ne serait-ce pas la plus inique des persécutions ? et les pères de familles catholiques n'auraient-ils pas le droit de dire que la liberté et la protection que les lois leur garantissent pour leur culte ne sont qu'un mensonge ? Il faut donc que l'État respecte le droit que possède naturellement l'Église de tenir des écoles destinées à ses prêtres et à ses fidèles.

II. — Voyons maintenant quel sont les droits de l'État.

L'autorité que possède l'État se mesure à la fin de son institution. En matière d'éducation, les droits qu'il peut réclamer tirent leur origine de la mission qui lui incombe : 1° de protéger la morale naturelle et la constitution du pays ; 2° de veiller au maintien de la santé publique, au bon exercice de la justice et aux intérêts de l'armée ; 3° de favoriser les progrès des sciences, des lettres et des arts.

L'État a le droit et le devoir de vivre ; il a, par conséquent, le droit et le devoir de repousser toutes les attaques dirigées contre la constitution et les lois en vertu desquelles il existe. Or, quelles attaques seraient plus dangereuses pour lui qu'un enseignement qui inspirerait à la jeunesse la haine ou le mépris de cette constitution et de ces lois ? Il est donc obligé de veiller à ce qu'elles soient respectées dans les écoles. Il en faut dire autant de la morale naturelle, telle qu'elle est comprise par les lois du pays, et des principes sur lesquels cette morale se base. Ces principes sont avant tout : l'existence de Dieu, la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme et la vie future. Si la croyance à ces vérités venait à disparaître du milieu d'une société, les mœurs disparaîtraient avec elle et c'en serait fait de cette société. On ne peut

done raisonnablement refuser à l'État le droit de surveiller les écoles et d'interdire tout enseignement contraire soit à la constitution du pays, soit à la morale naturelle, soit aux principes généraux qui en sont la base.

La seconde obligation de l'État est de veiller au maintien de la santé publique, au bon exercice de la justice et aux intérêts de l'armée. De là, naît pour l'État le droit d'exiger des preuves de science suffisante de la part de tous ceux qui veulent exercer la médecine ou rendre la justice.

Quant aux intérêts de l'armée, comme l'État seul en a la charge, c'est à lui seul qu'appartient le droit de fonder et de diriger les écoles militaires. Ce point, d'ailleurs n'a jamais été contesté.

La troisième obligation de l'État, qui est de favoriser le progrès des lettres, des sciences et des arts, lui confère des droits qui sont également incontestés. C'est d'abord le droit de venir au secours des écoles libres, établies par l'Église ou par les particuliers ; mais c'est plutôt un devoir qu'un droit et tout ce que l'on peut reprocher à l'État, sous ce rapport, c'est de ne pas toujours l'exercer assez.

Un autre droit de l'État non moins certain, est celui de fonder et d'entretenir aux frais du trésor public un certain nombre d'écoles-modèles, de lycées et de collèges. C'est le seul moyen de subvenir à l'exiguïté et au nombre trop restreint des écoles libres, de maintenir les études générales à un niveau suffisamment élevé, et de favoriser certaines sciences qui ne peuvent être étudiées et perfectionnées qu'au moyen des ressources que le budget met à la disposition des savants.

Enfin l'État a le droit d'établir et de diriger les écoles populaires ; car la diffusion de l'instruction est un moyen efficace d'augmenter la prospérité et la moralité d'une nation, pourvu qu'elle ne fasse pas négliger la religion, sans laquelle les peuples comme les individus se corrompent rapidement.

En attribuant à l'État le droit de diriger les écoles, nous réservons naturellement l'instruction religieuse, la direction des exercices du culte et la surveillance de l'enseignement, dont il a été question ci-dessus, et qui appartiennent à l'auto-

rité ecclésiastique. Tel est le résumé de l'enseignement catholique sur cette importante matière. Or, dans cette doctrine, rien ne blesse la raison, ni les droits de l'État, tout est conforme à la nature même et à la fin des deux sociétés. Les reproches d'ambition adressés à l'Église n'ont aucun fondement, et ses réclamations ne sont nullement incompatibles avec les principes sagement entendus des constitutions modernes.

J.-B. J.

INVESTITURES (QUERELLE DES). — La querelle des Investitures a été la part la plus ardue de la tâche poursuivie un peu partout, au moyen âge, avec tant de persévérance et d'efforts : l'union du sacerdoce et de l'empire ; mais la série de faits qu'on appelle la *Querelle des Investitures* se rapporte d'une manière toute particulière à l'Allemagne et comprend cette période aiguë de luttes entre la papauté et l'empire, qui commence à Grégoire VII et s'achève au concordat de Worms (1222). Les parties en jeu sont : d'un côté, Grégoire VII (1073-1085), Victor III (1086-87), Urbain II (1088-1099), Pascal II (1099-1118), Gélase II, (1119 et Calixte II (1119-1124) ; et de l'autre côté Henri IV et Henri V empereurs d'Allemagne.

Au XI^e siècle l'épiscopat et les dignités ecclésiastiques, en Allemagne, étaient tombés entièrement sous la dépendance des empereurs et en aucun autre pays le pouvoir religieux n'était inféodé, au même degré, au pouvoir séculier. Cette situation tenait, d'une manière générale, à la tendance des empereurs à vouloir dominer l'Église, ensuite à l'abolition presque universelle des élections épiscopales (V. Walter, *Manuel de Droit ecclésiast.*, § 219), mais surtout à l'usage de l'investiture par l'anneau et la crosse.

Il faut se rappeler que les évêques de cette époque, en qualité de seigneurs temporels, ne pouvaient entrer en charge qu'après la cérémonie de l'investiture. L'investiture consistait, pour les laïques, dans la remise par le supérieur féodal d'un manteau, d'une épée, etc., signes symboliques du pouvoir reçu, et pour les évêques, dans la remise de la crosse et de l'anneau. Or, comme la crosse et l'anneau étaient déjà les emblèmes des attributions spirituelles des évêques, les

empereurs se considérèrent bientôt comme les vrais collateurs de la dignité épiscopale, et de là se fortifièrent dans leurs prétentions à disposer des évêchés et des abbayes.

Lorsque Grégoire VII monta sur le trône pontifical, le mal était immense. En Allemagne, il paraissait sans remède. Nombre de sièges épiscopaux étaient occupés par d'indignes créatures, qui avaient obtenu leurs places à prix d'argent ou par la faveur d'Adalbert, archevêque de Brême, ministre complaisant des passions du prince. Cet état de choses, irrégulier par lui-même, opposait d'ailleurs le plus grave obstacle aux plans de réforme rêvés par saint Grégoire : « Qu'on jette les yeux vers l'Occident, écrivait-il; où y a-t-il encore des évêques qui soient arrivés à leur dignité par les voies légitimes, dont la vie soit conforme à leur titre, qui soient animés de l'amour du Christ et non d'une ambition mondaine? Où sont les princes qui préfèrent la gloire de Dieu à la leur? » (*Greg. Epist.* lib. II, ep. 49). Ce que Grégoire VII poursuivit sous le nom de Simonie ou sous le nom d'investiture laïque, chez les princes et les évêques, fut toujours, sous une forme ou sous une autre, la collation des dignités ecclésiastiques par le pouvoir temporel. Il fit décréter, dans un concile tenu à Rome : « Que quiconque accepterait de la main d'un laïque un évêché, une abbaye ou une fonction ecclésiastique inférieure, serait déposé; que tout prince qui donnerait l'investiture de pareilles dignités serait exclu de la communion de l'Église. » Il tendit à son but avec une indomptable énergie : « Cela est nécessaire, disait-il, quelque dommage qu'en souffre la féodalité; ce n'est pas une innovation, ce n'est qu'un des plus anciens droits de l'Église ». D'ailleurs, à ses yeux, l'intérêt de l'Église en péril devait l'emporter sur les usages. Sa maxime était : « Il nous paraît beaucoup meilleur de ramener la justice de Dieu, même par de nouvelles voies, que de laisser périr les âmes avec les lois. » Ce langage tenu aux clercs et laïcs allemands au début de son pontificat (*Epist. Greg.* II, 35), le conseil qu'il leur donna (*Ibid.*) de rompre la communion avec les évêques notoirement simoniaques, indiquaient sa ferme résolution, réalisée dans tout le cours de sa vie, d'en appeler aux

sentiments chrétiens du peuple contre un clergé souillé et contre un souverain qui se faisait son complice intéressé. Plus d'investitures par le pouvoir laïque! C'est pour atteindre ce but que saint Grégoire VII lança tant d'excommunications contre les évêques allemands, les princes, l'empereur, et qu'il épuisa ses propres forces dans une lutte dont il ne devait pas voir l'issue triomphante, mais dont ses successeurs devaient bientôt recueillir les fruits.

Grégoire VII mort, la lutte continua. Pendant son court pontificat, son successeur Victor III confirma les sentences portées par Grégoire contre l'empereur et les évêques simoniaques et fit de nouveaux décrets, dans un concile tenu à Bénévent, contre les investitures laïques : « Nous ordonnons que si désormais quelqu'un reçoit un évêché ou une abbaye de la main d'une personne laïque, il ne soit point compté entre les évêques ou les abbés, et ne soit jamais admis en cette qualité. Nous le privons de la grâce de saint Pierre et de l'entrée de l'Église, jusqu'à ce qu'il quitte la place qu'il a usurpée. Nous ordonnons la même chose touchant les dignités inférieures de l'Église. De même, si quelque empereur, roi, duc, marquis, comte ou autre personne séculière, présume donner l'investiture des évêchés ou des autres dignités ecclésiastiques, il sera compris dans la même condamnation. Quand donc vous n'évitez point de tels évêques et de tels abbés, de tels clercs, quand vous entendez leurs messes ou priez avec eux, vous encourez l'excommunication. Car, c'est se tromper de croire même qu'ils sont prêtres. Ne recevez la pénitence et la communion que d'un prêtre catholique; s'il ne s'en trouve point, il vaut mieux demeurer sans communion, et la recevoir de Notre-Seigneur invisiblement. »

Urbain II ne devia pas de la ligne suivie par Grégoire VII et Victor III; l'opposition aux investitures fut non seulement affirmée, mais motivée plus fortement que jamais dans les décisions conciliaires inspirées par lui. Dans le concile de Clermont (nov. 1095), l'hommage féodal fut déclaré dangereux à la liberté de l'Église, par cela qu'il obligeait l'évêque à être, sous tous les rapports, au service et sous la dépendance absolue de

son seigneur suzerain, et qu'une opposition au pouvoir séculier inspirée par des motifs tout religieux pouvait être considérée comme une violation de l'hommage et une félonie. On voulait, à tous les degrés de l'échelle, faire disparaître les liens de vasselage entre les rois et les évêques. A Rome, Urbain II justifiait un décret semblable en disant : « qu'on ne pouvait voir sans horreur que des mains élevées à cet honneur suprême de créer le créateur et de l'offrir à son Père pour le salut de tout le monde, fussent réduites à cette infamie de se soumettre à des mains qui sont continuellement souillées d'attouchements infâmes, de rapines et d'effusions de sang. »

Sous le pontificat d'Urbain II et sous les précédents, les divisions et la guerre déchiraient l'empire, les papes avaient en face d'eux des antipapes, Henri IV se jetait deux fois sur l'Italie à la tête d'armées et se vengeait sur les Romains de ses griefs contre les papes.

Sous Pascal II, des circonstances heureuses permirent d'entrevoir un moment la fin de la crise; l'antipape mourut, Henri IV fut détrôné, et son fils Henri V montra des désirs d'entente avec la papauté. Nous allons voir comment ces espérances furent réalisées. Dans les premiers mois de l'année 1111, Henri V se rendit à Rome pour son couronnement. Il s'était fait précéder de députés chargés de négocier avec le pape les conditions de la paix. Voici ce qui fut convenu entre le pape et les mandataires de l'empereur : « L'empereur renoncera, par écrit, à toutes les investitures des églises, entre les mains du pape, en présence du clergé et du peuple le jour de son couronnement. Après que le pape aura de même renoncé aux régales, l'empereur jurera de laisser les églises libres avec les oblations et les domaines qui n'appartenaient pas manifestement au royaume, avant que l'Église les possédât, et il déclarera les peuples des serments faits aux évêques. Il restituera les patrimoines et les domaines de saint Pierre, comme ont fait Charles, Louis, Henri et les autres empereurs, et aidera, selon son pouvoir, à les garder. Il ne contribuera, ni de son fait ni par conseil, à faire perdre au pape le pontifical, la vie ou les membres, ou à le faire

prendre par mauvaise voie, par soi-même ou par personne interposée... » La convention de la part du pape fut la suivante : Si l'empereur observe ce qu'il a promis, le pape ordonnera aux évêques présents au jour de son couronnement de laisser au roi tout ce qui appartenait à la couronne, au temps de Louis, de Henri et de ses autres prédécesseurs, et il défendra, par écrit, sous peine d'anathème, qu'aucun évêque soit présent, soit absent, n'usurpe les régales; c'est-à-dire les villes, les duchés, marquisats, comtés, monnaies, marchés, avoueries et terres qui appartenaient manifestement à la couronne, et qu'on inquisite désormais l'empereur sur ce sujet. Le pape recevra l'empereur avec honneur, le couronnera comme ses prédécesseurs et lui aidera à se maintenir. Apud Baron. an. 1111.) Cette convention fut jurée à Sutri par Henri V, le 9 février. Pascal II devait y accéder dans la même forme le dimanche suivant.

Elle était la conséquence, en quelque sorte logique, des théories professées par Pascal II et ses trois prédécesseurs, à savoir que les ecclésiastiques ne pouvaient, à aucun degré, rester les homologues des souverains temporels. Aux ordres de réforme émanés des pontifes romains sur cette grosse question, les partisans des investitures laïques répondaient : Vous ne voulez pas que l'empereur donne l'investiture; soit; mais alors que les évêques sacrifient les terres, toutes les possessions qu'ils tiennent en fief de l'empereur.

Si la convention de Sutri avait été appliquée, elle eût introduit dans l'Église des changements considérables. Dépouillée de la pesante armure dont l'avait chargée la féodalité, redevenue peuple, l'Église eût peut-être travaillé plus librement à sa grande mission. Mais une telle révolution était-elle possible en l'an 1111? La tâche n'était-elle pas au-dessus des forces de la papauté, au commencement du XII^e siècle?

Henri V ne fut pas longtemps séduit par les avantages de cette aliénation faite par l'Église de biens de tout genre, qui allaient faire retour à l'empire. Avant que le Pape eût souscrit à la convention, il le faisait saisir par ses gens, mettre en prison avec une foule de cardinaux, d'évêques et d'hommes du peuple, et le

forçait, sous la menace de mutilation et de mort pour lui et ses partisans fidèles, d'accorder les investitures. La bulle de concession de Pascal II portait : « Nous vous accordons et confirmons la prérogative que nos prédécesseurs ont accordée aux vôtres, à savoir que vous donniez l'investiture de la crosse et de l'anneau aux évêques et aux abbés de votre royaume élus librement et sans simonie, et qu'aucun ne puisse être consacré sans avoir reçu de vous l'investiture. »

Ce traité, arraché au pape, rendit la lutte entre le Saint-Siège et l'empereur universelle. Le pape, blâmé par les évêques, accablé par le repentir, se condamna lui-même dans le concile de Latran (1116) : « C'est pour délivrer l'Église et le peuple que j'ai fait ce que j'ai fait. Je l'ai fait comme homme parce que je ne suis que poudre et cendre. J'avoue que j'ai failli ! mais je vous demande à tous de prier Dieu qu'il me le pardonne. Pour ce maudit écrit qui a été fait dans le camp, je le condamne sous un anathème perpétuel, afin que la mémoire en soit à jamais odieuse et je vous prie tous d'en faire de même. Tous s'écrièrent : Ainsi soit-il. »

À la mort de Pascal II (1118), Henri V voulut reprendre de force, sur son successeur Gélase II, le privilège des investitures aboli au concile de Latran. Alors on revit à Rome l'empereur à la tête de soldats allemands ; il nomma un anti-pape, Bourdin ; Gélase se vit réduit à prendre la fuite. Il n'avait fait que passer sur le trône pontifical. Son successeur Calixte II (1119-1124) déjoua tous les plans de l'empereur dans le concile de Reims et à Mouson.

En Allemagne, on était fatigué de la lutte. La diète de Wurzburg jeta les bases d'un accord entre la papauté et l'empire (1121), et députa à Rome l'évêque de Spire et l'abbé de Fulde pour négocier la paix. Ceux-ci ramenèrent à Wurzburg trois légats pontificaux, munis des pouvoirs nécessaires, pour conclure un arrangement. La diète devait être générale, mais l'empereur s'étant trouvé absent, elle s'ajourna au mois de septembre suivant. Elle se tint à Worms. La paix fut conclue en ces termes : Le pape s'adressant à l'empereur disait : « Je vous accorde que les élections des évêques et des abbés se fassent en votre pré-

sence, sans violence ni simonie ; de sorte que s'il se présente quelque différend, vous donniez votre consentement et votre protection à la plus saine partie, suivant le jugement du métropolitain et des provinciaux. L'élu recevra de vous les régales par le sceptre, excepté pour les biens appartenant à l'Église romaine, et vous en fera le devoir qu'il doit faire de droit. Celui qui aura été sacré, dans les autres parties de l'empire, recevra de vous les régales dans six mois. Je vous prêterai secours selon le devoir de ma charge, quand vous me le demanderez ; je vous donne une vraie paix, et à tous ceux qui sont ou ont été de votre côté du temps de cette discorde. »

Du côté de l'empereur on dressa une formule où Henri V disait au pape : « Pour l'amour de Dieu, de la sainte Église romaine et du pape Calixte, et pour le salut de mon âme, je remets toute investiture par l'anneau et la crosse ; et j'accorde dans toutes les églises de mon royaume et de mon empire les élections canoniques et les consécrations libres. Je restitue à l'Église romaine les terres et les régales de saint Pierre, qui lui ont été ôtées depuis le commencement de cette discorde et que je possède, et j'aiderai fidèlement à la restitution de celles que je ne possède pas. Je restituerai de même les domaines des autres églises, des seigneurs et des particuliers. Je donne une vraie paix au pape Calixte et à la sainte Église romaine et à tous ceux qui sont ou ont été de son côté et je lui prêterai secours fidèlement quand elle me le demandera. » (Labbe, t. x, Conc. p. 889.)

Le traité de Worms ne réalisait pas entièrement la grande réforme indiquée dans les canons ou dans les décrets rendus sous Grégoire VII et ses successeurs, et si hardiment définie par Pascal II à Sutri ; mais il procurait la paix à l'Église et sans bouleverser l'état féodal mettait fin à de déplorables confusions. Dans l'élection des évêques, l'empereur n'a plus qu'un droit de police qu'il exerce sur réquisition du métropolitain et des évêques de la province. En tant que prince temporel, l'évêque est *investi*, mais par le sceptre, non plus par l'anneau et la crosse. En tant qu'évêque, il n'est sujet que de l'Église.

On ne peut pas plus blâmer Calixte II

de sa modération, que Grégoire VII et les autres papes de leur intransigeance, il est permis de penser que si le pouvoir séculier avait offert à ces derniers la transaction que Henri V se vit contraint d'offrir à Calixte II, ils eussent fait la paix avec l'empire sur le terrain du traité de Worms; mais dans tous les cas, en poursuivant la séparation complète du temporel et du spirituel, ils n'élevèrent pas leurs exigences au delà de ce que les abus les autorisaient à réclamer, ni de ce que leur pouvoir, en tant que papes, leur permettait d'entreprendre. Il paraît aujourd'hui démontré que le droit de donner l'investiture par l'anneau et par la crosse était un privilège ancien chez les souverains allemands, confirmé par un pontife complaisant, Léon VIII, en faveur d'Othon 1^{er} N. Henri de l'Épinois : *Le Gouvernement des papes*, p. 33, 34. Mais ce qui importait en tout ceci, ce n'était pas le symbole, c'était la chose. Du moment qu'on s'autorisait du symbole pour confisquer, au détriment de l'Église, la liberté des élections épiscopales, l'Église devait proscrire le symbole pour détruire la chose. En agissant ainsi, les Papes n'ont fait que défendre les droits de l'Église confiés à leur garde.

P. GUILLEUX.

ISAÏE (PROPHÉTIES MESSIANIQUES D'). — Israël est le peuple que Dieu a spécialement choisi et au milieu duquel il a établi son royaume. C'est là, de l'aven de tous, une proposition énoncée clairement et distinctement dans les livres tant historiques que prophétiques de l'Ancien Testament. Ce privilège, que Dieu proclama solennellement sur le mont Sinaï : « Vous serez pour moi une portion choisie d'entre tous les peuples, un royaume sacerdotal (Exod., xix, 5, 6, » la vocation d'Abraham le préparait, la divine Providence le faisait s'épanouir durant la période des patriarches, jusqu'à ce que, leurs descendants étant devenus un grand peuple, il reçut son entier accomplissement dans l'alliance du Sinaï. Par cette alliance le peuple d'Israël fut constitué comme une nation *théocratique*, dont Jéhovah était le roi et qui, unie à lui par un lien spécial, devait conserver avec soin le culte du Seigneur et, sous l'empire et la conduite de son roi, jouir

des bienfaits divins dans le temps et dans l'éternité. Néanmoins ce royaume de Dieu qui, par sa nature même, se rencontre partout où Dieu est connu, honoré et obéi, ne devait nullement être restreint à un peuple unique. Cette théocratie particulière, établie chez un seul peuple d'après des lois et dans des limites déterminées, était le commencement et comme la première ébauche d'une théocratie universelle, destinée à embrasser dans son sein tous les peuples et à les réunir, par la vraie connaissance et le vrai culte de Dieu, en une seule famille, en un seul royaume de Dieu.

1. — Ce caractère d'universalité, auquel devait atteindre un jour la théocratie particulière d'Israël, était déjà indiqué nettement dans les promesses faites aux patriarches : « En toi, avait dit le Seigneur à chacun d'eux, en ta postérité seront bénies toutes les familles de la terre; seront bénies toutes les nations de la terre; seront bénis tous les peuples de la terre (Gen., xii, 3; xviii, 18; xxvi, 4; xxviii, 14). » Cet oracle fut rendu pour la première fois, lorsqu'Abraham reçut l'ordre de sortir du milieu des idolâtres et de se rendre dans le pays que Dieu lui montrerait (Gen., xii, 3). On put donc voir, dès les premiers commencements de la théocratie, qu'elle serait un jour universelle, ou catholique. D'ailleurs cette bénédiction, que les nations allaient recevoir et par l'effet de laquelle elles devaient un jour être et se proclamer bienheureuses le texte hébreu exprime l'un et l'autre, en employant tantôt le Niphâl, tant le Hithpaël du verbe), consistait évidemment en la possession de biens spirituels. En effet, ces patriarches, simples pasteurs, forcés, pour ne point périr de faim, de descendre en Égypte, quels biens temporels pouvaient-ils procurer aux empires des Chaldéens et des Égyptiens, à ces empires dont les monuments, récemment mis au jour, attestent d'une manière éclatante la gloire, la splendeur et les richesses? Ajoutez qu'Abraham est élu pour conserver la connaissance et le culte de Dieu, qu'il est loué et recommandé à cause de sa foi et de son obéissance envers Dieu, qu'on lui demande de marcher devant Dieu et d'être parfait, que la récompense promise à sa fidélité n'est autre que Dieu lui-même. Si telle est la

bénédition principale qui regarde sa personne, si toutes les nations doivent être bénies *en lui*, il ne peut être question que d'une bénédiction spirituelle.

Ce caractère d'universalité, que nous voyons attribué au royaume de Dieu dès son origine première, est proclamé et décrit d'une façon très accentuée par les prophètes. Quiconque veut parcourir leurs livres, même en passant, remarquera que, pendant plusieurs siècles, leurs oracles énoncent constamment cette double prédiction : le peuple élu de Dieu sera expulsé et rejeté parmi les nations, pour avoir violé indignement le pacte divin; mais cette expulsion fera place à une restauration de la théocratie, qui deviendra plus parfaite, plus glorieuse et comprendra tous les peuples. C'est ainsi qu'Osée prédit l'expulsion du peuple et son exil; mais, ajoute-t-il, il y aura une restauration : le pacte sera conclu de nouveau dans la justice et le jugement; ce sera comme une nouvelle alliance conjugale entre Dieu et son peuple, alliance que ne violera désormais aucune infidélité de la part de ce peuple (Osée, I, 10, 11; II, 14-24). Amos enseigne la même doctrine; au chapitre IX il décrit la ruine et la chute de la théocratie ancienne : le peuple, dit-il, sera dispersé parmi les nations et secoué « comme le froment est secoué dans le cribble; » mais il prophétise en même temps : « En ce jour-là, je relèverai la tente de David qui est tombée, » et il donne à la restauration ce caractère, que toutes les nations deviendront désormais la propriété et la portion du Seigneur (Amos, IX, 11, 12. Il en est de même chez Michée. Dans les trois discours, dont se compose son livre, ce prophète suit constamment cet ordre d'idées : après avoir dénoncé les vices du peuple et prédit son exil, il passe à la description d'une restauration, qu'il représente comme devant être sainte et universelle (Mich., II, 12, 13; IV, 1 sq.; VII, 11 sq.). La même pensée se rencontre chez Jérémie. Ce prophète, après avoir maintes fois prédit l'exil d'Israël, en devint le témoin. Mais, en même temps, il annonça dans une prophétie célèbre le retour de la captivité, le renouvellement de la théocratie et son caractère spirituel et saint (Jer., XXX, XXXI).

Mais quand est-ce que le royaume de Dieu doit être constitué avec ce caractère d'universalité et de sainteté? C'est, disent les prophètes, aux derniers jours, *in novissimis diebus*. Par cette expression ils entendent, de l'aveu unanime des rationalistes eux-mêmes, le temps du Messie, la période du règne messianique. Du reste, les prophètes établissent un lien étroit entre ce royaume universel de Dieu et le Messie. C'est le Messie qui, selon Isaïe (XI, 10), est la tige de Jessé élevée comme un signe de ralliement pour tous les peuples; c'est lui que les nations invoqueront; lui dont les îles, c'est-à-dire les régions les plus éloignées, désirent recevoir la loi (Is., XLII, 4); lui qui est donné aux nations comme une lumière portant jusqu'aux extrémités de la terre le salut opéré par Jéhovah (Is., XLII, 6; XLIX, 6). Conséquemment, ce royaume universel de Dieu, que les prophètes voient surgir de la théocratie restaurée et s'étendre par toute la terre, est celui que le Messie doit fonder et inaugurer. Ce royaume fondé par le Messie, c'est pour nous tous l'Église de Jésus-Christ.

Il importe, à présent, de rechercher avec plus de soin de quelle manière ce royaume de Dieu, que le Christ doit fonder, a été décrit par les prophètes. En effet, comme ces descriptions ont été faites plusieurs siècles avant le Christ, à une époque où n'existait encore que la théocratie ancienne limitée, restreinte à un seul peuple et régie par des lois qui rendaient impossible sa diffusion sur la terre entière, il est de toute évidence que ces descriptions ne représentant pas des choses déjà existantes, mais ayant pour objet des événements futurs, sont de véritables prophéties, dont l'auteur ne peut être que Dieu seul. Ces oracles, si on peut en montrer l'accomplissement et la vérification dans le royaume fondé par le Christ, manifestent d'une manière admirable la providence de Dieu et sa science infinie. Une science infinie était requise, en effet, pour que le royaume du Christ pût être dépeint plusieurs siècles à l'avance. D'autre part, combien est merveilleuse la sagesse de la Providence qui a fait décrire prophétiquement ce royaume futur, afin que, au moment où il ferait son apparition sur la terre, il pût être connu avec plus de clarté, de facilité et

d'évidence! et afin qu'ainsi, la prophétie et l'événement se prêtant un mutuel concours, l'œuvre de Dieu se montrât aux hommes dans la prophétie par l'événement, et dans l'événement par la prophétie! Si donc il existe une prédiction pareille, que l'événement vienne confirmer après plusieurs siècles, tout homme sensé devra s'écrier : Le doigt de Dieu est ici!

Or tout ce que disent les autres prophètes sur le royaume universel de Dieu se trouve en quelque sorte résumé chez le seul Isaïe. C'est pourquoi l'étude des oracles de ce prophète suffit à faire comprendre les oracles de tous les autres sur le même sujet. Cette sorte de fécondité, propre à Isaïe, est une des raisons qui l'ont fait appeler, à juste titre, « le prince des prophètes, » ou comme le proclame Eusèbe, « le prophète grand et admirable, le plus grand des prophètes; » ou encore, avec Théodore, « le plus divin des prophètes ». De plus, à cause de la clarté et de l'ampleur de ses prédictions relatives au Christ et à son Église, saint Cyrille l'a surnommé un apôtre, saint Jérôme l'a qualifié d'évangéliste.

II. — Parmi ses oracles, il en est un qui l'emporte en netteté, en largeur et en sublimité : c'est celui de la *Montagne du Seigneur*. Appliquons-nous à en pénétrer le sens.

« Oracle qui fut révélé à Isaïe, fils d'Amos... Il arrivera aux derniers jours que la montagne de la maison de Jéhovah sera préparée hébr. : solidement établie sur le sommet des montagnes et s'élèvera par-dessus les collines; toutes les nations afflueront vers elle; des peuples nombreux viendront en disant : Venez et montons à la montagne de Jéhovah, à la maison du Dieu de Jacob, et il nous enseignera ses voies et nous marcherons dans ses sentiers (Is., II, 1-3). »

L'inscription même : *Verbum quod vidit Isaias* nous ouvre la voie à l'intelligence exacte de la prophétie. Le terme *verbum* est un hébraïsme connu : il signifie la chose, le sujet de la prophétie, l'objet que *voit vidit* le prophète, ce qui est présent à son esprit, ce que contemple l'œil de son intelligence. L'expression *vidit* nous apprend que nous sommes en présence d'une chose montrée à l'esprit du « voyant », que c'est une vision

prophétique qui nous est proposée.

Or, dans une vision de ce genre, il arrive d'ordinaire qu'un objet futur, un enseignement divin, nous est présenté sous l'enveloppe de certains symboles, images sensibles de choses qui échappent à nos sens. Car, si les choses et les idées s'expriment par des paroles, elles ne se font pas moins connaître à l'aide et comme par l'ombre des images et des symboles. Ces symboles sont fournis au prophète par les choses connues, afin que celles-ci le mènent à la connaissance des choses mystérieuses révélées par la vision. Il faut donc mettre en regard le symbole lui-même et la chose qu'il représente et, par la connaissance naturelle que l'on possède du symbole, parvenir à la connaissance de la chose encore inconnue, qui fait l'objet de la révélation prophétique. Le symbole, dans le passage que nous étudions, est nettement décrit par les paroles mêmes du texte. Le prophète, transporté en esprit aux temps du Messie (*in novissimis diebus*), voit la montagne du temple transformée d'une façon singulière : ce n'est plus cette petite montagne de Moria sur laquelle repose le temple; elle a grandi, elle est devenue une montagne très haute, de manière à ce qu'elle semble se tenir debout et s'appuyer sur le sommet des montagnes les plus élevées, se dresser au-dessus d'elles et dominer de toute sa hauteur toutes les montagnes et les collines de la terre. Humblement abaissées sous la montagne sainte, celles-ci lui servent de marche-pied et concourent à lui donner son élévation prodigieuse. C'est sur un endroit aussi élevé que la montagne du temple est *solidement établie (fundatus)* dans une situation inébranlable, d'où nul ne pourra la mouvoir, ferme à jamais. Elle est tellement visible pour les peuples, si éclatante de gloire à leurs yeux, qu'ils y affluent de toutes parts.

En même temps que le prophète est témoin de cet exhaussement de la montagne sainte, il voit se produire au sein de l'immense océan des peuples une commotion gigantesque : tous sont saisis d'une sainte ardeur, qui les entraîne vers la montagne du Seigneur : « Des peuples viendront nombreux, » puissants par le nombre et par la force. Ils manifestent l'empressement qui les anime

par ces encouragements mutuels: « Venez et montons à la montagne de Jéhovah! » Et que se promettent-ils pour fruit de leur ascension laborieuse; qu'espèrent-ils apprendre sur la montagne sainte? « Il nous enseignera ses voies! » Les voies de Dieu, ce sont ses desseins sacrés, la conduite qu'il tient dans ses œuvres et qu'il prescrit à ses créatures intelligentes. Conséquemment les peuples, en gravissant la montagne du temple, ont la confiance qu'ils y trouveront la connaissance du vrai Dieu, qu'ils y apprendront sa doctrine. Éclairés de cette divine lumière, ils s'engagent à y conformer leur conduite, et ils prennent cet engagement avec la plus grande générosité: « *Marchons* (hébr., disent-ils, dans ses sentiers! » Donc de cette montagne, vers laquelle ils affluent de toutes parts, et de cette maison du Dieu de Jacob, qu'ils savent y être située, ils attendent la lumière pour l'intelligence, les forces et la constance pour la volonté, afin que leur esprit perçoive les choses divines, que leur volonté les embrasse et qu'ils les accomplissent par leurs œuvres dans toute leur conduite.

Telle est la vision, telle est la scène qui se déroule à l'esprit du prophète. Qu'elle représente une chose appartenant à l'époque messianique, c'est ce qui est évident par les paroles mêmes du texte: « Il arrivera *aux derniers jours*; » tout le monde est d'accord là-dessus. Il nous reste donc à tirer de la nature même et de la signification obvie du symbole, la connaissance de l'objet précis qu'il représente.

Au temps de l'ancienne alliance, les seules tribus du peuple choisi gravissaient la montagne du temple à des jours déterminés; elles y adoraient Jéhovah, y offraient les prémices de leurs récoltes et les sacrifices prescrits par la loi.

Mais à l'époque du Messie, tous les peuples s'y rendent en pèlerinage: à cette époque, cette montagne, soustraite à sa situation abaissée et à sa condition privée, s'élève de telle sorte que, placée au sommet des montagnes, elle devient visible à tous et comme le centre du monde vers lequel tous se transportent à l'envi. Mais de quelle élévation s'agit-il? Y aura-t-il un changement physique à la surface du globe, de manière à ce

que la montagne du temple se dresse seule au-dessus de la terre transformée en une plaine immense? Quoique certains interprètes aient soutenu cette opinion, l'oracle cependant est proposé de telle façon que nul doute n'est possible. Car, de ce que le prophète nous présente une chose *vue* par lui, nous sommes amenés à admettre une vision *symbolique*; ensuite, ce qui est plus clair encore, dans l'oracle même nous trouvons en quoi consiste cette élévation. Tous les peuples affluent vers la montagne sainte. Or il est manifeste par le fait même, que cette affluence ne peut se porter vers une seule montagne physique; donc il ne peut être question d'une montagne proprement dite. On nous décrit les peuples enflammés d'un vif désir de gravir la montagne, à cause de son élévation même, afin que, dans la maison du Dieu de Jacob ils apprennent à marcher dans les voies de Jéhovah. Cette élévation est donc idéale. Un trésor excellent est censé y être déposé: la montagne est élevée, en tant qu'elle recèle ce trésor divin, destiné à être distribué à tous les hommes. La splendeur et la dignité de cette montagne la font connaître comme étant le lieu où se conservent et se dispensent les biens divins, et c'est à ce titre qu'elle attire les yeux et les cœurs de tous.

Étant admis qu'il ne s'agit pas d'une montagne physique prodigieuse, on reconnaît aisément que le mont Moria lui-même, considéré comme tel, n'est point l'objet propre de la prophétie. Cela résulte aussi de la nature de la *vision*, laquelle présente toujours les choses matérielles comme des enveloppes et des symboles d'idées. Or, il n'est pas difficile de dégager l'idée figurée par la montagne du temple; bien plus, cette idée se présente aussitôt à chacun, comme par une sorte de nécessité, pourvu que l'on considère que la vision dont il s'agit se déroule aux regards d'un prophète habitué aux choses de l'Ancien Testament. Qu'est-ce, en effet, que la montagne du temple de l'Ancien Testament? Et quelle idée rappelle-t-elle aussitôt à l'esprit? N'est-ce pas celle-ci: que la montagne du Seigneur est ce lieu unique sur la terre, où existe un temple du vrai Dieu, où Jéhovah habite au milieu de son peuple comme son roi et son

Dieu, où se trouve le centre de la théocratie et de la religion? Que pouvait bien signifier l'élevation de cette montagne, si ce n'est une manifestation éclatante de la vraie religion et de la révélation divine, telle qu'elle se ferait connaître à tous les peuples et que toutes les nations, attirées par une pareille majesté, s'empresseraient d'embrasser cette religion? C'est donc là le sens et la signification de ce symbole.

Résumons en peu de mots nos conclusions. A l'époque du Messie, la vraie religion est rétablie de manière à être facilement reconnaissable: elle attire à elle tous les regards par l'éclat de sa splendeur; les peuples l'embrassent avec une vive ardeur et recueillent en elle des fruits abondants de sainte doctrine et d'œuvres salutaires.

III. — Mais nous ne pouvons pas nous arrêter ici. Car il y a encore bien d'autres choses représentées par ce même symbole prophétique. Et d'abord, il nous montre quel sera, au temps du Messie, l'état de la véritable religion et quels liens existent entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La montagne du temple, jusque-là connue et célèbre chez les Juifs seuls, fréquentée uniquement par eux, centre d'une théocratie limitée à une seule nation, se relève de cette condition, pour ainsi dire, privée; débarrassée de ses limites, elle grandit, se fait connaître à tous, devient le centre de ralliement de tous les peuples. Donc le Nouveau Testament s'élève du sein de l'Ancien et ce qu'il y avait dans celui-ci de resserré, de limité, d'adapté à un seul peuple disparaît entièrement. L'alliance nouvelle s'élève, toutefois, sans effacer les traits de l'ancienne; elle les perfectionne et les étend, pour ainsi dire, jusqu'à l'immensité. Le Testament Nouveau sort de l'Ancien comme son achèvement et sa perfection. Il y a donc entre l'un et l'autre un lien intime. Et, en effet, on ne peut pas séparer le Nouveau Testament de l'Ancien; le Nouveau était dans l'Ancien comme dans son germe, préparé d'avance à l'état embryonnaire; et, pour nous servir d'une autre figure, il s'établit sur les fondements qui soutiennent l'édifice primitif.

C'est ce que la vision nous dit avec autant de brièveté que d'exactitude, c'est ce que nous peint au vif le symbole

de la montagne du temple, émergeant de sa condition particulière, pour atteindre à une hauteur qui en fasse le centre du monde. En vérité, il n'existe qu'un seul royaume de Dieu, une seule théocratie, imparfaite dans son origine et bornée à un seul peuple, elle n'est alors que l'ombre et le prélude du royaume de Dieu pleinement développé. Mais le nouveau royaume de Dieu, la théocratie nouvelle, née de l'ancienne, assise sur les mêmes fondations, surpasse de loin la première par sa perfection, sa sublimité, l'étendue de sa mission et de sa propagation.

L'apôtre saint Paul nous présente la même idée sous une autre image. Il compare le royaume de Dieu à un « olivier »; les Juifs incrédules, qui refusent d'accepter le royaume du Christ, sont des branches coupées et rejetées; les gentils, qui adhèrent par la foi à l'évangile messianique, sont entés sur cet olivier, comme des branches nouvelles, communiquant avec la racine de l'arbre et animées de sa sève fécondante (Rom., xi, 17), c'est-à-dire, participant à toutes les promesses faites aux patriarches, à toutes les grâces et les bénédictions attachées au royaume de Dieu. N'est-ce pas encore cette même conception d'un seul royaume de Dieu, existant, quoique d'une manière différente, dans l'une et l'autre alliance, que saint Paul rappelle aux gentils convertis d'Éphèse, quand il leur dit: « Vous êtes édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant la pierre angulaire principale (Eph., ii, 20)? » Ou lorsque, dans la même maison de Dieu, il nous dépeint Moïse comme le serviteur fidèle, le Christ comme fils de la famille (Heb., iii, 5, 6), et qu'il assure que cette maison, cette famille de Dieu est composée désormais des fidèles disciples de Jésus-Christ?

Comme notre symbole prophétique répond bien aussi à cette parole du Sauveur: « Je ne suis pas venu abolir la loi, mais l'accomplir! » La montagne du temple, symbole de l'alliance ancienne, dont elle était réellement le centre, n'est point détruite, mais elle grandit et se perfectionne. Comme ce même symbole propose nettement la doctrine tant de fois inculquée par saint Paul: L'alliance ancienne est l'ombre, la figure, l'exem-

plaire, le type de la nouvelle ! Car c'est la montagne du temple, celle-là même qui est connue du prophète, que celui-ci voit grandir et s'élever; c'est-à-dire qu'il voit sortir le Testament Nouveau de l'Ancien comme d'une ébauche et d'un germe.

En second lieu, la prophétie nous peint la constitution intime de la véritable religion ou du royaume de Dieu à l'époque du Messie. D'après le symbole, quelle doit être la nature de ce royaume ? En d'autres termes, de quelle nature doit être l'Église du Christ ? La montagne du temple est si élevée, qu'elle apparaît à tous les regards. Donc, l'Église du Christ doit être *visible*, elle doit être facilement reconnaissable comme étant la vraie Église du Christ, éclatante comme une ville située sur une montagne, qui ne peut rester inaperçue; elle doit, comme cette montagne, frapper les yeux des gentils. Elle doit donc s'affirmer, se proclamer publiquement et indubitablement comme la vraie Église du Christ; elle doit rappeler sans cesse aux peuples l'obligation qui leur incombe de s'adjoindre à elle et de lui obéir, comme étant le véritable royaume de Dieu. Voilà comment l'Église se montrera visible.

Mais il résulte encore de la nature du symbole, que Dieu lui-même établira son Église et l'enrichira de ses dons, de telle manière que chacun puisse la reconnaître aisément pour son œuvre divine; et que, de fait, elle sera reconnue ainsi. Car, comme le symbole nous l'apprend, l'élévation même de la montagne y fera affluer les peuples. Donc la grandeur des dons, la splendeur dont Dieu fera briller l'Église, du Christ, devront frapper les yeux des peuples et les faire affluer dans son sein. Comme d'ailleurs, le symbole nous montre *toutes* les nations se pressant vers la montagne, il nous déclare, par cela même, expressément la *catholicité* de l'Église, du Christ. Par conséquent, l'Église qui s'affirme comme la vraie, doit subsister sur la terre, de manière à pouvoir être appelée véritablement catholique ou universelle. Elle ne peut pas être une Église nationale, existant chez un peuple ou chez un petit nombre de peuples; elle doit avoir l'appétit, la tendance continuelle à étendre toujours davantage le royaume de Dieu; et, si elle est réellement la vraie Église,

Dieu ne lui refusera pas, dans le résultat même de sa propagation, le sceau de l'universalité qu'elle ambitionne.

Les paroles par lesquelles, selon la prophétie, les peuples s'encouragent mutuellement à gravir la sainte montagne, proclament l'Église comme le trésor de la révélation et de la doctrine divine, comme la source où tous doivent puiser des forces pour marcher dans les voies du Seigneur. Elle sera donc la gardienne et l'interprète de la révélation divine; elle sera un guide assuré dans les voies de la *sainteté*. Quel est, en effet, le cri des peuples, cri rempli de générosité et d'entrain ? « *Marchons*, disent-ils, dans les voies du Seigneur ! » Ce sont là les paroles de ceux qui, fortifiés par la grâce, poursuivent sans relâche la sainteté que leur propose la loi divine. Leurs efforts seront-ils vains ? Non, sans doute ! C'est pourquoi il ne manquera jamais, dans l'Église du Christ, de membres qui exprimeront vaillamment et constamment par leur conduite la règle de la sainteté, qui leur est tracée dans « les voies du Seigneur. » Saint Paul nous explique excellemment le sens profond de cette parole générale : *Marchons*, etc. ! Au chapitre vii de son épître aux Romains, il dépeint l'homme abandonné à ses propres forces, impuissant à faire le bien que sa raison approuve; tandis que l'homme, uni d'esprit au Christ dans l'alliance nouvelle où il est entré, embrasse courageusement la règle des vertus proposée dans la loi : « faisant mourir par l'esprit les œuvres de la chair, et marchant selon l'esprit sous l'impulsion de cet esprit même (Rom., vii, 1-4, 13, 14.) » Tandis que le vieil homme, écrasé sous le poids de la chair et du péché, s'écrie en gémissant : « Je ne trouve pas en moi ce qu'il faut pour accomplir le bien. Malheureux que je suis ! qui me délivrera du corps de cette mort (Rom., vii, 18, 24 ?) » l'homme nouveau, au contraire, transporté de joie, laisse échapper ce chant de triomphe : « Qui nous séparera de la charité du Christ ? En toutes choses nous remportons une victoire éclatante (*ὑπερνικῶμεν*) par celui qui nous a aimés (Rom., vii, 35, 37 !) » Quelle est cette voix, si ce n'est celle de la prophétie : « *Marchons* dans les sentiers de Jéhovah ? »

IV. — L'image prophétique, sous la-

quelle Isaïe vit en esprit le royaume de Dieu, représenté, comme nous l'avons montré, la visibilité, la catholicité et la sainteté de l'Église de Christ. Mais considérons encore de plus près cette divine image. N'y voyons-nous pas poindre nettement l'unité de l'Église? La montagne du temple était le centre de la théocratie; elle était le lien qui unissait entre elles toutes les tribus d'Israël en un seul culte, en un seul peuple théocratique; c'est à cette montagne que tous les Israélites allaient en pèlerinage pour montrer qu'ils étaient le peuple de Jéhovah. Cette montagne du temple, à laquelle tous étaient attachés par un lien moral et par une obligation étroite, était la manifestation extérieure et comme l'expression matérielle de cette unité, de ce pacte, qui constituait autrefois et renfermait le royaume de Dieu. La vérité de ce point de vue est mise au grand jour par la manière dont Jéroboam s'y prit pour accomplir son schisme. Il éloigna le peuple de la montagne du temple, et, pour l'en arracher efficacement, il l'arracha au culte même du vrai Dieu : « Ne montez plus à Jérusalem, dit-il; voici, Israël, vos dieux, qui vous ont fait sortir de la terre d'Égypte! Et il fit deux veaux d'or qu'il plaça, l'un à Béthel, l'autre à Dan (3 Reg., xii, 28, 29). » Il comprenait donc la raison d'être de la montagne du temple; il comprenait que le culte du vrai Dieu était intimement lié à ce centre de l'unité; il comprenait que telle était dans la théocratie d'Israël la puissance et l'autorité de la montagne du temple, que, pour séparer le peuple du royaume de Dieu, il fallait d'abord et absolument l'arracher à ce centre de l'unité; il comprenait enfin que, aussi longtemps que les Israélites resteraient fidèles au culte du vrai Dieu, il y aurait en eux une tendance et un désir, les portant, comme par une impulsion irrésistible, vers ce centre de l'unité établi par le Seigneur. Voilà pourquoi, afin d'étouffer efficacement ce désir, il crut qu'il lui fallait, par une abominable idolâtrie, étouffer le culte même de Jéhovah.

Si telle était la puissance et l'autorité de la montagne du temple dans l'Ancien Testament, l'analogie symbolique nous conduit naturellement à admettre que, dans le royaume du Messie, il doit aussi

y avoir une puissance, une autorité pareille, qui fasse de ce royaume un centre efficace d'unité. Car si, pour me servir de l'image employée par saint Paul, il y avait dans l'ombre un centre d'unité et un lien rassemblant tous les Israélites en un seul peuple, pareil centre pourrait-il manquer dans le corps? Non certes! Car l'ombre n'existe point par elle-même; elle est projetée par le corps éclairé et en reproduit les contours; par conséquent, ce qui est retracé faiblement dans l'ombre doit exister dans le corps à l'état parfait.

Au surplus, il n'est pas nécessaire de recourir à cette relation générale entre l'Ancien et le Nouveau Testament : ce qui nous occupe en ce moment éclate dans le symbole même, contemplé par le prophète. Toute la figure du symbole concourt à mettre en lumière ce centre unique, vers lequel affluent les nations, centre suréminent, surpassant tout ce qu'il y a de plus élevé dans la nature (une montagne ayant ses bases au sommet des autres montagnes), visible de toutes parts, se faisant admirer et désirer de tous les peuples, les attirant efficacement et les retenant dans la connaissance et le service de Dieu : « Gravissons la montagne de Jéhovah, et il nous enseignera ses voies; marchons dans ses sentiers! » Donc, selon la signification même du symbole, la véritable religion où le royaume de Dieu apparaîtra et devra apparaître (à moins que le symbole ne soit vide de sens et ne se réduise à un vain simulacre), comme renfermant en son sein et manifestant clairement à tous un centre d'unité, apte à conserver efficacement les hommes dans la doctrine véritable et dans une conduite de vie sainte et parfaite; en d'autres termes, en égard à la nature de la religion et du culte de Dieu, en égard à la spiritualité et à l'universalité du royaume de Dieu, il doit y avoir dans l'Église de Christ une certaine puissance, une autorité, qui attire les peuples à elle, leur donne la sécurité et les conserve dans l'union et la concorde des âmes, sans lesquelles toute notion de religion et de royaume de Dieu est nécessairement fautive et absurde.

Représentez-vous mentalement le symbole prophétique, une montagne élevée vers laquelle les peuples affluent de tous

côtés. N'y voyez-vous pas comme une figure plastique de cette idée d'union et de centre d'unité? Sinon, dites-moi, je vous prie, si vous aviez à exprimer cette idée-là, non par des paroles, mais par quelque image symbolique — par exemple, dans une peinture ou dans une sculpture — ne choisiriez-vous pas presque nécessairement un symbole pareil à celui d'Isaïe?

Personne ne peut donc nier notre conclusion. Mais elle deviendra plus évidente encore, si nous faisons attention aux paroles que les peuples échangent entre eux : « Montons à la maison du Dieu de Jacob! » Le Dieu de Jacob, c'est le Dieu qui s'est révélé à la famille de ce patriarche, qui a déposé ses promesses dans le sein de cette famille. Voyez comment s'éclaireissent, dans la vision d'Isaïe, ces paroles prophétiques adressées aux patriarches : « *En toi, en ta postérité* seront bénies toutes les nations. » Les nations déclarent se rendre auprès du Dieu de Jacob, pour avoir part aux dons divins. Mais pour avoir part aux bienfaits du Dieu de Jacob, elles doivent entrer dans la famille même de Jacob. Au temps de l'ancienne alliance, cette famille de Jacob était renfermée dans le peuple israélite, et quiconque voulait participer à l'alliance divine et aux biens qui en découlaient devait être agrégé à cette famille par un rite extérieur. Un gentil de naissance pouvait devenir prosélyte de la porte ou de la justice; mais par là même il était agrégé au peuple et à la famille de Jacob et soumis aux lois en vigueur dans cette famille. Le nom du Dieu de Jacob, dans l'Ancien Testament, rappelle donc aussitôt à l'esprit ces deux vérités : Dieu a déposé sa révélation et ses promesses dans une association d'hommes déterminée, et c'est à cette association que doit être agrégé quiconque veut avoir part aux biens qui lui ont été donnés en apanage. C'est là ce que déclarent les peuples lorsqu'ils disent : « Montons à la maison du Dieu de Jacob! »

Comme nous l'avons déjà remarqué à propos de la montagne du temple, et comme il résulte de la nature même du symbole appartenant à l'époque de l'Ancien Testament, l'enveloppe, qui sert à représenter une idée typique ou prophétique, doit être prise parmi les choses qui

existent et sont connues à cette époque. Car c'est ainsi que l'esprit du prophète est conduit du connu à l'inconnu. Il faut donc rechercher dans cet objet symbolique emprunté à l'Ancien Testament l'idée qu'il renferme, puis dénouer cette idée du caractère de particularisme dont elle est affectée, pour qu'elle s'adapte au concept de l'universalisme messianique. En suivant ce double procédé, on lira dans les paroles des peuples de la prophétie cette vérité capitale : qu'au temps du Messie, Dieu confiera aussi sa révélation et les biens de la promesse à une certaine société, à une certaine réunion d'hommes, à laquelle il faudra s'unir et se soumettre, pour avoir part à cette révélation et aux biens dont elle est la source. Si vous appliquez cette conclusion au royaume messianique et à l'Église du Christ, vous verrez sans peine que, comme autrefois les fondements de l'ancienne théocratie reposaient sur cette seule famille de Jacob, ainsi, suivant les données de l'histoire, le Christ a choisi le collège des apôtres, pour lui confier sa doctrine et sa puissance, et qu'il exige de tous ceux qui veulent participer à ses dons célestes la soumission à ce collège des élus de son cœur. C'est sur ce collège apostolique que l'Église est appuyée; c'est à lui qu'elle est intimement unie; c'est par ce collège, se survivant dans une succession perpétuelle, que l'Église s'est propagée dans le monde; c'est à ce collège que se soumet, par un signe extérieur et par l'obéissance intérieure, quiconque est agrégé légitimement à l'Église de Jésus-Christ. C'est pourquoi, dans ces mots « le Dieu de Jacob », eu égard au symbolisme de l'Ancien Testament, nous est déclarée *l'apostolicité* de la vraie Église du Christ, apostolicité intimement connexe avec ce centre qui donne et conserve à l'Église l'unité dans la foi et dans la règle des mœurs.

Recherchons maintenant quelle sera la durée de ce royaume de Dieu. Le royaume de Dieu, par là même qu'il est universel, est aussi perpétuel. Un royaume perpétuel est seul digne de Dieu. Puisque toutes choses sont nécessairement et perpétuellement soumises à son suprême domaine, comment ce royaume pourrait-il ou être vaincu par une puissance étrangère ou se restreindre

dre aux limites d'un temps déterminé? Donc le royaume qu'établira le Messie ne pourra ni tomber sous les coups d'un ennemi, ni finir après un temps limité. Cela résulte déjà de la notion même et de la fin de ce royaume. Le symbole prophétique exprime la même vérité. Une montagne suggère d'abord par elle-même l'idée de fermeté inébranlable. Ajoutez que la montagne prophétique est dite expressément *fermement établie*. Chose remarquable, le terme hébreu *nakôn* est celui-là même que la sainte Écriture emploie pour désigner la stabilité perpétuelle du trône messianique de David (2 Sam., vu, 26 et 3 Reg., n, 45). Notre symbole a donc le même sens que ces paroles expresses de Jésus : « Les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. »

Résumons en peu de mots le résultat de notre étude sur la vision de la montagne sainte. L'Église du Christ, préparée et ébauchée dans l'Ancien Testament, sort de celui-ci et grandit en y conservant sa racine; mais elle devient une Église vraiment universelle, *catholique*; elle doit être *sainte, une* par le moyen d'un centre d'unité visible et éclatant; elle doit briller aux regards des peuples comme l'œuvre de Dieu et agir puissamment sur les cœurs, pour les attirer en son sein. C'est une Église intimement liée par une succession perpétuelle avec une catégorie d'hommes auxquels le Christ a, dès l'origine, confié sa doctrine et sa puissance, elle est *apostolique*. Enfin c'est une Église *indéfectible*, que nul ennemi ne pourra vaincre, debout, ferme contre les attaques et perpétuellement immobile comme une montagne.

Telle fut la vision d'Isaïe, montrée à ce prophète plus de sept cents ans avant Jésus-Christ. Est-il besoin de rechercher davantage si la magnifique image qui lui fut montrée s'est réalisée, et où se trouve cette réalisation? N'existe-t-il pas une Église catholique, réalisation vraie et complète de ce symbole dans tout l'univers? Elle est vraiment l'étendard élevé parmi les nations; elle est *une* en soi et conserve, par sa puissante action, tous ses membres dans la même doctrine; elle possède un centre d'unité ferme et inébranlable; elle brille par la *sainteté* éminente de plusieurs de ses enfants; elle a des pasteurs qui descendent, par une

succession non interrompue, de ceux qu'instituèrent les Apôtres; depuis près de deux mille ans déjà elle a prévalu contre des ennemis innombrables, s'acharnant sur elle avec des armes de tout genre; toujours victorieuse, elle poursuit sa course triomphale à travers le monde!

V. — Le prophète ajoute à sa vision symbolique quelques paroles, par lesquelles il en explique lui-même le sens, et fait comprendre par quelle voie le royaume universel de Dieu doit être introduit sur la terre : « Car, dit-il, la loi sortira de Sion et la parole du Seigneur partira de Jérusalem. » C'est-à-dire, l'enseignement de Dieu, sa doctrine, sa révélation partiront du centre de la théocratie ancienne, pour se propager de là par tout l'univers. En a-t-il été ainsi? Qui peut l'ignorer? Le Christ lui-même a dit que le salut doit sortir des Juifs; il a commandé aux apôtres d'être ses témoins à Jérusalem, en Samarie et jusqu'aux confins de la terre. Partis de Sion et de Jérusalem, les apôtres prêchèrent partout et établirent partout des communautés chrétiennes; de sorte que le prophète a dit très vrai : « La loi sortira de Sion et la parole du Seigneur partira de Jérusalem. » Dans le verset suivant pour toucher aussi ce point en passant, le prophète indique une propriété du royaume messianique, proclamée constamment par Jésus lui-même dans son Évangile : ce sera un royaume *pacifique*. Le Messie, en effet, est le prince de la paix; à sa naissance les anges chantent la paix; son salut est : « La paix soit avec vous; » il promet de donner aux siens la paix que le monde ne peut pas donner. De son côté, le prophète signifie que le royaume messianique possède une puissance et une efficacité propres à faire cesser toute discorde et toute guerre en ce monde, pourvu que peuples et individus soient tout entiers pénétrés de la doctrine du Christ et suivent fidèlement la règle de conduite qu'il leur a tracée. Le prophète indique la puissance qui se trouve *objectivement* dans la doctrine divine du royaume messianique; mais pour que cette puissance, objectivement présente, devienne efficace sur les peuples et les individus, il faut la coopération des libres volontés humaines. Celles-ci peuvent, à leur gré, empêcher et chez

les individus et chez des peuples entiers, que cette puissance ne produise tout l'effet qu'elle produirait si elle rencontrait toutes les dispositions convenables. C'est pourquoi, lorsque les prophètes parlent des choses que Dieu a voulu faire dépendre principalement du libre concours des hommes, ils indiquent la puissance, l'efficacité contenue dans l'institution, dans les dons divins, considérés en eux-mêmes; mais d'ordinaire ils ne déterminent pas exactement jusqu'à quel point cette puissance obtiendra son effet, en tant qu'il dépend de l'usage que les hommes feront de leur libre arbitre.

Ce symbole nous apprend aussi comment les prophètes emploient des paroles et des notions tirées de l'Ancien Testament pour dépeindre les choses et les conditions messianiques. Cela ne doit étonner ni offenser personne. Car, puisque, à cette époque, le royaume de Dieu existait sous cette forme spéciale, la manière ordinaire de concevoir et de parler des hommes les amenait naturellement à désigner par ces sortes de dénominations le royaume de Dieu considéré en général. Jérusalem, Sion, était le siège et le centre de la théocratie; dès lors, il était naturel de donner à la théocratie ancienne les noms de Jérusalem et de Sion, de même que parfois la ville royale sert à dénommer tout un royaume. En outre, c'était l'usage chez les Hébreux de désigner la collection des habitants d'une ville par le nom de *filles* de cette ville, ou de prendre le nom même de la ville pour en indiquer les habitants. Voilà pourquoi Jérusalem et Sion désignent aussi le peuple théocratique ancien. Mais, Jérusalem ou Sion étant prise pour la théocratie ancienne, pour le peuple théocratique d'Israël, il n'y avait qu'un pas à faire pour donner les mêmes noms à la théocratie ou au royaume de Dieu pris dans son acception générale, et une fois la notion de la théocratie attachée aux noms de Jérusalem et de Sion, ces noms passaient comme d'eux-mêmes à ce royaume de Dieu universel, qui devait naître de la théocratie particulière. La chose ne s'explique pas moins bien, si nous considérons l'ancienne théocratie comme la préparation et la préformation ou, en un mot, comme le type de l'Église. Le type et l'antitype se confondent souvent dans la

bouche des prophètes. On ne doit jamais perdre de vue cette manière d'être et cette signification des noms, lorsqu'on veut comprendre où tendent les oracles des prophètes. D'ailleurs, cette façon de parler n'est pas moins familière aux livres du Nouveau Testament. Par exemple, ceux qui ont embrassé la doctrine du Christ et qui lui ont été incorporés par le baptême sont appelés par saint Paul les enfants, la postérité d'Abraham, l'Israël de Dieu; il nomme la Jérusalem d'en haut la mère de tous les croyants; dans la conversion des gentils, il voit l'accomplissement de cet oracle d'Isaïe : « Réjouis-toi, stérile, qui n'enfantas point, éclate en cris de joie; car il est né plus d'enfants à la femme délaissée qu'à celle qui a un époux. » C'est-à-dire que, par la conversion des gentils, Jérusalem, la théocratie, réduite autrefois à un seul peuple peu nombreux, grandit maintenant et se développe plus que les nations les plus considérables (Gal., iii, 39; iv, 26, 27; vi, 16).

VI. — Appuyés sur ce fondement et guidés par cette considération, nous allons examiner plus à fond la doctrine d'Isaïe sur le royaume universel de Dieu, c'est-à-dire l'Église du Christ. Dans quelles conjonctures ce royaume paraîtra-t-il au jour? Le prophète nous dépeint un état de choses où l'ancienne théocratie est presque abattue, où elle se trouve réduite à une condition toute humble et abjecte, à tel point que Jérusalem, la théocratie ancienne, doit dire : « Le Seigneur m'a abandonnée, le Seigneur m'a oubliée (Is., xlix, 14!) » Ainsi le royaume messianique paraîtra avec d'humbles commencements. C'est ce que l'événement devait vérifier dans le Messie lui-même, qui devait naître à une époque où la maison de David, dépouillée entièrement de son antique splendeur, serait comme ensevelie dans l'opprobre et l'obscurité, semblable à un tronc laissé en terre, après que l'arbre a été coupé (Is., xi, 1). De ce tronc sortira un petit rejeton; de cette racine, laissée en terre, surgira une petite branche; et ce rejeton, doué d'une puissance divine, deviendra un signe de ralliement pour les peuples. Voilà la peinture des origines du Messie; elles sont abjectes; mais de cette abjection même, le Messie s'élèvera à la gloire, à la sublimité, à la majesté. S'il en est

ainsi du roi, en sera-t-il autrement du royaume? Consultons l'histoire et voyons! Le Christ n'est-il pas né, lorsque la tente de David était tombée depuis longtemps. Amos, ix, 11. Lorsque la famille de David était comme accablée sous le mépris et l'oubli? Sa vie entière ne fut-elle pas méprisable selon le monde et pleine de misères? Et l'Église du Christ n'est-elle pas née du sein de la Synagogue, lorsque la république juive gisait abattue et que ses affaires semblaient perdues à jamais? Lorsque Sion était vraiment rejetée, foulée aux pieds, frappée de stérilité? Le royaume de Dieu, tel qu'il existait du temps du Christ parmi le peuple juif, dans sa condition aussi bien civile que religieuse, était vraiment dans un état bien misérable et n'offrait partout que des ruines.

Voici comment l'origine même de la théocratie nouvelle nous est dépeinte par le prophète. Sion, mère alligée, stérile, humiliée, est subitement honorée par Jéhovah d'une postérité nombreuse. Tandis qu'elle se consume encore de chagrin, retentit à ses oreilles la voix de Jéhovah, qui la transforme en une créature nouvelle : « Car (dit Jéhovah) je t'ai appelée comme une femme délaissée et alligée d'esprit, comme une épouse répudiée dès sa jeunesse. Pour un petit instant je t'ai délaissée, mais dans mes grandes miséricordes je te réunirai (à moi), etc. (Is., liv, 6 sq.). Écoutez maintenant en quels termes étranges le prophète va nous dire combien nombreuse sera la postérité que Jéhovah accordera tout à coup à la mère Sion, et cela par une naissance toute surnaturelle et d'une fécondité prodigieuse : « Avant de sentir les douleurs de l'enfantement, elle a enfanté; et avant d'arriver à son terme, elle a mis au monde un enfant du sexe viril. » Donc le mode suivant lequel le peuple théocratique nouveau arrive à l'existence, est soudain et surnaturel. Et ce qu'il y a d'étonnant dans ce fait est exprimé par ces exclamations prophétiques : « Qui a jamais entendu pareille chose? La terre vient-elle à la lumière en un seul jour (hebr.)? » c'est-à-dire : est-ce qu'une région déserte peut tout à coup se remplir d'habitants? « Ou bien, toute une nation sera-t-elle enfantée à la fois, parce que Sion a porté et enfanté ses fils? » c'est-à-dire, un

peuple entier sort-il en une fois du sein maternel? Ainsi, il se produit un fait inouï dans le cours naturel des choses : un peuple théocratique nouveau existe soudain. Et le prophète ajoute aussitôt de quelle nature est cet enfantement merveilleux et qui en est l'auteur. « Est-ce que moi, qui fais enfanter les autres, je n'enfanterai pas moi-même? dit Jéhovah; moi qui donne la génération aux autres, demeurerai-je stérile (Is., lxxvi, 7-9) ? » Cet enfantement est l'œuvre de Dieu, c'est Dieu qui fera naître ces enfants, Dieu, qui est le père du peuple théocratique! Qui ne voit que cet oracle se rapporte à deux faits, qui signalèrent la naissance de l'Église : Le premier, c'est la conversion de la multitude, aussitôt après la première effusion du Saint-Esprit. La soudaineté du fait étonne les Juifs (Act., v, 13, 14) et jette les chrétiens eux-mêmes dans l'admiration, « de ce que la grâce du Saint-Esprit se fût répandue même sur les gentils (Act., x, 45). » L'autre fait est fréquemment énoncé dans les Évangiles : « Il leur a donné la faculté de devenir les enfants de Dieu, à ceux qui sont nés de Dieu; car il faut naître de nouveau, il faut être régénéré par le Saint-Esprit, il faut devenir une créature nouvelle, il faut devenir enfants de Dieu (Joann., i, 13; iii, 4, 7). » N'y a-t-il pas accord évident entre l'oracle prononcé sept siècles auparavant et l'événement qui le vérifie? N'est-ce pas frappant devoir comment le Christ lui-même et ses apôtres, dans le Nouveau Testament, expliquent en termes d'une parfaite clarté tout ce que le prophète avait indiqué touchant cette naissance céleste?

Le royaume du Messie, une fois constitué, tend de sa nature à embrasser la terre tout entière, afin de réunir en son sein, autant que possible, toutes les nations. En cela apparaît une différence essentielle entre la théocratie ancienne et la nouvelle. Celle-là n'avait point pour mission d'infuser dans ses membres ce que nous appelons un esprit apostolique, ce zèle infatigable, ce désir ardent, n'épargnant aucune fatigue pour que le royaume de Dieu se répande et que les bienfaits en soient communiqués aux nations sauvages et éloignées. La théocratie ancienne subsistait dans un seul peuple. C'est donc par une

inspiration d'origine évidemment divine, que les prophètes, vivant au milieu d'une théocratie restreinte, décrivent constamment, avec le royaume du Messie, l'esprit apostolique qui l'anime; qu'ils donnent si nettement ce royaume comme universel, et mettent en lumière, sous les couleurs les plus vives, les accroissements continuels qui lui préparent un territoire vaste comme le globe. En ce point encore, Isaïe brille au-dessus des autres. Dans une prosopopée splendide il s'adresse à Jérusalem, il interpelle la théocratie: « Lève les yeux, dit-il, autour de toi et regarde; tous ceux-ci se sont rassemblés, ils viennent à toi. — Je vis, dit Jehovah; de tous ceux-ci tu seras revêtue comme d'un ornement, et tu t'en pareras comme une épouse (Is., XLIX, 18)! » Voilà l'Église, l'Épouse du Christ, comme saint Paul aime à l'appeler, Jehovah est son époux, comme il se nomme lui-même. De plus, le prophète, continuant la métaphore, ajoute aussitôt combien sera efficace cette promesse de Jehovah, confirmée par le serment divin: « Et les enfants de ta stérilité te diront encore à l'oreille: Le lieu est étroit, fais-moi de l'espace, pour que j'y habite (Is., XLIX, 20)! » Voilà de nouveau insinuée la condition abjecte (*filiū sterilitatis*) d'où sortira la gloire; et, en effet, la gloire du Messie eut sa source dans ses ignominies. Mais, dès qu'une seule génération est sortie du sein maternel de Sion, aussitôt il s'en ajoute une foule d'autres, à tel point qu'il faut dilater les espaces capables de les contenir. Ailleurs encore (LIV, 2) la même figure revient sous la plume du prophète: « Dilate l'enceinte de ta tente, étends les peaux (qui couvrent) tes pavillons, n'épargne rien; allonge tes cordages et affermis tes pieux! » On lui demande de construire une tente aussi vaste que possible, sans rien épargner; il faut donc à Sion un espace immense pour loger ses enfants. Car la théocratie doit pénétrer partout sur le globe terrestre, envahir les déserts mêmes et les transformer en terres cultivées: « Car tu pénétreras à droite et à gauche, et ta postérité recevra les nations en héritage et habitera des cités jusque-là désertes (LIV, 3). » Dans un autre endroit, après avoir décrit les peuples venant de l'orient, Isaïe voit

aussi une multitude immense accourir de l'occident vers Sion; les uns et les autres rivalisent d'ardeur pour établir le royaume de Dieu; ceux-là même qui étaient autrefois ses ennemis se mettent maintenant à son service et concourent à propager la théocratie (LX, 6-10.) C'est pourquoi Jérusalem est avertie en ces termes: « Tes portes seront constamment ouvertes, on ne les fermera ni le jour ni la nuit, afin que l'élite (la force) des nations te soit apportée et que leurs rois soient amenés dans tes murs (LX, 11). » Voyez-vous l'accroissement constant de l'Église? Toute l'histoire de l'Église romaine rend témoignage à la prophétie. Nous y lisons la propagation merveilleuse de cette Église, sa diffusion par l'univers entier, ses efforts continuels pour pénétrer dans les pays lointains et pour disséminer la parole évangélique. L'Église suit exactement les voies que lui assigne le prophète!

VII. — Celui-ci n'a, du reste, pas omis la mention de ces *messagers*, par le ministère desquels les gentils doivent être amenés au temple de Jehovah comme une offrande sainte: « Et d'entre ceux qui auront été sauvés, j'enverrai *des messagers* vers les nations, vers la mer, en Afrique et en Lydie, en Italie et en Grèce — hebr. : aux nations, à Tharsis, à Phut et Lud, à ceux qui tirent de l'arc, à Thubal et Javan; — aux îles lointaines, à ceux qui n'ont pas entendu parler de moi, qui n'ont pas vu ma gloire; et ils annonceront ma gloire à ces nations, et ils amèneront tous vos frères, sortis de toutes les nations, comme une offrande à Jehovah (LXVI, 19, 20). » C'est l'idée de l'apostolat, l'idée même qu'énonce saint Paul, lorsqu'il se nomme le *λαϊκουργὸν* (*ministre sacré*) du Christ parmi les gentils, se dépensant tout entier pour que l'*offrande* (*προσφορὰ*) des gentils soit agréable à Dieu et sanctifiée Rom., xv, 16. Au prix de quels efforts, de quels travaux, par quels secours, par quels moyens, par combien de saintes industries ces messagers s'appliqueront à faire entrer les gentils dans le royaume du Messie, le prophète l'a vu et il le décrit, en se reportant au symbole de la sainte montagne: « Ils apporteront de chez toutes les nations une offrande à Jehovah, sur des chevaux, sur des quadriges et sur des litières, sur des mulets

et sur des chariots, à ma montagne sainte, dit Jéhovah, de même que les fils d'Israël apportent à la maison de Jéhovah un présent dans un vase pur (Is., LXVI, 20). » Telle est donc la moisson sainte que les messagers de l'Évangile recueilleront et porteront dans les greniers du Seigneur, comme une offrande sainte. N'est-ce pas la peinture fidèle des travaux apostoliques que l'Église entreprend sans cesse, par toute la terre, avec un succès merveilleux? Mais il est un autre apostolat, celui de la prière. Le prophète ne l'a point oublié. Il prédit qu'il y aura dans la théocratie des hommes adressant sans cesse au Seigneur des prières ferventes, pour qu'il veuille établir sur la terre son royaume avec cette splendeur et cette amplitude qu'il lui assigne dans ses promesses : « Sur les murs j'ai établi des gardes; pendant tout le jour et pendant toute la nuit ils ne se tairont jamais! Vous qui vous adressez à Jéhovah, ne gardez pas le silence (Is., LXX, 6 hebr.). » Le prophète recommande à ces gardes qui prient le Seigneur nuit et jour, qu'ils ne cessent pas leurs prières, mais que plutôt ils pressent le Seigneur par leurs instances : « Ne faites point silence, dit-il, jusqu'à ce qu'il affermisse Jérusalem et la rende un objet de louange sur la terre (LXX, 7). » Ils doivent donc ne laisser, en quelque sorte, aucun repos à Dieu, mais par une pieuse importunité ils s'adresseront à lui sans relâche, jusqu'à ce que soit établie la théocratie, noble ornement de la terre : jusqu'à ce que soit accompli en réalité tout ce qui a été prédit de la théocratie. C'est bien la prière sans cesse répétée dans l'Église : *Adveniat regnum tuum!* C'est l'Église elle-même, priant sans interruption le Seigneur par ses prêtres, ses ordres religieux, ses confréries de pieux laïques. En vérité, cette prière de l'Église ne cesse ni le jour ni la nuit. Reconnaissons à ces traits l'apostolat de la prière, décrit par le prophète, exercé sans relâche dans l'Église en tous les endroits de la terre.

Dans les prophéties considérées jusqu'ici, nous avons vu l'Église s'élever de la condition abjecte où était tombée l'ancienne théocratie, pour prendre bientôt de joyeux accroissements, par l'action de ce Dieu, qui des pierres peut faire sortir des enfants d'Abraham; nous avons vu

cette Église tendant, par ses désirs et ses efforts, à embrasser dans son sein toutes les nations, envoyant pour cela de tous côtés des messagers pleins de zèle et priant Dieu sans relâche pour qu'il établisse son royaume dans tout l'univers. Ce sont là ses traits, pour ainsi dire, extérieurs. Considérons maintenant quelques notions fournies par Isaïe, touchant la conformation même de cette Église et les dons dont elle est enrichie. Dans la peinture qu'il fait de la théocratie nouvelle, il parle à diverses reprises en termes exprès d'un autel, de sacrifices, de prêtres et de lévites : « Ce jour-là, dit-il, il y aura un autel de Jéhovah au milieu de l'Égypte; et les Égyptiens connaîtront Jéhovah, et l'honoreront par des hosties et des offrandes; ils lui feront des vœux et les acquitteront (Is., LXV, 19, 21); des fils de l'étranger s'attacheront à Jéhovah pour l'honorer et chérir son nom; je les réjouirai dans ma maison de prière; leurs holocaustes et leurs victimes me seront agréables sur mon autel (LVI, 6, 7); les troupeaux de Cédar, les bœufs de Naboth seront offerts sur mon autel propitiatoire; je prendrai parmi eux (les gentils) des prêtres et des lévites (LXVI, 21). » Ne voyons-nous pas affirmé par ces paroles, que dans la théocratie universelle il y aura un culte sacrificatoire? Sinon, pourquoi parler d'autel, de sacrifices, d'hosties, d'offrandes, d'holocaustes, de victimes? Pourquoi faire mention de prêtres? Et ne dites pas qu'il ne s'agit que d'un sacrifice spirituel, comprenant la prière, la louange, l'action de grâces. Car, examinez les paroles du prophète. Il parle des deux catégories de sacrifices. Outre le culte de Dieu consistant dans l'amour et la prière, il mentionne en termes abondants et emphatiques les sacrifices et tout ce qui les concerne, l'autel en particulier. A quoi bon tout cela, si tout le culte se borne à l'offrande de la prière? Mais faudrait-il penser pour cela aux sacrifices mêmes qui étaient offerts dans la théocratie ancienne? Cette conclusion serait inconsidérée et fautive. Car, d'abord, puisque la nouvelle théocratie est universelle, il est clair qu'elle n'est plus astreinte aux prescriptions du particularisme mosaïque; donc on aurait tort de conclure que les sacrifices y seront encore réglés par le rituel de Moïse. De plus, l'abrogation

de ce rituel est supposée par l'existence d'un autel en Égypte, par l'élection de prêtres et de lévites pris parmi les gentils. Nulle raison, par conséquent, de conserver ce rituel pour les sacrifices. En troisième lieu, nous savons pertinemment par d'autres prophètes, que les rites mosaïques doivent cesser, que même ils seront réprouvés par Dieu. La première assertion est de Jérémie, lorsqu'il dit que, à l'époque messianique, l'arche n'existera plus, que son absence n'excitera aucun regret, que même personne n'y songera plus. Or l'arche était le centre du culte; vers elle étaient dirigés tous les sacrifices, soit médiatement, soit immédiatement par l'aspersion du sang des victimes. Donc, l'arche venant à disparaître, le rite sacrificateur devient tout autre. La seconde assertion, touchant la réprobation, est de Malachie 1, II. Puisqu'il en est ainsi, on ne peut plus songer aux sacrifices mosaïques. C'est la chose même, ou plutôt la *notion* signifiée par le nom, qu'il faut retenir, en laissant de côté le *mode* particulier auquel, dans l'ancienne loi, était restreint le concept du sacrifice. De la mention d'autels, de sacrifices, de prêtres, il faut conclure sans nul doute que ce qu'il y a d'essentiel dans le sacrifice ne fera point défaut dans la théocratie nouvelle. Qui ne voit comment tout cela se vérifie encore magnifiquement dans l'Église catholique? Elle seule a un sacerdoce, un autel, un sacrifice perpétuel et d'une dignité infinie; elle seule exprime, dans sa constitution, cette forme que le prophète a dépeinte longtemps à l'avance. Elle seule est donc la vraie Église du Christ!

Et comme il est question de sacrifices, il faut, de toute nécessité, qu'il soit aussi fait mention des repas sacrificatoires, qui sont intimement liés à l'immolation des victimes. Aussi lisons-nous, dans Isaïe, que le Seigneur des armées préparera sur le mont Sion un festin pour tous les peuples. Ce festin aura ceci de particulier, que le Seigneur fera servir à ses convives précisément les parties qui étaient d'ordinaire immolées et brûlées dans les sacrifices: « Et le Seigneur des armées préparera sur cette montagne, pour tous les peuples, un festin de chaires grasses, un festin de vin généreux, de viandes moelleuses, d'un vin pur de toute lie (Is., xxv, 6). » Re-

marquez que c'est Dieu qui prépare le festin, qu'on y sert uniquement ce qui, dans les anciens sacrifices, était la part de Dieu seul, qu'ainsi il s'agit de repas sacrificatoires, où les choses immolées et offertes à Dieu sont elles-mêmes servies aux convives. C'est pourquoi, d'une part, les repas sacrificatoires décrits par le prophète, sont tout différents de ceux institués par le rite mosaïque; d'autre part, ce sont des repas répondant parfaitement aux repas rituels de la nouvelle loi, où la chose offerte nous est elle-même donnée en nourriture. L'accord est parfait, pourvu que l'on considère l'idée exprimée par le symbole prophétique. A la prédiction de ce festin divin est intimement liée cette autre: que « la mort sera ruinée à jamais et que Jéhovah essuiera de toute face les larmes et l'opprobre (xxv, 8). » Admirables effets de la sainte Eucharistie! Il y a, en effet, dans ce festin céleste, un gage et un aliment de vie éternelle, une nourriture de la vie spirituelle de la grâce, vie spirituelle qui doit recevoir son dernier complément dans la vie glorieuse du corps ressuscité. Dans ce festin, Dieu accorde à l'âme la vraie consolation, l'ardeur, la joie; en lui se trouve le remède le plus énergique contre l'opprobre, puisque ce festin nourrit, fortifie, augmente la sainteté; or la sainteté est la racine et la mesure de la gloire dont l'âme jouira un jour auprès de Dieu. Enfin, quelle que soit l'explication que vous donnerez à cet oracle, vous ne pourrez nier, les faits étant là, qu'on ne puisse y voir une représentation exacte de la sainte Eucharistie; vous avouerez que, s'il existe quelque part dans le royaume de Dieu un festin pareil à celui décrit par le prophète, il se rencontre dans les repas liturgiques de l'Église catholique.

VIII. — Le magistère infallible de l'Église est prédit par Isaïe en termes magnifiques. Nous allons l'entendre.

Déjà dans la vision de la montagne du temple, la théocratie nouvelle nous est apparue comme le royaume de Dieu, établi pour que la vérité et la doctrine de Dieu soient annoncées efficacement à tous. Ailleurs le prophète affirme que la théocratie, afin de pouvoir s'acquitter de cette fonction, sera toujours assistée de l'esprit de Dieu: « C'est là mon pacte

avec eux, dit Jehovah; mon esprit qui est en toi et mes paroles, que j'ai mises dans ta bouche, ne s'éloigneront pas de ta bouche, ni de la bouche de ta postérité, ni de la bouche des descendants de ta postérité, depuis ce moment jusque dans l'éternité, dit Jehovah (Is., LIV, 21). » Que ces paroles soient dites de la théocratie nouvelle, c'est ce qui ressort immédiatement du contexte; car elles sont prononcées aussitôt après que Jehovah, guerrier insigne, vient de terrasser ses ennemis et de se conquérir ses vrais adorateurs. Il a amené ceux-ci de l'occident et de l'orient, il les a choisis parmi les enfants de Jacob revenus de l'iniquité (Is., LIV, 18-20). Avec eux il conclut le pacte dont il est question au verset 21. Or, il est manifeste que, dans cette victoire et dans ces adorateurs conquis sur toute la terre, se trouve dépeint le royaume de Dieu universel et, partant, la théocratie nouvelle. Donc, par la force même de ces paroles, il existe dans cette théocratie un enseignement et une prédication perpétuelle de la vérité, où la vérité ne puisse jamais défaillir ni se perdre. Il y a en elle l'esprit de Dieu, à savoir, cette perpétuelle influence, cette impulsion constante de Dieu toujours agissant sur son Église. Dieu gouverne et enrichit le royaume du Messie par sa grâce, par ses dons gratuits, par son séjour personnel dans les justes. Ces prérogatives étant perpétuellement l'apanage de l'Église, celle-ci est la maîtresse de la vérité et de la sainteté, ne pouvant ni errer ni s'éloigner de la vérité. Que si vous comparez la manière de parler d'Isaïe, à l'endroit présent et aux chapitres IX (v. 4) et LXI (v. 1), vous verrez que le prophète a en vue cette association intime, cette communauté de biens, que le Messie répand sur son Église. De plus, dans ces oracles, vous verrez préformées déjà les paroles du Christ touchant l'Esprit-Saint qu'il allait envoyer à ses disciples, qui devait leur enseigner toutes choses et les guider vers toute vérité; vous y verrez énoncées, sept siècles à l'avance, ces autres paroles de Jésus, si pleines de consolation: « Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du monde. »

Pour que la théocratie nouvelle puisse s'acquitter *efficacement* de la mission de prêcher la vérité, il lui faut aussi pour

cela un vrai *pouvoir*. Ce pouvoir ne lui fait point défaut. Il lui est conféré en termes solennels, en même temps qu'on lui promet que nul assaut, nulle attaque dirigée contre elle ne pourront la renverser: « Tout instrument fabriqué contre toi manquera son but, et toute langue qui te résistera dans le jugement, tu la jugeras (Is., LIV, 17). » Deux sortes d'attaques sont signalées: la première se fait à l'aide d'un *instrument*, d'une arme de guerre: c'est l'attaque par la force, la violence, les persécutions, en un mot, par la puissance matérielle; et semblable attaque, dirigée contre l'Église, manquera son but, dit le prophète; ou, comme le conçoit saint Ephrem, tout royaume en opposition avec toi ne conduira point son œuvre au terme désiré; c'est-à-dire, les armes de l'enfer ne prévaudront point contre toi. L'autre attaque se fait par la *langue*; or, comme la langue est l'interprète de l'intelligence et de la volonté, il faut entendre dans ce mot du prophète les attaques s'exerçant par le moyen de l'éloquence, de la science, ou excitées et fomentées par les mauvaises convoitises des hommes. Mais, selon l'expression plus énergique de l'hébreu, « toute langue qui se prononce contre toi dans le jugement, tu la condamneras; » donc la théocratie possède le droit et le pouvoir de condamner toute langue qui résiste à ses enseignements, qui se dresse contre elle; elle peut la condamner comme impie et blasphématoire. Il est affirmé, conséquemment, que la théocratie est investie d'une autorité judiciaire suprême, à laquelle tous doivent se soumettre. Mais, pour que cette autorité puisse en droit et en fait condamner *toute langue* qui lui résiste, il est requis absolument qu'elle puisse condamner la langue de la fausse science, la langue des arguments trompeurs opposés à la théocratie, les langues de la négation, du doute, de l'affirmation contradictoire. Comment l'autorité théocratique pourra-t-elle en droit et en fait condamner toutes ces langues? Il lui faut à cet effet la faculté de discerner d'une manière infaillible le vrai et le faux; en d'autres mots, il faut qu'elle soit investie d'un *magistère infaillible* et — conséquence nécessaire de la notion même d'un royaume — il faut que cette autorité réside, non pas dans

tout le peuple théocratique, comme tel, mais dans un corps de magistrats choisis.

En déduisant des paroles d'Isaïe l'existence d'un droit et d'un pouvoir pareils au sein de la théocratie, nous ne nous éloignons aucunement du véritable sens du prophète. Ce sens est, au contraire, imposé par les paroles. Il ne pourra nous échapper, si nous remarquons que le royaume du Messie est, à diverses reprises, représenté par Isaïe, comme la source où les peuples doivent aller puiser la loi et la connaissance de Dieu, sa vérité et sa doctrine. C'est ce qu'il enseigne d'abord très clairement dans ses oracles sur la personne du Messie : à l'époque duquel la terre devra être remplie de la science de Jéhovah (VI, 9), qui lui-même exercera la justice parmi les gentils et ne cessera de le faire jusqu'à ce qu'il établisse la justice dans le monde (c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il ait établi sur la terre la règle divine du vrai et du juste); qui est l'attente des nations, la lumière des gentils (Is., XLII, 1-6; XLIX, 6), le chef et le précepteur donné aux gentils (LV, 4), qui se déclare envoyé pour prêcher aux affligés (LVI, 1). D'où l'on voit déjà que le royaume du Messie est établi dans le but de faire arriver à tous l'enseignement divin. Que de fois Isaïe attribue cette fonction à la théocratie nouvelle! Il en est déjà ainsi dans la vision de la montagne sainte de Jéhovah. Et ces paroles, que Dieu place dans la bouche de son élu et qui ne s'éloigneront jamais de sa bouche, peuvent-elles signifier autre chose (LIX, 21)? Et cet autre oracle où, toute la terre restant enveloppée de ténèbres, Jéhovah se lève sur Jérusalem et l'éclaire de sa lumière (LX, 1), au point qu'elle-même devienne lumineuse et éclaire les pas des nations et de leurs rois (ou, selon l'hébreu, au point que peuples et rois se portent vers sa lumière)? De même, c'est au temps de la théocratie nouvelle que convient cet autre oracle : « Et Jéhovah sera connu de l'Égypte, et les Égyptiens connaîtront Jéhovah (Is., XIX, 21). » Enfin, comme indice et caractère de cette époque est formulée cette prédiction : « Je rendrai tous vos fils instruits (à l'école) de Jéhovah (LIV, 13). » Il est donc indubitable, qu'aux yeux d'Isaïe, le royaume messianique doit apporter aux

peuples la révélation et la doctrine divines. Après cela je demande : Si ce même prophète fait mention d'une *langue* osant contredire la théocratie et devant pour cela être condamnée par celle-ci, qu'est-ce qui s'offre tout d'abord à l'esprit, sinon une langue en contradiction avec la théocratie enseignante, s'attaquant à la vérité prêchée par elle et s'efforçant d'obscurcir cette vérité et de la ruiner par des arguments fallacieux? Et cette langue doit être *condamnée*, dénoncée comme *impie* (c'est la force du terme hébreu) et proclamée coupable. Comment cela se fera-t-il? Par l'action d'un tribunal ayant le droit et le pouvoir de proférer la sentence. Et cette sentence, comment pourra-t-elle être rendue, si ceux qui siègent à ce tribunal n'ont pas le moyen d'arriver certainement et infailliblement à la connaissance de la vérité, attaquée par la langue de l'accusé? C'est pourquoi nous devons affirmer en toute rigueur de logique cette conclusion : Quiconque revendique pour ce tribunal le droit de prononcer un jugement en matière religieuse, lui attribue la possession certaine et infaillible de la vérité.

Telle est donc la prophétie! Où en est l'accomplissement? N'est-il pas plus clair que le soleil, que c'est dans cette Église, qui seule se glorifie de posséder la révélation intégrale, de l'enseigner infailliblement, et qui, pendant le cours des siècles, a condamné tant de langues se dressant contre elles devant son tribunal? Voyez une grande partie de l'histoire ecclésiastique absorbée par l'évolution de cet oracle! Considérez que, parmi tant de sectes se disant chrétiennes, pas une seul n'ose même prétendre que la révélation entière est enseignée chez elle avec une vérité infaillible! Par là-même elles avouent hautement, qu'elles sont bien éloignées de la forme que l'oracle déclare essentielle à la théocratie nouvelle. Dans l'Église catholique, il existe un tribunal tel que le requiert la prophétie, pour juger toute langue contradictoire. N'oublions pas non plus de constater comment, pendant près de deux mille ans, les annales de l'Église rapportent fidèlement des exemples multiples de cette prédiction : « Tout instrument fabriqué contre toi manquera son but; tu condamneras

toute langue, qui se prononce contre toi dans le jugement ! » Ni les armes, ni la violence, ni l'art, ni la science n'ont réussi à vaincre l'Église. Ses jugements destructeurs furent efficaces : les sectes et les hérésies furent condamnées ; leurs auteurs et leurs adhérents furent efficacement retranchés du sein de l'Église ; tandis qu'elle, toujours immaculée, poursuivait à travers les siècles sa course victorieuse ! Que d'hérésiarques sont déjà réduits en poussière et voués à l'oubli, au point que leurs noms à peine ont survécu à leurs erreurs ? Et avec quel succès n'a-t-elle pas condamné leurs langues, distillant le venin de leurs dogmes pervers ? Pas ombre de semblable phénomène dans les autres sectes ! Témoin de ce résultat magnifique, le théologien Becanus donne de notre oracle cette belle paraphrase : « Tous les adversaires que le démon suscitera contre toi, échoueront dans leur entreprise, parce qu'il n'y a point de conseil contre Dieu ; et tous les hérétiques qui te résisteront en matière de foi et de religion, tu les condamneras après les avoir convaincus d'erreur. C'est ce qui est arrivé jusqu'ici. »

A cet oracle s'en rattachent beaucoup d'autres, où l'on promet à la nouvelle théocratie la victoire sur n'importe quel ennemi, où on lui assure un état imperturbable, une fermeté inébranlable.eux aussi proclament l'*Indéfectibilité* de l'Église. Car l'Église, telle qu'elle est décrite dans ces prophéties, doit apporter aux peuples répandus par tout le globe la connaissance de Dieu, le salut, les biens messianiques, le pardon des péchés, la paix. Pour qu'elle ne défaille pas à ce devoir, l'Église doit être absolument à l'abri de toute extinction, et tellement confirmée dans la possession de la vérité, qu'elle ne puisse jamais en dévier ni dans son enseignement ni dans la règle qu'elle assigne aux mœurs. La première de ces prérogatives est affirmée par Dieu à diverses reprises. Dieu engagé au service de l'Église sa propre puissance qui la met à même de détruire tout agresseur, et il est animé pour cette théocratie d'un amour qui le porte à l'aider de grand cœur, à la consoler, à lui conférer le bonheur. Voyez, sur ce sujet, la célèbre prophétie du chapitre IV, 7, dans laquelle, de l'aveu même des rationalistes, il est question

du royaume messianique : « Son empire s'accroîtra, et la paix n'aura point de fin ; sur le trône de David et sur son royaume il siégera, afin de l'affermir et de le corroborer dans le jugement et dans la justice, dès ce moment et pour toujours. Le zèle du Seigneur des armées fera cela. » Beaucoup de choses sont renfermées dans ce peu de paroles. On y voit une propagation et un accroissement continuel promis au royaume messianique ; l'abondance du salut apportée par lui et consistant dans la paix ; la stabilité et la fixité immobile du royaume ; enfin la règle de la sainteté invariablement enseignée dans sa doctrine. La théocratie ancienne est châtiée par l'exil et la ruine, à cause des péchés du peuple élu : ce châtiment est l'objet des lamentations du prophète dans le passage qui suit immédiatement. Mais la théocratie nouvelle, en cela encore bien plus favorisée, restera debout, sans jamais être atteinte par une semblable vengeance divine : c'est qu'elle est pour Jehovah une épouse sainte. Voilà pourquoi le prophète dit que ce royaume sera affermi et corroboré par le *jugement* et la *justice* : c'est-à-dire que la règle de conduite voulue de Dieu y sera toujours en vigueur, et qu'il y existera cet état de justice et de sainteté que Dieu veut voir régner parmi les hommes. Cette justice est désignée comme le fondement et l'appui du royaume du Christ, fondement immobile, perpétuel, comme le royaume lui-même, auquel il sert de base. Ces deux choses sont unies d'un lien intime : la justice et le royaume messianique. Et le fait répondra aux desseins du Très-Haut ; c'est ce que nous dit l'affirmation solennelle servant de conclusion à l'oracle : « Le zèle du Seigneur des armées fera cela. » Quelle force, quelle énergie dans ces paroles ! Le zèle, en effet, c'est un amour véhément joint à une certaine indignation contre les obstacles, c'est un désir ardent, un effet opiniâtre vers le but à atteindre. Le Seigneur, Jehovah, donne pour garant de ce zèle son propre nom, ce nom, par lequel il se déclare la source de tout être et proclame ainsi sa fidélité, son immuable volonté et son invincible puissance pour l'accomplissement de ses promesses. De plus, le Jehovah des armées a sous ses ordres les armées célestes et

terrestres. Il s'ensuit que les choses affirmées avec tant de solennité s'exécuteront très certainement.

Jéhovah proclame encore excellemment ce zèle divin dans d'autres oracles, manifestant ainsi que son royaume sera indestructible. Ce royaume ne doit point redouter ses ennemis; Dieu est plus fort qu'eux : « Voici ce que dit Jéhovah : Certainement les captifs seront enlevés à l'homme fort et ce qui aura été enlevé par un homme robuste sera sauvé; quant à ceux qui l'ont condamné, moi je les condamnerai (Is., XLVI, 25). » C'est pourquoi le prophète marque la fixité dont jouira la théocratie en la comparant aux choses réputées les plus immuables. Les auditeurs du prophète sont conviés à lever les yeux au ciel et à contempler les constellations, invariables entre elles pendant des milliers d'années, puis à considérer la fixité et l'ordre imperturbable de la terre; mais tout cela disparaît devant la fixité du royaume de Dieu : « Levez les yeux au ciel, et voyez la terre sous vos pieds! Les cieux se dissiperont comme la fumée et la terre s'usera comme un vêtement; mais mon salut sera éternel et ma justice ne subira point de défaillance (Is., LI, 6). » Ailleurs : « Les montagnes seront ébranlées et les collines frémiront; mais ma miséricorde ne se retirera pas de toi et mon alliance de paix ne sera pas ébranlée, a dit Jéhovah, qui l'a pris en pitié (Is., LIV, 10). » Dieu renouvelle souvent cette promesse avec les plus tendres accents d'amour : « Une femme, dit-il, peut-elle oublier son petit enfant au point de ne pas avoir pitié du fruit de son sein? Mais quand même elle l'oublierait, pour moi, je ne l'oublierai point. Voici que je t'ai gravée dans mes mains; tes murs sont toujours devant mes yeux (Is., XLIV, 15, 16). » C'est-à-dire : Sion est toujours présente à l'esprit de Jéhovah. Ce que nous portons gravé dans nos mains ne saurait sortir de notre mémoire; tout cet édifice, toute la structure de la cité, suivant laquelle Sion, la ville théocratique, la théocratie universelle est conçue dans les plans divins, n'échappe pas un instant aux regards de la sollicitude de Dieu. Ce qui veut dire encore, que Dieu pourvoira toujours à ce que la théocratie réponde en réalité, selon l'exigence des temps,

au plan arrêté dans l'esprit du Seigneur. Il revêt sa pensée de cette comparaison si belle par laquelle il affirme, qu'il aura pour cette privilégiée de son cœur un amour surpassant tout ce que l'amour a de plus vif et de plus constant parmi les hommes. N'est-ce pas là l'amour que le Christ aura pour son Église : « Le Christ, dit saint Paul, a chéri son Église et il s'est livré pour elle, afin de la faire paraître devant lui comme une Église glorieuse (Éphes., v, 25). »

Cet amour divin ne se montre pas moins dans la promesse faite par Jéhovah à la théocratie nouvelle, à savoir, qu'il l'ornera d'une sainteté insigne. Pour montrer combien est grande, sous ce rapport, la différence entre la condition ancienne et la nouvelle, le prophète a recours à des images symboliques : la Sion ancienne est « une pauvre misérable, battue par la tempête, privée de toute consolation; » quant à la nouvelle « Voici, dit-il, que moi j'alignerai tes pierres, et tu seras fondée sur des saphirs, et je formerai tes tours de jaspe, et tes portes en pierres ciselées, et tous tes contours en pierres précieuses (Is., LIV, 11, 12). » Ce sera une ville d'une beauté merveilleuse, ornée de perles et de pierres de grand prix. Quant au sens de ce symbole, le prophète l'explique immédiatement après : « et tous tes enfants seront instruits par Jéhovah. » Jésus-Christ lui-même applique ces dernières paroles au temps du Messie (Joann., VI, 45). La prééminence de la nouvelle théocratie sur l'ancienne est pareillement mise au jour par ces paroles d'Isaïe. « Au lieu d'airain j'apporterai de l'or, de l'argent au lieu de fer, de l'airain au lieu de fer et du fer au lieu de pierres (Is., LX, 17), » paroles dont la portée est aussitôt expliquée par ces autres qui suivent : « et je te donnerai pour gouvernement la paix, et pour magistrature la justice; on n'entendra plus parler d'iniquité sur ton territoire, de ravage et de destruction à tes frontières; et le salut occupera les murs et la louange tes portes (Is., LX, 17, 18). » L'harmonie entre ces oracles et la réalité des choses répond à la métaphore employée par saint Paul, lorsqu'il appelle l'ancienne théocratie une *ombre*; cette harmonie ne ressort pas moins de la comparaison faite entre les institutions de chacune des deux allian-

ces. La circoncision, cérémonie inefficace par elle-même pour l'infusion de la grâce, cède la place au sacrement du baptême opérant en l'homme une vraie régénération par la collation de la grâce sanctifiante; les expiations légales et ces rites mosaïques qui ne sont qu'une faible image et une ombre de la justice, sont remplacés par des ornements intérieurs et par des sacrements, qui enrichissent véritablement l'âme de justice et de sainteté; à la théocratie ancienne, édifice délabré et ruineux, en succède une nouvelle, construction magnifique, que ni les ennemis ne pourront renverser ni la vétusté faire périr. Nous avons dans ces symboles la description anticipée de cette dignité suréminente qui caractérise la nouvelle alliance.

Remarquons comment le Christ lui-même en parle : « Je vous dis, en vérité, parmi les enfants nés de la femme il n'en a surgi aucun plus grand que Jean le Baptiste; et pourtant le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui (Matth., xi, 11). » Comparez aussi, si vous le voulez, ce qu'enseigne saint Paul relativement à cet héritier encore dans l'enfance qui, quoique fils, reste cependant comme un esclave sous la domination des tuteurs et des curateurs, tandis que celui qui s'est revêtu du Christ par le baptême est établi dans la vraie et pleine liberté et dans la dignité des enfants de Dieu (Gal., iii, 27, iv, 1 sq.). Quant à cette autre assertion, énoncée de tant de manières par le prophète, à savoir que la sainteté est d'une manière spéciale l'apanage du règne messianique, elle s'offre à nous, dans les livres du Nouveau Testament : dans les préceptes et les conseils de Jésus-Christ, dans les noms mêmes de « saints, sanctifiés, élus, chéris de Dieu, spirituels, participants à une vocation sainte, » que les auteurs sacrés ne cessent de donner aux chrétiens. Et cette sainteté n'a jamais été flétrie parmi eux, témoin ces phalanges splendides et presque innombrables de martyrs, de confesseurs, de vierges, que l'Église a, dans tous les siècles, envoyées au ciel et dont les éminentes vertus, la constance dans la foi, la pureté de vie, le dévouement, les travaux entrepris pour le bien du prochain, les œuvres d'abnégation, sont devenus l'objet de l'admiration universelle et sont parvenus

à la connaissance de l'univers entier.

Le Christ, lorsqu'il trace les règles de perfection de son royaume et qu'il veut porter doucement les siens à ce qu'il y a de plus excellent dans la vertu, fait aussi mention de ceux qui se sont faits eunuques en vue du royaume des cieux. « Tous dit-il, ne saisissent pas cette parole, mais seulement ceux à qui il a été donné (de la saisir ; » car cette continence volontaire est un don spécial de Dieu. Toutefois « que celui qui peut comprendre, comprenne ». Car cette pratique héroïque est un ornement et une perfection propre au royaume messianique, par laquelle celui-ci l'emporte sur la théocratie ancienne (Cf. Matth., xix, 11, 12). Eh bien ! cette doctrine du Christ se trouve déjà indiquée dans Isaïe et attribuée par lui à la théocratie nouvelle, comme un privilège qui l'élève bien loin au-dessus de l'ancienne. En effet, après avoir dit que personne n'est exclu du salut messianique ; que désormais on écartera ces barrières de la loi de Moïse, qui faisaient dire au fils de l'étranger : « Jéhovah me séparera entièrement de son peuple » (Cf. Deut. xxiii, 1-3); le prophète ajoute : « Et que l'eunuque ne dise pas : Voici que je suis un bois aride ! » Puisque sous la loi ancienne la promesse de la fécondité était réputée un signe de bénédiction divine, l'eunuque pouvait se croire l'objet d'une sorte de malédiction. Mais déclare le prophète, cette malédiction va être levée, elle fera place à une promesse privilégiée, pourvu que cet état de séparation soit accompagné d'une vraie piété : « Car, voici ce que dit Jéhovah aux eunuques : Ceux qui auront gardé mes sabbats et auront choisi ce que je veux et auront observé mon alliance, je leur donnerai dans ma maison et dans l'enceinte de mes murs une place et un nom plus avantageux que ne leur seraient des fils et des filles ; je leur donnerai un nom éternel qui ne périra pas (Is., lvi, 3-5). » On leur demande d'abord une sainteté véritable et intérieure, qui comprend le culte de Dieu, une conduite irréprochable, la pratique des œuvres agréables au Seigneur (hébr.) et, en général, l'observation fidèle et constante de la divine alliance. L'eunuque, s'il fait tout cela, aura une *place* et un *nom* dans la maison de Dieu et dans l'enceinte de ses murs, c'est-à-dire dans la famille et

dans la cité de Dieu : il y sera compté et admis avec honneur, il y jouira d'une estime et d'une gloire (c'est là la force du mot *nomen*, comme le montre Gen., xi, 1 : *faciamus nobis nomen*) meilleure que celle que pourrait lui assurer une postérité nombreuse. Quel contraste entre les deux alliances ! Dans l'une on interdit à l'Église l'entrée de l'Église de Dieu ; dans l'autre on lui promet une gloire préférable à l'honneur d'une lignée nombreuse. Et l'on ne s'arrête pas là : on lui assure *un nom éternel* devant Jéhovah. C'est donc Jéhovah lui-même qui lui confèrera cet honneur perpétuel, il vivra devant Jéhovah revêtu d'une gloire sans fin. Tout ce langage prophétique n'est-il pas une anticipation de l'oracle du Christ touchant la continence volontaire ? Ne nous laisse-t-il pas entendre que, dans la théocratie nouvelle, la virginité acquerra au milieu de la famille divine un honneur plus enviable que la gloire de la fécondité la plus bénie ? Or, je le demande, la virginité gardée en vue du royaume de Dieu, où est-elle en honneur ? Où l'oracle d'Isaïe et les conseils du Christ sont-ils mis en pratique ? La seule Église catholique nous offre l'image tracée par le prophète !

IX. — Entrons maintenant dans un nouvel ordre d'idées, et demandons-nous : L'Église, ornée de tant de dons et favorisée de si brillantes promesses, que rendra-t-elle à son Dieu, pour lui montrer sa gratitude ? Nous allons l'apprendre de la bouche du prophète. Il dépeint l'Église transportée de joie, chantant au Seigneur un hymne de reconnaissance et de louange, et célébrant en présence de tous la gloire de son Dieu. Elle reconnaît de grand cœur les bienfaits reçus, la grandeur de l'amour de Dieu pour elle la fait tressaillir d'allégresse. Elle s'écrie : « Je ferai éclater ma joie en Jéhovah, et mon âme tressaillera en mon Dieu, parce qu'il m'a revêtu des vêtements du salut et enveloppée du manteau de la justice, comme un époux exerçant le sacerdoce (hébr.) le front couronné et comme une épouse parée de ses bijoux (Is., lxi, 10). » L'Église est debout devant son Dieu comme une épouse parée, ainsi qu'elle est, en effet, appelée dans le Nouveau Testament : épouse ornée pour le Christ II Cor., xi, 2, épouse chérie du Christ et revêtu par

lui de beauté (Eph., v, 27). Le peuple théocratique, pareillement orné, est debout devant le Seigneur et, si le premier peuple théocratique est déjà appelé un royaume sacerdotal, à combien plus juste titre le peuple nouveau nous est-il montré par le prophète orné de parures nuptiales, rempli de joie et d'amour, réunissant en lui-même la dignité, la gloire et la splendeur du sacerdoce ! Avec cet oracle prophétique s'harmonise excellemment cette allocution du prince des apôtres aux fidèles du royaume théocratique nouveau : « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple d'accroissement ;... vous êtes une famille spirituelle, un sacerdoce sacré (I Pet., ii, 5, 9). » C'est encore le même hymne de louange et de reconnaissance que le prophète met dans la bouche de l'Église, au chapitre xii : « Je vous louerai, ô Jéhovah etc. Tressaille et entonne la louange, demeure de Sion, parce que grand est au milieu de toi le Saint d'Israël ! » Il exhorte fréquemment son peuple à offrir à Jéhovah des louanges magnifiques. Ainsi : « Chantez à Jéhovah un cantique nouveau, sa louange arrive des confins de la terre ; chantez, ô vous qui descendez dans la mer ; chantez, toutes choses qui remplissez la mer ; chantez, îles et vous tous qui y demeurez (Is., xlii, 10 sq. Cf. xxiv, 15 ; xxv, 1, 9 ; xxvi, sq.) ! »

Mais ces louanges ne sont pas stériles. Elles sont, d'après le prophète, accompagnées de désirs ardents, pour que cette gloire de Dieu soit connue de tous, pour que la théocratie elle-même abonde en fruits exquis de piété. « Faites connaître, dit-il, parmi les peuples les inventions de sa sagesse ! Chantez Jéhovah, car il a agi avec magnificence ; annoncez cela par toute la terre ; annoncez que son nom est sublime (Is., xii, 4, 5, hébr.) ! » Comme il apparaît par ces hymnes et par ce désir de propager la gloire de Dieu, la théocratie nouvelle ne sera pas, comme l'ancienne, une vigne trompeuse et une terre ingrate (Is. v ; au contraire, elle produira à son Dieu les fruits les plus délicieux : « Car, comme la terre produit son germe et comme un jardin fait germer sa semence, ainsi le Seigneur Dieu fera germer la justice et la louange à la face de toutes les nations (Is., lxi, 11) ; » cette terre

nouvelle ne recevra pas inutilement les Ots et la grâce, mais « de même que la pluie et la neige tombent du ciel et n'y retournent plus, mais qu'elles enivrent la terre, la pénètrent et la font germer, qu'elles donnent ainsi la semence au semeur et le pain à celui qui mange; ainsi sera la parole qui sort de ma bouche; elle ne me reviendra pas vide, mais elle fera tout ce que j'ai voulu, et elle réussira dans toutes les missions que je lui aurai imposées (Is., LV, 10-11). » Ainsi fécondée par la rosée divine, la théocratie deviendra pour le Seigneur « une vigne de délices (Is., XXVII, 2) et un germe délectable, » dont se vante le Seigneur comme d'« une œuvre de sa main pour se glorifier (Is., LX, 21). »

L'Église du Christ ne rend-elle pas en effet, à Dieu, ce triple devoir de reconnaissance en retour des dons qu'elle a reçus de lui? devoir de louange, devoir de prédication, devoir d'œuvres saintes par lesquelles elle accomplit, dans un nombre considérable de ses membres, tous les préceptes et les conseils du Seigneur? Jamais ne cessent en elle les hymnes et les louanges; elle exerce le culte suprême de latrie depuis l'orient jusqu'à l'occident; elle a dans son sein ces ordres religieux qui chantent nuit et jour les louanges du Très-Haut, et dans ses temples se rassemble constamment le peuple fidèle pour lui adresser ses prières. Jamais ne se refroidit en elle le désir d'annoncer aux nations la gloire de Dieu. Témoin ses instituts nombreux voués aux missions lointaines, témoin cette foule de jeunes apôtres qui se consacrent à ce saint ministère, témoin l'œuvre de la Propagation de la foi, par laquelle tout le peuple fidèle concourt par ses vœux et ses aumônes à la diffusion du saint Évangile! Enfin jamais ne tarissent au sein de l'Église les exemples insignes de toutes les vertus. L'Église, autant que cela lui est possible, pousse tous ses enfants à l'observation parfaite des commandements de Dieu; dans ses communautés de religieux et de religieuses elle veille à ce qu'on accomplisse fidèlement les conseils évangéliques promulgués par Jésus-Christ. C'est ainsi qu'elle paie continuellement à Dieu ce triple tribut signalé par le prophète.

Ne laissons pas échapper non plus ce que le prophète nous enseigne au sujet

du *mode* suivant lequel la parole de Dieu est efficace dans son royaume. Il compare, nous l'avons déjà vu, l'opération divine, qui doit constituer, propager, conserver la théocratie nouvelle, à l'action d'une pluie enivrant et fécondant la terre (Is., LV, 10, 11). La grâce de Dieu se répand donc dans les âmes doucement et mollement; elle les excite et les élève, les féconde d'un germe divin pour leur faire enfin produire des fruits excellents. Il ne faut donc point s'attendre dans le royaume de Dieu à un mode d'opération divine qui fasse naître des changements soudains, qui fasse surgir des phénomènes inouïs et bruyants; au contraire, les promesses divines se développent paisiblement et mûrissent peu à peu en fruits exquis. La marche historique de l'Église sera-t-elle autre? Nullement! Ce n'est ni par la violence et le bruit, ni par les armes et le tumulte, ni par des perturbations soudaines dans les affaires de ce monde, qu'elle s'est introduite sur la terre; elle ne tend pas à asseoir sa domination sur les peuples par le faste et par la pompe extérieure, mais par des procédés paisibles et doux, par une invitation engageante, par la proposition des dons divins, en un mot, par une manière d'agir conforme en tout à la figure prophétique d'Isaïe. En effet, bien que le prophète, pour faire ressortir l'efficacité de la volonté divine, nous présente parfois Dieu sous l'image d'un guerrier, abattant ses ennemis avec une impétuosité irrésistible, pour établir le règne de la justice (Is., XLII, 13 sq; LIX, 16), il nous fournit assez d'indices pour nous prémunir contre une fausse interprétation de cette image guerrière. Telles sont certaines comparaisons, dont se sert le prophète, par exemple: « Voici que tous s'useront comme un vêtement, la teigne les rongera (Is., I, 9). » La ruine des ennemis, résultat de la victoire, est dépeinte en cet endroit, non comme l'effet du tumulte et du bruit de la guerre, mais comme une situation produite peu à peu et en silence; car l'usure d'un vêtement et la consommation d'une étoffe ou d'un bois par les morsures de la teigne, se produisent lentement et silencieusement: ce qui paraissait d'abord entier et solide se consume et pourrit à la longue.

Ce mode paisible, doux, engageant, suivant lequel l'Église doit s'appliquer à l'exécution de l'œuvre divine, ressort aussi très nettement de l'idée que nous donne le prophète du chef suprême de l'Église, de sa vie et de son action. Il dépeint en effet le Messie né dans une condition humble, coulant ses jours dans le travail et la pauvreté, doux et débonnaire, secourable pour les malheureux et les affligés. Considérons chacune de ces notes, afin de mieux saisir quelle est en cette matière aussi l'harmonie entre l'oracle et son accomplissement. Isaïe nous montre le Messie comme un rejeton et une petite branche s'élevant du tronc de Jessé (xi, 1). Ce passage est messianique, même aux yeux du rationalisme. Donc l'arbre de la maison de David, qu'Ézéchiël appelle un cèdre (xvii, 3), est coupé : il n'en reste qu'un tronc caché en terre (c'est la force du mot hébreu). Voilà bien l'abaissement de la maison royale, vérifiant ce que Nathan prédit à David sur le sort des rois impies châtiés par Jéhovah (II Reg., vii, 14) : voilà la tente de David renversée (Amos, ix, 11 ; la couronne et la tiare enlevées (Ezech., xvi, 26). Et quand la maison royale sera réduite à un état pareil, alors surgira le Messie ; il doit, comme David, arriver au trône en partant d'une condition obscure et abjecte. Et, de fait, qu'était devenue la gloire de David quand Jésus vint au monde ? N'était-elle pas comme un tronc d'arbre coupé ? Et à cette origine répond, suivant la prophétie, une vie pauvre, que le Christ passe, non pas dans la ville royale, mais dans la terre d'Israël : « Voici que la Vierge concevra et mettra au monde un fils et son nom sera appelé Emmanuel ; il se nourrira de beurre et de miel, afin qu'il sache réprouver le mal et choisir le bien ; car la terre, dont tu redoutes les deux rois, sera délaissée (hébr. — C'est la terre d'Israël et la Syrie. — Is., vii, 14-16). » Je sais que beaucoup de rationalistes nient le caractère messianique de cette prophétie. Cependant on prouve aisément, même contre les rationalistes, que dans la pensée du prophète l'Emmanuel est le Messie. On le prouve par ce qui est dit d'Emmanuel au chapitre viii (v. 10 hébr.) et par la description du même petit enfant qui vient de naître (ix, 6), description que toute

l'École rationaliste entend du Messie.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur cet objet. Voyez sur ce point : Corluy, *Spirilegium*, t. I, p. 404-441 ; Fillion, *Essais d'exégèse*, p. 23 sq. ; Kuabenbauer *Commentar. in Isaiam*, t. 1, p. 164-199. Qu'il nous suffise de faire remarquer (ce que les paroles disent par elles-mêmes, et ce que l'Esprit-Saint nous a solennellement révélé par l'évangéliste saint Matthieu : que le prophète prédit une conception et un enfantement virginal et célèbre les louanges et les prérogatives de celle que toutes les nations doivent appeler bienheureuse. Il place la vie du Messie adolescent à une époque où la terre d'Israël sera *délaissée* par son roi, c'est-à-dire, lorsque, après la ruine du royaume, cette terre sera réduite à une condition pauvre et abjecte. Cet état misérable du pays, très éloigné de la dignité et de l'autorité royale, le prophète l'explique ultérieurement par ces mots : « il se nourrira de beurre et de miel ; » car, au témoignage d'Isaïe lui-même, se nourrir de beurre et de miel c'est un signe ou un symbole d'une terre dévastée et transformée en solitude. Donc, si le Messie n'a pour se nourrir, dans son adolescence, que des mets propres à un pays dévasté et délaissé par la majeure partie de ses habitants, il nous est, par là même, proposé comme un jeune homme vivant, non dans le royaume florissant de David, non dans un pays puissant et exerçant la domination, mais dans une région soumise, méprisée, foulée par des maîtres étrangers, dépouillée de tout éclat. Telle doit être, dans la vision d'Isaïe, la région comprenant autrefois les royaumes d'Israël et de Syrie. Donc le Messie doit passer sa jeunesse, non pas en Judée, mais dans une région située au nord de la Judée, région alors dépourvue de roi, subjuguée par des étrangers et dépouillée de tout honneur. Et dans cette région le Messie se sert d'aliments qui, selon les versets 20-22, sont la nourriture de gens pauvres, n'ayant d'autres ressources pour leur subsistance qu'une seule vache et deux brebis. Comme de telles gens ne sont réputés ni nobles ni puissants par l'autorité et les richesses ; comme au contraire, ce mince avoir, réduit à une vache et à deux brebis, et cette nourriture gagnée par les soins donnés à ces

animaux, dénotent une vie pauvre, humble, laborieuse; conséquemment, n'est-il pas clairement annoncé et décrit par le prophète, que le Messie adolescent vivra en pays étrangers, loin du palais royal, et qu'il y mènera une vie pauvre, humble et laborieuse? Faut-il après cela faire observer combien cet oracle concorde avec l'événement? Alors que la splendeur royale de David était éteinte, le Christ, le descendant insigne de David, grandissait dans le pays de Galilée, pays méprisé par les Juifs eux-mêmes, soumis à l'empire et à la domination d'étrangers; il grandissait dans une famille humble, y exerçant un art mécanique et se sustentant, sans doute, de la nourriture commune à la classe ouvrière.

A ces modestes débuts et à cette jeunesse obscure doivent, d'après Isaïe, répondre le reste de la vie du Messie et la façon dont il s'acquitte de sa mission. Voyez là-dessus principalement XLII, 1-4, et LVI, 1-3. Après avoir mis en scène au chapitre XLII v. 2 sq. un héros militaire subjuguant peuples et rois, foulant aux pieds comme de la boue les magistrats qui les gouvernent, héros que pourtant Israël vivant dans l'exil n'a pas à redouter, puisqu'il lui est envoyé par Jéhovah comme un libérateur (XL, 2, 3 sq.; 25), le prophète, au chapitre XLII, oppose à ce conquérant un autre héros, libérateur et rédempteur du peuple, rempli de l'esprit de Dieu, doué d'une bonté, d'une douceur, d'une miséricorde extrême, ce sauveur annonce au peuple la loi de Dieu et le fait sortir de la captivité spirituelle: « Voici, dit-il, mon serviteur, je le soutiendrai, mon élu; en lui j'ai mis mes complaisances; j'ai répandu mon esprit sur lui; il annoncera ma justice aux nations (XLII, 1). » Qui est cet autre serviteur de Jéhovah que Jéhovah appelle, choisit pour annoncer à la terre la loi et la volonté de Dieu? La réponse sera facile, si vous remarquez qu'il nous est dépeint sous les traits mêmes qui dessinent le Messie plus haut (XI, 1 sq.). « L'esprit de Jéhovah reposera sur lui (XI, 2) » et, « J'ai répandu mon esprit sur lui (XLII, 1); Il ne jugera pas selon ce qui apparaît aux regards (XI, 3) et il proférera son jugement dans la vérité (XLII, 3); Il jugera dans la justice, il châtiara dans

l'équité (XI, 4) » et « il annoncera la justice (XLII, 1), il établira la justice sur la terre (XLII, 4);.... il est dressé comme un signe (de ralliement) pour les nations (XI, 10) » et « J'ai fait de toi une lumière pour les nations (XLII, 6); » « c'est lui que les nations invoqueront (XI, 10) et les îles attendent sa loi (XLII, 4); » « en ce jour, Jéhovah prendra de nouveau possession de son peuple (XLII, 11) » et « tu feras sortir le captif du cachot (XLII, 6). » Comparez attentivement ces passages respectifs! N'y voyez-vous pas constamment un parallélisme *verbal et réel* parfait? N'est-ce pas, des deux côtés, la même image, le même caractère, la même fonction, la même puissance, la même efficacité dans l'action? Or, de l'aveu de tous, au chapitre XI il est parlé du Messie, on y décrit sa personne et son œuvre; comment donc pourriez-vous nier que c'est encore lui qui est dépeint au chapitre XLII? Il n'y a entre les deux endroits qu'une seule différence; encore sert-elle à faire mieux ressortir ce que nous voulons: au chapitre XI on décrit la victoire que le rejeton de Jessé remportera sur ses ennemis par sa parole, sa doctrine et un signe de sa volonté: « Et il frappera la terre de la verge de sa bouche, et du souffle de ses lèvres il tuera l'impie (XI, 4); » tandis que, au chapitre XLII, on montre la voie qui mène à cette victoire (XLII, 2-4). Là on voit le Messie finir par abattre tous ses ennemis, ici on le voit marcher à cette victoire.

Voyons, à présent, de quelle manière le Messie travaille à son œuvre: « Il ne criera pas, il n'élèvera pas la voix, et l'on n'entendra pas sa voix au dehors (XLII, 2, hébr. » Remarquez que la description est faite, avant tout et directement, en opposition avec le héros militaire mis en scène auparavant. Celui-ci remplit tout de trouble et de terreur; le Messie sera donc, par opposition, un personnage doux, débonnaire, tranquille, éloigné de tout faste et de toute pompe, n'agissant pas avec tumulte ni avec une vaine ostentation, mais dans la paix et avec modestie. Tout cela concourt à nous représenter un caractère paisible. Il convient tout à fait à un homme de ce caractère de s'appliquer, avec une extrême douceur, à soulager les faibles

et à consoler les infirmes : « Il ne brisera pas un roseau froissé, il n'éteindra pas une mèche fumante (xlii, 3). » C'est-à-dire, il embrassera et encouragera ceux qui sont opprimés et tellement affligés que la vie est presque éteinte en eux. Il sera donc on ne peut plus différent des puissants et des sages, qui n'ont qu'un mépris fastueux pour ce qui est faible et souffrant, qui se détournent des misérables ou les rejettent et les exterminent. Dans cette expression proverbiale Isaïe nous montre la douceur et la charité, par laquelle le Messie attire à lui et invite ceux qui sont accablés sous le poids de leurs péchés, par laquelle, lorsqu'il les trouve faibles, il tâche de leur inspirer la force de pratiquer la vertu, et ainsi il excite la petite étincelle de bien qui persiste encore en eux, pour en faire sortir une grande lumière et une splendeur magnifique. Il ne se bornera pas, du reste, à cet ouvrage. Car à cette mansuétude il joindra une grandeur d'âme invincible, ne languissant jamais dans son action, ne se laissant jamais abattre par les difficultés, mais avançant constamment vers le but proposé. Voici comment le prophète rend cette pensée : « Il ne languira pas et il ne se brisera pas, jusqu'à ce qu'il établisse la justice sur la terre (vlu, 4 hébr.), » jusqu'à ce que la règle du vrai et du juste soit constituée dans le monde entier. C'est ainsi que le prophète trace en même temps la loi suivant laquelle l'Église messianique doit prendre ses accroissements. Voilà la prophétie ! Tel nous est dépeint le Messie, telle sa façon d'agir ! Ne dirait-on pas que le prophète a écrit d'avance la narration évangélique ? Et quand nous entendons le Christ nous dire : « Venez à moi, vous tous qui êtes dans la peine et qui êtes accablés, et je vous soulagerai, » ou : « Apprenez de moi, parce que je suis doux et humble de cœur ; » quand nous le voyons se montrer doux et miséricordieux envers les pécheurs, fortifier les faibles dans la foi, inspirer la force et le courage à ceux qui chancellent, qui hésitent : « Aie confiance, ma fille, etc. ; » qu'est-ce que tout cela nous rappelle, si ce n'est cette physionomie du Christ que le prophète nous a dessinée si nettement, il y a plusieurs siècles ? Voilà pourquoi saint Matthieu, qui, dans son Évangile,

veut démontrer aux Juifs que Jésus est le Messie promis de Dieu et prédit par les prophètes, les avertis que ces traits caractéristiques, dépeints par Isaïe, sont réalisés et accomplis exactement en Jésus ; et il fait remarquer cet accomplissement se produisant à l'époque même où les pharisiens avisaient entre eux aux moyens de le faire périr (Matth., xii, 44-21).

Ce caractère du Messie, qui fixe en même temps à son Église la règle de conduite à tenir, nous est encore proposé dans ce fameux oracle d'Isaïe par lequel Jésus-Christ lui-même inaugura son enseignement : « L'esprit de Jéhovah est sur moi, parce que Jéhovah m'a oint, il m'a envoyé pour prêcher à ceux qui sont doux, pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, etc. (Is., lxi, 1-3; Luc., iv, 18). » Celui que le prophète déclare oint et instruit par l'Esprit de Jéhovah est encore le Messie peint des mêmes couleurs qu'aux chapitres xli et xlii. Ce Christ, l'oint de Jéhovah, est envoyé pour apporter la bonne nouvelle aux affligés, c'est-à-dire pour prêcher l'Évangile aux pauvres. C'est ce que Jésus lui-même propose aux envoyés de Jean-Baptiste comme un indice, manifestant que le temps messianique est arrivé, qu'il est lui-même celui qui doit venir et qu'il n'en faut pas attendre un autre (Matth., xi, 3-6). Il est envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, c'est-à-dire pour relever ceux qui sont tristes, abattus, pusillanimes ; conséquemment, pour fortifier et consoler les âmes malades, brisées par la défiance, la crainte, les angoisses. Il est envoyé, en un mot, pour consoler et sauver les misérables.

Mais malheur à ceux qui auront méprisé le salut qu'il leur présente ! Car le Messie est établi pour la résurrection et pour la ruine : idée exprimée au même endroit d'Isaïe : « le Messie, dit-il, est envoyé pour annoncer l'année de grâce de Jéhovah, » le temps du bon vouloir et de la miséricorde de Dieu ; mais aussi pour annoncer « le jour de la vengeance de notre Dieu (Is., lxi, 2). » Ce jour de la vengeance, Jésus l'a annoncé, lorsqu'il a prononcé ces malédictions répétées contre le monde et ses convoitises, lorsqu'il a dépeint la ruine préparée à la maison bâtie sur le sable, lorsqu'il a prédit et la vengeance divine qui devait

atteindre la ville ingrate, et le jugement dernier où il donnera à chacun selon ses œuvres.

Tels sont là les principaux oracles émis par Isaïe sur l'Église, ainsi que sur l'origine et la vie publique du Christ. Or cette image de l'Église et du Christ a été faite plusieurs siècles avant que le Christ parût dans le monde, avant que la nouvelle théocratie vint à l'existence. Et de peur que quelqu'un ne se laisse émonvoir par les doutes que les rationalistes ont émis sur l'authenticité de cette partie d'Isaïe, qui comprend les chapitres XL-LXVI, il sut-il d'observer que les prophéties que nous avons produites et expliquées dans le cours de cette étude ont toute leur force démonstrative, quand même elles n'auraient pas été écrites environ 700 ans avant leur accomplissement. Pour ce qui nous occupe en ce moment, il sut-il amplement qu'elles durent, comme le veut le rationalisme, de l'an 538 avant Jésus-Christ : car une prophétie reste toujours divine, dès qu'elle précède l'événement d'assez loin pour en rendre la prévision impossible à l'esprit de l'homme. Que l'avance soit de 538 ou de 700 ans, sous ce rapport, peu importe. On peut, du reste, démontrer par des raisons convaincantes que ces chapitres sont tout entiers l'œuvre d'Isaïe.

Si l'on considère attentivement ces prophéties, on ne peut s'empêcher de conclure : « Le doigt de Dieu est ici ! » N'est-ce pas déjà chose digne d'admiration et vraiment inexplicable, qu'un Juif, qui ne connaissait que la seule théocratie ancienne et limitée, soit arrivé à une notion aussi sublime d'une théocratie universelle ? Mais c'est chose plus admirable que, 700 ans d'avance, il énonce déjà les règles et les procédés suivant lesquels le royaume de Dieu doit se fonder et se propager durant le cours des siècles ; qu'il en retrace le caractère propre, les dons, les vertus, les privilèges. Il est plus surprenant encore, qu'il émette des oracles si exacts et si déterminés sur ce personnage singulier, le Messie ; sur son enfantement virginal et sa jeunesse passée dans le pays d'Israël, sur sa vie pauvre, humble, obscure, sur la nature de sa prédication. Ajoutez-y les oracles dont il est parlé à l'article *Passion*, regardant sa passion et la gloire qui en découle. Isaïe, non seule-

ment a embrassé du regard des choses devant s'accomplir 700 ans plus tard, mais encore il a précisé d'avance les lois qui régissent le royaume de Dieu et qui le régiront jusqu'à la consommation des siècles. C'est pourquoi un auteur inspiré fait de lui, en toute vérité, ce brillant éloge : « Isaïe, prophète grand et fidèle devant Dieu, a vu d'un esprit large les choses dernières : jusqu'à la fin des temps il montra les choses futures et cachées avant qu'elles arrivassent (Eccli., XLVIII, 25, 27, 28. » Pour nous, étudiant les prophéties et voyant se dérouler sous nos yeux les faits qui les accomplissent, force nous est de dire avec le prince des apôtres : « Ce n'est pas par une volonté humaine qu'une prophétie a jamais été apportée, mais c'est dans le souffle du Saint-Esprit qu'ont parlé de saints hommes de Dieu II Pet. 1, 21. »

J. KNABENBAUER, S. J.

JACOB (PROPHÉTIE DE). — Jacob sentant sa mort approcher réunit ses enfants, les douze patriarches, près de son lit pour les bénir avant de mourir. C'était une heure solennelle dans la vie des patriarches. Isaac privé de la vue par une longue vieillesse et craignant d'être surpris par la mort donna à ses deux enfants la bénédiction patriarcale. On sait comment Jacob obtint le droit d'aînesse et les promesses messianiques. Moïse et Josué, arrivés à la fin d'une longue carrière, bénirent solennellement le peuple qu'ils avaient gouverné.

Ce fut également à l'approche de sa dernière heure que Jacob donna à ses enfants cette célèbre bénédiction, qui est rapportée au chapitre LXX du livre de la Genèse. Ce fut alors que le saint patriarche comme Isaac, Moïse et Josué, plongeant dans l'avenir par un regard illuminé d'en haut, souleva un coin du voile qui recouvrait les destinées des douze tribus. Les paroles qui concernent la tribu de Juda ont une importance exceptionnelle. Les prophéties antérieures avaient annoncé un libérateur qui devait sortir de la race d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais le temps de sa venue n'était pas marqué. La prophétie de Jacob comble cette lacune ; elle fixe la limite extrême de la venue de ce libé-

rateur, en attendant que Daniel vienne la compléter en déterminant le nombre des années. Le sceptre, c'est-à-dire l'autorité prééminente, ne sortira pas de Juda jusqu'à ce que vienne celui qui sera « l'attente des nations », et que le saint patriarche appelle d'un nom particulier « Shiloh ». De sorte qu'une fois le sceptre de Juda perdu sans retour, il n'y a plus à attendre l'arrivée du Messie.

La prophétie de Jacob mériterait d'être étudiée dans son entier; mais nous devons nous borner ici à ce qui concerne Juda. Après avoir privé Ruben du droit d'aînesse, à cause du crime dont il s'était souillé, Jacob maudit le meurtre et le pillage de Sichem par Siméon, et Lévi et passe à son quatrième fils Juda dont il exalte les prérogatives en ces termes :

Toi Juda, tes frères te loueront ; ta main sera sur le col de tes ennemis ; les enfants de ton père se prosterneront devant toi. Juda est un jeune lion. Tu montes, mon fils, après avoir ravi ta proie. Il s'est agenouillé, il s'est couché, comme un lion, comme une lionne. Qui osera le réveiller ? Le sceptre ne sera pas ôté à Juda, ni le législateur à sa race, jusqu'à ce que vienne Sion et à lui l'obéissance des nations. Il liera son âne à la vigne, son ânon à la vigne de Sorec ; il lavera sa robe dans le vin, et son manteau dans le sang des raisins. Ses yeux sont plus vermeils que le vin, et ses dents plus blanches que le lait (1).

Jacob commence, comme il le fait pour Dan, Gad et Joseph, par une allusion au nom de Juda que nous ne pouvons faire saisir dans la traduction française. Juda en hébreu signifie « louange ». C'est comme si nous disions : « toi, louange, tes frères te loueront, » ou comme d'autres l'expliquent : « tu es louange, tes frères te loueront (2) ». Onkelos et Jonathan, dans leurs paraphrases chaldaïques, rapportent ces paroles à l'inceste de Juda avec Thamar, et à l'aveu que Juda fait de son crime, en ce sens : « Juda, tu as confessé ton crime, ton inceste avec Thamar, malgré la confusion, c'est pourquoi tes frères te loueront. » Mais on ne voit pas comment Jacob, en

commençant l'éloge de Juda, irait précisément prendre un fait aussi répréhensible; on ne voit pas non plus pourquoi ses frères le combleraient de louanges à cette occasion. Saint Ephrem donne une autre explication : « Juda, tes frères le loueront de les avoir détournés du meurtre de Joseph et de leur avoir ainsi procuré un refuge contre la famine qui les aurait perdus. » Cette explication a plu à quelques anciens, mais elle ne peut guère se soutenir; car cet éloge revenait plutôt à Ruben, qui avait fait tous ses efforts pour détourner ses frères de leur criminel dessein, tandis que Juda y avait consenti et n'avait fait simplement que conseiller la vente au lieu du meurtre. La louange ne se rapporte donc pas à la personne de Juda, mais à sa tribu dont Jacob prévoit les destinées, comme il l'a annoncée au commencement de son discours : *Assemblez-vous, je vous annoncerai ce qui arrivera aux jours à venir (1).* »

C'est le sentiment commun des commentateurs, tant protestants ou rationalistes que catholiques.

La tribu de Juda a été en effet la plus forte et la plus illustre; elle a donné au peuple de Dieu David et Salomon et toute une série de rois jusqu'à la captivité de Babylone; et, après la captivité, elle a donné son nom à la nation tout entière. Mais son plus grand titre d'honneur et ce pourquoi Juda sera particulièrement loué, c'est que le Messie naîtra de la tribu de Juda. C'est lui surtout que le patriarche prophète a en vue quand il dit : « Tes frères te loueront. » Car le verbe hébreu *הִלְלוּ*, dont il se sert ici, n'est employé dans l'Écriture que pour les louanges qui s'adressent à Dieu, jamais pour les louanges données aux hommes; Gesenius, un de nos adversaires, en convient dans son grand lexique hébreu. C'est ainsi que Lia entendit ce nom lorsqu'elle le donna à son quatrième fils : « Elle conçut et elle mit au monde un fils, disant : Maintenant je louerai *הִלְלוּ* Dieu et, pour cette raison, elle l'appela *Juda* *יְהוּדָה*. »

« *Ta main sera sur le col de tes ennemis,* » elle s'appesantira sur eux et les terrassera (2). Les interprètes expliquent diver-

(1) Gen. ix, 8-12, d'après l'hébreu.

(2) *הִלְלוּ* de la racine *הִלַּל* hipp. *הִלְלוּ* laudavit.

(1) Gen. XLIX.1.

(2) Cfr. Calmet ad h. l.

sement cette métaphore. Tous conviennent qu'elle promet à Juda le triomphe sur ses ennemis. C'est ce qui arriva, selon saint Ephrem ¹. lorsque David, issu de la tribu de Juda, eût subjugué tous ses ennemis et étendu les limites de son royaume jusqu'à l'Euphrate. On peut aussi rapporter ces paroles aux destinées générales de la tribu de Juda. Car cette tribu se distingua toujours par sa force et sa vaillance. C'était elle qui marchait la première au combat ²; elle remporta de nombreuses victoires non seulement sous David, mais sous ses successeurs. Néanmoins, comme toutes ses victoires ont été mêlées de revers, la prophétie n'a eu son plein accomplissement qu'en Jésus-Christ issu de la tribu de Juda, qui, par sa mort et sa résurrection, a vaincu le monde et terrassé toutes les puissances ennemies et continue à les vaincre depuis dix-huit siècles ³.

« Les fils de ton père se prosterneront devant toi, » ou comme traduit la Vulgate, « l'adoreront ». Car le verbe hébreu employé ici peut s'entendre de l'adoration due à Dieu, ou des hommages rendus aux hommes en signe de soumission. Ces paroles transfèrent à Juda la prééminence que le droit d'aînesse donnait à Ruben. Lorsque Isaac conféra à Jacob le droit d'aînesse il se servit des mêmes termes: « Sois le maître de tes frères, et que les fils de ta mère se prosternent devant toi. » Jacob ne dit pas: « Les fils de ta mère, » mais les fils de ton père pour indiquer toutes les tribus d'Israël. La tribu de Juda eut toujours la prééminence. Sous David, toutes les tribus, après la mort de Saül, virent rendre hommage à leur roi. On peut également ici comprendre, sous les hommages promis à Juda, l'adoration et les hommages religieux rendus au Messie, rejeton de Juda.

Juda est un jeune lion. Tu marches, mon fils, après avoir ravi la proie (4). Il s'est agenouillé; il s'est couché comme un lion

¹ *Opp. Syr. lat.* 1, 107.

² *Num.* x, 14; *Jud.* 1, 2, xx, 8.

³ *Cfr. S. Ambros. De benedict. patr.* iv, 17; *S. August. Contra Faustum*, xii, 42; *Ruffin. De bened. patr.* 1, 1.

⁴ C'est le sens de l'hébreu, le sens qu'exige la métaphore. La Vulgate, en mettant *ad prædam accensisti*, « embrouille la suite et l'enchaînement du langage figuré du saint patriarche.

comme une lionne. Qui osera le réveiller? Juda est ici comparé à un lion, qui, après avoir ravi sa proie, remonte dans les montagnes et rentre en se courbant dans sa tanière. Là, il se couche, se repose et pousse de terribles rugissements en tenant sa proie.

Le prophète, pour embellir l'image dont il se sert, prend d'abord un jeune lion, parce que les jeunes lions s'élancent sur la proie avec plus d'avidité. Lorsque l'animal est dans sa tanière, il l'appelle lion, lionne. Lion est le nom générique. Lionne sert à l'embellissement et au parallélisme poétique. La lionne, lorsqu'elle a ses petits près d'elle dans sa tanière est plus féroce encore que le lion. Personne n'oserait en approcher. Juda est donc comparé à un lion qui rentre chargé de proie dans sa tanière, et qui là se repose et reste si terrible dans son sommeil que personne n'ose l'approcher pour le réveiller. En quel sens Juda est-il comparé au lion, et que veut signifier Jacob par cette image hardie? C'est ce qu'il importe de rechercher.

Le lion, dans les saints Livres, nous est représenté comme le plus redoutable des animaux; il ne connaît pas la crainte; rien ne peut l'abattre; il est invincible; c'est le roi des bêtes sauvages ¹. C'est pourquoi on compare au lion les hommes vaillants et les rois puissants comme Pharaon et Assuérus ². Lorsque Balaam voulut dépeindre la puissance victorieuse des Israélites qui allaient s'emparer de la terre promise, il employa l'image du lion: « Le peuple se lèvera comme la lionne, il se dressera comme le lion; il ne se reposera pas avant d'avoir dévoré sa proie ³. » Le sens de la métaphore employée par Jacob est donc facile à saisir: Juda dans sa postérité sera un lion; il sera comme le lion doué d'une force invincible; il terrassera ses ennemis et les subjuguera comme le lion terrasse sa proie et l'enlève; il sera le roi des peuples comme le lion est le roi des animaux; après sa victoire, il sera si redoutable que personne n'osera venir lui disputer sa proie.

Juda aura donc une royauté invin-

¹ *Cfr. Jud.* xiv, 18; *Proc.* xxx, 30; *Nahum*, ii, 11, etc.

² *Il Reg.* 1, 21; xvii, 10; *Ezech.* xix, 19; *xxvii*, 2; *Ester*, xiv, 13.

³ *Num.* xxiii, [24.]

eible. Quelle est cette royauté? Selon Sébastien Munster, Castalion, Rosenmüller, Delitzsch et les Rabbins, c'est la prééminence que la tribu de Juda a toujours eue sur les autres tribus; ce sont aussi les victoires qu'elle a remportées sous David; selon Bochart, c'est la royauté de David avec les victoires que ce prince et ses successeurs ont remportées sur leurs ennemis. Parmi les catholiques, bon nombre, dit Bonfrère (1), appliquent la prophétie à David dans le sens littéral et à Jésus-Christ dans le sens typique. Il nous semble plus juste d'entendre la prophétie dans le sens littéral de Jésus-Christ lui-même, comme l'ont entendue Origène, saint Ephrem, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jean Chrysostome, Théodore, Rufin, auxquels il semble que la paraphrase d'Onkelos est favorable (2).

D'après ce sentiment, les paroles métaphoriques de Jacob signifient que Jésus-Christ fort comme un lion vainera tous ses ennemis sans jamais se laisser vaincre; lorsqu'il aura par sa croix dépouillé l'enfer, il se reposera dans le tombeau. Là, personne n'osera le réveiller; mais il se réveillera lui-même par sa propre puissance et se lèvera avec ses dépouilles ayant réduit ses ennemis à lui servir de marche-pied (3). Cette interprétation se justifie par les plus solides raisons. Dans sa prophétie, Jacob, comme nous l'avons dit et comme nos adversaires en conviennent, a en vue les destinées des douze tribus; il voit ici, dans la lumière prophétique, les destinées de la tribu de Juda, son autorité souveraine, sa force invincible, ses victoires. Or, rien ne nous oblige à restreindre la vue prophétique du saint patriarche aux temps de David; elle a pu s'étendre plus loin; elle a pu assurément pénétrer jusqu'aux temps du Messie; et les versets suivants nous montrent qu'elle a effectivement pénétré jusque là. Or, Jésus-Christ est un rejeton de Juda aussi bien que David. Si le lion peut désigner David, il peut également

désigner Jésus-Christ. Rien n'oblige de s'arrêter à David et d'exclure le Sauveur. Si le sens littéral peut désigner David, parce qu'il est issu de Juda, il peut également désigner le Christ issu comme lui de ce même patriarche. Or, les termes de la comparaison trouvent leur signification adéquate en Jésus-Christ, et non en David.

Ainsi David n'a pas toujours été invincible; il a eu ses revers; il a dû vivre en fuyatif et se cacher. La tribu de Juda a bien eu la prééminence sur les autres tribus, mais elle a eu aussi ses moments de faiblesse. Soit donc que nous considérions la tribu de Juda tout entière, soit que nous considérions son plus vaillant roi, nous n'y trouvons qu'imparfaitement réalisée la figure de ce lion, suprême dominateur qui subjugué tout et que rien ne peut vaincre. Mais ces qualités nous les trouvons parfaitement réunies en Jésus-Christ, qui a vaincu le monde et qui, invincible et plus fort que tous, a tout soumis à son empire. Ce qui est dit du lion rentrant dans sa tanière avec sa proie et se reposant, sans que personne ose s'approcher pour l'exciter ou le réveiller, ne s'explique bien, ni de la tribu de Juda ni de David, mais s'adapte parfaitement au Christ qui a ravi à l'enfer sa proie par sa force divine et qui par sa mort repose dans le tombeau toujours vivant comme Dieu. Qui le réveillera? Personne, sinon lui-même. Car il est l'arbitre de la vie et de la mort. Il a la puissance de reprendre sa vie comme de la déposer; seul il peut vaincre la mort et sortir du tombeau où son corps semble sommeiller. C'est ce qu'il a fait par sa résurrection. Ainsi il s'est montré véritablement *le lion de la tribu de Juda* que saint Jean a vu dans l'Apocalypse: *Vici leo de tribu Juda* (1).

Jacob après avoir, sous la lumière prophétique, transmis à Juda les promesses messianiques qu'il avait reçues de ses pères, lève un autre coin du voile qui recouvre l'avenir et donne une marque à laquelle on pourra reconnaître sûrement l'avènement du Messie. Voici, d'après l'hébreu, ces célèbres paroles, objet de tant de discussions :

Le sceptre ne sera point ôté à Juda ni le législateur à sa race, jusqu'à ce que vienne

1) *Comment. in Pent.* vol. 1.

(2) Origen. in. h. 1.; Ambros. *De bened. patr.* iv, 16-18; Ephram. in h. 1.; August. *Contra Faust.* xii, 42; *De Trinit.* 9; *De civ. Dei*, xvi, 41; Chrysost. *Hom.* 66 in *Gen.*; Théodoret. *Quæst.* 110 in *Gen.*; Rufin. *De bened. patr.* 1, 1.

(3) *Ps.* 109, 2.

(1) *Apoc.* v, 5.

Shiloh, et à lui l'obéissance des nations.

Avant de discuter le sens de cette traduction, il ne sera pas inutile de montrer comment les anciens ont traduit le texte original. Car il y a d'assez grandes divergences.

La version des Septante porte : « Il ne manquera pas de prince issu de Juda, ni de chef issu de sa postérité, jusqu'à ce que vienne celui à qui est réservé (selon une autre variante : jusqu'à ce que viennent les choses qui lui sont réservées), et lui, il est l'attente des nations. » Théodotion, selon son habitude, suit les Septante, Symmaque; au lieu de « prince », traduit « pouvoir, autorité (ܩܘܘܪܝܬܐ) » et Aquila « sceptre »; ce qui revient au même. Tous les Pères grecs suivent la version des Septante, ce que font aussi les Pères latins qui ne se sont pas servis de la version de saint Jérôme, comme saint Ambroise, Iulin et saint Augustin. Onkelos, dans sa paraphrase chaldaïque, traduit : « Le possesseur du pouvoir ne sera pas retiré de Juda, ni le scribe des fils de ses fils jusqu'au siècle, jusqu'à ce que vienne le Messie à qui est la royauté, et les peuples lui obéiront. » Le Targum de Jonathan et celui de Jérusalem portent aussi : « Jusqu'à ce que vienne le Roi-Messie à qui appartient la royauté. » La version syriaque traduit l'hébreu comme les Targums : « Il ne manquera pas de sceptre à Juda et de révélateur né de sa race, jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient la royauté, et les nations l'attendront. » Saint Ephrem explique ainsi la version syriaque : « Le sceptre, c'est-à-dire le roi, ne manquera pas à Juda, ni le révélateur, c'est-à-dire le prophète qui exposera les choses futures, jusqu'à ce que vienne, non pas certes David que la dignité royale a élevé, mais Jésus, fils de David et maître absolu de la royauté. Il ne manquera ni roi ni prophète à la maison de Juda, jusqu'à ce que vienne celui à qui est la royauté (1). » Un écrivain persan, plus ancien encore que saint Ephrem, Aphraatès, cite trois fois ce verset et met chaque fois : « jusqu'à ce que vienne celui à qui est la royauté (2). » Jacques d'Édesse, écrivain monophysite, les suit, et la version arabe,

qui, au lieu de « révélateur » met « législateur » concorde avec la version syriaque.

Avant de discuter le sens de tout le verset, il faut fixer la signification de chacun des termes. Le premier mot à expliquer est שֶׁבֶט *shebet*, que la Vulgate et Aquila rendent par *sceptre*, Théodotion avec les Septante par *prince* ou *commandant*, Symmaque par *autorité, puissance*. Tous les Pères grecs et latins suivent l'une ou l'autre de ces interprétations et quelquefois les confondent. La version syriaque et la version samaritaine ont conservé le terme du texte original. Saint Ephrem interprète la version syriaque par « roi » ou « prince ». Onkelos donne à peu près la même signification, dans sa paraphrase chaldaïque. Pour lui, comme pour les Septante « *shebet* » est « celui qui a le pouvoir ». Les deux autres Targums interprètent comme saint Ephrem. Quel est donc le sens de ce mot en hébreu? Dans le sens matériel il signifie *bâton, verge*. Il ne saurait avoir ce sens dans le discours figuré de Jacob. Il signifie, en second lieu, *bâton de commandement, sceptre*, et par métaphore *l'autorité souveraine, le commandement*, dont le sceptre était le symbole chez les rois de l'antiquité (3). On le trouve employé huit fois en ce sens, dans l'Ancien Testament, et c'est précisément dans les livres des prophètes et dans les psaumes, où le langage est poétique et figuré comme ici. Ainsi nous lisons au psaume 44, 7 : *Ton bras, ô Dieu, est étendu, c'est un sceptre de justice que le sceptre de ta royauté*. Dans ISAÏE, X, 5 : *Jéhovah brisera la verge des impies, les sceptres des dominateurs*; dans AMOS 1, 8 : *J'exterminerai d'Azot l'habitant et d'Ascalon celui qui tient le sceptre*; dans ZACHARIE X, 11 : *L'orgueil d'Assur sera humilié et le sceptre d'Égypte sera écarté*. Moïse lui-même donne ce sens au mot « *shebet* », NUM. XXIV, 49 : *Le sceptre sortira d'Israël et il frappera les chefs de Moab. Le dominateur sortira de Jacob et perdra le reste des villes*. Il n'est sans doute pas nécessaire d'entendre le sceptre

1) V. Homère, *Iliad.* II, 46; 101, 279; 111, 218 et passim. Les Rois perses sont dépeints dans les ruines de Persépolis tenant leur sceptre entre les pieds. Sur les bas-reliefs égyptiens et assyriens qui se voient au Musée du Louvre tout personnage préposé à la conduite des autres porte un sceptre ou bâton. V. Lémann, *ouvr. cit.* p. 14-15.

1) *Opp. Syr. lat.* t. 118. Rome 1737.

2) W. Wright, *Homilies of Aphraatis*, Syriac text. London, 1869 p. 20, 320, 374.

uniquement de l'autorité royale; les anciens lui ont donné une signification plus large et les textes que nous venons de citer justifient leur interprétation. Le sceptre est le symbole de l'autorité, du pouvoir, du commandement, que ce commandement soit exercé par un roi ou par tout autre chef.

Le P. Patrizi convient que non seulement les textes que nous venons de citer, mais encore les rabbins Jarchi, Maïmonides, Kimchi, Béchai, Hizechia appuient notre interprétation, qui est en outre exigée par le contexte. Néanmoins le savant Jésuite donne ici au mot *shebel* le sens de « tribu ». Il est vrai que « shebet » a fréquemment ce sens dans l'Écriture. Mais ici la phrase même et le contexte l'excluent ¹⁾. En effet le membre parallèle n'a pas le mot « tribu », mais le mot « Mehoqeq » que l'on traduit par « dominateur », « législateur » ou par « sceptre ».

En résumé le sens de la première partie du verset 10 est celui-ci : « Le sceptre, c'est-à-dire le pouvoir, l'autorité souveraine, l'autonomie, ne sortira pas de la tribu de Juda, jusqu'à ce que, etc. »

La seconde partie du même verset répète la même pensée en des termes qui sont interprétés très diversement. C'est un parallélisme poétique. Selon notre traduction, qui est à peu près celle de Mgr Meignan, de l'abbé A. Lémann et de l'abbé Vigouroux, l'hébreu signifie : « Et le législateur (ne sortira pas) de sa race. » La Vulgate met : « Et dux de femore ejus. » Les Septante et Théodotion concordent avec la Vulgate. Les Révisseurs de la version anglicane, Reuss, Delitzsch et généralement les rationalistes traduisent : « Et le bâton de commandement d'entre ses pieds. » C'est la traduction que le P. Corlay préfère. Selon ce sentiment, Juda est ici représenté comme un souverain assis sur son trône, qui tient son sceptre penché vers lui et placé entre ses pieds, comme les monuments de Persépolis nous représentent les rois Perses. En preuve on allègue *Num.* xxi, 18, où le mot « Mehoqeq » aurait le sens de bâton, et la loi du parallélisme qui en fait le synonyme

du mot « shebet ». On allègue en second lieu l'expression « *mibben raglav* מִבֵּין רַגְלָיו qui, à la lettre, signifie « d'entre ses pieds ».

Nonobstant ces raisons, je maintiens avec les auteurs cités plus haut l'interprétation ancienne, qui satisfait à la loi du parallélisme poétique et prend le mot « Mehoqeq » מְהוֹקֵק dans son vrai sens. Ce mot n'est employé que sept fois dans l'Écriture ¹⁾. Dans aucun de ces endroits il n'a la signification de « sceptre », mais bien celle de « législateur » ou « chef ». Saint Jérôme le rend deux fois par « légiférer », une fois par « législateur », deux fois par « dux », une fois par « princeps », et une fois par « rex ». Nous ne trouvons ce mot que dans les pièces poétiques ou prophétiques. Isaïe dit : « *Jehova est notre juge, Jehova est notre législateur* (Me-hoqeq). *Jehova est notre roi.* » Le sens de législateur convient et est reçu par les interprètes, celui de bâton de commandement ou de sceptre n'est pas admis par les interprètes; le contexte l'exclut. Les deux passages tirés des psaumes ne sont décisifs pour aucune des deux opinions, mais les anciens les ont interprétés dans le sens de chef ou législateur. Dans le cantique de Débora « Mehoqeq » ne peut guère s'interpréter que dans le sens de chef : « *De Machir les chefs sont descendus* ». On oppose le texte *Num.* xxi, 18, mais nous pouvons l'interpréter avec saint Jérôme de Moïse législateur : « Le puits que les princes ont creusé sous le Législateur (Me-hoqeq) ». Rien ne s'oppose à cette interprétation. Il reste donc acquis que « législateur » est le terme qui rend le plus exactement le mot « Mehoqeq ». Toutefois, comme l'observe M. l'abbé Lémann, il faut prendre ce mot dans le sens large, de sorte qu'il comprenne non seulement celui qui porte des lois, mais quiconque ordonne, décrète, comme les rois et les princes qui font des décrets en application des lois et les juges qui portent des sentences. C'est, sans doute, pour cette raison que saint Jérôme a rendu le mot dont nous parlons tantôt par législateur, tantôt par chef et une fois par roi.

¹⁾ La particule מִן se rapporte à יְסוּד et non à יְהוּדָה. On ne dit pas מִיְהוּדָה שֶׁבֶט, mais שֶׁבֶט יְהוּדָה. Voir mon *Commentaire in Gen.* Me-chliniké, 1884 ad h. 1.

¹⁾ A savoir : *Gen.* xlix, 10; *Num.* xxi, 18; *Deut.* xxxiii, 21; *Jud.* v, 14; *Ps.* 59, 9; 107, 9; *Is.* xxxiii, 22. מְהוֹקֵק est le participe poel de מְהַקֵּק incidit; sculptit, statuit, decrevit.

Quant à l'expression *Mibben raglar*, c'est d'après les anciens un euphémisme, une expression poétique et délicate. Il ne manquera pas de législateur qui soit « d'entre ses pieds », qui soit né de son sang, de sa race. Cette expression, M. Delitzsch lui-même en convient, est employée dans ce sens au *Deutéronome*, xxvii, 57.

Ainsi le sceptre ou le pouvoir ne manquera jamais dans la tribu de Juda et il y aura toujours des législateurs, c'est-à-dire des chefs ou des juges nés de sa postérité jusqu'à ce que vienne « Shiloh ».

Jusqu'à ce que. Il est nécessaire de bien préciser le sens de ces mots. Lorsqu'il est dit : « Le pouvoir ne sera pas ôté à la tribu de Juda jusqu'à ce que vienne le Messie », il ne s'ensuit pas rigoureusement et nécessairement que le pouvoir cessera en Juda après la venue du Messie ; mais seulement qu'il ne cessera pas avant sa venue. Cette phrase indique que le pouvoir doit durer au moins jusqu'à l'avènement du Messie. Rien de plus. Donc, du moment où il est bien constaté par la ruine de Jérusalem et la dispersion du peuple, que Juda n'a plus ni pouvoir civil, ni pouvoir politique, ni pouvoir judiciaire, il est dès lors certain que le Messie est venu. Il peut être venu à l'époque où Juda perdait le sceptre, il peut être venu avant, mais pas après (1). Néanmoins, si le Messie avait dû venir longtemps avant la perte du pouvoir en Juda, le prophète ne se serait pas servi de cette expression, ou bien il aurait ajouté une indication quelconque pour préciser sa pensée. Car, il est manifeste qu'il voulait marquer avec précision le temps de la venue du Messie. Nous pouvons donc conclure que le Messie devait venir à l'époque même où Juda perdait l'autorité et le pouvoir ou au moins peu auparavant.

Jusqu'à ce que vienne SHILOH. On a beaucoup discuté et l'on discute encore sur l'origine et la signification du mot « Shiloh », qui est diversement traduit par les anciens. Quoi qu'il en soit de ces divergences que nous examinerons tout à l'heure, une chose est certaine, c'est que ce mot désigne le Messie. Toute l'antiquité est d'accord là-dessus. C'est

le sens de la version des Septante et des nombreux Pères grecs qui l'ont suivi, c'est le sens de la Vulgate et des Pères latins. Saint Ephrem explique de la même manière la version syriaque. C'est aussi le sentiment des anciens docteurs Juifs. Dans les trois targums d'Onkelos, de Jonathan et de Jérusalem, Shiloh est « le Messie à qui appartient la royauté », c'est « le Roi-Messie ». La même chose est plusieurs fois répétée dans le Talmud. Il est dit dans le commentaire abrégé appelé *Berèshith Kazra* : « Le sceptre ne sortira pas de Juda, jusqu'à ce que vienne Shiloh, c'est-à-dire le Messie. » Dans *Berèshith rabba* la même chose est répétée : « Shiloh, c'est le Messie, toutes les nations se réuniront à lui parce qu'il jugera l'univers. » Dans le commentaire sur les lamentations appelé « *Yeha rabti* » il est dit : « Quel est le nom du Messie ? Ceux de la maison de rabbi Séla répondirent : Shiloh est son nom, comme il est dit dans la Genèse : « Jusqu'à ce que vienne Shiloh, c'est-à-dire le Messie. » Encore au moyen âge, bien que Aben-Ezra eût introduit parmi les Juifs une opinion nouvelle qui transformait Shiloh en un nom de ville, cependant David Kimchi dans son *Livre des racines* dit encore au mol Shiloh : « Jusqu'à ce que vienne Shiloh... La prophétie regarde David qui est de la tribu de Juda ou bien le Messie... Cependant notre maître Aben-Ezra en fait un nom de lieu (1). »

Aujourd'hui c'est une opinion communément reçue dans l'école rationaliste que Shiloh désigne la ville de Silo, dont on retrouve encore quelques ruines non loin de Béthel vers le nord, dans la tribu d'Ephraïm. Gésénius établit ainsi cette opinion : « Je reconnais aussi un nom de lieu dans le passage controversé *Gen. xlix, 10*, où le patriarche Jacob prédit que les insignes du commandement ne sortiront pas de Juda jusqu'à ce que Juda vienne à Silo où les peuples lui rendront leurs hommages. Silo est là un accusatif de lieu comme *1 Sam. iv, 12*, où nous lisons la même phrase « il vint à Silo *וַיָּבֹא שִׁילָה* » *1 Reg. xiv, 4*; *Jud. xxi, 12*; *1 Sam. iv, 4*. Je pense que, dans l'esprit de l'auteur de cet ancien chant,

(1) David Kimchi *Liber radium* edd. Biesenthal et Librecht, Berlin, 1847, au mot *שִׁילָה*.

(1) V. Pelavias, *De incarnat.*, xi, 5-6.

la tribu de Juda devait marcher la première et avoir le commandement durant la guerre contre les Chananéens, la guerre ne devait être regardée comme finie et la victoire achevée, sinon après que les Juifs seraient entrés à Silo... Cette opinion émise d'abord par Zeller (Aben-Ezra l'avait précédé) et défendue par Zirkel dans une dissertation spéciale éditée en 1786 a été soutenue par Eichhorn, Herder, Ewald, Bleck, Hitzig, Tuch et Delitzsch. C'est aussi la mienne (1). »

Les réviseurs de la version anglicane ont inscrit cette opinion à la marge comme fort soutenable. M. Reuss ne l'admet pas et traduit : « Jusqu'à ce que vienne la tranquillité. » traduction qui détruit la prophétie.

Nous ne voyons pas comment nos adversaires peuvent concilier le sens donné par Gésenius avec l'opinion communément reçue parmi eux, d'après laquelle la prophétie de Jacob serait l'œuvre d'un contemporain de David. Comment supposer, en effet, qu'au moment où la puissance de Juda était à son apogée, le prophète Nathan ou tout autre serait venu dire que le sceptre ne serait point ôté à Juda jusqu'à ce qu'il vint à Silo, alors que depuis longtemps déjà le tabernacle et l'arche n'étaient plus à Silo et alors que la puissance de Juda, au su de tous, avait seulement commencé à grandir sous David? Car, il est bien vrai que dans le désert la tribu de Juda occupait la première place dans le camp et dans les marches (2), et qu'elle l'emportait par le nombre, mais néanmoins elle n'avait pas l'autorité souveraine, c'était Moïse, de la tribu de Lévi, qui commandait et qui gouvernait avec le conseil qu'il s'était donné. Après Moïse, le chef du peuple fut Josué, de la tribu d'Ephraïm. C'était Josué qui commandait lorsque les Israélites, poursuivant le cours de leurs victoires contre les peuples Chananéens, arrivèrent à Silo et y dressèrent le tabernacle. Jusqu'alors Juda n'avait nullement exercé le commandement sur les Israélites, c'était Josué qui avait commandé le peuple dans toutes les batailles; c'était Josué

qui avait présidé au tirage au sort pour le partage de la terre promise et qui avait assigné à Juda sa part ainsi qu'à Ephraïm et Manassé. Silo n'appartenait pas à Juda, mais à Ephraïm, Juda n'avait donc aucune autorité à exercer en ce lieu. Selon nos adversaires, Juda serait non seulement allé à Silo, mais il s'y serait établi, et c'est là que les peuples vaincus seraient venus lui promettre obéissance. L'histoire s'inscrit en faux contre cette hypothèse. Dans l'Assemblée qui eut lieu à Silo on érigea le tabernacle et on acheva le partage de la terre promise. Les peuples chananéens n'y parurent point. C'est ce qui ressort avec évidence du livre de Josué (4) : « Tous les enfants d'Israël s'assemblèrent à Silo; là, ils dressèrent le tabernacle du témoignage et la terre leur fut soumise. Josué leur dit : Divisez entre vous la terre en sept parties : que Juda soit dans ses limites au midi et Joseph au nord. » Juda exerça si peu le commandement en cette circonstance que le partage fut fait par le grand prêtre Éléazar, par Josué et par les chefs des différentes tribus. Quant aux peuples vaincus, on ne voit pas qu'ils soient venus à Silo. S'ils y furent venus ce n'est pas à la tribu de Juda, mais à Josué, alors chef suprême, qu'ils auraient dû promettre obéissance.

D'ailleurs le « shiloh » de la prophétie de Jacob ne peut désigner la ville de Silo, le contexte s'y oppose. Les mots « à lui l'obéissance des nations » se rapportent, comme les réviseurs anglais en conviennent, à « Shiloh » et non à la tribu de Juda.

Parmi les modernes qui admettent les prophéties, des savants distingués, comme L. Reinke et Mgr Meignan, donnent au mot « Shiloh » le sens de *pacifique* (2).

Le prince de la paix. C'est le nom qu'Isaïe donne au Messie lorsqu'il dit : « Un enfant nous est né, un fils nous est donné; il portera sur son épaule sa principauté, et il sera appelé admirable, conseiller, Dieu, Fort, Père du siècle, Prince de la paix. » Saint Jérôme a traduit « Shiloh » par « qui mitendus est ».

(1) *Jos.* XVIII-XIX.

(2) Ce mot n'ayant pas l'article ne saurait signifier « la tranquillité » comme le veut M. Reuss. Aussi les savants anglais le prennent-ils comme un nom propre.

(1) *Thesaur. philol. crit. linguæ hebr.* Lips. 1833, ad h. v.

(2) *Num.* II, 3-9; x, 14.

Par une confusion de deux lettres qui se ressemblent, il aura lu שלמה pour שלמה. Au reste, sa traduction exprime le sens de Messie, ce qui est l'essentiel.

Il est une autre interprétation que nous préférons avec l'abbé Lémaun, le P. Corluy et beaucoup d'autres savants, c'est celle qui regarde « Shiloh » comme composé du pronom relatif שׁוֹ qui (1) et du pronom personnel לֵהּ à lui, joints ensemble pour signifier celui à qui est le sceptre sous-entendu. La phrase serait donc elliptique et elle reviendrait à dire : « Le sceptre ne sortira pas de Juda jusqu'à ce que vienne celui à qui est le sceptre ou la royauté. » C'est ainsi que l'ont entendu les Targumistes, la version syriacque avec Aphraates et saint Ephrem et la version arabe. C'est aussi le sens que saint Justin et saint Jean Chrysostome ont donné à la version grecque (2). Nous trouvons une phrase semblable dans *Ezech.*, xxi, 32 : « Jusqu'à ce que vienne celui à qui est le jugement », c'est-à-dire celui à qui appartient le droit de juger.

On pourrait nous objecter que le texte porte *Shiloh* שִׁלֹה et que d'après notre manière de voir, il faudrait *Shelloh* שֶׁלֹה. C'est là une difficulté. Mais les recherches de J.-B. de Rossi nous paraissent l'avoir complètement aplanie. Ce savant hébraïsant a trouvé que le mot « Shiloh » s'écrit dans les manuscrits de quatre manières différentes שִׁלֹה *Shiloh* et שִׁלֹו *Shilo*, שֶׁלֹה *Shelloh* et שֶׁלֹו *Shello*. Les deux premières manières n'en font qu'une, et les deux dernières n'en font également qu'une. Il n'y a donc en définitive que deux manières de lire, savoir « Shiloh » et « Shelloh ». La leçon Shiloh a pour elle la Masore et les manuscrits peu nombreux écrits avant le xii^e siècle; la leçon Shelloh ou Shello a pour elle quarante manuscrits postérieurs au xii^e siècle, tous les manuscrits du Pentateuque samaritain, les anciennes versions citées plus haut et l'autorité de plusieurs rabbins. Nous n'hésitons pas à la préférer. Elle cadre d'ailleurs parfaitement avec ce qui suit. Nous disons plus : la loi du

parallélisme exige le sens que nous avons donné au mot Shiloh : « Jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient la royauté et l'obéissance de toutes les nations de la terre ». C'est le sens que nous donnons à la fin du verset d'après l'hébreu.

La version des Septante, suivie par l'ancienne Italice et saint Jérôme, traduit : « Et il sera l'attente des nations. » C'est aussi le sens de la version syriacque. Mais Onkelos traduit : « Et les peuples lui obéiront. » Le targum de Jérusalem Aben-Ezra et David Kimchi appuient cette traduction. Le mot « *iqhat* יִקְחָת » signifie obéissance dans le seul endroit (*Prov.* xxx, 17) où nous le rencontrons. Cette traduction paraît donc préférable; elle développe très bien l'idée que renferme le mot Shiloh. Le Messie aura la royauté et tous les peuples lui obéiront. Non seulement les peuples chananéens, mais toutes les nations, $\tau\alpha\ \epsilon\theta\nu\alpha\iota$, comme ont très bien traduit les Septante, viendront lui offrir leur soumission. Jacob, pas plus qu'Abraham, ne restreint son discours aux peuples de Chanaan, par le mot « peuples », il entend tous les peuples du monde : il n'y a rien pour limiter l'expression dont il se sert. S'il s'agissait d'une nation en particulier, elle serait désignée. Ainsi, le Messie sera roi et toutes les nations seront soumises à son sceptre spirituel. Comme le dit le roi prophète : « Sa domination s'étendra d'une mer à l'autre des bords du Jourdain aux extrémités de la terre (1). » En ce jour là la tige de Jessé s'élèvera comme l'étendard des peuples, les nations la rechercheront (2). »

Jacob achève sa prophétie sur Juda en disant de Juda selon Calmet et Vigoureux (3), de Shiloh selon le P. Patrizi dont nous adoptons le sentiment : « Il attache son âne à la vigne, son ânon à la vigne de Sorec. Il lave sa robe dans le vin, et son manteau dans le sang des raisins (4). » Ces belles métaphores sont interprétées diversement par les catholiques. Nous y voyons avec le P. Patrizi la prédiction, renouvelée par Zacharie plus tard, de l'entrée triomphale du Sauveur à Jérusalem. Jésus s'est ensuite laissé attacher

(1) *Ps.* 71, 8.

(2) *Is.* xi, 10.

(3) Ces auteurs entendent la prophétie de Juda dans le sens littéral et du Christ dans le sens mystique.

(4) Traduit sur l'hébreu.

1. שׁוֹ est souvent mis pour אשר dans les livres poétiques. Il répond au chaldéen et au syriaque ܫܘܐ .

2. Saint Justin, *Apol.*, I, 32; saint Chrysost., *Hom.* 67 in Gen.

à la croix comme un cep de vigne à l'échelas; il a donné son sang comme un raisin foulé dans le pressoir (1). Enfin le saint patriarche termine par cette métaphore que les uns avec saint Ephrem rapportent à la doctrine du Sauveur et les autres avec Théodoret à sa résurrection : « *Ses yeux sont plus vermeils que le vin, et ses dents plus blanches que le lait.* »

De l'explication que nous avons donnée de la prophétie de Jacob sur Juda il résulte : 1° que le Messie naîtra de la tribu de Juda ; 2° qu'il paraîtra avant que la tribu de Juda ait perdu complètement et sans retour son autonomie, qu'il paraîtra *avant* et *vers* ce temps.

Il n'est guère besoin de nous arrêter à démontrer que la première de ces prédictions a été réalisée en Jésus-Christ. Toute l'histoire évangélique témoigne que Jésus-Christ est ce lion de la tribu de Juda qui par sa mort a vaincu le monde. En annonçant sa naissance, l'ange Gabriel a montré la prophétie pleinement réalisée : « Vous concevrez en votre sein et vous enfanterez un fils et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand et sera appelé le fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; et il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin (2). » C'est à Marie, c'est à une vierge de la maison de David que l'ange adresse ces paroles. Les évangélistes, non contents de rapporter et d'affirmer la naissance de Jésus à Bethléem d'une vierge de la maison de David, donnent même sa généalogie en double. Ce fait était si notoire au temps du Sauveur qu'en Galilée, comme à Jéricho, les aveugles lui demandaient leur guérison en criant : « Jésus, fils de David, ayez pitié de nous (3). » C'était le cri de la Chananéenne implorant son secours (4). C'était le cri de la foule étonnée de ses miracles : « N'est-ce pas là le fils de David (5) ? » C'était le cri qui accompagnait son entrée triomphale à Jérusalem : « Hosanna au fils de David (6) ! » Ce cri résonna

jusque dans le temple et personne n'y contredit. Lorsque, après dix-huit siècles, M. Renan voulut nier la descendance royale de Jésus-Christ, il ne trouva autre chose à dire, sinon que, « la famille de David semblait éteinte » (1). Nous ne nous arrêterons pas davantage sur ce sujet.

Le second point est plus difficile. Il est nécessaire de bien l'examiner, car il est comme le pivot de toute la prophétie. Jacob a donné un signe auquel on reconnaîtra les temps du Messie, par lequel on pourra s'assurer qu'il est venu. Ce signe éclatant que tous comprendront est donné ici pour la première fois. C'est la permanence du sceptre, la conservation de l'autorité, de l'autonomie, dans la tribu de Juda jusqu'à la venue du Messie.

A ce signe nous pouvons constater l'accomplissement de la prophétie en Notre-Seigneur Jésus-Christ. D'une part, en effet, Juda a toujours conservé son autonomie jusqu'à la venue du Sauveur. D'autre part, il est manifeste qu'à dater de la prise de Jérusalem, de la destruction du temple et de la dispersion des Juifs, Juda n'est plus un peuple, ni une tribu, il n'a plus ni pouvoir civil, ni pouvoir judiciaire, ni pouvoir politique. La Judée n'est plus un royaume, ni une province, ni une principauté quelconque. Il y a encore des Juifs, mais plus de nation. Il est donc certain que le Messie est venu avant cette terrible catastrophe. Rien de plus clair.

On soulève ici plusieurs difficultés. Nous les résoudrons successivement. La première concerne la prééminence promise, sous le symbole du sceptre, à la tribu de Juda. On prétend que cette prééminence ne date que de David. Avant cela Juda a été soumis successivement à Moïse, à Josué, aux Juges, à Saül. Sur ce point il y a deux remarques à faire, et chacune de ces deux remarques nous paraît résoudre complètement la difficulté. D'abord le prophète ne dit pas à quel moment Juda commencera à tenir le sceptre du commandement. Des paroles de la prophétie, on ne peut rigoureusement conclure que ceci : c'est qu'une fois Juda en possession du sceptre, ce sceptre ne lui sera point ôté jusqu'à

(1) Cfr. *Is.* LXIII, 1-6; *Joann.* xv, 1, sqq; *Apos.* XIX, 13.

(2) *Luc.* 1, 21-32.

(3) *Matth.* IX, 27; XX, 30.

(4) *Matth.* xv, 22.

(5) *Matth.* XII, 23.

(6) *Matth.* XXI, 9-13.

(1) *Vie de Jésus*, première édition, p. 237.

ce que vient le Messie. Par conséquent, même en supposant que le pouvoir de Juda ait commencé avec David, la prophétie conserve sa valeur, pourvu qu'on puisse prouver la non-interruption de l'autorité de David jusqu'à Jésus-Christ.

En second lieu, il n'est pas exact de dire que la tribu de Juda n'a obtenu le sceptre que sous David. Car, comme nous l'avons dit, le sceptre ne marque pas seulement l'autorité royale et d'autres que les personnages portant le titre de roi exercent l'autorité sur les peuples; les princes l'exercent et les cheïcks arabes, sans être ni rois ni princes, ont souvent sur leur tribu une autorité très étendue. Aussi les Septante ont-ils rendu le mot « sceptre » par *πριζων*, prince, et Symmaque par *ἐξουσια*, puissance, pouvoir. Saint Ephrem a employé le mot « roi », mais il faut savoir que ce mot a, en syriaque, une signification très étendue et que de petits princes peuvent être décorés de ce titre. Nous reconnaissons que David est le premier roi de la tribu de Juda, que c'est seulement à dater de ce prince que Juda a possédé le sceptre de la royauté, l'autorité souveraine et absolue, d'abord sur tout Israël et, après Salomon, sur une partie seulement. Mais longtemps avant David, la tribu de Juda jouissait de toute son autonomie; elle avait, comme les autres tribus d'Israël et comme, de nos jours, les tribus arabes, ses cheïcks, ses chefs de famille qui sont appelés, en hébreu « Zeqénim » et, dans la Vulgate, « Senes » ou « Seniores ». Ce sont ces chefs qui, sous le commandement de l'un d'entre eux, la dirigeaient et la commandaient. Divers événements nous montrent qu'elle avait même une certaine prééminence sur les autres tribus.

Quel fut l'état politique des Israélites depuis la mort de Jacob jusqu'à la sortie d'Égypte? L'histoire ne le dit pas et les monuments font jusqu'aujourd'hui défaut. Nous pouvons seulement conclure de quelques données historiques que les Israélites formaient en Égypte un peuple à part, vivant sous le régime patriarcal et formant douze tribus distinctes et autonomes. En tous cas, ce serait à tort qu'on voudrait nous opposer une époque que l'on ne connaît pas.

Sous Moïse, Josué et les juges, le ré-

gime des Juifs fut ce que l'historien Josèphe a appelé une « théocratie » (1). Le mot a paru si juste qu'il est resté. Durant tout ce temps, il n'y eut en Israël d'autre pouvoir suprême que celui de Dieu, d'autre loi que la loi de Jéhovah, loi promulguée du haut du Sinaï par Dieu lui-même et donnée au peuple par Moïse au nom de Dieu. Dieu était l'unique roi d'Israël (2); Moïse et Josué et les juges n'étaient que des délégués temporaires, qui souvent ne commandaient qu'à quelques tribus. Dieu les suscitait au moment voulu pour délivrer son peuple de la servitude des nations voisines, lorsqu'il avait été suffisamment châtié. Leur mission était extraordinaire et purement temporaire. Dieu était si bien le roi de la nation qu'il avait sa tente au milieu d'elle. Dans le désert toutes les tribus campaient autour du tabernacle où Dieu se montrait comme leur roi. Dieu lui-même donnait le signal du départ par la colonne de nuée qui reposait sur le tabernacle. Cette colonne se mettait en mouvement lorsque le moment de partir était venu et elle indiquait la direction à suivre. Lorsqu'il fallait faire un nouveau campement elle s'arrêtait; on dressait le tabernacle et Dieu, roi d'Israël, manifestait sa présence dans son palais par la colonne de nuée. Son peuple venait le consulter dans les cas douteux et il donnait ses réponses du haut du propitiatoire qui couvrait l'arche d'alliance, placée dans l'obscurité mystérieuse du saint des saints. Il est donc clair que, durant tout ce temps, il ne peut pas être question pour Juda d'une royauté que Dieu s'était réservée pour lui-même. Mais la tribu de Juda avait cependant alors son autonomie et ses chefs comme les autres tribus d'Israël, car, sous Moïse dans le désert, chaque tribu formait son corps distinct ayant sa place marquée dans le camp et dans les marches et ses chefs qui la commandaient. Nous lisons au livre des Nombres que Naasson, fils d'Aminadab « commandait l'armée de Juda » (3). Sous les juges chaque tribu habitait les villes, les terres qui lui avaient été assi-

(1) *Contra Apion*, II, 16.

(2) *Exod.* XIX, 6; *Deut.* XXXIII, 5; *I Rois*, VIII, 7; *xii*, 12.

(3) *Num.* X, 12-14.

gnées par le sort et vivait sous le gouvernement de ses « Anciens ».

Il ressort de deux ou trois faits particuliers que la tribu de Juda non seulement était nombreuse et puissante, mais qu'elle avait dès lors une certaine prééminence sur les autres tribus. Ainsi dans les campements du désert et dans les marches, la tribu de Juda était à la tête (1). Lors de la dédicace du tabernacle la tribu de Juda présenta la première ses offrandes (2). Après la mort de Josué les tribus consultèrent le Seigneur et demandèrent : « Qui marchera à notre tête contre les Chananéens et qui sera notre chef? » Le Seigneur répondit : « Juda marchera à votre tête; je lui ai livré le pays (3). » Lorsqu'il s'agit de punir la tribu de Benjamin de son forfait, Dieu consulté répond encore : « Juda sera votre chef (4). » Le règne de Saül qui ne dura que deux ans ne échangea rien à l'autonomie des tribus d'Israël. On ne peut donc tirer aucune difficulté sérieuse contre la prophétie de Jacob des événements antérieurs à David, même en supposant que le pouvoir de Juda ait dû commencer dès le moment de la mort de Jacob.

Depuis David jusqu'à la captivité de Babylone, Juda posséda dans sa plénitude l'autorité royale et la puissance du sceptre. Nous voilà arrivés à la captivité. Ici s'élève une difficulté sérieuse. Comment peut-on dire que le sceptre a persévéré dans la tribu de Juda. Jusqu'à Jésus-Christ, lorsqu'on voit la ville de Jérusalem et le temple détruits de fond en comble par Nabuchodonosor et le peuple entier, avec ses rois, transféré en Babylonie pour soixante-dix ans? Après le retour de l'exil, durant plus de cinquante ans jusqu'à la destruction de Jérusalem et la dispersion des Juifs par Titus, nous voyons la nation juive gouvernée par des prêtres, des princes et des rois, tous, excepté Zorobabel, pris en dehors de la tribu de Juda. Car on sait que les grands-prêtres et les Machabées étaient de la tribu de Lévi. Le dernier roi Hérode était iduméen. Il semble donc qu'il faille admettre avec quelques rabbins que le sceptre de Juda a cessé

à la captivité de Babylone et que Nabuchodonosor, ce puissant monarque qui a soumis toutes les nations à son empire, soit ce Shiloh à qui les peuples obéiront, dont parle Jacob.

Telle est la difficulté. Voici notre réponse qui est celle du P. Péttau, et d'autres commentateurs.

Nous ne nous arrêterons pas à démontrer, contre certains rabbins, qu'un prince idolâtre, issu d'un sang païen, ne saurait être ce Messie qui devait naître d'Abraham, de Jacob et de Juda, nous en venons donc de suite à la destruction du royaume de Juda. La cessation du sceptre dont parle Jacob est une cessation absolue et définitive; or, la captivité de Babylone ne peut être considérée comme telle. La captivité est une interruption momentanée, non une cessation. Les Juifs le savaient très bien et ne pouvaient s'y tromper. Les prophètes en annonçant la captivité avaient prédit qu'elle durerait soixante-dix ans, après quoi les Juifs reviendraient à Jérusalem; la fin de la captivité était expressément marquée. La perte du sceptre n'était donc que temporaire; la restauration devait suivre. Ajoutons que, durant la captivité, les Juifs n'avaient pas perdu tout pouvoir. Jéchonias jouit pendant un certain temps des honneurs royaux à Babylone. Durant l'exil les princes babyloniens laissèrent toujours la nation juive se gouverner par ses propres lois, comme on le voit par l'histoire de Suzanne, ou les Juifs exercèrent le droit de vie et de mort.

Après la captivité, le royaume de Juda fut restauré et Zorobabel, issu de cette tribu, en fut le chef. A partir de ce moment toutes les autres tribus vinrent se fondre, à raison de leur petit nombre, dans celle de Juda, et cette tribu eut si bien la prééminence que le nom de Juifs, ou fils de Juda, remplaça celui d'Israélites (1). Il n'y eut donc plus à proprement parler qu'une tribu : celle de Juda, et qu'un peuple : le peuple juif.

Les rois de Perse en permettant le ré-

(1) Il n'y eut guère que les lévites et ceux de la tribu de Benjamin qui revinrent avec Juda : « Omnis Israelitarum populus in ea regione (Babylonia) remansit; quapropter duæ tantum tribus par Asiam et Europam sub romano degunt imperio, decem autem reliquæ tribus usque in hodiernum diem loca ultra Euphratem colunt. » (Josephus, Antiqq. xi, 2.)

1) *Ibid.*

2) *Num.* vii, 11-12

3) *Jud.* i, 1-2.

(4) *Jud.* xx, 18.

tablissement des Juifs leur laissèrent, par un décret exprès, le droit de se gouverner et de s'administrer d'après leurs propres lois; « et l'on sait, dit Bossuet (1), que les Séleucides avaient plutôt augmenté que restreint leurs privilèges. Je n'ai pas besoin, continue ce grand écrivain, de parler ici encore une fois du règne des Machabées, où ils furent non seulement affranchis mais puissants et redoutables à leurs ennemis. Pompée qui les affaiblit, content du tribut qu'il leur imposa, et de les mettre en état que le peuple romain en pût disposer dans le besoin, leur laissa leur prince avec toute la juridiction. On sait assez que les Romains en usaient ainsi et ne touchaient pas au gouvernement du dedans dans les pays à qui ils laissaient leurs rois naturels. Enfin les Juifs sont d'accord qu'ils perdirent la puissance de vie et de mort environ quarante ans avant la désolation du second temple. » Ainsi jusqu'à Hérode-le-Grand, c'est-à-dire jusqu'à la naissance du Messie, le sceptre ne fut point enlevé à Juda. Si l'on nous objecte le tribut que les Juifs durent payer aux rois de Perse d'abord et plus tard aux rois de Syrie, nous répondrons avec M. l'abbé Lémann (2), qu'un État peut être tributaire d'un autre, être même à quelques égards sous sa dépendance, et cependant conserver son existence politique, le droit d'user de ses propres lois, d'être régi par ses chefs, de juger les procès, d'infliger aux coupables des peines, même celle de mort, d'administrer ses affaires; dans ce cas, nous disons qu'il possède une véritable puissance politique.

Il est vrai que les Asmonéens qui exercèrent le pouvoir avec tant d'éclat étaient de la tribu de Lévi; mais, comme nous l'avons dit, la tribu de Lévi était alors incorporée à la tribu de Juda; elle ne faisait plus qu'un être moral avec lui. Dans l'appréciation des peuples il n'y avait plus qu'une tribu: celle de Juda; un peuple, le peuple Juif; un royaume: la Judée. Car le nouvel État se bornait à peu près aux anciennes possessions assignées à la tribu de Juda. Le sceptre n'était donc pas sorti de Juda en passant dans les mains des Machabées. D'autant

plus que la nation les avait librement élus, qu'elle avait son sanhédrin pour rendre la justice et ses anciens comme autrefois. Juda conservait toute son administration intérieure sous les chefs qu'il s'était donnés pour commander ses armées. Le savant commentateur Bonfrère fait en outre remarquer que les Machabées appartenaient à la tribu de Juda par le côté maternel. Mais on comptait les tribus par la descendance paternelle, ce qui affaiblit l'observation de Bonfrère. Lorsque Hérode d'origine étrangère eût été imposé par les Romains au peuple malgré lui et que quelques années plus tard des procurateurs romains vinrent gouverner la Judée en maîtres absolus, alors on peut dire que l'autorité cessa dans la tribu de Juda. Mais elle ne cessa pas tout d'un coup. Ce ne fut que petit à petit. Le sanhédrin conserva l'administration de la justice et le droit de punir, sauf pour les causes capitales, jusqu'à la ruine de Jérusalem. Alors le sceptre fut entièrement et irrévocablement ôté à Juda.

La prophétie de Jacob n'excluait pas ce dépérissement graduel. Les prophéties, en général, laissent un certain laps de temps pour leur accomplissement. Ainsi la captivité de Babylone devait durer soixante-dix ans. Au temps marqué, le décret de Cyrus parut; néanmoins tous les Juifs ne revinrent pas en même temps en Judée; il y eut plusieurs retours successifs et la nation ne fut pas reconstituée en un jour. Il en fut de même pour la perte de l'autorité en Juda. Elle ne se fit pas en un jour ou en une année, mais graduellement. La prophétie ne troubla pas le cours naturel des événements. Or, comme le remarque fort justement le savant théologien Pétau (1), le pouvoir est comme l'homme, rarement il disparaît tout d'un coup. L'homme attaqué par la maladie lutte contre elle, s'affaiblit par degré et enfin expire; ainsi le pouvoir de Juda commença à dépérir avant la naissance du Sauveur; mais il ne s'éteignit complètement qu'à la ruine de Jérusalem, et ainsi fut accompli à la lettre l'oracle de Jacob.

Calmet (2) a très bien dit: « Les pro-

(1) *Disc. sur l'Hist. univ.* 2^e part. c. 33, p. 341-252. Ed. Lebel.

(2) *Ouvr. cit.* p. 148-149.

(1) *De incarnat.* 1. XVI, c. XI.

(2) *Commentaires sur la Genèse*, XLIX, 10,

phéties ne s'accomplissent pas tout d'un coup et dans un moment, l'agrandissement ni la ruine des monarchies et des peuples n'est pas l'affaire d'un jour. Il serait difficile de montrer l'accomplissement de toutes les prophéties dans un temps certain et déterminé. Il y en a qui sont précises, et dont l'Écriture marque les années et les jours; il y en a d'autres dont les temps sont marqués d'une manière plus vague. Jacob prédit que le sceptre demeurera en Juda, jusqu'à la venue de Siloh. Ce n'est point à dire que le moment que Siloh, que le Messie paraîtra, le sceptre doit sortir de Juda; mais il n'en sortira pas que le Messie ne soit venu, et quand on verra pour toujours le sceptre hors de la tribu de Juda, on pourra s'assurer que le Messie a paru dans le monde. Dans les captivités et les oppressions passagères de la nation, ils avaient toujours des prophéties qui les assuraient du retour et du rétablissement de la puissance souveraine. Mais toutes leurs prophéties finissent à Jésus-Christ et à la ruine de Jérusalem. »

T. J. LAMY.

A consulter : S. AMBROSIIUS, *De Benedictionibus XII patriarcharum*, *Patrol. lat.* xiv, 678; RUFFINUS, *De Benedict. patriarcharum*, *Patrol. lat.* xxi, 298; S. HIERON. *Quest. in Gen.* xlix, 8. AUGUSTIN, *Contra Faustum* xii, 42; ORIGENES, *Homil. xvii in Gen.*; S. JOAN. CHRYSOST. *Homil. lxii in Gen.*; S. CYRILLUS AL. *Glaphira in Gen.* lib. vii; THEODORET, *Quest. cix in Gen.*; EPHREMIUS, *Comment. in Gen. Opp. syr. lat.* i, 105. ROMÆ, 1737. PERESIUS, *Disput. in Gen.* lib. xi; L. REINKE, *Die Weissagung Jacobs*, Munster 1849; J. BADE, *Christologie*, d. A. T. Munster 1850; MEIGNAN, *Les Prophéties Messianiques* Paris 1856 p. 357; HIMPFL, *Die Prophetien d. Genes.* *Quartalschr.* 1860; PATRIZI, *Biblicor. quest. decas.* Romæ, 1877; A LÉMAN, *Le Sceptre de la tribu de Juda*, Lyon, 1880; LAMY, *La Prophétie de Jacob. Controverse*, 1882, p. 129; J. CORLUIY, *Spirilegium Bibl.* i, 436. Gand 1884; VIGOUROUX, *Manuel Biblique, Ancien Testament*, t. i, p. 529; *Jacob et Joseph*.

JAHÉL. — L'auteur du livre des Juges (ch. iv-v) raconte que Sisara, chef de l'armée de Jabin, roi d'Azor et oppresseur des Hébreux aaynt été vaincu par

Barac, cherchia son salut dans la fuite. Il se réfugia dans la tente d'Haaber le Cynéen, avec lequel Jabin était en paix. La femme d'Haaber, Jahel, qui se trouvait alors dans la tente, l'invita à entrer sans crainte et promit de veiller sur lui, puis durant son sommeil, elle le tua en lui enfonçant un clou dans la tempe. L'auteur inspiré n'exprime point son opinion sur cet acte, mais il rapporte le cantique triomphal de Débora et de Barac dans lequel Jahel est glorifiée pour avoir tué l'ennemi d'Israël, et dans lequel sont célébrées les circonstances de son action. En outre plusieurs Pères voient dans Jahel une figure prophétique de l'Église. A cette occasion, les ennemis de la Bible reprochent à Jahel sa trahison et à l'Écriture la glorification d'un crime. Voyons si ces reproches sont fondés.

1° En ce qui concerne Jahel, son action, jugée d'après les principes de la morale, tels que le christianisme nous les a fait pleinement connaître, est condamnable. Mais Jahel connaissait-elle ces principes? N'était-elle pas plutôt imbuë de l'opinion, alors commune, que tout est permis contre un ennemi, la ruse, la fourberie, aussi bien que la violence? Peut-être était-elle, malgré la paix existant entre son mari et Jabin, du parti des Hébreux, population malheureuse accablée depuis vingt ans, sous le joug du roi éhananéen? Peut-être craignait-elle de s'attirer la colère de Sisara pour l'avenir, en ne le recevant pas chez elle, et celle des Hébreux, s'ils découvriraient leur ennemi caché dans sa tente? Peut-être encore avait-elle quelque grande injure personnelle à venger? Peut-être enfin agit-elle ainsi par un ordre partielier de Dieu? Nous l'ignorons; l'auteur inspiré ne touche pas à la question. L'action de cette femme est répréhensible en elle-même; mais Jahel le savait-elle? ou bien avait-elle des motifs que nous ignorons et qui peuvent l'excuser? Personne ne le sait; personne n'a donc le droit de la condamner.

2° Il est inexact de dire que l'Écriture approuve la trahison commise par Jahel contre Sisara; elle ne dit pas un mot qui autorise cette conclusion. Débora et Barac, dans leur cantique, louent Jahel et lui souhaitent prospérité à cause de la mort de Sisara, parce qu'ils voient en

elle une femme qui a aidé au triomphe d'Israël, la reconnaissance leur en faisait un devoir. Ils n'avaient pas à s'occuper de rechercher si elle avait eu des raisons suffisantes pour tromper ainsi leur ennemi. De plus l'auteur du livre des Juges n'approuve ni ne blâme ce cantique; il ne dit point qu'il fut inspiré; il se contente d'en rapporter le texte. Peut être approuvait-il intérieurement la conduite de Jabel et se trompait-il en cela; mais il n'a point exprimé son erreur dans le texte canonique.

Enfin, que Jabel ait été considérée comme la figure de l'Église, cela ne suppose nullement la légitimité de son action. Si plusieurs Pères l'ont louée, ce n'est pas à cause de son manque de foi envers Sisara, c'est à cause de son courage et du succès de sa conduite.

En somme, les reproches adressés à l'Écriture ou à l'Église, à l'occasion de Jabel, n'ont aucun fondement solide.

J.-B. J.

JANVIER (MIRACLE DE SAINT). — Le sang de saint Janvier, martyrisé en 343, est conservé à Naples dans deux ampoules de verre de fabrication très ancienne, renfermées elles-mêmes dans un reliquaire qui paraît être du ^{xiv}^e siècle. Ce sang est ordinairement desséché; mais, à trois époques de l'année, mis en présence de la tête du saint, il se liquéfie et il arrive même qu'il entre en ébullition. Ces trois époques de l'année sont : 1^o le premier dimanche de mai et la semaine suivante, fête et octave de la translation des reliques du saint; 2^o le 19 décembre, fête de sa décollation et pendant toute l'octave; 3^o enfin le 16 décembre, fête du patronage du saint, érigée depuis 1631. Chacun de ces jours, le sang se liquéfie dans la matinée et redevient solide vers le soir, sous les yeux d'une foule de témoins, accrus non seulement de toute la ville, mais encore de toute l'Europe, les uns par dévotion, les autres par curiosité.

Il est certain que ce fait a lieu dans les mêmes conditions, depuis la fin du ^{xiv}^e siècle; mais il est difficile de déterminer à quelle date il faut en placer les origines.

Du reste, le phénomène ne se produit pas avec une parfaite régularité. Le sang

se liquéfie parfois devant d'autres reliques que le chef du saint; quelquefois même il s'est liquéfié dans l'armoire où on le garde et en dehors des jours où on l'expose à la vénération des fidèles. Par contre, il lui est arrivé de rester solide aux jours où il est d'ordinaire liquide ou de se solidifier au moment où des hérétiques en approchaient. On trouvera sur ces variations qui ont été notées des détails très circonstanciés dans les *Bollandistes* (19 septembre).

L'Église n'a rien décidé sur le caractère de ce fait; mais comme le martyrologe romain le mentionne, et que ce sang est exposé au culte des fidèles dans la cathédrale de Naples, elle autorise la croyance des fidèles au miracle. Un grand nombre d'écrivains en prennent occasion pour l'accuser de favoriser la superstition.

Ils prétendent que la substance contenue dans l'ampoule n'est point du sang desséché, mais une composition qui se liquéfie à basse température. Eugène Salvete et, à sa suite, Larousse, dans son *Dictionnaire*, indiquent le blanc de baleine délayé d'éther sulfurique rougi avec de l'orcanette. Cette préparation, qui reste figée à 10 degrés au-dessus de zéro, se fond et bouillonne à 20 degrés.

D'autre part, quelques catholiques, comme l'abbé Lecanu dans le *Dictionnaire des miracles* de Migne et un collaborateur de la *Controverse* (t. I, p. 667), ne sont pas éloignés de penser que cette liquéfaction peut s'expliquer naturellement. Ce dernier écrivain fait observer que l'Église n'a pas tranché la question, et qu'elle ne pourrait faire cesser le culte rendu à ces reliques de saint Janvier, qu'autant qu'il serait certain ou très probable que l'ampoule renferme une substance qui n'est pas du sang.

Mais, tout en répétant que l'Église ne s'est pas prononcée, il nous paraît difficile de nier le miracle, quand on examine le phénomène de près. Ni la préparation imaginée par Salvete, ni aucune autre matière connue ne se comporterait comme le sang de saint Janvier; car la liquéfaction a lieu d'une manière tout à fait indépendante du degré de la température, et le contenu des deux ampoules reste souvent figé à une température de 30 degrés.

Après un examen très attentif fait à la demande du savant M. de Luca, un chimiste de Naples, M. Pietro Panzo, a publié, le 27 août 1880, un rapport où il établit que les phénomènes, qui se produisent à la cathédrale de Naples, ne peuvent être attribués ni à l'action de la chaleur, ni à celle d'un dissolvant, ni à celle d'aucun moyen connu. Il conclut qu'en l'état actuel de la science, il est impossible d'expliquer le mystérieux phénomène. Son rapport a été reproduit par *Les Mondes* et *La Controverse*.

La question pourrait être tranchée d'une manière péremptoire, par une analyse chimique, que l'autorité ecclésiastique n'a pas jugé jusqu'ici convenable de provoquer. C'est, sans doute, à cause du respect qu'elle professe pour des reliques si vénérables, mais aussi parce que l'irrégularité de la liquéfaction, qui n'obéit à aucune loi physique et qui ne se produit pas deux fois de suite dans des conditions identiques, est une preuve en faveur du miracle. Il semble, en effet, qu'il y a là une dérogation aux lois naturelles dont le caractère distinctif est précisément la constance et la régularité.

En tout cas, la conduite de l'Église est conforme aux règles de la sagesse. En effet, il nous semble que l'autorité ecclésiastique ne pourrait, sans imprudence, à moins d'indices nouveaux, ni prononcer qu'il n'y a point de miracle, ni interdire cette dévotion, très probablement bien fondée; car cette interdiction équivaldrait à une condamnation. En laissant à ses enfants pleine liberté de penser et d'agir, en cette matière, selon leur manière de voir, elle suit donc les lois de la raison et de la prudence.

J. M. A. VACANT.

JEANNE (LA PAPESSE). — La donnée de cette fable est la suivante : Vers le milieu du ix^e siècle, naquit à Mayence, d'autres écrivent à Ingelheim, le personnage féminin appelé à coiffer la tiare. Son père était missionnaire anglais; son nom, Jeanne, Gilberta, Gildeberta ou Agnès. A l'âge où s'établissent les relations mondaines, la jeune fille se lia avec un moine, dissimula son sexe et prit l'habit religieux dans le monastère de ce dernier.

Non contents de rapprocher leurs

flammes, les deux amants jugèrent qu'un peu d'air et la liberté ne feraient qu'ajouter au charme de cette existence, et les voilà en route pour Athènes.

A Athènes ils étudièrent les lettres passionnément, puis le moine étant venu à mourir, Jeanne se rendit à Rome et s'y livra à l'enseignement de la philosophie sous le nom de *Johannes Anglicus*. Les leçons du nouveau docteur obtinrent un si vil succès qu'à la mort de Léon IV, arrivée en 855, on l'élut pour le trône pontifical d'un accord unanime. Tout alla bien jusqu'au jour où un malencontreux petit événement révéla tout le mystère; *Jean Anglicus* fut pris de mal d'enfant pendant une procession publique, du Vatican au palais de Saint-Jean-de-Latran, et mourut aussitôt après sa délivrance. On sait au juste, paraît-il, la durée de son règne qui aurait été de deux ans, cinq mois, quatre jours suivant les uns, et seulement deux ans, un mois et quatre jours suivant d'autres.

Cette histoire, si étrange en elle-même, entourée d'ailleurs de circonstances romanesques et invraisemblables, par exemple, les études littéraires à Athènes, et l'engouement des Romains pour la philosophie, obligeait ses vulgarisateurs à fournir des preuves autrement sérieuses que les vagues indications fournies par des chroniques suspectes ou sans autorité. Dans tous les cas, la succession des Papes est absolument claire et ne laisse pas la moindre place au règne de la prétendue papesse, dont les partisans n'ont jamais, en effet, pu trouver la date chronologique.

Ces derniers ont eu recours à des preuves de deux sortes, les témoignages historiques et les monuments.

Le plus ancien document allégué est le *Liber Pontificalis* terminé par Anastase le bibliothécaire (+886). Quelques manuscrits de ce livre relatent, en effet, le pontificat de la papesse Jeanne. Il y aurait donc un témoignage contemporain et pour ainsi dire local, favorable au fait en question. Mais en comparant le récit d'Anastase avec celui du dominicain Martin Polonus, dont nous parlerons bientôt, il est aisé de se convaincre de leur indentité. Comme d'autre part, les manuscrits visés sont tous postérieurs à Martin Polonus, il en résulte que les copistes d'Anastase ont complété leur

œuvre en y intercalant une légende du XIII^e siècle. C'est ce qu'ont d'ailleurs démontré surabondamment les éditeurs d'Anastase, Fabretti et Bianchi.

Supposé en effet que l'histoire de la papesse Jeanne se fût trouvée dans Anastase, quelle publicité n'eût-elle pas acquise grâce à l'extension et à l'autorité de ce livre? Tandis qu'il faut remonter à deux siècles plus tard, jusqu'à Marianus Scot (+ 1086), pour cueillir un témoignage, fort suspect d'ailleurs, sur l'existence de la papesse Jeanne, Marianus Scot raconte, à la date de 854, qu'une femme du nom de Jeanne succéda à Léon et occupa le siège pontifical pendant deux ans, cinq mois et quatre jours.

C'est à peu près dans les termes de Marianus Scot et sans plus de détails que le fait est rapporté par un chroniqueur de la même époque, Sigebert de Gemblours (+ 1113). Mais au sujet de ces deux auteurs, il est toujours permis de se demander si l'on ne se trouve pas en présence d'une interpolation des premiers éditeurs, attendu qu'aucun des manuscrits connus ne renferme ces passages. Gförer et de Perz étaient pour l'affirmative.

Quoi qu'il en soit, il paraît assez prouvé que vers la fin du XII^e siècle et au commencement du XIII^e, l'histoire de la papesse Jeanne avait cours, puisque trois chroniqueurs, Othon de Frisingue (1160), Rodulphe de Flais (même époque), Godefroy de Viterbe vers 1191 et le théologien Etienne de Narbonne (vers 1125), la mentionnent; les trois premiers par les simples mots « Papissa Joanna non numeratur ». Les détails leur manquent au surplus, et l'un d'eux fait vivre son personnage au commencement du VIII^e siècle.

Il faut arriver jusqu'à la fin du XIII^e siècle pour trouver un récit authentique et complet de l'histoire de la papesse Jeanne. Martin Polonus (+ 1280), dominicain de Sillesse, qui fut confesseur à la cour pontificale, a en effet inséré cette fable dans sa chronique, à côté d'autres fantaisies historiques tout aussi dignes de créance. De Martin Polonus elle passa dans de rares écrits, sans changement appréciable, et sans éveiller les susceptibilités des candides chroniqueurs, jusqu'au jour où les protestants la tirèrent de son obscurité pour en faire une machine de guerre contre la Papauté. Alors Anastase, Marianus Scot, Martin

Polonus, etc., furent mis en ligne de bataille. Les partisans de la fable de la papesse Jeanne produisirent même des monuments de deux ordres, qui d'après eux confirmaient d'une manière irréfragable la réalité historique du personnage en question : des statues de la papesse elle-même, à Sienne, à Rome et à Bologne, et enfin une *sella stercoraria* ou *perforata* dont la destination aurait été de servir à l'épreuve du sexe, lorsque le Pape élu prenait possession du trône pontifical. Le cas de l'élection de Jeanne aurait rendu cette épreuve nécessaire.

Au fond, que faut-il penser de ces monuments et de l'interprétation qu'on leur a appliquée?

Un secrétaire pontifical du commencement du XV^e siècle, Dietrich de Niem, rapporte avoir vu une statue de la papesse Jeanne à Rome; en réalité, ni le secrétaire ni personne de son temps n'était bien renseigné sur l'origine de cette statue, puisque d'autres ont pu soutenir que c'était une idole. Burnet prétend de son côté avoir vu, sur une place de Bologne, une représentation du même genre, mais d'autres observateurs ont remarqué qu'il s'agissait d'un monument élevé à Nicolas IV.

On retrouve les mêmes hésitations et les mêmes contradictions au sujet de la statue de Sienne, dont on a cependant le plus parlé. Celle-ci avait primitivement des formes féminines très accentuées; aussi Clément VIII (+ 1605), le fil retoucher dans le but de réagir contre la croyance populaire, et la dédia au pape Zacharie. Alexandre VII (+ 1659) l'aurait ensuite fait disparaître complètement.

Étant admis que les faits attribués à ces deux papes soient réels, comme il résulte des témoignages de Maguelli Launoy et Pagi (*Annal. Baron. cum critica Pagi*, t. XIV, p. 429), la seule conclusion qu'on en puisse logiquement déduire, c'est qu'à Sienne, à une époque indéterminée, on croyait, comme Martin Polonus du reste, qu'une femme avait occupé le trône pontifical. Ces statues prouvent l'extension de la tradition sur la papesse, elles ne la démontrent pas.

En ce qui concerne la *sella stercoraria*, il est essentiel d'observer que peu de personnes l'ont vue, et que l'on n'a commencé à en parler que lorsque l'usage en a été aboli. Elle existait toutefois, et

voici ce que D. Mabillon en a écrit dans le *Musée Italien* : « Nous étant rendus, le dimanche dans l'octave de saint Jean, dans la basilique de Latran, nous vîmes dans le cloître adjacent à la basilique trois sièges jetés pêle-mêle avec d'autres meubles : l'un de marbre blanc, appelé *stercoraria*, qui était placé autrefois sous le portique de la basilique, et dans lequel le nouveau pontife avait coutume de s'asseoir ; deux autres de porphyre, ceux-ci percés. Antérieurement ces derniers étaient placés devant la chapelle de saint Sylvestre. Le pontife nouvellement consacré s'y asseyait aussi.

« Au sujet de ces sièges, il faut observer qu'en prenant possession de la basilique de Latran, les papes suivaient le cérémonial suivant. D'abord ils admettaient au baiser, près du trône pontifical qui était placé dans l'abside de la basilique, tous les évêques et cardinaux, comme dit Ceneius. Ils allaient ensuite au siège de pierre appelé *stercoraria*, placé sous le portique de la basilique, pour que l'on pût dire en toute vérité : *suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit pauperem*. Conduits ensuite à la chapelle de saint Sylvestre près du palais de Latran, ils s'asseyaient à droite sur l'un des sièges de porphyre, où ils recevaient les clefs de la basilique des mains du prieur de Saint-Laurent, comme signe du pouvoir qu'ils allaient exercer. Enfin, passant à gauche sur l'autre siège, ils rendaient les clefs au même prieur. Par où l'on voit que la *sella stercoraria* n'a pas tiré son nom de sa forme particulière, puisqu'elle n'était pas percée comme les deux autres, mais des mots du psaume chantés par les papes quand ils y étaient assis : *et de stercore erigit pauperem*. Dans le livre II du couronnement de Boniface VIII, elle est appelée *foeda* à cause de l'endroit où elle était placée, mais non à cause de sa forme et bien moins encore en considération de son usage. On peut voir cela au tome IV du mois de mai des Bollandistes, où le rite concernant les trois sièges est décrit en vers par le cardinal Jacques : « elle est, dit-il, *foeda* parce qu'elle se trouve placée au bas de la basilique, sous le portique. »

« A quelle époque remonte l'usage de ces sièges ? On l'ignore. Nous n'en avons pas trouvé trace antérieurement au XII^e siècle, époque à laquelle Ceneius les

mentionne ; ce qui fait toutefois cent ans avant la naissance de la fable de la papesse Jeanne, c'est-à-dire avant Jean Polonius qui le premier la lança dans le public. Enfin, ce rit, qui primitivement avait été introduit pour exciter l'humilité des nouveaux pontifes, devint l'objet de commentaires absurdes, lorsque la fable de la papesse Jeanne eût trouvé accès dans les masses trop crédules ; et pour ce motif, il fut abrogé. Ceci arriva au siècle dernier, après Léon X. croyons-nous. Au reste, il paraît vraisemblable que ces sièges ont été trouvés dans les Thermes romains, et utilisés ensuite dans la cérémonie de la basilique de Latran, non à cause de leur forme, mais à cause du prix de la matière. » (*Mabillon. In Museo Italico*, t. 1, p. 59.)

Aussi, tout est faux ou inconsistant dans cette fable de la papesse Jeanne, mais de plus, considérés dans leur ensemble, dans leur suite historique, tous les témoignages invoqués se présentent sous un air qui manifeste au plus haut degré leur caractère légendaire.

D'abord, un silence absolu pendant près de trois siècles, depuis l'année 855, époque présumée de l'élévation de Jeanne au trône pontifical, jusqu'aux chroniques du XII^e siècle. Or ces premières chroniques paraissent autant écarter un bruit populaire que consigner un fait réel : « *Papissa Joanna non numeratur* ». Aucun détail encore, les dates sont flottantes. Un siècle s'écoule, et la légende se montre en pleine efflorescence. Dans cet âge naïf, le récit d'une aventure où une femme éloquente et philosophe s'élevait à la plus haute dignité ecclésiastique n'éveillait aucune susceptibilité, il flattait même dans une certaine mesure les tendances galantes de l'imagination populaire.

Si l'on avait seulement songé à confronter l'histoire de la prétendue papesse avec la chronologie des Papes, on eût bien vite éclairci le problème, car l'espace manque absolument pour placer le pontificat de Jeanne.

Sur ce terrain, il ne sera pas nécessaire de faire appel à des témoignages postérieurs de trois ou quatre siècles à l'événement, nous nous référerons uniquement à des témoignages contemporains.

On nous dit que Jeanne a occupé le

siège pontifical de 855 à 857; mais il n'y a aucun moyen d'accorder les faits avec cette hypothèse. Anastase raconte que Benoît III succéda immédiatement à Léon IV mort le 17 juillet 855; Prudence de Troyes (+ 866) dit que Léon IV mourut en 855 et eut pour successeur Benoît III. Loup, abbé de Ferrières (+ 882) écrit à Benoît III qu'il a été député près de son prédécesseur Léon; Odon, évêque de Vienne (+ 875) écrit également « qu'après Léon; IV, Benoît III devint pape ». Enfin, et c'est là le trait le plus décisif, Hincmar, archevêque de Reims, s'exprime ainsi à la date de 866 : « L'empereur Lothaire ayant envoyé des députés à Rome pour obtenir un privilège, ils apprirent en route la mort de Léon IV et trouvèrent à leur arrivée le pape Benoît III occupant déjà le trône pontifical. »

Comme les légendes ont souvent pour point de départ des faits mal interprétés, et enveloppent d'ordinaire un symbole ou une censure, on a cherché naturellement le sens légendaire de la fable de la papesse Jeanne. Les interprétations n'ont pas manqué. Baronius a pensé que le nom de Papesse put être donné à Jean VIII à cause de sa faiblesse vis-à-vis de Photius et que cette dénomination, par suite des temps, aurait donné lieu à une méprise dont la conséquence avait été le dédoublement de la personne de ce pape.

Bellarmin s'est souvenu que Léon IX (1002-1054) avait, sur des dénonciations sans valeur, reproché aux Grecs d'avoir appelé une femme au trône patriarcal de Constantinople. Il a supposé, en conséquence, que la fable de la papesse Jeanne fut la revanche des Grecs contre les Romains.

Gfrörer (*Hist. des Carolingiens franks etc.*) s'est montré plus ingénieux. Il a prétendu que le nom de *Papesse* couvrirait une allusion aux *Fausses Décrétales* nées comme Jeanne à Mayence, et il a vu dans le voyage à Athènes une satire des papes Léon IV et Benoît III, qui avaient recherché et obtenu l'alliance des Byzantins.

Toutes ces explications sont à la rigueur possibles, mais elles auraient besoin pour mériter l'attention, de se rattacher à l'histoire par des liens plus positifs.

Il serait peut-être plus avantageux de chercher la solution du problème dans l'entourage scandaleux de certains papes de la première moitié du x^e siècle. Alors des femmes comme Théodora et Marozie exerçaient une influence assez considérable dans les affaires ecclésiastiques. Marozie fut assez puissante pour replacer sur le siège pontifical Jean XXII, un instant déposé. Mais, dans cette hypothèse, les auteurs de la satire se seraient trompés de cent ans. Il est vrai qu'en fait d'anachronismes on a vu tout aussi bien et souvent mieux.

Le caractère fabuleux de l'histoire de la papesse Jeanne est d'ailleurs indépendant de toute interprétation. Pour ne point parler des écrivains catholiques qui l'ont constaté unanimement, les protestants les plus éminents, Blondel, Leibnitz, Gabler, Mosheim, Gieseler, Schroëkl et Neander l'ont aperçu et résolulement dénoncé. Cette fable n'est plus aujourd'hui qu'un thème vulgaire, à l'usage des regrattiers littéraires et des fouilleurs d'anecdotes grivoises.

P. GUILLEUX.

JÉHOVAH. — Ce nom, dont la prononciation plus exacte est sans doute *lahveh*, était celui que les Juifs donnaient à Dieu. Les critiques rationalistes prétendent aujourd'hui que Jéhovah n'était pour les Hébreux, primitivement du moins, qu'un dieu national, dont le culte n'excluait pas dans leur esprit l'existence d'autres divinités. Nous réfuterons cette erreur au mot *Monothéisme*, III, 2^o.

Mais il s'élevait contre la thèse rationaliste une grande difficulté; c'est que l'Exode indique l'origine du nom *Jahveh*, et que cette origine implique une incompatibilité absolue entre le culte de Jéhovah et celui de tout autre dieu. Voici ce qu'on lit dans l'Exode III, 13-15 : « Moïse dit à Dieu : Quand j'irai vers les fils d'Israël, et que je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, s'ils me disent : Quel est son nom ? que leur répondrai-je (13) ? Et Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui suis (*éhoie ascher éhoïé*). Tu diras aux fils d'Israël : Je suis (*éhoïé*) m'a envoyé vers vous (14). Et Dieu dit encore à Moïse : Tu diras aux fils d'Israël : *Jahveh*, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de

Jacob m'a envoyé vers vous. Ceci est mon nom pour toujours. » Ainsi, Moïse ayant demandé à Dieu sous quel nom il l'annoncera aux Israélites, Dieu lui répond en lui disant ce qu'il est : Je suis celui qui suis. — et en lui dictant le nom de Jahveh, qui est destiné à rappeler cette définition de Dieu, puisque c'est au fond le même mot que *Éheïé, Je suis*. Ainsi entendu, le nom seul de Jahveh exclut l'existence d'autres dieux, car, dit le rationaliste Kuenen, « Jahveh se distingue par ce nom des dieux *qui ne sont pas* ». Les critiques étaient donc fatalement amenés à nier l'authenticité du passage de l'Exode dont nous nous occupons; et c'est ce que fait M. d'Eichtal dans la *Revue de l'histoire des religions* (mai 1880). Pour lui, le texte primitif de l'Exode ne contenait pas les versets 13 et 14. Seul le verset 15 y figurait, et il n'avait pas le caractère d'une réponse à la question de Moïse, puisque cette question n'existait pas : dans ce verset, Dieu, en s'appelant Jahveh, rappelait le nom sous lequel il était connu, bien loin d'indiquer le nom sous lequel on le connaîtrait désormais. — Tel est le système de d'Eichtal. A-t-il découvert quelque manuscrit, quelque version antique qui autorise cette suppression radicale des deux versets les plus importants de l'Exode? Non, et voici sur quelles raisons il s'appuie pour décider cette radiation :

1° D'Eichtal ne peut s'expliquer la question de Moïse : comment le prophète peut-il croire que les Israélites lui demanderont le nom du Dieu qui l'envoie? et comment, s'ils le demandent, pourront-ils leur répondre par un nom inconnu jusqu'alors? — Il nous semble que tout cela est très explicable. Les Hébreux étaient depuis longtemps en Égypte, en contact avec toutes les divinités égyptiennes, auxquelles ils devaient donner le nom d'Elohim, puisque ce mot était un nom commun applicable à toutes les divinités. (Voir *Monothéisme*, III, 1.) Par suite, Moïse venant les trouver de la part d'Elohim, il était naturel qu'ils lui demandassent, surtout ceux parmi eux qui avaient embrassé le culte des idoles : Quel est donc l'Elohim au nom duquel vous venez? Et Moïse, de la part de cet Elohim, devait leur répondre : « L'Elohim qui m'envoie, c'est celui qui est, le seul qui existe, *Jahveh*; tel est le nom sous

lequel nous l'appellerons désormais, pour le distinguer des faux Elohim; mais d'ailleurs, si le nom est nouveau, le Dieu ne l'est pas, c'est le Dieu qu'adorait Abraham, Isaac et Jacob. » Tel est le sens des versets 14-15, et nous ne voyons pas qu'il y ait là quelque chose d'étrange.

2° La formule *je suis celui qui suis* est une définition métaphysique de la divinité; comme telle, d'Eichtal la croit au-dessus de l'intelligence d'un peuple « abruti par des siècles d'asservissement ». Nous retrouvons là les idées de Soury traitant les Hébreux de *cerveaux racornis*, et cela malgré leur législation si belle, leur morale si pure, leurs livres si magnifiques. Qu'importe d'ailleurs? plus on dira avec d'Eichtal que les Hébreux étaient *abrutis*, plus on rendra sa thèse impossible, puisqu'il prétend que la formule *Je suis celui qui suis* a été inventée par les Hébreux, tandis que nous disons qu'ils l'ont reçue toute faite de la bouche de Dieu. D'ailleurs, et ici nous copions le critique rationaliste, « si la formule *éheïé ascher éheïé* est avant tout une formule philosophique, elle peut être aussi considérée comme une protestation contre les cultes idolâtres. Elle exprime que Jahveh seul est le vrai Dieu, le Dieu vivant, l'*Etre* en opposition à ce qui *n'est pas*. » On ne peut mieux justifier la production de cette formule au moment où les Hébreux étaient environnés de païens et où plusieurs parmi eux s'adonnaient au culte des idoles.

3° *Éheïé* veut dire *je suis*, tandis que *Jahveh* signifie *il est*; donc, conclut d'Eichtal, il n'y a pas, entre *éheïé* et *Jahveh*, de rapport étymologique; nous croyons, au contraire, qu'on ne peut guère trouver, entre deux mots, un rapport étymologique plus complet que celui-là.

4° Au fond la vraie raison, la seule, pour d'Eichtal et les autres qui attaquent le passage que nous défendons, c'est qu'il faudrait en conclure le monothéisme des Hébreux, tandis qu'il est évident pour eux que les Hébreux étaient alors polythéistes : « Jahveh, dit Kuenen cité par d'Eichtal, se distingue par ce nom des dieux *qui ne sont pas*. C'est là certainement une idée qui se rapporte à la manière de voir des prophètes; mais nous ne saurions la prêter à Moïse. Il nous faudrait pour cela lui attribuer la conception d'un mo-

nothéisme absolu... » Voilà le motif réel, et à peine caché, de toute cette guerre : on suppose prouvé ce qu'on voudrait établir. Nous en tirons une conclusion : c'est que le texte incriminé prouve bien, de l'aveu même des critiques, le monothéisme primitif des Hébreux. — Voir les auteurs indiqués au mot *Monothéisme*.

DUPLESSY.

JEPHTÉ. — Un des récits bibliques les plus attaqués est, sans contredit, le vœu fait par Jephté d'immoler au Seigneur la première personne qui viendrait à sa rencontre, s'il remportait la victoire contre les Ammonites. On sait que ce fut la fille unique de Jephté qui vint au-devant de lui, et la Bible nous dit que le malheureux père exécuta le vœu qu'il avait prononcé. Les interprètes ont toujours discuté la question de savoir si Jephté avait réellement immolé sa fille; il ne rentre pas dans le plan de cet ouvrage de soutenir une solution aux dépens de l'autre; il nous suffit de montrer que la Bible est à l'abri de toute attaque, quelle que soit la solution adoptée.

1^o Plusieurs commentateurs essaient de justifier Jephté. Se fondant sur la prohibition faite par Dieu des sacrifices humains, sur l'éloge de Jephté contenu dans l'épître aux Hébreux, ils se refusent à supposer que le juge d'Israël ait voulu, pour obtenir une faveur divine, faire un vœu contraire à la loi. Quant à la formule même du vœu : *cum holocaustum offeram Domino* (Jud., XI, 31), les uns l'interprètent ainsi : *sit Jehovah, aut offeram in holocaustum*, c'est-à-dire : « si c'est une personne, je la consacrerai au service de Jéhovah, et si c'est un animal qui puisse être immolé, je l'offrirai en holocauste. » Les autres, sans s'écarter du sens grammatical adopté par saint Jérôme, disent qu'il faut entendre le vœu de Jephté dans un sens figuré : renoncer au mariage, surtout pour la fille d'un chef et d'un vainqueur, était un grand sacrifice, que Jephté exprima par le mot *holocauste*. — Sans essayer de justifier ces interprétations, qui nous semblent d'ailleurs moins plausibles que l'interprétation traditionnelle, il nous suffit de constater que rigoureusement elles peuvent être vraies, et que par suite on ne peut rien alléguer de pé-

remptoire contre la Bible, à propos du vœu de Jephté.

2^o Supposons maintenant que Jephté ait réellement promis et accompli un sacrifice humain, comme le laissent trop à penser la voix de la tradition, le caractère violent de notre juge, et le texte même du récit biblique. Que peut-on en conclure ? une seule chose, que Jephté a commis un crime ou plutôt deux : vœu impie, et exécution de ce vœu. Mais les ennemis de la foi ont essayé d'en tirer d'autres conclusions, contre Dieu et contre la Bible. 1^o Ils ont prétendu prouver par là que Dieu autorisait chez les Juifs les sacrifices humains; mais il est avéré (voir *Sacrifices humains*) que Dieu les défendait formellement, et que les sacrifices humains rapportés en quelques endroits par la Bible ont été des infractions criminelles à la loi de Dieu; s'appuyer sur le vœu de Jephté pour prétendre que ces sacrifices étaient permis, ce serait comme si l'on prétendait que la loi française permet l'assassinat, parce qu'il y a des Français qui deviennent assassins. 2^o Quant à la Bible elle-même, elle ne peut être rendue responsable ou complice du crime qu'elle raconte, uniquement parce qu'elle le raconte. Il est vrai qu'elle ne le blâme pas formellement; mais il n'est pas dans les habitudes des écrivains sacrés d'apprécier les faits qu'ils rapportent. Il est vrai aussi que saint Paul loue Jephté, mais il le loue uniquement de sa foi, en même temps que Samson et David, sans absoudre aucun de ces personnages des fautes qu'ils peuvent avoir commises. — Voir VIGOTROUX, *Bible et découvertes*, t. II; *Manuel bibl.*, t. II, *holoco*; CALMET, *Dissert. sur le vœu de Jephté*; *Journal officiel*, 18 janv. 1876; BILLUART, *Tracl. dereligionis, digressio*.

JÉSUS-CHRIST. — Les principaux enseignements de la foi relatifs à Jésus-Christ se résument dans ces propositions : Jésus-Christ est le Messie promis dans l'ancienne loi. — Il est vrai Dieu et vrai homme. — En lui il y a non deux personnes, mais une seule, celle du Verbe. — Dans cette personne unique les deux natures ne se confondent pas, mais restent distinctes. — Le Verbe s'est fait chair pour racheter le monde de l'esclavage du péché et du démon. — A cet

effet, non content de répandre son sang et de mériter ainsi la grâce aux hommes, il a fondé l'Église et institué des moyens de sanctification dont la dispensation a été confiée aux apôtres et à leurs successeurs.

On trouvera exposé ailleurs le dogme de la Rédemption, celui de l'institution de l'Église et des Sacrements. — Le titre de cet article demande le développement des autres vérités. — Nous établirons d'abord le dogme de la divinité du Christ; nous y rencontrerons l'occasion de considérer Jésus comme Messie. Ensuite nous examinerons le dogme de son humanité. Enfin nous prouverons le mystère de l'unité de personne et de la distinction des natures. — Les attaques de l'incrédulité se portent principalement, presque exclusivement, contre la divinité de Jésus-Christ; aussi nous arrêterons-nous surtout à considérer celle-ci.

I. — La divinité de Jésus-Christ rencontre trois sortes d'adversaires : les Juifs, les incrédules et certains hérétiques dont les principaux furent les ariens, condamnés par le concile de Nicée, l'an 325. A ces multiples ennemis les défenseurs de la divinité du Christ opposent divers genres d'arguments. Les hérétiques admettant l'inspiration de la Bible et les Juifs celle de l'Ancien Testament, on prouve contre eux que les Écritures renferment ces propositions : « Le Messie est Dieu, Jésus-Christ est Dieu, fils de Dieu, consubstantiel au Père. » Contre les incrédules, les principales preuves sont empruntées à l'accomplissement en la personne du Christ des prophéties messianiques, aux nombreux prodiges qu'il opéra pour confirmer sa divinité, enfin à la propagation et à la perpétuité de la religion instituée par lui. Ces dernières preuves sont mentionnées par le concile du Vatican : il va de soi qu'elles ont leur valeur vis-à-vis des Juifs et des hérétiques. Aussi ce sont elles que nous examinerons.

Comme on établit, dans d'autres articles, l'authenticité des Évangiles et des prophéties, il nous sera permis de la supposer dans les considérations qui vont suivre.

A. — Il n'est pour ainsi dire aucune espèce de prodige qui n'ait été opérée par Jésus-Christ. A la prière de sa mère, l'eau fut convertie en vin; d'un mot il calma

les flots soulevés; deux fois il multiplia les pains; la parole fut rendue aux muets, l'ouïe aux sourds; un acte de sa volonté guérit toute sorte d'infirmités; il rendit à la vie la fille de Jaire, le jeune homme de Naïm, et Lazare, frère de Marthe et de Marie. Et saint Jean a soin de nous avertir qu'il n'a pu raconter qu'une très faible partie des œuvres et des prodiges de son maître.

Le caractère vraiment miraculeux de ces faits et leur parfaite vérité historique ne peuvent laisser de doute dans l'esprit, si l'on veut bien examiner ce qui est dit ailleurs du miracle en général et de l'authenticité des Livres saints. La raison et le but n'en sont pas moins évidents. Ces prodiges, Jésus les accomplit pour attester sa divinité et sa mission. C'est lui-même qui nous l'apprend. Jean-Baptiste entend raconter les œuvres et les miracles du Christ; il envoie deux de ses disciples lui demander s'il était le Messie promis, ou si l'on devait en attendre un autre; Jésus répondit : « Allez raconter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés (Matth., 11). » On le voit pour prouver qu'il est le Messie, il en appelle à ses miracles. Après la guérison du paralytique, Jésus est accusé, par les Juifs envieux et hypocrites, d'avoir violé le repos du Sabbath. « Si mon Père, leur répond-il, ne transgresse pas la loi en travaillant le jour du Sabbath, comment l'aurais-je violée moi-même ? » Les Juifs comprennent si bien la signification de ces paroles qu'ils veulent lapider celui qui se disait Dieu. Jésus confirme cette interprétation, et pour en établir la vérité, il en appelle aux prodiges qu'il a accomplis : « J'ai un témoignage plus grand que celui de Jean, car les œuvres que le Père céleste m'a donné de faire rendent témoignage de moi; elles disent que c'est le Père Éternel qui m'a envoyé (Joa., 5, 36). » Plus loin les Juifs l'entourent et le somment de dire s'il est le Christ. Et Jésus de répondre : « Il y a longtemps déjà que je vous le dis, et vous ne le croyez point, quoique les œuvres que je fais au nom de mon père rendent témoignage de moi (Joa., 10, 25). » Non content de cette déclaration, il affirme clairement qu'il est

consubstantiel au Père et vrai Dieu. A ces mots, les Juifs voulurent de nouveau le lapider, parce que, lui dirent-ils, étant homme, vous vous faites passer pour Dieu. Et de nouveau Jésus leur dit : « Si je ne fais pas les œuvres de mon père — c'est-à-dire des œuvres qui montrent clairement que je suis revêtu de la puissance de mon père — ne me croyez point. Mais si je les fais, quand vous ne voudriez pas croire à mes paroles, croyez au moins à mes œuvres, afin que vous connaissiez et que vous croyiez que le Père est en moi et moi dans le Père (Joa. 10, 37, 38). » Peu de jours après, au moment d'opérer devant des témoins nombreux un des miracles les plus insignes, la résurrection de Lazare, il leva les yeux au ciel et dit ces paroles : « Mon Père, je vous rends grâce de ce que vous m'avez exaucé. Pour moi je sais bien que vous m'exaucez toujours; mais je dis ceci pour le peuple qui m'environne, afin qu'ils croient que c'est vous qui m'avez envoyé. Ayant dit ces mots, continue l'écrivain sacré, il cria d'une voix forte : Lazare, levez-vous et sortez. A l'heure même, le mort sortit, ayant les pieds et les mains liés (Joa., 11, 41 sqq.) »

Le Christ pouvait-il déclarer plus hautement que le but de ses prodiges était de faire éclater aux yeux de tous sa divinité et sa mission? Or, on l'établit ailleurs et il nous suffira de le rappeler, il serait impie et absurde d'admettre que le miracle, œuvre essentiellement divine, servit, par la volonté du thaumaturge, à confirmer l'erreur, à imposer un culte réprouvé, à tromper le genre humain. Le dogme de la divinité de Jésus s'impose donc à notre foi.

Cependant entre tous les miracles de Jésus-Christ, celui de sa propre résurrection revêt un éclat particulier et a été considéré de tout temps comme la preuve la plus manifeste de sa divinité. Mainte fois Jésus l'avait annoncé. Quand, au début de sa vie apostolique, il chassa du temple ceux qui en faisaient une maison de trafic, les Juifs lui demandèrent un signe, un prodige attestant que son autorité n'était pas usurpée; et Jésus-Christ leur répondit : Détruisez ce temple et je le rétablirai en trois jours, c'est-à-dire détruisez le temple de mon corps et après trois jours je ressusciterai; ce sera la preuve de mes droits (Joa., 2, 19).

Plus tard aux Pharisiens demandant un nouveau prodige, il répondit qu'à cette nation corrompue et adultère il ne serait donné d'autre signe que celui du prophète Jonas; comme celui-ci avait été trois jours dans le ventre d'un poisson, ainsi le Fils de l'homme serait trois jours dans le sein de la terre (Matth., 12, 39, 40). Plus tard encore, à Pierre qui venait de recevoir la primauté et aux autres disciples, il annonça qu'il allait à Jérusalem pour y endurer sa passion, être condamné à la mort de la croix, et ressusciter le troisième jour (Matth., 16, 21). Six jours plus tard, il renouvela cette prophétie à ses disciples lors de la transfiguration. « Ne parlez à personne de ce que vous venez de voir, leur disait-il, jusqu'à ce que le fils de l'homme soit ressuscité d'entre les morts (Matth., 17, 9. Cf. Marc., 9, 8). » Et presque aussitôt traversant la Galilée avec les apôtres, il leur répéta que « le fils de l'homme allait être livré entre les mains des hommes qui le feraient mourir, et qu'il ressusciterait le troisième jour après sa mort (Matth., 17, 21, 22. Cf. Marc., 9, 33; Luc., 9, 46). » Les princes des prêtres et les Pharisiens se souvinrent de cette prédiction. Aussitôt que le Christ eut expiré, « ils allèrent trouver Pilate et lui dirent : seigneur, nous nous sommes souvenus que cet imposteur a dit lorsqu'il était encore en vie : Je ressusciterai trois jours après ma mort. Commandez donc que le sépulcre soit gardé jusqu'au troisième jour, de peur que ses disciples ne viennent la nuit le dérober et ne disent au peuple : il est ressuscité d'entre les morts » (Matth., 27, 63, 64). Ces précautions ne servirent qu'à rendre le miracle plus manifeste.

Comment de bonne foi pourrait-on le nier? Jésus ressuscité apparut d'abord à Madeleine sous l'apparence d'un jardinier (Joa., 20), et aussitôt après aux autres femmes venues au tombeau pour embaumer le corps du Sauveur (Matth., 28); puis il se joint aux disciples se rendant à Emmaüs et se fait reconnaître à la fraction du pain (Luc., 24); ensuite il se fait voir à Pierre (Ib.); trois fois il apparut à ses disciples, en l'absence de Thomas d'abord, devant lui ensuite, enfin sur les bords de la mer de Tibériade. Quarante jours après sa résurrection sur la montagne des Oliviers, ses

disciples et plus de cinq cents Juifs le virent monter aux cieux (1 Cor., 15; Marc., 16, 15). Or si Jésus n'avait pas réellement apparû, qui d'entre les disciples se serait hasardé de répandre la nouvelle de sa résurrection? N'avait-on pas plutôt lieu de craindre que la peur des châtimens ne les empêchât de publier la vérité? D'ailleurs les ennemis mêmes de Jésus-Christ n'avaient-ils pas tout d'abord fait l'aveu de leur impuissance? Pour s'assurer du sépulcre, ils avaient scellé la pierre qui en fermait l'entrée et ils y avaient mis des gardes. Cependant les gardes avaient été saisis de frayeur à la vue de l'ange descendu du ciel, au visage brillant comme l'éclair, aux vêtemens blancs comme la neige; quelques-uns vinrent à Jérusalem raconter aux princes des prêtres ce qui s'était passé. Ceux-ci, après délibération avec les anciens du peuple, achetèrent leur complicité à prix d'or et leur firent dire que les disciples étaient venus la nuit et avaient enlevé le corps du Sauveur pendant leur sommeil. Et, ajoute l'écrivain sacré, les soldats ayant reçu l'argent firent ce qu'on leur avait dit (Matth., 28, 15).

On a nié la réalité des apparitions du divin maître; on a même osé soulever des doutes sur sa mort, dans les circonstances rapportées par les évangélistes; d'autres, pour expliquer la disparition du corps, ont imaginé que la terre en s'entr'ouvrant l'avait englouti, ou bien que les disciples l'avaient furtivement enlevé, pour faire croire au miracle de la résurrection.

Nous croyons avoir suffisamment répondu à ces puériles objections. L'atrocité des tourmens, la surveillance intéressée des ennemis, la constatation authentique de l'issue du drame du Golgotha, l'absence et la peur des disciples, la multiplicité des apparitions, l'incrédulité même de Thomas, nous sont de sûrs garants de la vérité des récits évangéliques relativement à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ.

Jésus-Christ est donc ressuscité, comme il l'avait prédit. Il est donc réellement Dieu. C'est en effet sur sa résurrection surtout, si clairement prédite et si évidemment accomplie, qu'il s'appuyait pour démontrer sa divinité et sa mission. Preuve lumineuse entre toutes;

accomplie après la mort du Sauveur, la résurrection est l'ouvrage de Dieu seul. Or si Jésus-Christ n'était qu'un homme, la sainteté, la véracité et la bonté de Dieu ne lui permettaient pas d'accomplir cette merveille, destinée à confirmer l'imposture. C'est donc avec raison qu'on a toujours vu dans ce miracle une preuve éclatante de la divinité et de la mission du Sauveur du monde.

B. — Les prophéties messianiques fournissent une seconde preuve aussi décisive. Elles peuvent se diviser en trois groupes: Les unes concernent l'origine du Messie, d'autres les qualités de sa personne et de sa mission, d'autres enfin le châtiment et la réprobation du peuple déicide.

L'authenticité et le caractère messianique de la plupart de ces oracles étant établis ailleurs, il nous suffira de les rappeler et d'en montrer le parfait accomplissement dans la personne de Jésus-Christ.

1. — A peine la désobéissance d'Adam avait-elle fait perdre au genre humain les dons surnaturels, que Dieu, ému sans doute de pitié, déposa dans le sein de l'humanité déchue le germe de la résurrection à la vie de la grâce. Des inimitiés devaient régner entre la femme et le serpent, instrument du tentateur, entre la race de l'une et la race de l'autre; dans cette lutte la tête du serpent devait être écrasée; un rejeton de la femme devait vaincre le démon, réparer la défaite essayée à l'origine, détruire l'ouvrage de Satan, restituer la justice perdue par la faute originelle. Environ deux mille ans plus tard, suivant la Vulgate, Dieu appela Abraham et en fit le père d'un peuple innombrable, dépositaire de l'antique promesse. « Je le jure par moi-même, lui dit-il, parce que vous n'avez pas craint de faire cela, parce qu'à cause de moi vous avez été prêt à ne pas épargner votre fils unique, je vous bénirai, je multiplierai votre race comme les étoiles du firmament et comme le sable des rives de la mer; vos fils posséderont les cités de vos ennemis. Et dans un rejeton sorti de vous, toutes les nations de la terre seront bénies, parce que vous avez obéi à ma voix (Gen., 22, 16-18). » (Voir art. *Abraham*.) Cette promesse solennelle fut successivement répétée à Isaac et à Jacob

(Gen., 26, 4; 28, 12-13). Celui donc, qui devait délivrer l'humanité de la malédiction primitive allait naître du peuple juif; c'était la raison de l'élection de ce peuple et de la providence spéciale qui veillerait sur lui. L'instrument du salut n'était peut-être pas encore clairement déterminé; mais dans la suite des temps la prophétie deviendrait plus précise. Nathan envoyé par Dieu au roi David, le premier des rois Juifs aux yeux de Dieu — car Saül avait été rejeté de devant sa face — lui prédit qu'il serait le père du Rédempteur II Reg., 7, 11). Le prophète royal, dans des hymnes inspirés, se plut à chanter la gloire de ce rejeton de sa race. Dès lors, il est permis de le croire, le Messie commença à être appelé « *fils de David* ». — Ce fils de David, quand devait-il paraître et en quel endroit de la terre? D'autres prophètes furent chargés de l'apprendre au peuple juif.

Jacob, sur le point de mourir, avait réuni autour de lui ses douze fils. A chacun il prédit les destinées des tribus qui allaient naître d'eux. De même que son aïeul avait donné le droit d'aînesse à Isaac fils de Sara, plutôt qu'au premier né Ismaël, fils d'Agar, de même encore qu'Isaac avait investi Jacob des prérogatives auxquelles Esaü paraissait appelé par sa naissance; de même aussi Jacob préposa à ses frères, non l'aîné Ruben, mais Juda, le second de ses fils. La raison de ces préférences inspirées était toujours la même : de ces privilégiés devait naître le Messie. Jacob donc prédit que le sceptre ne sortirait de Juda, le chef des douze, que lorsque viendrait Celui qui était l'attente des nations. (Gen., 49, 8-10.)

Plus tard quand le peuple juif expiait ses crimes, captif à Babylone, l'archange Gabriel expliqua au prophète Daniel que les soixante-dix années de captivité figuraient les soixante-dix semaines d'années, pendant lesquelles le monde resterait encore sous la domination de Satan. La délivrance serait proche, quand le Messie commencerait sa vie publique, c'est-à-dire à la fin de la soixante-neuvième semaine à partir de l'édit royal permettant au peuple juif de rebâtir la ville de Jérusalem.

Bientôt Aggée vint exciter la confiance et l'ardeur de ceux qui relevaient le

temple de ses ruines, en leur annonçant que la gloire du temple de Zorobabel surpasserait celle du temple de Salomon, puisque le Messie y viendrait et y prêcherait sa doctrine. Malachie fut ensuite envoyé par Dieu pour confirmer cette prophétie.

Michée avait annoncé déjà que le Sauveur naîtrait à Bethléem. « Et vous, avait-il dit, Bethléem appelée Ephrata, vous êtes petite entre les villes de Juda; et cependant c'est de vous que sortira Celui qui doit régner dans Israël, dont la génération est depuis le commencement de l'éternité (Mich., 5,2). »

On n'avait pas seulement prédit la généalogie du Messie, l'époque et le lieu de sa naissance; Isaïe, le chanteur par excellence du Sauveur, avait fait une autre prophétie devenue justement célèbre. Lorsque les rois de Syrie et d'Israël avaient envahi le royaume de Juda et assiégeaient Jérusalem, Isaïe annonça la prochaine délivrance de la cité et invita le roi à demander un prodige en confirmation de cette prophétie. Achaz incrédule refuse. Alors le prophète élevant la voix dit : « Écoutez donc, maison de David; ne vous suffit-il pas de laisser la patience des hommes; pourquoi laissez-vous encore celle de Dieu? C'est pourquoi le Seigneur vous donnera lui-même un signe : Une Vierge concevra et elle enfantera un fils, qui sera appelé Emmanuel » (Is. 7, 13-14). On connaissait déjà que le Messie naîtrait de David, ses grandeurs et ses humiliations avaient été prédites. Le mode miraculeux de son origine était encore inconnu. C'est de cette prophétie et de son accomplissement que dérive cet autre nom du Messie : « le fils de la Vierge. » Elle était une preuve que Dieu se souvenait de son peuple, et assurément elle était de nature à frapper vivement l'esprit des Juifs charnels et à réveiller leur foi en Jéhovah.

Tel est le premier groupe de prophéties. Comment pourrait-on ne pas en reconnaître le parfait accomplissement en Jésus-Christ?

Marie, épouse de Joseph, fils de David, était elle-même issue de David. En effet, fille unique de Joachim et d'Anne et par tant héritière des biens paternels, elle avait été astreinte par la loi juive à se choisir un époux dans la tribu et la famille paternelle. Marie donc était, elle

aussi, fille de David. Or, d'après le récit de saint Luc, l'archange Gabriel envoyé par Dieu vint à Nazareth, ville de Galilée, trouver l'humble servante du Seigneur et lui adresser ces paroles : « Je vous salue Marie, vous êtes pleine de grâce ; le Seigneur est avec vous ; vous êtes bénie entre toutes les femmes. » Puis comme l'humble Marie se troublait à ces louanges : « Ne craignez point, Marie, se hâta-t-il d'ajouter, vous avez trouvé grâce devant Dieu ; voilà que vous concevrez dans votre sein et vous enfanterez un fils et vous lui donnerez le nom de Jésus. Grand entre tous, il sera appelé le Fils du Très Haut ; le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, il régnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin. » A ces mots la chaste vierge sortit de sa réserve et hasarda une objection : « Comment, dit-elle, cela se fera-t-il ? car je ne connais point d'homme. » Ce qui, suivant les Pères de l'Église, veut dire : Comment puis-je devenir mère, moi qui ai fait vœu de chasteté ? Et en effet, si Marie, déjà l'épouse ou tout au moins la fiancée de Joseph, n'était pas liée par le vœu de virginité, elle devait comprendre que par Joseph s'accomplirait en elle le mystère de l'Incarnation. Elle ne songeait apparemment pas à la prophétie d'Isaïe, ou bien son humilité se refusait encore à croire que Dieu l'élevait aux honneurs de la maternité divine. L'ange la fit probablement souvenir de la parole du prophète : « Le Saint-Esprit, dit-il, surviendra en vous et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre ; c'est pourquoi le fruit sacré qui naîtra de vous sera appelé le Fils de Dieu. » Pour montrer la possibilité de ce miracle, l'ange dit encore : « Voilà que votre cousine Elisabeth a elle-même conçu un fils en sa vieillesse, et c'est déjà le sixième mois de la grossesse de celle qu'on dit stérile ; car il n'y a rien d'impossible à Dieu. » Alors Marie répondit : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. Luc., I. » Aussitôt par l'opération du Saint-Esprit, la vierge conçut en son sein celui que Gabriel avait appelé le Fils du Très-Haut, le Fils de Dieu. Pour qu'il fût bien évident à tous que Jésus-Christ avait été conçu d'une vierge, Dieu permit que le doute envahit l'esprit de Joseph. Ne pouvant

s'expliquer la grossesse de son épouse, il avait résolu de la congédier sans éclat. « Tandis qu'il roulait cette pensée en son esprit, rapporte l'écrivain sacré, un ange du Seigneur lui apparut en songe et lui dit : Joseph, fils de David, ne craignez point de prendre Marie pour votre épouse ; car ce qui est né dans elle, est l'ouvrage du Saint-Esprit. Elle enfantera un Fils à qui vous donnerez le nom de Jésus (c'est-à-dire Sauveur), parce que ce sera lui qui sauvera son peuple en le délivrant de ses péchés. Tout ceci s'est fait pour accomplir ce que le Seigneur avait dit par le prophète Isaïe : Une vierge concevra et elle enfantera un Fils, à qui on donnera le nom d'Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous (Matth., I. 19, 23.) »

Ainsi Jésus-Christ est fils d'Abraham, d'Isaac, de Jacob ; il est le fils de David ; il est né d'une vierge. En sauvant le peuple de ses péchés, en fondant un empire qui ne prendrait point de fin, selon la parole de l'ange, il devait apporter au monde la bénédiction et enlever la malédiction primitive. Pouvait-on dire plus clairement qu'en Jésus-Christ s'accomplissait la promesse faite dans le Paradis terrestre, renouvelée plus tard aux patriarches et aux rois d'Israël !

Les prophéties relatives à l'époque de son apparition et à l'endroit de sa naissance ne se vérifièrent pas avec moins d'exactitude.

Joseph et Marie habitaient Nazareth. Un édit de l'empereur Auguste, ordonnant le recensement de l'empire, les obligea à se rendre à Bethléem d'où la famille de David était originaire. « Tandis qu'ils étaient là, rapporte saint Luc, le temps était venu où Marie dut devenir mère. Et elle enfanta son fils premier né, l'enveloppa de langes et le coucha dans une crèche, parce qu'il n'y avait point de place pour eux dans l'hôtellerie (Luc., 2, 6, 7.) » Ainsi se réalisait, grâce à l'édit impérial, la prophétie de Michée.

Trente années plus tard, Jésus-Christ commença sa vie publique en recevant le baptême de Jean-Baptiste. Dieu le Père et l'Esprit-Saint l'annoncèrent au monde, l'un par ces paroles venues du ciel : « C'est là mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances, » l'autre en descendant sur lui sous la forme d'une colombe. Durant trois ans il prêcha le

royaume de Dieu dans les villes et les bourgades de la Judée; il se plut surtout à le faire dans le temple de Jérusalem; saint Luc nous l'apprend: « il enseignait tous les jours dans le temple (Luc., 19, 4, 7) ». Ainsi s'accomplit en Jésus la prophétie d'Aggée et de Malachie. Herode, il est vrai, avait restauré, agrandi, rebâti, pour ainsi parler, le temple de Zorobabel. Pour les Juifs cependant c'était toujours le second temple, où sans interruption les sacrifices avaient été offerts.

Ainsi aussi s'accomplit la prophétie de Daniel. Jésus en effet commença sa vie publique l'année de Rome 778 selon le docteur Pusey, l'année 782 d'après le P. Petan et Hengstenberg. Suivant l'un et l'autre, quatre cent quatre-vingt-trois ans, ou soixante-neuf semaines d'années, s'étaient écoulés depuis qu'Artaxerxès Longue-main avait, par un décret solennel, permis aux Juifs captifs en Chaldée de retourner en Judée, de rebâter la ville, et de reconstituer le royaume de Juda. Pusey en effet fixe le commencement du règne d'Artaxerxès en l'année de Rome 289, ou bien en l'année 464 de l'ère vulgaire. Ce fut, selon lui, du premier décret, porté la septième année du règne, ou l'an de Rome 296, que date la délivrance des Juifs. Hengstenberg opine qu'Artaxerxès commença à régner l'année de Rome 279 et que la délivrance des Juifs date du second décret, octroyé en 299, la vingtième année du règne. Qu'on adhère à l'un ou à l'autre de ces opinions, soixante-neuf semaines d'années séparent exactement la délivrance des Juifs du commencement de la vie publique de Jésus-Christ. Nous n'avons point ici à prendre partie pour l'un ou l'autre de ces systèmes. Les deux s'appuient sur des raisons solides; leur différence, née d'autres préoccupations, loin d'inflirmer l'accomplissement de la prophétie de Daniel en Jésus-Christ, nous paraît au contraire le prouver avec plus de force.

On le voit, dans la personne du Christ se vérifie merveilleusement ce qui avait été prédit relativement à l'origine du Messie. Ce que les prophètes avaient annoncé de sa vie, de sa passion, de son triomphe s'accomplit non moins merveilleusement.

2. — Le Messie d'après les oracles des prophètes devait prêcher la parole de

Dieu: « L'esprit du Seigneur devait se reposer sur lui, le Seigneur devait le remplir de son onction, l'envoyer pour annoncer sa parole à ceux qui sont doux et humbles, pour guérir ceux qui ont le cœur brisé de douleur, pour prêcher la grâce aux captifs et la liberté à ceux qui sont dans les chaînes (Is., 61, 1). » — Or comme Jésus était à Nazareth dans la synagogue, rapporte saint Luc, on lui présenta le livre du prophète Isaïe; il l'ouvrit à l'endroit qui vient d'être rappelé; puis ayant fermé le livre, il le rendit au ministre et il s'assit. Tous ceux qui étaient dans la synagogue avaient les yeux fixés sur lui; il leur dit: « Dans ce que vous entendez aujourd'hui de vos oreilles (c'est-à-dire dans les instructions que je donne), vous voyez l'accomplissement de cette parole de l'Écriture. Et, ajoute l'écrivain inspiré, tous lui rendaient témoignage; dans l'étonnement où ils étaient des paroles pleines de grâce qui sortaient de sa bouche, ils disaient: N'est-ce pas là le fils de Joseph? » (Luc, 4, 16-22.)

Il devait enlever nos douleurs et nos langueurs, avait dit Isaïe (Is., 53, 4). Il les enleva, répond saint Matthieu, lorsqu'il guérit ceux qui étaient malades et que d'une parole il chassait l'esprit malin de ceux qui en étaient obsédés. (Matth. 8, 16.)

Surtout nos iniquités et nos crimes devaient être effacés par le Messie. Pour expier nos péchés, nous guérir de nos maux, nous rendre la justice et la paix, il s'offrirait à supporter les outrages, les tourments et la mort. Il serait abreuvé d'humiliations; sans beauté et sans éclat, on le considérerait comme un lépreux, un homme frappé de Dieu, un objet de mépris, un homme de douleurs, le dernier des hommes. Les plaies couvriraient son corps; semblable à la brebis qu'on égorge, il n'ouvrirait pas la bouche devant ses juges; il serait comme l'agneau qui est muet devant celui qui le tond. (Is., 53.) — La flagellation de Jésus-Christ, le couronnement d'épines, le crucifiement, les opprobres qu'il eut à endurer de la part des soldats, du peuple et des courtisans d'Hérode, ne rendent que trop manifeste l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe.

On n'avait pas dit seulement en général que le Messie souffrirait et serait mis

à mort, mais encore toutes les circonstances de la passion avaient été déterminées d'avance. Zacharie nous apprend que le Rédempteur serait vendu trente deniers; il nous le montre parlant en ces termes : « Et je leur dis : Si vous jugez qu'il soit juste de me payer, rendez-moi la récompense due à mon travail; sinon ne le faites pas. Ils pesèrent alors trente pièces d'argent, qu'ils me donnèrent pour ma récompense. Et le Seigneur me dit : Allez jeter à l'ouvrier en argile cet argent, cette belle somme qu'ils ont cru que je valais, lorsqu'ils m'ont mis à prix. Et je pris les trente pièces d'argent, et je les portai à l'ouvrier en argile, en la maison du Seigneur. » (Zach., 11, 12, 13.) Saint Matthieu rappelle l'oracle de Zacharie, après avoir raconté que le traître Judas était allé jeter dans le temple les trente deniers, prix de sa trahison. (Matth., 27, 9.)

Le Psalmiste nous fait assister à presque toutes les scènes du drame sanglant de la passion. Le divin crucifié nous dit par sa bouche : « Je suis un ver de terre et non plus un homme; je suis l'opprobre des hommes et le rebut du peuple. Tous ceux qui me voyaient en cet état se sont moqués de moi; ils ont branlé la tête en m'insultant. Il a espéré dans le Seigneur, ont-ils dit : Que le Seigneur le délivre, qu'il le sauve maintenant, s'il l'aime (Ps. 21, 7-9). » « Ils ont percé mes mains et mes pieds, dit-il encore; ils ont compté tous mes os. Ils ont pris plaisir à me regarder et à me considérer; ils ont partagé mes habits et ils ont jeté le sort sur ma robe (Ps. 21, 18, 19). » « Ils m'ont donné du fiel pour ma nourriture et dans ma soif ils m'ont présenté du vinaigre à boire (Ps. 68, 22). » « J'ai attendu quelqu'un qui me consolât, mais je n'ai trouvé personne (Ps. 68, 25). » « Vous avez éloigné de moi tous ceux qui me connaissent; ils m'ont eu en abomination (Ps. 87, 8). » — Dans les Évangiles nous trouvons trait pour trait chacun des détails prédits si longtemps d'avance. Les disciples de Jésus s'enfuirent et ceux qui avaient été délivrés par lui de leurs maux demandèrent sa mort. Quand il était cloué par les mains et les pieds au gibet de la croix, « ceux qui passaient par là le blasphémaient en branlant la tête, et lui disaient : toi qui détruis le temple de Dieu et qui le rebâties

en trois jours, que ne te sauves-tu toi-même? Si tu es le Fils de Dieu, descends de la croix. Les princes des prêtres se moquaient aussi de lui avec les scribes et les anciens du peuple, en disant : il a sauvé les autres et il ne saurait se sauver lui-même. S'il est le roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix et nous croirons en lui. Il met sa confiance en Dieu; si donc Dieu l'aime, qu'il le délivre maintenant, puisqu'il a dit : Je suis le Fils de Dieu (Matth. 27, 39-43. Cf. Marc. 15, 29 sqq.). » « Les soldats ayant crucifié Jésus prirent les vêtements et en firent quatre parts, une pour chaque soldat. Ils prirent aussi sa tunique, et comme elle était sans couture et d'un seul tissu depuis le haut jusqu'au bas, ils dirent entre eux : Ne la coupons pas, mais jetons au sort à qui l'aura (Joa. 19, 23, 24. Cf. Matth. 27, 35). » Après que les soldats eurent à leur insu accompli la prophétie du psalmiste, un des assistants entendant Jésus jeter un grand cri et dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné, « courut emplir une éponge de vinaigre et l'ayant mise au bout d'un roseau, il lui en présenta à boire » (Matth. 27, 48). Déjà avant le crucifiement, les soldats avaient offert à la victime du vin mêlé de fiel (Matth. 27, 34). Ainsi s'étaient vérifiés tous les oracles prophétiques. Aussi Jésus, voyant que tout était accompli, inclina la tête et rendit l'esprit (Joa., 19, 30).

Non seulement la passion de l'Homme-Dieu, mais encore sa résurrection, fut prédite. « Vous ne laisserez point mon âme dans l'enfer, dit le Psalmiste, et vous ne souffrirez point que votre saint éprouve la corruption du tombeau (Ps. 15, 10). » Saint Pierre en appliquant ces paroles au Christ, vainqueur de la mort, nous montre quelle signification les Juifs leur attribuaient.

Enfin le triomphe du divin crucifié, la gloire impérissable, l'étendue et la durée éternelle de son empire avaient été chantés avec des accents enthousiastes par Isaïe et David.

« Voilà, disait Dieu au Messie, voilà que je vous ai établi pour être la lumière des nations et le salut des peuples jusqu'aux extrémités de la terre... Les rois vous verront un jour avec admiration, et les princes se leveront devant vous et ils

vous adorèrent, à cause du Seigneur qui a été fidèle dans ses paroles et du saint d'Israël qui vous a choisis... Je vous ai établi pour être le réconciliateur du peuple, réparer la terre, posséder les héritages dissipés, pour dire à ceux qui étaient dans les chaînes : « sortez de prison », et à ceux qui étaient dans les ténèbres : « voyez la lumière »... Je les vois venir de bien loin, les uns du septentrion, les autres du couchant et les autres de la terre du midi (Is., 49). Plus loin, Isaïe s'écrie : « Levez-vous, Jérusalem, soyez toute brillante de clarté, parce que votre lumière est venue et que la gloire du Seigneur s'est levée sur vous... Les nations marcheront à la lueur de votre lumière et les rois à la splendeur qui se lèvera sur vous (Is., 60, 1, 3). » « Vos portes seront toujours ouvertes, elles ne seront fermées ni le jour, ni la nuit, afin qu'on vous apporte à toute heure les richesses des nations et qu'on vous amène les rois. Car le peuple et le royaume qui ne vous sera point assujéti périra, et je ferai de ces nations infidèles un effroyable désert. Les enfants de ceux qui vous avaient humilié viendront se prosterner devant vous, et tous ceux qui vous décriaient adoreront la trace de vos pas et vous appelleront la cité du Seigneur, la Sion du Saint d'Israël... Je vous établirai dans une gloire qui ne finira jamais et dans une joie qui durera dans la succession de tous les âges... Votre soleil ne se couchera plus et votre lune ne souffrira plus de diminution; parce que le Seigneur sera votre flambeau éternel et que les jours de vos larmes seront finis. Tout votre peuple sera un peuple de justes; ils posséderont la terre pour toujours, parce qu'ils seront les rejetons que j'ai plantés, les ouvrages que ma main a faits pour me rendre gloire. Mille sortiront du moindre d'entre eux; et du plus petit, tout un grand peuple. Je suis le Seigneur qui annonce ceci; et c'est moi qui ferai tout d'un coup ces merveilles, quand le temps en sera venu (Is., 61). » Qui ne voit burinés par ces traits de feu les triomphes de l'Église représentée sous la figure de Sion?

David n'est pas moins enthousiaste : « Il demeurera autant que le soleil et la lune, son règne s'étendra sur toutes les générations.... Il régnera depuis une mer jusques à une autre mer, depuis le

fleuve Euphrate jusques aux extrémités de la terre. Les Ethiopiens se prosterneront devant lui; et ses ennemis vaincus, courbés devant lui, baisseront la terre. Les rois de Tarse et les îles lui offriront des présents; les rois de l'Arabie et de Saba lui apporteront des dons. Et tous les rois de la terre l'adoreront; toutes les nations lui seront assujetties... Que son nom soit béni dans tous les siècles. Son nom subsistera autant que le soleil. Et tous les peuples de la terre seront bénis en lui; toutes les nations rendront gloire à sa grandeur. Que le Seigneur, le Dieu d'Israël, soit béni, lui qui opère ces merveilles. Et que le nom de sa majesté soit béni éternellement; et que toute la terre soit remplie de sa majesté. Que cela soit ainsi; que cela soit ainsi (Ps., 71). »

N'entendons-nous pas en saint Paul comme un écho de ces accents lyriques : Dieu a fait asseoir le Christ Jésus « à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les Puissances, de toutes les Vertus, de toutes les Dominations, et de tous les noms de dignité qui peuvent être, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans celui qui est à venir. Car il a mis toutes choses sous ses pieds et il l'a donné pour chef à toute l'Église (Eph., 1, 20-22). » « Dieu l'a élevé et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom; afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu son Père (Phil., 2, 9-11). »

L'histoire de l'Église tout entière n'est-elle pas la ratification éclatante de ces prophéties incomparables et de ces promesses humaines?

3. — La réprobation du peuple juif ne prouve pas moins clairement que Jésus-Christ est le vrai Messie et vrai Dieu.

Isaïe nous représente le Christ appelé par Dieu dès le sein de sa mère pour être son serviteur et lui ramener Jacob. Le Messie se plaint d'avoir travaillé en vain à la conversion de ce peuple. Dieu le console en lui annonçant, par les paroles rapportées plus haut, qu'il serait la lumière des nations et le salut de toute la terre. Sion a compris le sort qui lui est réservé, elle dit : « Le Seigneur m'a abandonnée, le Seigneur m'a oubliée » (Is., 49, 14). Or bien que plusieurs Pères croient que cette plainte est celle de

l'Église persécutée, il est permis d'y voir, avec saint Jérôme l'expression des regrets de ceux d'entre les Juifs qui, croyant dans le Sauveur, voient la masse du peuple exclue du salut.

Zacharie a fait plus nettement la même prophétie. Le Liban ouvre ses portes au feu dévastateur; toute la région comprise entre le Liban, le Basan et le Jourdain, est dévastée et détruite. Il n'est guère d'interprète qui ne voie dans ces images la destruction du temple et de la cité et la fin de la nation juive.

Bientôt le prophète donne la raison de cette catastrophe.

Dieu s'était fait le Pasteur de Juda; il l'avait délivré de ses chefs cupides, ennemis du dedans, et des rois des pays étrangers, ennemis du dehors. Cependant le troupeau ne répond plus aux soins du divin berger; l'apostasie et l'infidélité l'envahissent. Dieu brise la première de ses houlettes, symbole de clémence; les Assyriens, réduisant Juda en esclavage, vengent Dieu de l'ingratitude de ce peuple. Le Très-Haut se laisse fléchir par les gémissements et les prières des captifs; de nouveau il les comble de ses bienfaits. De nouvelles iniquités les accueillent; on évalue à trente deniers, le prix d'un esclave, celui que Dieu a envoyé aux Juifs pour les gouverner et les sauver. La mesure est comble. Le Pasteur brise la seconde houlette, symbole de la réunion des tribus en un royaume. Ainsi est annoncée la fin du royaume des Juifs, au milieu d'un déluge de maux (Zach. II, 1-16).

Daniel avant Zacharie avait prophétisé les mêmes malheurs et leur avait assigné la même cause. Le Messie au milieu de la soixante-dixième semaine devait abolir les hosties et les sacrifices de la loi mosaïque; le peuple, par qui il allait être mis à mort, ne serait plus son peuple; le chef d'une nation étrangère ferait expier ce crime aux Juifs par la destruction complète du temple et de la cité; l'abomination de la désolation durerait jusqu'à la consommation du siècle et la fin du monde. (Dan. 9, 26, 27.)

L'accomplissement de ces prophéties défie toute critique. Les Juifs, demandant la mort du Christ, ont demandé que son sang rejaillit sur eux et sur leurs enfants. Quarante ans plus tard les aigles

romaines ont fondu sur la Judée et l'ont dévastée; les légions conduites par Titus ont ruiné le temple et la cité; les Juifs dispersés par l'Europe et l'Asie ont disparu du nombre des nations; le culte enfin, essentiellement attaché au temple de Jérusalem, a cessé de droit et de fait. Opiniâtres dans leurs croyances, les Juifs demeurent les témoins vivants et immortels de la divinité de Jésus-Christ.

Nous disons de la divinité de Jésus.

Que conclure en effet de l'accomplissement du triple groupe de prophéties dans la personne du fils de Marie? D'abord, et cela va sans dire, qu'il est le vrai Messie prédit dès l'origine de l'humanité et attendu de toutes les nations. Ensuite qu'il est vraiment Dieu. Les prophètes, en effet, en racontant ses souffrances, ses triomphes et sa gloire, nous l'ont clairement dépeint comme Dieu. Parlant du Fils de la Vierge — car le parallélisme des chapitres est évident — Isaïe nous dit: « Un petit enfant nous est né et un fils nous a été donné. Sa principauté dépasse la hauteur de ses épaules. Il sera appelé et sera Admirable, le Conseiller, le Dieu fort, le Père du siècle futur, le Prince de la paix. Son empire s'étendra de plus en plus, et la paix qu'il établira n'aura point de fin; il s'assiéra sur le trône de David et il possèdera son royaume pour l'affermir et le fortifier dans l'équité et la justice depuis ce temps jusqu'à jamais (Is. 9, 6, 7.) » Plus loin après avoir dépeint la tragédie de Sennachérib et la ruine de l'Idumée, il décrit les bienfaits que l'Église répandra sur les gentils: « La terre, dit-il, qui était déserte et sans chemin, se réjouira, la solitude sera dans l'allégresse et elle fleurira comme le lis. Elle pousse et elle germera de toutes parts; elle sera dans une effusion de joie et de louanges. La gloire du Liban lui sera donnée, on y verra la beauté du Carmel et de Saron... Dites à ceux qui ont le cœur abattu: Prenez courage, ne craignez point: voici votre Dieu qui vient vous venger et rendre aux hommes ce qu'ils méritent. Oui, Dieu viendra lui-même et il vous sauvera (Is. 35, 1-4.) »

Le Psalmiste n'est pas moins explicite. La tradition juive et la tradition chrétienne ont toujours regardé comme messianique le psaume deuxième. C'est donc Jésus-Christ qui est dit « roi de Sion, Fils

de Dieu, engendré par lui, » qui reçoit en héritage toutes les nations, les gouverne et les brise comme le vase du potier; c'est contre lui que les peuples frémissants conspirent : c'est enfin probablement lui que l'on dit rendre heureux les peuples qui plaçent en lui leur confiance. Comment ne pas reconnaître un Dieu à ces traits? C'est encore au Messie que le Père dit ailleurs : « Votre trône, O Dieu, subsistera éternellement; le sceptre de votre empire sera un sceptre de droiture [Ps. 44, 7]. » « Asseyez-vous à ma droite et demeurez-y jusqu'à ce que je réduise vos ennemis à vous servir de marche-pied [Ps. 109, 1, 2]. » Sans doute il est Dieu, celui qui est appelé fils naturel de Dieu, qui est assis à la droite du Père et par conséquent participe à sa puissance. Le Messie est donc Dieu. Jésus-Christ est le Messie; donc il est Dieu.

Pour affaiblir la force de cet argument, les adversaires de la divinité du Christ se plaisent surtout à attaquer le caractère messianique des prophéties sur lesquelles nous nous sommes appuyé. On a examiné dans d'autres articles les raisons qu'ils opposent; nous n'avons donc pas à nous en occuper ici. Cependant ils en apportent encore deux autres.

Le Messie, disent-ils, doit être un roi puissant et magnifique. Partout les oracles inspirés le représentent assis sur son trône, le front ceint du diadème, tenant entre ses mains le sceptre, gouvernant les peuples et soumettant les rebelles à son autorité. Or, n'est-ce pas précisément le contraire qui se vérifie en Jésus-Christ?

Nous lisons la réponse à cette difficulté dans les passages mêmes où les prophètes décrivent en termes magnifiques les splendeurs du royaume du Messie. Ce royaume, en effet, nous l'avons vu plus haut, doit s'étendre d'une mer à une autre; il doit embrasser tous les temps, toutes les régions, tous les peuples. Serait-il possible que les prophètes aient voulu par ces termes désigner une royauté terrestre? N'est-il pas évident qu'il est question d'un empire spirituel, décrit métaphoriquement sous la figure d'un empire temporel, dans lequel les peuples, librement et spontanément, rendraient leurs hommages au roi de leurs âmes? Jésus-Christ donne le sens de ces prophéties quand, en face de la mort, il affirme à Pilate qu'il est roi, mais

que son royaume n'est pas de ce monde; quand ensuite, après sa résurrection, il dit à ses disciples que tout pouvoir lui a été donné dans les cieux et sur la terre, qu'en vertu de ce pouvoir il les envoie chez toutes les nations et les charge d'enseigner et de commander, de lier et de délier. D'ailleurs les mêmes prophètes qui élèvent le trône du Messie au-dessus des trônes des rois de la terre, nous dépeignent aussi le rédempteur du monde persécuté et mis à mort, l'opprobre des hommes et le rebut de l'humanité; comment pourrait-on prétendre que ces oracles s'appliquent au roi terrestre victorieux de tous ses ennemis et dont la domination n'a de bornes ni dans le temps ni dans l'espace.

Les adversaires de la divinité du Christ opposent aussi la conduite des Juifs, surtout des princes des prêtres. Loin de reconnaître Jésus comme le Messie, ils l'ont rejeté, persécuté, mis à mort. Cependant le sens des prophéties ne pouvait leur être caché; s'ils en avaient vu l'accomplissement dans le fils de Marie, leur conduite n'eût-elle pas été toute différente?

La réponse est bien simple. Si Jésus-Christ n'avait pas été persécuté par les prêtres et le peuple, s'il n'avait pas été mis à mort dans les circonstances que nous avons rapportées, il ne serait ni le Messie, ni Dieu; car une grande partie des oracles messianiques ne se seraient pas accomplis. Si l'on nous demande la raison de l'étrange conduite des prêtres, nous répondrons qu'elle se trouve dans la malice du cœur humain. En présence des intérêts temporels, trop souvent la volonté ou bien se détourne de la vérité, ou l'enveloppe de ténèbres, ou bien l'attaque audacieusement, quand elle ne peut la nier. Les prêtres devaient d'autant plus volontiers persécuter Jésus, que celui-ci, par ses enseignements et ses exemples, paraissait continuellement leur reprocher leur cupidité et leurs vices. D'ailleurs les Juifs ne s'étaient-ils pas insurgés contre Moïse et contre David, n'avaient-ils pas poursuivis les prophètes? Dieu ne reproche-t-il pas fréquemment à ce peuple sa dureté, et son ingratitude? Sa conduite envers le divin rédempteur doit-elle donc nous étonner?

Vains donc sont les subterfuges de l'incrédulité. L'accomplissement mani-

feste des prophéties en Jésus, fils de Marie, prouve à l'évidence qu'il est le vrai Messie et le vrai Fils de Dieu.

C. — Il est une troisième preuve de la divinité du Sauveur, tirée de l'établissement et de la perpétuité de l'Église. Jésus-Christ ordonna aux apôtres et à leurs successeurs d'aller en son nom jusqu'aux extrémités de la terre, d'enseigner aux peuples de toutes les races une doctrine qui exige la soumission entière de l'intelligence, de prêcher une loi qui prescrit la guerre à toutes les passions et la pratique de toutes les vertus, d'exiger la soumission à une autorité instituée par lui, de prescrire l'usage de moyens de sanctification qu'il a plu à sa volonté d'établir. Des persécutions leur sont prédites; ils seront à cause de lui un objet de haine pour le monde, trainés devant les tribunaux, flagellés, mis à mort. Cependant le Christ les couvrira de sa protection et ils seront invincibles: « Ne vous mettez pas en peine de ce que vous répondrez, je mettrai sur vos lèvres des paroles de sagesse et vos adversaires ne sauront pas vous répliquer. » (Marc 16.) Il leur enverra l'Esprit qui demeurera à jamais avec eux et leur enseignera toute vérité. Par sa vertu ils chasseront les démons, parleront des langues qui leur étaient inconnues, guériront les malades qu'ils toucheront. Par cette assistance ils triompheront de tous les obstacles; leur œuvre restera debout malgré les assauts que les puissances du mal lui livreront: « Je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre vous (Matt. 28. 20). »

En vérité quel homme, fût-il un César ou un Alexandre, a osé rêver un tel dessein, et prononcer de telles paroles? Or, ce gigantesque projet se réalisa, et il se réalisa avec des moyens dont la faiblesse naturelle fait merveilleusement ressortir la vertu divine qui les animait.

Jésus meurt sur la croix; dans la pensée de ses ennemis, l'ignominie de ce supplice devait à jamais anéantir ses espérances; et voilà qu'elle devient le signal du triomphe. Sans autre science que celle de Jésus crucifié et sans autre appui que la vertu mystérieuse de la croix, malgré la puissance des Césars et la sagesse des philosophes, malgré la

corruption de la société et l'austérité des lois qu'ils imposent, quelques Juifs innocens ne craignent pas de s'adresser aux puissants du monde, aux riches et aux sages, à un siècle livré à l'orgueil, à l'avarice et à la volupté; ils osent ordonner de plier le genou devant le crucifié, de croire à d'incompréhensibles mystères, enfin de faire une guerre incessante aux instincts de la nature déchue. Entreprise insensée si elle n'est pas appuyée sur la vertu du Très-Haut! On connaît le triomphe des pêcheurs de Galilée.

Le jour de la Pentecôte, Pierre convertit trois mille Juifs à la foi chrétienne; une autre fois il en convertit cinq mille. C'est le premier noyau de l'Église. La persécution ayant dispersé les chrétiens chassés de Jérusalem, de nouvelles conquêtes sont faites dans toutes les villes et les bourgades de la Judée. Environ trente ans après la mort du Christ, Pierre écrit de Rome sa première épître aux fidèles étrangers et dispersés dans les provinces du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bythinie (I Pet., 1). Sous Domitien, l'apôtre saint Jean exilé dans l'île de Palmos adresse son Apocalypse aux sept Églises d'Asie (Apoc. 1, 4). Paul parcourt tout le monde civilisé et après vingt ans d'apostolat il peut dire aux Romains que leur foi était connue dans le monde entier (Rom. 1. 8). Aussi les apologistes firent-ils état de cette extension. « Il n'y pas de race d'homme, dit saint Justin, qu'ils soient barbares, grecs ou qu'ils portent tout autre nom, d'où ne s'élèvent des prières et des actions de grâces au Père par le nom de Jésus-Christ crucifié. » On connaît la parole de Tertullien: « Nous sommes d'hier, et nous remplissons vos cités, vos îles, vos municipes, vos camps. » L'Église en effet s'était répandue par toute la terre; par son influence féconde, l'ancien monde avec sa civilisation, ses lois, ses institutions, est complètement bouleversé. Bientôt de grands peuples sont arrachés à la barbarie; l'esprit chrétien pénètre la société domestique et la société civile; une nouvelle civilisation s'étend à toute la terre. Après dix-neuf siècles l'Église est debout, gardant une immortelle jeunesse au milieu de la fragilité des institutions humaines. Les empires et les trônes ont croulé, et ces

bouversements ont toujours paru lui donner une vie et une force nouvelles. Toujours elle a poursuivi son œuvre civilisatrice, malgré les puissances du mal liguées contre elle. Les notions de droit, de liberté, d'égalité, cent fois menacées, ont par elle survécu à tous les naufrages. Ainsi se vérifie l'oracle du prophète royal : « Son empire s'étendra sur toutes les générations ;... il régnera depuis une mer jusqu'à une autre mer ;... tous les rois de la terre l'adoreront et toutes les nations lui seront assujetties » (Ps. 71).

Assurément ces merveilles s'expliquent, si Jésus-Christ est Dieu, si comme Dieu il inspire le courage, donne la fécondité à la parole des apôtres et dirige les événements humains. Mais s'il n'est qu'un homme, partant s'il n'est qu'un imposteur et un séducteur — car il avait fait croire à sa divinité — quelle raison donnera-t-on du succès de cette œuvre humaine, de sa merveilleuse durée, de son incomparable étendue ? Le concile du Vatican a raison de le dire : « L'Église par elle-même, avec son admirable propagation, sa sainteté éminente et son inépuisable fécondité pour tout bien, avec son unité catholique et son immuable stabilité, est un grand et perpétuel argument de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa mission divine » (Sess. 3, cap. 3).

A cet argument l'incrédulité contemporaine oppose l'histoire de plusieurs autres religions. Nous avons à examiner la force de l'objection.

Il serait superflu de s'arrêter au Lamaïsme ou culte de Fo et au Taosisme dont l'origine est attribuée à Lao-Tseu, religions superstitieuses et magiques, grossières idolâtries qui se partagent la Chine avec le culte de Bouddha et de Confucius. Nous ne nous arrêterons pas non plus à Confucius, philosophe, homme d'État, trop sage pour se dire ou se croire prophète ou dieu, qui fut principalement un moraliste et non le fondateur d'un culte nouveau, mais dont la morale et la religion, assez pures d'erreurs positives, sont incomplètes, froides, sans élévation. — Nous passerons encore Zoroastre, personnage mythologique suivant les uns, historique suivant les autres, qui ne savent s'ils doivent placer sa naissance l'an 2000 ou l'an 500 avant Jésus-Christ ; il suffira de dire

qu'on le croit fondateur d'une religion qui fut connue des Mèdes et des Perses et qui survit encore dans les montagnes de Perse et chez les Parsis de Bombay, et qu'on lui attribue le livre officiel de ce culte, l'Avesta, où il enseigne le dualisme oriental avec deux tendances opposées, l'une vers le monothéisme, l'autre vers le polythéisme. — Nous passerons aussi sur le brahmanisme ou religion du Vêda, qui remonte à quinze siècles avant l'ère chrétienne et se divise en deux parties, dont la première, contenue dans les anciens hymnes du Vêda, déifie les éléments de la nature, le vent, l'orage, le soleil, l'aurore, le feu, et dont la seconde, le brahmanisme proprement dit, professe le panthéisme idéaliste et la métempsycose. — Nous considérerons les deux religions que l'on se plaît à opposer au christianisme : Le bouddhisme et le mahométisme. L'examen que nous en ferons servira à mettre davantage en lumière la divinité de la religion chrétienne et de son fondateur.

On peut réduire à trois les objections tirées du bouddhisme : la première est empruntée à l'histoire de Bouddha, la seconde à ses doctrines, la troisième à l'extension de sa religion.

Le désintéressement de Bouddha, l'austérité de sa vertu, sa sainteté même, ne peuvent, dit-on, être révoqués en doute. Quitter à vingt-sept ans la cour royale de son père, sa femme et son fils, renoncer à l'espérance de régner, se livrer à la recherche de la sagesse, suivre d'abord les leçons des brahmanes, puis embrasser la carrière d'ascète, vivre ensuite en solitaire et se livrer à des macérations et à des méditations prolongées ; enfin, après sept années d'une vie humble et obscure, prêcher au peuple une doctrine nouvelle, qu'on croit la véritable sagesse, continuer cet enseignement pendant quarante-quatre ans, jusqu'à la mort ; n'est-ce point mener une vie de sainteté et d'héroïsme ? Or, c'est là l'histoire de Siddartha, connu sous le nom de Çakya-Mouni, c'est-à-dire solitaire de la race des Çakya et sous celui de Bouddha, c'est-à-dire le savant ou l'éveillé.

La doctrine de Çakya-Mouni n'est-elle pas digne d'admiration ? Quelles sont, en effet, les règles qu'il trace aux moines qui composent l'assemblée, et

aux fidèles ou auditeurs? Il ne se contente pas de leur interdire le vol, le mensonge, l'adultère, l'ivrognerie; le moine sera astreint à la chasteté et à une sévère pauvreté; il passera sa vie à mendier, à méditer et à annoncer la sagesse du maître; les fidèles, agriculteurs ou négociants, pratiqueront la bonne œuvre par excellence, l'aumône donnée aux moines, et contribueront ainsi à la diffusion de la sagesse. Ces préceptes présentent déjà quelque chose de grand et de beau; cependant ce n'est encore que le côté extérieur de la morale du bouddhisme. Il est d'autres préceptes dignes du christianisme. Bouddha demande de ses adeptes le renoncement absolu, l'anéantissement de tout désir, de toute affection, de toute passion. Pour arriver à cette perfection ils passent par une série d'exercices semblables à ceux qui sont en vigueur dans les ordres religieux du catholicisme: méditations sur la vanité du monde et le néant de l'existence, confession des fautes, direction de la conscience. Un bonheur relatif, la liberté intérieure, une puissance surnaturelle assez peu définie, enfin la *nirvana* des passions, doivent être la récompense de ces sacrifices. Cependant le bouddhiste ne vivra pas pour lui seul; il aimera son semblable et lui procurera, au moyen de l'apostolat, exercé par d'autres ou par lui-même, le bienfait de la nouvelle doctrine.

Enfin, la vraie sagesse reçut une rapide et immense extension. Commencé vers l'an 500 avant Jésus-Christ, le bouddhisme régna mille ans sur l'Inde en concurrence avec le brahmanisme; il se répandit dans la Tartarie, la Chine, le Japon, l'Indo-Chine, quelques îles de la Sonde. Il compte suivant les uns cinq cent millions d'adhérents, suivant les autres quatre cent millions, suivant d'autres enfin, trois cent millions et demi.

Ainsi ses vertus, sa doctrine, la propagation de son culte, tout est extraordinaire en Çakya-Mouni; les miracles même ne lui firent pas défaut, s'il faut en croire les récits inspirés par la vénération de ses adeptes. Personne, si l'on excepte cependant les bouddhistes, ne consentira à regarder Bouddha comme un dieu. Comment dès lors les vertus de Jésus-Christ, ses œuvres, le succès de

l'Évangile lui mettraient-ils au front l'aurole de la divinité?

Une observation préliminaire éclaircira la réponse :

Le dogme catholique le reconnaît, la chute originelle n'a pas enlevé à l'esprit humain la puissance d'arriver à la connaissance de l'existence de Dieu et d'un grand nombre de préceptes de la loi naturelle; la volonté n'est pas réduite à l'impuissance par rapport à tout bien de l'ordre moral. La révélation, absolument nécessaire pour la connaissance des vérités surnaturelles, n'a été que moralement requise pour la connaissance de l'ensemble des préceptes de la loi; le secours divin n'est demandé que pour vaincre les tentations violentes et observer pendant un temps notable toute la loi divine. Partant l'Église ne fait pas difficulté d'admettre que dans le cours des âges il ait pu se rencontrer des hommes extraordinaires, qui ont touché de plus près, et ont comme entrevu l'idéal de la vertu chrétienne. Elle soutient toutefois que des erreurs graves et fondamentales se sont glissées dans leurs enseignements, qu'à côté de leurs vertus, la faiblesse humaine a laissé des traces, taches qui ne souillent point la beauté absolue de l'humanité de Jésus-Christ.

Cette remarque préliminaire nous met à l'aise pour répondre aux difficultés exposées tantôt.

Si la comparaison entre Çakya-Mouni et le Christ n'était pas sacrilège, elle serait encore parfaitement ridicule et absurde. Les récits de la vie de Bouddha sont postérieurs de plusieurs siècles à sa mort. Il est impossible de démêler l'histoire de la légende. Les prodiges qui lui sont attribués sont dignes, selon la juste remarque d'un auteur, de figurer sur un programme de fête foraine. Comment dès lors l'opposer à Jésus-Christ dont les actes, les miracles, les prophéties, la mort, la résurrection sont attestés aussi bien par ses ennemis que par ses amis et sont consignés dans des écrits de la plus parfaite authenticité et de la plus absolue véracité?

D'ailleurs quand même tout ce qui est rapporté serait historiquement exact, les nombreuses erreurs qui souillent la sagesse de Bouddha suffisent à elles seules pour faire justice de l'admiration intéressée des incrédules modernes.

Trois erreurs capitales et manifestes constituent la base du bouddhisme : l'athéisme pratique, la métempsychose, l'anéantissement final.

Çakya-Mouni ne s'inquiète pas de l'existence d'un être suprême, créateur de l'univers. Dieu existe-il? C'est un problème dont il lui paraît inutile de chercher la solution. On le croirait le précurseur des positivistes modernes. Grâce à cette espèce d'athéisme, la sagesse de Bouddha ne connaît ni secours divin, ni prière, ni sacrifice, ni cérémonies du culte. Elle ne connaît pas non plus l'humilité chrétienne; toute perfection, toute vertu est attribuée aux mérites personnels. C'est la conséquence de la métempsychose. L'homme, soumis à une loi fatale, passe par une série de vies successives; il meurt pour renaître dans un état plus heureux ou plus malheureux, suivant que dans la vie antérieure il s'est rendu digne de récompense ou de châtement. Cette sanction a-t-elle suffi pour mettre un frein aux passions, après une suite presque interminable d'existences, l'être entre dans le *Nirvana*, état mystérieux dans lequel les uns ont vu le complet anéantissement, d'autres un mode d'existence, d'où le sentiment, la vie, l'activité sont bannis, et qui est l'équivalent de la destruction.

Mais, dira-t-on, la morale de Bouddha peut-elle bien s'édifier sur une telle base?

En vérité on se surprend aisément à douter qu'elle puisse reposer sur un tel fondement. Cependant un examen plus attentif montre que la morale bouddhiste est la suite et l'application pratique de cette triple erreur. Le bouddhisme prêche-t-il le renoncement absolu, c'est que dans la vie future tout attachement au corps ou à l'âme aura son châtement; ou bien que l'existence est un mal, puisqu'elle est passagère; ou bien encore que le bonheur est dans le vide et le néant et que partant le *nirvana* des passions donne une espèce d'avant-goût de cette béatitude suprême. Elle est énorme la distance qui sépare cette doctrine de la morale de l'Évangile, qui propose la gloire de Dieu comme fin à nos actions et le bonheur du ciel comme stimulant à la vertu, où tout enfin est activité et vie.

De la même source découlent les au-

tres préceptes du code moral de Çakya-Moutai. Si le vol, le mensonge, l'adultère sont prohibés, si l'amour du prochain est commandé, s'il n'est pas permis de tuer un être vivant, l'égoïsme en est la seule raison: par l'observation de ces lois, moins de maux troubleront la vie présente et celle qui suivra immédiatement. D'ailleurs si la morale de Bouddha met ce frein aux passions, elle permet d'autres licences: ni la polygamie ni même la polyandrie ne sont défendues. Elle ordonne la charité, mais cette charité n'a jamais pu créer aucune des œuvres multiples qui sont l'honneur du christianisme.

Ainsi un abîme sépare la morale de Çakya-Mouni de celle de Jésus-Christ.

Il reste à juger l'extension du bouddhisme. A l'argument qu'on en tire contre la divinité du Christ et de son œuvre, nous opposons une double réponse:

D'abord nous nions ce qui est supposé ou affirmé par les rationalistes, c'est-à-dire que la doctrine du fondateur s'est transmise sans corruption essentielle d'un âge à un autre, d'une nation à une autre. Car enfin s'il a subi des transformations capitales, est-ce encore le bouddhisme qui a été propagé? Si ce n'est pas le bouddhisme, que devient l'objection? Or aux trois erreurs qui infectaient la religion primitive — si on peut appeler religion un ensemble de préceptes qui supposent presque l'athéisme — vinrent s'ajouter ou se substituer le polythéisme, l'idolâtrie, la magie. Çakya-Mouni, après cinq cent cinquante existences, après avoir été ascète, brahmane, mendiant, lion, perroquet, marchand, roi, ermite, a été mis sur les autels par ses pieux adeptes. Ses vertus et ses mérites l'ont placé au rang suprême des existants, et en ont fait un être surnaturel, jouissant de propriétés divines. A côté de lui siègent les dieux du panthéon indien, sous le nom de *Devas*. Les Bouddhas antérieurs, qui depuis des milliards de siècles se succèdent tous les deux ou trois mille ans, frappent à la porte du *nirvana*, afin de partager le sort de Çakya-Mouni. Sa cour est composée d'une foule d'êtres surnaturels, anges ou démons; ils ont la forme de l'oiseau ou du serpent et vivent dans l'air ou sur la terre, ou bien au sein des mers.

On possède des dents, des cheveux, des ossements, des vêtements de Bouddha. On les invoque, on raconte des miracles. Cependant, Çakya-Mouni plongé au sein du *nirvana* dans un absolu repos, ne s'occupe pas des nécessités des mortels; ce sont donc les statues, les reliques laissées par lui qui sont invoquées et à qui des merveilles sont attribuées. Où trouve-t-on une idolâtrie plus grossière? Il ne lui manque même pas les formules magiques capables de tous les prodiges.

Le bouddhisme a donc été transformé. L'homme a besoin de croire à Dieu et à la vie future. Ces idées ont apparu dans le bouddhisme sous forme de superstitions et ont remplacé l'athéisme et le nihilisme.

D'ailleurs, quand bien même la sagesse de Çakya-Mouni se serait conservée dans sa pureté primitive, les caractères qu'offre sa propagation sont loin de montrer que la conservation et les triomphes du christianisme ne doivent pas être attribués à la vertu divine dont il est animé.

Il y a en effet des causes multiples qui expliquent naturellement les progrès du bouddhisme. Il ne faisait la guerre ni aux superstitions des masses, ni à l'ambition des grands; il ne parlait pas en maître, ne proscrivait pas le culte des divinités dont il jugeait seulement inutile de s'occuper, ne faisait pas de lois pour régler le mariage. Par là le nouveau culte ne s'attira pas la haine du pouvoir civil. Bien plus, il en fut ouvertement protégé et l'on sait qu'il fut surtout redevable de ses progrès à Açoka Pyiadasa qui est, à juste titre, surnommé le Constantin du bouddhisme.

Cependant ce ne sont pas les seules causes qui expliquent la faveur avec laquelle la sagesse de Çakya-Mouni fut accueillie. Les peuples se courbèrent volontiers sous les lois du nouveau culte lorsque le polythéisme lui eut donné une forme plus poétique. La Chine a été éblouie par une mythologie qu'elle ne trouvait pas chez elle. Les Hindous étaient fatigués du brahmanisme froid, sans idole et sans temple. La légende de Çakya-Mouni quittant le trône, se mêlant au peuple et aux pauvres pour enseigner la sagesse donna au bouddhisme une grande popularité dans les diverses contrées où il parvint à s'implanter.

On le voit, il y a une manifeste opposition entre le bouddhisme et le christianisme, entre Çakya-Mouni et Jésus-Christ. Il y en a une plus grande encore entre Jésus-Christ et Mahomet.

Mahomet, nous disent les incrédules, institua une religion qu'il déclara être divine. Il se proclama descendant d'Abraham, prophète de Dieu, plus grand que Moïse et Jésus-Christ, comme eux législateur envoyé du ciel. A l'en croire, il avait reçu la mission de purifier le christianisme du polythéisme et de l'idolâtrie et de le ramener au monothéisme d'Abraham; l'archange Gabriel lui communiquait les ordres d'Allah. Aussi toutes ses paroles, religieusement conservées dans le Koran, sont regardées dans le monde musulman comme autant d'oracles divinement inspirés. Le succès couronna l'entreprise du prophète. S'il fut persécuté d'abord à la Mecque, et forcé de se réfugier à Médine, l'année de l'hégire, la première de l'ère musulmane, la suite de sa vie fut une série non interrompue de triomphes. Mahomet et ses successeurs tinrent tête aux rois et aux empereurs; ils imposèrent le Koran aux peuples par la force du sabre; le croissant lutta victorieusement contre la croix; il domina des bords du Gange à ceux de la Loire, et sans la fortune de Charles-Martel dans les plaines de Poitiers, tout l'Occident subissait la loi de l'Islam. Après onze siècles, la religion du Koran n'est point éteinte: elle poursuit ses conquêtes en Asie et en Afrique et maintient sa puissance en Europe, sur les rives du Bosphore. De ces faits n'est-il pas permis de tirer les conclusions suivantes: Ou bien le mahométisme est d'origine divine, et alors comment le christianisme, qui lui est opposé, peut-il être divin? ou bien il est d'origine humaine et alors de quel droit le christianisme prétend-il être une religion révélée; le mahométisme ne présente-t-il pas les mêmes preuves à l'appui d'une origine divine?

La réponse est aisée: l'examen de l'islamisme montre à l'évidence son immense infériorité vis-à-vis le christianisme. Dès lors Mahomet, lorsqu'il se présente comme l'envoyé de Dieu, est un séducteur ou un halluciné. Ensuite le dévergondage de ses mœurs enlève au prophète toute vraie grandeur morale et le

met infiniment au-dessous de Jésus-Christ, type de vertu et de beauté. Il n'y a donc que le succès de ses armes qu'on puisse essayer d'invoquer à l'appui des théories antichrétiennes. Or les causes naturelles suffisent à l'expliquer. Développons brièvement cette réponse.

L'origine humaine du Koran ressort de sa nouveauté, de l'opposition de ses doctrines avec le christianisme, du relâchement de la morale qu'il consacre. Pour que la mission de Mahomet pût être divine, il fallait qu'elle ne fût pas contraire aux enseignements du Christ; cela découle de la mission même que le prophète s'attribue. Témoin des luttes entre les juifs et les chrétiens relativement à la venue du Messie, entre les diverses sectes chrétiennes relativement aux dogmes contenus dans l'Écriture, Mahomet voulut réunir les juifs et les chrétiens dans une foi commune; il reconnut que Dieu avait envoyé Moïse aux juifs, et Jésus-Christ aux chrétiens; les disciples de l'un et de l'autre, disait-il, avaient altéré, par leurs interprétations, les enseignements du maître; notamment les chrétiens en adorant trois personnes en Dieu, en reconnaissant la divinité de Jésus-Christ, avaient rétabli le polythéisme et l'idolâtrie; lui, Mahomet, était suscité par Dieu pour achever l'œuvre de Moïse et de Jésus-Christ et ramener la religion à sa pureté primitive, c'est-à-dire au monothéisme d'Abraham. Ne devait-il donc pas y avoir harmonie complète entre sa prédication et la doctrine de Jésus-Christ clairement énoncée dans les Écritures et crue par les fidèles dès l'origine de l'Église? Or il y a évidemment opposition. La trinité des personnes en Dieu, la divinité du Christ, que Mahomet appelle polythéisme et idolâtrie, ne sont-elles pas manifestement contenues dans le dépôt de la foi chrétienne? Jésus-Christ n'enseigne-t-il point l'indéfectibilité de la foi de l'Église, la nécessité de se soumettre à une autorité instituée par lui? Pour le nier, il fallait toute l'ignorance des livres inspirés et toute l'audace qui caractérisent Mahomet. Le but même indique donc dès l'abord la nouveauté et l'origine humaine du Koran.

La loi du prophète réglant les mœurs en est une preuve plus palpable encore.

Le Christ avait préparé la voie à l'abolition de l'esclavage en rétablissant

l'égalité de toutes les conditions devant la loi religieuse; il avait proclamé l'unité et l'indissolubilité du mariage; il avait interdit d'imposer la foi par la violence des armes et prêché le détachement des biens de la terre, la douceur, la patience en face des persécutions. Que deviennent ces préceptes dans le Koran?

Nous voyons régner l'esclavage avec toutes ses horreurs, et douze siècles de contact avec la civilisation chrétienne n'ont pu détruire la traite des nègres.

Le musulman peut avoir quatre femmes légitimes et autant de concubines qu'il lui plaît; la loi exige seulement qu'il les ait conquises par la force des armes ou à prix d'argent et qu'il soit assez riche pour les entretenir. Les maris pourront divorcer à volonté, ou s'échanger leurs femmes. Par delà la tombe, d'éternels enivrants, d'éternelles voluptés attendent les fils du Prophète. Ce dévergondage des mœurs, la honte du mahométisme, fit dire à Averroès: « l'islamisme est une religion de pourceaux. » Quant à la douceur et à la patience dans la persécution religieuse, l'islamisme ne les connaît pas; il se propage par la guerre sainte, c'est-à-dire la force brutale, le pillage, le partage du butin.

En vérité il est presque plaisant d'attribuer à l'archange Gabriel ces préceptes d'immoralité et de brutale violence. Autant la pureté du christianisme démontre son origine divine, autant l'impureté du Koran en démontre l'origine humaine. Au dilemme proposé tantôt, ne peut-on pas opposer cet autre dilemme: Ou le christianisme est divin ou il ne l'est pas; s'il l'est, comment le mahométisme, qui le contredit, serait-il inspiré de Dieu? s'il ne l'est pas, il y aurait donc une doctrine humaine antérieure de six siècles, manifestement supérieure à l'islamisme que l'on dit être d'origine divine; or qui ne voit que cela est impossible?

Si de la doctrine du Prophète, nous passons à sa vie, il est aisé de voir qu'elle contraste singulièrement avec celle du Sauveur du monde. Mahomet donna l'exemple de l'immoralité et de la cruauté. Son harem s'éleva à côté de la première mosquée. Bientôt les licences du Koran ne suffirent plus à ses passions lubriques; il demande des dispenses à Allah et

Gabriel les lui communique au gré de ses désirs voluptueux, il reçoit la permission d'épouser douze femmes. Koran, xxxiii, v, 53 et iv, 3; il peut, à l'encontre de toute équité, préférer une femme à une autre ou la négliger, d'après ses caprices (ib. xxxiii, 51; par une troisième dispense il épouse la femme de Zeinab, son fils adoptif. Son immoralité n'eut d'égale que sa cruauté. Toujours sur l'ordre de l'archange Gabriel, il commanda de nombreux massacres de juifs et de chrétiens; le meurtre est suivi de pillage et la meilleure part revient au Prophète. — Que nous sommes loin de la chaste virginité, de la mansuétude, de la clémence, de l'abnégation, du détachement de toutes choses, qui éclatent dans la vie de Jésus-Christ!

On attribue, il est vrai, à Mahomet un profond sentiment religieux; il parlait, dit-on, de Dieu avec amour et enthousiasme et ordonna des prières à Allah cinq fois par jour, précédées de purifications et d'ablutions. Ce contraste ne rappelle-t-il pas les paroles du Sauveur: Ce ne sont pas ceux qui disent: « Seigneur, Seigneur », qui m'aiment, mais ceux-là qui observent ma loi?

Cependant si tel est le caractère du Prophète et du Koran, comment expliquer l'extension et la vitalité de l'islamisme? Comment concilier tant de bassesse d'une part, tant de force de l'autre? Un instrument indigne n'aurait-il pas été employé par Dieu au triomphe d'une cause sainte?

Il en est qui ont vu dans la durée et la force du mahométisme un problème historique. En effet, par sa nature il semblait appelé à une prompte décadence. L'absence manifeste de toute mission divine chez le prophète devait engendrer la rébellion des intelligences; la polygamie, le divorce et la corruption des mœurs qui en est la suite naturelle, devaient frapper l'islamisme de stérilité et d'une caducité précoce. Cependant nous le voyons renverser les empires chrétiens, résister plus tard aux coups victorieux qu'on lui porte. Quel est ce phénomène?

Ce problème fût-il insoluble, la cause du christianisme n'en est pas compromise, les moyens de propagation ayant été absolument différents pour les deux religions. Mais n'y a-t-il pas réponse à la question?

D'aucuns ont attribué à une cause surnaturelle le succès du mahométisme; l'esprit des ténèbres, d'après eux, n'y serait pas étranger; Dieu l'aurait permis pour éprouver les justes et punir les crimes du monde. Cette réponse résout-elle la question? Sans doute on ne peut nier cette double intervention; mais ne faut-il pas aussi faire entrer en ligne de compte les éléments constitutifs de cette religion? Beaucoup l'ont cru et ont attribué la cause du succès et de la longévité de l'islamisme au mélange d'erreur et de vérité, de vertu et de vice, dont il se compose. Le dogme de l'unité de Dieu, fortement imprimé dans l'esprit du mahométan par la prière à Allah, l'exclusion de l'idolâtrie, la croyance à la vie future et au jugement, à l'enfer et au ciel, élèvent incontestablement cette religion au-dessus du polythéisme. D'autre part, les mœurs faciles auxquelles elle engage, les désordres qu'elle permet, les plaisirs sensuels promis par delà la tombe, étaient un appât qui attirait et retenait les masses. L'union dans les mêmes mains de la puissance civile et de la puissance religieuse, la propagation du culte par les armes, le butin de la guerre sainte, le paradis promis au guerrier qui meurt pour la foi, tout cela produisit le courage, fanatisa le musulman, engendra des prodiges de valeur. Tout cela est naturel.

Or, et c'est notre conclusion, l'absence de tous ces moyens indique que le christianisme est d'origine divine. Le mahométisme se propage par la force; la religion du Christ se propage malgré la force qu'on lui oppose durant trois siècles; l'un grâce aux passions qu'il flatte, l'autre malgré les passions auxquelles elle fait la guerre; l'un en supprimant tout mystère, l'autre malgré les dogmes incompréhensibles qu'elle impose à la raison. On le voit, l'opposition est complète. Les moyens naturels et humains aident l'un, ils entravent l'autre.

Une dernière objection est faite contre la divinité du Christ et de son œuvre. Rien à peu près, dit-on, de ce qu'on trouve dans la vie de Jésus-Christ et dans la religion instituée par lui, ne leur appartient en propre. Ne voyons-nous pas Krisnah vénéré par les bergers et exilé dès sa naissance; Bouddha retiré dans la solitude et tenté par le démon Mara;

les dieux Osiris, Adonis et Atys mourant puis ressuscitant? — Tous les éléments dont se compose le culte chrétien, on les trouve dans les autres religions. Partout on rencontre l'adoration, le sacrifice et d'autres cérémonies sacrées. Le musulman croit à un seul Dieu; le brahmane, à une certaine trinité; l'égyptien, à un jugement après la mort; le bouddhiste pratique la vertu de chasteté. Si la religion chrétienne n'a pas d'originalité, si elle copie les autres cultes, comment peut-elle prétendre être fille du Ciel?

Il est plus d'une réponse à cette difficulté. Si l'on veut se rappeler que Jésus-Christ est venu dans la plénitude des temps historiques, que les Évangiles sont de la plus parfaite authenticité et leurs récits de la plus entière exactitude, on verra aisément que l'apparente similitude des scènes de la vie de Jésus-Christ avec d'autres scènes qui se seraient passées en d'autres pays et en d'autres siècles, n'est que coïncidence fortuite. Les bergers de la crèche ont-ils voulu copier les adorateurs de Krisnah? Le Sauveur en se retirant dans le désert a-t-il songé à Bouddha; en mourant et en ressuscitant, a-t-il voulu imiter les dieux du paganisme? Évidemment non selon toute probabilité, les légendes qui ressemblent aux récits évangéliques ne sont qu'une imitation corrompue de ceux-ci. Jésus, du reste, ne pouvait imiter ce qu'il ne connaissait pas, et il ne pouvait connaître les légendes bouddhiques que s'il était Dieu, car elles étaient de son temps absolument inconnues en Judée et même dans le monde civilisé.

Arrivés à la similitude des religions, il est faux que rien ne soit propre à la religion de Jésus-Christ. Les vérités dont l'Église attribue la connaissance à la seule révélation sont ignorées en dehors du judaïsme et du christianisme; les vestiges de la révélation primitive paraissent avoir été trop faibles pour que la connaissance des vérités surnaturelles ait persévéré chez les peuples de l'antiquité. En outre plusieurs mystères sont propres à la religion du Christ. Dans quel culte païen croit-on aux dogmes de l'unité de la nature divine et de la trinité des personnes? Peut-on sérieusement opposer à la trinité des chrétiens la *trimourti* indienne, composée

de trois dieux distincts de nature et inventée au moyen âge pour donner un semblant d'unité à divers cultes dont les uns avaient pour objet *Brahma*, les autres *Çiva*, d'autres enfin *Vichnou*. Où rencontre-t-on, en dehors du judaïsme et du christianisme, une vraie incarnation, c'est-à-dire une personne divine réunissant en elle deux natures réellement distinctes, la nature divine et la nature humaine. Sans doute il est des religions qui font descendre leurs dieux sur la terre; mais ces dieux se sont fait voir dans leur nature propre et prétendue divine et non dans une nature nouvelle unie hypostatiquement à l'autre. Où trouve-t-on les dogmes de la béatitude surnaturelle, de la grâce et des sacrements? Où le saint Sacrifice de la messe qui renouvelle d'une manière non sanglante l'immolation du calvaire? Où enfin l'autorité doctrinale de l'Église et la hiérarchie? Or ne sont-ce pas là des éléments essentiels du christianisme?

S'il est certains éléments communs à la plupart des cultes, pourquoi s'en étonner? Les peuples qui ont cru à l'existence d'un être suprême pouvaient savoir, en dehors de la révélation, qu'un culte d'adoration, de sacrifices et de prières lui est dû; les tendances communes à toute l'humanité ont donné naissance, chez des peuples différents, à des rites et à des cérémonies semblables par certains côtés. Si on les retrouve dans la religion révélée, c'est que Dieu, lorsqu'il institue un culte, ne fait pas une œuvre contre nature, mais se conforme, en les purifiant et en les élevant, aux inclinations du cœur humain.

Il est des rites et des pratiques de perfection qui, sans être communs à toutes les religions, n'appartiennent pas en propre à la religion chrétienne. — C'est à tort qu'on s'en fait une arme contre la divinité de son fondateur. En effet de deux choses l'une: Ou bien Jésus-Christ était Dieu; comme Dieu, il a communiqué à l'humanité la science des autres religions et l'humanité leur emprunta les éléments dont nous parlons. Alors que peut-on conclure contre l'origine divine du christianisme? Ou bien Jésus-Christ n'était qu'un homme; et alors ses connaissances ne s'étendaient pas au delà des bornes étroites entre lesquelles était renfermée la science de cette époque. Dans ce cas il n'a rien emprunté; la

coïncidence est due au hasard, et partant on ne peut rien en inférer contre la divinité du Christ ou de son œuvre.

La conclusion s'impose. La perfection du christianisme, sa propagation malgré des obstacles humainement insurmontables, sa force invincible malgré la faiblesse naturelle de ses appuis, tout cela est inexplicable en dehors de l'hypothèse de son origine divine et du secours du Tout-Puissant, qui le soutient dans toutes les phases de son existence.

Il nous reste à considérer brièvement l'humanité de Jésus-Christ, l'unité de personne et la distinction des deux natures.

II. — Que Jésus-Christ soit véritablement homme, qu'il ait un corps réel et une âme raisonnable, c'est ce qui ressort avec évidence des Livres saints. « Il s'est anéanti lui-même, dit saint Paul, en prenant la condition du serviteur, en se rendant semblable aux hommes, se faisant reconnaître comme homme par tout ce qui a paru de lui au dehors. » (Phil. 2, 7.) Et ailleurs : « Comme le péché est entré dans le monde par un seul homme et la mort par le péché... comme c'est par le péché d'un seul que tous les hommes ont été enveloppés dans une commune condamnation; ainsi c'est par la justice d'un seul que tous les hommes reçoivent la justification de la vie. » (Rom. 5.) Écrivant aux Hébreux, il explique l'économie de la rédemption : « Il était digne de Dieu pour lequel et par lequel sont toutes choses, que, voulant conduire à la gloire plusieurs enfants par la voie de la souffrance, il consommât par les souffrances celui qui devait être l'auteur de leur salut. Car celui qui sanctifie ou ceux qui sont sanctifiés viennent tous d'un même principe... Et ainsi parce que les enfants sont d'une nature composée de chair et de sang, il a aussi lui-même participé à la faiblesse de cette nature, afin de détruire par sa mort celui qui était le prince de la mort, c'est-à-dire le diable, et de mettre en liberté ceux que la crainte de la mort tenait dans une continuelle servitude pendant leur vie... C'est pourquoi il a fallu qu'il fût en tout semblable à ses frères, afin qu'il fût devant Dieu un pontife compatissant à leurs faiblesses et fidèle en son ministère, afin d'expié les péchés du peuple. »

La vie entière de Jésus-Christ atteste

la vérité des enseignements de l'apôtre. Nous le voyons souffrir de la faim, de la soif, de la fatigue. Or rien de cela n'est réel, si le corps est apparent et privé de sentiment. Nous l'entendons dire : « Mon âme est triste jusqu'à la mort » (Matth. 26) ; il supplie son Père d'écarter de lui le calice d'amertume (Ib.; Hebr. 5, 7.) ; nous devons apprendre de lui à être doux et humbles de cœur. Comment ces paroles peuvent-elles être vraies, si Jésus-Christ n'est pas animé d'une âme raisonnable?

C'est donc avec raison que l'Église dans le second, le quatrième et le sixième concile œcuménique, condamne les erreurs opposées au dogme de l'humanité de Jésus-Christ. C'est encore avec raison que le concile de Vienne définit que le Fils de Dieu a pris un corps passible et une âme raisonnable qui, par elle-même et essentiellement, est vraiment la forme de son corps.

III. — Comment la divinité et l'humanité s'unissent-elles dans le Sauveur? — Trois réponses sont faites à cette question :

D'après Nestorius, l'hérésiarque du v^e siècle, évêque de Constantinople, en Jésus-Christ il y a non seulement deux natures, mais encore deux personnes physiquement distinctes, une personne divine et une personne humaine. Ce qui est propre à une personne ne pouvant être affirmé de l'autre, il serait erroné de dire que Dieu est né pour nous de la vierge Marie, a souffert, nous a rachetés par sa mort. Cependant, selon Nestorius, les deux personnes, distinctes physiquement, sont unies moralement, accidentellement, extrinséquement. La personne humaine a été enrichie, dès le sein de sa mère, des dons extraordinaires de la grâce; ces dons croissant de jour en jour firent de l'humanité le temple de la divinité; enfin l'homme fut aux mains du Verbe l'instrument par qui se firent les miracles que les Évangiles racontent et furent communiqués au genre humain les ordres de Dieu. Grâce à ces faveurs et à ces œuvres, la personne humaine participe aux honneurs rendus à la personne divine; elle est adorée et appelée, quoiqu'improprement, Dieu, fils de Dieu.

Eutychès, archimandrite d'un monastère près Constantinople, dans son zèle à combattre l'hérésie nestorienne, tomba dans l'erreur opposée. Suivant lui, il n'y

a dans le Sauveur qu'une personne et qu'une nature; partant, ou bien la divinité a été absorbée par l'humanité, ou bien l'humanité par la divinité, ou enfin de l'union des deux natures, il est résulté une nature nouvelle tenant le milieu entre les deux autres.

La première de ces hérésies fut proscrite en 431 par le concile d'Éphèse; la seconde en 451 par le concile de Chalcédoine. La doctrine catholique, qui y fut définie, s'écarte également des deux erreurs opposées. En Jésus-Christ, il n'y a pas deux personnes, deux sujets responsables, deux principes agissant et maîtres de leurs actions; mais une personne, un sujet, un principe d'action. Cette personne est divine. Engendrée de toute éternité par le Père, de laquelle tient la nature divine, elle est née dans le temps de la Vierge Marie et a reçu d'elle la nature humaine. Ces deux natures restent distinctes après l'Incarnation. Par l'une, le Verbe est Dieu, consubstantiel au Père; par l'autre, il est homme, consubstantiel à sa mère, il est né, il a travaillé et a souffert, il est mort et nous a rachetés.

Démontrons ce double dogme par l'Écriture :

Si, en Jésus-Christ, il n'y a qu'une seule personne subsistant en deux natures, il sera rigoureusement vrai de dire : Dieu, le Verbe, le Fils de Dieu est homme; il est mortel, passible. Il sera aussi vrai de dire : l'homme Jésus est Dieu; il est infini, immortel, impassible. Dans ces propositions, en effet, le prédicat est affirmé de la personne signifiée par le sujet et non de la forme sous laquelle on y représente la personne; partant si la même personne a deux natures, les propriétés de l'une et de l'autre s'affirment d'elle en termes concrets; l'homme est vraiment Dieu, Dieu est vraiment homme, c'est-à-dire celui qui subsiste dans la divinité et opère par elle, subsiste également dans l'humanité, opère et souffre par elle. Au contraire ces propositions deviennent fausses, étant donné qu'en Jésus il y ait deux personnes distinctes. L'une ne serait pas l'autre; ce qui serait propre à l'une ne pourrait pas se dire de l'autre. — Or, il n'est pas de propositions qui se lisent plus souvent dans le Nouveau Testament; car parmi les nombreux témoignages de la divinité de Jésus-Christ, il n'en est

aucun qui ne serve en même temps de preuve à l'unité de sa personne.

Quand Jésus-Christ affirmait sa divinité à ses disciples et au peuple juif, ne leur disait-il pas équivalentement : Moi qui vous parle et qui suis homme, je suis aussi Dieu, infini, consubstantiel au Père? Or, n'est-ce pas là du même coup affirmer l'unité de sa personne?

Les disciples continuent les enseignements du maître. Le Verbe, dit saint Jean, est devenu chair, c'est-à-dire la seconde personne de la sainte Trinité, sans perdre la nature divine, immuable et réellement identifiée avec la personne, a pris notre humanité et est devenue homme. Saint Paul écrit aux Philippiciens : « Celui qui avait la majesté de Dieu... s'est anéanti en prenant la condition de l'esclave et se rendant semblable aux hommes. » (Phil. 2, 6, 7.) Aux Corinthiens il dit : « Le Seigneur de la gloire a été crucifié (I Cor. 2, 8). » Saint Pierre dit aux Juifs : « Vous avez mis à mort l'auteur de la vie et Dieu l'a ressuscité d'entre les morts. » (Act. 3, 15.) Ils inculquent surtout aux fidèles cette proposition : L'homme Jésus est Dieu. Pierre l'avait confessé solennellement : « Vous êtes le Fils du Dieu vivant. » Saint Paul écrit aux Romains : « Le Christ, issu des Juifs suivant la nature humaine, est Dieu élevé au-dessus de toutes choses, béni dans tous les siècles. » Et aux Hébreux : « Dieu nous a parlé dernièrement par son Fils, qu'il a fait héritier de toutes choses, et par qui il a créé les siècles; qui est la splendeur de la gloire et le caractère de sa substance, qui soutient tout par la puissance de sa parole. » (R. 9, 5, Hébr. 1.) Peut-on dire plus clairement : l'homme Jésus est Dieu, en Jésus il n'y a qu'une seule personne qui est homme et Dieu?

Si, d'après l'enseignement biblique, Jésus est vraiment Dieu et vraiment homme, il s'en suit que la divinité et l'humanité demeurent distinctes après l'Incarnation. Si en effet la divinité est absorbée par l'humanité, Jésus cesse d'être Dieu; si au contraire l'humanité est absorbée par la divinité, il n'est pas un homme; s'il est résulté une troisième nature, Jésus ne sera ni Dieu, ni homme. L'Écriture sainte en appelant Jésus tantôt Dieu, tantôt homme, en attribuant les opérations et les propriétés divines à

Jésus homme, les opérations et les propriétés humaines au Verbe, affirme implicitement, il est vrai, mais dans un langage très net et à la portée de tous les esprits, non seulement la divinité et l'humanité du Christ, mais encore l'unité de la personne, ainsi que la distinction des natures.

Assurément il sera toujours incompréhensible à notre intelligence comment le Verbe, sans subir aucun changement, a pu s'unir intrinsèquement à la nature humaine, naître, travailler, souffrir, mourir par elle. Mais nous avons de l'infinie perfection de Dieu une idée trop imparfaite pour avoir le droit d'affirmer qu'il y a là une impossibilité manifeste.

Confessons donc que le Verbe s'est fait chair, que le fils de Marie est vraiment Dieu et vraiment homme, que dans l'unité de sa personne les deux natures sont restées distinctes, que Jésus-Christ est notre Rédempteur, le roi immortel des siècles, le Juge suprême des vivants et des morts.

WALLON, *La Croyance due à l'Évangile*. 1 vol. Paris, Adrien Le Clere.

FOUARD, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 2 vol. Paris, Lecoffre.

PORTMANS, O. P., *La Divinité de Jésus-Christ vengée des attaques du rationalisme contemporain*. Louvain, Peeters.

DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*. Paris, Putois-Cretté.

DEVIVIER, S. J., *Cours d'apologétique chrétienne*, 1^{re} part. ch. III et IV. Tournai, De-callonne-Liagre.

SMITH, *Dictionary of the Bible*, verbo Jesus, Messiah. London, J. Murray.

REINKE, *Die messianischen Weissagungen*. Giefsen, Ferber.

HENGSTENBERG, *Christologie*. Berlin, L. Oehmigke.

G. LAUOESSE.

JONAS. — Le récit contenu dans le livre de Jonas a été l'objet d'attaques fréquentes de la part des rationalistes. Ces attaques ont porté principalement sur le miracle du prophète restant trois jours dans le ventre du poisson, et sur le miracle de l'arbrisseau qui croit et se dessèche avec une rapidité surnaturelle. Il suffirait, pour répondre à ces attaques, de nous rallier à l'opinion de nos adversaires sur le sens du livre tout entier, puisqu'ils ne voient dans cet écrit qu'une parabole, ou

un mythe et non un récit historique; mais cela nous est impossible, la réalité de l'histoire de Jonas n'étant pas sérieusement contestable pour un catholique. Nous allons donc examiner chacun des deux faits miraculeux spécialement attaqués.

1^o *Jonas dans le poisson*. Le récit de ce fait merveilleux a, de tout temps, excité le rire de l'irréflexion. Le texte hébreu, qui est le texte originaire, ne définit pas quel monstre marin engloutit Jonas. Il dit simplement que ce fut un *grand poisson* : « Et Jéhovah établit (1) près du navire un grand poisson pour engloutir Jonas. Et Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits. Et du ventre du poisson Jonas invoqua Jéhovah son Dieu... Et Jéhovah ordonna au poisson qui vomit Jonas sur la terre ferme, mot à mot sur l'aride. »

Le terme *grand poisson*, גָּדוֹל הַדָּג (2) dans son acception vulgaire, comprend tous les monstres marins sans exception, les *cétacés* aussi bien que les poissons proprement dits. Ici comme ailleurs, l'Écriture emploie le langage commun et laisse aux savants les termes scientifiques. C'est ce qu'elle fait en décrivant l'œuvre des six jours, au commencement de la Genèse, ce qu'elle fait dans les Psaumes en parlant du lever et du coucher du soleil, ce qu'elle fait en parlant des plaies d'Égypte et du miracle de Josué. Elle laisse donc ici un large champ pour les conjectures. Ce champ n'est pas rétréci par la version grecque des Septante qui emploie le mot Κητος, en latin *Cetus*. C'est le terme dont se sert le Sauveur (3), et dont se servent, après lui, les Pères en parlant du poisson de Jonas. Mais ce mot n'est pas plus précis que l'expression hébraïque. Dans son sens général et vulgaire, il désigne non seulement tous les monstres marins du genre des *Cétacés*, tels que les Baleines, les Orques, les Cachalots, les Dauphins, mais tout grand poisson quelconque et notamment le *Canis carcharius* ou *Requin*, la *Lamia*, la *Pristis* ou *Série* et les autres grands poissons du genre nom-

[1] Le verbe הָרַבַּת à la forme piel signifie : *constitua* et aussi : *præcepit, jussit*. Le sens est donc : Dieu attira, amena près du navire un grand poisson et lui ordonna d'engloutir Jonas.

[2] La Vulgate a rendu ce terme par *piscis grandis*. La version syriaque l'a compris de même en l'exprimant par ܕܒܝܫܐ ܕܗܝܘܬܐ.

[3] Matth. XII, 10. La version syriaque rend en cet endroit le mot *cetus* par *poisson*.

breux des *squales* (1) ou des *sélaciens* (2).

Ainsi, tout ce que nous savons c'est qu'il s'agit d'un poisson ou d'un monstre marin. Ce sentiment est celui des meilleurs commentateurs catholiques, juifs et protestants. Nommons Ribera, Sanctius, Cornélius a Lapide, Ackermann, Kaulen, Calmet, Bochart, Rosenmüller et les rabbins.

Le vulgaire fait assez communément du poisson de Jonas une baleine. Elle semble, en effet, à raison de son énorme volume, convenir très bien ici. Elle donne, en tout cas, pour le peuple, l'idée très juste d'un grand poisson. Quoique la baleine ne soit pas un poisson de la Méditerranée, on ne peut pas conclure de là que l'opinion vulgaire soit fautive. Car on a constaté le passage dans cette mer du Rorqual, qui appartient à la famille des baleines (3). Cependant, il y a contre ce sentiment à observer que l'orifice de l'osophage de la baleine est beaucoup trop étroit pour laisser passer un homme, quelque mince qu'il soit. Sans doute la puissance de Dieu a pu vaincre ces obstacles. Mais rien dans le récit ne fait supposer une telle intervention. Il est simplement dit que le poisson avala Jonas; ce qui semblerait indiquer qu'il le fit par son avidité et ses capacités naturelles. Aussi sur les fresques des catacombes et sur les sarcophages anciens le poisson de Jonas n'est-il pas la baleine c'est la *Sie* ou *Pristis* (4). Si donc nous

écartons la baleine, ce n'est pas parce qu'elle n'est pas, pour les naturalistes, un poisson proprement dit, ou parce que l'incrédulité s'en moque, c'est parce que le récit ne la désigne pas plus qu'il ne désigne les autres grands cétacés, tels que l'orque, le cachalot, ou le dauphin. Le texte désigne un grand poisson, un monstre marin, rien de plus.

Il semble plus naturel de supposer un poisson du genre des *pristis*, comme ont fait les anciens (1), ou mieux encore du genre des *squales*, tel que le Requin (*canis carcharias*) ou la Lamie. Ces poissons sont très voraces; ils ont de tout temps habité la Méditerranée et il y en a de si énormes qu'ils peuvent facilement avaler un homme sans le broyer. C'est dans la gueule béante d'un requin qu'Hercule, selon la fable, sauta tout armé: il resta trois jours dans le ventre du monstre et en sortit après lui avoir déchiré les entrailles, sans autre dommage que la perte de sa chevelure causée par la chaleur interne.

Le naturaliste allemand Müller rapporte que, en 1759, un matelot étant tombé à la mer, disparut dans la gueule béante d'un requin qui suivait le navire. Les marins restés à bord visèrent aussitôt avec leurs fusils le monstre qu'ils blessèrent à mort. Le poisson rendit immédiatement le malheureux qu'il venait d'avalier et qui en fut quitte pour quelques contusions. Les matelots saisirent ensuite le requin avec des harpons et des cordes. Le capitaine en fit don au matelot si extraordinairement sauvé, et celui-ci se mit à parcourir l'Europe pour le montrer (2). Rondelet raconte qu'on a pris à Nice et à Marseille des lamies, dans l'estomac desquelles on a trouvé des hommes tout entiers, et même un homme tout armé (3). On peut donc, si on le juge convenable, préférer la lamie ou le requin à la baleine; rien ne s'y oppose. Mais, quel que soit le poisson

tient que le poisson qui engloutit Jonas est le *pristis*; mais il paraît confondre ce poisson avec le *carcharias*.

(1) On trouve la *pristis pectinat*, dans la Méditerranée.

(2) Des Bitters C. von Linne *rolst. Natursystem mit einer Anführer. Erklärung*, von P. L. STÄTIG MÜLLER, 3^e th. Nuremb. 1773 p. 268-269.

(3) Voir Bible de Venice, *Dissertat. sur Jonas*; Bochart, *Hieroz. De Ceto Jonas*, Part. II, 1. V, C. XII.

1 Les squales forment une famille distincte parmi les poissons Sélaciens du règne animal de Cuvier. Ils comprennent: le *Carcharias* ou *Requin*, la *Lamie* que les Grecs ont aussi appelée *Carcharias*, etc.

2 Hesychius au mot Κητος: « θαλάσσιος, ὑψηλὸς πηχυαίος, etc. Le *Cetus* désigne un grand poisson de mer quelconque. » Suidas, range la *Pristis* parmi les Κητοι. *Lexic. ad h. V. Galien, Elien, et Égynete*, cités par Bochart, comptent la Lamie, la *Pristis* et le Requin parmi les Κητοι. *Homere Oly. IV*, range également parmi les Κητοι les phoques de Protée. S. Cyrille d'Alexandrie in *Jon*: II, 1 appelle Κητος le *Canis Carcharias*. S. Itenser dans son *Dictionnaire grec du N. T.* au mot Κητος dit: Κητος proprie cetus. *balena bellu marina ingentis magnitudinis, deinde est voc abulm generale et non certam speciem piscis determinat, sed quemlibet pisces magnam et inusitatam molis significat.* Voir aussi Robert, *Thesaur. Ling. Lat.* ad v. cetus.

3 Voir Drapez, *Dictionn. des sciences nat.* au mot *Baleine*, et P. Van Beneden, *Rapport sur les travaux de Zoologie*.

4 Mœcarius *Hagioglypta*, p. 227, suiv., etc.

ou le cétacé qui a englouti Jonas, le prophète n'a pas pu, sans miracle, vivre trois jours et trois nuits (1) dans cette prison ténébreuse et être rejeté sain et sauf sur le rivage. C'est ce miracle qui paraît étrange, inexplicable, incroyable à nos esprits forts. Quelques-uns nous plaignent sincèrement de croire encore à ces fables, qui ont bercé l'enfance des peuples, mais qui ne peuvent plus être admises par les esprits cultivés. Il leur paraît qu'un lettré ne peut plus croire à Jonas, à moins qu'il ne soit de cette classe d'entêtés, qui disent : « *Credo quia absurdum*. C'est absurde, donc je crois (2). » Car c'est absurde, c'est incroyable, dit-on, qu'un poisson avale un homme avec ses habits, le conserve trois jours dans l'estomac, et le rende ensuite vivant sur le rivage. Comment, en effet, le poisson a-t-il pu avaler Jonas sans le broyer? Comment Jonas a-t-il pu respirer dans le ventre du poisson? Comment a-t-il résisté au travail digestif?

Nous pourrions répondre, d'après ce qui vient d'être rapporté, qu'il y a des monstres marins, tels que le requin et la lamie, capables d'avalier un homme avec ses habits sans le broyer et sans le blesser; nous pourrions ajouter, avec Théodoret (3), que Dieu, s'il en était besoin, a suspendu la force corrosive de l'estomac; nous pourrions observer que Dieu a mille moyens de suppléer à la respiration; il fait vivre l'enfant dans le sein de sa mère comme l'observe saint Cyrille; il a fait vivre les trois jeunes Hébreux au milieu des flammes de la fournaise où ils devaient étouffer, comme l'observe Abarbanel. « Il est, dit Calmet (4), indubitable que Dieu par sa puissance peut suspendre pour un temps la pénétration et la voracité des acides, qui sont dans l'estomac le plus carnassier et le plus chaud, et arrêter l'effet de la chaleur; de même qu'il suspendit autrefois l'ardeur des flammes en faveur des trois jeunes hommes renfermés dans la fournaise et qu'il donna à saint Pierre

la légèreté pour marcher sur les eaux, ou aux eaux la solidité pour porter saint Pierre. Il n'y a en tout cela rien qui surpasse les forces du souverain auteur de la nature, qui donne ou qui ôte l'action aux corps; qui arrête, qui suspend, qui change et modifie comme il lui plaît les mouvements qu'il a communiqués à la matière, de quelque nature qu'ils puissent être. » « Qu'avons-nous besoin, dit saint Cyrille (1), d'explication là où Dieu intervient? N'est-il pas le souverain absolu de la nature? Ne peut-il pas lui commander en maître? Qui sommes-nous pour imposer des bornes à sa puissance? Il peut sans doute transformer la nature aussi facilement qu'il a pu la créer. Il peut conserver la vie comme il peut donner la mort. »

Saint Augustin disait déjà de son temps (2) : « Vous me demandez ce qu'il faut penser de Jonas enfermé trois jours dans le ventre du poisson, ce qui paraît incroyable.... J'ai toujours remarqué que les païens accueillent ce genre de questions avec un grand éclat de rire (3). *A cela je réponds qu'il faut rejeter tous les miracles, sinon, qu'il n'y a aucune raison de rejeter celui de Jonas.* Si nous avions peur du rire des païens (et des rationalistes), nous ne croirions pas non plus que Jésus-Christ est ressuscité le troisième jour. Notre ami ne met pas en question que Lazare soit ressuscité le quatrième jour et Jésus-Christ le troisième; je suis étonné, après cela, qu'il parle du fait de Jonas comme d'une chose incroyable; à moins qu'il ne croie plus facile de ressus-

(1) *Comment. in Jon.*

(2) *Epist.* 102, n. 30, *Patrol. lat.*, xxxiii, 382, 399.

(3) C'est, sans doute, un de ces éclats de rire que nous trouvons dans cet écrivain satirique du second siècle qui a nom Lucien. Dans son *Histoire véritable*, ce littérateur sceptique fait paraître une baleine tellement monstrueuse qu'elle avale un vaisseau avec tous ceux qu'il porte. Les naufragés rencontrent dans le ventre du cétacé des peuples entiers. Ils y vivent dix-huit mois, mangent, travaillent et se font la guerre comme s'ils étaient sur la terre ferme, jusqu'à ce que le monstre les vomisse. Théophraste dit qu'au moyen-âge l'histoire de Jonas excitait les ricaneurs de ceux qui sortaient des écoles des grecs. M. Astruc, au contraire, écrit dans la *Revue de Belgique*, 1874, p. 142 : « S. Augustin rapporte que, dans son temps, on regardait, chez les païens, l'histoire de Jonas comme une fable, et il ne nous dit pas du tout qu'elle fut l'objet de leurs railleries. » Voilà comment on lit S. Augustin dans les synagogues.

(1) Il n'est pas nécessaire, comme nous l'avons remarqué, que Jonas soit demeuré dans le poisson trois jours pleins. Mais ceci ne change rien au miracle. Il n'a pas été plus difficile à Dieu de conserver Jonas trois jours que deux.

(2) M. Astruc, *Revue de Belgique*, p. 130.

(3) *Comment. in Jon.*, n. 1.

(4) *Dissert. sur le poisson de Jonas.*

citer un mort du tombeau, que de conserver un vivant dans le ventre d'un monstre marin. Car, pour ne rien dire de la grandeur de certains monstres marins, combien d'hommes ne pouvait pas contenir ce monstre marin dont on montre le squelette à Carthage et dont la gueule était comme l'ouverture d'une caverne? A moins qu'on ne veuille que les vêtements de Jonas aient été un obstacle. Comme l'Écriture ne dit pas s'il a été avalé nu ou vêtu, on peut le supposer nu, si l'on croit nécessaire de lui ôter ses vêtements pour le faire avaler. Les hommes sont aussi inquiets des vêtements du prophète que s'il avait dû passer par une étroite fenêtre ou se plonger dans un bain. Si l'on veut absolument qu'il ait été vêtu, en quoi cela gêne-t-il le miracle? Mais c'est incroyable peut-être pour eux, que Dieu, par un miracle, ait fait que le suc gastrique qui attaque les aliments ait laissé Jonas intact. Mais n'est-ce pas plus incroyable encore que les trois hommes jetés dans la fournaise par un roi impie aient traversé les flammes sans rien sentir? Si donc ils ne veulent croire aucun miracle, qu'ils le disent, nous les réfuterons. Mais qu'ils cessent d'attaquer tel ou tel miracle en particulier, et qu'ils aient le courage de se montrer absurdes en les niant tous. »

Il n'y a rien à ajouter ni à répondre à cette argumentation; elle est aussi accablante pour les sophistes de nos jours que pour ceux d'autrefois. Le grand évêque d'Hippone observe ensuite que ces païens, si esprits forts vis-à-vis des vrais miracles, croyaient aux sortilèges, aux prestiges d'Apollonius de Tyane, aux enchantements. S'il revenait, il trouverait peut-être que nos incrédules diffèrent moins qu'on ne le croit des païens de son temps.

Mais, dit-on encore, pourquoi Dieu a-t-il voulu sauver Jonas d'une façon si étrange et si inouïe? On conçoit que Dieu ait fait un miracle, par exemple, en faveur de son peuple pressé entre la mer Rouge et l'armée égyptienne; il n'y avait point d'autre moyen que celui-là pour le sauver. On conçoit que Dieu ait fait tomber la manne du ciel pour nourrir

ce même peuple dans le désert parce que, sans cela, il serait mort de faim et il eût été cruel de l'introduire dans le désert pour l'y faire mourir de faim; mais ici, quelle obligation de sauver Jonas? N'avait-il pas mérité, par sa désobéissance, d'être abandonné à la fureur des flots? Dieu, d'ailleurs, pouvait calmer la tempête ou repousser le vaisseau dans le port, après que Jonas eut reconnu sa faute. Il pouvait également susciter un autre prophète et l'envoyer à Ninive; pourquoi recourir à un moyen si étrange? Une Providence infiniment sage a-t-elle recours à des moyens si exceptionnels, lorsqu'elle a par devers elle des moyens simples et faciles de réaliser la chose?

Nous répondons : Dieu, qui est la sagesse infinie, n'agit point sans but; il ne fait point de miracle sans de graves raisons. S'il a sauvé Jonas d'une façon si merveilleuse, il avait de très graves motifs d'agir de la sorte. Quand bien même il ne nous aurait pas fait connaître ces motifs, il serait néanmoins certain qu'il avait de très solides raisons pour accomplir ce miracle. Nous pouvons dire : Dieu a fait ce prodige; le fait est historiquement certain, donc il avait des motifs importants pour le faire. Du reste, nous pouvons assez facilement déduire du fait lui-même certaines raisons qui ont porté la divine Providence à le réaliser. Ainsi, ce miracle offrait un moyen puissant pour rendre la prédication de Jonas plus efficace parmi les Ninivites et porter ce peuple à la pénitence. Quel effet ne dut pas produire sur les esprits, dans cette immense cité, la prédication d'un homme qui avait été jeté à la mer, englouti par un poisson et sauvé si miraculeusement? Mais il est un autre motif que Dieu lui-même nous a fait connaître par la bouche du Sauveur. Dieu a voulu préfigurer dans le prophète Jonas la résurrection de Jésus-Christ : le séjour du prophète vivant dans le monstre marin représente les trois jours de sépulture du Sauveur dans le sein de la terre et sa sortie représente la résurrection. « *Comme Jonas, dit le Sauveur lui-même, fut trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits* [1]. » Le miracle de Jonas est donc

[1] Vapor ventris quo cibi madescunt, mot à mot : « la vapeur du ventre. » Saint Augustin parle selon la science de son temps.

[1] Matth. xxi, 39.

la figure de l'ensevelissement et de la résurrection du Sauveur; il a, par conséquent, sa raison d'être parfaitement marquée dans le plan divin. Dieu aura sans doute choisi dans ce dessein un prophète envoyé pour montrer que la miséricorde de Dieu s'étendait non seulement aux Juifs, mais encore aux Gentils, parce que c'était le grand miracle de la résurrection du Sauveur qui devait convertir les nations, comme le miracle de Jonas amena les Ninivites à la pénitence.

^{2o} *L'arbrisseau de Jonas.* Voici d'abord le résumé du récit biblique. Les Ninivites ayant fait pénitence, Dieu leur avait pardonné; il refusait donc d'accomplir la menace faite, en son nom, par Jonas: « Encore quarante jours et Ninive sera détruite. » Jonas, accablé d'un profond chagrin, s'en plaignit amèrement au Seigneur. « Je vous en conjure, Seigneur, dit-il; n'était-ce point là ce que je disais lorsque j'étais dans mon pays? C'est pour cette raison que je voulus fuir à Tharsis. Car je sais que vous êtes un Dieu élément et miséricordieux, un Dieu d'une patience et d'une bonté qui pardonnent tout. Maintenant, Seigneur, reprenez mon âme. Mieux vaut pour moi la mort qu'une telle vie. » Jéhovah lui dit: « Crois-tu que ton amère plainte soit bien juste? »

Après sa prédication, qui avait sans doute duré plusieurs jours, lorsque le moment où la prophétie devait s'accomplir approchait, Jonas sortit de Ninive et s'établit à l'orient sous une tente, attendant pour voir ce qui allait arriver à la ville. Dieu alors fit croître subitement un arbrisseau, appelé en hébreu kikaïon, un lierre selon la Vulgate, mais plus probablement un ricin. Cet arbrisseau s'éleva au-dessus de la tête de Jonas pour le couvrir de son ombre protectrice et le récréer dans sa peine. La plante causa une grande joie au prophète. Mais Dieu fit surgir le lendemain à l'aurore un ver. Ce ver rongea l'arbrisseau, qui se dessécha aussitôt. Lorsque le soleil se fut levé, Dieu amena de l'Orient un vent brûlant. En même temps le soleil donnait sur la tête de Jonas, le prophète étouffait de chaleur et demandait la mort, disant: « Mieux vaut mourir que de vivre ainsi. » Jéhovah lui dit (1):

1) Nous suivons le texte hébreu qui diffère ici de la Vulgate.

« Crois-tu que ta plainte pour le kikaïon soit bien juste? » Le prophète répondit: « Je suis triste à mourir. » Jéhovah reprit: « Tu aurais voulu épargner le kikaïon pour lequel tu n'as pas pris de peine, que tu n'as pas fait croître, qui en une nuit est né et en une nuit a péri. Et moi je n'épargnerais pas Ninive, la grande cité, où il y a plus de cent vingt mille hommes qui ne sauraient distinguer leur droite de leur gauche (1), et des animaux sans nombre! »

Quel est cet arbrisseau, ce kikaïon du texte hébreu, dont les Septante font une courge, saint Jérôme un lierre, la version syriaque une kerroa, et d'autres un ricin? Peu importe. La croissance rapide du kikaïon, qui grandit en une nuit, et, piqué par un ver la nuit suivante, se dessécha aux premiers rayons du soleil, indique l'intervention de la puissance divine. Cette intervention miraculeuse avait un but digne de son auteur; c'était de montrer au prophète, et ensuite à toutes les générations qui devaient lire son histoire, la tendresse et la miséricorde de Dieu envers les nations repentantes, sans distinction de races. Le récit, pour quiconque croit en Dieu, n'offre donc rien qui ne soit digne de l'Esprit-Saint qui l'a inspiré.

T. J. LAMY.

JOSEPH. — L'histoire de Joseph est racontée en détail dans la Genèse; le sujet qu'y traite Moïse l'amène à donner sur les mœurs égyptiennes des indications souvent minutieuses; or, comme ces mœurs nous sont aujourd'hui connues en détail, grâce aux monuments retrouvés et au déchiffrement des hiéroglyphes, nous pouvons contrôler, pour ainsi dire la loupe à la main, toutes les assertions de l'auteur, et voir si elles sont conformes aux indications de la science. Ce travail a été fait, et par des personnes qui n'auraient pas demandé mieux que de relever des inexactitudes, afin de dénier à Moïse la composition

2) Il faut entendre par là des enfants à la mamelle, non des enfants âgés de moins de sept ans. Ce qui porterait le nombre des habitants à deux millions et plus. Ce n'est que la moitié de la population de Londres. Tacite affirme dans ses *Annales*, XI, 19, que Thèbes en Égypte eut sept cent mille hommes en état de porter les armes, ce qui lui donne une population de trois millions cinq cent mille âmes.

de cet épisode. Le résultat de ces recherches a été la confirmation la plus absolue du récit biblique, et cela jusque dans les plus petits détails. Pour être arrivé à une telle exactitude, il ne suffit pas que l'auteur ait passé par l'Égypte, il faut qu'il y ait vécu longtemps, et même à la cour, et qu'il ait vu fonctionner le mécanisme de l'administration; or ces conditions se trouvent précisément remplies par Moïse, à qui nous attribuons ce récit. — Nous n'avons pas à prouver, dans tous les détails, l'exactitude du texte biblique admise aujourd'hui par tous; contentons-nous de la montrer sur les points qui ont été le plus souvent sujets à contestation.

1° Putiphar, maître de Joseph, est appelé *eunuque de Pharaon* Gen., xxix. Or Bohlen et Soury nient l'existence d'eunuques en Égypte. C'est cependant la Bible qui a raison contre eux. Alors qu'on rencontre partout des eunuques en Orient, dès la plus haute antiquité, pourquoi n'y en aurait-il pas eu en Égypte? Il est vrai que la monogamie y était la règle générale; mais les pharaons avaient souvent plusieurs épouses, l'une reine et les autres simples favorites, et par suite la présence d'eunuques, comme gardiens du gynécée royal, n'a rien d'in vraisemblable. Mais il y a plus: les monuments égyptiens représentent des eunuques, reconnaissables à l'absence de barbe, au développement de la poitrine, à l'obésité et à la couleur particulière de la peau; ils se accompagnent les femmes, font de la musique ou s'occupent à des travaux domestiques. — Mais, dit-on, Putiphar, auquel on donne ce titre, était marié. A cela nous répondrons: 1° Les écrits anciens, parexemple, le Bonnet des deux frères, mentionnent des eunuques mariés, et on en rencontre encore aujourd'hui qui possèdent des harems; 2° les noms de dignité ne doivent pas toujours être pris dans leur sens étymologique; citons-en pour exemple, chez nous, les *chevaliers*. En Chaldée, tous les officiers de la cour s'appelaient « eunuques », et il se peut que les Hébreux, originaires de ce pays, aient conservé ce nom à tous les dignitaires de la cour égyptienne.

2° Quand Joseph devient ministre du Pharaon, celui-ci, entre autres marques de son pouvoir, lui donne un collier

d'or Gen., xli, 42. « Il est à peine nécessaire, dit Bohlen, de faire remarquer que les pierres taillées appartiennent à une époque postérieure. » Il conclut donc à la non-authenticité de cette histoire. Or les monuments donnent à son assertion un démenti formel; non seulement ils représentent les dieux et les rois ornés de colliers, non seulement une stèle du Louvre montre un Pharaon investissant son favori du collier, mais il nous reste des colliers et autres bijoux égyptiens, d'une très haute antiquité, et dont le travail ne le cède pas à celui des bijoux de notre temps. Ainsi, ce sont les traits les plus égyptiens de l'épisode de Joseph que les rationalistes alléguaient comme une preuve de non-authenticité!

3° Haï par ses frères et perdu par eux, Joseph veut connaître leurs sentiments à l'égard de Benjamin, comme lui fils de Rachel; il fait cacher sa coupe d'argent dans le sac de Benjamin, et dès que ses frères sont partis, il les fait poursuivre comme voleurs. La coupe est retrouvée là où l'intendant l'avait mise, et celui-ci s'écrie: « La coupe que vous avez volée est celle dans laquelle boit mon maître et dont il a coutume de se servir pour connaître les choses cachées. » Gen., xlii, 5. Jusqu'à ces derniers temps, comme on ne trouvait mentionnée nulle part ailleurs cette divination par la coupe, les rationalistes en profitaient pour accuser d'erreur la Genèse, et certains critiques catholiques ne croyaient pouvoir mieux faire que de supposer, dans ce passage, une altération du texte. D'après Aurivillius, il faudrait, pour qu'on pût admettre telles quelles les expressions de la Genèse, prouver que les Égyptiens ont employé, du temps de Joseph ou plus tard, ce mode de divination. Le vœu d'Aurivillius a été réalisé. L'usage de la divination par la coupe s'est maintenu en Égypte jusqu'à nos jours. Norden raconte que, dans son voyage en Égypte, un certain Baram, le reçut fort mal et lui dit: « J'ai consulté ma coupe, et j'y ai trouvé que vous étiez ceux dont un de nos prophètes a dit qu'il viendrait des Francs travestis, etc. » Un autre exemple frappant a été rapporté dans la *Revue des Deux-Mondes* août 1833. Il est donc très vraisemblable que l'usage de la coupe divinatoire n'était pas totalement inconnu dans

l'ancienne Égypte, et d'ailleurs on en retrouve l'usage dans d'autres pays, comme la Perse et le Thibet. — Mais les paroles de l'intendant de Joseph donnent lieu à une autre difficulté : n'en peut-on pas conclure que Joseph s'adonnait à la magie? Assurément non : l'intendant peut avoir donné ce détail de sa propre autorité, persuadé, comme les autres Égyptiens, que Joseph devait à la magie sa connaissance des secrets. Mais quand même il aurait ainsi parlé au nom de Joseph, nous pourrions dire, avec saint Thomas, que Joseph a pu parler, en cette rencontre, selon l'opinion commune répandue en Égypte, sans rien affirmer sur ce qu'il faisait réellement.

4° En échange du blé qu'il distribuait aux Égyptiens, Joseph se fit donner par eux leur argent, puis leurs troupeaux, et enfin leurs terres; ainsi, le pharaon devint propriétaire de tout le sol égyptien, à l'exception des domaines des prêtres, qui, nourris aux frais du roi, n'eurent pas à acheter du blé. Cet acte si important de l'administration de Joseph a été attaqué par les rationalistes, qui en ont contesté la réalité et la moralité. — 1° La *réalité* du fait est contestée par Soury : « C'est, dit-il, un conte merveilleux qui n'a pu éclore que dans l'imagination d'un Éphraïmite...; les Égyptiens de toutes les époques connues étaient propriétaires de leurs biens. » L'assertion de la Genèse n'en est pas moins exacte; tout le prouve : *a)* L'importance du fait est telle, qu'un écrivain n'aurait pas osé l'inventer, de peur d'être contredit par tous les documents autres que son livre : « on ne joue pas ainsi, dit d'Eichthal, avec l'histoire d'un grand peuple, à côté de lui et pour ainsi dire sous ses yeux. » *b)* D'après Diodore de Sicile, le sol égyptien était divisé en trois parts, appartenant au roi, aux prêtres et aux soldats; le privilège de ceux-ci a pu être introduit postérieurement à Joseph; la masse du peuple ne pouvait donc posséder le sol, et de fait les monuments ne désignent jamais de simples particuliers comme propriétaires fonciers. *c)* L'égyptologie établit l'existence, sous l'Ancien et le Moyen Empire, d'une féodalité assez turbulente, propriétaire de nomes ou principautés héréditaires; sous le Nouvel Empire, après les Ityksos contemporains de Joseph,

on ne trouve plus trace de cette organisation : ne peut-on supposer que la mesure prise par Joseph avait donné la mort à cette féodalité foncière? Ainsi voyons-nous Ramsès III parler en propriétaire de l'Égypte : « J'ai fait pousser dans le pays tout entier des arbres et des arbrisseaux, et j'ai permis aux hommes de s'asseoir à leur ombre. » *d)* Hérodote raconte que Sésostris (contemporain de Moïse) partagea le sol de l'Égypte par portions égales entre tous les habitants; or cette mesure suppose un état antérieur d'indivision, tel que celui qui est résulté de la mesure prise par Joseph. — 2° La *moralité* du fait a été jugée sévèrement : on a vu là un acte tyrannique. Mais : *a)* le droit de propriété du pharaon resta purement nominal; les Égyptiens continuèrent à cultiver leurs terres, en payant comme impôt le cinquième du revenu; il n'y eut là, en fait, qu'un relèvement de taxe. *b)* Les rois Pasteurs, qui régnaient alors, étaient des étrangers et des conquérants; rien d'étonnant qu'ils se soient montrés moins débonnaires que des rois nationaux, et aient profité des circonstances pour affermir leur domination. Aujourd'hui, tout citoyen d'une province annexée reste le maître de sa terre; autrefois, il n'en était le plus souvent que le fermier. *c)* La propriété n'a jamais pu être constituée en Égypte comme ailleurs : la fertilité d'un champ y dépend des mesures prises pour régulariser l'inondation du Nil, et ces mesures ne peuvent être prises que par l'autorité suprême; de là une sorte de droit d'expropriation pour utilité publique, dont l'importance se fait moins sentir ailleurs. *d)* En Orient, la propriété territoriale n'a jamais été considérée et respectée comme chez nous : nulle part on ne regarde les produits du sol comme appartenant exclusivement à leur propriétaire; aussi, la culture est-elle bien moins soignée, et par suite le sol moins apprécié que dans nos contrées; ainsi voyons-nous, encore aujourd'hui, le vice-roi d'Égypte acheter à ses sujets leurs terres dans leurs besoins d'argent; Méhémet-Ali faisait mieux, il les prenait. Si donc on tient compte des usages orientaux, des conditions particulières de l'Égypte et de la portée réelle de l'acte de Joseph, on verra que, somme toute, il a agi en bon administrateur, et on

conclura avec le rationaliste Ewald : « Combien il serait insensé de faire un reproche à Joseph de sa conduite, cela n'a plus besoin de preuves. »

De toutes ces difficultés et d'une autre résolue au mot *Vigne*) la conclusion est facile à tirer. Si les plus habiles savants, en plein XIX^e siècle, se sont trompés si grossièrement sur l'état de l'Égypte, il eût été impossible à tout autre qu'à Moïse de donner fidèlement, plusieurs siècles après les faits, et en Palestine, un récit plein de détails si minutieux. Ce n'est pas la conclusion que tire M. Soury ; il reconnaît généralement la parfaite vraisemblance du récit, mais il n'en va pas moins jusqu'à nier l'existence même de Joseph ; pour lui cette histoire n'est qu'un conte, inventé après la séparation des tribus par un Ephraïmite, pour glorifier le royaume d'Israël aux dépens de Juda. — Quand l'auteur serait un Ephraïmite, rien ne prouverait qu'il n'eût pas écrit son récit sur des documents plus anciens, et l'exactitude des détails sur les mœurs égyptiennes devrait le faire supposer. Mais le système de Soury ne supporte pas un instant l'examen : l'auteur de l'épisode de Joseph, au lieu de glorifier les pères des tribus d'Israël, leur attribue de grandes crimes, et c'est précisément à Juda qu'il prête le plus beau rôle, en rapportant comment il a sauvé la vie de Joseph et s'est dévoué pour délivrer Benjamin. Mais enfin, Soury donne-t-il des raisons en faveur de son système ? Voici les meilleures : 1^o les difficultés relatives aux ennemis et à la propriété foncière, que nous avons réfutées. 2^o Soury voit au chapitre xxxvii de la Genèse deux récits différents de la vente de Joseph : dans l'un, c'est Ruben qui le fait jeter dans une citerne, dans l'autre, c'est Juda qui le fait vendre ; dans l'un, il est vendu à des Madianites (v. 26), dans l'autre à des Ismaélites (v. 27). Il suffit de lire ce chapitre pour voir que Ruben et Juda sont intervenus successivement, et le v. 28 donne aux mêmes marchands les deux noms de Madianites et d'Ismaélites. 3^o Ce qui prouve, selon Soury, que l'histoire de Joseph n'est qu'une légende, c'est que les prophètes n'en parlent pas. Pour en parler, il aurait fallu qu'ils y fussent amenés par leur sujet, comme dans un abrégé de l'histoire de leur peuple. D'ailleurs ils en parlent quelque-

fois : Isaïe rappelle le rétablissement d'Israël en Égypte (LII, 3) ; Ézéchiel mentionne un trait de l'histoire de Joseph (XLVII, 13) ; de même l'Exode (XIII, 19), Josué (XIV, 32), et surtout le psaume CIV. — On le voit donc, ce système ne peut pas se soutenir, et d'ailleurs, retranchez l'histoire de Joseph de la Genèse, comment expliquerez-vous alors le séjour des Hébreux en Égypte, où leurs traces sont encore, et le privilège unique des descendants de Joseph, d'avoir formé deux tribus sous le nom de ses deux fils ? En vérité, c'est vouloir expliquer le mécanisme d'un corps en passant sous silence un de ses principaux organes. Concluons donc, que toutes les attaques des rationalistes ne peuvent rien contre l'authenticité et la véracité de l'histoire de Joseph : la tradition, la raison, la voix du passé ressuscité par la science, tout concourt à prouver que c'est Moïse qui a écrit cette histoire, et que nul autre que lui n'aurait pu l'écrire. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. II ; WISEMAN, *Discours sur les rapports entre la science et la religion*, 1^{er} discours ; BURCH, *Egypt* ; BRUNSCH, *Hist. de l'Égypte*, t. I ; D'EICHTHAL, *Sortie d'Égypte* ; SOURY, *Contes et romans...* ; *Études historiques*. DUPLESSY.

JOSUÉ. — Ce célèbre personnage eut l'honneur de succéder à Moïse dans le gouvernement du peuple de Dieu, et de l'introduire dans la Terre Promise. Ce que nous savons de son histoire a donné lieu aux ennemis de la Bible de l'attaquer avec violence. Sans parler du miracle du soleil arrêté, dont il est question dans un autre article, on a incriminé la conduite des Hébreux sur deux points principaux : de quel droit, a-t-on demandé, les Israélites ont-ils pris possession de la terre de Chanaan ? de quel droit surtout en ont-ils exterminé les habitants ?

1^o La conquête de la Palestine pourrait être justifiée, en dehors de toutes circonstances particulières, par cette loi sociale, d'un caractère mystérieux, mais d'une réalité incontestable, qui a toujours porté les nations à quitter le sol d'une patrie devenue inhabitable, et à aller chercher ailleurs une place au soleil et des champs à cultiver, sans se poser tout d'abord des questions théoriques sur le droit des gens, mais en

suivant une sorte d'instinct, « l'instinct de la conservation ». On peut chercher à approfondir cette loi, mais on ne peut la nier, et on ne peut non plus nier aux Hébreux un droit qu'on a reconnu aux autres peuples. — Mais au-dessus de cette considération, il en est une autre, spéciale aux Israélites : c'est que Dieu, maître et propriétaire de tout, leur avait donné la Palestine, qu'on appelait pour cela la *Terre promise* ; en la prenant, les Hébreux ne faisaient donc que prendre possession de leur bien.

2° Quant à l'extermination des Chananéens par leurs vainqueurs, on peut l'expliquer également par deux considérations, l'une générale et l'autre particulière. 1° Les Hébreux firent la guerre comme on la faisait de leur temps : les lois de la guerre étaient bien plus cruelles autrefois qu'aujourd'hui, et de nos jours encore elles sont bien plus terribles en Orient que chez nous. Aussi bien voyons-nous, dans la Bible elle-même (Jud., 1, 7), qu'on n'infligea à certains rois étrangers un traitement cruel qu'après que ceux-ci l'eurent infligé à d'autres. 2° Si Dieu est le maître de tous les biens, il l'est aussi de toutes les vies ; à toutes il a imposé un terme, et il en a fait cesser quelques-unes d'une façon violente et dans un esprit de châtiement : témoins Sodome, Gomorrhe, etc. Or les Chananéens avaient comblé la mesure de leurs crimes, et c'était pour punir ce peuple que Dieu en avait décidé l'extermination. Qui pourrait lui contester ce droit ? Qui pourrait de plus lui contester le droit de choisir les Hébreux pour exécuter ses desseins de justice ? Dans notre pays même, on prend bien quelquefois des soldats, personnifiant la loyauté et la bravoure, pour donner la mort à un criminel ; personne n'a jamais cru qu'ils fussent déshonorés pour cela. Notons d'ailleurs en terminant deux choses dignes de remarque : la première c'est que l'extermination des Chananéens fut loin d'être complète, et qu'il en resta assez pour inquiéter et vexer les Hébreux ; la seconde, c'est que, si Dieu avait fait exterminer les Chananéens pour les punir et pour donner un exemple à son peuple, il fut beaucoup plus clément envers d'autres nations, et adoucit à leur égard les lois de la guerre (Deut., xx). Voir VIGOUROUX, *Manuel Bibl.*, t. II.

JOSUÉ (MIRACLE DE). — La Bible attribue à Josué un bon nombre de miracles ; mais il en est un qui a eu le privilège d'exciter tout spécialement la verve sarcastique et railleuse de nos librepenseurs. C'est le suivant.

L'histoire sacrée rapporte que peu après avoir franchi le Jourdain, les Israélites et leurs nouveaux alliés, les Gabaonites, furent attaqués par Adonisedec, roi de Jérusalem, et par quatre autres rois. Josué, qui était alors à Galgala, marcha à la rencontre de ses ennemis qu'il mit en fuite. Et comme la nuit approchait, il demanda au Seigneur et obtint que le jour fût prolongé pour compléter sa victoire.

Voici en quels termes l'Écriture sainte raconte ce mémorable événement. Nous copions la traduction que donne M. l'abbé Bayle dans la *Bible* publiée chez Lethiellieux.

« Alors Josué parla au Seigneur, le jour où il lui livra l'Amorrhéen, en présence des enfants d'Israël, et il dit devant eux : Soleil, ne te mens pas vers Gabaon, et toi, lune, vers la vallée d'Aialon.

« Et le soleil et la lune s'arrêtèrent, jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis. N'est-ce pas écrit dans le livre des *Justes* ? Le soleil s'arrêta donc au milieu du ciel et ne se hâta point de se coucher durant l'espace d'un jour.

« Et il n'y eut ni avant ni après aucun jour si long, le Seigneur obéissant à la voix d'un homme et combattant pour Israël. (*Josué*, x, 12-14). »

Tel est le fait miraculeux qui a servi de cible aux traits de l'impiété moderne, parce qu'il serait, nous dit-on, en contradiction flagrante avec les données les plus élémentaires de l'astronomie.

On sait en effet, depuis Galilée, que c'est la terre qui tourne autour du soleil et non celui-ci autour de la terre. C'est donc commettre une erreur manifeste que de dire de cet astre qu'il s'est arrêté, et Voltaire avait, ce semble, beau jeu à venir railler la Bible sur ce point.

« Les physiiciens, dit-il (*Bible expliquée*) ont quelque peine à expliquer comment le soleil, qui ne marche pas, arrête sa course... Comment cette journée qui fut le double des autres journées peul-elle s'accorder avec le mouvement des planètes et la régularité des éclipses ? »

Et cependant, n'en déplaît aux libres-penseurs, c'est Voltaire qui a tort et la Bible qui a raison. Il n'est pas difficile de le démontrer.

Que la Bible ait raison, Arago, qui avait sans doute quelque autorité en cette matière, s'est chargé de le prouver (*Astronomie populaire*, t. III, p. 23). Josué, observe-t-il, ne pouvait s'exprimer autrement qu'il ne l'a fait. On prétend qu'il n'aurait pas commandé au soleil de s'arrêter, s'il n'avait pas été convaincu que cet astre marchait. « En raisonnant de la même manière, on pourrait affirmer que les astronomes d'aujourd'hui ne croient pas au mouvement de la terre, puisqu'ils disent généralement : « Le soleil se lève, le soleil passe au méridien, le soleil se couche. » Si Josué s'était écrié : Terre, arrête-toi, non seulement aucun des soldats de son armée n'aurait compris ce qu'il voulait dire, mais il aurait parlé une langue impossible, antiscientifique. »

Quant à Voltaire, il était difficile d'accumuler en deux phrases plus d'erreurs qu'il n'a fait. D'abord, il va plus loin que le texte primitif, lorsqu'il affirme que cette journée « fut le double des autres ». Les mots hébreux n'ont point nécessairement cette signification. Mais, ce qui est plus grave, il va contre les données formelles de la science contemporaine, lorsqu'il nous dit que le soleil « ne marche pas ». Non seulement le soleil est animé d'un mouvement de rotation sur lui-même, mouvement qui s'accomplit en vingt-cinq de nos jours terrestres, mais il est aujourd'hui établi qu'il se meut dans l'espace dans la direction de la constellation d'Hercule. Puisqu'il se meut, il pourrait donc à la rigueur subir un arrêt, bien que cette circonstance ne soit point nécessaire pour justifier les expressions dont s'est servi l'écrivain sacré.

Voltaire commet une erreur plus étonnante et plus grave encore, quand il observe que cette prolongation du jour ne s'accorde pas « avec le mouvement des planètes et la régularité des éclipses ». Il oublie que le jour est produit par la rotation de la terre sur elle-même, tandis que les éclipses sont déterminées par sa révolution annuelle autour du soleil. C'est une étrange méprise de la part d'un critique qui se pique de

science et se plaît à faire la leçon aux autres. Nous défilions ses admirateurs de trouver dans la Bible entière une erreur aussi formelle que l'une de celles que nous venons de relever dans deux lignes de cet écrivain !

Si l'on ajoute à cela que la Bible a été écrite il y a vingt-cinq et trente siècles au moins, à une époque où les phénomènes de la nature n'avaient point encore reçu d'explication scientifique, on aura peine à comprendre autrement que par une intervention divine cette merveilleuse exactitude dont aucun livre aussi considérable n'a pu approcher, même quand il a été écrit à la lumière des connaissances modernes.

Il ne suffit pas de venger l'écrivain sacré des attaques aussi violentes qu'injustes dont il a été l'objet, il convient encore de se demander, ne fût-ce que pour satisfaire une légitime curiosité, en quoi put bien consister, au juste, le miracle qu'il raconte.

Longtemps les interprètes, prenant à la lettre le texte sacré, purent croire qu'il s'agissait d'un arrêt réel du soleil. Cette interprétation était toute naturelle à une époque où l'on croyait que cet astre seul était un mouvement. Aujourd'hui il y a tout au moins nécessité de rapporter cet arrêt à la terre. Puisque la durée du jour dépend de la vitesse de sa rotation, le vrai moyen de l'accroître, c'est de ralentir cette vitesse ou même d'interrompre tout à fait son mouvement de rotation. La marche apparente du soleil dans le ciel en sera retardée et tous les observateurs, même les savants, diront, comme Josué, que cet astre s'est arrêté.

Mais est-on même obligé de recourir à cet arrêt du mouvement diurne de notre globe pour expliquer le phénomène obtenu par Josué? Nous ne le pensons pas. L'arrêt subit de la terre entraînerait en effet les plus graves conséquences. S'il s'agissait de son mouvement de translation annuelle, mouvement qui n'est pas moindre de sept lieues par seconde, le résultat serait tout simplement le passage subit de la terre entière à l'état gazeux, par suite de la transformation du mouvement en chaleur. Le mouvement diurne de rotation, le seul qui nous intéresse présentement, est beaucoup moins rapide, puisqu'il n'at-

teint pas 500 mètres par seconde à l'équateur et qu'il diminue à partir de ce point jusqu'à se réduire à zéro aux pôles. La cessation brusque de ce mouvement, encore quinze fois supérieure en moyenne à celui d'un train lancé à toute vapeur, n'en entraînerait pas moins la destruction totale de la vie à la surface du globe, soit par suite du choc des corps qui se trouveraient lancés dans l'espace ou les uns contre les autres avec une force prodigieuse, soit par suite du déplacement des eaux marines brusquement entraînées loin de leur lit, soit encore par suite des incendies ou du moins de l'excès de chaleur qui résulteraient de la cessation subite du mouvement terrestre.

On peut supposer, il est vrai, au lieu d'un arrêt instantané, un simple ralentissement dans le mouvement rotatoire de notre planète. Mais ce ralentissement n'a pu accroître sensiblement la durée du jour sans entraîner encore les plus graves catastrophes. Ces catastrophes n'auraient pu manquer de laisser des souvenirs dans la mémoire des hommes. Du moment que l'histoire ne signale rien de semblable, c'est sans doute que l'événement qui les aurait produites n'a pas eu lieu.

Assurément Dieu aurait pu, par une série de miracles, arrêter subitement la terre sans qu'il en résultât la moindre perturbation ; mais l'expérience nous apprend qu'il n'a point coutume d'agir de la sorte, qu'il ne va point sans de graves raisons à l'encontre des lois qu'il a posées et que sa Providence a le plus souvent recours aux forces naturelles ou aux causes secondes pour arriver à ses fins même les plus spéciales et les plus merveilleuses. C'est un principe d'exégèse et de saine théologie que Dieu ne fait point de miracles inutiles. Or ceux qu'entraînerait la cessation du mouvement terrestre nous semblent être dans ce cas.

Il est en effet une autre façon beaucoup plus simple et, à notre sens, beaucoup plus rationnelle de comprendre le phénomène qui, en prolongeant le jour, permit aux Israélites d'achever la déroute des rois chananéens. On sait que, par suite d'une loi bien connue, celle de la réfraction, les rayons qui nous arrivent des astres au travers de l'atmosphère nous par-

viennent encore alors même que ces astres sont réellement au-dessous de l'horizon. Ce phénomène, qui nous montre brisé, en apparence, un bâton plongé dans l'eau, s'explique, on le sait, par la différence des densités des milieux traversés par le rayon lumineux. La densité de l'air varie considérablement selon qu'on le prend au niveau du sol ou à la partie supérieure de l'atmosphère. Or les rayons que nous envoient les astres traversent ces diverses couches de densité différente. De là une déviation qui a pour résultat de les faire paraître plus rapprochés du zénith qu'ils ne le sont réellement. Cette déviation est assez considérable pour que nous voyions encore le diamètre entier du soleil et de la lune alors que ces astres sont déjà complètement au-dessous de l'horizon.

Il n'est pas nécessaire de chercher ailleurs que dans ce phénomène l'explication du miracle de Josué. Pour prolonger la lumière du jour il suffisait à Dieu d'accroître momentanément la réfraction de l'air. Il se peut même que sa Providence ait utilisé pour cette fin un phénomène naturel, par exemple l'interposition extraordinaire de nuées cosmiques qui, en exagérant la densité des couches atmosphériques, auraient du même coup accru sensiblement la réfraction et, par suite, la durée du jour. La « chute de pierres » qui accompagna ou précéda de près ce miraculeux événement vient à l'appui de cette hypothèse, car elle-même suppose un état particulier de l'atmosphère.

On ne saurait faire à cette explication le reproche de supprimer le miracle, car la coïncidence de ce phénomène tout à fait extraordinaire avec la bataille livrée par Josué n'a pu se produire que par une intervention spéciale de la Providence. On ne peut objecter non plus qu'elle s'écarte du sens naturel du texte sacré, car pour que l'écrivain ait pu dire que le soleil s'était arrêté, il suffit que son disque soit resté plus longtemps apparent que d'habitude, quelle qu'ait pu être d'ailleurs sa situation réelle.

Bien que sous l'expression de « miracle de Josué » on entende exclusivement l'arrêt du soleil, il n'est pas inutile de dire, à ce propos, un mot de la « chute de pierres » dont il vient d'être question et qui elle-même contribua

pour une bonne part, nous dit le livre saint, à la déroute des Chananéens. De quelle nature étaient ces pierres ?

On a parlé d'aérolithes, c'est-à-dire de ces corps mystérieux qui, à force de parcourir l'espace, finissent par pénétrer dans la sphère d'attraction de notre planète et par tomber sur elle. Sans doute ce n'est pas impossible, puisque la chute de ces corps célestes est un fait avéré dont les preuves abondent. Cependant on n'a pas connaissance qu'il en soit tombé nulle part une pareille quantité. De plus, si ce phénomène s'était produit, comme on connaît approximativement le lieu où le combat s'est livré, il semble qu'on devrait en retrouver des traces, car les aérolithes ont un aspect et une constitution minéralogique qui permet de les reconnaître facilement. Or personne n'a jamais prétendu les avoir retrouvés.

Si donc, comme il est probable, Dieu a eu recours aux causes secondes pour hâter la déroute des Chananéens, il est permis de croire, avec beaucoup de pieux exégètes, que les « pierres » tombées sur les ennemis d'Israël ne sont autres que d'énormes grêlons qui, eux, n'ont pu laisser de traces. Telle est, du moins à nos yeux, l'explication la plus vraisemblable du texte sacré. Dieu pouvait, il est vrai, créer pour la circonstance les pierres qu'il lança sur les rois chananéens coalisés; mais la connaissance des voies ordinaires de la Providence ne permet guère de croire qu'il ait agi de la sorte.

Or, qui sait si la nuée qui vomit ces grêlons meurtriers ne contribua pas elle-même, en modifiant la densité de l'atmosphère, à augmenter la réfraction des rayons solaires et, par suite, accroître la durée du jour ?

Ce n'est qu'une hypothèse, mais une hypothèse qui a sa vraisemblance, du moment où elle permet de rattacher à une même cause deux phénomènes successifs entre lesquels il pouvait sembler impossible jadis d'établir le moindre rapprochement.

Inutile de répéter en terminant, que cette interprétation du texte sacré, si rationnelle qu'elle soit, n'exclut pas pour cela l'intervention spéciale de la Providence, car personne ne prétendra que le hasard seul ait produit un phéno-

mène naturel avec cette intensité, juste au moment opportun.

L'explication qui précède a pour but de répondre à une objection des incrédules qui, non contents de nier le miracle de Josué, prétendent que l'Éléc même de ce miracle est en contradiction manifeste avec la science actuelle et dénote, d'une façon flagrante, l'erreur de l'écrivain sacré sur les lois astronomiques. Si victorieuse qu'elle nous paraîsse, nous ne prétendons point l'imposer à personne, surtout dans ses détails. Il est toujours permis de croire, par exemple, à l'arrêt ou du moins au ralentissement du mouvement de la terre, à la voix de Josué, malgré le grand nombre de miracles que cette interprétation suppose, et qui à notre sens la rendent peu vraisemblable.

Nous ne dirons rien des allusions au miracle de Josué qu'on a cru trouver chez les écrivains de l'antiquité. Ces allusions sont le plus souvent des plus vagues, et s'il arrive qu'elles se rapportent manifestement à l'événement biblique, elles s'expliquent par un emprunt fait aux traditions judaïques et ne prouvent nullement que les peuples étrangers en aient été témoins. Loïn donc de témoigner en faveur de l'universalité du phénomène, elles tendent à établir qu'il fut tout local et confirment dès lors l'interprétation que nous en avons donnée ci-dessus. — Voir le *Miracle de Josué*, par Jean d'Estienne, dans *la Controverse*, t. II, 1881.

HAMARD.

JOURS DE LA GENÈSE. — « Le Seigneur, lisons-nous dans l'Exode (xx, 41; xxxi, 17), fit en six jours le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. » Plus précise encore, la Genèse nous décrit dans leur ordre chronologique les œuvres accomplies en chacun de ces jours. Elle assigne au premier la création de la matière, au second celle du firmament, au troisième celle des plantes, au quatrième celle du soleil et des autres astres, au cinquième celle des animaux aquatiques et des oiseaux, au sixième enfin celle des animaux terrestres et de l'homme lui-même. (*Gen.* 1.)

Prenant à la lettre l'expression biblique, les exégètes des siècles passés ont, pour la plupart, conclu des textes

précédents que l'œuvre de la création s'était vraiment accomplie en six jours semblables aux nôtres. Cette interprétation, au reste assez arbitraire et médiocrement rationnelle, se concevait cependant à une époque où la science profane ne fournissait pas la moindre donnée sur l'âge du monde.

Aujourd'hui il y a nécessité de l'abandonner; car si c'est un principe d'exégèse qu'on doit s'en tenir au sens obvie et littéral jusqu'à preuve du contraire, c'en est un aussi qu'il faut renoncer à ce sens dès qu'il se heurte à une vérité connue d'une manière certaine par un autre moyen. Or, tel est bien ici le cas.

Antiquité du monde. — Une science nouvelle, la géologie, est venue prouver en effet que notre globe était beaucoup plus ancien qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. Elle nous a montré, enfouis dans une série de strates ou de couches superposées, les débris d'une infinité d'êtres qui nous ont précédés sur la terre. Ces couches, qui se présentent à nous, suivant une comparaison fort juste, comme les feuillets mal assemblés d'un livre, recèlent les restes d'animaux et de végétaux dont les existences se sont succédé pendant de longues époques, antérieurement à la venue de notre espèce. Chacune a ses êtres propres. A la surface seulement, c'est-à-dire dans la couche la plus récente, apparaît l'homme, nettement accusé par quelque pièce de son squelette ou par les produits de son industrie. Un peu plus bas se voient les os de grands quadrupèdes analogues à ceux qui nous entourent. Au-dessous, ce ne sont plus que des êtres aquatiques, poissons, reptiles ou mollusques dont l'organisation va en se simplifiant presque constamment à mesure qu'on se rapproche des premières manifestations de la vie sur le globe.

Tous ces débris, connus sous le nom de fossiles, appartiennent visiblement à d'anciens êtres qui, pour être différents des espèces actuelles, n'en ont pas moins vécu, comme elles, à la surface du continent, dans les eaux des lacs et plus généralement au sein des mers. Alors comme aujourd'hui se formaient dans ces mers des dépôts argileux, sablonneux ou calcaires que le temps a le plus souvent transformés en schistes, en grès

et en marbre. Dans ces roches nous trouvons des millions de coquilles, et ces coquilles sont souvent si intactes, malgré leur fragilité, que les mollusques auxquels elles appartiennent ont dû évidemment vivre sur place. Impossible de songer un instant à un transport violent par les eaux de quelque déluge.

L'épaisseur considérable de ces terrains de sédiment, tous antérieurs, répétons-le, à la venue de l'homme, montre bien, de son côté, l'insuffisance de la courte période de six jours jadis attribuée à la création et à l'organisation complète du monde. L'étude de ces diverses couches, qui plongent, nous l'avons dit, les unes sous les autres comme les feuillets épars d'un livre, a prouvé que leur épaisseur totale devait atteindre au moins 15 à 20 kilomètres. Or tout concourt à établir que ces sédiments se sont formés avec une lenteur analogue à celle qui préside à la formation des dépôts qui s'effectuent, en quelque sorte sous nos yeux, au sein des lacs ou des mers: car ils en ont l'allure régulière et comme eux, sinon plus qu'eux encore, ils renferment des multitudes d'organismes qui ont dû y vivre paisiblement.

Le développement de la vie végétale aux époques géologiques donne, lui aussi, une idée de la durée considérable de l'œuvre de la création. Comment s'expliquer, sans recourir à des siècles nombreux, l'origine de ces lits de houille, parfois si puissants, qui ne sont, on le sait, que des amas d'humbles plantes transformées par le temps et la chaleur? Sans doute, il n'y a nulle nécessité de croire, avec la majorité des géologues, que ces plantes ont vécu à l'endroit même où elles ont subi leur transformation; mais, en les supposant entraînées par les eaux, encore faut-il qu'elles aient vécu quelque part. Or, il est des contrées, le pays de Galles par exemple, où l'on rencontre jusqu'à 50 et 400 lits de houille se surmontant les uns les autres et séparés par autant de couches schisteuses. On a beau faire intervenir les circonstances les plus favorables, attribuer par exemple la merveilleuse végétation de la période carbonifère à la chaleur obscure de l'époque, à l'humidité atmosphérique et à un excès d'acide carbonique contenu dans l'air encore mal purifié, on n'en est pas

moins réduit à abandonner, pour l'appliquer, la cosmogonie vulgaire.

Et cependant l'époque houillère ne représente qu'une minime fraction des temps géologiques. La craie, composée elle-même de myriades d'animalcules qui jadis ont eu vie, s'est formée tout entière à une époque ultérieure; et c'est seulement à la suite que s'est ouverte l'époque *tertiaire* caractérisée par le développement des mammifères terrestres. Est-il surprenant que, pour expliquer ces formations successives, les géologues nous demandent des millions d'années?

Il n'est qu'un moyen de se dérober à leur exigence; c'est de nier que les débris organisés contenus dans les couches terrestres aient jamais appartenu à des êtres vivants; c'est de prétendre que ces couches et les fossiles qu'elles contiennent ont été créés dans l'état où nous les voyons. Comme il n'est pas probable qu'on aille jusque-là, car ce serait prêter au Créateur l'intention de se jouer de l'humanité, force est de s'incliner devant les conclusions de la science.

On pourrait emprunter à d'autres branches d'études de graves arguments en faveur de l'antiquité du monde. L'astronomie nous montrerait, par exemple, dans les profondeurs du ciel des étoiles dont la lumière a dû mettre plus de 6000 ans à nous venir et qui, par conséquent, devraient être encore invisibles si le monde n'avait que cet âge. Mais c'est assez, c'est déjà trop insister sur une vérité devenue évidente pour quiconque est initié à la géologie. Malheureusement cette science est étrangère à beaucoup de personnes, d'ailleurs instruites. C'est pour elles que nous avons eu recours aux considérations qui précèdent. C'est à elles aussi que nous présentons le tableau suivant qui résume les données essentielles de la géologie. On y trouvera, à côté des grandes formations qui se sont successivement effectuées depuis le début des temps géologiques, l'ordre d'apparition des principaux animaux. Il sera facile d'en déduire et la durée relative des temps antérieurs à l'homme et la marche progressive qu'a généralement suivie le développement de la vie sur notre planète, conformément d'ailleurs à l'enseignement biblique.

TABLEAU DES FORMATIONS GÉOLOGIQUES

ÉPOQUES		TERRAINS		DATE DE L'APPARITION DES ÊTRES
Actuelle, Quaternaire, Tertaire.	Récents, Postpliocène, Pliocène, Miocène, Eocène, Craie, Gault ou albien, Néocomien, Oolithe, Lias, Trias, Permien, Carbonifère, Dévonien, Silurien, Cambrien.	Jurassique	crétacé	
Invertébrés; mollusques et crustacés.				
Vertébrés; Poissons (d'abord rares).				
Reptiles(comm. seul, à l'ép. second).				
Oiseaux (rares av. l'époq. tert.				
Mamm. didelp. (marsupiaux).				
Mamm. sup.				
Homme.				

HYPOTHÈSE DE BUCKLAND. — Dans le but de donner satisfaction aux géologues qui affirment la haute antiquité du monde et aussi pour maintenir au mot *jour* de la Genèse son sens littéral, un certain nombre d'exégètes et de savants sincèrement religieux, parmi lesquels il convient de citer en premier lieu le docteur Buckland, ont eu recours à l'hypothèse suivante.

Entre la création de la matière, qui serait, d'après eux, étrangère à l'œuvre des six jours, et le commencement du premier jour, se serait écoulé un intervalle d'une durée indéterminée pendant lequel aurait vécu tous les animaux et tous les végétaux dont nous retrouvons les débris enfouis dans les couches terrestres. Cette époque, qui se confondrait avec ce que nous appelons les temps géologiques, se serait terminée par un bouleversement général qui aurait réduit la terre à l'état chaotique décrit dans le second verset de la Genèse: *Terra erat inanis et vacua*. Alors aurait commencé l'œuvre de réorganisation qui aurait duré six jours de 24 heures, conformément à la lettre du texte sacré. Le premier chapitre de la Bible contiendrait donc le récit, non de l'organisation première de la terre, mais celui de sa *restauration* après le cataclysme supposé.

Les défenseurs de cette théorie s'appuient, d'abord, sur ce que la créa-

tion de la matière n'est point expressément donnée dans la Genèse comme une partie de l'œuvre des six jours, et aussi sur ce que certains Pères ou Docteurs de l'Église ont cru à l'existence d'un intervalle entre l'origine des choses et le *fiat lux* qui, suivant eux, ouvrit le premier jour. Ils ajoutent, avec raison, que leur hypothèse a l'avantage de rendre impossible tout contact et, dès lors, tout désaccord, même apparent, entre la Bible et la science. Mais si ces arguments tout négatifs suffisent pour la rendre entièrement licite, ils ne parviennent pas à la rendre scientifiquement vraisemblable.

Sans doute plusieurs Pères ont admis que le premier jour génésiaque avait commencé par l'apparition de la lumière, plaçant ainsi la création de la matière en dehors des six jours. Quelques-uns même ont pu reconnaître, quoique généralement ils se taisent sur ce point, que la matière, une fois créée, resta longtemps à l'état de masse informe et confuse décrit dans la Genèse. Mais il y a loin de là à admettre que, pendant cette période antérieure au premier jour, se développèrent et vécutent tous les végétaux et tous les animaux dont nous trouvons les restes à l'état fossile.

Il est difficile au reste de se faire une idée d'une révolution qui ait suffisamment bouleversé la terre pour anéantir plantes et animaux, pour faire disparaître complètement la lumière, enfin pour qu'on ait pu dire de notre globe que c'était une masse *informe et vide* ou mieux encore *invisible et confuse : invisibilis et incomposita*, suivant l'énergique expression des Septante.

Et puis, ne répugne-t-il pas qu'un Dieu infiniment sage poursuive son œuvre par un développement progressif pendant des siècles sans nombre pour l'anéantir ensuite, avant l'apparition de celui qui en devait être le couronnement et le roi!

Mais supposons un moment qu'un cataclysme quelconque ait pu anéantir à ce point la vie, à la surface du globe, et réduire la terre à l'état de masse confuse, ténébreuse et informe, dont nous parle la Genèse. Les mêmes lois présideront sans doute au développement de la nouvelle création. Dieu est un être immuable et l'image de ses attributs

divins est manifestée dans la création par l'unité du plan providentiel et la stabilité des lois de la nature. Sans doute la dérogation à ces lois est possible, mais personne n'a le droit de l'affirmer avant la création de l'homme, à moins d'une révélation spéciale. Or les auteurs de la théorie que nous combattons reconnaissent, avec nous, que les végétaux de l'ancien monde parurent graduellement et se développèrent lentement, pendant les longs âges qui précédèrent la venue de l'homme. Pourquoi n'en eût-il pas été de même de la nouvelle création? pourquoi son développement, si lent dans le premier cas, se fût-il effectué cette fois en six jours de 24 heures?

Il n'est pas facile assurément de trouver une réponse satisfaisante à cette question.

Il en est une autre qui n'est pas moins embarrassante. Si l'histoire du globe se partage en deux grands âges, l'un totalement étranger au récit biblique, l'autre décrit dans la Genèse, pourrait-on nous dire à quelle époque de cette histoire s'est terminé le premier pour faire place au second? Sera-ce à la fin de ce qu'on est convenu d'appeler les temps géologiques? à la fin de l'époque quaternaire? Mais s'il faut en croire les découvertes récentes, l'homme a vécu à cette époque. On ne saurait douter en effet qu'il ait été contemporain du mammoth et des autres espèces éteintes, considérées comme caractéristiques des temps quaternaires. L'homme serait donc *antégénésiaque*. Il eût fait partie de l'ancien monde, aussi bien du reste que la plupart des animaux qui vivent aujourd'hui et dont les débris gisent associés avec ceux du mammoth dans les dépôts diluviens. Les partisans du système de *restauration* reculèrent sans nul doute devant cette conséquence.

Prétendent-ils que leur réorganisation du monde s'est opérée à la fin de l'époque tertiaire? Alors, il est vrai, l'homme n'existait pas; mais une autre difficulté se présente. La plupart des espèces tertiaires ont passé à la suivante; plusieurs même vivent encore aujourd'hui. Il n'est donc pas possible d'admettre qu'il y ait eu, à la fin de cette période, un grand cataclysme dont le résultat eût été l'anéantissement total des êtres antérieurement existants; et dès

lors, rien n'autorise à considérer cette date comme celle de la transformation complète du globe et comme le point de départ d'une ère entièrement nouvelle.

Ce serait en vain qu'on s'efforcerait de remonter plus haut encore dans la série des âges géologiques. Nulle part on ne trouvera cette ligne de démarcation, que l'on prétend exister entre le monde actuel et le monde antérieur. Ni la flore ni la faune qui caractérisent une époque ne disparaissent totalement avec cette époque. Il ne semble donc pas qu'il y ait jamais eu, depuis les origines du globe, de cataclysme assez violent pour anéantir entièrement la vie sur la terre et motiver une réorganisation du monde aussi complète que celle qu'on suppose.

Un tel cataclysme fût-il du reste admissible, dût-on reconnaître qu'il a eu lieu et qu'il a été suivi d'une restauration complète du globe, l'hypothèse *anté-génésiaque* prise dans son ensemble devrait encore être rejetée. Cet événement, en effet, n'aurait pu se produire qu'à une époque géologique assez reculée; car nous possédons sur les âges récents, postérieurs, par exemple, à la formation secondaire, des notions si précises qu'elles excluent jusqu'à l'idée d'une pareille catastrophe. Or, pour se rendre compte du développement de la vie dans les temps postérieurs à cette réorganisation, force serait encore de recourir à de longues périodes, les jours de 24 heures étant aussi insuffisants pour représenter une seule période que pour représenter l'histoire du globe tout entière.

Nous pourrions avoir recours à des arguments d'une autre nature. Buckland et les partisans de sa théorie surannée prétendent que la Bible leur est favorable. Il est assez visible cependant qu'elle est plutôt contre eux que pour eux. Partout la création est donnée comme faisant partie de l'œuvre des six jours. Moïse ne proclame-t-il pas que « le Seigneur a fait en six jours le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment? » Ne dit-il pas, après avoir décrit l'œuvre des six jours, que « ce sont là les générations du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés, au jour où Dieu les fit? *Iste sunt generationes cali et terra quando creata sunt, in die quo fecit Deus calum et terram* » (Gen. II, 45).

Il serait difficile de trouver un texte plus formel que ce dernier. Il contient une réponse directe à la question posée.

Les partisans du système de restauration affirment que le monde a été organisé à deux reprises : une première fois immédiatement après la création de la matière et pendant l'ère géologique ; une seconde fois lors de l'apparition de l'homme. Ils prétendent que cette dernière organisation, non accompagnée de la création, est seule décrite par Moïse. Or celui-ci leur répond par un démenti formel. Il leur dit que les *générations* qu'il vient de présenter comme l'œuvre des six jours sont celles qui eurent lieu *lorsque le ciel et la terre furent créés*. Il n'est pas possible d'être plus explicite.

On n'objectera pas que le mot *créer* est ici douteux. C'est bien ce mot *bara* si rarement employé par Moïse et toujours ce semble, à dessein, par opposition au mot *hasah* (faire, façonner) ; c'est ce même mot par lequel l'écrivain sacré annonce, au début de son livre, que le ciel et la terre ont été tirés du néant, c'est ce même mot qu'il emploie ensuite pour qualifier l'apparition de l'animal et de l'homme lui-même, créatures essentiellement distinctes de toutes les autres par le principe simple qui les anime et qui, pour cela, ne pouvaient devoir leur existence qu'à un acte spécial de Dieu et non aux seules forces de la nature.

On voit que l'hypothèse de Buckland n'a pas seulement contre elle la raison et la science ; elle est combattue par la Bible elle-même. Aussi y a-t-il lieu d'être surpris qu'elle rencontre encore aujourd'hui des adeptes. A vrai dire, le nombre en diminue rapidement en France ; mais il en est autrement en Angleterre où la vogue dont elle a joui à son origine, en raison sans doute de la haute réputation de savoir de son auteur, lui a assuré une existence plus durable.

SYSTÈME IDÉALISTE DE MGR CLIFFORD. — Une autre théorie, à notre avis plus insoutenable encore et moins respectueuse, ce semble, pour le texte sacré, a pris naissance également en Angleterre en 1881. S'il faut en croire son auteur, Mgr Clifford, évêque de Clifton, Moïse n'a point voulu nous donner une histoire de la création. C'est tout à fait arbitrairement qu'il a réparti en six jours

l'œuvre de Dieu. C'est plus arbitrairement encore qu'il a placé la création du firmament avant celle des plantes, la création du soleil et des astres avant celle des animaux, celle-ci enfin avant la venue de l'homme. Cet ordre de succession, que la science condamne, n'a rien de chronologique.

Le seul but de Moïse était de dédier à la mémoire de quelqu'une des œuvres de Dieu les jours de la semaine, consacrés chez les Égyptiens à autant de divinités spéciales. Pour cela, il a dû adopter un ordre quelconque; mais cet ordre ne répond à rien de réel; il n'est point celui des faits et, en tout cas, ne nous est point imposé comme tel. (Voir *Revue de Dublin*, 1881, et aussi *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1881.)

La base du système de Mgr Clifford est, on le voit, l'existence de la semaine chez les Égyptiens; or rien n'est moins prouvé que ce fait. « Cette thèse de l'origine païenne et égyptienne de la semaine est insoutenable aujourd'hui », nous dit un membre de l'Institut, M. Th. H. Martin (*Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1882). « Elle avait déjà été combattue avec succès au milieu du xvii^e siècle, dans les mémoires de l'ancienne Académie des Inscriptions et Belles-lettres (t. iv), par le savant abbé Sallier, qui lui avait porté dès lors un coup dont elle n'avait pas pu se relever depuis, et au xix^e siècle, le coup de grâce a été porté à cette thèse erronée par un membre distingué de la nouvelle Académie des inscriptions, M. Alfred Maury, de concert avec un illustre astronome très chrétien, M. Jean-Baptiste Biot... Parmi les peuples de l'antiquité, on ne peut pas prouver qu'il y en ait jamais eu un seul qui ait employé la semaine comme période chronologique, abstraction faite de toute intention religieuse, sans l'avoir reçue des Hébreux ou, pour mieux dire, des Juifs qui en furent les propagateurs. »

C'est bien à tort que l'évêque de Clifton renvoie sur ce point à Hérodote et à Dion Cassius, car le premier, qui nous parle des mois égyptiens, ne nous dit pas un mot d'une période de sept jours composant la semaine, et ce silence est assez significatif. Quant à Dion Cassius, il dit expressément que la période de sept jours en usage à Rome et ailleurs « est originaire de la Judée ».

On sait, du reste, par Champollion quelle était au juste la division du temps chez les anciens Égyptiens. C'était, dans l'ensemble, notre calendrier républicain : division de l'année en douze mois partagés en trois décades de dix jours et suivis de cinq jours complémentaires. La semaine de sept jours n'y apparaît nulle part.

Moïse n'a donc pu en emprunter l'idée aux Égyptiens. Il n'est pas probable non plus qu'il l'ait empruntée à d'autres, pas même aux Chaldéens. On ne peut donc lui attribuer l'intention d'avoir voulu remplacer la semaine polythéiste par une semaine monothéiste, en substituant aux divinités païennes, qui présidaient aux jours, les œuvres de la création arbitrairement réparties.

Supposons cependant que tel ait été le but de Moïse : le système proposé n'en sera pas pour cela beaucoup plus vraisemblable. Il est une première difficulté qui se présente immédiatement à l'esprit.

L'écrivain sacré ne se contente pas de décrire les différentes œuvres de Dieu; il nous dit que l'une eut lieu le *premier* jour, l'autre le *second*, et ainsi de suite jusqu'au *septième* où Dieu *achèra* l'ouvrage qu'il avait fait. (*Gen.* II, 2.) Il nous semble qu'il y a là une succession évidente. Dans l'Exode il est dit également (xx, 2) : « Le Seigneur fit en six jours le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment, et il se reposa le septième. »

Tout cela est lettre morte pour l'auteur de la nouvelle théorie. Ni l'un ni l'autre texte ne sont empruntés, nous dit-il, à un livre historique. Le premier est extrait d'un hymne sacré, car telle est, à ses yeux, la nature du premier chapitre de la Genèse. Le second est une formule liturgique dont les termes ne sauraient être pris dans leur sens ordinaire. Il n'y a donc pas lieu d'y attacher la moindre importance.

Le lecteur trouvera peut-être que c'est résoudre bien facilement une question grave; car enfin, des textes aussi clairs que ceux qui précèdent ne perdent pas leur signification pour se trouver dans un hymne, dans un rituel ou dans un livre liturgique. La pensée de l'écrivain sacré semble évidente, et nous ne croyons pas que jusqu'ici il y ait

eu deux manières de voir à cet égard.

Il n'est point prouvé, du reste, que le premier chapitre de la Genèse ait le caractère d'hymne ou de chant sacré qu'on lui attribue. D'abord, il est en prose, observation qui a déjà son importance. Ensuite il est incontestable que le livre auquel il appartient est, par ailleurs, absolument historique. Pour refuser cette qualité au premier chapitre, Mgr Clifford invoque des différences de style, spécialement l'emploi du mot *Elohim* pour désigner Dieu, au lieu de *Jéhovah* qui n'apparaît que plus tard. Cette distinction, d'origine rationaliste, tend à établir, il est vrai, que Moïse aurait inséré dans son œuvre des documents anciens auxquels il conserva leur forme primitive; mais il ne suit pas de là que ces documents soient dépourvus de tout caractère historique.

A l'appui de sa thèse, le savant prélat invoque les récentes découvertes de l'assyriologie. Or ces découvertes nous paraissent se retourner contre lui. Déjà nous devons à Béroze une cosmogonie chaldéenne qui présentait l'apparition des choses dans un ordre analogue à celui qu'indique la Genèse, mais avec une idée de succession chronologique encore plus marquée. Une inscription eunéiforme, malheureusement incomplète, est venue confirmer cette idée. (Voir Vigouroux, *la Bible et les découvertes modernes*, t. 1, p. 136.) C'est une relation détaillée de l'origine, de l'état primitif et du développement progressif de l'univers. « Un grand nombre de jours et un long temps s'écoulèrent », est-il dit au milieu du récit. C'est laisser entendre clairement qu'il y eut succession dans la formation du globe; c'est faire plus, c'est nous dire expressément que les jours de la Genèse ne furent point des jours de vingt-quatre heures, mais des périodes d'une durée indéterminée.

L'inscription chaldéenne a un autre avantage: à la description de l'œuvre des six jours, elle joint la relation de la chute de l'homme. Il en résulte que ces deux récits, qu'on veut séparer dans la Genèse, sont au contraire intimement unis et que si l'un est historique, l'autre doit l'être également.

Sans doute il ne convient point d'assimiler les deux cosmogonies biblique et chaldéenne. Cette dernière est défigurée

par des mythes grossiers qui dérobent, à première vue, ce qu'elle a conservé de traits primitifs. Néanmoins elle doit être prise en sérieuse considération par l'exégète; car tout prouve qu'elle est, sinon dans sa forme actuelle au moins dans ses données essentielles, antérieure à Moïse, peut-être même à Abraham, et qu'elle nous a conservé, en l'altérant, une ancienne tradition que l'écrivain sacré nous a transmise au contraire dans toute sa pureté primitive. Mgr Clifford s'étonne de ce que Dieu ait révélé à Moïse des faits géologiques qui sont du domaine des sciences naturelles. Cette révélation s'expliquerait suffisamment par l'importance des faits en question; néanmoins rien n'oblige à croire qu'elle ait été faite à Moïse. Il est assez probable qu'elle lui était de beaucoup antérieure et remontait à Adam lui-même. Ainsi s'expliquent les vestiges qu'on en découvre dans des documents qui semblent antérieurs au législateur hébreu.

Quoi qu'il en soit, il paraît certain que le premier chapitre de la Genèse nous retrace l'histoire réelle de notre globe avant l'apparition de l'homme. Cette page fût-elle, comme on le prétend, un hymne placé par Moïse en tête de son livre, on devrait encore attendre d'elle la vérité. Son adoption par l'écrivain inspiré lui donnerait le même caractère de véracité qu'aux autres récits bibliques, et l'on devrait toujours tenir pour certain que les choses se sont succédé dans l'ordre si nettement indiqué par elle.

Nous voulons bien que le nombre de six périodes entre lesquelles Moïse a réparti l'œuvre de la création soit, en un certain sens, un nombre arbitraire. Peut-être n'a-t-il été adopté que parce que le nombre sept était déjà sacré pour les Hébreux depuis longtemps. (*Gen.* iv, 13, 24; vii, 2, 34; vii, 10, 12). Moïse aurait pu sans doute avec la même facilité répartir cette œuvre entre dix périodes, s'il lui avait plu de le faire, car rien ne prouve qu'une ligne de démarcation un peu précise sépare les divers jours. Mais ce qu'on ne saurait se refuser d'admettre, puisque Moïse le déclare formellement, c'est que l'ordre qu'il nous présente soit vraiment l'ordre chronologique, celui dans lequel apparurent tour à tour, à la voix du Créateur,

les êtres animés ou inanimés dont l'ensemble constitue l'univers. S'il en était autrement, il faudrait dire que l'Écrivain sacré s'est exprimé de façon à entraîner dans une erreur inévitable toutes les générations auxquelles il s'adressait, et il n'est pas admissible que l'Esprit-Saint, qui l'inspirait, l'ait laissé commettre une confusion qui eût entraîné d'aussi graves conséquences.

N'est-il pas étrange que la vérité de la cosmogonie biblique vienne à être contestée à un moment où les géologues, que n'aveugle pas l'esprit de parti, se plaisent à lui rendre hommage? Nulle part peut-être, l'accord n'est plus frappant entre les données de la science et celles de nos livres saints que sur le terrain géologique. Il y a là une coïncidence étonnante qui ne peut être l'effet du hasard. La géologie, qui assurément ne s'est jamais guère préoccupée de rester orthodoxe, qui surtout ne s'est jamais proposé de venir en aide aux défenseurs de la vérité biblique, a divisé l'histoire du globe en trois grandes périodes antérieures à la venue de l'homme et caractérisées, l'une par son admirable végétation, l'autre par la prédominance des animaux aquatiques, la troisième par celle des animaux terrestres. Or cet ordre est précisément celui que nous trouvons dans la Genèse et que représentent les troisième, cinquième et sixième jours de la création. Nous n'avons pas à parler des autres jours, ils sont consacrés à nous rappeler la création de la lumière, celle du firmament, celle enfin des corps célestes, et la géologie n'a rien à voir dans cet ordre de choses. Ce qui est certain, c'est que partout où son contrôle a été possible, il a tourné à la gloire de nos Livres saints dont il a confirmé les indications.

Mgr Clifford se demande « qui oserait s'aventurer à affirmer que l'étude de la Genèse a jamais amené à la découverte d'un seul fait géologique ». Nous pouvons lui répondre que la succession, en trois périodes distinctes, des trois grandes séries d'êtres qui composent l'empire organique, c'est-à-dire des végétaux, des animaux aquatiques et des animaux terrestres, est certes un fait géologique de premier ordre, et que ce fait était connu par la Genèse avant que l'étude des couches terrestres en eût fait une vérité

scientifique. La venue relativement récente de l'homme sur la terre est un fait du même ordre, que nous connaissions par nos Livres saints avant que la géologie vint le proclamer.

Et quelles difficultés l'évêque de Clifton voit-il donc à l'acceptation de la théorie généralement reçue des *jours-périodes*?

Les voici :

« Le récit biblique, nous dit-il, semble en désaccord non seulement avec les découvertes de la science moderne, mais encore avec cette sagesse de l'Égypte, dans laquelle Moïse avait été élevé. Les Égyptiens savaient fort bien que la végétation dépend, pour se développer, de l'action du soleil..... Si la date de la création de cet astre doit être prise dans un sens historique et comme impliquant que la terre existait, qu'elle tournait sur son axe, qu'elle était couverte de végétation avant que le soleil, le centre du système dont la terre fait partie, fût venu à l'existence, il est inutile de tenter la conciliation d'une telle proposition avec les faits indubitables de la science. » (*Ann. phil. chrét.*, nov. 1881.)

Ainsi voilà Moïse pris en flagrant délit d'erreur si, avec l'immense majorité des interprètes, on le fait poser en historien!

Nous pensons, nous, que l'erreur est du côté du nouvel exégète, qui fait preuve ici d'une science singulièrement incomplète. Moïse, il convient de le rappeler, ne nous dit point que le soleil *fut créé* le quatrième jour, mais seulement qu'il apparut alors. On peut donc croire qu'il existait antérieurement comme centre du système planétaire, peut-être même comme corps lumineux. Tout ce qu'on est obligé d'admettre — et cela ne vient point à l'encontre des données géologiques, — c'est qu'à cette époque seulement les habitants du globe, si déjà il y en avait eu de raisonnables, eussent aperçu pour la première fois le disque du soleil, l'immense nuée, qui, auparavant, environnait la terre, s'étant enfin déchirée pour livrer passage aux rayons solaires. Il serait facile de prouver par analogie, en montrant ce qui se passe dans certaines régions équatoriales, que ces conditions étaient précisément celles qui convenaient pour le développement de l'immense végétation de la période

antérieure, de la période carbonifère. Ce qu'il faut, en effet, aux forêts tropicales pour croître et prospérer c'est une chaleur intense sans doute, mais une chaleur et une lumière diffusées et non l'action directe des rayons solaires.

Si l'on peut croire que le soleil existait, mais masqué par d'épais nuages, avant le quatrième jour de la création, rien non plus n'empêche d'admettre qu'alors seulement il soit devenu lumineux. La théorie de Laplace, qui veut que chacun des corps de notre système planétaire ait, à son tour, joué le rôle de soleil, favorise cette hypothèse, car l'astre central, précisément parce qu'il est immensément plus considérable que les autres, a dû entrer longtemps après eux dans cette phase de son existence. Dans cette hypothèse, on ne serait pas embarrassé pour trouver la source primitive de la lumière qui jaillit, dès l'origine, à la parole du Créateur et qui, pendant de longues périodes, éclaira la terre en voie de formation. Sans chercher plus loin, on peut croire que la lune fut ce corps incandescent, qui le premier illumina notre globe et contribua, de la sorte, à entretenir la vie à sa surface.

Mgr Clifford oppose vaguement d'autres difficultés au système des périodes. Il prétend, par exemple, que les progrès de la géologie l'ont condamné; que cette science, en substituant la théorie des *causes actuelles* à celle des *cataclysmes*, ne permet plus la division en périodes ayant, comme le dit la Genèse, un *matin* et un *soir*, un commencement et une fin.

L'espace nous manque pour prouver au savant prélat que la *théorie des causes actuelles*, trop facilement acceptée de l'autre côté du détroit, est loin d'avoir fait ses preuves. Elle a toujours chez nous, et parmi les meilleurs géologues, des adversaires décidés, et, si quelque chose est à prendre en elle, rien du moins n'autorise à éliminer complètement les catastrophes violentes de l'histoire du globe (Voir *Géologie et Révélation*, 4^e édit., p. 420). Fût-elle vraie, elle n'ébranlerait en quoi que ce soit la théorie des jours-périodes. Rien ne nous oblige à croire que chacun des jours génésiaques ait été limité par un phénomène violent; le passage, même insensible, d'une œuvre à l'autre, suffit pour marquer la fin d'une

période et le commencement de la suivante. Si l'écrivain sacré paraît insister sur la netteté de cette séparation; si, à diverses reprises, il emploie, pour la mieux marquer, les expressions *soir* et *matin*, c'est sans doute qu'il tient à faire voir dans les sept périodes de la création la figure des sept jours de la semaine.

Mgr Clifford nous parle de difficultés nouvelles, que les progrès de la géologie auraient créées à la théorie que nous défendons. Peut-être a-t-il en vue la suivante. La Genèse place la création des plantes avant celle des animaux; or, la géologie nous montre certains poissons vivant déjà à l'époque silurienne, c'est-à-dire antérieurement à l'époque carbonifère, qui fut celle du plus grand développement qu'ait jamais acquis la végétation, puisque c'est à elle que nous devons nos immenses dépôts houillers. Elle nous montre de plus, jusqu'au-dessous des terrains cambriens, par conséquent tout à fait à l'origine de la vie, un animal d'un ordre très inférieur, l'*Eozoon canadense* que la théorie transformiste a mis en relief pour les besoins de sa cause; mais chacun sait que l'existence de ce prétendu zoophyte est plus que problématique. En tout cas, elle n'importe pas à la question; car Moïse, qui évidemment ne pose point en naturaliste, ne mentionne que les animaux supérieurs, ceux-là qui pouvaient attirer l'attention de l'homme.

Et puis enfin, quand même quelques-uns de ces animaux se trouveraient ensevelis dans les terrains de transition appartenant à l'époque primaire, quand même les couches secondaires nous révéleraient les débris de quelques représentants de ces mammifères et reptiles terrestres qui n'apparaîtront en masse que plus tard, il serait toujours vrai de dire que la période primaire a été caractérisée par le développement extraordinaire du règne végétal, la période secondaire par ses animaux aquatiques de formes si bizarres et si variées, la période tertiaire enfin, par l'abondance des animaux terrestres, à l'exclusion de l'homme qui, d'après la science comme d'après la Bible, n'apparaît qu'en dernier lieu.

Il y a là, répétons-le, une concordance si remarquable qu'elle est, à nos yeux, l'effet et la preuve d'une révélation pri-

mitive. Il n'était pas possible, à prendre les choses dans leur ensemble et sans entrer dans des détails que les circonstances ne comportaient pas, de décrire d'une façon plus exacte l'œuvre de la création, et nous demandons à ceux-là qui y voient des erreurs, même des « absurdités », comment ils s'y prendraient pour nous donner, en aussi peu de lignes, une cosmogonie qui fût plus d'accord avec la science et qui présentât plus de titres à notre acceptation.

En somme, les raisons que Mgr Clifford apporte contre l'opinion, presque unanime, qui voit dans le premier chapitre de la Genèse le récit *historique* de la création du monde, ne tiennent pas devant un sérieux examen. Il est donc sage de conserver les armes dont on s'est servi jusqu'ici pour défendre les Livres saints. Celles qu'on nous offre en échange nous paraissent trop faibles; d'autres diront, peut-être avec raison, qu'elles sont dangereuses.

THÉORIE DES JOURS-PÉRIODES. — Les considérations dans lesquelles nous venons d'entrer vont nous permettre d'être bref, sur la théorie qui voit dans les jours génésiaques des périodes d'une durée indéterminée.

Inutile de dire que cette théorie est celle qui a nos préférences. C'est au reste celle qui est communément enseignée, du moins en France, où la théorie de Buckland n'a jamais rencontré une grande faveur.

Dans cette hypothèse, il faut attribuer au mot hébreu *yom*, jusqu'ici traduit par *jour*, un sens métaphorique; mais en maint endroit des Livres saints, ce mot est pris dans un sens analogue (*Gen.* II, 4; *Ec.* X, 6; *Lev.* VII, 35-36; *Nomb.* VII, 10; *Deut.* IX, 24; etc.) Nous n'en citerons qu'un exemple: « Telles sont, lisons-nous au second chapitre de la Genèse, les origines des cieux et de la terre quand ils furent créés, au *jour* (*yom*) où le Seigneur Dieu fit les cieux et la terre. » Évidemment, dans ce cas le mot *yom* ne signifie pas un jour de 24 heures, puisqu'il s'applique à toute la période de la création.

Notre mot français *jour* est lui-même susceptible d'une signification également détournée de son sens littéral. Quand on dit, par exemple, d'un homme ou d'un peuple qu'il a eu son « jour », cela veut dire qu'il a eu son temps; mais

l'expression hébraïque est plus large encore que la nôtre. Les Hébreux n'avaient pas de mot qui signifiait *époque*. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient parfois attribué ce sens au mot *yom*. (Vigouroux, *Manuel biblique*.)

Il ne faut pas oublier non plus que Moïse, en divisant en six périodes l'œuvre de la création, voulait en faire le type de la semaine. On comprendrait que, pour accentuer le rapprochement, il eût eu recours de préférence à un mot qui aurait signifié à la fois *jour* et *période*. C'est sans doute pour ce motif qu'il assigne à chaque jour un *soir* et un *matin*. Il est visible que ces deux termes sont pris dans un sens métaphorique pour signifier *commencement* et *fin*. Ils devaient avoir, aux yeux de l'écrivain sacré, le mérite de faire songer aux jours véritables dont les périodes sont comme la raison d'être et le point de départ.

L'astronomie, avons-nous déjà observé, démontre elle-même, à sa façon, la nécessité de voir de longues périodes dans les jours génésiaques. Le télescope nous montre des étoiles tellement éloignées qu'il a fallu, au dire des astronomes, plus de 10.000 ans pour que leur lumière, qui parcourt 75.000 lieues par seconde, parvint jusqu'à nous. On a même parlé d'un million d'années pour certaines nébuleuses perdues dans les profondeurs de l'espace. Si le monde n'existait que depuis six ou huit mille ans, comme on le croyait jadis, tous ces astres devraient encore être invisibles.

On se demande au reste pour quel motif les trois premiers jours de la Genèse eussent été exactement de 24 heures. Un jour se mesure habituellement par le lever et le coucher du soleil; or, le soleil apparaît seulement le quatrième jour. On voit à quelle difficulté se heurte l'hypothèse prétendue la plus naturelle et la seule acceptable.

Nous dira-t-on que les trois premiers jours sont mesurés par la durée de la rotation de la terre sur elle-même? Mais alors ce seront des jours sans nuit, et les mots *soir* et *matin*, auxquels on prétend attribuer une signification propre et littérale, devront se prendre dans le sens figuré, aussi bien que dans l'hypothèse des jours-périodes.

Ajoutons que ces jours auront plus de 24 heures. La durée de la rotation d'un

corps céleste sur lui-même diminue en effet avec son volume. Or, d'après une théorie presque universellement acceptée, théorie que tout confirme, même le texte de la Genèse (*terra erat invisibilis et incomposita*), notre globe fut primitivement à l'état gazeux.

Il y eut une époque où sa surface s'étendait jusqu'à l'orbite lunaire actuel et au delà; car la lune, dans le système de Laplace, n'est qu'un fragment de la nébuleuse terrestre détaché de sa périphérie et condensé dans la suite. A cette époque la terre mettait à tourner sur elle-même le temps que notre satellite emploie maintenant à accomplir sa révolution autour de notre globe, c'est-à-dire un peu plus de vingt-sept jours. Les jours génésiaques, même dans l'hypothèse que nous combattons, furent donc fort différents des jours actuels. — C'est la négation même de cette hypothèse.

Un autre argument assez grave est le suivant. Dieu, nous dit l'écrivain sacré, se reposa le septième jour. Or, d'après le sentiment commun des théologiens, ce septième jour comprend tous les temps qui ont suivi l'apparition de l'homme et se continue toujours. Ce n'est donc point une période de 24 heures et tout porte à croire que les autres ont été de même nature.

Les traditions cosmogoniques des divers peuples de l'antiquité confirment cette interprétation. Les Chaldéens, les Phéniciens, les Perses, les Étrusques eux-mêmes ont cru à la division de la création en six périodes de longue durée. Que ces traditions proviennent d'une source hébraïque ou qu'elles se rattachent, comme la cosmogonie biblique, à une même révélation primitive, elles n'en sont pas moins significatives.

Nous trouvons, dans le texte sacré lui-même, la preuve que c'est bien ainsi qu'il faut comprendre le mot *jour*. Moïse nous explique au second chapitre de la Genèse (v. 5 et 6) comment la végétation du troisième jour avait pu se développer, au moyen d'une abondante vapeur qui suppléait au manque d'eau, « parce que le Seigneur n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre, — *non enim pluerat Dominus Deus super terram* ». Nous prétendons que ce passage est complètement intelligible, si nous admettons des jours de 24 heures. Ce ne fut que le troi-

sième jour que les eaux se réunirent pour former les mers. Or s'il n'y avait pas encore 24 heures que les eaux s'étaient retirées, le sol devait avoir conservé assez d'humidité pour suffire au développement des plantes. La vapeur aussi bien que la pluie était plus qu'inutile et on pourrait plutôt se demander comment la terre était déjà suffisamment desséchée pour donner naissance aux végétaux.

On se demande parfois si Moïse eut connaissance de la nature des jours qu'il décrivait. Ce passage ferait croire qu'il ne l'ignorait pas. Bien qu'elle ait échappé à la plupart des commentateurs, la difficulté que nous venons de signaler n'a pu manquer d'être aperçue de l'auteur même du récit.

La Tradition ne va point à l'encontre de la nouvelle interprétation. Un bon nombre de Pères, entre autres saint Augustin et toute l'école exégétique d'Alexandrie, ont attribué au mot *jour* un sens métaphorique. On peut même dire qu'ils se sont plus éloignés que nous de son sens littéral; car plusieurs d'entre eux ont prétendu que tout l'univers avait été créé en un instant et que la succession décrite dans la Genèse n'était qu'idéale. Assurément, s'ils avaient eu connaissance des temps géologiques et de leur longue durée, ils n'auraient pas hésité à les identifier avec l'œuvre des six jours.

Ces longues périodes, il semble que quelques-uns les aient entrevues. Saint Augustin n'est pas loin d'admettre parfois une succession réelle dans les œuvres de la création. Sa pensée incertaine a peine à se fixer; mais, de tous les systèmes exégétiques, celui qui lui répugne le plus est évidemment celui des jours de 24 heures. M. l'abbé Motais l'a montré clairement dans les savantes études qu'il a consacrées à cette question dans la *Revue catholique* de Louvain (*Origine du monde d'après la tradition*; ouvrage posthume, 1888; Paris, chez Berche et Tralin).

Il serait superflu d'insister davantage sur une thèse déjà développée bien des fois et de la façon la plus victorieuse par d'éminents exégètes. Nous nous contenterons de renvoyer à leurs ouvrages. — Voir : VIGOUROUX, *Manuel biblique*, t. 1, et *Revue des questions scientifiques*, avril et juillet 1879; — G. MOLLOY, *Géologie et*

révélation, ch. XX; — ARDUIN, *la Religion en face de la science*; — POZZY, *la Terre et le récit biblique de la création*; — Mgr MÉRIGNAN, *le Monde et l'homme primitif*, etc.

JOURS COSMIQUES. — Une autre interprétation qui nous semble mériter de fixer l'attention des apologistes, parce qu'elle s'accorde très bien avec la lettre, et fournit une réponse satisfaisante aux difficultés géologiques, est celle qui prend le mot « jour », non dans le sens de jour ordinaire, mais dans le sens de jour cosmique ou cyclique, à peu près comme, dans la prophétie de Daniel, les 70 semaines sont des semaines d'années et non des semaines de jours. Voici, en quelques mots, la base et le sens précis de cette nouvelle interprétation : Le récit biblique de la création du monde est vraisemblablement un récit traditionnel, qu'Abraham apporta de Ur en Chaldée et qui fut conservé dans sa famille jusqu'à Moïse lequel, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, le mit par écrit. C'est donc aux Chaldéens qu'il convient de s'adresser pour trouver le sens des expressions obscures que renferme le récit mosaïque des origines du monde. Or les Chaldéens avaient composé, pour l'histoire des origines du monde, un jour de longue durée, calqué sur le jour ordinaire et ayant les mêmes divisions, à savoir : 12 heures, 6 pour la nuit et 6 pour le jour; 60 minutes pour chaque heure et 60 secondes pour chaque minute. Chaque seconde du jour cosmique représentait une année ordinaire, chaque minute 60 années et chaque heure 3,600 années; le jour cosmique lui-même ayant 12 heures, représentait 43,200 années ordinaires. Ces renseignements nous sont fournis par les fragments cosmogoniques de Bérose, qui ont été très bien étudiés par M. Fr. Lenormant dans l'*Essai de Commentaire* qu'il en a publié (p. 185-217).

D'après ce système, la durée du temps assigné par Moïse à la formation du monde, jusqu'à la création du premier homme, serait donc de six fois 43,200 ans, soit 259,200 ans. Or, il est difficile de prouver qu'une semblable période n'est pas suffisante pour placer tous les phénomènes géologiques constatés par la science. Cette interprétation offre l'avantage de s'appuyer sur une très antique tradition et de ne faire aucune violence au texte sacré. Elle four-

nit donc une solution très acceptable.

ACCORD DE LA COSMOGONIE BIBLIQUE AVEC LA SCIENCE. — Nous n'avons point l'intention de reproduire ici l'œuvre, devenue banale, des commentateurs, en donnant une explication littérale du premier chapitre de la Genèse. Ce qui nous semble plus important, c'est de montrer, à ceux qui continuent d'en douter, l'accord vraiment remarquable du récit biblique avec les données certaines ou seulement très probables des sciences physiques et naturelles. Pour cela, nous prendrons successivement chacun des jours génésiaques et nous montrerons brièvement, autant que l'état actuel des connaissances permet de le faire, la phase de l'histoire scientifique du globe à laquelle il correspond.

Nous traduisons littéralement, sur l'hébreu, la description de l'œuvre des six jours.

Premier jour. — « 1. Au commencement Dieu créa les cieux et la terre. — 2. Et la terre était déserte et vide (invisible et sans forme, *invisibilis et incomposita*, d'après le texte grec), et les ténèbres étaient sur la face de l'abîme et l'esprit de Dieu planait sur la face des eaux. — 3. Et Dieu dit : Que la lumière soit et la lumière fut. — 4. Et Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière et les ténèbres. — 5. Et Dieu nomma la lumière jour et les ténèbres nuit. Et il y eut un soir et il y eut un matin : premier jour. »

Deux grands faits, la création de la matière et l'apparition de la lumière caractérisent donc le premier jour. Quelques Pères et, à leur suite, un certain nombre d'exégètes ont prétendu, il est vrai, que la création proprement dite était antérieure au premier jour, lequel n'aurait commencé qu'avec le *fiat lux* du troisième verset. Cette question est, à notre point de vue, d'une minime importance. Ce qui nous intéresse davantage c'est de savoir si les sciences profanes ne jetteraient point quelque jour sur cette première époque de l'histoire du globe.

Si la science positive ne nous renseigne pas directement sur l'origine de l'univers, elle nous la laisse du moins entrevoir. Un de ses représentants les plus autorisés, Laplace, nous a donné à ce sujet une théorie dont nous ne dirons ici qu'un mot (Voir *Cosmogonie*). Il sup-

pose que la terre et tous les astres qui font partie de notre système planétaire, le soleil compris, furent originellement à l'état gazeux et constituèrent une immense nébuleuse qui tournait sur elle-même de l'ouest à l'est. Cette nébuleuse, dont les éléments étaient soumis à la loi d'attraction, finit par se diviser en plusieurs fragments qui, en se condensant, s'isolèrent de plus en plus et prirent la forme globuleuse propre aux corps célestes. La lumière fut l'effet naturel du rapprochement de leurs molécules. Mises en contact les unes avec les autres, ces molécules durent se pénétrer, se combiner et produire ainsi, comme il arrive encore de nos jours en pareil cas, de la chaleur et de la lumière.

Il est à croire que ce phénomène s'accomplit pour la première fois sur l'un des corps les plus petits de notre système solaire, peut-être sur la lune; car, dans l'hypothèse de Laplace, la durée des transformations éprouvées par chaque corps céleste est en rapport avec sa masse.

Ceux donc qui ont prétendu que l'écrivain sacré avait commis une grosse erreur, lorsqu'il avait placé la création de la lumière trois jours avant celle du soleil, se sont eux-mêmes grossièrement trompés. Le fait pouvait sembler étrange, en effet, à une époque où l'on croyait que la terre n'avait jamais eu d'autres foyers de lumière que le soleil. Il n'en est que plus admirable de le trouver sous la plume de l'écrivain sacré. Comme il n'est pas du nombre de ceux qui se devinent, on est presque forcé d'admettre que Moïse le devait à une révélation véritable. Mais n'est-ce pas une nouvelle preuve qu'il ne faut pas se hâter de crier à l'erreur ou au désaccord avec la science, quand on a affaire à la Bible? Jusqu'ici tous ceux qui ont cru la prendre en défaut se sont eux-mêmes fourvoyés. On pourrait lui appliquer le mot que Bacon appliquait à Dieu : Si un peu de science en éloigne parfois, beaucoup de science y ramène.

Le premier jour de la Genèse est donc étranger à la géologie proprement dite, laquelle ne prend la terre qu'à l'époque où les sédiments commencèrent à se déposer au fond des mers et où la vie put naître et se développer sur son écorce suffisamment refroidie. On peut

voir dans ce premier jour le représentant de l'immense période pendant laquelle la terre se maintint à l'état gazeux et jura, par rapport à la lune, sans doute encoûtée avant elle, le rôle de soleil. Tel est bien en effet l'état que nous laissons entrevoir le second verset de la Genèse, surtout si l'on accepte la traduction des Septante qui nous représentent la matière terrestre comme « invisible et sans forme ».

Deuxième jour. — « 6. Et Dieu dit : Qu'il y ait une étendue (*expansio* et non *firmamentum*) au milieu des eaux, et qu'elle sépare les cieux d'avec les eaux. — 7. Et Dieu fit l'étendue et sépara les eaux qui étaient sous l'étendue de celles qui étaient au-dessus. Et il fut ainsi. — 8. Et Dieu nomma l'étendue cieux. Et il y eut soir et il y eut matin : second jour. »

La nébuleuse terrestre, restée gazeuse pendant la durée du premier jour, continue de se condenser pendant le second et passe bientôt à l'état liquide. Puis une croûte se forme à la surface de cette masse pâteuse. Les eaux, maintenues jusque-là à l'état de vapeur par la chaleur interne, se condensent en partie et donnent naissance aux mers. C'est la séparation des eaux dont il est fait mention au verset 6. L'atmosphère n'en reste pas moins chargée d'épais nuages qui, jusqu'au quatrième jour, vont empêcher les habitants de la terre d'apercevoir les astres.

Cette séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures, c'est-à-dire des vapeurs célestes et des eaux proprement dites, a été considérée comme la formation du *firmament*; mais ce terme peu scientifique ne se trouve point dans le texte primitif. C'est donc bien à tort qu'on l'a reproché à l'écrivain sacré comme un terme inexact, dénotant chez son auteur de fausses idées en matière de cosmographie. Que Moïse ait été renseigné à cet égard comme nous le sommes aujourd'hui, rien n'oblige à le croire; mais il faut au moins reconnaître que les expressions qu'il emploie ne sont nullement en contradiction avec la science actuelle. En somme, ce qu'il nous donne comme l'œuvre du second jour, c'est la formation de l'atmosphère, laquelle n'existait point réellement en effet, tant qu'elle a contenu à l'état de vapeur la totalité des eaux terrestres.

Quelques commentateurs ont voulu voir dans les *eaux* dont il est question à l'occasion du second jour la matière gazeuse de la nébuleuse primitive et, dans la séparation des eaux supérieures et des eaux inférieures, le fractionnement de cette nébuleuse en nébuleuse solaire et en nébuleuse terrestre. Mais ce sens nous paraît trop détourné de la signification littérale du mot pour avoir pu être visé par Moïse. L'écrivain sacré a toujours parlé le langage ordinaire; autrement il n'eût été compris de personne. En faisant coïncider le second jour avec une phase plus avancée de l'histoire du globe, nous avons l'avantage de conserver au mot *eaux* son sens propre. Cette signification est d'autant plus vraisemblable que la précipitation d'une partie des eaux atmosphériques a dû naturellement précéder de près le troisième jour, caractérisé par le développement du règne végétal. Les plantes n'auraient pu vivre sans eau pour en arroser les racines et sans une certaine lumière pour entretenir la chlorophylle et, par suite, la verdure des feuilles.

Il y aurait en outre, si l'interprétation qui précède était fondée, une grave lacune dans la Bible. Le temps, sans doute très long, qui s'écoula entre le premier moment de la formation de l'écorce terrestre et l'apparition de la vie à sa surface, ne serait pas représenté dans la Genèse; tandis que, suivant nous, il correspond au second jour.

Jusqu'ici nous en sommes toujours à la période antérieure aux temps géologiques proprement dits, période azoïque, puisqu'elle précéda l'apparition des premiers êtres vivants, plantes ou animaux. Le premier jour, qui s'étend de la création à l'encroûtement de la terre et comprend toute l'époque où elle fut à l'état gazeux, pourrait être appelé l'ère *cosmique*. Le second serait alors l'ère *géogénique* ou celle de la formation même de la terre, en train de se solidifier et de se refroidir pour se prêter au développement de la vie.

Désormais nous sortons de l'hypothèse pour entrer dans le domaine des faits. L'accord avec la Bible n'en sera que plus frappant.

Troisième jour. — « 9. Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous les cieux se rassemblent en un seul lieu et que l'aride appa-

raisse. Et il fut ainsi. — 10. Et Dieu appela l'aride terre et il appela l'amas des eaux mers. Et Dieu vit que cela était bon. — 11. Et Dieu dit : Que la terre fasse germer la verdure, l'herbe portant graine, l'arbre fruitier portant du fruit de son espèce qui ait en lui sa graine sur la terre. Et il fut ainsi. — 12. Et la terre produisit la verdure, l'herbe portant graine selon son espèce, et l'arbre fruitier ayant en lui sa graine selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. — 13. Et il y eut soir et il y eut matin : troisième jour. »

La formation des mers, par laquelle débute l'œuvre du troisième jour, est la conséquence naturelle de la précipitation des vapeurs atmosphériques dont il a été question au jour précédent. C'est alors que se produisit, sur les terres nouvellement émergées, cette admirable végétation qui, d'après les géologues, fut le caractère le plus saillant de l'époque *primaire* et qui nous a valu ces immenses dépôts de charbon où l'industrie moderne a trouvé le principe de sa force motrice. Sans doute cette végétation n'était ni variée ni brillante, nos plantes phanérogames les plus remarquables n'ayant apparu que plus tard; mais elle était si abondante que l'écrivain sacré ne pouvait manquer de la signaler comme le trait dominant de cette époque primitive.

Il est vrai qu'alors vivaient aussi quelques animaux d'un ordre inférieur : insectes, crustacés, batraciens et poissons. Leur apparition a même précédé la grande manifestation de la vie végétale, car celle-ci date de l'époque carbonifère, tandis que les animaux en question sont communs dès l'époque silurienne (Voir ci-dessus le *Tableau des formations géologiques*).

Les nombreux exégètes qui ont vu dans ce fait une difficulté sérieuse n'ont pas réfléchi que Moïse ne nous donne que le trait dominant des époques géologiques. Or, si l'on demandait à un géologue quel est le trait dominant de l'époque primaire ou de transition, il n'hésiterait pas à répondre que c'est sa végétation luxuriante, à côté de laquelle passent inaperçus les humbles animaux qui peuplaient ses mers. On ne peut assurément demander à l'écrivain sacré une plus grande précision scientifique.

On a dit que Moïse avait été renseigné sur l'origine du monde par une série de visions, qui l'auraient transporté successivement aux diverses époques de la création et lui en auraient montré, comme en autant de tableaux, les principales scènes. S'il en a été ainsi, il est évident que ce qui a dû le frapper au troisième jour, c'a été l'abondance de la végétation, et non des êtres infimes ensevelis au fond des eaux. Il ne nous dit point au reste que ces animaux n'existaient pas; nulle part il ne s'en occupe, pas même à l'occasion de l'œuvre du cinquième jour, car ce qu'il nous décrit alors ce sont les grands animaux aquatiques ou amphibiens qui toujours ont eu le privilège d'attirer spécialement l'attention. Son but, il ne faut pas l'oublier, était de détourner les Hébreux du polythéisme égyptien ou chanaanéen en leur rappelant que tout sur la terre était l'œuvre de Dieu. Pour cela il n'était pas nécessaire d'entrer dans le détail d'une description en quelque sorte scientifique; il suffisait de s'en tenir aux êtres principaux, par exemple à ceux qui, de son temps, provoquaient les hommages et les adorations des Égyptiens.

Quatrième jour. — « 14. Et Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans l'étendue des cieux pour séparer le jour et la nuit et qu'ils servent de signes (ou de régulateurs) et pour les époques et pour les jours et pour les années. — 15. Et qu'ils soient pour luminaires dans l'étendue des cieux pour luire sur la terre. Et il fut ainsi. — 16. Et Dieu fit deux grands luminaires, le plus grand luminaire pour présider au jour et le plus petit pour présider à la nuit, et les étoiles. — 17. Et Dieu les mit dans l'étendue des cieux pour luire sur la terre. — 18. et pour présider au jour et à la nuit et pour séparer la lumière et les ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon. — 19. Et il y eut soir et il y eut matin : quatrième jour. »

L'œuvre du quatrième jour échappe au contrôle de la géologie puisqu'il y est question, non de la terre, mais des corps célestes. Il y a tout lieu de croire néanmoins qu'elle coïncide avec la fin de ce qu'on appelle l'époque primaire ou de transition, c'est-à-dire avec la formation du terrain permien. On vient de voir en effet que l'étage inférieur ou carbo-

nifère représentait le troisième jour et l'on verra tout à l'heure que l'époque secondaire n'est autre que le cinquième jour. Force est donc de placer dans l'intervalle l'apparition des astres.

Nous disons *apparition* et non *création*. L'Écriture ne dit point en effet que les astres furent *créés* le quatrième jour. Ils l'étaient probablement depuis longtemps, même comme foyers de lumière : mais alors seulement ils devinrent visibles, les nuées épaisses qui les masquaient s'étant dissipées ou déchirées pour la première fois.

Sans doute on pourrait croire, sans même aller contre la théorie cosmogonique généralement reçue, que le soleil commença à cette époque à émettre de la chaleur et de la lumière; mais on se demande quelle eût été, à son défaut, la source de la chaleur qui activa la végétation de l'époque précédente. Ce ne pouvait être la lune, car, plus petite que la terre, cet astre a dû s'enroûter avant elle. Il n'est pas probable non plus que la terre eût été à elle-même son propre foyer de chaleur; car, si mince que fût alors son écorce, la faible conductibilité des roches qui la constitue devait dès lors empêcher les feux internes d'exercer à sa surface une action aussi sensible. Le simple fait que le soleil, la lune et toutes les étoiles datent du même jour prouve, du reste, qu'il s'agit seulement de leur apparition, car il serait contraire à toutes les vraisemblances que tous ces astres eussent été créés ou fussent devenus lumineux à la même époque.

Cette hypothèse d'une nuée épaisse qui jusqu'au quatrième jour, c'est-à-dire jusqu'au début de l'époque secondaire, eût dérobé les astres à la vue directe des êtres terrestres, est entièrement conforme aux données de la science. D'abord, il est tout naturel que l'atmosphère n'ait pas eu à l'origine sa pureté actuelle. La température élevée, qui régnait à la surface du globe et qu'attestent unanimement les animaux et les plantes de cette époque primitive, dut maintenir à l'état de vapeurs beaucoup de corps aujourd'hui liquides ou solides. Le carbone, actuellement enmagasiné en quelque sorte pour les futurs besoins de l'industrie dans nos riches mines de houille, était sans doute disséminé alors

sous la forme d'acide carbonique dans l'air atmosphérique, dont il devait modifier considérablement la composition.

De plus, s'il est un fait démontré en biologie végétale, c'est que les plantes inférieures, analogues à celles qui produisent la houille, n'acquiescent nulle part un plus magnifique développement que dans une atmosphère chaude, humide et sombre. Maintes expériences et l'exemple des régions tropicales, où pendant certaines saisons le ciel est presque constamment couvert d'épais nuages, le prouvent surabondamment. Il est vrai que dans ces conditions on ne saurait obtenir des fleurs à couleurs vives, pas plus que des arbres à texture serrée; mais on sait précisément que la flore carbonifère était caractérisée par l'absence de couleur et par la nature molle et spongieuse de ses plantes.

Les animaux de l'époque attestent, de leur côté, l'absence de l'action directe du soleil. Les yeux réticulés des trilobites prouvent à la fois, a-t-on dit, l'existence et la pauvreté de la lumière. Un savant bien connu, M. Heer, a constaté de son côté que la plupart des insectes (blattes, termites) de l'époque houillère étaient « nocturnes ».

Tout concourt donc à établir que des nuées épaisses empêchèrent l'action directe des rayons solaires de se faire sentir à la surface du globe, jusqu'à ce que la végétation houillère, qui bénéficia de cet état de choses, eût dépouillé à son profit l'air atmosphérique de l'acide carbonique qui contribuait à le vicier. Comme la Bible, la science nous apprend que l'apparition du soleil et des astres dut suivre et non précéder l'extraordinaire développement du règne végétal, qui inaugura les temps géologiques. Ici encore on ne saurait rêver un accord plus frappant, et cet accord ne peut guère être l'effet du hasard. Il était impossible à Moïse de connaître autrement que par révélation un fait considéré jadis comme peu vraisemblable et qui résulte de données scientifiques tout récemment acquises.

Cinquième jour. — « 20. Et Dieu dit : Que les eaux abondent en êtres rampants ayant respiration de vie et que des êtres volants volent sur la terre dans l'étendue des cieux. — 21. Et Dieu créa des monstres marins et tout animal ram-

pant dont les eaux pullulèrent, suivant leur espèce, et tout être volant ayant des ailes (*volatile alatum*), suivant son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. — 22. Et Dieu les bénit en disant : Croissez et multipliez et remplissez les eaux dans les mers, et que l'être volant se multiplie sur la terre. Et il y eut soir et matin : cinquième jour. »

Le cinquième jour génésiaque coïncide manifestement avec l'époque *secondaire* des géologues. En la dépeignant sous les traits qui précèdent, il semble vraiment que Moïse ait eu comme une vue d'ensemble des paysages de cette époque.

Ce qui caractérisa le cinquième jour, ce furent, nous dit-il, les monstres marins, les reptiles aquatiques et les êtres volants. Or, si l'on jette un coup d'œil sur l'un des tableaux dans lesquels les géologues ont essayé de reconstituer quelques scènes des temps secondaires, on est saisi tout d'abord par la vue de ces monstres marins, de ces énormes reptiles aquatiques qui donnent à la faune de cette époque une physionomie à part. Parmi les animaux aquatiques ou amphibies nous signalerons : l'*Ichthyosaure* et le *Plésiosaure*, deux gigantesques sauriens, essentiellement marins, qui mesuraient jusqu'à dix mètres de long; le *Télosaure*, qui rappelait, pour la forme, mais dépassait en dimensions nos crocodiles actuels; le *mosasaure*, appelé aussi *animal de Maestricht*, immense lézard qui avait, lui aussi, des habitudes aquatiques; enfin le *mégalosaure* et l'*iguanonodon*, autres lézards, d'aspect redoutable qui atteignaient des proportions colossales.

En fait « d'êtres volants », on ne saurait rien imaginer de plus remarquable assurément que le *ptérodactyle* et, son voisin, le *ramphorhynchus*, deux reptiles pourvus d'ailes membraneuses qui n'étaient pas sans analogie avec la chauve-souris et qui éveillent en nous l'idée de ce fabuleux dragon, qui joue un si grand rôle dans les fictions poétiques anciennes et modernes. Les empreintes d'oiseaux véritables, souvent gigantesques, ne manquent pas non plus dans les terrains secondaires. Elles complètent la série des rapprochements qui autorisent à identifier l'époque secondaire avec le cinquième jour de Moïse.

Il est vrai que tous les traducteurs

n'entendent pas absolument comme nous l'œuvre de ce jour. La Vulgate traduit par exemple : « Que les eaux *produisent* (?) des animaux vivants qui nagent dans l'eau et des oiseaux qui volent sur la terre. » On a conclu de ces termes qu'il s'agissait des poissons et des oiseaux proprement dits. Or le texte primitif n'a pas tout à fait ce sens. Si Moïse avait voulu parler des poissons, il l'eût fait en termes clairs, car l'hébreu possède un mot qui a cette signification précise. En se servant du mot *chérets*, qui signifie principalement reptile, et surtout en accompagnant ce mot du qualificatif « ayant respiration de vie », il semble que l'écrivain sacré ait voulu exclure les poissons qui ne rampent pas et qui, dépourvus de poumons, ne respirent pas à proprement parler.

C'est trop dire aussi que de parler d'« oiseaux ». Le mot propre est « être volant », lequel a l'avantage de s'appliquer aux êtres étranges munis d'ailes qui, comme le ptérodactyle, animaient les paysages secondaires.

Quant à faire dire à la Bible que les eaux *produisirent* les animaux aquatiques, c'est, à tout point de vue, une erreur, car le mot hébreu *charats* qu'on traduit de la sorte n'a point ce sens. Il signifie « ramper » et peut se traduire dans le cas présent par « abonder ».

Quelques commentateurs, préoccupés à tort des découvertes géologiques, ont cru qu'il s'agissait ici non des animaux aquatiques mais des reptiles proprement dits. Sans doute le mot hébreu *chérets* a les deux sens ; mais le contexte montre clairement qu'il s'agit des animaux qui vivent dans l'eau. Nous lisons en effet immédiatement après : « Et Dieu créa les monstres marins (*retos magnos, belluas marinas*, d'après Gésénius) et tout animal rampant dans l'eau. » Plus loin (v. 26-28), Dieu dit : « Faisons l'homme... pour qu'il domine sur les poissons de la mer et sur l'oiseau du ciel et sur l'animal domestique et sur toute la terre et sur tout reptile qui rampe sur la terre. Et Dieu créa l'homme, et il les créa mâle et femelle et il leur dit : ... dominez sur les poissons de la mer et sur l'oiseau du ciel et sur toute bête qui rampe sur la terre. » Dans ces passages, les animaux sont évidemment mentionnés dans l'ordre où ils furent créés. Or les poissons et les

autres animaux aquatiques viennent avant les oiseaux, qui, de l'avis de tous, appartiennent au cinquième jour. Donc ces animaux furent aussi créés le cinquième jour. La création des reptiles exclusivement terrestres est renvoyée au sixième.

La géologie confirme de la façon la plus expresse cet ordre d'apparition. C'est bien à tort, en effet, que l'époque secondaire est considérée comme étant par excellence l'époque des reptiles. La vérité est qu'elle est celle des animaux aquatiques, à quelque classe qu'ils puissent appartenir. Nous ne croyons pas qu'on ait rencontré dans toute la série des terrains secondaires un seul serpent, l'unique animal qui ait été universellement et de tout temps considéré comme reptile. Les chéloniens (tortues), les sauriens (lézards) et les batraciens (grenouilles) abondent, il est vrai, dans ces terrains ; mais on sait que ces trois ordres sont rangés assez arbitrairement dans la classe des reptiles et qu'ils ressemblent fort peu aux ophidiens ou serpents, les animaux types de la classe. Les serpents, c'est-à-dire ces animaux qui sont complètement dépourvus de membres, sont au fond les seuls que l'on s'accorde et qu'on se soit toujours accordé à appeler reptiles. Or Moïse parlait la langue du peuple ; il n'était pas tenu d'adopter les classifications plus ou moins systématiques des savants modernes.

Il y a plus. Nous croyons que tous les chéloniens, sauriens et batraciens découverts dans les terrains secondaires, sont des espèces plus ou moins aquatiques.

Il ne peut y avoir de difficulté au sujet des batraciens. Ils sont presque tous amphibies et tous respirent par des branchies pendant les premiers temps de leur vie. Ils ne sont donc pas, à proprement parler, des animaux terrestres. Ils sont du reste assez rares dans les terrains secondaires. Ajoutons que la plupart des naturalistes en font une classe spéciale et les placent ainsi en dehors des reptiles.

Quant aux chéloniens ou tortues, on peut dire qu'ils confirment de la façon la plus remarquable l'exactitude du récit biblique. Les tortues marines, fluviatiles et palustres abondent dans les terrains

secondaires, mais on n'en a pas découvert une seule qui soit certainement et exclusivement terrestre.

Les sauriens trouvés dans les mêmes terrains sont également aquatiques. Il n'y a de difficulté qu'au sujet de deux espèces, le mégalosaure et l'iguanon, sorte de lézard gigantesque qui caractérise la formation wealdienne. Ces deux genres étant intermédiaires entre les lézards et les crocodiles, il est difficile de savoir exactement quel était leur régime. S'ils n'étaient pas exclusivement marins, il est à croire qu'ils fréquentaient du moins les eaux. Ils appartiennent donc au cinquième jour génésiaque, et leur présence dans les couches secondaires ne doit plus surprendre.

Disons cependant que lors même qu'on parviendrait à découvrir quelque reptile exclusivement terrestre ailleurs que dans les terrains tertiaires où ils abondent, il n'en résulterait rien contre l'exactitude du récit mosaïque. L'époque secondaire serait toujours celle des animaux aquatiques et la suivante, celle des animaux terrestres.

Sixième jour. — « 24. Et Dieu dit : Que la terre produise (?). l'animal ayant respiration de vie selon son espèce, l'animal domestique et le reptile et la bête terrestre selon son espèce. Et il fut ainsi. — 25. Et Dieu fit la bête terrestre selon son espèce et l'animal domestique selon son espèce et tout reptile de la terre selon son espèce. Et Dieu vit que cela était bon. — 26. Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer et sur le volatile du ciel et sur l'animal domestique et sur toute la terre et sur tout être rampant sur la terre. — 27. Et Dieu créa l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu. Il les créa mâle et femelle... »

C'est à l'apparition ou plutôt au règne des animaux terrestres que Moïse nous fait assister dans sa description de l'œuvre du sixième jour. C'est également le règne des animaux terrestres que nous montre la géologie à l'époque tertiaire. Il y a entre ce jour et cette époque une analogie de caractères si frappante qu'il y a nécessité de les identifier.

L'un et l'autre se terminent par la création de l'homme qui est le couronnement de la création. Il est vrai que les

terrains où se trouvent ses restes les plus anciens ont été détachés par les géologues français de l'époque tertiaire pour en faire les représentants d'une époque nouvelle appelée quaternaire ; mais cette séparation, insuffisamment motivée, n'a guère été admise par les savants étrangers qui continuent de rattacher les dépôts dits quaternaires à l'époque précédente sous le nom de postpliocènes.

Une seule observation au sujet du texte sacré relatif à l'œuvre du sixième jour. Nous avons dit que quelques interprètes attribuaient au cinquième la création des reptiles proprement dits. La preuve qu'il s'agissait bien des seuls animaux aquatiques c'est que le mot *rēmōsh*, employé cette fois, désigne incontestablement les reptiles terrestres.

Quelques commentateurs ont cependant appliqué ce mot à tous les petits animaux terrestres, même aux mammifères tels que le lièvre et la martre. Peut-être ont-ils raison ; mais il est impossible d'en faire la preuve. Il se peut que dans sa rapide énumération, l'écrivain sacré ait négligé de faire mention de ces petits animaux, de même qu'il a négligé de faire mention des poissons.

Inutile d'insister sur la netteté de la distinction des deux actes qui donnèrent successivement naissance aux animaux et à l'homme. C'est la preuve que notre espèce ne dérive point naturellement des espèces antérieures, comme le veulent certains transformistes. Il est dit expressément que l'homme fut créé (*bara*), mot significatif qui n'a été jusqu'ici employé que dans deux graves circonstances, au premier verset, à propos de la première apparition de la matière, et au verset 21, pour annoncer la venue du premier animal. Si donc la Bible ne va point directement à l'encontre du transformisme restreint aux plantes et aux animaux, elle ne permet point d'en faire l'application à l'homme.

Il est dit au commencement du second chapitre de la Genèse que Dieu se reposa, c'est-à-dire qu'il cessa de créer, aussitôt après l'apparition de l'homme. Ici encore la science est venue confirmer de la façon la plus expresse la parole inspirée. En prouvant que l'homme avait vécu dès l'époque quaternaire ou postpliocène, elle a prouvé également que

tous les animaux qui nous entourent existaient eux-mêmes dès cette époque. Plusieurs espèces ont disparu depuis la création de l'homme, mais aucune n'est apparue.

Nous avons dû nous borner, dans cette courte étude, aux observations essentielles, aux principaux points de contact des deux cosmogonies mosaïque et scientifique. Si nous n'avions craint de dépasser les bornes qui nous sont assignées, nous aurions signalé d'autres traits de ressemblance et insisté davantage sur l'exactitude absolue des données bibliques. Nous sommes persuadé néanmoins que les considérations qui précèdent suffisent pour démontrer aux plus exigeants le remarquable accord des deux cosmogonies. Aussi n'avons-nous jamais compris qu'on essayât, au nom des intérêts religieux, d'ôter au premier chapitre de la Genèse son caractère historique et chronologique. A défaut d'autres raisons puisées dans le texte même, l'éclatant témoignage que la science a dû rendre à l'exactitude de l'enseignement biblique prouverait, à lui seul, que l'écrivain sacré n'a point arbitrairement rangé les faits dans l'ordre où il les rapporte.

Le tableau suivant résume ce que nous avons dit sur l'identification des jours génésiaques et des diverses phases de l'histoire du globe, telles que la science nous les a fait connaître. — Pour plus de développements, voir l'excellent petit livre de Jean d'Estienne : *Comment s'est formé l'univers*, et aussi : *la Terre et le récit biblique de la Création*, par Pozzy.

JOURS ET ŒUVRES d'après la Genèse.	ÉPOQUES ET FORMATIONS d'après la science.
<i>Premier jour.</i> Création de la matière et apparition de la lumière.	Ere cosmique. } Période gazeuse ou nébulaire.
<i>Second jour.</i> Formation de l'atmosphère par la condensation des vapeurs.	Ere géogénique ou azotique. } Formation de l'écorce terrestre.
<i>Troisième jour.</i> Règne des plantes.	Epoque primaire ou de transition } Cambrien, Silurien, Dévonien, Carbonifère.
<i>Quatrième jour.</i> Apparition des arbres.	Epoque primaire (7a). } Permien.

<i>Cinquième jour.</i> Règne des animaux aquatiques et ailes.	Epoque secondaire. } Triasique, Jurassique, Crétacé.
<i>Sixième jour.</i> Règne des animaux terrestres et Apparition de l'homme.	Epoque tertiaire. } Eocène, Miocène, Pliocène. Epoque quaternaire. } Postpliocène.

HAMARD.

JUDITH. — Le livre de Judith contient l'épisode bien connu de la délivrance de Béthulie par une veuve, nommée Judith, qui mit à mort, à l'aide d'un subterfuge, le général assyrien Holopherne. La tradition universelle, tout en variant d'opinion sur l'époque de la composition du livre, en avait reconnu le caractère historique. Luther fut le premier qui essaya de le battre en brèche; pour lui, ce livre est « une fiction religieuse ou un poème... qui symbolise la victoire du peuple juif sur tous ses ennemis... Judith est le peuple juif... Holopherne est le maître païen, impie ou antichrétien de toutes les époques. »

Beaucoup de critiques ont embrassé l'opinion de Luther: Budde voit dans ce livre un poème sacré; Oppert, une allégorie; G. Rawlinson, un roman historique; quelques catholiques même se sont laissé ébranler par les raisonnements de Luther. Mais il est impossible de méconnaître le caractère historique du livre de Judith: les renseignements historiques, géographiques et chronologiques qu'il contient, l'existence d'une fête juive instituée en mémoire de la délivrance de Béthulie, le récit de cette délivrance rapporté dans d'autres documents, ne permettent pas de ranger le livre de Judith dans la liste des romans. D'ailleurs, la principale objection soulevée contre le caractère historique de cet épisode était la prétendue impossibilité de lui assigner une date, une place dans l'histoire générale des Juifs et des Assyriens; or les découvertes modernes ont fait disparaître cette difficulté, et M. Robiou a victorieusement prouvé qu'il faut placer l'épisode dont nous parlons sous le règne et pendant la captivité de *Manassé* (voir ce mot). Nous allons résumer ce système, d'après l'exposé de M. Vigouroux.

Le roi assyrien qui régnait alors était

Assurbanipal ; or ce roi raconte dans ses inscriptions la révolte soulevée par son frère Saulmugina, vice-roi de Babylone, et les détails de cette révolte concordent parfaitement avec ceux du livre de Judith.

1° Pour se révolter contre Ninive, les pays tributaires, nous apprend la Bible, ont choisi le moment où le roi d'Assyrie était en guerre avec Arphaxad, roi des Mèdes ; or Assurbanipal raconte qu'il lit la guerre à un chef mède, Birizhadri, dont le nom est peut-être le même que celui d'Arphaxad.

2° Assurbanipal, racontant la révolte de Saulmugina, range parmi les rebelles les habitants de l'Asie occidentale, au nombre desquels se trouvaient les Juifs ; tous les pays révoltés, énumérés par Judith, i, 7-10, se retrouvent dans l'énumération faite par le roi d'Assyrie.

3° Ce roi envoya une sommation aux révoltés (i, 10 ; on croirait la relire dans cette proclamation d'Assurbanipal aux habitants des bords du golfe Persique : « Je veille attentivement, par mes yeux, sur vous, et de la transgression de Nébobelzikri entièrement je vous ai séparés. Maintenant je vous envoie Belilmi, mon serviteur, pour aller devant, pour être sur vous... »

4° Dans Judith, ce n'est pas le roi qui combat, mais son généralissime ; or nous savons par les annales d'Assurbanipal qu'il fit faire par ses généraux plusieurs de ses guerres.

5° Le récit de la répression de la révolte de Saulmugina s'accorde avec le récit de la campagne d'Holopherne, qu'il éclaire même d'un jour nouveau, en distinguant dans le récit biblique quatre campagnes d'Holopherne ; ii, 12-13, 14-15, iii, 15, et enfin iv et suivants, c'est-à-dire le siège de Béthulie.

6° Les détails du traitement infligé aux Arabes (Jud., iii), se retrouvent dans les annales cunéiformes : dans les deux récits, on retrouve l'enlèvement des dieux du peuple vaincu, et l'incorporation des hommes valides dans l'armée du vainqueur.

7° Il va sans dire qu'Assurbanipal ne raconte pas l'échec de ses troupes à Béthulie ; ce n'était pas l'usage des rois assyriens d'enregistrer leurs défaites. Toutefois, en nommant les pays qu'il a fait rentrer sous le joug, le roi assyrien ne nomme point l'Égypte : il n'avait

donc pas pu la châtier, et c'est le livre de Judith qui nous donne la clé de cette énigme, car Béthulie était sur la route de Ninive en Égypte, et c'est là qu'avait échoué l'armée qui devait aller jusqu'au Nil rétablir la puissance assyrienne.

Après tout ce qui précède, il nous suffira de repousser en quelques mots les principales objections soulevées par nos adversaires : — 1° On s'en prend d'abord aux noms propres : on dit que le nom de Judith, signifiant la Juive, est trop vague pour être le nom d'une personne déterminée, — comme s'il n'y avait pas parmi nous des Lefrançais, des Lenormand, etc. ! On dit aussi que Béthulie n'est nommée que dans Judith et que c'est, par suite, une ville imaginaire : supposition qui ne peut tenir devant les indications géographiques données avec précision par le Livre sacré. On dit enfin que le roi assyrien ne pouvait s'appeler Nabuchodonosor, comme le nomme Jud., i, 5, le dieu Nébo (Nabu, n'étant pas honoré en Assyrie. Mais Assurbanipal, étant devenu roi de Babylone (voir *Manassé*), avait bien pu adopter, comme roi de ce pays, le nom de Nabuchodonosor, pour plaire aux habitants en se mettant sous la protection de leur dieu.

2° On s'étonne que Judith, dans son cantique, parle des Titans (xvi, 8) ; mais le texte grec que nous avons n'est que la traduction d'un original perdu, où le nom rendu par *Titans* n'était sans doute qu'un nom commun signifiant *forts*.

3° Holopherne, surpris de la résistance des Israélites, demande à un chef ammonite quel est ce peuple qui s'oppose à sa marche (v, 3) ; on a trouvé invraisemblable cette ignorance d'Holopherne ; mais, aux yeux des païens, Israël n'occupait sur la carte du monde qu'une place imperceptible, et d'ailleurs le nom d'Holopherne indique son origine aryenne, et rend par conséquent plus naturelle son ignorance des peuplades sémitiques.

4° On trouve enfin étonnant que l'Écriture ait loué l'acte de Judith ; mais ce que l'Écriture loue en elle, c'est son héroïsme et non son mensonge ; quant à la mort d'Holopherne, elle est justifiée par les mêmes raisons que nous avons exposées au mot *Jahel*, à propos de la mort de Sisara. — Voir VIGOUROUX, *Manuel biblique*, t. II ; Bible et découvertes, t. IV ; DELATTRE, *Le Peuple et l'empire des*

Médes ; le Livre de Judith ; Romot , Deux questions de chronologie, 1875.

JUGEMENTS DE DIEU. — Quand une contestation s'élève entre parties sur l'existence d'un fait, surtout comme fondement d'un droit, en particulier, quand il y a doute sur l'innocence ou la culpabilité d'un accuse, rien de plus naturel à l'homme, à défaut de preuves, et les moyens humains d'investigation étant épuisés, que d'avoir recours à la divinité pour arriver à une décision, à un jugement. Dieu en effet sait tout, il est tout-puissant et juste ; s'il veut, il peut manifester la vérité, il peut venger l'innocent et confondre le coupable ; et s'il ne le fait pas sur le champ, du moins engage-t-on sa conscience en vue du jugement de Dieu en cette vie ou dans l'autre.

Cette croyance à la divinité et à ses perfections est le fondement du recours à Dieu, qui se fait par le serment, soit pour confirmer le témoignage humain, soit même pour décider le litige. Cette même croyance est encore le fondement du recours à Dieu par la prière, ou enfin par certaines pratiques qui sont, à tort ou à raison, dans l'esprit de ceux qui les emploient, ou bien comme des prières réelles, d'action, implorant l'intervention divine, ou bien des moyens de provoquer et de constater cette intervention à l'effet de manifester la vérité.

Mais ce recours, quel qu'il soit, pour être légitime, doit avant tout se faire au vrai Dieu : l'erreur sur la divinité fait que le serment, et les invocations ou prières, comme toute autre pratique, au lieu d'être des actes de religion, deviennent des actes superstitieux, des actes d'idolâtrie, de culte du démon, de divination, de magie. Il y a de même superstition si, tout en connaissant le vrai Dieu, on s'adresse au démon soit d'une manière expresse, soit d'une manière implicite, c'est-à-dire en attendant un effet d'une cause qui n'est efficace ni par sa nature ni par l'institution de Dieu ou de l'Église : car on ne saurait attendre pareil effet de cette manière, sans être censé l'attendre du démon, et ainsi on rend un culte à celui-ci on lui attribue même ce qui ne convient qu'à Dieu, dont on est censé par suite nier de fait les perfections.

En outre, quel que soit le recours au

vrai Dieu, il faut bien remarquer en Dieu ces trois choses : *savoir, pouvoir et vouloir* : car, s'il faut d'une manière absolue reconnaître la science et la véracité infinies de Dieu, ainsi que sa toute-puissance, il n'est au contraire pas permis de supposer, sans raison spéciale, qu'il veuille intervenir directement et immédiatement dans un litige quelconque, et de la manière qu'on lui dicte d'avance ; et certes, Dieu réserve très souvent à son jugement après cette vie ce qui échappe au jugement des hommes. Ainsi attendre de Dieu un miracle, sans raison spéciale, ou du moins un effet à l'encontre de l'effet naturel d'une cause nécessaire qu'on applique, c'est commettre le péché de tentation de Dieu : car, si on ne nie pas, en agissant ainsi, les perfections divines en les attribuant de fait à la créature, on en doute du moins pratiquement, on met à l'épreuve la science ou la toute-puissance de Dieu, en lui en demandant sans raison un signe : en effet, au lieu de douter de la volonté de Dieu touchant cet objet particulier, ce que l'on pourrait et devrait faire, on la suppose au contraire certaine, et ainsi le signe demandé se rapporte de fait à sa science et à sa puissance.

Quand, à la suite d'une pratique non justifiée ou superstitieuse, on obtient un effet merveilleux, cet effet cesse même d'être une preuve certaine de l'intervention divine, hormis le cas où il s'agit d'un miracle dans le sens strict du mot. Certes le démon, le père du mensonge, l'esprit de cruauté et d'injustice, peut, avec la permission divine, s'ingérer à raison même de la pratique illégitime ou superstitieuse, pour opérer des prestiges, et pour nuire visiblement à l'agent tentateur de Dieu ou superstitieux, d'ailleurs coupable ou innocent, ayant tort ou raison.

Il convient néanmoins d'observer qu'autre chose est d'imposer pareilles épreuves ou pratiques ou de les employer spontanément, autre chose de les subir et de s'y soumettre par nécessité et avec une disposition d'esprit tout à fait correcte. De même autre chose est de tolérer pareilles pratiques, d'en tirer le bien possible alors qu'on ne saurait les empêcher, autre chose de les introduire ou de les approuver.

Voilà en peu de mots les principes

d'après lesquels on doit juger de la moralité de ce qu'on a appelé les jugements de Dieu, et de la conduite de l'Église relativement à ces épreuves. Nous appliquerons ces principes, après avoir brièvement exposé la notion des jugements de Dieu, et leurs différentes espèces, tout en faisant à grands traits leur histoire, pour répondre aux accusations dirigées, à ce propos, contre la conduite de l'Église pendant le moyen âge.

On appelait *jugements de Dieu*, ou encore *ordalies* ou *ordéals* (1), des épreuves à subir, suivant certaines règles, par les parties ou par l'accusé, soit en justice soit en dehors (2), et dans l'issue desquelles on croyait reconnaître une intervention directe de la divinité, manifestant la vérité, le droit, l'innocence ou le crime.

Au moyen âge, et même plus tard, les preuves judiciaires, consistant dans un recours à Dieu, étaient de deux espèces bien distinctes, et s'appelaient, surtout en matière répressive, les unes *purgationes canonicæ*, admises dans la procédure par l'Église, les autres *purgationes vulgares*, au sujet desquelles nous avons précisément à examiner le sentiment de l'Église, puisque ce sont là proprement les ordalies ou jugements de Dieu.

La « *purgatio canonica* » se faisait surtout par le serment, ou aussi quelquefois par la réception de la sainte communion. Le serment d'innocence se prêtait par l'accusé, et par des auxiliaires, *conjuratores*, *compurgatores*, *sacramentales*, en nombre plus ou moins grand suivant les causes; ceux-ci témoignaient par serment de leur persuasion de l'innocence de l'accusé. Nous ne contestons pas que souvent l'usage du serment, comme de l'Eucharistie, ne fût accompagné de sentiments et de pratiques sentant la superstition ou la tentation

de Dieu : mais les abus ne furent pas le fait de l'Église, qui au contraire les condamnait, en même temps qu'elle prenait dans sa procédure toutes les précautions pour les prévenir. Il est vrai aussi que l'usage incorrect des preuves canoniques en question dégénérait souvent en une espèce de jugement de Dieu, mais le sens usuel de ce mot est restreint aux « purgationes vulgares » desquelles seules nous voulons traiter à présent (1).

1) Les documents et les lois ecclésiastiques sur les « purgationes », la procédure, etc., se trouvent dans le décret de Gratien, surtout 2 part., caus. II, q. v; caus. XV, q. v et VI, et dans les Décrétales, v, tit. 34 et 35. V. sur la « purgatio canonica » Delrio, *Magie. disquis.*, l. IV, cap. IV, q. III, et lib. V, sect. XIII; de même les Canonistes *passim*, in loc. citatos, mais surtout Gonzalez Tellez. Comment. in V decret., tit. 34. En particulier sur l'usage du serment, le P. Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses* etc., liv. V, chap. II. Quant à la preuve par l'Eucharistie en particulier, V. Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les sacrements*, tome II, liv. III, chap. IX, n. X. Cet auteur, tout en comptant la communion parmi les purgations canoniques, la rejette parmi les ordalies superstitieuses. Mais il faut remarquer qu'on peut l'envisager de deux manières : comme preuve, comme une protestation d'innocence et une provocation au jugement divin en cette vie ou dans l'autre, dans le même sens que le serment; ou bien, comme une vraie épreuve, qui doit nécessairement et sur le champ ou à bref délai manifester la vérité, par miracle ou par une punition visible, à défaut de laquelle l'innocence soit signifiée par Dieu lui-même. Dans ce dernier sens, Thiers a raison de la rejeter comme superstitieuse, si on érige cette pratique en règle. Mais nous ne voyons pas que l'Église ait agi ainsi. Les deux exemples qu'on donne des Souverains Pontifes, Adrien II à l'égard du roi Lothaire (V. Thiers, *l. c.*), et saint Grégoire VII à l'égard de l'empereur Henri IV (V. Delrio, cité ci-dessus, qui rapporte l'histoire de Lambert d'Asschallembourg), ces exemples, dis-je, sont des cas spéciaux, et qui, tout bien considéré, peuvent s'expliquer d'après les intentions et les circonstances sans aucune superstition. Il peut en être de même d'autres exemples de saints personnages. Quant aux canons du décret de Gratien, où il est question de la purgation par la sainte communion, cap. *Scpe contingit*, et cap. *Si Episcopo*, caus. II, q. v, rien dans le texte n'empêche de comprendre la preuve par l'Eucharistie dans le premier sens ci-dessus. Si l'on prétend y voir le second sens, alors nous dirons avec saint Thomas, 3^a, q. 80, art. 6, ad 3^m, que ces canons ont été abrogés par d'autres réglemens des Souverains Pontifes; ou plutôt nous ferons observer que ces canons sont pris d'un concile particulier de Worms, et qu'il est admis aujourd'hui que les documents contenus dans le décret de Gratien n'ont en général pas d'autre autorité que la source où ils sont puisés. De fait, dans les décrétales de Grégoire IX, *loc. cit.*, la communion n'apparaît plus parmi les

1. D'un mot saxon, conservé dans nos langues germaniques, *urtheil*, *oordeel*, qui signifie *jugement*.

2. On aurait tort de croire que c'était en justice seulement que les ordalies étaient en usage. Nous pourrions citer toute une série de faits où la décision d'une question litigieuse en général, et entre personnes privées, ou la solution d'un doute, fut soumise au jugement de Dieu. On examinait même l'authenticité des reliques par l'épreuve du feu; V. Mabillon, *Prefatio in VI sæc. Benedictinum*, part. I, n. 45. D'ailleurs la preuve de ce que nous avançons se trouve dans les faits racontés *passim* par les auteurs que nous citerons.

Pour la même raison, nous nous contentons de mentionner simplement la pratique, autrefois en usage, de provoquer, de citer son adversaire au tribunal de Dieu, pratique qui de même se justifie ou non, suivant les sentiments et les dispositions de celui qui s'en servait (1).

On n'a pas l'habitude non plus de compter parmi les « purgations vulgaires » le sort, employé pour distinguer le coupable, ou pour décider un litige quelconque, en supposant que Dieu doit nécessairement diriger le sort pour découvrir la vérité. Cet usage du sort est cependant une des plus anciennes ordalies (2); en particulier chez les Germains (3), chez lesquels elle fut maintenue jusqu'au vi^e siècle, la loi l'y prescrivant encore, surtout pour les accusés de vol (4). D'autre part, comme nous le verrons, c'est surtout au germanisme païen et à l'invasion de l'empire d'Occident par les barbares que la vogue des ordalies dans nos contrées, au moyen âge, semble devoir être attribuée. Il peut donc paraître étonnant qu'on ne retrouve pas le sort parmi les « purgations vulgaires ». Mais d'abord, on n'est pas sans exemples de cet usage du sort après l'introduction du christianisme au centre de l'Europe : la loi des Frisons, tit. xiv, renferme un article remarquable sur l'application du sort (5). Ensuite il

purgations canoniques, mais elle n'a pas non plus une mention expresse parmi les purgations vulgaires : nous ne l'avons donc pas assimilée à ces dernières, mais nous concédons à saint Thomas qu'elle peut l'être sous distinction, c'est-à-dire, en la prenant dans le second sens indiqué ci-dessus. Aussi est-ce de cet usage de l'Eucharistie « quasi ad examinationem » que parle saint Thomas; et il n'est pas le premier à y trouver cette inconvenance de faire servir à un jugement de mort ce qui est un remède de salut, car au commencement du xi^e siècle, le roi Robert faisait déjà le même reproche à Lenthéric, évêque de Sens, comme l'écrivit Helgald (V. Mabillon, *Pref. in VI sac. Benedict.*, part. II, n. 8 in fine).

(1) V. Delrio, *Magie, disquisit.*, lib. IV, cap. IV, § IV, sect. 4.

(2) Nous en avons un exemple au livre de *Jonas*, I, 7. Il y en a d'autres dans l'Écriture, mais plusieurs supposent une intervention spéciale de Dieu, qui légitime l'usage du sort.

(3) V. Tacite, *De moribus German.*, c. x.

(4) V. Walter, *Corpus juris Germanici antiqui*, t. II, p. 8.

(5) On le trouve rapporté textuellement dans Delrio, *Magie, disquisit.*, lib. IV, c. IV q. VI, n. 2.

faut remarquer que parmi les épreuves vulgaires, plusieurs n'ont pas seulement une ressemblance avec le sort, mais en sont réellement une variété, de manière que nous pouvons distinguer deux espèces de ces épreuves : les unes basées sur l'usage du sort; les autres constituant plutôt une tentation de Dieu, qui est supposé, sans raison suffisante, faire un miracle ou empêcher une cause naturelle de produire son effet, pour manifester la vérité.

Parmi les premières, signalons l'épreuve de la croix, celle du pain bénit, et surtout le duel, qui fut une des épreuves les plus fréquentes et qui se maintint avec le plus de persistance. Parmi les secondes, nous trouvons surtout celle du feu, qui contient plusieurs espèces, celle de l'eau bouillante, et celle de l'eau froide.

Sur l'épreuve de la croix, *judicium crucis*, que nous rencontrons citée pour la première fois dans un capitulaire de Pépin le Bref (1), il y a diverses opinions. Delrio (2) semble la réduire à l'épreuve citée plus haut dans la loi des Frisons, qui consistait purement et simplement dans l'usage du sort, au moyen de dés, dont l'un était marqué d'une croix. Mais cette opinion n'a aucun fondement. L'épreuve de la croix consistait, en somme, en ce que les parties ou leurs représentants devaient tenir les bras étendus et appliqués contre une croix; celui qui le premier laissait tomber les bras ou en général se remuait était vaincu (3). C'est donc bien le hasard, le sort que Dieu était supposé faire tomber sur le vaincu en signe de culpabilité, à moins de supposer des conditions trop inégales entre les parties ou leurs représentants. Il en était de même dans le duel, où souvent les parties ne se battaient pas seules ou pas du tout, mais choisissaient des auxiliaires, ou des champions pour se remplacer, ce qui était surtout le cas pour les femmes, les serfs et les ecclésiastiques, qui en gé-

(1) *Capit. regum Francorum*, t. I, Cap. data apud Vermeriam, circa a. 752, cap. XVII.

(2) *Op. cit.*, l. IV, c. IV, q. VI, n. 2 in fine. — Gonzalez Teller, *comment. in v decret.*, tit. XXXIV, en fait une purgation canonique, comme s'il s'agissait du serment à prêter sur la croix.

(3) Mabillon, *De re diplom.*, l. IV, n. LIV, et l. VI, n. LI.

néral ne pouvaient pas se battre (1). En supposant des chances inégales, on se rapproche davantage de la tentation de Dieu, contenue dans la seconde espèce d'ordalies, comme le fait remarquer saint Thomas (2).

L'épreuve du pain béni, *judicium offe, panis adjurati*, et l'épreuve de la civière, *judicium ou jus feretri, cruentationis*, étaient encore dans le même sens basées sur le sort. La première se trouve de bonne heure (3) chez les Anglo-Saxons, les Frisons et les Francs, comme le prouvent des rituels encore existants (4). Elle consistait à recevoir du prêtre, pendant la messe, un morceau de pain béni ou de fromage; si l'accusé l'avalait facilement, il était innocent; s'il devait le rejeter ou si le pain tournait en rond, il était coupable; un coupable qui avalait le morceau était supposé devoir en mourir (5). On semble néanmoins, dans cette épreuve comme dans la suivante, avoir attendu plutôt un miracle qu'un sort dirigé par la divinité.

L'épreuve de la civière était subie par celui qui était accusé de meurtre; il devait toucher, en prononçant certaines formules, le cadavre de la victime exposé sur une civière. Si au moment où il était touché le mort saignait, ou écumait, ou changeait de couleur, etc., l'accusé était reconnu coupable (6).

Ces épreuves furent moins fréquentes et disparurent beaucoup plus facilement (7) que le duel, *duellum, monomachia, pugna*, qui, pour être une épreuve des plus anciennes et d'origine païenne (8),

n'en fut pas moins une des plus universellement en usage et des plus difficiles à extirper parmi les chrétiens. Malgré les condamnations répétées de l'Église, sur lesquelles nous aurons à revenir, malgré les efforts mêmes des princes chrétiens, notamment en France, surtout de saint Louis, le duel judiciaire se maintint jusqu'au XVI^e siècle (1), et encore sa suppression fut loin de mettre un terme aux combats singuliers qui continuèrent de plus belle soit en guise de tournoi, soit pour d'autres fins, et qui s'engageaient pour les raisons les plus futiles. Car il faut remarquer que le duel s'est pratiqué pour d'autres buts que de décider un litige, de manifester la vérité (2); c'est ainsi que cet abus d'un autre âge continue même en plein XIX^e siècle, sous l'absurde prétexte de défendre l'honneur (3).

Passons aux ordalies ou jugements de Dieu, qui n'étaient autre chose que l'application d'une cause nécessaire, dont Dieu devait empêcher l'effet naturel, ou permettre qu'il se produisît, pour signifier l'innocence ou le crime, ou manifester la vérité dans un sens ou dans un autre.

L'épreuve du feu était triple, *per rogam, per prunas, per ferrum, hoc est per vomeres seu lateres vel chirotheas candentes* (4). L'accusé traversait, souvent les habits enduits de cire, un bûcher allumé, *judicium ignis*; ou marchait pieds nus sur un certain nombre de socs de charrue, chauffés au rouge, *judicium vomere*

(1) V. Cap. Karoli M. coll. ab Angesiso, l. iv, c. 23; Grég. de Tours, *Hist. Franc.*, l. vii, c. 51; Mabilion, *Prof. in VI Sœc. Ben.*, part. 1, n. 43 et 44.

(2) 2^e 2^e, q. 93, art. 8, ad 3^m in fine.

(3) Ce rite paraît venir du paganisme, comme le rapporte un ancien commentateur d'Horace, Acron, *ad lib. I, epist. 10, vers. 10*, apud Gonzalez Tellez, in V decret., tit. xxxiv.

(4) V. Walter, op. cit., t. m, p. 372.

(5) V. Du Fresne (du Cange), *Glossar.* v^o *Corsned*.

(6) V. Sam. Stryck, *Tr. de jure sensuum*, diss. vii, de tactu.

(7) Ainsi l'épreuve de la croix est déjà abolie par les capitulaires de Charlemagne et de Louis le Pieux, v. *Capit.* (d'Angesise), lib. 1, cap. 102; dans le décret de Grégoire, et dans les décrétales, parmi les *purgationes vulgares, judicia Dei*, il n'y a plus mention expresse que de l'épreuve du fer chaud, de l'eau bouillante et de l'eau froide, à côté du duel.

(8) V. du Cange, *Gloss.*, v^o *Duellum, Campiones*; Gonzalez Tellez, in V Decret., tit. xiv.

(1) V. Chéruel, *Dict. hist. des instit. etc., de la France*, v^o *Duel*; P. Le Brun, op. cit., l. v, ch. II, fin.

(2) Cajétan énumère les différentes fins, pour lesquelles peut s'engager un duel, et discute brièvement la moralité des différentes espèces de duel, in 2^m 2^e, q. 93, art. 8, ad 3^m.

(3) On peut lire encore sur le duel, outre les ouvrages cités et les dictionnaires historiques ou théologiques, ainsi que les Canonistes, in V decret., tit. xiv, et tit. xxxiv, des ouvrages spéciaux, dont nous voulons indiquer les principaux où l'on trouvera cités les autres. Par exemple, Jo. de Lignago, *De duello*; Alciatus, *De singul. certam.*; et *Consult. de duello*; Peregrinus Capuanus, *De duello*; Seldenus, *De duello*; Basnage, *Réflexions sur les duels*; J. Thomasius, *Disp. de duell. moralit.*; Scipio Mallei, *Della scienza chiamata cavallaresca*; Stadler, *De duello honoris vindic.*; Gerdil, *Tr. des combats singuliers*; Brillat de Savarin, *Ess. hist. et critique sur le duel*.

(4) Derlio, op. cit., l. iv, c. iv, q. iv, sect. III; Leloyher, *Des spectres*, l. II, c. 7.

rum; ou portait dans ses mains nues un fer rouge d'un certain poids et à une distance marquée, ou introduisait la main dans un gant de fer incandescent, *judicium ferri candentis*. S'il se tirait de l'épreuve sans brûlure, il était innocent; sinon, coupable.

L'épreuve de l'eau bouillante, *aqua ferventis seu calida*, consistait à plonger le poignet ou le bras, suivant les causes, dans une chaudière d'eau bouillante, et à en retirer une bague, une pierre, sans se brûler.

Dans l'épreuve de l'eau froide, *judicium aquaticum, aqua frigida*, on dépouillait l'accusé de ses vêtements, on lui attachait la main droite au pied gauche, et la main gauche au pied droit, puis, le tenant par une corde, on le plongeait dans un fleuve, ou dans un bassin rempli d'eau. S'il surnageait, il était censé coupable; s'il s'enfonçait, il était reconnu innocent. Mais quelquefois aussi c'était l'opposé qui était le signe de l'innocence ou du crime, suivant les temps et les différents endroits.

Toutes ces épreuves sont très anciennes, et ont, comme celles de la première espèce, une origine païenne (1). Elles furent très fréquentes au moyen âge, mais prirent fin au XIII^e siècle, surtout avec le 4^e concile de Latran (2). Cependant l'épreuve de l'eau froide reprit au XVI^e siècle en Allemagne, dans les procès de sorcellerie (le bain des sorciers), pour passer de là en France (3). On alla même plus loin: au lieu de voir si les sorciers ou sorcières surnageaient, on finit en certains pays par les peser, et s'ils n'atteignaient pas un poids voulu on les condamnait, de là la balance des sorciers (4).

(1) Témoin, chez les Grecs, Sophocle, qui dans son *Antigone*, parle de l'épreuve du feu et du fer chaud. En Sicile, témoin le *lacus seu crateres Palicorum*, v. C. Stephanus, *Dict. hist.*, v^o *Paliceni* et *Palici*. Chez les Germains, témoin la loi salique, tit. 56, et v. Cluverius, *Germania antiqua*, l. 1, cap. 11. V. aussi Gonzalez Tellez, in V^o *decret.*, tit. xxxv, et Du Cange, *Gloss.*, v^o *Ferrum*, v^o *Aqua frigida*, etc.

(2) V. Le Brun, *op. cit.*, l. v, ch. III et suiv., et l. VI, chap. 1, lin. On en trouve cependant encore quelques exemples en Allemagne vers le milieu du XV^e siècle, v. Bodmann, *Antiq. du Rheingau*, p. 642.

(3) V. Le Brun, l. VI, ch. II et suiv.

(4) V. Delrio, *op. cit.*, l. IV, c. IV, q. VI; et Gorres, *La Mystique etc.*, l. VIII, ch. 40.

D'après tout ce que nous venons d'exposer, la question de l'origine des ordalies peut facilement se résoudre, du moins d'une manière générale. Il ne faut pas chercher cette origine chez un peuple déterminé, ni dans l'institution de quelque législateur. Le jugement de Dieu est fondé, comme nous le disions en commençant, sur une croyance à la divinité et à ses perfections, que nous retrouvons chez tous les peuples, et qui, très légitime au fond (1), était faussée par les erreurs païennes, ou mal appliquée par une foi peu éclairée chez les peuples convertis au christianisme. Aussi retrouvons-nous encore aujourd'hui les mêmes épreuves chez les peuples plongés dans les ténèbres de l'idolâtrie (2). On semble d'accord de nos jours, pour attribuer l'introduction des ordalies au moyen âge parmi les peuples chrétiens, au germanisme païen et à l'invasion des barbares du Nord dans l'empire d'Occident. L'Église n'est pour rien dans cette introduction: elle ne créa pas les ordalies, mais les trouva chez les peuples à conquérir à l'Évangile. Bien des fois, ses missionnaires durent subir les ordalies, en confirmation de leur doctrine: mais était-il si téméraire, de la part de ces hommes apostoliques, d'attendre un miracle en confirmation de la vérité? Ils subissaient donc l'épreuve avec les dispositions voulues pour éviter toute superstition, ils toléraient ce qu'ils ne pouvaient empêcher, avant d'avoir mieux instruit les peuples; et certes il leur était facile et naturel, en subissant les épreuves, d'en appeler au vrai Dieu, à l'encontre des erreurs et des superstitions de ceux qui leur imposaient l'ordalie, et ils

(1) Ainsi le peuple juif avait son jugement de Dieu, dans le vrai sens du mot, d'institution divine, à savoir l'eau amère ou l'eau de jalousie, épreuve à subir par la femme accusée d'adultère, *Num.*, v, 14.

(2) On cite chez les Indiens jusqu'à neuf épreuves différentes, parfaitement semblables à celles que nous avons énumérées. Delrio cite une lettre d'un jésuite, missionnaire au Japon, de 1595, dans son ouvrage déjà cité, l. IV, c. IV, q. IV, sect. III; cette lettre mentionne l'usage du fer chaud. Le Brun, *op. cit.*, l. VI, ch. IV, rapporte des écrits qui témoignent de l'usage de la même épreuve, et de celle de l'eau bouillante, aux royaumes de Congo, Matamba et Angola, et dans l'île de Ceylan. On trouvera d'autres témoignages encore, en feuilletant les *Lettres édifiantes*, etc., et les *Annales de la propagation de la Foi*, qui y font suite.

corrigeaient par là-même ces erreurs. On a eu le tort aussi d'invoquer certains faits de saints ou d'autres personnages, comme s'ils eussent approuvé les ordalies, parce qu'ils faisaient des miracles, en bravant spontanément les éléments. On oubliait que la tentation de Dieu consiste à ériger ces épreuves en règle, et à demander ainsi sans raison suffisante l'intervention divine. Au commencement, l'Église a toléré certaines pratiques superstitieuses comme un moindre mal, ainsi que le dit saint Augustin au sujet de ce qu'on a décoré du nom spécieux de *sortes sanctorum* (1). Nous ne contestons pas que la foi trop conciliante (2) n'ait multiplié au moyen âge les formes de jugement de Dieu, que des évêques et même quelques conciles particuliers n'aient approuvé ces pratiques, que les empereurs et les princes ne les aient sanctionnées dans leurs lois; mais ce qui, en présence de tout cela, aurait lieu de nous étonner, si nous ne savions que l'Église est la gardienne divine de la foi et des mœurs, c'est qu'aucun acte solennel de l'autorité suprême, des Souverains Pontifes ou d'un concile général, n'ait approuvé les jugements de Dieu. Au contraire, c'est l'Église seule qui a résisté au courant universel, et qui, après beaucoup de tolérance et après de prudents mais persévérants efforts, est parvenue à réprimer complètement ces abus. Et quoi d'étonnant, si elle a dû user de beaucoup de patience, puisque des princes eux-mêmes, comme Luitprand, roi des Lombards, avouent que : « *propter consuetudinem gentis nostræ, legem impiam (pugnæ) vetare non possumus?* »

(1) Epist. 53, al. 119. — Il en était de même des ordalies, qui n'étaient pas sans utilité, tout en étant superstitieuses. L'Église pouvait les tolérer parce qu'elles intimidaient les méchants qu'on aurait difficilement tenus en respect à ces époques; elles évitaient les parjures, elles empêchaient les hommes de recourir à des moyens plus coupables.

(2) Cette confiance trop grande s'explique en partie par le grand nombre de miracles semblables à ce qui se passait dans les ordalies, et par les faits merveilleux assez nombreux, dont l'origine peut avoir été divine mais fréquemment aussi diabolique, qui se sont incontestablement produits dans les jugements de Dieu. V. Le Brun, l. v, ch. v, et l. vi, chap. 1, où l'on verra aussi que tout le monde n'était pas dans l'illusion, au sujet de la force probante des ordalies.

Le sentiment de l'Église au sujet des ordalies est manifeste par la seule distinction des « purgations canoniques » et des « purgations vulgaires », et par la définition que donnent de celles-ci les Souverains Pontifes, l. V Décret., tit. 35. L'Église admet les premières, elle rejette les autres, introduites par la superstition du vulgaire, parce qu'on y tente Dieu, parce que ces épreuves sont trompeuses.

En particulier pour le duel, nous trouvons les condamnations expresses de Nicolas 1^{er}, dans sa lettre 50^e à Charles le Chauve, de Célestin II, d'Innocent II, d'Eugène III, dont les décisions sont rappelées par Alexandre III au 3^e concile de Latran. Même avant la décision de Nicolas 1^{er}, on trouve le duel réprouvé par un concile tenu à Vienne (Viennense seu Valentinum) en France, en 855; de même par saint Avite, évêque de cette dernière ville, et par saint Agobard, archevêque de Lyon, dans un écrit remarquable adressé à Louis le Pieux (1).

Quant aux autres épreuves, citons les défenses expresses d'Étienne V (Décret de Gratien 2 p., *caus. ii, q. v, c. xx*), d'Alexandre II (*Ibid.*, c. vii), où on attribue faussement cette décision à saint Grégoire, d'après les correcteurs romains), de Lucius III (*I Décret.*, tit. xxxiv, c. viii); de Célestin III, d'Innocent III, d'Honorius III (*Ibid.*, tit. xxxv). Enfin le 4^e concile de Latran paraît leur avoir donné le dernier coup mortel, car depuis lors les ordalies cessent ou du moins perdent leur vogue, pour s'éteindre peu à peu entièrement, sauf le revirement du xvi^e siècle contre les sorciers.

Cependant on objecte la conduite de Grégoire VII, qui aurait voulu faire subir à Berengarius l'épreuve du fer chaud; et le can. xv *Nobilis homo*, 2 p., *caus. ii, q. v*. Nous répondons qu'a priori il n'est pas probable que Grégoire VII se soit éloigné des décisions de ses prédécesseurs, et surtout d'Alexandre II auquel il succéda; mais en outre, Mabillon (2) démontre que c'est là une calomnie de Berengarius et du cardinal schismatique Benno; ce n'est d'ailleurs pas la seule calomnie, à laquelle ce grand et saint

(1) *Advers. legem. Gundobadi, et impia certamina quæ per eam geruntur.*

(2) *Præf. in VI sac. Bened.*, p. 2, § vii.

pape fut en butte (1). Quant à l'autre objection, nous faisons remarquer d'abord que ce canon est tiré d'un concile particulier de Tribur, et qu'il n'a pas une autorité plus grande pour avoir été insérée dans la collection de Gratien; il est repeté au V^e liv. des Décrétales, tit. 34, mais la mention de l'épreuve de l'eau bouillante et du fer chaud est supprimée. De plus, le concile n'approuve pas d'une manière absolue ces épreuves, mais les permet plutôt à cause des lois civiles qui les sanctionnaient, et en l'absence d'autres moyens pratiques, vu les préjugés des peuples que l'Église n'avait pu encore désabuser (2).

G. J. WAFFELAERT, S. T. D.

LACHAISE (LE PÈRE. — Louis XIV choisit un confesseur parmi les Jésuites. De graves reproches ont été faits à ce sujet aux membres de la Compagnie de Jesus : on les a accusés d'avoir eu des complaisances coupables pour les passions du roi, d'avoir profité de leur influence pour obtenir des biens et des faveurs, et pour faire ordonner des mesures de rigueur contre leurs adversaires. Le Père Lachaise, confesseur du roi de 1673 à 1709, a été surtout en butte à ces attaques.

Ont-elles quelque chose de fondé?

Le Père François de Lachaise, S. J., neveu du P. Coton, était Provincial de Lyon, quand il fut nommé confesseur du roi en 1675. Saint-Simon, dont on connaît les sentiments hostiles à l'égard des Jésuites, le peint sous les traits suivants : « Juste, droit, sensé, sage, doux et modéré, fort ennemi de la délation, de la violence, des éclats, il avait de l'honneur, de la probité, de l'humanité. On le trouvait toujours poli, modeste et très respectueux. Les ennemis mêmes des Jésuites furent forcés de lui rendre justice et d'avouer que c'était un homme de bien, honnêtement né et très digne de remplir sa place. » Ce portrait fait connaître le confesseur du roi, son caractère et ses goûts : l'examen de sa conduite prouve que le duc a dit vrai.

1. V. *Apologie pour les grands hommes soupçonnés de magie*, par G. Naude, parisien (Amsterdam, 1712), p. 389 et suiv.

2. Cf. Le Brun, op. cit., t. v, chap. v, fin.

Au moment où le Père Lachaise parut à la cour, Mme de Montespan jouissait de la plus grande faveur. Le Père sut, peu à peu, faire pénétrer le remords dans l'âme de son pénitent, et, aux fêtes de Pâques 1680, on vit le roi reprendre l'usage des Sacrements.

De cette époque date le commencement de la faveur du Père Lachaise. En peu de temps, il parvint à jouir d'une grande influence; mais il ne s'en servit que pour apaiser les conflits, auxquels il se trouva forcément mêlé par suite de la situation qu'il occupait.

Dans l'affaire de la Régale, les Jésuites s'étaient efforcés d'apaiser le différend entre Innocent XI et Louis XIV. S'ils n'y réussirent pas, du moins leur fut-il tenu compte de leurs efforts, et ils n'eurent pas à signer les quatre articles. Le conflit continua entre le Saint-Siège et la Cour de France. Le Père Lachaise, en 1686, écrivit au Général pour tâcher de faire cesser les difficultés, et il fit tout ce qui était en son pouvoir pour ramener le bon accord entre les deux puissances. Cette lutte ne se termina qu'en 1689.

En 1685, un acte fameux, la révocation de l'Édit de Nantes, avait été le dénoûment d'une autre lutte, celle-là soutenue à l'intérieur du royaume. C'est surtout à ce propos que la conduite du Père Lachaise a été attaquée. Pour ne citer que quelques auteurs, Élie Benoit et Schœll, écrivains protestants, ont reproché au confesseur du roi d'avoir été l'adversaire le plus acharné des protestants dans cette affaire; Henri Martin dit qu'il est l'un de ceux qui doivent assumer sur leur tête les conséquences d'une telle décision. Quelle fut donc en réalité la conduite des Jésuites, et en particulier du Père Lachaise dans cette affaire?

Depuis plusieurs années déjà, les Jésuites s'occupaient de ramener les protestants à la vraie foi. Mais, loin de solliciter contre eux des mesures de rigueur, ils n'avaient recouru qu'à la persuasion : ils multipliaient les prédications et les missions, et ils avaient obtenu des résultats merveilleux, spécialement en Alsace où pourtant l'entreprise présentait plus de difficultés que partout ailleurs à raison du grand nombre de protestants. Si le gouvernement s'était contenté de laisser aux Jésuites toute liberté d'action, ils seraient arrivés avec le temps à con-

vertir le plus grand nombre des réformés français.

À la Cour on décida qu'on devait employer la force. Est-ce au Père Lachaise que fut due cette mesure? Non; le Père Lachaise, d'accord avec l'archevêque de Paris et Péllisson, désirait le retour des protestants à la religion catholique, mais il repoussait toute idée de violence, toute mesure de persécution. Sur ce point nous avons le témoignage précis de l'abbé de Choisy qui résidait à la Cour, et nous en a décrit la vie intime. Dans ses Mémoires, le marquis de la Fare, l'ennemi des Jésuites, dit « que le Père Lachaise n'avait pas lui-même été de l'avis des violences qu'on a faites ». Oroux, dans son *Histoire ecclésiastique de la Cour de France*, expose ainsi la conduite du confesseur du roi. « Il s'éleva en particulier fortement contre l'exhumation des cadavres des protestants, traînés sur la claie et portés à la voirie. Il représenta fortement à Sa Majesté tout ce que cette accusation avait d'odieux et de barbare; aussi le ministre Jurieu, plus équitable à son égard que ne l'ont été quelques écrivains, même catholiques, ne pouvait-il imaginer qu'il fût capable des procédés sévères dont se plaignait la prétendue réforme. » Ces témoignages montrent bien quel fut le rôle du Père Lachaise. Il mit tout en œuvre pour empêcher les mesures de rigueur.

D'ailleurs les Pères de la Compagnie firent partout la même conduite. Après comme avant la révocation de l'édit, ils multipliaient les prédications. Le Père Bourdaloue et le Père La Rue étaient au nombre des missionnaires qu'ils envoyèrent dans les provinces où les protestants avaient le plus de partisans, et la Compagnie, sans recourir à la violence, ne négligea aucun des moyens de persuasion qui étaient en son pouvoir.

Nous venons de montrer l'injustice des reproches faits au Père Lachaise à propos de la révocation de l'édit de Nantes. D'autres attaques ont été dirigées contre sa conduite, comme membre du conseil de conscience. Le confesseur du roi faisait partie de ce conseil chargé des nominations ecclésiastiques. Henri Martin dit que le Père Lachaise en fit écarter l'archevêque de Paris, François de Harlay, « afin de rester seul arbitre des nominations ». Cette accusation est fautive.

D'abord, ce fut le Père Ferrier, prédécesseur du Père Lachaise, qui fit écarter l'archevêque de Paris, et ce fut pour cette raison (nous empruntons l'appréciation à Henri Martin), « Qu'il n'était peut-être pas suffisamment estimé à cause de ses mœurs ».

On a aussi accusé le Père Lachaise d'avoir profité de son influence pour se faire donner par le roi des biens considérables; on a dit qu'il avait reçu de Louis XIV une magnifique maison de campagne, située à l'endroit où se trouve actuellement le cimetière du Père-Lachaise. En réalité les Jésuites possédaient cette maison de campagne depuis 1626, longtemps avant que le Père Lachaise devint confesseur du roi. Cette propriété s'augmenta par l'acquisition de terrains qui l'entouraient. Comme ses confrères de Paris, le Père Lachaise allait s'y reposer; il contribua à l'augmenter, et, à raison de la célébrité du confesseur du roi, le nom de la propriété changea, on finit par l'appeler le Père-Lachaise. On voit par là ce qu'il y a de vrai dans cette assertion que Louis XIV donna à son confesseur le terrain compris aujourd'hui sous le nom de cimetière du Père-Lachaise.

Le célèbre confesseur du roi peut donc affronter, sans trop craindre, les jugements de l'histoire. S'il ne parvint pas à obtenir de Louis XIV une conduite toujours chrétienne, du moins faut-il reconnaître qu'il s'efforça constamment, et souvent avec succès, de lui faire éconter la voix de la conscience et de la raison.

Des différents confesseurs du roi pris dans la Compagnie de Jésus, il ne fut pas le seul qui eût ce mérite; et, puisque souvent on accuse les Jésuites de servilité à l'égard de leurs royaux pénitents, qu'il nous soit permis de citer quelques faits qui démontrent la fausseté de cette assertion. En parlant de la conduite des Jésuites au moment de la faveur accordée par le roi à Mlle de la Vallière, Bayle dit: « Le Père Annat (c'était le confesseur du roi) chagrina tous les jours ce prince là-dessus, et ne lui donnait point de repos. » Pendant le carême de 1675, alors que Mme de Montespan était dans tout l'éclat de sa puissance, il se trouva un prédicateur pour oser commenter devant Louis XIV la parabole du prophète Nalkan, et répéter plusieurs

fois le : *Tu es, ille rir*. Ce prédicateur était un Jésuite : c'était le Père Bourdaloue. Au XVIII^e siècle, au moment où toutes les haines étaient soulevées contre la Compagnie de Jésus et allaient triompher d'elle, Mme de Pompadour aurait protégé les Jésuites s'ils avaient consenti à l'absoudre, à l'appuyer dans les efforts qu'elle tentait pour se réhabiliter aux yeux de l'opinion, tout en gardant la position qu'elle avait à la Cour. Le Père de Sacy, son confesseur, fut inflexible. Par dépit et désir de vengeance, la marquise s'unit aux ennemis des Jésuites. La Compagnie succomba. Mais les Jésuites avaient rempli leur devoir jusqu'au bout. Ces faits ne sont pas les seuls que l'on pourrait citer pour montrer ce que furent les Jésuites confesseurs des rois. Mais ils sont graves et concluants. Ils prouvent que ces Pères ont su comprendre et pratiquer leurs devoirs. — Voir DARRAS, *Histoire de l'Église*; ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Église*, tome VII, livre 88; *Biographie universelle de Michaud*, tome 23, page 43; CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, tome IV, chapitres 5 et 6. L. ARTHUIS.

LANGUES (CONFUSION DES). — Ce fait, raconté au chapitre XI de la Genèse, a été attaqué comme celui de la tour de Babel, auquel il se rattache; pour les rationalistes, c'est un mythe. Et cependant, en dehors même des raisons qui prouvent l'autorité du Pentateuque en général, nous trouvons dans les monuments profanes la confirmation du fait historique de la confusion des langues : 1^o Bérose, Abydène, la tablette de Smith (v. *Babel*), en parlent explicitement. — 2^o Le plus ancien nom idéographique de Babylone signifie « ville de la racine (ou de la vie) des langues », et le nom de Borsippa, où se dressait la tour, signifie « tour des langues »; on voit par là combien le souvenir de la confusion était resté vivant dans le Sennaar.

Il est vrai que ce fait suppose l'unité primitive de langage, et qu'on a essayé, au nom de la philologie comparée, de montrer que les diverses langues connues ne peuvent remonter à une origine commune. A cela nous répondons : 1^o Il n'est pas certain que toutes les races humaines se soient trouvées réunies dans les plaines de Sennaar, et que, par con-

séquent, toutes les langues, d'après la Bible, aient pour origine commune celle qui était parlée par les constructeurs de la tour de Babel. 2^o Il n'est pas certain que le prodige, raconté par la Genèse, ait consisté en ce que le sens du langage, des mots employés par les uns aurait cessé d'être compris par les autres; peut-être, et c'est une opinion exégétique très ancienne, les expressions du texte sacré signifient-elles que les constructeurs de la tour cessèrent de « s'entendre », c'est-à-dire d'être d'accord, et de ce désaccord résulta pour eux la nécessité d'interrompre leur commune entreprise et de se séparer. 3^o Quand il serait vrai qu'il s'agit bien d'une confusion des langues proprement dite, quand il serait vrai que les langues ne peuvent être ramenées par la philologie à une même origine, cela ne ferait que confirmer le récit de la Genèse, en montrant l'origine surnaturelle de la diversité des langues. 4^o Il est faux d'ailleurs que la philologie arrive à ce résultat : elle prouve au contraire la possibilité de l'unité primitive des langues, et la rend même très vraisemblable. Voici en effet le résultat acquis des travaux philologiques à l'heure actuelle : toutes les langues se ramènent à trois grandes familles, indo-européenne, sémitique et touranienne; pour que leur communauté d'origine soit possible, il faut que l'on trouve entre elles des traits communs, et en tel nombre qu'on ne puisse attribuer au hasard ces coïncidences. Or, c'est ce qui a déjà été fait à l'égard des deux familles sémitique et indo-européenne (ou aryenne); leur comparaison seule rend plausible la supposition de leur origine commune : pour ce travail, il faut remonter aux racines des mots. On sait en effet que le premier état des langues a dû être *monosyllabique*, c'est-à-dire qu'il n'y avait que des monosyllabes placés à la suite les uns des autres dans leur ordre logique (comme par exemple, en chinois; vint ensuite la période d'*agglutination*, où les monosyllabes commencèrent à se souder en ne se modifiant que peu ou point dans le sens (ainsi ont été formés quelques mots français : *porte-plume*, etc.). Enfin, dans la 3^e période, les langues sont *flexionnelles*, la racine et les mots ajoutés s'altèrent et se défigurent au point qu'il est très diffi-

cile d'en retrouver l'origine : ainsi, en français, le futur du verbe *aimer*, qui n'était primitivement que l'agglutination de l'infinitif *aimer* avec l'auxiliaire *avoir*, et qui est devenu *aimer-ons*, *aimer-ez*, par une contraction qui a défiguré le mot. — Cette loi établie, en comparant deux langues des deux familles en question, par exemple le sanscrit et l'hébreu, on voit de telles différences entre leurs lois de flexion et d'agglutination, qu'on est obligé de faire remonter plus haut leur origine commune, à la période monosyllabique, et de chercher par suite, dans les racines mêmes, la comparaison des deux familles. C'est ce qui a été fait par Ewald, Ascoli, von Raumer, Annessi, Delitzsch, et le nombre des rapprochements faits par eux est remarquable, si l'on songe surtout au petit nombre (500 au plus), au sens vague et à la défiguration progressive des racines primitives.

Ce qui reste à faire, c'est de comparer la famille touranienne aux familles aryenne et sémitique : ici les efforts ont été moins fructueux, mais il y a tout lieu d'espérer qu'ils seront un jour couronnés de succès. — Voir, pour les détails, VIGOUROUX, *Bible et découvertes modernes*, t. 1; MAX MULLER, *Science du langage*; MEIGNAN, *Le monde primitif...*; ANNESSI, *Études de grammaire comparée*; ASCOLI, *Studi ario-semitici*.

DUPLESSY.

LANGUES (DANS LA PRIMITIVE ÉGLISE). —

Avant de monter au ciel, Notre-Seigneur assura à ceux qui croiraient en lui plusieurs faveurs miraculeuses, parmi lesquelles se trouvait celle-ci : *Ils parleront des langues nouvelles* (Marc., xvi, 17). Cette promesse reçut son premier accomplissement à Jérusalem, à la fête de la Pentecôte qui suivit l'ascension du Sauveur. Les disciples, au nombre de cent vingt environ, « étaient tous réunis en un même lieu. Et soudain il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent violent, et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Et ils virent paraître comme des langues de feu, qui se partagèrent et se posèrent sur chacun d'eux. Ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils se mirent à s'énoncer en d'autres langues ($\xi\tau\epsilon\epsilon\zeta\alpha\iota\varsigma\ \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$), selon que l'Esprit-Saint leur donnait de s'exprimer (Act., ii, 1-4). » Plus tard le prince des apôtres, averti

par une voix céleste, se rendit à la demeure du centurion Corneille; il se mit à instruire cet homme et ceux de sa famille. « Or, pendant que Pierre parlait encore, l'Esprit-Saint descendit sur tous ceux qui entendaient la parole. Et les fidèles circoncis qui étaient venus avec Pierre étaient dans la stupeur, en voyant que la grâce du Saint-Esprit s'était répandue aussi sur les gentils. Car ils les entendaient parler en langues et glorifier Dieu (Act., x, 44-46). » Le même prodige se renouvela à Éphèse en faveur de douze disciples de Jean-Baptiste, instruits par saint Paul : « Et après que Paul leur eût imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux et ils parlèrent en langues et ils prophétisèrent (Act., xix, 6). »

Ce don des langues devint fort commun dans les Églises apostoliques, sans être pourtant l'apanage de tous les fidèles qui avaient reçu le Saint-Esprit. « En effet, dit l'apôtre saint Paul, à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de connaissance, selon le même Esprit... à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits, à un autre la diversité des langues ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\ \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\acute{\omega}\nu$), à un autre l'interprétation des discours I Cor., xii, 8-10). » Dans l'église de Corinthe, ce don était particulièrement apprécié et donnait lieu à des abus, que saint Paul s'efforça de réformer. Une partie considérable de la première épître aux Corinthiens est consacrée à cet objet (Chap. xiii et xiv). Saint Paul veut avant tout que la charité mutuelle règle l'usage des dons du Saint-Esprit. Ensuite il montre comment le don de prophétie l'emporte sur le don des langues. « Car, dit-il, celui qui parle dans une langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; puisque personne ne le comprend. Mais il énonce les mystères sous l'influence de l'Esprit. Celui qui prophétise, au contraire, parle aux hommes pour les édifier, les exhorter, les consoler. Celui qui parle dans une langue s'édifie lui-même; celui qui prophétise édifie l'Église de Dieu. Je désire que vous parliez tous en langues, mais encore plus que vous prophétisiez. Car celui qui prophétise est plus grand que celui qui parle en langues, à moins que celui-ci n'interprète ce qu'il dit... Si

donc je ne connais pas le sens de la parole prononcée, je serai un barbare pour celui qui parle, et celui qui parle sera un barbare pour moi. De même vous aussi, puisque vous aspirez aux dons de l'Esprit, cherchez, pour l'édification de l'Église, à les avoir en abondance. C'est pourquoi, que celui qui parle en une langue demande le don d'interprétation. Car si je prie en une langue, mon esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit. Que faire donc? Je prierai par l'Esprit, mais je prierai aussi par l'intelligence; je chanterai par l'Esprit; mais je chanterai aussi avec l'intelligence (I Cor., xiv, 2-15.) »

Bornons-nous, pour le moment, à ces citations, et cherchons à déterminer l'objet précis de ce don des langues.

Cette question a suscité chez les exégètes modernes des disputes sans fin. Les uns prétendent que les phénomènes dont il est parlé au livre des Actes n'ont rien de commun avec le don des langues qui fait l'objet des observations de saint Paul aux Corinthiens; les autres soutiennent, avec raison, que saint Luc et saint Paul parlent d'une seule et même faveur de l'Esprit-Saint. Dans les écoles rationalistes on a proposé plusieurs explications propres à éliminer de ce ζήρισμα tout élément surnaturel.

Tels prétendent que λαλεῖν γλώσση veut dire *parler de la langue*, c'est-à-dire agir la langue pour produire des sons inarticulés, un babil n'exprimant rien d'intelligible. Ainsi firent, disent-ils, les disciples le jour de la Pentecôte, ce qui les fit prendre pour des gens égarés par la boisson (Act. ii, 13). Ainsi faisaient les fidèles de Corinthe: ce qui explique que personne ne les comprenait, qu'ils ne se comprenaient pas eux-mêmes, à moins que quelqu'un ne réussit à interpréter la signification de ces bruits désordonnés (I Cor., xiv, 2, 6 etc.); ce qui explique aussi qu'un homme étranger à pareil phénomène devait les prendre pour des insensés. Quand on objecte à ces auteurs que les Juifs accourus près du Cénacle, comprenaient parfaitement les disciples, chacun dans sa langue maternelle, ils répondent que le récit des Actes rapporte les événements, non pas comme ils se sont passés en réalité, mais comme les a transformés la rumeur po-

pulaire. C'est une réponse commode pour se tirer d'affaire; elle écarte le problème sans le résoudre et ne repose sur aucun fondement acceptable.

D'autres sont d'avis que *parler de la langue ou en langues*, c'est parler à voix basse, sans émettre un son perceptible. Pareil langage, dit saint Paul, n'édifie que ceux qui le profèrent, il reste infructueux pour la communauté: « Car celui qui parle de la langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; car personne ne l'entend (I Cor., xiv, 3) ». Pour que celui qui parle en langues édifie l'Église, il faut qu'il interprète, c'est-à-dire qu'il prononce à haute voix ce que l'Esprit lui a fait dire à voix basse. Selon ces auteurs, le jour même de la première Pentecôte, les disciples auraient commencé par murmurer ainsi des prières, chacun dans son idiome maternel, et ils auraient *interprété* à la foule, dans leurs idiomes respectifs, ce qu'ils venaient de dire en eux-mêmes à voix basse. Cette explication, développée jadis par Wieseler, est inadmissible: 1° parce que dans le récit de saint Luc, elle donne au même terme γλώσση deux significations différentes; car si, dans cette hypothèse au verset 4 (*et ils se mirent à s'énoncer en d'autres langues*) cette expression signifie *à voix basse*, elle a certainement le sens *d'idiomes* dans cette exclamation de la foule: « Nous les entendons tous parler en nos langues des merveilles de Dieu. » 2° Parler ainsi à voix basse ne peut point s'appeler *« s'énoncer en d'autres langues »*. 3° Dans cette hypothèse, tous ces Galiléens auraient appris au moins chacun une langue étrangère et quinze langues étrangères auraient trouvé leurs représentants dans cette assemblée de gens du peuple! 4° L'interprétation des langues ne serait plus un don de l'Esprit; car tout homme sensé est capable de répéter à haute voix ce qu'il vient de murmurer en lui-même. Et pourtant saint Paul veut que celui qui a reçu le don des langues demande à Dieu aussi le don de l'interprétation; *ocet ut interpretetur* (I. c. vers. 13). 5° L'apôtre compare celui qui parle en langues à une trompette guerrière émettant des sons incertains. Il suppose donc que le fidèle investi du don des langues fait lui aussi, entendre des sons. Seulement ce sont des sons dont on ne peut saisir le sens.

6° Enfin, saint Paul dit : « Si je prie en une langue (γλώσση), mon esprit prie, mais mon intelligence (νοῦς) est sans fruit. » Donc celui qui prie sous l'influence du don des langues (à moins qu'il n'ait en même temps le don de l'interprétation) ne comprend pas lui-même les paroles qu'il prononce. Il prie donc dans un idiome qu'il n'a pas appris.

Il y a des exégètes qui veulent donner au λαλεῖν γλώσση le sens de parler en gloses; et ils entendent par gloses des expressions vieillies, poétiques, des provincialismes. Ceux qui avaient le don des « gloses » se servaient, dans leurs prières publiques, de pareilles expressions que l'enthousiasme leur suggérait dans le moment. Cette explication ne rend pas compte du nombre singulier *loqui lingua*, employé plusieurs fois par saint Paul et elle ne convient pas au récit du fait de la Pentecôte. L'expression τῆ ἱεῖα διελέκτω (Act., II, 8 n'indique pas un provincialisme. Il est synonyme de ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις v. 11). Au surplus les Perses, les Parthes, les Égyptiens, etc., n'avaient pas pour langues maternelles des dialectes de la langue grecque ou de l'araméenne.

Une autre explication analogue veut que la *langue*, que parlaient les Corinthiens dont s'occupe saint Paul, fût la *langue de l'Esprit*, c'est-à-dire une manière de parler enthousiaste et sublime en rapport avec la grandeur des mystères divins. Mais s'il en est ainsi, en quoi le don de la langue différerait-il du don de prophétie? Comment pouvait-on dire d'un pareil langage qu'il n'était point fait pour édifier les fidèles, qu'il n'était compris de personne? Que cette langue de l'Esprit ne fut pas celle qu'on parla au cénacle, on en convient, pourvu que saint Paul fût bien renseigné. Mais on insinue que l'idée de langues étrangères a bien pu être ajoutée au récit primitif des faits de la Pentecôte. Supposition gratuite!

Un professeur hollandais, M. van Hengel, a émis récemment une explication plus singulière encore. Selon lui, *loqui lingua*, c'est parler avec franchise. Jusqu'au jour de la Pentecôte les disciples s'étaient tus ou ne s'étaient énoncés sur les choses de la foi que d'une manière voilée et en secret; après qu'ils eurent reçu l'Esprit, ils se mirent à parler en

d'autres langues, c'est-à-dire, désormais ils confessèrent et prêchèrent la foi avec franchise et avec une sainte audace. L'auteur lâche d'appliquer ce concept à ce que saint Paul écrit aux Corinthiens. Pour arriver à son but il déploie beaucoup d'érudition; mais tous ceux qui l'auront lu avoueront que c'est en pure perte.

Arrivons à des interprétations moins arbitraires. Le don des langues avait fait sa première apparition au cénacle, le jour de la Pentecôte. Cet événement capital avait eu sans doute dans l'Église un grand retentissement; le souvenir en était conservé et transmis fidèlement, même avant que saint Luc le consignât dans son livre des Actes. Chaque fois que le don des langues se manifesta plus tard, il dut rappeler la mémoire des langues du cénacle, et l'expression *parler en langues* devint, sans doute, dans la bouche des fidèles, une formule abrégée pour désigner ce qui s'était fait à la Pentecôte et ce qui se répéta depuis fréquemment. Saint Pierre ne dit-il pas, en parlant de ce qui s'est passé chez Corneille: « Quand j'eus commencé à leur parler, le Saint-Esprit descendit sur eux, comme il était descendu sur nous dès le commencement (Act., XI, 15), » c'est-à-dire à la Pentecôte. Rappelons-nous comment saint Luc raconte le fait: « Pierre parlait encore, lorsque le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole. Et tous les fidèles circoncis, qui étaient venus avec Pierre, furent frappés d'étonnement de voir que la grâce du Saint-Esprit s'était répandue aussi sur les gentils. Car ils les entendaient parler en langues et glorifier Dieu (Act., X, 44-46). » Tel fut donc le caractère de similitude entre les deux événements. Les nouveaux convertis de la famille du gentil Corneille parlaient en langues, comme autrefois les apôtres et leurs compagnons avaient parlé en d'autres langues au cénacle.

Il n'est donc pas douteux que l'expression *loqui linguis*, ou *lingua*, n'ait partout dans le Nouveau Testament la même signification. Le même don des langues, apparu d'abord le jour de la Pentecôte au cénacle, continua à se reproduire fréquemment parmi les fidèles des églises apostoliques. Nulle part il n'est aussi nettement décrit qu'au deuxième

chapitre des Actes. C'est, par conséquent, de cet endroit qu'il nous faut partir tout d'abord pour rechercher la nature de ce don.

Les disciples, sur lesquels le Saint-Esprit était descendu, se mirent à parler *en d'autres langues*. Quelles étaient ces langues? C'étaient des idiomes, *autres* que leur langue maternelle, idiomes parlés communément par des peuples étrangers à la Galilée. Cette conclusion ressort avec évidence de ce qui suit dans le contexte. Des Juifs appartenant à diverses nations, énumérées par saint Luc, sont frappés de stupeur, confondus dans leurs pensées, « de ce que chacun d'eux les entendait parler en son propre idiome τῶ ἑκάστῳ διὰλέκτω » « Ces gens-là qui parlent, se disent-ils, ne sont-ils pas tous Galiléens? Comment donc se fait-il que chacun de nous les entende parler sa langue maternelle (Act., II, 7, 8 ? » Il y eut parmi ces Juifs quelques auditeurs moins circonspects, qui, distinguant mal ce qui se passait, s'imaginaient que les disciples, emportés par leur enthousiasme, ne faisaient que produire des sons sans signification; ils les prenaient à cause de cela pour des hommes enivrés.

Il reste donc acquis que le don des langues, accordé le jour de la Pentecôte et reproduit fréquemment plus tard, était le don de s'énoncer dans des idiomes étrangers sans les avoir appris auparavant. Mais à quel objet s'appliquait ce don des langues? Était-ce à la prédication des apôtres? Dans le texte sacré il n'y a rien qui semble l'indiquer. Les disciples se mirent à parler en ces langues étrangères dans le lieu même où ils étaient réunis, déjà avant de se trouver en présence de la foule. De plus, ce ne furent pas seulement les prédicateurs, c'est-à-dire les apôtres, qui parlèrent de la sorte, mais les cent vingt disciples, que renfermait le cénacle: « ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et se mirent à parler en d'autres langues. » Parmi eux se trouvaient de saintes femmes (Act., I, 12-15; II, 4). Puis les Juifs accourus autour d'eux se récrient, non pas de les entendre *prêcher* dans leurs langues maternelles, mais de les entendre « annoncer dans ces langues les merveilles de Dieu (Act., II, 11.) » D'ailleurs, comment concevoir des discours faits ainsi par les apôtres à un même auditoire en quinze

langues différentes? D'autant plus que, d'après le récit sacré, saint Pierre fut le seul qui prêcha alors à la multitude. Les onze autres se tenaient rangés autour de lui: *Stans autem Petrus cum undecim, legerit vocem suam* (Act., II, 14). Certains interprètes admettent que les apôtres ne prêchaient que dans une seule langue, et que chaque auditeur les entendait dans sa propre langue maternelle. Mais cette opinion ne s'adapte pas au contexte de la narration, qui place évidemment le prodige dans ceux qui avaient reçu le Saint-Esprit et non pas dans leurs auditeurs. Cette explication a encore un autre inconvénient, c'est qu'elle ne convient pas à la glossolalie des familiers de Corneille ni à celle des douze disciples d'Ephèse. Ceux-là, sans doute, ne prêchaient pas, et les compagnons des apôtres n'étaient pas des personnes de nationalités diverses.

Préoccupés de l'idée que le prodige des langues se manifesta dans la prédication et que, dans les desseins de Dieu, ce prodige fut l'antithèse de la confusion des langues à Babel, quelques exégètes (Bisping, etc.) expliquent ainsi la glossolalie de la Pentecôte. Les disciples remplis du Saint-Esprit ne parlèrent point, en réalité, diverses langues usitées à cette époque, mais une langue unique, renfermant en quelque sorte toutes les langues du genre humain, la langue primitive, parlée autrefois par tous les hommes avant la dispersion de Babel. On allègue en faveur de ce sentiment un passage de saint Augustin (In Psalm., LIV, n. 11): « L'esprit d'orgueil a dispersé les langues, l'Esprit-Saint les a réunies. » Mais ces paroles, et d'autres semblables du même saint, signifient seulement que l'Esprit-Saint a réuni dans une même Église les hommes de toutes les langues. Il nous est d'ailleurs impossible de concevoir comment les auditeurs des disciples, sortis du cénacle, auraient pu distinguer dans cette langue primitive chacun l'idiome de son pays natal, comment ils auraient pu en comprendre même une seule proposition; à moins que l'on ne suppose dans chacun de ces auditeurs un nouveau miracle subjectif, dont il n'y a pas de trace dans le texte sacré. Et, ce miracle fût-il même accordé, encore faudrait-il faire violence au

texte pour voir dans les ἐτέροις γλώσσαις une seule langue qui ne serait multiple que virtuellement, en tant qu'elle serait la souche commune de tous les idiomes.

Cette opinion étant écartée comme inadmissible, nous sommes ramené à ce que nous disions plus haut, que le don des langues ne doit point être cherché dans la prédication des apôtres au jour de la Pentecôte. Voici comment nous concevons la suite des faits. Le prodige des langues commença au cénacle; il se continua au dehors en présence de la multitude accourue. Les apôtres permirent d'abord aux disciples de donner un libre cours à leurs sentiments de saint enthousiasme; eux-mêmes se joignirent à eux, et tous ensemble célébraient en diverses langues les merveilles du Seigneur, en s'abandonnant à l'action de l'Esprit-Saint, qui leur suggérait et le sujet de leurs louanges et les paroles pour les exprimer. Lorsque le miracle eut été constaté par la foule, Pierre, élevant la voix au milieu de tous, prit occasion des impressions diverses des assistants pour leur expliquer, dans un discours admirable, le véritable sens des mystères qui venaient de s'accomplir. En quelle langue ce discours fut-il prononcé? Pierre le redit-il successivement en quinze langues différentes, pour que chaque assistant l'entendit dans son idiome propre? Le texte sacré ne l'insinue en aucune manière, et la chose est peu vraisemblable. Les auditeurs de Pierre, quoique étrangers pour la plupart, habitaient pourtant alors la ville de Jérusalem (Act., II, 5 et 14). Ils comprenaient donc tous, ou à peu près tous, le dialecte araméen qui avait cours dans la ville sainte. Le plus grand nombre devait aussi comprendre la langue grecque très répandue alors à Jérusalem. Il eût donc été superflu que Pierre répétât son discours en plusieurs langues: il lui suffisait de parler la langue vulgaire de Jérusalem ou bien le grec, pour être compris de la foule qui l'entourait.

Il ressort de notre discussion que, au jour de la Pentecôte, le don des langues se manifesta uniquement dans la célébration des merveilles de Dieu τῶ πνεύματι ἡμῶν, à laquelle prirent part tous les disciples que le Saint-Esprit venait de visiter. Cette même notion de la glossolalie se retrouve dans tous les en-

droits du Nouveau Testament où il est parlé de ce don. Partout il s'agit des louanges de Dieu et de ses œuvres. A Césarée, les compagnons de Pierre entendirent Corneille et les siens « parler en langues et glorifier Dieu (Act., X, 46). » A Ephèse, ils « parlaient en langues et prophétisaient (Act., XIX, 6). » c'est-à-dire, qu'ils s'énonçaient dans un langage inspiré sur les vérités de la foi. A Corinthe, il n'en était pas autrement. Écoutez l'apôtre saint Paul: « Celui, dit-il, qui parle en une langue (étrangère) ne parle pas aux hommes, mais à Dieu » I Cor., XIV, 2. c'est-à-dire qu'il adresse une prière à Dieu. « Car si je prie en une langue (étrangère), mon Esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit. Que faire donc? Je prierai par l'Esprit, mais je prierai aussi par l'intelligence; je chanterai une hymne) par l'Esprit, mais je chanterai aussi par l'intelligence. Autrement, si tu rends grâces par l'Esprit, comment celui qui est dans les rangs de l'homme du peuple répondra-t-il Amen à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis? Toi, il est vrai, tu rends d'excellentes actions de grâces; mais l'autre n'en est pas édifié... En est-il qui parlent en une langue (étrangère) ? que deux ou trois, tout au plus, parlent, chacun à son tour, et qu'un seul interprète; s'il n'y a point d'interprète, qu'ils se taisent dans l'assemblée, et qu'ils se parlent à eux-mêmes et à Dieu (I Cor., XIV, 14-17, 27, 28). »

La comparaison de ces divers passages montre que l'objet de la glossolalie était, communément du moins, des formules de prières, par lesquelles le fidèle favorisé du don des langues célébrait dans un idiome étranger les louanges de Dieu et de ses œuvres. Les œuvres de la rédemption et de la sanctification des âmes y occupaient, sans doute, la première place. Les formules *Abba* (Pater) *Maranatha* *Dominus noster venit* n'auraient-elles pas leur origine dans le don des langues (Rom., VIII, 15; Gal., IV, 6; I Cor., XVI, 22)?

On peut se demander si le don des langues, communiqué une fois à des fidèles, leur devenait permanent, et si, en possession de ce don, il leur était loisible de parler à chaque instant en telle langue qu'ils désiraient. La sainte Écriture ne fournit aucun élément de solu-

tion certaine à cette double question. A notre avis pourtant, l'expression *prout Spiritus sanctus dabit eloqui illis* indique que la formule en langue étrangère était directement suggérée par l'Esprit-Saint, et que, par conséquent, ni le texte de la formule, ni la langue dans laquelle elle était énoncée, ne dépendaient du libre choix des fidèles. On peut supposer, toutefois, que le don des langues confèrait une certaine habitude de prier ou de louer Dieu en langues étrangères.

Faut-il croire que les apôtres se sont servi du don des langues pour prêcher l'Évangile aux peuples barbares? L'Écriture ne le dit pas. Mais on ne peut guère en douter, car c'est de cette manière que le don des langues devenait particulièrement utile à l'œuvre de l'Esprit-Saint, qui est la propagation et la sanctification de l'Église. L'histoire nous apprend que le don des langues fut accordé, sous cette forme, à plusieurs saints missionnaires catholiques, notamment à saint Vincent Ferrier et à saint François-Xavier. Or il n'est pas croyable que les apôtres fussent moins favorisés sous ce rapport, lorsqu'ils allèrent annoncer l'Évangile à toutes les nations de la terre. Telle est, du reste, l'opinion communément reçue chez les saints Pères et chez les docteurs catholiques. Elle a jeté chez les fidèles de si profondes racines, que plusieurs ne conçoivent pas autrement le don des langues qu'en vue de la prédication de l'Évangile aux nations étrangères. Nous avons vu que cette notion est inexacte; elle est, du moins, trop restreinte. La notion complète nous paraît être celle-ci: le don de s'énoncer en langues étrangères sur les choses divines, soit dans un état extatique mettant l'âme en communication avec Dieu seul (ce qui se rencontrait indistinctement chez les fidèles croyants et enseignants), soit dans l'état de pleine conscience, dans l'acte même de l'enseignement évangélique — ce qui ne fut accordé qu'aux apôtres, envoyés immédiatement par le Saint-Esprit.

OBJECTIONS. — Parmi ceux qui assistèrent à la scène du cénacle au jour de la Pentecôte, il y en eut qui s'écrièrent en entendant les voix émanées des disciples et en voyant les saints transports dont ils étaient animés: « Ces gens-là sont pleins de vin nouveau (Act., II, 13!) »

Saint Paul écrit aux Corinthiens: « Si toute l'Église se réunit en un même lieu, et que tous parlent en langues, et que des gens non initiés (ἄιδῶται) ou des initiés entrent dans l'assemblée, ne diront-ils pas que vous êtes des insensés (I Cor., XIV, 23 ?) » Tel est à peu près le jugement que porte sur le don des langues l'incrédulité moderne. Qu'on lise, par exemple, les insanités qu'écrivit à ce sujet M. Renan, dans son ouvrage *Les Apôtres* (p. 64-72). Y a-t-il vraiment, dans la manifestation et l'usage de ce don, quelque chose d'extravagant, qui confine à la folie? Ce n'était certainement pas la pensée de saint Paul, puisque, dans cette même exhortation aux Corinthiens, il leur souhaite à tous de posséder ce don (v. 5); il rend grâces à Dieu de ce que lui-même en est investi dans une plus large mesure qu'eux tous (πλέον ὑμῶν μάλλον, v. 18); il défend que l'on empêche ce don de se produire dans les assemblées (v. 39). Ce que l'apôtre blâme, c'est l'abus d'une chose excellente en elle-même. Il corrige d'abord l'estime exagérée que les Corinthiens avaient de ce don: ils devaient lui préférer celui de prophétie, comme bien plus apte à édifier les fidèles; il ne veut pas que l'on fasse ostentation d'une faveur, accordée surtout pour mettre l'âme en rapport plus intime avec Dieu. Ce qui, selon saint Paul, devait avoir pour un non-initié l'apparence de la folie, ce n'était pas l'usage même du don des langues, mais la confusion, la cacophonie produite par les voix de plusieurs, récitant avec emphase ou chantant sans ensemble des prières extatiques inintelligibles. Voilà pourquoi l'apôtre trace aux Corinthiens ces règles pleines de sagesse: « Quand vous êtes réunis et que tel d'entre vous a un cantique à chanter (*sous l'action de l'Esprit-Saint*), tel une doctrine à exposer, tel une révélation à communiquer, tel autre une langue à faire entendre, tel enfin une interprétation à proposer, que tout se fasse pour l'édification. S'il y en a qui parlent en langues, qu'il n'y en ait pas plus de deux, ou tout au plus trois, qui se fussent entendre, et qu'ils parlent l'un après l'autre et qu'un seul donne l'interprétation. S'il n'y a point d'interprète, que celui qui voudrait parler en langues se taise dans l'église; qu'il se parle à lui-même et à Dieu.... Pour con-

clure, mes frères, tâchez d'obtenir le don de prophétie, et n'empêchez pas les langues de se faire entendre. Mais que tout se fasse dans la bienséance et avec ordre (v. 26-28; 39, 40). » Là où ces règles étaient observées — et les préposés des églises devait veiller à ce qu'elles fussent observées partout — l'usage du don des langues n'impliquait plus rien d'extravagant. La récitation d'une prière, sous l'émotion de l'extase, n'était pas plus insensée que ne le serait la parole vibrante d'un prédicateur loquent, pénétré de son sujet; les accents d'une hymne chantée sous l'action de l'Esprit, soit sur une mélodie connue, soit même sur un air improvisé, ne devaient pas différer beaucoup du chant modulé et dialogué de nos prières liturgiques. Le don des langues ainsi pratiqué ne présentait donc rien d'incompatible avec la gravité exigée dans le lieu saint.

Mais au moins, dit-on, il n'est pas raisonnable et, par conséquent, pas digne de Dieu, que l'Esprit suggère à des hommes doués d'intelligence des formules de prières et de cantiques, dont personne ne comprend le sens, ni les assistants ni même celui qui parle. Cette objection est plus spécieuse que solide. Faisons d'abord observer que « celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu (I Cor., xix, 2). » Or il n'y a pas d'idiome inintelligible à la science infinie de Dieu. De plus, lorsque le fidèle prie ainsi sous l'action divine, ce n'est pas tant lui qui prie, que l'Esprit-Saint qui habite en son âme et qui agit en se servant des facultés de cette âme comme d'instruments vivants. Cette action divine, un des mystères les plus sublimes de notre foi, est formellement enseignée par saint Paul, dans son épître aux Romains (viii, 26 et 27) : « L'Esprit, dit-il, vient en aide à notre faiblesse. Car nous ne savons pas ce que nous devons, comme il convient, demander dans nos prières; mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables; et celui qui sonde les cœurs sait quels sont les desirs de l'Esprit, qui demande pour les saints ce qui est selon Dieu. » On peut donc dire que la formule récitée « en langue » est comprise et par celui à qui elle est adressée et par Celui qui a la part principale dans la récitation même. D'ailleurs saint

Paul ajoute que « celui qui parle en langue s'éditie lui-même (v. 4). » Et, en effet, l'âme saisie par l'Esprit-Saint pour prier de cette manière, se sent en communication avec Dieu, elle jouit de l'oraison d'union; or l'expérience constate que rien ne contribue aussi efficacement que cette oraison d'union avec Dieu pour faire avancer une âme dans les voies de la sainteté. Nos adversaires ne croient pas à la réalité objective de cette action du Saint-Esprit; mais ils ne peuvent nier, et ils ne nient pas, en effet, que la persuasion subjective de cette influence divine ne produise sur les âmes les effets les plus salutaires, en leur inspirant la pratique des plus sublimes vertus. Cela devrait suffire à l'incrédulité pour épargner ses sarcasmes aux prières qui se faisaient en langues incomprises dans l'Église apostolique, aussi bien qu'à celles qui se font encore maintenant en langue latine dans les temples catholiques et dans les cloîtres des vierges consacrées à Dieu. — Pour ce qui est des fidèles présents aux assemblées où se produisait le don des langues, les recommandations de saint Paul faisaient disparaître l'inconvénient résultant pour eux de l'usage d'un idiome incompris. Car ce qui se produisait au dehors, sous l'action du don des langues, devait toujours être interprété; lorsque personne n'était là pour donner l'interprétation, la « langue » était condamnée au silence. — Enfin celui-là même à qui l'Esprit-Saint inspirait une prière dans une langue inconnue, possédait d'ordinaire, en même temps, le don de l'interprétation; et ainsi s'évanouissait pour lui aussi l'inconvénient que l'on prétend signaler dans le don des langues. Nous pouvons tirer cette conclusion de la manière de parler de l'apôtre : « Ainsi, mes frères, dit-il, puisque vous avez tant d'ardeur pour ces faveurs spirituelles, désirez de les avoir en abondance pour l'édification de l'Église. C'est pourquoi, que celui qui parle une langue demande à Dieu qu'il puisse interpréter ce qu'il énonce... Que ferai-je donc? Je prierai par l'Esprit, par le don des langues qui est en moi; mais je prierai aussi par mon intelligence, en comprenant le sens de ma prière; je chanterai une hymne par l'Esprit, mais je la chanterai aussi par mon intelligence (I Cor., xix, 12-15). »

Après ce que nous venons de dire, il reste encore deux questions à résoudre. La première, pourquoi le Saint-Esprit s'est plu à faire prier ainsi les premiers fidèles dans un état plus ou moins extatique, en des langues qui leur étaient naturellement inconnues. La seconde, pourquoi ce don a disparu dans l'Église dès les temps apostoliques, tandis que les autres dons, tels que la prophétie, la science surnaturelle, le don des miracles, etc., ont, dans un certain degré, perseveré jusqu'à nos jours.

A la première question nous pouvons répondre d'abord, avec saint Paul (v. 22) : « Les langues sont un signe, non pour les fidèles, mais pour les infidèles. » Le prodige des langues, lorsqu'il apparut pour la première fois, secoua, en effet, puissamment les Juifs, encore incrédules, que le bruit du vent impétueux avait attirés vers le cénacle : « Ils en étaient tous hors d'eux-mêmes, ἐξίστατο, et pleins d'admiration [Act., II, 7]. » Plus tard il dut en être de même chaque fois que des infidèles, entrant dans une réunion de chrétiens bien réglée, y étaient témoins de cette merveille. Ce prodige était pour eux facile à constater, aussi bien quant au fait que quant à sa cause nécessairement surnaturelle. L'infidèle, saisissant ainsi sur le vif l'action de Dieu, se trouvait attiré vers une société qui avait si manifestement Dieu avec elle. Et qu'on ne dise pas que ce signe était incertain et fallacieux, puisque des phénomènes extatiques analogues se produisaient alors et se produisent encore maintenant dans des sectes hérétiques et dans des réunions mêmes de libres-penseurs. Car il n'y a pas de parité; il suffit de répondre : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*. Vous les connaîtrez à leurs fruits! Le démon, étant le « singe de Dieu », tâche de contrefaire les œuvres divines; mais la fraude perce toujours par quelque endroit; elle se montre surtout dans les effets vains ou vicieux qui résultent de ces phénomènes. Les infidèles, frappés par le signe des langues, avaient, pour en contrôler l'origine, l'exemple de toutes les vertus que leur donnaient les chrétiens.

Voici maintenant la réponse à la deuxième question. Ce signe, entre tous les autres, était particulièrement apte à conduire les infidèles vers l'Église :

il marquait, en effet, d'une manière saisissante le caractère universel de la théocratie nouvelle substituée désormais à la Synagogue, réservée jusque là à une seule nation. Les merveilles de Dieu énoncées en diverses langues, n'était-ce pas le signal de l'accomplissement de cet oracle de Malachie : « Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on sacrifie et on offre à mon nom une hostie pure (Mal., I, 11)? »

Peu d'années après, l'Évangile était prêché aux nations; le caractère d'universalité de l'Église du Christ brillait, de fait, à tous les yeux. C'était le temps où le signe des langues avait atteint son but. Il pouvait disparaître graduellement. Il en existait encore des traces, au moins au second siècle. Témoin ce texte de saint Irénée (Hær., v, 6) : « Nous avons entendu des frères dans l'Église, possédant les dons (χαρίσματα) de prophétie et parlant par l'Esprit toutes sortes de langues. » Le don de prophétie, « signe, non pour les infidèles, mais pour les fidèles (v. 22), » devait continuer à édifier ceux-ci. Le don des langues ne fut plus montré aux infidèles que rarement, et sous la forme seulement qui se manifesta dans les apôtres prêchant l'Évangile aux nations.

A CONSULTER : SMITH, *Dictionary of the Bible*, art. *Tongues*. — RÜCKERT, *Der erste Brief Pauli an die Korinther*, chap. XIV et II *Beilage*, *Ueber die Charismen der Prophetie und des Glosseredens*. — BISPING, *Der erste Brief an die Korinther*, chap. XIV 13-10. — LANDT, *Ueber die Gabe der Sprachen*. — PATRIZI et BELEN, *Commentaria in Acta Apostolorum*, chap. II, 1-14.

J. CORLUCY.

LAO-TZE. — C'est le plus ancien philosophe chinois, le premier qui rompit avec la religion de la nation et la doctrine traditionnelle, chercha un système nouveau, et voulut approfondir le mystère de l'origine et de la nature des êtres. Jusqu'à lui les générations s'étaient transmis les croyances qui ont été exposées à l'article *Religion primitive de la Chine*, sans que personne pensât à scruter le problème des existences. Lao-tze le premier chercha à le résoudre. La

pensée lui en vint probablement de la connaissance qu'il acquit des doctrines de l'Inde et de l'Assyrie. Bien qu'il ait joué un rôle des plus importants dans l'histoire de la Chine, sa vie est restée presque inconnue. Cela tient à ce qu'il exerça peu d'action sur ses contemporains, et aussi à ce que ses disciples, en dénaturant ses doctrines, déconsidérèrent celui qui avait posé la première pierre de l'école.

Lao-tze naquit en l'an 603 avant Jésus-Christ vers la fin de la dynastie des *Teheou*, dans un village du pays actuel de Ho-nan, et de parents pauvres. Ses disciples racontent sur sa naissance et sa vie une foule de merveilles. Sa mère le conçut par la vertu vivifiante du ciel et de la terre selon les uns, par l'impression que produisit en elle la chute d'une étoile, disent d'autres. Il fut porté pendant 80 ans et plus et vint au monde avec des cheveux blancs. Sa mère l'avait appelé *Ly-el*, parce qu'il naquit sous un poirier (*ly*) et avec de très longues oreilles (*el*); mais les peuples frappés de la vue de ses cheveux blancs et de son air majestueux, l'appelèrent *Lao-Tze*, le vieillard enfant ou simplement « le vieillard ». Son enfance et sa jeunesse sont restées dans l'ombre. Plus tard il devint archiviste d'un des princes *Teheou*; ce fut dans ces fonctions qu'il acquit et développa son goût pour l'étude et la méditation et qu'il se créa un système philosophico-religieux. Il avait 30 ans, lorsque Confucius vint au monde. Mais il vivait dans la solitude et ne se préoccupait nullement de l'état de la société.

Lorsque Kong-Tze commença ses pérégrinations réformatrices, il voulut voir le vieux philosophe dont la réputation s'était étendue au loin, grâce à ses disciples. Il vint le voir et le consulter, et eut avec lui plusieurs entretiens que les historiens relatent en détail. Le contraste le plus frappant régnait entre les deux penseurs. Confucius, moraliste avant tout, s'occupait surtout de la réformation des mœurs; il était, en quelque sorte, l'incarnation du passé. Ayant sans cesse devant les yeux les temps antiques et leur sagesse renommée, il avait également à la bouche les noms des anciens princes et les exemples de vertu qu'ils avaient donnés. Il les rappelait inces-

samment, et s'efforçait de ramener ses contemporains aux vertus et aux mœurs des âges écoulés depuis plus de dix siècles.

Lao-tze, entièrement subjectif, se préoccupait moins de guérir les vices de son temps qu'il regardait comme incurables et se plongeait principalement dans les méditations théoriques. A tous les beaux discours, à toutes les tentatives de Confucius il répondait : « Celui qui parle pèche par excès de loquacité, et celui qui l'entend est confondu par son bavardage; ne l'oublions jamais. » Ou bien il accueillait l'éloge du passé par ces mots :

« Les gens dont vous parlez ont été réduits en poussière, leurs paroles seules sont restées. Quand l'homme supérieur trouve l'occasion propre, il s'élève seul; s'il ne la trouve pas, il va toute sa vie errant comme un brin de paille sur le sable... Laissez là vos grands airs et vos désirs immodérés et nuisibles à vous-même : voilà tout ce que j'ai à vous dire. »

Il prêchait d'ailleurs à ses disciples la recherche d'une existence paisible et sans souci; interdisant le retour sur le passé et les recherches inutiles. Les entreprises, les rêves de l'ambition, la poursuite de la fortune étaient pour lui folie. On ne fait tout cela que pour le profit de ses héritiers.

Peu après ses entretiens avec Confucius, Lao-tze prévoyant la chute de la dynastie impériale qui l'employait, résigna son poste d'archiviste pour se vouer à la solitude et à la méditation. On ne connaît plus de lui que quelques traits épars, des entretiens avec un gardien de la passe des montagnes de l'Ouest, du nom de Yü-Hé, des voyages à l'ouest, sa mort dans un âge très avancé, enfin la composition du livre *Tao-Te*, que ses disciples obtinrent de lui vers la fin de sa vie. Ses disciples lui attribuèrent postérieurement une foule d'ouvrages qui étaient le produit de leur imagination; celui-ci seul est bien authentique, sinon dans tous ses détails, au moins dans ses parties essentielles. De sa vie on fit aussi une légende que l'on enrichit d'innombrables merveilles qu'il serait superflu de relater.

Ses disciples sont appelés *Taoïstes* et son système *taoïsme*; ces noms proviennent du mot *Tao* qui forme la base

de sa doctrine. Le livre qu'il a laissé à ses disciples, ou que ceux-ci ont rédigé d'après ses enseignements, est appelé *Tao-te-King*, c'est-à-dire le livre canonique (*King*), de la raison *Tao* et de la vertu (*Te*). Malheureusement ce livre est, en maint endroit, fort obscur. Cette obscurité tient à la nature même des conceptions assez étranges, qui y sont exposées, aux fréquentes allusions dont l'objet nous échappe, et au génie de la langue chinoise, brève, sentencieuse, presque énigmatique. Quant au style, il abonde en amphibologies, par suite des sens multiples attribués fréquemment à un seul et même mot. Les remaniements et les interpolations qu'a subis le texte primordial ne sont pas non plus une des moindres causes de son obscurité. Enfin c'est un recueil de sentences plutôt qu'un traité, et l'on pourrait sans crainte le comparer aux *Sûtras* des philosophes indous, formant la base de l'enseignement oral, mais requérant le commentaire du maître pour être bien compris.

Le *Tao-Te-King* est divisé en 81 chapitres très courts, traitant des sujets les plus divers, sans méthode ni ordre suivi. La métaphysique et la morale s'y rencontrent, s'y croisent sans raison ni système. Cependant il est divisé en deux parties l'une plutôt ontologique, l'autre plutôt morale. Mais il s'occupe aussi beaucoup de politique, car la réforme des mœurs sociales entre aussi dans le but principal du vieux philosophe.

Le principe, la notion fondamentale du système de Lao-Tze est ce qu'il appelle le *Tao*. La signification de ce mot n'est pas bien facile à saisir. Au sens propre, c'est la *voie*; au figuré, c'est la *règle*, la *raison*, l'*intelligence*. Ce que Lao-Tze entendait précisément par ce mot est assez difficile à déterminer, car le philosophe n'était pas moins poète, et son langage n'est que trop souvent figuré; il est plus prudent d'exposer que d'expliquer.

On peut distinguer dans le *Tao-te-King*, l'ontologie, la morale et la politique et en déterminer les principes spéciaux avec plus ou moins d'exactitude; mais d'un recueil d'aphorismes et de figures poétiques il est difficile de faire un exposé méthodique de système.

Au commencement de toutes choses est le *Tao*, l'être primordial, absolu,

universel, qui ne peut avoir de nom ni être atteint par le raisonnement, puis qu'ayant la plénitude de l'être il n'a pas de qualités distinctes. Il est l'origine du ciel et de la terre. En son état absolu sans désir il est tout spirituel; dans le désir et la production des choses, c'est un abîme, l'abîme des abîmes. Le *Tao* est éternel, invisible, impalpable. Il est vide et contient tout; il est esprit et son essence est vérité. Il a produit toutes choses, qui sont sorties de lui comme d'une porte. Mais Lao-Tze ne dit point de quelle manière cela s'est fait. Tous les êtres sont compris dans les deux termes « ciel et terre ». Leur production est ainsi expliquée : *Un* a produit *deux* (ou le second), *deux* a produit *trois* (ou le troisième), *trois* a produit tous les êtres. Comprenez qui pourra. Les commentateurs expliquent cette phrase en y introduisant des idées nées longtemps après, à savoir les deux principes mâle et femelle et un troisième élément ou principe d'harmonie. Le ciel et la terre sont perpétuels, mais tous les êtres périssent, ils retournent à leur origine comme les rivières à la mer. Le *Tao* fait naître et croître les êtres, les développe, les nourrit et les protège; ils subsistent par lui, il coopère à leur activité.

La morale de Lao-Tze est fondée sur trois principes essentiels : le libre arbitre, la bonté originaires de la nature humaine et la perfection absolue du *Tao*, modèle de tous les êtres.

L'homme étant naturellement bon, à l'origine on ne distinguait point la vertu. Cet heureux état a été détruit par les passions qui ont troublé les âmes et fait distinguer les vertus et les vices. La tâche morale de l'homme est d'étouffer les passions et de revenir à son état originaires; il y parvient en imitant le *Tao*, en soumettant ses forces vitales à son intelligence et celle-ci au *Tao*. Il doit être content de son sort et pratiquer la pureté, la modération, la bonté, la générosité, le désintéressement; instruire les autres et tâcher de les rendre meilleurs, non par des discours mais par l'exemple; le sage doit renoncer aux honneurs, à la gloire, à la richesse; rétribuer les injures par des bienfaits, etc.

La sanction de la morale est dans le retour au *Tao* et le bonheur que ce retour procure.

En politique le principe suprême est aussi l'imitation du Tao. Les princes doivent le prendre pour modèle et pratiquer les mêmes vertus que les particuliers. Aimer la paix et ne point chercher à agir. Ils doivent éviter avec le plus grand soin d'exalter les richesses et les plaisirs, mais au contraire chercher à étouffer les désirs. Le moins de lois, le moins d'action de gouvernement qu'il est possible. Enfin Lao-Tze flétrit spécialement la guerre et les gros impôts et veut faire revenir les peuples à la simplicité de l'âge d'or.

La doctrine de Lao-Tze a donné lieu à beaucoup de fausses interprétations.

Les uns y ont vu l'un absolu dans un perpétuel devenir de Schelling, d'autres l'épicurisme ou le rationalisme. Tout cela est entièrement faux. La morale de Lao-Tze est, comme on a pu le voir, l'opposé de celle d'Épicure et ne lui ressemble que par le principe de la modération. D'autre part, le Tao est un être substantiel, principe de toute la justice et de tous les êtres, ce n'est certes point là la *raison*. D'après Lao-Tze, l'homme doit soumettre son intelligence au Tao, c'est là le contre-pied du rationalisme. Il est également facile de se convaincre que le Tao, bien que produisant les êtres, reste distinct d'eux et les domine après les avoir émis au dehors. Cela suffit pour fermer la voie au panthéisme de Schelling, comme d'ailleurs la morale taoïste en est la négation.

D'un autre côté, on a cru retrouver dans le *Tao*, le Verbe évangélique ; les uns en ont fait un grief au catholicisme, en prétendant qu'il avait emprunté cette conception à la Chine. Des catholiques, au contraire, ont cru prouver par là que le *Verbe divin* avait été révélé à l'homme dès son origine. Il est facile de voir que les uns et les autres ont également tort. Le mot *Tao* a pu quelquefois être employé dans le sens de parole, mais tardivement et non par Lao-Tze. En tout cas, le *Tao* n'a point du tout la nature du *Λόγος* sacré, car c'est le principe suprême unique, absolu.

Telle était la doctrine du Maître des Taoïstes ; mais ceux-ci ne lui sont guère restés fidèles. Disons mieux ; des gens qui n'avaient rien de sa doctrine prirent son nom pour se donner l'apparence d'une école philosophique.

La doctrine de Lao-Tze, trop spéculative, allait mal à l'esprit pratique des Chinois ; les disciples du vieux philosophe, tout en la professant, la modifièrent selon leurs goûts et leurs désirs. Retourner au *Tao*, c'était peu attrayant ; mais puisqu'on leur offrait la perspective d'une vie éternelle, ils voulurent la trouver en ce monde et se mirent à chercher le moyen de se rendre immortels ; ils imaginèrent alors le breuvage d'immortalité, qu'ils présentèrent au peuple et même aux princes pour s'attirer les sympathies de la foule et la faveur des Grands. Ils gagnèrent par là la protection de plusieurs empereurs, ce qui leur permit de propager leurs doctrines. On connaît l'histoire de Tsin-Shi-Hoang-Ti, le destructeur des anciens livres chinois et mieux encore celle de l'empereur Ou-Ti, de la dynastie des Hans. Ce prince, engoué des doctrines taoïstes, et désireux surtout de se rendre immortel, s'était fait apporter une coupe de ce breuvage mystérieux. Un de ses courtisans, alligé de l'aveuglement d'Ou-Ti, s'empara de la coupe et en avala le contenu d'un seul trait. Irrité de cette hardiesse, l'Empereur prononça contre le téméraire la sentence de mort. Y pensez-vous, Prince, reprit le condamné ? Si ce breuvage a la vertu qu'on lui attribue, vous ne sauriez me faire mourir, et, s'il ne l'a pas, alors vous me devez la plus grande reconnaissance, puisque je vous aurai désillusionné. Cette réponse arrêta Ou-Ti pour le moment, mais ne lui ouvrit pas les yeux.

L'influence exercée par les prétendus disciples de Lao-Tze et l'estime dont ils jouirent furent telles, que leurs docteurs reçurent le titre de Docteurs célestes (Tien-Sse), et l'un d'eux, portant le nom de Shang-Y, reçut même celui de *Shang-Ti*, réservé à Dieu.

A cette première superstition, les Taoïstes en joignirent bientôt d'autres. Ils prétendirent prédire l'avenir et évoquer les esprits. S'unissant à ceux qui restaient attachés au culte des esprits monstrueux, introduit quelques siècles auparavant, ils multiplièrent les images, les légendes et les superstitions. Ils distribuèrent au peuple des images représentant ces esprits et leur histoire, et ils usaient de tous les sortilèges imaginables pour faire croire à leur pouvoir

surnaturel. Ils devinrent de véritables jongleurs, s'exerçant à passer par le feu, à avaler des armes, à faire apparaître des formes artificielles, etc. Déjà, au v^e siècle, Lich-Tze, disciple de l'école Taoïste, racontait les aventures merveilleuses de Muh-Wang qui, avec l'aide d'un magicien expérimenté, visita l'Occident et apprit à connaître la divinité appelée Sse-Wang-Mou ou la Mère (mou royale de l'Occident (*Sse*). Puis ce fut celle de Shing-Tze, qui changeait les saisons et transformait toutes les créatures.

Après lui, Swang-Tze enseigna la non-réalité des pensées et des sentiments, et jusqu'à celle de l'existence individuelle; pour lui, l'état de veille était un voyage au milieu de fantômes. Un rêve était tout aussi réel que la vie éveillée. Ainsi, il s'était trouvé un jour transformé en oiseau, et volait sans aucun souvenir de son existence humaine.

Mais la vie du fondateur de la secte, à laquelle ces gens prétendaient appartenir avec sa simplicité primitive, ne convenait plus à cette période d'imagination désordonnée. On la remplit donc de légendes et de merveilles. Lao-Tze devint un être surnaturel, immortel. Ce ne fut plus un homme, mais une incarnation du *Tao*, d'une essence surhumaine, ayant eu différentes apparitions, la première sous le prince légendaire Hoang-Ti. Toutes les circonstances de sa vie, au temps de Confucius, furent également enrichies de merveilles, et autour de lui on créa une foule d'êtres divins et de mortels divinisés qui formèrent le Panthéon Taoïste et que les *Tien-Sse* proposèrent à l'adoration du peuple. C. DE HARLEZ.

LAVALETTE (LE PÈRE DE). — « Dans toutes les cours du xviii^e siècle, dit un auteur protestant, se formèrent deux partis, dont l'un faisait la guerre à la Papauté, à l'Église, à l'État, et dont l'autre cherchait à maintenir les choses telles qu'elles étaient et à conserver les prérogatives de l'Église universelle. Ce dernier parti était surtout représenté par les Jésuites. Cet ordre apparut comme le plus formidable boulevard des principes catholiques: c'est contre lui que se dirigea immédiatement l'orage. » Ces quelques lignes d'un historien protestant font connaître la raison des attaques dirigées de toutes parts contre les Jésuites, au

xviii^e siècle, et elles expliquent le retentissement extraordinaire qu'eut le procès du Père de Lavalette. En elle-même l'affaire était sérieuse; elle fut considérablement grossie, et les ennemis des Jésuites, heureux de trouver un prétexte cherché depuis longtemps, surent lui donner une importance et une issue telles qu'en 1762 un arrêt du Parlement de Paris expulsa tous les Jésuites de France. C'était ce qu'on voulait: l'affaire du Père de Lavalette fut le prétexte.

Le Père de Lavalette, né en 1707, appartenait à la famille du célèbre Grand-Maitre de Malte. Il entra dans la Compagnie de Jésus et fut envoyé aux Antilles en 1741. Devenu supérieur des Missions, il résida à la Martinique. Chargé de l'administration de maisons importantes dont dépendaient des terres considérables, il était obligé de vendre les produits de ces terres, mais comme il les vendait pour acheter des objets de première nécessité, le fait n'avait rien d'illicite. En 1753, le Père de Lavalette fut dénoncé au gouvernement comme se livrant à des actes de négoce, et revint en France pour se justifier. La justification fut complète: défendu par les rapports qu'envoya de la Martinique l'intendant des Îles-sous-le-Vent, le Père de Lavalette prouva son innocence. Aussi fut-il renvoyé à son poste. Il semble que ce eût été un acte de prudence de la part des supérieurs de ne pas prendre cette mesure, de grands malheurs eussent été évités, mais on n'avait en somme aucun fait à reprocher au Supérieur de la Martinique; on eût pu voir le maintenir dans son poste.

De retour dans sa mission, il ne la trouva pas dans une situation aussi prospère qu'avant son départ. Mais, enhardi par ses premiers succès, il résolut de donner plus d'extension à ses entreprises, et de demander à l'agriculture les ressources dont il avait besoin pour éteindre les dettes, qui grevaient la maison de la Martinique au moment où il en avait été nommé supérieur. Il acheta de vastes terres à la Dominique, et y réunit un nombre considérable de nègres chargés de la culture. Pour réaliser ses projets il avait été obligé d'emprunter un million: grâce à son crédit, il avait trouvé cette somme à Marseille et dans d'autres villes maritimes. « Il entra dans une voie péril-

lense, dit l'un des historiens de la Compagnie de Jésus : il y entraît sans l'appui de ses supérieurs, sachant d'une manière certaine que cet appui lui serait toujours dénié; fort de son activité Lavalette s'étourdissait sur l'avenir. » Il faut reconnaître que les Supérieurs auraient dû surveiller de plus près sa conduite : ils furent coupables d'une certaine négligence; cette négligence eut des suites désastreuses.

A la Dominique, tout ne réussissait pas au gré du désir du Père de Lavalette : une épidémie fit mourir une partie des nègres. Voyant arriver l'époque fixée pour le remboursement des sommes empruntées, et n'ayant pas les ressources nécessaires, le Père contracta un second emprunt à des conditions très onéreuses et se lança dans de vastes opérations commerciales. Faites en France ces opérations auraient attiré l'attention des Jésuites; le Père envoya en Hollande les navires chargés de ses marchandises. Il se croyait sûr du succès, mais il avait compté sans la guerre entre la France et l'Angleterre. Plusieurs de ses navires furent pris : il perdit plus de 500,000 livres tournois. La situation devenait critique, et les échéances arrivaient. Les frères Lioney, de Marseille, à qui étaient dues des sommes importantes, s'inquiétèrent; enfin les Jésuites d'Europe furent prévenus. A ce moment il eût été encore temps d'arrêter l'affaire : les biens de la Martinique et de la Dominique valaient plus que les sommes dues : il n'y aurait eu ni pertes, ni scandale. Malheureusement des hésitations se produisirent, l'accord ne s'établit point entre les Jésuites et les créanciers du Père Lavalette. Le 30 janvier 1760, le Tribunal consulaire de Paris condamna les Jésuites à payer solidairement une somme de 30,000 francs réclamés au Père de Lavalette par une veuve Grou. Cette sentence était inique, contraire aux principes de droit universellement admis, puisque chaque maison des Jésuites avait sa personnalité civile distincte, ses biens séparés, et que les obligations contractées par l'une des maisons de la Compagnie ne regardaient nullement les autres. Les Jésuites auraient pu en appeler au Grand-Conseil qui probablement leur eût fait la justice. Espérant une justification plus complète, la Compagnie fit appel au Parlement de Paris. Elle remet-

tail sa « cause entre les mains de ses plus grands ennemis ». L'expression est d'Henri Martin : la décision rendue prouve son exactitude.

Cependant le P. Ricci, général de l'ordre, avait envoyé des visiteurs à la Martinique. Des obstacles de toutes sortes retardèrent l'accomplissement de leur mission. Enfin, en 1762, le Père de Lavalette, reconnu coupable d'avoir violé les canons interdisant le négoce aux ecclésiastiques et aux religieux, fut privé de toute administration, renvoyé en Europe et « interdit *a suris* jusqu'à l'absolution donnée par le Père Général ».

Les jansénistes, les philosophes, Madame de Pompadour désiraient ardemment la ruine des Jésuites. Choiseul se prêta volontiers à seconder les efforts de leur haine. Michelet a bien nettement indiqué quels étaient les sentiments du premier ministre à l'égard des Jésuites : « A ces dogues toujours grondants (il s'agit des Parlements) pour tirer d'eux ce qu'il voulait, il lui suffisait de montrer leur gibier, leur proie, les Jésuites. Le mot plaisant du sauvage dans *Candide* : « Mangeons du Jésuite » était toute la harangue de Choiseul aux Parlements. »

Le Parlement de Paris fit ce qu'on attendait de lui. Dans son arrêt du 8 mai 1761, il « condamne le Général et en sa personne le corps et société des Jésuites à acquitter, tant en principal qu'intérêts et frais, dans un an, à compter du jour de la signification du présent arrêt, les lettres de change qui ne seront point acquittées; ordonne que, faute d'acquitter lesdites lettres de change dans ledit délai, ledit Supérieur-Général et Société demeureront tenus, garants et responsables des intérêts tels que de droit et des frais de toutes poursuites : sinon, en vertu du présent arrêt, et sans qu'il en soit besoin d'autre, permet aux parties de se pourvoir, pour le payement des condamnations ci-dessus, sur les biens appartenants à la Société des Jésuites dans le royaume. »

Les ennemis de la Compagnie avaient obtenu la condamnation désirée. Toutefois leur haine n'était pas encore satisfaite : elle ne le fut que le 6 août 1762, jour où le Parlement de Paris ordonna l'expulsion des Jésuites et la confiscation de leurs biens.

Nous avons exposé en son entier l'affaire du Père de Lavalette. Il nous reste à nous demander quelles conclusions s'en dégagent? quel fut le degré de culpabilité du Père de Lavalette? quelle part de responsabilité retombe sur l'Ordre des Jésuites?

Le Père de Lavalette fut certainement coupable de se livrer au commerce, au mépris de ses obligations d'état. Les Jésuites l'ont eux-mêmes reconnu. Dès que les supérieurs furent avertis de ce qui se passait, le visiteur, envoyé par le Père Ricci, avec pleins pouvoirs, prononça contre le Père de Lavalette la condamnation que nous avons rapportée plus haut. Dans cette affaire les supérieurs eurent un seul tort : celui de ne pas surveiller suffisamment les actes du Père de Lavalette. Bien que l'on puisse donner comme excuse de ce manque de surveillance la justification du Père à la suite des premières plaintes portées contre lui, cette négligence fut une faute. Mais cette faute était-elle de nature à rendre les Jésuites responsables de tous les agissements du supérieur de la Martinique? Non. Nous avons montré comment le Père de Lavalette a manqué à ses devoirs de prêtre et de religieux, en faisant un commerce qui lui était interdit. Au point de vue de la justice, s'il fut coupable, il ne le fut pas autant qu'on l'a dit. Il pouvait légitimement compter qu'il ferait face à ses engagements : il ne pouvait prévoir la capture de ses vaisseaux par les Anglais. Même après ce désastre, il lui restait de quoi désintéresser ses créanciers. Le passif de sa faillite s'éleva à deux millions quatre cent mille livres (on ne saurait faire entrer en ligne de compte les fausses lettres de change produites après l'arrêt du Parlement, et les biens de la Martinique et de la Dominique furent achetés quatre millions par les Anglais. En ce qui concerne la société tout entière, les opérations du Père de Lavalette n'engageaient que les biens de la maison dont il était supérieur, et les tribunaux qui condamnèrent la Compagnie comme solidairement responsable violèrent l'équité, la loi et la jurisprudence. Il faut donc conclure que la Compagnie de Jésus ne saurait être rendue responsable de fautes commises par l'un de ses membres à son insu, de faits qu'elle a

condamnés aussitôt qu'elle les a connus, et dont elle tâcha de réparer les conséquences par des voies amiables. Si l'on a donné une telle importance à cette affaire au moment où elle se produisit, si depuis les écrivains hostiles à l'Église la rappellent avec tant d'insistance, c'est qu'elle fut l'un des prétextes dont on se servit pour ruiner un ordre, « qui, dit un historien, était l'avant-garde et le corps de réserve de l'Église ». — Voir ROUBACHER, *Histoire universelle de l'Église*, tome xii, livre 89; CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, tome v, chapitre 4, etc.

L. ARTUIS.

LECTURE DE LA BIBLE EN LANGUE VULGAIRE. —

Les auteurs sacrés, dont le Saint-Esprit a voulu se servir pour communiquer aux hommes sa parole écrite, ont composé leurs œuvres inspirées dans la langue du peuple au milieu duquel ils se trouvaient. Aussi longtemps que le volume divin fut intelligible à ce peuple, celui-ci se contenta naturellement du texte original. Mais du moment que, ce peuple lui-même ayant modifié son langage, l'idiome du texte primitif fut devenu pour lui une langue morte et dès lors connue très imparfaitement du vulgaire, on sentit le besoin de posséder des versions qui rendissent fidèlement la pensée divine dans l'idiome usuel de la nation. Les Juifs émigrés en Égypte y adoptèrent bientôt la langue grecque; et c'est pour leur usage que, sous le roi Ptolémée, fut commencée la traduction grecque de la Bible, si connue sous le nom de version des Septante. On traduisit d'abord, à ce qu'il semble, le Pentateuque seul; mais la version des autres livres suivit bientôt après, de sorte que, au III^e siècle avant l'ère chrétienne, les Juifs hellénistes étaient en possession d'une version grecque de tous les livres de l'Ancien Testament. Il est probable que cette partie de la Bible fut traduite aussi en syriaque avant la naissance de Jésus-Christ ou peu de temps après.

Les nations qui reçurent l'Évangile voulurent pareillement lire les saintes Écritures dans leur langue propre; c'est pourquoi l'Évangile de saint Matthieu écrit d'abord en araméen, fut aussitôt traduit en grec; et une version latine de toute la Bible surgit dès le second siècle

dans les régions devenues chrétiennes, où le grec était peu cultivé et où le latin était la langue usuelle.

Vers le même temps fut composée la version syriaque du Nouveau Testament connue sous le nom de *Peshito*. Plus tard apparurent successivement les versions coptes, l'éthiopienne, l'arménienne, les versions arabes, la géorgique et la slavonne, etc. A côté des versions orthodoxes il y en eut d'autres publiées soit par les Juifs, soit par les hérétiques : les saints Pères ne manquent pas de blâmer ces productions malsaines et d'en détourner les fidèles. Mais, pendant de longs siècles, on ne trouve aucune trace de quelque restriction imposée par l'Église par rapport à l'usage des versions en langue vulgaire sorties d'une plume catholique. Il est certain, du reste, comme on peut le conclure de la manière de parler des Pères, que les fidèles ne lisaient la Bible que sous la direction de l'Église enseignante. D'ailleurs, les manuscrits d'une Bible complète étaient nécessairement fort rares et inaccessibles à la foule.

« La première contestation qui fut soulevée dans l'Église au sujet de la lecture des Livres saints en langue vulgaire, date de la fin du x^e siècle. L'an 1199, l'évêque de Metz dénonça à Innocent III les fidèles de son diocèse qui, poussés par un désir immodéré de lire les saintes Écritures, avaient fait traduire en français les Évangiles, les Épîtres de saint Paul, le Psautier, les Morales de saint Grégoire, et se livraient à la lecture de ces versions dans des assemblées clandestines, où des laïques et des femmes usurpaient hardiment le ministère de la prédication. Dès le principe, ils avaient dépouillé tout esprit de subordination envers l'Église; ils résistaient aux avis de leurs pasteurs, et lorsque ceux-ci les rappelaient aux devoirs de l'obéissance chrétienne, ils s'efforçaient de prouver par des passages des Livres saints qu'ils pouvaient, sans crime, se séparer de leurs frères et se soustraire à la direction de leurs chefs spirituels. Le Souverain Pontife, attristé de ces désordres, chargea aussitôt l'évêque de Metz de s'enquérir avec soin de la doctrine de ces gens, de leur foi, de l'intention qu'ils avaient eue en traduisant la Bible, de leur respect envers l'Église et son chef; d'en référer ensuite au Saint-Siège, qui, mieux in-

formé de leur tendance, prendrait des mesures efficaces pour mettre fin à ce scandale (Malou, *Lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*, t. 1, p. 1, 2. » Vers le même temps les Vaudois et les Albigeois puisèrent plusieurs de leurs erreurs dans l'usage indiscret de la Bible, qu'ils lisaient en langue vulgaire. C'est pourquoi, en 1229, le concile provincial de Toulouse interdit aux laïques la lecture des Livres saints en langue vulgaire, à l'exception du Psautier et des parties renfermées dans le bréviaire. En 1408, le concile d'Oxford dut sévir contre une version grossière de la Bible répandue par Wicelif, et dont cet hérésiarque imposait la lecture à tous ceux qu'il parvenait à séduire. Cette version fut interdite, et défense fut faite d'en entreprendre une nouvelle sans l'autorisation des évêques. On reconnaît dans ces sages mesures les premières ébauches de la discipline actuelle de l'Église. Comme une mère prudente, elle veille à ce que ses enfants, égarés par des imposteurs, ne convertissent pas en poison le pain de la parole de Dieu. Sans proscrire absolument la lecture de la Bible en langue vulgaire, elle y met les restrictions commandées par les circonstances. Tel fut aussi le principe qui guida les Pères du concile de Trente dans le fameux décret relatif aux versions de la Bible.

Les réformateurs du xvi^e siècle, décidés à secouer l'autorité hiérarchique de l'Église, furent amenés à lui substituer un autre principe d'autorité. A leur sens, l'Église est invisible et ses membres sont connus de Dieu seul; aucun homme ne peut donc s'interposer entre Dieu et l'âme fidèle, et celle-ci n'aura d'autre maître que l'Esprit-Saint se communiquant à elle par les Livres saints, seuls dépositaires de la parole de Dieu. De là naquirent ces deux principes fondamentaux de la réforme : La Bible interprétée par le sens privé de chacun est la seule règle de foi; tout homme qui veut parvenir au salut est obligé de lire la Bible. L'observation de ce prétendu précepte divin n'est possible qu'à la condition qu'on multiplie et qu'on répande partout des traductions des Écritures en langue vulgaire. Luther s'imposa à lui-même la tâche d'une traduction allemande; il en fit une œuvre littéraire remarquable, mais imprégnée en maint endroit des

doctrines erronées du nouvel Évangile. « Le mot d'ordre étant donné, dit M. Malou (op. cit., p. 12), les versions de la sainte Bible se multiplièrent à l'envi et tinrent lieu presque partout d'avant-coureur et de drapeau à la Réforme. L'éclair n'annonce pas plus fidèlement la foudre, que ces versions répandues dans le peuple n'annonçaient le protestantisme; l'esprit de vertige qui régnait alors préparait aux nouveaux apôtres des disciples d'une aveugle docilité, et l'entraînement des passions était tel que la Bible faisait à peu près autant de protestants qu'elle avait de lecteurs. » Ces lecteurs présomptueux, s'affranchissant de la direction de l'Église et prévenus par les discours astucieux des sectaires, crurent trouver dans leurs Bibles, souvent falsifiées à dessein, toutes les nouvelles doctrines qu'on leur prônait. Leur ignorance les rendait d'ailleurs incapables de discerner par eux-mêmes entre l'erreur et la vérité.

Quel était dans ces conjonctures le devoir de l'Église? Tout homme de bon sens conviendra qu'elle devait à tout prix arrêter la contagion. Elle ne faillit pas à sa mission. Les évêques, d'abord, signalèrent le danger; ils s'efforcèrent d'inculquer au peuple la nécessité d'une direction dans l'étude de la religion, proscrivirent les Bibles des hérétiques et répandirent des versions orthodoxes de la sainte Écriture, où les fidèles pussent lire la pure parole de Dieu sous la prudente tutelle de leurs pasteurs. Mais à un mal devenu général il fallait un remède universel, émané du centre même de l'autorité: Le concile de Trente fit élaborer un décret relatif à la lecture de la Bible en langue vulgaire et, avant de se disjoindre, il pria le Souverain Pontife de le publier solennellement. Le pape Pie IV accéda à ce désir, en promulguant la troisième et la quatrième règle de l'*Index*, ainsi conçues: « III... Les versions des livres de l'Ancien Testament ne pourront être accordées qu'à des hommes savants et pieux, d'après le jugement de l'évêque, pourvu qu'ils se servent de ces versions comme d'explications de la Vulgate, pour comprendre la sainte Écriture, et non pas comme du véritable texte. Quant aux versions du Nouveau Testament, faites par les auteurs de la première classe les hérésiarques, Luther,

Zwingle, Calvin, etc.), qu'on ne les accorde à personne, parce que la lecture n'en peut guère être utile, et est d'ordinaire très dangereuse pour les lecteurs. Si des annotations ont été ajoutées aux versions permises ou à la Vulgate, la lecture peut en être permise à ceux à qui ces versions elles-mêmes sont concédées, pourvu que les endroits suspects en aient été retranchés par la faculté théologique d'une Université catholique ou par l'Inquisition générale. — IV. Comme l'expérience a prouvé que, si l'on permet à tout le monde sans distinction l'usage des saintes Bibles en langue vulgaire, il en résulte, vu la témérité des hommes, plus de dommage que d'utilité, qu'on s'en tienne en cette matière au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, de sorte que ceux-ci puissent permettre, d'après l'avis du curé ou du confesseur, la lecture des Bibles traduites en langue vulgaire par des auteurs catholiques, à ceux qu'ils auront jugés capables de retirer de cette lecture, non du dommage, mais un accroissement de la foi et de la piété. Que cette permission soit obtenue par écrit. Ceux qui oseront lire ou conserver ces Bibles sans cette permission ne pourront recevoir l'absolution de leurs péchés avant de les avoir remises à l'ordinaire. Les réguliers ne pourront ni les lire, ni les acheter sans la permission de leurs supérieurs. »

Cette double règle, devenue loi de l'Église, supprimait autant que possible les abus, sans méconnaître ou négliger les avantages qui pouvaient résulter de l'usage des versions de la Bible en langue vulgaire. Fidèlement observée, cette loi déjouait tout le plan des sectaires. C'est ce qui explique les clameurs insensées et les accusations absurdes qu'elle suscita parmi eux. A les entendre, la nouvelle mesure disciplinaire du papisme était un attentat impie contre la parole de Dieu: la sainte Écriture était traitée comme un livre mauvais ou du moins dangereux; interdit absolument aux laïques, il devenait le monopole de la caste sacerdotale. Celle-ci, soustraite, par cette interdiction, à tout contrôle de la part de ses adeptes, pouvait dès lors leur inoculer sans entraves le venin de ses erreurs. Telle est l'interprétation fantaisiste que les protestants répandaient avec une opiniâtre persistance,

sans se laisser déconcerter par les dénégations et les explications des théologiens catholiques.

Il suffit pourtant d'ouvrir les yeux pour voir toute la fausseté de cette interprétation. Et, d'abord, l'Église permet à tout le monde l'usage des textes originaux de la Bible et des versions anciennes qui en furent faites dans des langues mortes à présent. Ainsi tout le monde peut lire l'Ancien Testament en hébreu, le Nouveau en grec et toute la Bible en grec, en latin, en syriaque, en copte, en éthiopien, etc. L'Église sait que ces textes et ces versions sont orthodoxes, et elle estime que des hommes, capables de comprendre à la lecture ces langues anciennes, sont suffisamment instruits pour ne point se laisser égarer par les obscurités et les difficultés des saintes Écritures. Elle autorise d'ailleurs les versions en langue vulgaire faites par des catholiques, non pas à tous les fidèles indistinctement, mais à ceux que, sur l'avis du curé ou du confesseur, l'évêque ou l'inquisiteur jugeront aptes à profiter de cette lecture.

Mais, disent les adversaires, ce discernement même fait injure à la parole de Dieu. Dieu a donné sa parole écrite à tous les hommes; il ordonne à tous les hommes de la lire; il n'est donc au pouvoir d'aucune autorité humaine d'interdire cette lecture à qui que ce soit.

Examinons un instant cette objection, à laquelle la secte attache une si grande importance. Nous ne prétendons point nier que Dieu, en inspirant les Livres saints, ait voulu que les doctrines dogmatiques et morales qui s'y trouvent renfermées soient profitables à tous les hommes; mais nous soutenons qu'il a institué un magistère vivant et infaillible, auquel il a confié la dispensation discrète et prudente de ces mêmes doctrines. Les livrer à l'interprétation du sens privé de tous les fidèles sachant lire, ce serait exposer ces fidèles à mal comprendre la parole divine et à changer en poison la nourriture descendue du ciel.

Nos adversaires insistent en disant que Dieu, par là-même qu'il a imposé à tout homme l'obligation de lire la Bible s'est engagé à préserver cette lecture de tout danger pour la foi et les mœurs. Nous leur répondons en les déliant de produire un seul passage scripturaire où

Dieu aurait énoncé pareille obligation. Ils en ont, à la vérité, produit un grand nombre; mais il sera facile de juger de leur force probante par l'examen du texte qu'ils nous opposent avec le plus d'assurance. C'est le verset 39 du chapitre v de l'Évangile de saint Jean, où Notre-Seigneur dit aux chefs du peuple juif: *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in eis vitam aeternam habere*. Là, disent-ils, le Sauveur lui-même nous donne l'ordre formel de scruter, d'étudier et, par là-même, de lire les Écritures, et il admet avec ses auditeurs que cette étude doit être pour eux la source de la vie éternelle. Contre cette conclusion se dresse d'abord une première difficulté. Le terme *Scrutamini* aussi bien que son correspondant ἐρυνάζετε dans le texte original, est ambigu: ce peut être soit l'impératif soit l'indicatif. Dans ce dernier cas, il faut traduire, *Vous scrutez les Écritures*; et les paroles du Sauveur ne sont plus que l'affirmation d'un fait, au lieu d'être l'intimation d'un commandement. Le contexte rend cette interprétation plus probable que celle de l'impératif. En effet, dans ce qui précède et ce qui suit il y a plusieurs verbes à la seconde personne plurielle de l'indicatif (v. 37: *audistis, vidistis*; v. 38: *habetis, creditis*; v. 39: *putatis*; v. 40: *vullis*); la conséquence du discours demande donc que *scrutamini* soit lui aussi un indicatif, trouvant sa place dans la série des actes posés par les Juifs, et nullement un impératif, auquel rien ne correspond dans le contexte. Il est vrai que de bons interprètes, même catholiques, acceptent ici l'impératif; mais la controverse même qui s'agite autour de ce terme, rend au moins douteux, en cet endroit, l'énoncé d'un ordre quelconque du divin Maître.

D'ailleurs, quand même il serait certain que *Scrutamini* est un impératif, la thèse protestante n'en serait pas plus avancée. En effet, dans ce cas t) la parole du Sauveur énoncerait plutôt un conseil qu'un commandement. Jésus parle à des docteurs de la loi, que ni les miracles par lui opérés ni le témoignage de son Père céleste n'ont pu convaincre de sa divine mission. C'est pourquoy il engage ces incrédules, versés dans l'étude des Écritures, à examiner de près les endroits messianiques de la

Bible : car, dit-il, ceux-là rendent témoignage en ma faveur. 2) L'ordre ou le conseil de Jésus ne s'adresse pas à tous les hommes, mais à des docteurs juifs, capables d'examiner à fond les oracles divins. 3) Il ne s'agit pas de la lecture de toute la Bible indistinctement, mais uniquement de la lecture des passages où l'Écriture témoigne en faveur de la mission messianique du Sauveur. On le voit, nous sommes loin d'un précepte formel, donné par le Seigneur à tous les hommes, de lire toute la Bible et de l'interpréter selon leur sens privé. Inutile après cela de parler des autres endroits bibliques où l'on prétend trouver un commandement pareil : de l'aveu des protestants eux-mêmes, ces passages sont moins explicites que celui que nous venons de discuter ; en vérité, aucun d'eux ne soutient un instant l'examen.

Nos adversaires ne sont pas plus heureux, lorsqu'ils produisent contre nous la tradition des Pères. Si un saint Jérôme engage un jeune prêtre, nommé Népotien, à étudier assidûment les Livres saints ; s'il donne le même conseil à des vierges pieuses que lui-même a formées à cette étude ; si un saint Jean Chrysostome se plaint de ce que la lecture des saintes Lettres est absolument négligée par la plupart des fidèles ; si un saint Augustin écrit aux donatistes : « Nous apprenons le Christ dans les Écritures, nous y apprenons aussi l'Église ; » ni ces saints docteurs ni aucun autre des Pères n'enseignent que tous les fidèles doivent, pour être sauvés, lire par eux-mêmes toute la Bible et en juger, sans avoir égard à l'enseignement de l'Église. Bien au contraire, saint Jérôme dit expressément : « La divine Écriture édifie par la lecture qu'on en fait, mais elle est bien plus utile, lorsqu'on la fait connaître de vive voix (*multo plus prodest si de litteris versatur in vocem*). C'est pourquoi l'apôtre, sachant que la parole adressée à des auditeurs présents a plus de force, désire remplacer la voix de sa lettre, voix exprimée par l'Écriture, par un discours prononcé de vive voix. Comm. in ep. ad Galat. n. c. 4 ; » et le même docteur tourne en ridicule les gens du commun assez téméraires pour oser entreprendre l'explication de l'Écriture sans la direction d'un maître exercé (Ep. 53 ad Paulin., n. 16). Saint Jean Chrysostome

demande surtout qu'on lise en particulier les endroits des Livres saints dont il a annoncé qu'il donnerait l'explication dans l'assemblée des fidèles (Hom. xi in Joann., n. 1 ; il dit que manifestement les apôtres n'ont pas donné tout leur enseignement dans leurs lettres, mais qu'ils ont enseigné bien des choses non écrites, lesquelles ne sont pas moins dignes d'être l'objet de notre foi (Hom. iv in II Thess., c. 2 ; il dit encore que l'Écriture exige non seulement un sage docteur (qui l'explique, mais encore un auditeur intelligent (qui reçoive cette explication (Hom. in Psalm. XLVIII, n. 3. Enfin saint Augustin renverse de fond en comble le principe protestant, lorsqu'il écrit cette célèbre parole : « Quant à moi, je ne croirais pas à l'Évangile, si l'autorité de l'Église catholique ne me déterminait à y croire (Contra epist. Fundam., c. 4 et 5. » Et ailleurs il semble fermer la bouche aux sectaires : « L'homme, dit-il, appuyé sur la foi, l'espérance et la charité n'a pas besoin des Écritures (*non indiget Scripturis*), si ce n'est pour instruire les autres. C'est ainsi que, soutenus par ces trois vertus, beaucoup de solitaires vivent sans livres dans le désert (De doct. christ. l. 1, c. 39). » Nous pouvons nous dispenser d'alléguer les témoignages d'autres Pères, puisque les adversaires n'ont rien trouvé dans leurs écrits qu'ils pussent nous objecter avec quelque apparence de raison.

Il demeure donc établi contre eux que ni dans l'Écriture ni dans la Tradition ne se trouve consigné un commandement divin imposé à tous les hommes de lire les Livres saints. En l'absence d'un commandement divin, il appartient à l'Église de régler par des prescriptions disciplinaires tout ce qui concerne cette lecture ; et c'est le devoir de tous ses enfants de se soumettre à ces prescriptions. La discipline ecclésiastique est de sa nature variable ; elle s'adapte aux circonstances de temps, de lieux et de personnes. C'est ce qui explique comment l'Église ne mit d'abord aucune restriction à la lecture de la Bible, cette lecture n'offrant alors aucun danger sérieux pour les âmes ; comment, au contraire, les mesures restrictives se dressèrent en face des abus devenus menaçants pour l'intégrité de la foi ; comment ces

mesures, isolées d'abord dans certains diocèses, devinrent générales, lorsque le danger lui-même fut reconnu universel. Ces mesures furent particulièrement sévères au sujet des traductions faites ou éditées par les hérétiques, et cela pour de très bons motifs. D'abord, beaucoup de ces traductions furent faites à la hâte et sont par là-même peu fidèles; ensuite les traducteurs, sous l'influence de leurs erreurs, introduisirent en maints endroits des interprétations, grammaticalement justifiables parfois, mais s'écartant du sens traditionnel pour se rapprocher du sens hérétique; en outre ces éditions, même lorsqu'elles reproduisent des versions catholiques, suppriment d'ordinaire les notes dont celles-ci étaient accompagnées; enfin la qualité même de leurs auteurs et la façon indépendante dont se font ces versions et ces éditions enlèvent à ces œuvres toute garantie.

Dans notre siècle, les procédés des sociétés bibliques ont ajouté un nouveau motif pour proscrire les Bibles protestantes. En effet, il est admis en principe que dans toutes les Bibles publiées par ces sociétés on supprime les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et qu'on donne le texte sans aucune note ou explication. Ces Bibles sont donc mutilées et dépourvues des éclaircissements qui en rendraient la lecture moins dangereuse. C'est donc en vain que nos frères séparés rient à la tyrannie, parce que, disent-ils, l'Église romaine proscribit arbitrairement des éditions de versions approuvées par des prélats ou des facultés catholiques, uniquement pour le motif que ces éditions sont publiées et répandues par nous. On l'a vu, ce n'est pas une mesquine jalousie qui a inspiré l'autorité ecclésiastique, mais le bien des âmes gravement compromis par ces élucubrations malsaines.

La discipline énoncée dans la 4^e règle de l'*Index* subit plus tard certaines modifications, les unes pour en augmenter encore la rigueur, les autres pour la mitiger. Sixte V et Clément VIII réservèrent au Saint-Siège la faculté d'accorder à quelqu'un la permission de lire la Bible en langue vulgaire; mais cette réserve, imposée par la négligence de certains évêques, ne fut pas maintenue bien longtemps.

Les circonstances ayant changé, le Pape Benoît XIV approuva en 1757 un décret de la congrégation de l'*Index*, conçu en ces termes : « Si ces versions de la Bible en langue vulgaire ont été approuvées par le Saint-Siège apostolique, ou éditées avec des notes tirées des saints Pères ou d'auteurs savants et catholiques, elles sont permises. » Ce décret fut confirmé en 1829 par Pie VIII. Il fait loi à présent dans la plupart des diocèses du monde catholique; dans un petit nombre seulement on a cru devoir maintenir les prescriptions des règles de l'*Index* dans toute leur sévérité.

A notre connaissance il n'existe que quatre versions de la Bible approuvées, ou, pour parler plus exactement, permises par le Saint-Siège : la version allemande d'Allioli, la version polonaise de Wniecki, la version italienne de Martini et la version française de Glaire. Toutes les quatre sont accompagnées de notes, et satisfont ainsi à la double condition posée par le décret de 1757. Il en existe un grand nombre d'autres, qui, sans être autorisées directement par le Saint-Siège, sont approuvées par les évêques ainsi que les notes qui les accompagnent. Telles sont la version anglaise de Douai, les versions néerlandaises de Beelen, de Smits et Van Hove, les versions françaises de Carrières, de Calmet, etc. Il est loisible à chacun de se servir de ces versions sans avoir aucune permission à demander, excepté toutefois les rares diocèses où règne encore une discipline plus rigoureuse. L'Église, en exigeant les notes ajoutées au texte, écarte par là-même les éditions des sociétés bibliques, où toute note est supprimée. Les fidèles ne risquent donc pas de se laisser séduire par ces approbations émanées d'évêques ou de facultés catholiques, placées souvent en tête des volumes que répandent ces sociétés pernicieuses.

Il est facile de voir maintenant que l'Église, loin de vouloir dérober à ses enfants la connaissance de la parole de Dieu, a tout fait, au contraire, pour que cette connaissance pût leur arriver par des sources pures et sans danger pour l'intégrité de leur foi. Plus sévère dans ses prescriptions, alors que l'engouement pour les nouvelles erreurs rendait le péril plus menaçant, elle a maintenu aujourd'hui une seule disposition qui

n'apporte aucune entrave sérieuse à la liberté du lecteur catholique, qui, au contraire, lui facilite singulièrement l'intelligence du textesacre par le secours des notes dont il faut que celui-ci soit accompagné. Rendons donc encore une fois hommage à la sagesse de notre mère et à sa sollicitude éclairée pour le salut de ses enfants.

A CONSULTER : J. B. MALOU, *La Lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*, 2 volumes, Louvain 1846. Ce savant ouvrage considère cette importante question sous toutes ses faces; il nous a fourni tous les éléments du présent article.

J. CORLÛY.

LIBERTÉS MODERNES, LIBERTÉS POLITIQUES. — 1. On appelle ordinairement *Libertés politiques*, la faculté qu'ont les citoyens de participer aux actes du gouvernement qui les régit, celle de coopérer à l'action législative, celle de déterminer et de voter l'impôt sans lequel toute la mécanique sociale est enrayée pour la paix comme pour la guerre; ces libertés politiques s'exercent par le suffrage direct ou par l'élection de députés, de représentants, de sénateurs, etc. On donne de préférence le nom de *libertés modernes* à certains droits véritables ou prétendus tels, qui ont été proclamés par la *déclaration de 1789* et ensuite par un certain nombre de constitutions contemporaines; ces libertés peuvent logiquement se réduire à trois, qui sont la liberté de penser, la liberté de parler, la liberté d'agir, sans autres limites que les mêmes libertés dans autrui.

Si l'on demande ce que l'Église pense des libertés politiques et des libertés modernes, il faut d'abord constater plusieurs faits historiquement évidents: 1° dans le présent, elle vit pacifiquement au milieu de nations qui ont plus ou moins adopté ces libertés. Le Pape lui-même, dans l'exercice de son pouvoir temporel, dans les États Romains, en avait accepté une partie, 2° Dans le passé, et dès son origine, elle a conlenu et adouci, pour la supprimer enfin, l'antique tyrannie civilisée ou barbare; sa doctrine, ses institutions, ses actes, n'ont cessé de favoriser l'affranchissement des sociétés comme celui des indi-

vidus, 3° En face du mouvement libéral qui date pratiquement de 1789, bien qu'il remonte plus haut quant aux théories dont il s'est inspiré, quelle a été l'attitude de l'Église? Pie VI, par son bref du 10 mars 1791 et sa lettre au malheureux cardinal Loménie de Brienne, a condamné les libertés modernes au sens de la fausse philosophie du xviii^e siècle, c'est-à-dire, le prétendu droit essentiel et inaliénable que tout homme aurait de penser, de dire et de faire tout ce qu'il voudrait, sans être justiciable en cela d'aucune autorité divine et humaine; mais le même pape déclare ne pas attaquer les nouvelles lois civiles consenties par le roi et relatives au gouvernement purement temporel. En juillet 1796, le même pontife ne craint pas, pour empêcher de plus grands maux en France, de recommander l'obéissance au gouvernement établi. Son successeur Pie VII, par le Concordat de 1801, non seulement traite solennellement avec le Consulat, mais autorise expressément le serment d'obéissance et de fidélité au gouvernement républicain, sans exiger en revanche ce qu'il désirait cependant très-vivement, que le Concordat proclamât la religion catholique *religion de l'Etat et religion dominante*.

En 1804 et en 1808, les cardinaux Consalvi et Pacca maintiennent l'existence des deux puissances, mais combattent l'indépendance absolue de l'État à l'égard de l'Église; ils protestent contre le système qui érigerait la liberté des cultes en principe législatif ou concordataire et en thèse doctrinale; et il est entendu entre le Saint-Siège et le gouvernement impérial que cette liberté des cultes, admise en France, n'exprime que la tolérance *civile* et la garantie des cultes, l'Église conservant tout son droit et notamment la faculté de punir les apostats par le moyen des peines canoniques. Pie VII, en 1808, essaie de fermer la porte des États pontificaux à cette liberté devenue nécessaire en France par suite de la Révolution, mais demeurée une simple nécessité locale sans droit à la perpétuité ni à l'universalité. En avril 1814, il renouvelle, contre le projet de charte voté par le Sénat français, ses observations de 1804, et obtient de Louis XVIII une certaine satisfaction. Pie VIII permet le serment de fidélité à la charte de 1830 parce

que, suivant une déclaration de 1818 non révoquée, ce serment n'était relatif qu'à l'ordre civil, sans que l'on s'obligeât en le prêtant à rien de contraire aux lois de Dieu et de l'Église.

Les exagérations puis les erreurs formelles de F. de Lamennais obligent le savant Grégoire XVI à se prononcer clairement et longuement sur les libertés modernes. Ce n'est pas qu'il refuse de les tolérer : « la prudence, — fait-il écrire à Lamennais lui-même par le cardinal Pacea, en lui envoyant un exemplaire de la bulle *Mirari vos*, (17 août 1832), — la prudence exige la tolérance en certains cas, afin d'éviter un plus grand mal; mais ces libertés ne peuvent jamais être présentées comme un bien, comme une chose désirable. » Le futur cardinal Dechamps faisait à ce propos, dès 1836, la distinction devenue célèbre depuis, entre la *thèse* et l'*hypothèse* : en *thèse*, ces libertés sont à rejeter; dans l'*hypothèse* d'un plus grand mal à attendre de leur suppression, elles sont à tolérer. Cela présumé, Grégoire XVI condamne l'indifférentisme religieux, l'égalité de droit de toutes les consciences à la garantie de leurs opinions, la liberté entière de publier quelque écrit que ce soit, etc.

A son tour, Pie IX déclare, en 1876, dans des instructions destinées au Canada, que « l'Église, en condamnant le libéralisme, n'entend pas frapper tous et chacun des partis politiques qui peuvent s'appeler libéraux : ses décisions se rapportent à certaines erreurs opposées à la doctrine catholique, et non à un parti politique déterminé. » Lui aussi admet parfaitement la distinction de la thèse et de l'hypothèse, et maintient pareillement les droits de la vérité et ceux de la prudence.

Il autorise les Espagnols à prêter serment à la constitution de 1876 dont il avait cependant blâmé plusieurs dispositions, après que le gouvernement a déclaré réserver les droits de Dieu et de l'Église. (*Lettre* du Nonce en Espagne, 26 avril 1877.) Mais ce qu'il ne peut supporter, c'est qu'on nie « la nécessaire cohésion établie par la volonté de Dieu entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel » (*Alloc.* du 9 juin 1862); c'est qu'on permette au pouvoir civil d'empiéter sur le spirituel (*Brefs* du 6 mars et du

6 mai 1873); c'est que l'on veuille concilier le vrai avec le faux (*Bref* du 21 mai 1874); c'est que l'on transforme en de prétendus *droits* toutes les libertés modernes (*Bref* du 9 juillet 1875); c'est qu'on supprime tous les droits réels et tous les privilèges légitimes de l'Église catholique Encyclique *Quanta cura* du 8 déc. 1864; c'est que, du berceau jusqu'à la tombe, l'homme soit livré, abandonné, systématiquement voué à tous les dangers d'un enseignement et d'une presse sans Dieu (*Syllabus* de 1864, *passim*) etc., etc. Le *Syllabus* que je viens de citer n'a pas d'autres anathèmes contre les libertés modernes auxquelles on l'a dit si ouvertement opposé. — Léon XIII, dans ses magistrales encycliques et dans ses brefs si lumineux, ne fait que développer les doctrines théoriques et pratiques de ses prédécesseurs. Il ne veut pas que les catholiques s'incriminent mutuellement pour des dissentiments d'opinion en ces sortes de matières Encyclique *Immortale Dei* du 1^{er} nov. 1885; il ne veut pas que les catholiques belges se divisent et s'épuisent en controverses sur leur droit public et sur leur constitution. *Encycl.* du 3 août 1882 aux évêques de Belgique. Mais cela ne l'empêche point de condamner hautement l'impiété de ceux qui, non seulement distinguent, mais séparent et isolent complètement l'une de l'autre la politique et la religion. (*Encycl.* du 8 décembre 1882 aux évêques d'Espagne. Cela ne l'empêche point surtout de travailler incessamment à faire connaître, à justifier, à rétablir le droit chrétien dans la famille et dans la société.

II. — J'ai analysé assez longuement la doctrine pontificale sur la politique et les libertés modernes, pour n'être pas obligé d'indiquer et de prouver les principes sur lesquels elle repose. Quant à reprocher à l'Église d'y croire, ou quant à espérer qu'elle cessera un jour d'y adhérer, c'est un espoir aussi frivole que celui qu'on aurait de la voir enfin renoncer aux dogmes de la divinité de Jésus-Christ, de son absolue autorité sur le monde qu'il a créé et racheté, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, de l'existence de la grâce et de l'ordre surnaturel, de la supériorité de l'esprit sur le corps et de la grâce sur la nature; de l'existence d'une société divine munie

de droits supérieurs aux droits des sociétés simplement humaines; etc. Or, tant que l'Église tiendra ces dogmes pour vrais, elle tiendra aussi pour fausses toutes les doctrines politiques et morales qui leur sont présentement ou leur seront jamais opposées.

III. — Un certain nombre d'objections élevées contre l'enseignement et l'attitude de l'Église catholique relativement aux nations et aux constitutions modernes sont réfutées en plusieurs autres endroits de ce *Dictionnaire*, et je n'ai pas à m'en préoccuper ici. Celles que je vais examiner se rapportent à la toute récente et admirable encyclique *Libertas* de Léon XIII, sur la liberté humaine et sur les libertés modernes, 20 juin 1888. En les résolvant, je m'éclairerai de ce document de premier ordre, qui fournit sur ces délicates matières un enseignement aussi clair qu'autorisé. — On dit donc assez communément de nos jours : 1° L'Église est ennemie de la liberté. 2° Les libertés modernes qu'elle rejette sont précisément nécessaires à la perfection de l'état social et à son excellent fonctionnement. 3° L'Église, avec sa double doctrine sur la loi éternelle naturelle et immuable d'où doivent procéder toutes les autres lois, et sur la grâce divine nécessaire à notre vie morale, détruit le germe même de toute liberté humaine. 4° Il en faut dire autant de son enseignement relatif à Dieu proposé comme fin dernière, absolue, inéluctable, de toute activité individuelle et sociale : comment veut-on que cette activité soit libre si elle est ordonnée à ce terme unique, fatal, immuable? 5° L'Église est essentiellement, qu'elle le veuille ou non, favorable à l'esclavage, à la féodalité, à la théocratie; elle ne peut même pas ne pas l'être, étant constituée, comme elle l'est actuellement, en pure théocratie avec tous les attributs mystiques imaginables, science révélée, autorité absolue, infailibilité, etc. 6° Du reste, pourquoi veut-elle ajouter, aux obligations déjà très nombreuses que la simple religion naturelle nous impose, de prétendues obligations surnaturelles que la saine philosophie repousse comme au moins douteuses et par trop gênantes pour la liberté? 7° Si encore elle se contentait de faire peser son joug sur les particuliers en réglementant leur vie privée! mais elle a l'ambition démesurée

de les régir jusque dans leur vie publique et d'opprimer ainsi l'État. 8° De quel droit est-elle opposée à la liberté des cultes, cette précieuse conquête de l'esprit moderne? 9° De quel droit condamne-t-elle l'absolue liberté de la presse et de la parole? 10° De quel droit veut-elle limiter celle de l'enseignement, ou plutôt la confisquer à son profit? 11° Quoi de plus cher à l'homme et de plus détesté par l'Église que la liberté de conscience? 12° La tolérance même, dont elle se targue dans les encycliques pontificales, n'est-elle pas à la fois hypocrite et blessante pour des libertés qu'elle voudrait traiter comme de coupables licences? 13° Enfin son aversion manifeste pour le régime démocratique, pour le gouvernement républicain, montre bien sa haine profonde pour tout ce qui assure à l'homme la possession définitive et complète de sa liberté.

IV. — Réponses. 1° L'Église ennemie de la liberté! C'est bientôt dit et surtout très faussement dit, car l'Église fait, de la liberté humaine, un point essentiel de son dogme et de sa morale. Avec quelle force elle l'a défendue contre les manichéens et leurs imitateurs, contre Luther et Calvin, contre les jansénistes! Avec quelle horreur elle repousse le fatalisme des matérialistes et des positivistes contemporains!

2° Ce qu'elle rejette, en fait de libertés modernes, n'est certainement ni bon en soi ni source d'aucun bien; l'histoire de la Révolution française, comme celle de la philosophie sociale, prouve clairement que c'est cela précisément qui a empêché les réformes, annoncées à grand bruit, de produire les heureux résultats qu'on s'en promettait. La vraie liberté, la liberté utile au genre humain, ne déplut jamais à l'Église, mais seulement la fausse et dangereuse liberté qui dégrade, qui ruine, qui tourne à la tyrannie ou au nihilisme.

3° La doctrine romaine relative à la loi éternelle, naturelle, immuable, qui sert de lumière et d'appui à toutes les autres, ne nuit pas plus à la liberté sagement comprise que ne le fait l'immuabilité des natures elles-mêmes. Elle oblige sans doute la liberté à être raisonnable, à respecter certains principes, à se renfermer dans certaines bornes. Sans doute encore la liberté humaine, étant finie et

faillible, appelle le correctif et la direction d'une loi infaillible et incorruptible. Mais la perfection de la liberté consiste-t-elle donc à être déraisonnable et imparfaite? — Quant à la grâce, elle ne détruit en rien le libre arbitre; elle le guérit, le soutient, l'élève à l'ordre surnaturel, voilà tout. Dieu qui a fait la liberté humaine sait de quelle manière il peut lui prêter son concours sans la diminuer. Nul ne se sent plus libre et ne l'est réellement plus que le chrétien fidèle à sa loi et docile à sa grâce.

1° Si l'on croit que notre liberté soit le moins du monde entravée par notre obligation de rapporter notre vie tout entière à l'infinie et immuable bonté de Dieu, c'est qu'on ne sait pas que cette liberté est essentiellement faite pour le bien, pour le bien suprême; ou qu'on s'imaginer faussement qu'entre nous et le but infiniment élevé auquel il nous faut tendre, il n'y a place que pour une seule et unique série d'actes déterminés à l'avance, sans aucune possibilité de choix et sans aucune variété de moyens à notre disposition. Un peu de réflexion sur les conditions de notre marche ascendante vers Dieu montrerait au contraire que notre liberté, si avide qu'elle puisse être d'espace, en a devant elle infiniment plus qu'il ne lui en faut pour être au large dans ses délibérations et dans ses opérations. Ce que je dis de la liberté des individus, je dois le dire également de celle des peuples et de tout le genre humain. Toutes les activités, toutes les ambitions, peuvent se mouvoir à l'aise dans l'intervalle immense qui sépare la terre du ciel, et le temps de l'éternité.

5° Une étrange ignorance des faits peut seule expliquer l'accusation portée contre l'Église d'avoir favorisé l'esclavage et le servage. Elle est sans doute la plus grande « école de respect » et d'obéissance qui soit au monde. Mais Jésus-Christ n'a-t-il pas affirmé le premier l'égalité des droits de tous devant son Père céleste? Saint Paul n'a-t-il pas enseigné l'universelle fraternité des hommes dans le Christ? L'Église n'a-t-elle pas constamment lutté contre la barbarie et les oppresseurs de l'humanité, s'efforçant d'émanciper de leur joug odieux les populations les plus diverses, sans permettre toutefois qu'elles tombassent dans les hontes de la licence morale? Que

si elle n'a pu achever son œuvre en un ou deux siècles, que si sa tâche n'est pas encore terminée et ne le sera probablement pas de sitôt, qui en accuser? L'humanité si profondément déclinée et se perpétuant avec ses mauvaises tendances natives plutôt qu'avec ses qualités péniblement acquises. Prétendre que l'Église, étant ce qu'elle est, ne peut être l'amie et la sauvegarde de la liberté humaine, c'est faire un raisonnement tout à fait *a priori*, dans une matière où l'expérience devrait être seule consultée, et le serait fort facilement. Or, que dit l'histoire? Sinon qu'avant le catholicisme, et en dehors de lui, la tyrannie d'en haut ou d'en bas a très beau jeu sur la terre.

6° Ce n'est pas à de prétendues, mais à de véritables et incontestables obligations surnaturelles que l'Église nous enjoint de nous soumettre, outre les prescriptions de la loi naturelle. Car, Dieu ne s'est pas contenté d'être créateur: il a voulu, il a daigné de plus être révélateur. L'obéissance de notre esprit, la docilité de notre cœur, ne lui sont pas moins dues au second titre qu'au premier. La loi naturelle elle-même nous fait un strict devoir d'être fidèle à la loi surnaturelle. Celle-ci, en complétant et en perfectionnant celle-là, accroît de beaucoup le complément de perfection que la loi simplement naturelle ajoutait déjà à notre liberté.

7° La vie publique est régie comme la vie privée par les principes éternels du droit et du vrai, et par les dispositions pratiques de la révélation positive. L'État n'est pas autre chose que la collectivité des consciences individuelles, et l'on ne saurait concevoir pourquoi l'association aurait des immunités et une indépendance auxquelles les particuliers ne peuvent prétendre sans une criminelle folie. L'Église romaine est donc absolument logique en exigeant des peuples comme tels le respect de la loi divine naturelle ou surnaturelle. L'État a-t-il le droit d'entraver la sanctification et d'empêcher l'éternel bonheur des citoyens? Évidemment non. Il est donc tenu de respecter et de faire respecter les lois de Dieu.

8° La liberté des cultes n'est nullement une précieuse conquête, mais seulement un utile accommodement aux nécessités fâcheuses d'une société en décadence,

comme la nôtre depuis la Réforme. Elle vaut certainement mieux que la persécution exercée contre les catholiques par des pouvoirs impies ou schismatiques; elle vaut mieux, pour les dissidents, que les sacrilèges hypocrisies ou les revoltes à main armée auxquelles un zèle imprudent, une intolérance déraisonnable, ne manqueraient pas de donner naissance en de certaines conjectures difficiles. Mais, en dehors de ces diverses hypothèses qui souvent, de notre temps surtout, sont des faits malheureusement trop réels, l'Église ne saurait admettre, comme thèse absolue, que la liberté des cultes soit un bien. Ce n'est pas un bien, que les esprits soient divisés par de si graves divergences de vues. Ce n'est pas un bien, qu'une multitude aveuglée par des préjugés de secte, ou entraînée par des prédications mensongères, vive et meure en dehors de la vraie religion. Ce n'est pas un bien, que l'État semble se désintéresser d'un problème aussi essentiel à la vie morale des citoyens, à la vie sociale des nations, et qu'il paraisse également mépriser, comme faux ou superflus, tous les cultes en concurrence. Ce n'est pas un bien, que les âmes attachées à la vérité se sentent parfois tentées de moins l'estimer, et de la pratiquer avec quelque tiédeur ou quelque indifférence. La liberté des cultes sera souvent un moindre mal; elle ne sera jamais un bien définitif et complet.

9° La liberté de penser et conséquemment de parler ne saurait être, aux yeux d'une Église qui croit à l'objectivité du vrai naturellement connu ou surnaturellement révélé, une liberté totale, inconditionnelle, sans limite et sans frein. L'homme n'a que le droit de penser et de parler juste. S'il faut tolérer parfois ses écarts d'imagination et d'esprit, de langage et de publicité, ce n'est encore qu'un moindre mal, et nullement un bien positif, absolu, définitif. L'Église consent bien à faire la part du feu: qu'on ne lui demande pas de tout y jeter.

10° A plus forte raison, ne peut-elle admettre, en théorie et comme entièrement bon, que n'importe qui puisse enseigner n'importe quoi, principalement à l'enfance et à la jeunesse. La liberté d'enseignement est une arme à deux tranchants, efficace pour le mal comme

pour le bien. Elle ne saurait être laissée sans conditions ni précautions aux mains des méchants, des ignorants ou des menteurs, comme aux mains des sages, des justes et des doctes. L'erreur n'a pas le même droit que la vérité à se répandre. L'erreur et la vérité ne sont point une seule et même chose; elles doivent compter sur un traitement différent. L'Église ne les confondra jamais dans un même sentiment de vague et lâche sympathie.

11° La liberté de conscience, entendue comme l'exercice, sans aucun empêchement ni entrave, de nos devoirs d'esprit et de cœur envers Dieu, est un bien réellement inappréciable. Les apôtres, les apologistes, les martyrs, l'ont de tout temps revendiquée avec la dernière énergie. Mais, entendue dans le sens moderne d'un droit illimité à faire ce que le caprice et les passions souhaitent, pour ou contre la loi divine, pour ou contre l'enseignement et les prescriptions de l'Église investie de l'autorité divine, c'est un mal intolérable que le catholicisme n'autorisera jamais, fût-ce d'une simple et secrète connivence. Tout ce qu'il pourra parfois accorder, dans des temps troublés comme les nôtres, c'est que le pouvoir civil ne s'occupe en rien de la façon dont on s'acquitte ou non des devoirs de la conscience, à moins qu'on ne viole tel ou tel principe élémentaire de morale qui est en même temps un article du Code pénal. Oui, l'Église admet quelquefois qu'on s'en tienne à ce minimum de morale. Mais c'est bien aussi le maximum de ses concessions à l'esprit du siècle: inutile de lui demander davantage, car ce serait lui proposer d'abdiquer son rôle le plus essentiel.

12° Non, certes, la tolérance de l'Église romaine envers quelques libertés modernes n'est point de pure forme et seulement en paroles. Elle est sincère, franche, sérieuse. Mais ce n'est que de la tolérance. Ce n'est ni de l'approbation, ni du contentement et de la joie, ni surtout de l'amour. Vu l'état fâcheux des esprits et les malheureux événements accomplis en Europe durant ce dernier siècle, l'Église reconnaît que le pouvoir civil serait imprudent, s'il prétendait interdire l'exercice des cultes faux, imposer l'observation des commandements

de l'Église relatifs à la presse, à l'abstinence, etc.; elle approuve, par conséquent, les chefs des sociétés qui laissent les cultes et la presse plus ou moins complètement libres selon les nécessités des temps et des lieux.

13^e Que le régime démocratique, que la forme républicaine du gouvernement, assure toujours et partout, au plus haut degré, le libre exercice de tous les droits de l'homme, du citoyen, du chrétien, c'est ce que nous ne voulons pas discuter; c'est ce que nous ne voudrions pas non plus admettre sans l'ombre de réserve. Mais, ce que nous admettons bien moins encore, c'est qu'on dise que l'Église a cette forme et ce régime en horreur. A-t-elle si fort détesté les républiques italiennes de ce moyen âge où son influence était cependant si grande? A-t-elle, de notre temps, des oppositions déclarées contre tous les États démocratiques et toutes les républiques? Se montre-t-elle plus favorable aux monarchies, au pouvoir absolu, précisément parce qu'ils sont tels? Non, pas du tout. Ses antipathies, comme ses sympathies, viennent d'ailleurs. Cherchez-en la source dans la manière dont les nations et les gouvernements pratiquent leurs devoirs envers Dieu, envers la véritable religion, ses ministres et ses fidèles; et vous découvrirez le secret fort peu impénétrable, fort peu effrayant, de ce qu'on appelle la politique ecclésiastique. Le régime qui assure aux citoyens le plus de liberté saine, raisonnable, chrétienne, et qui les prémunit le mieux contre la licence et ses pernicieux excès, est aussi le régime préféré de l'Église catholique.

Cf. les encycliques *Immortale Dei* et *Libertas* de LÉON XIII; Mgr PARISIS, *Cos de conscience sur les libertés modernes*; Mgr SAUVÉ, *Questions religieuses et sociales de notre temps*; LIBERATORE, *la Chiesa e lo Stato*; J.-B. JAUGEY, *Accord de l'Église et de l'État*; etc., etc. D^r J. DIDOT.

LIBRE ARBITRE. — Le libre arbitre est le pouvoir, que notre volonté possède de faire son choix entre les diverses déterminations que notre raison lui propose.

I. — ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE SUR LE LIBRE ARBITRE

L'existence du libre arbitre a toujours été enseignée dans l'Église. Le concile de

Trente l'a définie contre les protestants en ces termes (sess. VI, can. 5) : « Si quelqu'un dit qu'après le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme a été perdu et éteint; qu'il soit anathème. » Innocent X et Alexandre VII ont renouvelé cette définition, en condamnant comme hérétique la troisième des cinq propositions extraites du livre de Jansénius ainsi conçue : « Pour mériter ou démériter dans l'état de nature déchue, l'absence de toute coaction suffit et il n'est pas besoin d'une liberté exempte de nécessité. »

II. — NOTION DU LIBRE ARBITRE, SELON LA DOCTRINE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.

Avant d'établir l'existence du libre arbitre, il convient de préciser en quoi il consiste : c'est ce que nous allons faire en exposant la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Nous raisonnons sur la conduite que nous devons tenir, aussi bien que sur les questions spéculatives. Nous jugeons ainsi que certaines actions sont bonnes à faire. Or il n'y a que pour ces actions que nous estimons bonnes sous quelque rapport, que notre volonté puisse se déterminer. Quand nous agissons, sans connaissance préalable de la convenance de nos actes, ce n'est pas, en effet, la volonté, c'est un instinct aveugle qui nous pousse; car la volonté a pour objet le bien connu par l'entendement, et c'est vers ce bien seulement qu'elle se porte. D'autre part, tout acte volontaire n'est pas libre; car il est des biens sans imperfection et sans mélange, sur lesquels notre volonté se porte nécessairement et non librement. Tel est le bonheur parfait, tel est le bonheur en général. Notre libre arbitre ne s'exerce donc que vis-à-vis de biens qui nous apparaissent mêlés de quelque défaut, incomplets. Nous ne trouvons pas dans ces biens la plénitude de ce qui peut satisfaire nos aspirations; nous pouvons, par conséquent, les regarder comme n'étant pas la condition indispensable et immédiate de la possession de notre souverain bonheur. Aussi sommes-nous maîtres de nous y attacher ou de ne point nous y attacher. Voilà ce qui constitue notre libre arbitre.

Il existe, il est vrai, quatre espèces de causes qui contribuent à nous porter vers une ligne de conduite, plutôt que vers une autre et qui semblent empêcher notre

libre arbitre. Ce sont : 1^o les impulsions et les grâces par lesquelles Dieu agit sur notre volonté, 2^o la force des motifs que l'entendement nous propose, 3^o nos habitudes acquises, 4^o enfin nos passions, notre tempérament et les autres mobiles qui tiennent à la partie inférieure de nous-même. Ces causes peuvent même dans certains cas agir sur nous avec une force qui nous ôte la possibilité de résister. Mais ordinairement, au milieu de leurs sollicitations diverses, nous restons libres et maîtres de nos actes; car c'est notre volonté qui décide de notre détermination.

Le libre arbitre ne consiste donc point, comme le voulaient les jansénistes, dans une inclination invincible, bien qu'exempte de contrainte extérieure, mais dans un choix indépendant des inclinations et des objets qui nous sollicitent, dans un choix, en un mot, qu'il est entièrement en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire.

III. — PREUVES DE L'EXISTENCE DU LIBRE ARBITRE

Nous avons dit que l'existence du libre arbitre est une vérité qui a été définie à plusieurs reprises. Nous nous contenterons ici d'exposer les principales preuves de raison qui l'établissent.

Elles sont nombreuses et fort diverses. Néanmoins on peut les ramener à trois classes : 1^o les unes sont tirées des conditions dans lesquelles s'exerce le libre arbitre; 2^o les autres de la conscience que nous en avons; 3^o les autres enfin des conséquences qu'entraînerait la négation de notre liberté morale.

1^o *Preuves tirées des conditions dans lesquelles s'exerce le libre arbitre.* — Saint Thomas d'Aquin présente cette preuve sous plusieurs formes. On peut distinguer, selon lui (II Cg., ch. 48), trois sortes d'êtres. Les premiers sont les êtres insensibles : ils sont dépourvus de toute connaissance et ne peuvent par conséquent posséder le libre arbitre. Les seconds sont les animaux : ils ont une connaissance sensitive, toujours concrète et particulière, sur laquelle ils ne peuvent réfléchir et qui par conséquent leur impose nécessairement leur manière d'agir; telle est la brebis qui sent par instinct qu'il faut fuir le loup, et qui n'a pas la liberté de ne pas le fuir. Les troisièmes

sont les êtres raisonnables : Ils possèdent la notion abstraite du bien en général; placés en face d'un bien particulier ils jugent que c'est un bien, mais non que c'est le seul bien; ils jugent donc qu'ils ont un motif de vouloir ce bien, mais aussi qu'aucun motif n'en fait leur bien nécessaire. Ils sont maîtres, en outre, d'apprécier le jugement qu'ils portent sur la conduite qu'ils se proposent de suivre, et comme ils voient que cette conduite ne s'impose pas à eux nécessairement, il est tout à fait en leur pouvoir de la tenir ou de ne pas la tenir; c'est pourquoi les êtres raisonnables sont doués de libre arbitre.

Cette preuve, on le voit, est tirée du caractère du motif qui nous sollicite à agir : le motif n'a point par lui-même la puissance de déterminer notre volonté, puisqu'il ne répond qu'à une partie de nos aspirations; il faut donc que ce soit notre volonté qui se détermine elle-même; c'est donc qu'elle est libre.

Kant a reproduit le même argument, sous une autre forme, en montrant que le plus noble motif de nos actions, le devoir, s'offre à notre volonté comme obligatoire, c'est-à-dire comme devant être accompli librement. « Supposez, dit-il (*Critique de la raison pratique*), que quelqu'un prétende ne pas pouvoir résister à sa passion : est-ce que, si l'on dressait un gibet devant lui pour l'y attacher immédiatement, après qu'il aurait satisfait à son désir, il soutiendrait encore qu'il lui est impossible d'y résister? Il n'est pas difficile de deviner ce qu'il répondrait. Mais, si son prince lui ordonnait, sous peine de mort, de porter un faux témoignage contre une honnête personne, que ce prince voudrait perdre au moyen d'un prétexte spécieux, notre homme regarderait-il comme possible de vaincre en pareil cas son amour de la vie, si grand qu'il put être? S'il le ferait ou non, c'est ce qu'il n'osera peut-être pas décider; mais que cela lui soit possible, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il peut faire quelque chose, puisqu'il a conscience de le devoir, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté. »

Bossuet (*Traité du libre arbitre*, ch. 4) unit en un autre argument la preuve de saint Thomas et celle de Kant : « L'obligation que nous croyons tous avoir de

consulter en nous-même si nous ferons une chose plutôt que l'autre, nous est une preuve certaine de la liberté de notre choix. Car nous ne consultons point sur les choses que nous croyons nécessaires; comme par exemple, si nous aurons un jour à mourir; en cela nous nous laissons entraîner au cours naturel et inévitable des choses: et nous en usions de même à l'égard de tous les objets qui se présentent, si nous ne connaissons distinctement qu'il y a des choses à quoi nous devons aviser, parce que nous y devons agir et nous y déterminer par notre choix. De là je conclus que nous sommes libres à l'égard de tous les sujets sur lesquels nous pouvons douter et délibérer... Nous voyons donc l'existence de la liberté, en ce qu'il faut admettre nécessairement qu'il y a des êtres connaissant qui ne peuvent être précisément déterminés par leurs objets, mais qui doivent s'y porter par leurs propres choix. »

2^e. *Preuve tirée de la conscience que les hommes ont de leur libre arbitre.* —

« Que chacun de nous, dit encore Bossuet (*ibid.*), s'écoute et se consulte soi-même; il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable. En effet, nous mettons grande différence entre la volonté d'être heureux et la volonté d'aller à la promenade. Car nous ne songeons pas seulement que nous puissions nous empêcher de vouloir être heureux; et nous sentons clairement que nous pouvons nous empêcher de vouloir aller à la promenade. De même nous délibérons et nous consultons en nous-mêmes, si nous irons à la promenade ou non; et nous résolvons comme il nous plaît ou l'un ou l'autre; mais nous ne mettons jamais en délibération si nous voudrions être heureux ou non: ce qui montre que, comme nous sentons que nous sommes nécessairement déterminés par notre nature même à désirer d'être heureux, nous sentons aussi que nous sommes libres à choisir les moyens de l'être. — Aussi vois-je que tous les hommes sentent en eux cette liberté. Toutes les langues ont des mots et des façons de parler très claires et très précises pour l'expliquer: tous distinguent ce qui est en nous, ce qui est en notre pouvoir, ce qui est remis à notre choix d'avec ce qui ne l'est pas; et ceux qui

nient la liberté ne disent point qu'ils n'entendent pas ces mots, mais ils disent que la chose qu'on veut signifier par là n'existe pas. »

Bien plus, ce n'est pas notre éducation qui nous fait croire que nous possédons le libre arbitre. « Non seulement, remarque M. Jules Simon *Le Devoir*, ch. 1^{er}, tous les hommes, depuis que le monde est monde, croient à la liberté; mais cette croyance est naturelle et invincible. Je n'ai pas besoin qu'on m'apprenne que je suis libre; il me suffit, pour que je le sache, d'avoir agi. Le sauvage croit à sa liberté, comme le citoyen d'une société civilisée, l'enfant comme le vieillard. Cette croyance nous suit dans tous les actes de notre vie. Il n'en est pas de plus difficile à déraciner. Celui qui, à force de méditer, s'est créé un système où la liberté ne trouve pas de place, parle, sent et vit, comme s'il croyait à la liberté. Il ne doute pas, il s'efforce de douter et c'est tout le résultat de la science. Trouvez un fataliste qui n'ait ni orgueil ni remords! Ou il faut dire que l'homme est libre, ou il faut admettre qu'il a été formé pour croire invinciblement l'erreur. »

3^e *Preuve par les conséquences qu'entraîne la négation de notre libre arbitre.* — « Si la liberté n'existe pas, il n'y a ni responsabilité, ni droit, ni devoir, ni loi, ni moralité. Si la liberté n'existe pas, le remords est une faiblesse d'esprit et la plus absurde de toutes les superstitions; l'avenir appartient au règne abrutissant d'une dégradation universelle; il n'y a plus sur cette terre que les petits et les faibles, victimes sans mérite et sans espoirs, et les forts et les heureux qui peuvent les broyer sans hésitation et sans pitié sous le char de leur fortune. » Mgr Turinaz, *L'Âme*, p. 101.

IV. — THÉORIES QUI NIENT LE LIBRE ARBITRE. LE DÉTERMINISME

L'existence du libre arbitre n'est pas admise par les matérialistes; parce qu'ils nient la spiritualité de l'âme (voir art. *Matérialisme, spiritualité de l'Âme*); elle n'est pas admise par les sensualistes, et en particulier par ceux d'entre eux qui sont associationistes, parce qu'ils prétendent expliquer les actes de notre volonté, comme les jugements de notre raison, par l'évolution de nos facultés sensitives

voir l'art. *Associationnisme* ; elle est rejetée par les pantheistes qui soumettent tout à la fatalité (voir l'art. *Panthéisme* . On trouvera la refutation de ces systèmes dans d'autres articles encore.

Nous ne nous arrêtons pas non plus à réfuter les théories théologiques qui sacrifient la liberté de nos déterminations à l'efficacité de la grâce et de la prescience divine. Il est certain, en effet que Dieu nous mène, comme il lui plaît, sans ôter à nos actes leur liberté ; il est certain qu'il prévoit de toute éternité ce que nous ferons librement. Nous sommes, par suite, en face d'un mystère ; nous ne comprenons pas comment Dieu veut notre libre arbitre sans le détruire, ni comment du fond de son éternité il voit tout ce qui est dans le temps, l'avenir aussi bien que le présent et le passé ; mais, s'il fallait rejeter toutes les vérités qui impliquent des mystères et des problèmes insolubles, que resterait-il de notre science, que le mystère borne de tous côtés ? « La première règle de notre logique, dit Bossuet à ce sujet *Ibid.*, ch. iv), c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier ; mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoique on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue ». Du reste, nous examinons ce problème à l'article *Providence* (*comment l'action de la Providence se concilie avec nos libres déterminations* et ce n'est pas sur ce terrain que se placent aujourd'hui les adversaires du libre arbitre.

1° *Théories et arguments du déterminisme.*
— Ils ont pris le nom de *déterministes*, qui marque bien pourquoi ils nient la liberté. Suivant eux, les actes de notre volonté ne sont pas laissés à sa libre détermination ; mais ils sont déterminés par toutes les causes diverses qui agissent sur elle. S'appuyant sur ce principe incontestable qu'il n'y a pas d'effets sans cause, ils soutiennent ce qui est bien différent, que toutes les causes sont déterminées à leur effet (voir l'art. *Déterminisme*) et que notre volonté ne fait pas exception à cette règle. Selon eux, la conscience que nous croyons avoir de notre indépendance vis-à-vis des biens ou des obligations que notre raison nous propose, la cons-

cience que nous croyons avoir de la liberté de nos actes, n'est qu'une illusion. Plusieurs ne reculent pas devant les conséquences déplorables de ces négations ; ils essaient même de rebâtir sur les ruines du devoir, de l'ordre social et du droit, une morale sans obligation ni sanction, et une société où il n'y a ni droits ni devoirs moraux. On verra à l'article *Morale*, de combien peu de valeur sont les résultats auxquels ils aboutissent sur ce dernier point ; mais c'est ici le lieu d'examiner si l'indépendance et la liberté de notre volonté ne sont qu'illusion.

Les causes internes, naturelles, qui sollicitent et inclinent notre volonté se peuvent distinguer en deux classes : 1° les motifs exprimés par la raison, 2° les mobiles, qui viennent surtout de notre sensibilité et qui résultent de notre tempérament, de notre caractère, de nos passions, de l'influence exercée sur nous par le milieu et le climat où nous vivons. C'est sous ces impulsions, auxquelles s'ajoutent son amour du bien et l'entraînement des habitudes formées, que notre volonté produit les divers actes que nous regardons comme libres.

Or, à entendre les déterministes, la conscience que nous prétendons avoir de notre libre arbitre ne serait qu'une illusion engendrée par l'ignorance de celles de ces causes qui nous font agir. Hobbes avait déjà dit : « Une toupie fouettée par des enfants, si elle avait conscience de son mouvement, penserait que son mouvement procède de la volonté, à moins qu'elle ne sentit qui la fouette ; ainsi fait l'homme dans ses actions, parce qu'il ne sent point les fouets qui déterminent sa volonté. » Bayle s'est servi d'une autre image pour exprimer la même pensée : « L'aiguille aimantée que la force magnétique pousse vers le nord, ou la girouette que pousse le vent, si elles ont conscience de leur mouvement, sans en connaître la raison, s'en feront honneur à elles-mêmes et s'en attribueront l'initiative. » Mais c'est Leibnitz qui formule l'objection du déterminisme de la façon la plus séduisante. Il fait remarquer que nous obéissons, non seulement aux mobiles et aux motifs que nous connaissons, mais encore à des influences imperceptibles dont nous ne nous rendons pas compte. Nous sommes

déterminés, dans toutes nos actions volontaires, par l'impulsion de ces deux sortes de causes; et c'est notre ignorance des causes inconnues qui nous persuade que notre choix a été indépendant. En effet, comme les causes perçues par nous ne suffisent pas à l'expliquer, nous nous persuadons qu'il a été produit par notre libre détermination. Cependant notre acte est d'autant plus libre, suivant ce philosophe, que nous agissons davantage en connaissance de cause et que par conséquent il nous le paraît moins; car Leibnitz définit la liberté « *la spontanéité consciente.* »

Nous n'admettons pas cette définition, qui supprime le libre arbitre et est tout à fait contraire à la notion que nous en avons donnée plus haut; mais nous avons à réfuter l'argument des déterministes qui peut se résumer en ce dilemme: « ou bien nous connaissons clairement pourquoi nous agissons et les motifs les plus forts entraînent toujours notre volonté; ou bien nous ne le connaissons pas, et notre volonté n'en est pas moins soumise tout entière à l'action des mobiles; mais comme elle ne peut se rendre compte de cette action, elle attribue ses déterminations à un libre choix. »

Nos contemporains ont insisté sur cette seconde partie du dilemme. Selon M. Fouillée, c'est le *moi* tout entier, cet ensemble complexe d'éléments qui nous échappent, notre tempérament, notre nature, nos habitudes, nos tendances héréditaires, qui mettra son influence décisive dans les plateaux de la balance et la fera pencher infailliblement du côté de ses secrets instincts, alors même que la volonté se persuadera le plus sincèrement qu'elle se soustrait à toute influence dans toutes ses déterminations. César, devant le Rubicon, pèse en lui-même les ordres du sénat et des consuls, et les suggestions secrètes de son ambition et de sa sécurité personnelle? Qui fera cesser les oscillations de sa pensée? Sa conscience? Non. Son ambition? Pas elle seule; mais avec elle tout cet ensemble d'habitudes guerrières, d'instinct de commandement qui constitue son *moi*, ce sphinx indéchiffrable à lui-même et à nous qui s'appelait César. Le passé du vainqueur de la Gaule était gros de l'avenir du dictateur. Ainsi le facteur qui détermine tous les actes qui nous pa-

raissent libres, c'est notre *moi* avec tout ce qu'il renferme d'impénétrable à l'œil le plus perspicace.

2^o *Réfutation de la théorie et des arguments du déterminisme.* — Nous avons présenté, avec toute la force que nous avons pu, les arguments sur lesquels on appuie la thèse déterministe. Voyons si ces arguments ont la valeur que nos adversaires leur attribuent. Pour cela examinons les deux membres du dilemme qu'ils nous opposent, en commençant par le second, qui paraît le plus spécieux.

Tous les éléments de notre être exercent leur influence sur nos déterminations; nous n'en disconvenons pas. Quand nous nous décidons pour un parti, nous ne nous rendons pas compte de toutes ces influences; cela est encore vrai. S'ensuit-il que notre libre arbitre soit une illusion? Dans quelques actions peut-être et même certainement; car nous sommes parfois victimes de causes d'erreurs, qui nous trompent sur le caractère de nos actes, aussi bien que sur leur objet. Mais ces causes d'erreurs peuvent être écartées, et quand elles le sont, il n'y a pas lieu de mettre en doute les affirmations de notre conscience, ou bien il faut douter de la valeur de tous nos jugements.

Voyons, en effet, comment ces influences multiples agissent sur notre volonté. Elles se présentent à elle sous la forme d'un jugement pratique qui affirme à la volonté tous les motifs qu'elle a de se déterminer pour tel parti. Il faut se souvenir, en effet, que les actes qui ne seraient pas précédés de ce jugement pratique ne rempliraient pas les conditions de ceux où nous avons conscience que nous agissons librement; du reste, nous l'avons dit en exposant la notion du libre arbitre, ce ne seraient pas des actes de volonté, mais des actes instinctifs, semblables à ceux des animaux.

Mais il faut expliquer comment tant d'éléments peuvent entrer dans ce jugement pratique ou dans ces motifs. Deux difficultés semblent y mettre obstacle; la première, c'est que ni les éléments que nous avons appelés *des mobiles*, et qui viennent de la partie sensitive de notre être, ni les aspirations de notre volonté, dont nous ne nous rendons pas compte, ne semblent pouvoir entrer dans ce jugement ou dans ces motifs; la

seconde, c'est que, s'ils y entrent, il est impossible qu'ils y soient clairement formulés et qu'on puisse les y distinguer. Étudions successivement ces deux difficultés, en suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Examinons d'abord la première.

Remarquons, avant d'aller plus loin, que le bien, qui fait l'objet de la volonté, n'est pas seulement celui de cette faculté; mais encore celui de toutes nos autres puissances, en un mot le bien de tout l'homme (*Som. th.* 1. 2. q. 1. art. 1), ou, pour prendre le langage de nos adversaires, celui de tout le *moi*.

Remarquons ensuite qu'une chose peut être jugée bonne et présentée comme telle à la volonté pour deux raisons : à cause de la chose considérée en elle-même, et à cause de celui dont la volonté doit agir; car la convenance d'une chose pour nous dépend tout à la fois de la chose et de nous-mêmes. Chacun juge donc des choses selon ses dispositions. Saint Thomas en conclut que nos passions (1. 2. q. 9. art. 2 et même ce qui, dans notre état physiologique, est inconnu de notre entendement comme notre tempérament et les influences que notre corps subit (1. p. q. 83. art. 1. ad 5), saint Thomas en conclut, dis-je, que ces influences ignorées et cachées, ont néanmoins leur part dans notre appréciation de la convenance de chacune de nos libres déterminations, qu'elles entrent, par conséquent, pour quelque chose dans le jugement pratique où se résument nos motifs divers.

Quand donc César se disait : « Il vaut mieux que je passe le Rubicon pour marcher sur Rome », ces mots : « *il vaut mieux* » résumaient tout cet ensemble complexe d'aspirations complexes créées par son tempérament, ses instincts héréditaires, son passé, sa situation présente, tout cet ensemble qui constituait le *moi* de César à ce moment. Il en est de même pour toutes les causes qui influent sur la décision de notre libre arbitre : elles entrent comme un élément important dans le jugement pratique qui affirme que cette décision est bonne à prendre. « *Décision bonne à prendre* » veut toujours dire : *bonne à prendre pour moi*, avec tout ce qui me constitue et tous mes besoins, même les plus vagues. Il n'est donc pas deux hom-

mes pour qui cette bonté soit absolument la même, parce qu'il n'est pas deux hommes qui agissent sous des influences absolument identiques.

Par conséquent, s'il est vrai que nous ne pouvons analyser toutes les sollicitations qui agissent sur notre volonté au moment où elle se détermine, ni nous rendre compte de leur source cachée, il n'est pas moins vrai que toutes ces sollicitations sont conscientes d'une certaine façon, et qu'elles se résument et se combinent dans les motifs complexes que notre entendement fait miroiter devant notre volonté.

Mais, disent les déterministes, il importe peu que ces sollicitations sourdes prennent place parmi les motifs et qu'elles se fassent jour dans la conscience. Du moment qu'elles ne peuvent être analysées et que l'étendue de leur pouvoir nous échappe, cela suffit pour que nous soyons dupes de l'illusion qu'on appelle la liberté, et que nous attribuions à notre choix les décisions auxquelles ce pouvoir occulte nous détermine à notre insu. César se sentait poussé à passer le Rubicon; mais il ne pouvait mesurer la force de cet entraînement; c'est ainsi qu'il a pu se croire libre, alors qu'il agissait nécessairement.

Nous répondons que, pour n'avoir rien à craindre d'une pareille illusion, il n'est pas nécessaire que nous analysions les motifs qui nous sollicitent; c'est assez en effet que nous ayons conscience que la force de ces motifs ne va point jusqu'à nécessiter notre détermination. Or c'est ce qui a lieu, chaque fois que nous agissons avec la conviction que nous sommes libres.

Lorsque César se décida à marcher sur Rome, il y était poussé par une foule d'influences et de considérations dont peut-être il ne pouvait pas mesurer toute la puissance; mais, s'il crut agir avec liberté, il se rendit compte en même temps qu'il était en son pouvoir de prendre une autre ligne de conduite, et que, par conséquent, la force des motifs auxquels il cédait n'allait pas jusqu'à entraîner nécessairement sa volonté. C'est un fait, du reste, que nous nous croyons d'autant plus libres que nous connaissons mieux les motifs qui nous sollicitent. Si donc, nous avons le sentiment de la liberté de nos actes, ce n'est pas une illu-

sion qui résulte de l'ignorance des causes de nos déterminations.

Nous venons de détruire l'un des deux membres du dilemme que les déterministes nous opposent; mais nous restons en présence du second membre de ce dilemme. « L'homme, nous dit-on, connaît clairement pourquoi il agit, soit; mais ce sont les motifs les plus forts qui entraînent toujours sa volonté; notre prétendu libre arbitre n'est que l'attrait invincible qui nous porte à suivre ces motifs: c'est selon la définition de Leibnitz, une spontanéité déterminée, mais consciente: nous ressemblons à une boussole vivante et intelligente qui se croirait libre, parce qu'elle prendrait toujours la direction vers laquelle elle se sentirait attirée plus fortement. »

Pour apprécier ce second argument du déterminisme à sa juste valeur, il importe de distinguer entre le moment même de la détermination de la volonté et le moment qui précède cette détermination. Au moment où la volonté fait son choix, elle s'attache au bien qu'elle choisit, et refuse son assentiment à tous les motifs qui l'en éloignaient. Lorsque César prend sa décision, il détourne les yeux des considérations qui le portaient à obéir au sénat, pour affirmer qu'il préfère passer le Rubicon. Rien n'empêche de dire qu'à ce moment où notre décision se prend et se formule, les raisons qui nous font agir sont celles qui ont le plus de force sur nous. Mais là n'est point la question. Car pourquoi ces raisons ont-elles plus de force sur nous à ce moment? pourquoi, sinon parce que notre libre choix leur en donne davantage. Voici le problème: au moment qui précède le choix, alors que les motifs étaient en présence et que la volonté n'avait pas encore fait pencher la balance de l'un ou l'autre côté, était-il en son pouvoir de s'attacher à son gré à un parti ou à l'autre? C'est ce que les déterministes nient. Mais leur négation n'est pas fondée. « Car, dit saint Thomas (*Sum. th.* 1. II. q. 10, a. 2), s'il se présente un objet qui ne soit pas bon, sous tous les rapports, la volonté ne sera point nécessaire à l'embrasser. Et, parce que le manque de bonté ultérieure peut-être considéré comme *non bien*, le seul bien parfait à qui rien ne manque est aussi le seul que la volonté ne peut pas ne pas vouloir. Tous les autres biens particu-

liers, en tant qu'ils sont insuffisants, peuvent se prendre, comme non biens et sous ce rapport peuvent être rejetés. » Ainsi les motifs les plus forts ne seront pas toujours ceux auxquels nous adhérons. Si donc les motifs qui l'emportent en fait agissent plus puissamment que les motifs opposés, dans l'acte même de notre détermination... c'est parce que la volonté leur a donné un plein empire sur elle-même, c'est qu'elle n'a pas voulu, comme elle le pouvait, se soustraire à leur influence pour se soumettre à l'influence des motifs opposés ou pour s'abstenir d'agir. Qu'il en soit ainsi, nous l'avons démontré en prouvant l'existence du libre arbitre.

En effet d'une part l'analyse des motifs qui nous déterminent établit qu'ils doivent nous laisser libres: c'est ce que nous avons établi dans notre première preuve de l'existence du libre arbitre; et d'autre part notre conscience nous affirme à tous que nous le sommes: c'est ce que nous avons établi dans notre seconde preuve. Or soutenir qu'un fait est illusoire, quand les principes de la raison s'unissent à l'expérience la plus intime pour en prouver la réalité, c'est renoncer à tout criterium de certitude.

3^e *Solution des objections du déterminisme contre les preuves du libre arbitre.* — Les déterministes, il est vrai, prétendent renverser cette double preuve, soit en établissant *a priori* l'impossibilité du libre arbitre, soit en montrant qu'il ne tombe pas sous notre expérience, soit enfin en prouvant de diverses manières qu'il n'existe pas chez une foule d'hommes qui croient agir librement.

Première objection. — « Un acte libre, dit Kant, serait une violation du principe de causalité et du déterminisme de la nature. En effet, un acte libre, c'est, par définition, un phénomène qui ne résulte pas, suivant la loi nécessaire de causalité, des phénomènes antérieurs; donc tout acte libre constituerait une solution de continuité, un commencement absolu, un vrai miracle dans la nature. » La même objection a revêtu plus récemment une autre forme. « La force, dit-on, se conserve toujours en quantité égale dans la nature; il s'en suit que tout phénomène est déterminé par la quantité de force mise en jeu dans sa production; on ne peut donc admettre le libre arbitre,

puisque'il produirait des phénomènes non déterminés par les forces mises en jeu au moment de la décision... »

Réponse. — Le principe de causalité affirme qu'il n'y a pas d'effet sans cause; mais il n'affirme pas que toute cause produit nécessairement tel ou tel effet. Tout acte libre a sa cause dans notre libre arbitre; mais il ne s'en suit pas que notre libre arbitre produise nécessairement ses actes. L'existence du libre arbitre ne contredit donc pas le principe de causalité; au contraire elle le confirme, puisqu'elle nous fournit la cause de déterminations qui, sans cela, ne s'expliqueraient point.

Pour ce qui est du principe de la conservation des forces en quantité égale dans l'univers, c'est une hypothèse, que nous laissons aux physiciens le soin d'examiner. Voir l'article *Miracle* où ce principe est discuté. Voir aussi l'article *Materialisme*; mais il faudrait l'abandonner si un fait, comme celui de l'existence de notre libre arbitre, venait la contredire. Hâtons-nous de le dire, du reste, cette contradiction n'existe pas, si l'on comprend le libre arbitre comme les spiritualistes l'entendent. Le libre arbitre est, en effet, une puissance intellectuelle entièrement différente des forces physiques de la nature. Qu'il y ait, dans nos organes, une dépense de forces physiques, qui accompagne l'exercice de la liberté, nous n'en disconvions pas; que l'exécution des décisions de la volonté, qui se rapportent au monde extérieur, exige aussi une dépense de forces physiques, cela est évident; mais le libre arbitre est une force spirituelle, qui agit au-dessus et en dehors des forces physiques, alors même que celles-ci s'exercent en même temps. Du reste fallait-il que César dépensât plus de forces physiques pour se décider à passer le Rubicon, que pour se décider à obéir au sénat? Qui saurait le dire? S'il lui en fallut davantage, il les employa; il les trouva dans celles dont il disposait, et la quantité de forces physiques, qui était dans la nature, ne fut ni augmentée, ni diminuée pour cela. En résumé, la loi de la conservation des forces physiques est une hypothèse qu'il faudrait abandonner, si l'exercice de notre libre arbitre y contredisait; mais il n'en est rien; car, si notre volonté peut influer sur l'ap-

plication de certaines forces physiques, qui sont appliquées diversement suivant les décisions que nous prenons, elle n'est pas elle-même une force physique qui ajoute rien à la quantité des forces qui sont dans le monde matériel. Quant à dire comment notre libre arbitre dirige les forces qui sont en nous, c'est un problème plein de mystères, comme le problème des rapports de nos puissances vitales et de nos facultés intellectuelles avec la matière; mais si mystérieux qu'il soit, c'est un fait qu'il faut accepter.

2^e objection. — Stuart Mill a formulé de cette manière l'objection, qui nie la possibilité d'avoir conscience du libre arbitre: «Avoir conscience de son libre arbitre signifie: avoir, avant d'avoir choisi, conscience d'avoir pu choisir autrement. Cette prétendue conscience est impossible. La conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens. Mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience... Si nous pouvons être conscients d'une force, si nous pouvons sentir une aptitude indépendamment de tout exercice présent ou passé de cette force ou de cette aptitude, c'est un fait unique qui n'a point d'analogie dans tout le reste de notre nature.» *Examen de la philosophie de Hamilton*, ch. 26.

Réponse. Cette objection suppose que notre conscience et notre souvenir ne portent pas sur la manière dont se produisent nos actes. Or c'est une supposition tout à fait gratuite et qui est démentie par la conviction intime, qui nous affirme que nous agissons librement. Comment cette conviction se produit-elle? Est-elle l'effet du souvenir qui nous rappelle que nous étions, avant notre décision, en face de motifs contraires qui nous sollicitaient non moins puissamment que ceux en faveur desquels nous nous sommes décidés; résulte-t-elle de la conscience de l'indépendance, avec laquelle nous avons agi, quand nous nous sommes prononcés pour un parti plutôt que pour un autre, ou bien arrivons-nous à cette conviction en comparant l'action que nous avons faite avec les autres que nous aurions pu faire? nous laissons aux philosophes le soin de résoudre ces problèmes; mais, quelque solution qu'ils leur donnent, qu'ils expliquent le sentiment de notre

libre arbitre par un souvenir, un acte de sens intime ou un jugement, ou qu'ils le trouvent inexplicable; cette conviction n'en est pas moins un fait inconteste. Nous avons donc le sentiment intime que nous sommes libres, quoi qu'en pense Stuart Mill. On n'a jamais cru qu'il fallait nier un fait, parce qu'il est inexplicable. A ce compte, en effet, il faudrait presque tout nier.

3^e *objection*. — Les déterministes nous opposent aussi des actes produits dans un état anormal, qui sont évidemment inévitables et que pourtant l'on fait avec la plus entière persuasion qu'on est libre; ce qui, selon eux, tendrait à démontrer que toute liberté est une illusion.

On a spécialement insisté, dans ces derniers temps, sur les illusions qui se produisent par l'hypnotisme. Voir ce mot. Mais elles n'offrent aucune difficulté particulière, et nous n'en parlerons pas ici, pour ne pas compliquer la question qui nous occupe.

Réponse. — On dit donc que dans le délire et les rêves, nous croyons avoir conscience que nous agissons librement, alors qu'il est certain que nous agissons nécessairement. Mais que prouvent ces illusions? Prouvent-elles que l'homme n'est jamais libre et qu'il s'illusionne chaque fois qu'il croit l'être? Pas plus que ces rêves et ces maladies qui nous font voir des objets imaginaires, ne prouvent que nous sommes trompés quand nous voyons ces objets à l'état de veille en dehors de tout délire. Bien plus, de même que pour éprouver des illusions de la vue et de l'ouïe, il faut avoir vu des couleurs et entendu des sons, de même on ne peut se persuader qu'un acte nécessaire est libre, qu'autant qu'on a eu auparavant la conscience de son libre arbitre. Nos illusions en cette matière prouvent donc notre thèse, au lieu de la détruire. Ajoutons que, s'il est des hommes qui se croient libres, dans ce qu'ils font fatalement, il en est aussi qui croient subir fatalement les entraînements de leurs passions, et qui, avertis que c'est une illusion de leur lâcheté, s'aperçoivent qu'ils peuvent y résister. Ceux qui ont étudié à fond le cœur humain et dirigé un grand nombre de consciences penseraient peut-être que cette seconde illusion est plus fréquente que la première;

mais qu'importe! les illusions que nous subissons dans des circonstances particulières ne peuvent être invoquées contre le témoignage constant de la conscience de tous les hommes; car il faut admettre ce témoignage, ou bien il faut dire que la nature nous trompe et renoncer à toute certitude.

4^e *objection*. — Enfin l'on nous objecte encore que les actions réputées libres n'échappent point à nos prévisions. On sait à l'avance comment se conduira, dans tel cas donné, un homme vertueux ou un homme vicieux, et, quand il s'agit d'une multitude, la statistique montre que le nombre des crimes est soumis à des lois déterminées; ce qui, selon les déterministes, prouverait que notre conduite n'est jamais libre, mais que nous obéissons toujours à la nécessité.

Réponse. — On peut exercer son libre arbitre sans renoncer à se conduire avec sagesse, avec suite et avec constance. Si nous voulions dérouter les calculs de ceux qui cherchent à prévoir nos déterminations, nous y réussirions assez facilement; mais, comme nous ne nous en préoccupons point et que nous agissons suivant des principes ordinairement arrêtés, en vertu d'habitudes acquises et sous des influences extérieures connues, il n'est pas étonnant qu'on puisse, à l'avance, deviner avec quelque probabilité à quoi nous nous déciderons. Cela n'empêche point que chacune de nos déterminations ne soit libre.

Quand il s'agit de multitudes, dont les dispositions sont mieux connues et se modifient plus lentement que celles des individus, on peut prévoir, à plus forte raison, quelle sera, en certains cas, la conduite d'un nombre d'hommes donné, et, en particulier, quelle sera la quantité de crimes qui se produira. La faiblesse humaine fait, en effet, que le niveau moral des masses n'est pas très élevé et comme les circonstances où l'on est porté au crime se reproduisent dans une proportion constante, il n'est pas surprenant que les crimes aient lieu à peu près dans la même proportion.

Il ne s'en suit pas que les criminels ne sont pas libres d'agir; mais seulement qu'ils n'ont pas eu l'énergie de bien user de leur liberté. Ce qui le prouve, du reste, c'est que certains hommes tiennent parfois une conduite contraire à celle qu'on

attendant d'eux : les plus grands scélérats montrent de temps en temps une magnanimité héroïque, pendant que ceux qu'on croyait vertueux, et qui l'étaient, tombent dans de grandes fautes. Qui aurait pu le savoir à l'avance?

Il ne faut pas oublier, non plus, qu'un homme placé dans un milieu et dans des circonstances où il est poussé sans cesse à une action, se laissera presque infailliblement entraîner à le faire, s'il ne peut se soustraire à ces influences. C'est ce que tous les moralistes enseignent, en recommandant la fuite des occasions. Cela suffirait à expliquer la constance du nombre de certains crimes. Mais ceux qui s'y laissent aller ont pu résister vingt, trente ou cent fois à l'entraînement, avant d'y succomber. Après cent actes de vertu, les occasions les sollicitant toujours, il suffit d'une faiblesse pour les rendre criminels. Comment dire qu'ils n'étaient pas libres dans cet acte pris en particulier, puisqu'il est clair qu'ils pouvaient résister, cette fois encore, à la tentation, comme ils avaient résisté aux cent tentations qui avaient précédé! Mais, en même temps, qui ne voit que quand même ils auraient résisté cette fois encore, ils se seraient, à la longue, lassés d'une lutte sans cesse renouvelée, à moins qu'ils n'eussent été trompés en héros! Par conséquent, si nous cherchons à deviner quelle sera la conduite d'un groupe d'hommes placés dans cette situation périlleuse, nous pourrions prévoir, avec probabilité, pour chacun d'eux, qu'il succombera, et nous pourrions l'affirmer avec certitude pour le plus grand nombre de ceux qui forment ce groupe. Ce sera de la statistique, oui, mais de la statistique sur des actes libres. On voit donc que des actes peuvent être prévus, sans cesser pour cela d'être libres, surtout quand il s'agit d'une masse d'hommes.

Concluons qu'aucune objection n'ébranle les preuves que nous avons données de l'existence du libre arbitre,

J. M. A. VACANT.

LIÈVRE (PRÉTENDUE ERREUR DE LA BIBLE SUR LE). — Moïse déclare, à deux reprises, (*Levit.*, XI, 5 et *Deuter.*, XIV, 7) que le lièvre rumine et qu'il n'a pas le pied fendu. Or, en réalité, le lièvre ne rumine pas et il a

le pied fendu. Moïse a donc fait erreur, et, par conséquent, n'est pas inspiré.

À cette difficulté, on peut d'abord répondre qu'il n'est pas certain que l'animal dont parle Moïse soit bien le lièvre, puisque certains hébraïsants nient que le mot hébreu *arnebelh* signifie lièvre; la controverse sur ce point n'est pas encore définitivement tranchée. M. Schaefer, dans son livre *Bibel und Wissenschaft*, propose une solution plus satisfaisante encore et d'une portée plus générale. La voici :

L'anatomie nous apprend à la vérité que, dans le squelette du lièvre, les doigts ne sont pas soudés; mais, à considérer l'apparence extérieure du pied, revêtu de ses muscles, de sa peau et de son poil, nous voyons les quatre doigts dont il se compose, se confondre sous un pelage dont les quatre ongles sortent à peine. L'expression de Moïse est conforme à cet aspect et, par là, beaucoup plus intelligible à ses lecteurs, que celle qui désignerait la structure révélée par la dissection. Il en est à peu près de même au sujet de la rumination. Le mode particulier de digestion que l'on désigne aujourd'hui par ce terme n'est pas scientifiquement connu depuis bien longtemps, mais ce qui a toujours sauté aux yeux, c'est ce jeu des mâchoires et de toute la bouche qu'on observe chez les ruminants quand ils remâchent leur nourriture. Or, sans la remâcher, le lièvre mâchonne; c'est en sens qu'il est qualifié de ruminant, non dans le sens physiologique d'animal à quatre estomacs. Si cette qualification implique une erreur, c'est au point de vue de la langue scientifique actuelle, mais ce point de vue était fort étranger aux préoccupations de Moïse et de son peuple. Il s'agissait, pour Moïse et pour Dieu, de former ce peuple à l'école de la mortification et de l'obéissance, de lui prescrire à cet effet certaines règles d'abstinence. Ce n'est pas un estomac simple ou quadruple, un pied fendu ou non fendu, qui rend un animal impur et prohibe l'usage de sa chair. C'est la seule volonté de Dieu qui trace une ligne de démarcation entre les viandes permises et les viandes défendues, et, pour la rendre claire à tous les yeux, Dieu fait reposer la distinction sur des signes extérieurs et facilement observables : le pied fendu, le mouvement des mâchoi-

res; peu importe que la division ainsi établie concorde plus ou moins exactement avec les groupes zoologiques de Cuvier ou de Blainville.

LIGUE (LE SAINT-SIÈGE ET LA). — La ligue étant une association de catholiques, formée en vue de résister au protestantisme et d'imprimer à la politique de l'État une direction entièrement catholique, fut approuvée, en principe, par les papes. Mais la Ligue poursuivit son but au milieu d'une confusion qui devait pousser les ligueurs soit à des violences, soit à des prétentions contraires aux droits de la royauté, soit même à des alliances incompatibles avec l'indépendance nationale; de là le danger, pour la politique pontificale, de se laisser entraîner à prendre une certaine part à des actes compromettants. Quelle fut l'attitude des Papes en présence des actes de la Ligue? C'est là ce que nous allons exposer brièvement.

La Ligue a duré environ vingt années, mais son rôle vraiment actif, influent, occupe les dix dernières années de son histoire 1585-1595. Jusqu'à la mort du duc d'Anjou, frère et héritier d'Henri III, il y avait, çà et là, des associations plus ou moins puissantes pour la défense de la religion catholique; mais ce fut à la mort de ce prince qu'elles atteignirent leur plus haut degré de concentration. Dans cette histoire de dix années, on doit distinguer la Ligue sous Henri III et la Ligue sous Henri IV, et, dans ces deux périodes bien tranchées, on peut apercevoir des phases également diverses où la politique du Saint-Siège trouvera l'occasion de se révéler.

L'année 1585 est le temps des grandes espérances pour les chefs de la Ligue. Le duc de Guise, son chef réel, a conclu, avec le roi d'Espagne un traité visant le roi de Navarre, établissant en principe que la couronne de France ne peut ceindre le front d'un hérétique; le vieux cardinal de Bourbon, son chef nominal, publie le manifeste de Péronne; « tout le menu peuple, dit Palma Cayet, s'embarquait dans les rangs de la Ligue ». Le nonce du Pape jugea ce mouvement avec une froideur réfléchie: « Plusieurs partisans des Guise, écrit-il, sont un peu ébranlés, en les voyant occuper de jour en jour un grand nombre de places

fortes, et introduire dans le royaume des soldats étrangers qui causent aux peuples de grandes vexations; ils craignent qu'il ne s'agisse plutôt d'enlever au roi son sceptre, que de défendre la religion. » Henri III comprit sa situation. Les ligueurs avaient des places, une armée; il n'y avait d'autre moyen pour lui de conserver sa prérogative, que de les combattre ouvertement ou de les dominer en s'en faisant des alliés; c'est à ce dernier parti qu'il se rangea, en signant le traité de Nemours, qui l'établissait chef de la Ligue. Mais il n'était pas de taille à jouer ce rôle; en réalité il était devenu prisonnier de la Ligue.

Sixte-Quint, qui venait d'être appelé au Siège de saint Pierre, avait été sollicité, comme l'année précédente son prédécesseur Grégoire XIII, de donner son approbation à la Ligue. Comme Grégoire XIII, il s'y était refusé. Il s'était contenté de louer le zèle des catholiques pour la religion. Voulant éviter jusqu'au simple soupçon de favoriser une insurrection contre le roi, il avait fait démentir le bruit qu'il favorisait les ligueurs et avait écrit au cardinal de Bourbon: « qu'il avait appris avec un incroyable déplaisir les troubles excités en France. »

Sixte-Quint changea un peu de conduite après le traité de Nemours. L'adhésion de Henri III ôtant à la Ligue le caractère de faction, il frappa d'anathème le roi de Navarre, comme prétendant hérétique à la couronne de France.

Cet acte du Pontife était une satisfaction donnée au roi plutôt qu'aux ligueurs, quoique ces derniers eussent depuis longtemps réclamé cette mesure contre Henri de Navarre. La preuve en est que Henri III, désespérant de maîtriser la Ligue et ayant cherché des accommodements avec le prince excommunié (décembre 1586), Sixte-Quint refusa quand même au duc de Guise « le très grand honneur de marcher sous le drapeau de l'Église », sollicité par le duc lui-même et donna comme recommandation au nouveau nonce Morosini: « de faire rendre au roi le respect et l'obéissance par tous ses sujets, principalement par les chefs de la Ligue ». Telle est, conclut de ces faits M. H. de l'Épinois, la politique du Souverain Pontife; « elle est juste, car elle avait l'amour des catholiques; elle

était habile car elle enlevait les causes de mesintelligence, en rappelant à chacun l'accomplissement de ses devoirs, au duc de Guise l'obéissance, au roi le gouvernement ¹. »

Les deux années suivantes se passèrent en intrigues violentes, qui aboutirent à la journée des Barricades et à la tragédie sanglante de Blois, où Henri de Guise et le cardinal son frère périrent assassinés. D'un côté les chefs de la Ligue tendant la main à l'Espagnol ou à l'émeute, de l'autre, le roi indéci- promettant ce qu'il n'osait tenir ensuite et se vengeant de sa faiblesse par d'odieux assassinats.

Pendant toute cette période, l'action du nonce ne cessa de s'exercer, sans grand profit, il est vrai, mais avec une infatigable persévérance, dans le sens de la conciliation et de l'entente entre le roi et la Ligue. Naturellement personne n'était content. Henri III disait après la journée des Barricades : « Je crois vraiment que Sa Sainteté n'aperçoit pas l'importance de cet événement et ses conséquences pour les intérêts de toute la chrétienté ». En réalité, le pape les apercevait si bien qu'il en perdait le sommeil et l'appétit, mais ce que Henri III exigeait, c'était une condamnation officielle de la Ligue, et le Pape, à moins de se désintéresser des affaires religieuses en France, ne pouvait travailler lui-même à démolir ce dernier rempart du catholicisme en France, car en définitive la situation des partis était telle que, la Ligue détruite, le roi tombait dans les bras des protestants. Le mieux était donc de renouveler l'édit de Nemours et c'est ce à quoi s'employa, avec succès, le nonce Morosini.

Malheureusement les traités ne valent qu'en raison de la sincérité de ceux qui les signent. Celui-ci fut noyé dans le sang des Guise.

Quand la nouvelle de l'attentat parvint aux oreilles de Morosini, il s'écria : « Je pleure sur le malheur de ce Prince, et je prie Dieu que sa mort n'apporte au royaume de plus grands maux ».

Non content de se disculper, Henri III, qui voyait l'opposition de la Ligue

grossir chaque jour, se tourna du côté du roi de Navarre; alors Sixte Quint publia un monitoire, dans lequel il le sommait de comparaître à Rome, sous soixante jours, pour rendre compte de la mort du Cardinal et de son alliance avec l'hérétique (3 mai 1589). Ce délai était écoulé depuis huit jours, lorsqu'un moine fanatique Jacques Clément frappa Henri III d'un coup mortel.

Qu'allaient faire les ligueurs? Qu'allait faire le Pape? Le Béarnais passé tout d'un coup du rôle de prétendant en expectative à celui de prétendant *effectif*, était homme de ressources, brave, avec un tour d'esprit populaire, et tout ce qu'il faut pour se rendre maître des occasions. Les ligueurs, forts en nombre mais gênés par l'alliance persévérante des Espagnols, avaient en toute hâte donné la couronne de France au vieux Cardinal de Bourbon, roi sans prestige et sans avenir. La situation était également critique pour le Pape. Les ligueurs auraient voulu l'accaparer. Ils sollicitèrent l'envoi d'un légat. Sixte-Quint leur donna Caétani, homme fort enclin à donner tête baissée dans la Ligue.

Caétani avait pour instruction de reconnaître le vieux roi Charles X, de traiter les ligueurs comme des défenseurs de la religion catholique, mais, en même temps, il devait observer la situation respective des partis, surveiller les dispositions d'Henri de Navarre pour une conversion dont il avait déjà laissé entrevoir la possibilité. Sixte-Quint voulait, en un mot, que son légat gardât une attitude expectante calculée uniquement en vue de la paix et de l'avenir religieux de la France. Il se trouvait en partie d'accord avec nombre de royalistes catholiques qui, confiant dans les promesses de conversion d'Henri de Navarre, lui prêtaient leur appui moral.

Après Ivry, Sixte-Quint n'accéda pas à la demande du légat qui réclamait en faveur de la Ligue l'intervention militaire de la Papauté, comme seul moyen d'en finir. Il lui reprocha de vouloir engager trop loin la responsabilité de l'Église: « Nous n'entendons pas exclure le roi de Navarre, disait-il. S'il se fait catholique, il sera certainement élu roi par la nation, et alors, personne ne pourra plus rien dire contre lui. »

Les cardinaux n'approuvaient point

¹ *Controversee et Contemporain*, 15 septembre 1884.

entièrement cette conduite de Sixte-Quint, aussi l'un d'eux, le cardinal Sfondrati, ayant eint la tiare sous le nom de Grégoire XIV, les troupes pontificales furent mises à la disposition de la Ligue. Grégoire XIV promit aussi de l'argent. Des deux armées qu'il envoya en France, la première se fondit dès son arrivée sous les maladies et les fatigues; la seconde se joignit aux troupes du duc de Mayenne et du duc de Parme et contribua à la levée du siège de Rouen. Beaucoup d'efforts et peu de résultats. Et cependant, en prolongeant la résistance, la Ligue allait atteindre le but pour lequel la France catholique et la papauté avaient combattu avec tant de persévérance et d'efforts. Henri IV abjura le protestantisme le 15 juillet 1593 et devint le roi de tous les Français. Ceux de la Ligue n'avaient plus de raison de ne pas désarmer. Ils avaient une solution religieuse et ne cherchaient pas de solution monarchique. Le jour où ils avaient abordé cette question capitale, les visées ambitieuses de l'Espagnol s'étaient révélées d'une façon qui révolta leurs sentiments français. Le jeune duc de Guise avait affirmé qu'il ne voulait être ni huguenot ni Espagnol, qu'il prendrait plutôt le parti du Navarrais, si toutefois le Navarrais voulait se faire catholique.

Clément VIII accueillit avec joie la nouvelle de la conversion d'Henri IV. S'il mit à l'absoudre une raideur dont il s'accusa depuis, ce ne fut certainement point pour encourager les espérances du roi d'Espagne qui, dans un but purement politique, fit tous ses efforts pour l'empêcher d'absoudre l'excommunié. — La conduite du Saint-Siège peut être diversement interprétée dans quelques-uns de ses détails; mais il est manifeste que les Papes ont toujours eu en vue les intérêts de la religion et ceux de la monarchie française. (Henri de l'Épinois : *Le Saint-Siège et la Ligue. Controverse et Contemporain*, 15 sept. et 15 octobre 1881.

P. G.

LIVRES SACRÉS DE LA CHINE (LES).

— Il n'est pas rare de rencontrer dans des ouvrages de toute espèce les termes de *Livres sacrés des Chinois*; l'emploi en est même si fréquent que beaucoup de personnes, d'ailleurs instruites, les prennent à la lettre, et croient fermement à

l'existence, chez les Chinois, d'une littérature sacrée proprement dite, de livres traitant directement de religion, de croyances, de culte, d'histoire religieuse de l'humanité ou de tout autre chose du même genre. Une autre expression plus fréquemment employée encore est celle de *livres canoniques*; ce sont même les termes consacrés pour désigner certains livres antiques de la Chine; et cette qualification de *canonique* fait croire à quelque chose de semblable à nos canons ecclésiastiques, à des livres désignés comme contenant des vérités révélées ou sanctionnés par une autorité religieuse.

Or, cette idée, adoptée par beaucoup de savants qui ne se sont pas occupés spécialement de ces questions, est très éloignée de la réalité et donne lieu à de fréquentes méprises.

D'autre part, beaucoup de gens instruits se plaisent à exalter le mérite des livres chinois et la sagesse qui y brille. Les uns, à l'exemple de Voltaire, le font pour discréditer le catholicisme et montrer à l'une des extrémités du monde, en dehors de toute influence judaéo-chrétienne, l'homme parvenu à une hauteur de pensée et de morale que nos livres saints eux-mêmes n'ont pu atteindre. Les autres se proposent en cela un but tout opposé, celui de prouver l'existence de la révélation primitive par le souvenir qu'en auraient conservé les Chinois, souvenir qui ne resterait guère en dessous de la révélation elle-même.

Parmi les premiers missionnaires qui parcoururent la Chine, il en est qui poussèrent cet enthousiasme très loin. Ils dirent et répétèrent que les livres *sacrés* de la Chine sont partout d'une grande élévation, pleins de vérités sublimes, que la révélation primitive y ruisselle à chaque page, que leur but est pleinement et directement religieux. D'après eux, la partie historique de ces livres n'est autre chose que l'écho des lettres divines écrites par les premiers prophètes; leurs chants poétiques *Chi-King*, outre des enseignements de la plus haute élévation, renferment de longues pages annonçant le Messie, et le livre de la divination (*Yi-King*) contient, dans ses profondeurs, les restes des enseignements donnés à l'homme par son Créateur aux premiers temps de l'humanité.

Ces louanges, plus qu'exagérées, avaient certainement leur origine dans une pensée de pitié; mais elles vont directement à l'encontre de leur but.

Beaucoup, en effet, profitent de nos éloges pour exalter outre mesure la raison humaine et persuader les indifférents, les faibles et les gens peu éclairés, soit de l'inutilité de la révélation pour perfectionner l'homme, soit du peu de supériorité du christianisme vis-à-vis des autres religions, voire même de son infériorité.

En présentant les anciens livres chinois sous un jour entièrement faux, en donnant comme preuves de notre foi des choses qui n'existent point, nous fortifions, d'ailleurs, cette opinion si malheureusement répandue, que la science est impossible chez le croyant, nous nous exposons à des démentis qui font le plus grand tort à la cause de la vérité. D'autre part, tous ceux qui connaissent vraiment la Chine savent que l'enthousiasme pour leurs anciens sages et leurs écrits est, pour les Chinois, comme le dit si justement Legge, le plus grand obstacle à leur entrée dans la voie de la vérité.

Certes, si les livres chinois avaient tous les mérites que leur attribuent les savants dont nous parlons ici, il n'y aurait qu'à le reconnaître sincèrement et à tirer de ce fait les meilleures conclusions possibles. Mais comme cela n'est point, nous devons établir la réalité telle qu'elle est. La vérité ne peut être servie que par la vérité.

I. — Les livres dits sacrés ou canoniques sont appelés *King*. Le caractère qui répond à ce mot est formé de deux autres qui indiquent le tissage de la soie, la chaîne travaillée au métier et l'œuvre parfaite. C'est de là qu'il a été appliqué aux livres d'une excellence supérieure à toute autre.

Les *Kings* sont donc les livres par excellence de la nation chinoise. Elle considère comme tels les écrits des anciens sages, ou plutôt des saints des anciens temps, écrits contenant la vraie doctrine, la science, toute la science, préservés d'erreur par la sagesse et la science de leurs auteurs.

Ils sont *canoniques*, en ce sens que le nombre en a été déterminé, non par une autorité religieuse qui n'existait pas

dans la Chine orthodoxe, mais par celle du prince et des lettres.

La vénération dont ces livres sont entourés a pour principe le respect que les Chinois ont toujours professé pour l'antiquité de leur nation, pour leurs anciens princes, les sages, les ministres, et la haute réputation de sainteté qui est restée attachée aux noms des Yao, des Shun, des Wou-Wang, des Tcheou-Kong, etc. En dernière analyse, elle est fondée sur le culte que les Chinois ont voué à leur grand philosophe Kong-Fou-Tze. Car si ses enseignements n'eurent guère de succès pendant sa vie, il ne tarda pas à devenir lui-même l'objet d'une espèce d'idolâtrie; on alla jusqu'à lui bâtir des temples où son image fut exposée à une sorte d'adoration.

Les *Kings* se divisent en deux catégories qui se distinguent par leurs caractères et leur origine. Ce sont les grands et les petits *Kings*.

Les grands *Kings* remontent, par leur objet, aux temps antiques de la Chine; ils en contiennent les traditions primitives générales, et sont censés avoir été rédigés par Kong-Fou-Tze. C'est même à ce titre seul que l'on y a adjoint une histoire du royaume de Lou, écrite, pense-t-on, par le grand philosophe, bien qu'elle ne remonte qu'au VIII^e siècle.

Les petits *Kings* sont les œuvres des disciples de Kong-Fou-Tze et d'autres sages plus récents; on y compte des œuvres philosophiques, des commentaires sur l'histoire du pays de Lou, écrite par Kong-Fou-Tze, des rituels, et même un dictionnaire.

Le nombre et le choix des *Kings* ou livres canoniques ont varié plus d'une fois. Sous les Hans (qui régnèrent de 206 A. C. à 220 P. C.), on fixa d'abord le canon des cinq grands *Kings*. Sous Ou-li (40-86 A. C.), on y ajouta le sixième. Les Tang 618 à 907 P. C. en reconnurent neuf, en y comprenant trois des livres du second ordre. Cet ensemble fut, sous les Song, porté au chiffre de dix (960-1205 P. C.), et plus tard jusqu'à treize.

Nous allons les passer successivement en revue, nous arrêtant sur ceux qui en valent la peine, et citant quelques passages à l'appui de notre appréciation, selon qu'il sera nécessaire.

II. — *Les Grands Kings*. — Ces livres, que les Chinois en général révèrent,

non comme inspirés de Dieu, mais comme l'œuvre de sages d'une vertu accomplie et en pleine possession de la vérité, étaient au nombre de six; un d'entre eux est entièrement perdu, en sorte que l'on ne compte plus aujourd'hui que cinq *Kings*, *Ou-King* selon l'expression chinoise. De ces cinq restants, l'un a disparu également, mais il a été remplacé par une compilation postérieure; c'est le *Li-King* ou livre des rites, auquel on a substitué le *Li-Ki*, mémorial des rites. Les six *Kings* étaient le *Yi-King*, le *Shou-King*, le *Shi-King*, le *Li-Ki*, le *Yu-King* et le *T'sun-tsiou*.

Ces livres n'ont aucun rapport intime entre eux; ils ont été composés séparément, indépendamment l'un de l'autre, par suite de circonstances propres à chacun d'eux, et à des époques très différentes.

Yi-King. — On place généralement ce livre en tête de nomenclature et l'on en traite en premier lieu, parce qu'il passe pour le plus ancien de tous. Mais cela n'est exact que pour une très faible partie. L'ouvrage se compose, en réalité, d'une série d'explications de signes mystérieux. Ces signes ont été, paraît-il, créés à une époque très reculée; on en attribue l'invention au légendaire Fo-hi, qui régnaît, selon la croyance commune, vers l'an 2850 avant le Christ; mais les explications formées de plusieurs couches successives et constituant le texte du livre ne remontent pas au delà de la fin du *x^e* siècle.

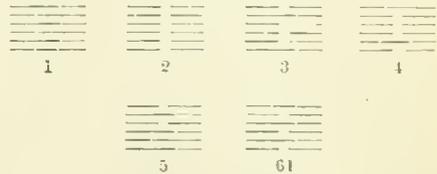
Qu'est-ce que le *Yi-King*? Si nous en croyons les Chinois, c'est le trésor d'une science aussi vaste que profonde, c'est la science universelle. Tout s'y trouve: philosophie, science sociale, morale, religieuse ou profane. Toutes les questions que l'esprit humain peut se poser y ont leur solution; si l'on ne l'y découvre pas, c'est qu'on ne la comprend pas bien. Cela est-il bien vrai, et les Chinois possèdent-ils réellement une merveille de cette espèce? Je ne crois pas nécessaire de dire à mes lecteurs qu'il n'en est rien, absolument rien; ils auront certainement accueilli déjà d'un sourire ces prétentions patriotiques des habitants du Céleste-Empire. Leur conviction sera très certainement fortifiée par la lecture de ce qui suit.

Le *Yi-King*, tel qu'on l'édite générale-

ment, est composé du texte principal et de sept commentaires divisés en neuf parties¹ que l'on attribue faussement à Kong-fou-Tze. Comme l'a très bien démontré Legge, on y rapporte la parole du Maître d'une façon qui ne laisse pas de place à l'hypothèse de cette illustre paternité.

Le texte fondamental comprend les signes symboliques qui sont l'objet de tout l'ouvrage, une première explication de ces signes attribuée, contre toute probabilité, au roi Wen-Wang, le fondateur de la dynastie des Tcheou, puis un développement de cette première explication par Tcheou-Kong, fils de Wen-Wang, frère et premier ministre de Wou-Wang, le premier empereur Tcheou et l'un des sages les plus en renom de la Chine antique. Le commentaire de Wen-Wang se rapporte à la figure entière; celui de Tcheou-Kong discute la valeur de chaque ligne.

Les signes symboliques sont formés de lignes droites superposées. Ces lignes sont de deux espèces, les unes sont entières —; les autres coupées par le milieu - -. Ces lignes disposées trois par trois d'abord, en trigrammes, puis six par six, en doubles trigrammes ou hexagrammes, forment soixante-quatre groupes différents par le nombre respectif et par la position des lignes, pleines ou brisées. En voici quelques exemples:



Que signifient ces figures? On n'est point d'accord à ce sujet. Pour les Chinois, nous savons que ce sont les enveloppes des vérités universelles, de toutes les vérités; malheureusement, personne n'est plus assez vertueux pour briser ces enveloppes et pénétrer dans ces écrins. On a supposé que ce pouvait être un genre d'écriture très primitif. Quoi qu'il en soit, ce n'est plus, depuis des siècles, qu'un instrument de divination. Toute l'œuvre des deux auteurs principaux consiste uniquement et exclusivement dans l'indication des présages heureux ou malheureux, que l'on peut tirer de la

forme des figures, de la disposition des lignes, etc. Quelques citations le prouvent; mais pour les comprendre il faut savoir que, dans ce système, la ligne pleine représente la force; la grandeur, le principe actif de la nature, et la ligne brisée la faiblesse, l'infériorité, le principe passif. En outre, les six lignes des hexagrammes ont une correspondance artificielle, qu'on obtient en mettant en rapport la première avec la quatrième, la seconde avec la cinquième, la troisième avec la sixième. Quand un de ces groupes est formé d'une ligne pleine et d'une coupée, ces deux lignes différentes se complètent comme les deux forces ou principes de la nature et donnent un présage favorable.

De plus, les trigrammes fondamentaux sont censés représenter les éléments sous diverses formes. Les trois lignes pleines représentent le ciel, les trois lignes brisées la terre; les autres figurent: la 2^e l'eau amassée; la 6^e l'eau dispersée dans la pluie, les sources, fleuves, etc. et la lune; la 3^e le feu et le soleil; la 4^e le tonnerre; la 5^e le vent et le bois, la 7^e les montagnes; et tout cela arbitrairement, car la figure $\equiv \equiv \equiv$, par exemple, est tout le contraire d'une montagne.

Wen-Wang leur donna un autre symbolisme et établit entre elles des rapports de formation qu'il exprima par les termes de la proche parenté. Les trois lignes pleines furent le père, les trois coupées la mère. Les autres devinrent le fils aîné, le second, le plus jeune ou la fille aînée, la seconde, la plus jeune, le tout sans motif plausible.

Cela dit, passons aux extraits; nous en choisissons en différentes places du livre.

1^{re} figure $\equiv \equiv \equiv$ *Explication de Wen-Wang :*

Cette figure représente ce qui est grand et originaire, pénétrant, favorable, stable et solide.

Développement de Tcheou-Kong :

1^{re} ligne (en bas). Le dragon (1) est caché (2); il ne faut point agir.

2^e ligne. Le dragon sort et se montre dans les champs; il est opportun d'aborder le grand (3).

3^e ligne. Le sage (qu'elle figure) veille tout le jour; le soir il est encore vigilant et craintif. Cela indique danger, mais il n'y aura pas de malheur.

4^e ligne. Le dragon paraît s'élever, bien qu'encore dans la profondeur; il n'y aura pas de mécompte.

5^e ligne. Le dragon s'élève dans le ciel; il est opportun de rencontrer le grand.

6^e ligne. Le dragon est sorti (de son terrain); il y aura des choses regrettables.

Voici donc ce que contient ce premier chapitre :

D'après Wen-Wang la figure 1, désignée par le sort (1), annonce grandeur, prospérité, force et solidité.

Pour Tcheou-Kong, c'est le symbole des divers états du grand, du puissant, états accompagnés de conjonctures favorables, tant qu'il reste dans sa sphère; s'il l'exécède il court des dangers.

Souvent les deux interprètes, auteurs du livre, se contredisent d'une manière assez curieuse; ainsi, dans la figure 33 Wen-Wang voit un mariage et le bonheur; Tcheou-Kong y découvre des oies sauvages, un jeune officier en danger, 54 annonce à Wen-Wang une conjoncture défavorable, des maux complets; à Tcheou-Kong, au contraire, il révèle une sœur cadette mariée comme femme secondaire, un boiteux qui se traîne péniblement, mais qui seront heureux l'un et l'autre.

33 est pour Wen-Wang un pronostic de bonne fortune; pour son fils, c'est une queue rentrant, présage de dangers qui interdit de faire quoi que ce soit.

Cela continue ainsi d'un bout à l'autre du livre: des spécimens de divination avec quelques leçons indirectes de morale, c'est tout ce qu'il contient. On y chercherait en vain des pensées religieuses, des faits intéressant la religion; le ciel y est cité une couple de fois. A la figure 26, c'est le firmament; ailleurs, ce n'est pas beaucoup plus.

La seconde partie du livre, comme nous l'avons dit, est remplie de commentaires.

Les deux premiers expliquent le texte figure par figure; mais, comme tous les

1. Symbole du grand, du puissant, figuré par la ligne entière.

2. Il se trouve en bas, sous les autres lignes.

3. De lui adresser une demande.

1. A chaque hexagramme est assigné un numéro; le jet de baguettes ou les lignes formées par la brûlure sur une écaille de tortue indiquait le numéro, le chiffre, l'hexagramme à chercher, et celui-ci donnait l'horoscope.

commentaires chinois de ce genre, ils vont beaucoup au delà du texte et y mettent une foule de choses dont le texte est innocent. Voici, par exemple, le développement des quatre mots de Wen-Wang, relatifs à la figure 20 (voyez plus haut).



L'indicateur principal est en haut (il s'agit de la ligne pleine qui occupe le haut de la figure); (il indique) complaisance, et, se tenant au centre, il contemple l'univers. Il montre un homme qui s'est lavé les mains, mais n'a point encore présenté le sacrifice, il a un aspect sincère et digne. Ce qui est en dessous de lui le regarde et se transforme.

Quand il contemple la voie spirituelle du ciel et les quatre saisons qui ne manquent jamais, le saint, suivant cette voie, donne ses instructions et le monde s'y soumet.

Le premier commentaire ne contient guère d'idées élevées ou religieuses; il parle du ciel, mais c'est le plus souvent du ciel matériel. Ainsi, à propos de la figure 13, il nous dit que le système du ciel et de la terre est de diminuer le grand et le plein et d'agrandir le petit; mais il s'agit là du déclin du soleil, de la décroissance de la lune. Ailleurs, « le décret du ciel » peut s'entendre de la volonté du Maître du ciel (XXVI, etc.). Les esprits (*Kwei-Shen*) désignent les génies bons et méchants, comme le prouve la traduction manchoue faite par les Chinois eux-mêmes : *hulu enduri*. Nous y trouverons aussi mentionnée « la volonté du ciel et de la terre » (XXIV, 5). Tous deux sont constamment cités ensemble. Dieu (*Shang Ti*) est mentionné à L. I. « Le sage présente les offrandes au *Shang Ti*. »

Le second commentaire I développe les explications de Tcheou-Kong. Plus long que le premier, il ne lui est guère supérieur par la logique des déductions. Il analyse les deux éléments trigrammatiques de chaque hexagramme, puis commente brièvement chacun des six points relatifs aux six lignes. Les autres sont encore moins sérieux (2).

1) *Siang yuet*.

2) On trouvera la vraie nature du *Yih King* originaire exposée en détail, dans un mémoire académique intitulé : *Le texte originaire du Yih*

Shou-King. Pas plus que l'*Yi-King* le *Shou-King* n'est un livre religieux. Son titre *Shou* indique simplement un écrit, un document. Le signe qui le représente est composé d'un pinceau et d'une bouche qui parle, c'est « le pinceau parlant ». Son contenu est tout historique, son but est politique et social.

Comme on l'a vu à l'article *Confucius*, Kong-Fou-Tze se proposa de réformer les mœurs du peuple et des cours et de rappeler ses contemporains à la pratique des vertus que l'on attribuait aux premiers souverains de la nation chinoise et à ses premiers docteurs. A cet effet, il puisa dans les anciennes annales de l'empire un choix de faits qui pussent servir d'exemples aux peuples, aux grands et aux rois, et fit un livre historique qui est, en quelque sorte, une « *Morale en exemples* », ou plutôt en discours. Toutefois, il ne se borne pas aux considérations morales proprement dites; il cherche à présenter les règles d'un bon gouvernement, même au point de vue des intérêts purement matériels.

Ainsi Confucius commence, *ex abrupto*, par le règne de Yao et raconte ses actes gouvernementaux. C'est d'abord la réforme ou l'établissement du calendrier, la détermination des saisons, des solstices, de l'année, des lunaisons (L. I, ch. I, 1-8). Puis nous le voyons s'entretenant avec ses conseillers sur le choix des hommes les plus propres à bien diriger les affaires, capables d'arrêter les inondations qui désolent le pays, sur celui d'un associé à l'empire qui l'aide dans sa vieillesse et puisse lui succéder. On lui désigne Shun, simple particulier, à cause de sa piété filiale (ch. I, 8-12). Shun appelé par Yao accepte la charge, fait les sacrifices prescrits, parcourt l'empire, le divise en provinces et travaille à la réforme des abus. L'empereur meurt, Shun monte sur le trône, il consulte également son entourage sur le choix de ses ministres et ce conseil d'État donne lieu à l'émission de maximes gouvernementales excellentes.

Le *Shou-King* est rempli de discours de ce genre et ces longs discours ont ordinairement pour objet la pratique du gouvernement, la manière de rendre le

King, restauré, traduit et commenté par Ch. de Harlez, in-8°. Bruxelles et Paris, E. Leroux.

peuple heureux et d'assurer la stabilité du pouvoir, les connaissances que l'homme doit posséder. Tout se borne généralement à la terre comme but final.

Cependant nous y trouvons répandus en et là des préceptes moraux vrais et des plus élevés. Les idées religieuses qui s'y manifestent sont bien celles que l'on trouvera à l'article *Religion primitive de la Chine*.

Mais ces conceptions ne sont d'ordinaire introduites qu'indirectement, occasionnellement, et ne forment point les objets de sections spéciales. Elles interviennent dans les leçons relatives à la conservation ou à la perte du trône. Citons un seul passage :

« *Instruction de Tchou-Kong au roi Wou-Wang.* — Notre volonté doit être fixée par la loi morale, nos paroles doivent la suivre. Faire ce qui est sans profit pour nous, éviter ce qui est avantageux est un mérite. Si l'on ne méprise pas les choses utiles pour exalter les choses merveilleuses, le peuple sera satisfait. N'élevez ni chevaux, ni chiens qui ne sont pas faits pour votre pays, ne propagez pas chez vous les oiseaux d'une beauté rare, ou des animaux rares; si vous n'estimez pas les objets qui viennent de loin, les gens des pays éloignés viendront à vous. Si vous ne faites votre trésor que des sages, la paix régnera autour de vous. Soyez actif et vigilant du matin au soir; si vous n'êtes attentif aux petites choses, la plus grande vertu finira par périr. Celui qui construit une élévation arrive à l'avant-dernière mesure, pour une seule qui manque, toute son œuvre périclète. »

Shi-King. — Le *Shi-King*, ou livre canonique des vers *Shi*, a un caractère moins religieux encore que le *Shou-King*. C'est un recueil de poésies antiques fait, pense-t-on, par Confucius. On y trouve quelques phrases d'un caractère religieux. Mais ce ne sont que des réflexions accidentelles, des phrases isolées, que les circonstances amènent dans le récit ou dans la poésie.

Les poésies qui composent le *Shi-King* appartiennent à différentes époques et à plusieurs des royaumes feudataires qui partageaient la Chine au temps de la dynastie des Tcheou; les plus anciennes remontent au moins à la fin du viii^e siècle A. C. Tous les genres y sont représentés :

épithalames, chants érotiques, satires, élégies, chants patriotiques et guerriers, poésie familière, domestique, gnomique, peinture de mœurs, panégyriques.

Dans la première partie, qui forme plus d'un tiers du livre, on ne saurait trouver qu'une ou deux pensées religieuses consistant en la mention du ciel. C'est, par exemple, à la section III, chant 15, ces mots d'un ministre déplorant les malheurs de l'État : « C'est le ciel qui l'a fait, à quoi sert de se plaindre? » Le genre érotique, épithalamique y domine.

La seconde partie (un tiers du recueil) a un caractère plus général. Les chants y ont rapport à l'art gouvernemental (I, 2, 3, 6-9; II, 4, 5; III, 1, 2-9 aux actes du souverain VI, 9, 10; VII, 5-10; VIII).

Les autres sont consacrés à l'éloge de l'amitié (I 4-5.), à celui de différents souverains et personnages importants (III, 3-7), à des lamentations sur les malheurs de l'empire (IV, 7-10; V 1, 2, 3, 8-10; VIII, 9, 10). Le reste traite de sujets particuliers : plainte d'une épouse abandonnée, ou que son mari a dû quitter; chant de festin; éloge des travaux champêtres; chants pour les fêtes en l'honneur des parents morts VI, 3, 6. Ces deux derniers sont ce qu'il y a de plus religieux dans le livre entier. Nous y trouvons des renseignements intéressants sur l'idée que se faisaient les anciens Chinois de l'état de l'âme après la mort. Nous y lisons en effet : « Lorsque les cérémonies sont accomplies, avant que chacun se remette en route, le président de la fête dit : « L'esprit s'est soulé des libations », l'esprit protecteur se retire. L'esprit a bu et mangé selon son désir, il donnera une longue vie au maître de la maison. » Tout le reste a le même caractère.

Li-Ki. — Le *Li-Ki* ou Mémorial des rites, est un ouvrage assez récent, il remonte au commencement de notre ère (1). Ce n'est qu'un résumé de ce qui passait pour avoir été enseigné par Confucius. C'est pourquoi on ne l'a pas appelé *King*, livre canonique, mais *Ki*, mémorial ordinaire. Il jouit cependant d'une grande autorité, bien qu'il ne soit pas seul de son genre.

(1) Il est de *Tai Sching*, neveu et disciple de *Tai Th*, qui avait fait un premier recueil plus considérable.

Le titre de cet ouvrage est généralement traduit *Livre des Rites*; ce qui donnerait à croire qu'il s'agit d'un rituel du culte. Or, il n'en est absolument rien. *Li* ne correspond à notre mot *rite* que pour une très faible partie de sa signification. C'était bien le sens originaire du mot, comme le prouve le caractère qui le représente et qui indique le sacrifice; mais dans ce livre, l'acception s'est considérablement étendue. Le *Li* est toute prescription qui règle les actes extérieurs, la contenance, les mouvements, en quelque matière que ce soit, le lever, le repos, l'étude, le maniement des armes, la promenade, la réception des visiteurs, les cérémonies du culte, tout en un mot. Et, comme dans la Chine ancienne, le culte se bornait à peu d'actes: pour les chefs deux ou trois sacrifices par an, pour tous, des cérémonies annuelles ou bisannuelles en l'honneur des ancêtres, les rites religieux se bornaient à très peu de chose. Le *Li-Ki* est donc le livre de la politesse, du savoir-vivre, de la bonne contenance, du respect, de la mode, de l'étiquette civile, gouvernementale ou religieuse, et la religion n'y joue qu'un rôle très restreint et secondaire. Toutefois, les préceptes moraux y sont enlremêlés avec les règles de la civilité et du bon ton.

Yo-King. — Ce livre était le *King* de la musique. Il est entièrement perdu, et les Tao-Sse, ainsi que les Bonzes se sont, paraît-il, opposés aux efforts faits pour le recouvrer.

On ne saurait donc dire précisément quel en était le contenu. D'après ce que nous savons, il devait renfermer les règles de la musique chinoise, des tons, des timbres, des gammes, celles du jeu et de la combinaison des instruments, de l'emploi de la musique, et l'exposé de ses vertus merveilleuses; car les anciens Chinois regardaient la musique comme une institution céleste, ayant un but et un effet moral des plus puissants. C'était une belle pensée, mais elle était portée malheureusement jusqu'à une exagération qui frisait le ridicule. A leurs yeux, lorsque les instruments étaient bien faits et combinés selon les règles et que les sons en étaient justes et purs, la musique exécutée calmait les passions, rendait l'homme vertueux et établissait l'harmonie entre le ciel et la terre, entre l'homme et les esprits.

Tshun-Tsiou. — Ce livre n'est autre chose qu'un recueil d'annales. Ce sont les annales du royaume de Lou, l'un des grands fiefs de l'empire chinois, sous la dynastie des Tchou, et pays originaire de Confucius (722-481). Son nom signifie « printemps et automne », c'est-à-dire années ou annales. Ce n'est, en effet, qu'une série de faits énumérés avec une parfaite sécheresse, et où les réflexions morales se réduisent à quelques mots. Ce n'est en rien un livre religieux ou canonique proprement dit. Comme dit justement Gutzlaff (*China opened* 1, 421), c'est une simple chronologie.

Confucius suit l'ordre des règnes et sous chaque titre de roi il procède par année et par mois. 1^{re} année, 12^e mois, hiver, le roi offrit un sacrifice, le comte de Tcheng arriva. — 2^e année, été, 5^e mois, les gens de *Ku* entrèrent dans le Heng. — 4^e année, 12^e mois, printemps, les gens de *Ku* soulevèrent le *K'v*. Il n'y a guère autre chose que des phrases courtes et sèches de ce genre.

III. — *Les Petits Kings*. — Dans cette catégorie on range les livres suivants :

1. Le *Tcheou-Kouân-li* ou formulaire des magistrats de la dynastie Tchou. Il énumère les fonctions et les devoirs attachés à chacun.

2. Le *I-li* ou rituel de la convenance qui s'occupe des actes des magistrats et les règle d'une manière analogue à celle du *Li-ki*.

Le premier est un manuel gouvernemental, le second ne diffère pas, par sa nature, du *Li-ki*.

3. Nous y trouvons encore l'*Et-ya*, dictionnaire des termes usités dans les livres canoniques.

4. Trois commentaires du *Tshun-tsiou* de Confucius, rédigés l'un au siècle qui suivit l'âge du philosophe, l'autre au dernier siècle de l'ère ancienne et le troisième cent ans après.

5. Le *Hiao-king* ou « livre de la piété filiale », est un petit traité divisé en 18 chapitres très courts. Il consiste en un entretien de Confucius avec ses disciples ou une leçon faite par le philosophe. On y trouve d'abord un exposé général des principes de la piété filiale; ils consistent, d'un côté, à conserver son corps, à pratiquer la vertu, à acquérir une grande renommée pour illustrer ses parents et,

de l'autre, à servir ces derniers, ainsi que le roi et à grandir en vertu.

Après cela Confucius indique les effets de la piété filiale chez les empereurs, les rois vassaux, les ministres, les fonctionnaires, les particuliers; puis il montre l'effet de la pratique de cette vertu sur le gouvernement du peuple, et développe brièvement chacun des devoirs particuliers.

Ce livre contient de belles pensées, mais aussi des choses assez singulières. Ainsi il place le fondement de la piété filiale dans le ciel, dans l'ordonnance et la conduite du ciel, dans la régularité du cours des astres. Le ciel et la terre y sont tout.

Les rois *Hou-tsi* et *Wen-Wang* sont donnés comme les égaux du ciel; on peut leur vouer le même culte (chap. ix).

Et au chapitre xvi, *initio*, Confucius dit lui-même: Les anciens rois, pleins de sagesse, servaient leurs parents comme le ciel avec piété et le ciel avec intelligence; ils servaient leur mère comme la terre avec piété et servaient la terre avec jugement. Quand le ciel et la terre sont ainsi servis, ces deux puissances intellectuelles rétribuent abondamment ce service. — (Nous voici dans le naturalisme.)

6. *Les Szé-Shou ou Quatre Livres*. — Ces quatre livres sont les œuvres philosophiques des disciples de Confucius. Les trois premiers, le *Ta-hio*, le *Tchong-Yong* et le *Lun-Yu* reproduisent les entretiens, les sentences et les leçons de Confucius rédigés par ses disciples immédiats, auditeurs de sa parole; le quatrième est le livre de Meng-tze (Mencius 372-289 A. C.) formé à l'école d'un disciple du petit-fils de Confucius.

Nous ne nous arrêterons pas à ces livres bien connus. Tout le monde a quelque idée de leur nature. Ce sont des ouvrages de philosophie morale, sociale, politique, d'après les principes qui ont été développés au Shou-King. Toutefois le caractère religieux y a encore beaucoup diminué et ce n'est que très rarement qu'on y trouve la mention du ciel, comme par exemple dans la première phrase du *Tchong-Yong*: « La nature est ce que le ciel ordonne ». Au *Ta-hio* il n'en est question que dans trois ou quatre citations d'autres ouvrages. Confucius lui-même n'en parle point. Aussi Wells-Williams, qui a si profondément

étudié les livres de la Chine, n'hésite pas à dire que le système de Confucius n'admet point de puissance invisible devant laquelle l'homme doit répondre de ses actions.

Cela n'est pas entièrement exact. Quand Confucius parle du ciel, c'est Dieu, sans contredit, qu'il entend sous ce nom. Toutefois il commença déjà la confusion de ces termes, qui devint si fatale aux idées religieuses des Chinois et, par le côté tout humain de sa morale, il entraîna son pays sur la pente du naturalisme. Mencius le précipita dans ce courant.

Ce que nous venons de dire des *Livres sacrés* de la Chine suffit pour faire saisir, tout de suite, la différence radicale qui les distingue de nos livres canoniques, de notre Bible.

LORETTE (NOTRE-DAME DE). — L'Église n'exige pas de la foi de ses enfants la croyance à la translation miraculeuse de la sainte Maison de la Vierge, en Italie, mais elle considère ce fait comme véritable; elle en célèbre la mémoire par une fête et favorise de tout son pouvoir le pèlerinage de Lorette. De là les accusations de crédulité, de superstition, dirigées contre elle. Ces accusations sont-elles fondées? L'Église au contraire n'a-t-elle pas eu pour asseoir son jugement, des raisons très solides, des documents d'une valeur historique considérable? La réponse à cette question ressortira de l'exposé suivant.

Le sanctuaire de Notre-Dame de Lorette est un des plus vénérables du monde catholique. Il renferme en effet, d'après une tradition très authentique dont nous allons étudier les fondements, la maison même de Nazareth où la bienheureuse Vierge Marie reçut la visite de l'archange Gabriel (1), et conçut, par l'opération de l'Esprit-Saint, le Verbe Fils de Dieu.

Cette sainte maison, témoin d'un si grand mystère, fut, d'après une ancienne tradition, convertie en sanctuaire par les premiers chrétiens (2).

(1) *Missa est angelus Gabriel a Deo in civitatem Galilee, cui nomen Nazareth, ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph de domo David, et nomen virginis Maria* (Luc. 1, 26, 27).

(2) *Ob hoc igitur, que in hac urbe peracta*

comme nous l'apprennent saint Jérôme (1), Adamnan (2), saint Antonin (3) le martyr, saint Willbrod (4), et généralement les auteurs, qui à différentes époques ont visité la Palestine et en ont fait la description. Au temps de Constantin elle fut recouverte par sainte Hélène d'une (5) belle basilique, dont les Franciscains ont dernièrement retrouvé les restes en pratiquant des fouilles dans leur jardin (6). Cette basilique était orientée de l'Est à l'Ouest, comme la sainte maison elle-même, qui alors en occupait le bas côté Nord (7).

Nous voyons dans le cours des siècles les pieux pèlerins la visiter, jusqu'à son miraculeux départ pour les rives de l'Adriatique. Au iv^e siècle, sainte Paule, au cours de ses pérégrinations en Palestine, s'arrête à Nazareth, la ville nourricière du Sauveur : *Inde cito itinere percucurrit Nazareth nutriculum Domini* (8). Au vi^e, saint Antonin martyr vient de Tyr à Nazareth et y mentionne la basilique bâtie sur le lieu de l'Annonciation (9).

sunt mysteria, Apostoli post Christi in coelos ascensionem, B. Marie Virginis domicilium, in quo ab angelo salutata Christum Salvatorem concepit, sacris usibus dedicaverunt (Adrichomii *Descriptio Terræ promissionis* : Nazareth.)

(1) *Epist. ad Eustocho.*

(2) Adamnanus, de *Locis sanctis*, ch. n.

(3) Lievin de Hamme, *Terre-Sainte*, description de Nazareth. — Guérin, *Description de la Galilée*, 1, page 99.

(4) *In actis Ord. S. Benedicti.*

(5) « Inde S. Helena Nazareth pervenit, et salutationis angelicæ domo reperta, Dei Genitrici peramorem excitavit templum. (Nicephorus, *Hist. ecclesiast.* lib. viii, c. 39.)

(6) Guérin, *La Galilée*, 1, page 86.

(7) Quand les Franciscains, au commencement du xvii^e siècle, firent des fouilles pour rebâti l'église actuelle de l'Annonciation, ils trouvèrent, raconte Quaresmin, les restes de l'ancienne basilique. « Ecclesia ipsa fere tota collapsa et destructa est, muro aquilonari excepto; cui annexa erat antitistis domus... In purgatione sancti loci, multa eruta terra, pavimentum ex dolatis quadratis marmoribus deprehensum est cum basibus et fundamentis columnarum; ex his, et superstitie muro, talem fuisse ecclesiam dijudicatum fuit. Longitudo erat ab Occidente in Orientem; duos habebat ordines columnarum: sacrum atrium et sacellum Annuntiationis erat in leva ingressus ecclesie, navi videlicet aquilonari, ad quod per sex gradus descende batur. » (*Elucid. Terre Sancta*, vol. II, pag. 825).

(8) S. Hieronymus, *Epist.* 108, ad *Eustochium*.

(9) « De Tyro venimus in civitatem Nazareth in qua sunt multa admiranda... » Reland ajoute : « dein narrat basilicam magnam illic esse, et mulieres pulcherrimas, quod a sancta Maria fuisse conces-

Au vii^e, Arculle, qui dans un pèlerinage en Terre-Sainte passe plusieurs jours à Nazareth, s'exprime ainsi au témoignage de saint Adamnan. « Il y a dans la ville de Nazareth deux belles églises. L'une est édiflée à l'endroit où fut bâtie cette maison dans laquelle entra l'ange Gabriel pour parler à Marie (1). » Au viii^e siècle, saint Willibald mentionne également à Nazareth l'église de l'Annonciation que les chrétiens, dit-il, étaient souvent obligés de racheter à prix d'argent aux infidèles qui menaçaient de la dévaster (2). Au ix^e siècle, saint Jean Colabitte, et au xi^e, cinquante guerriers normands visitèrent également Nazareth et vénérent avec la plus grande dévotion la sainte demeure de la Mère de Dieu (3).

A cette époque, la Palestine était, comme on le sait, tombée au pouvoir des infidèles, qui exerçaient sur les chrétiens une dure tyrannie. C'est alors que commencèrent ces expéditions mémorables connues sous le nom de Croisades, dont le but fut de remettre sous la domination chrétienne ou de l'y maintenir une terre chère aux fidèles par tant de précieux et touchants souvenirs.

Après la prise de Jérusalem par les croisés, Nazareth fut érigée en archevêché. Six archevêques occupèrent ce siège pendant la durée du royaume latin. Au commencement de cette domination, en 1103, Sæwulf rapporte que Nazareth avait été complètement dévastée par les musulmans, mais qu'un monastère très remarquable indiquait encore la place où s'était accompli le

sum dicunt. » (Reland, de *Urbibus et vicis Palestinæ*, lib. 3, *Nazareth*.)

(1) Civitas Nazareth... est supra montem posita... ibidem due prægrandes habentur constructe ecclesie : una in medio civitatis; altera vero ecclesia in eo fabricata habetur loco, ubi illa fuerat domus constructa, in qua Gabriel Archangelus ad B. Mariam ingressus ibidem eadem hora solam est allocutus. (Adamn. de *Locis sanctis*, c. 11, § 26.)

(2) Ambulabant in illum locum ubi Gabriel primum venit ad Mariam... ibi est nunc ecclesia... Illam ecclesiam christiani homines sæpe comparabant a Paganis, quando illi volebant illam destruere (*Actis sanct. Ord. S. Bened.*, tom. IV; *Bened.* XIV, *De serc. Dei Canoniz.*, lib. IV, n. 14; — Cf. etiam Reland, lib. III, *Nazareth*; Guérin, *Description de la Galilée*, t. 1, pag. 100).

(3) *Vérité des diverses translations de la sainte maison de Lorette, prouvée par la tradition, par le P. de Lleraneras, Rome, 1888.*

mystère de l'Annonciation [1] : *Locum de miraculo Annuntiationis monasterium vulde per locum* 2. Quelques années plus tard en 1114 l'igoumène Russe Daniël visita Nazareth. Il décrit la basilique de l'Annonciation restaurée, dit-il, par les Francs, et voit à gauche en entrant : « *la cellule ou la sainte Vierge a demeuré avec l'enfant Jésus notre Dieu, et où elle l'a allaité* » 3. A la fin du même siècle, 1185, c'est le moine grec Phocas qui nous décrit à peu près dans les mêmes termes l'église de l'Annonciation, et la sainte maison de Marie, qui est toujours conservée dans le bas côté Septentrional de la basilique élevée jadis par sainte Hélène. « *La maison de Joseph, dit-il a été transformée en une église magnifique. Dans la partie gauche* 4, près de l'autel, se trouve une grotte, non pas creusée dans les entrailles de la terre, mais d'une profondeur peu considérable et ouverte aux regards... En pénétrant dans la grotte et en descendant quelques marches, on contemple cette antique maison de Joseph dans laquelle la Vierge... fut sauvée par l'Archange. L'endroit précis où eut lieu l'Annonciation est marqué par une croix noire, incrustée dans une plaque de marbre blanc 5. » Au commencement du siècle suivant, en 1213, saint François d'Assise visita Nazareth. Voici ce que *Thomas de Celano* dit à ce sujet : « *Saint François se rendit à Nazareth dans le but de vénérer cette sainte maison... Là il se jeta à genoux, et se mit à arroser de larmes d'amour ce bienheureux sanctuaire que Jésus et Marie ont foulé de leurs pieds* 6. Jacques de Vitry, cardinal, raconte dans sa *Description de la Terre-Sainte* qu'il célébra plusieurs fois la messe dans la sainte maison de Nazareth, pour la fête de l'Annonciation 7. En

1251 ou 1252, saint Louis, roi de France, se rendit à Nazareth. Le jour de l'Annonciation après avoir jeûné la veille au pain et à l'eau, il assista revêtu d'un cilice à l'office divin chanté solennellement dans la sainte maison, et y reçut pieusement la sainte communion [1. »

Telle est la série non interrompue de témoignages qui nous montrent les pèlerins venant, de siècle en siècle, à Nazareth vénérer la maison bénie où la Vierge immaculée a été sauvée par l'Ange *pleine de grâce*, et où elle a conçu le Verbe incarné. Cette maison, on n'en saurait douter, se trouvait à Nazareth au milieu du xiii^e siècle, conservée précieusement, avec la grotte attenante, dans le bas côté Nord d'une belle et grande basilique.

Il était nécessaire d'insister sur ce point, car, comme le fait remarquer Benoit XIV *de Serv. Dei Canoniz.*, lib. iv, n. 14, quelques-uns des adversaires de la miraculeuse translation de la maison de Lorette ont prétendu que, déjà depuis des siècles, il n'y avait plus trace à Nazareth de la demeure de Marie et de Joseph, qu'elle avait été remplacée, au témoignage de tous les auteurs, par une riche basilique; comme qui dirait que le saint Sépulchre n'est plus sur le Calvaire, mais qu'il a été remplacé par une vaste et antique basilique; ou qu'il n'y a plus trace à Bethléem de la grotte de la Nativité, mais qu'on voit depuis longtemps une église à sa place. Évidemment on avait fait à Nazareth comme au Calvaire et à Bethléem. La basilique n'était qu'un riche reliquaire renfermant le précieux trésor de la sainte maison. Les auteurs d'ailleurs dans leur relation ont soin de distinguer l'un de l'autre.

« En 1263, dit le savant orientaliste M. Guérin, dont nous avons déjà plusieurs fois invoqué le témoignage, le sultan Bibars Bondokhdor ravagea Nazareth, et détruisit l'église de l'Annonciation. Les pèlerins des siècles subséquents ne parlent plus que de la grotte. Quant à l'église, elle ne fut relevée de ses ruines qu'en 1620... Mais le plan primitif de l'ancienne église fut malheureusement modifié, tandis qu'il eût été peut-être

1. Guérin, *Descrip. de la Galilée*, pag. 100.

2. Saxwulfus, *Peregrinatio ad Hierosolimam*.

3. L'igoumène Russe Daniël cité par Liévin : *Terre-Sainte, Nazareth*, pag. 82.

4. Dans le bas côté Nord, puisque l'église, comme le rapporte Quaresmus, et le démontrent les anciennes fondations (Guérin, *Galilée*, pag. 861), était orientée de l'Est à l'Ouest. Le pèlerin de Lorette peut remarquer que les anges ont orienté la sainte maison de la même manière en la déposant sur le chemin de Réemati.

5. Traduction de M. de Vogüé, *Les Églises de Terre-Sainte*, pag. 250.

6. *Vérité des diverses translations de la sainte maison de Lorette*, pag. 23.

7. *Ibidem*, pag. 23 et 28. — Honoré de Sainte-

Marie, *Réflexions sur les règles de la critique*, liv. III, dissert. 1, art. 2.

1. *Ibidem*, pag. 28. Guérin, *La Galilée*, pag. 102.

facile de conserver celui de la basilique byzantine, dont les traces, de l'aveu de Quaresmius, étaient encore très reconnaissables malgré les changements qu'elle avait probablement subis à l'époque des Croisades. » *Descrip. de la Galilée*, p. 102.

Dieu permit que la sainte demeure de Marie ne fût pas détruite avec la basilique qui la recouvrait ¹. Les infidèles eux-mêmes, par intérêt, veillaient à sa garde, ce qu'ils continuèrent de faire pour la grotte après l'enlèvement miraculeux par les anges de la partie bâtie de la sainte maison ².

Voici, d'après les documents les plus authentiques comment s'opéra ce prodige sans exemple dans l'histoire de l'Église. Sous le pontificat de Nicolas IV, dans la nuit du 10 mai 1291, l'appartement de la demeure de Joseph et de Marie à Nazareth, adossé à la grotte qui formait une seconde pièce, fut miraculeusement enlevé par les anges du milieu des décombres de l'église ruinée par les infidèles, et transporté sur le rivage oriental de l'Adriatique, en un lieu appelé vulgairement *Raumza*, entre Fiume et Tersacte. Nicolas Frangipane, issu de l'antique race des Aniciens, était alors gouverneur de Tersacte pour l'empereur Rodolphe de Habsbourg.

Au lever de l'aurore, quelques habitants aperçurent avec étonnement le nouvel édifice placé dans un lieu où jamais l'on n'avait vu jusque là ni maison ni cabane. L'étonnement fut plus grand encore quand, en s'approchant, on vit que

l'édifice avait été déposé sur la terre nue sans aucun fondement.

C'était une chambre formant un carré oblong. À l'intérieur, en face de la porte ouverte sur un côté latéral, on voyait un autel que dominait une large croix grecque antique, ornée d'une peinture représentant Jésus en croix. Près de l'autel, un petit meuble renfermant quelques ustensiles nécessaires à un pauvre ménage. À droite une fenêtre haute d'un mètre environ, à gauche, en face, une cheminée et au-dessus une niche avec une statue en bois de cèdre représentant la bienheureuse Vierge Marie debout et portant l'Enfant Jésus dans ses bras.

La maison elle-même, sa forme orientale, les objets qu'elle contenait, son apparition subite et tout à fait inexplicable, tous ces caractères pour ainsi dire intrinsèques, indiquaient déjà une origine mystérieuse et annonçaient un prodige extraordinaire.

Ces indices furent bientôt confirmés par un nouveau miracle. Un vénérable vieillard, curé de Saint-Georges ¹, malade à l'extrémité, ayant entendu parler du nouveau sanctuaire, et de l'image de Marie qui y était honorée, s'adressa avec confiance à la mère de Dieu, la priant de lui permettre d'aller contempler son image, et de lui en faire connaître l'origine. Sa prière ne tarda pas à être exaucée; la sainte Vierge lui apparut sur son lit de douleur, et lui fit connaître que ce nouveau sanctuaire n'était autre que la maison de Nazareth, où l'ange Gabriel l'avait saluée pleine de grâce, où le Verbe divin s'était revêtu de notre chair. Comme preuve de la vérité de cette apparition, elle rendit subitement une parfaite santé au malade, qui plein de joie s'empressa de raconter au peuple cette bonne nouvelle ².

¹ Il semble d'ailleurs que l'église ne fut pas complètement abattue, car au commencement du xv^e siècle le mur septentrional, près duquel, à l'intérieur, se trouvait la sainte maison était encore debout, c'est ce que nous apprend Quaresmius : *Ecclesia ipsa fere tota collapsa et destructa est, muro aquilonari excepto...* *Sacrum antrum et sacellum Annuntiationis erat in loco ingressus ecclesia, nari videlicet aquilonari.* *Elucidatio Terræ sanctæ* t. II, pag. 825.

² En effet *Beldelsel* qui fit au commencement du xv^e siècle le pèlerinage de Terre-Sainte écrit ceci : « En cet endroit, dit-il l'emplacement de la sainte maison, s'élevait jadis une grande et magnifique église, aujourd'hui presque entièrement détruite... Il y reste cependant une petite place centrale, recouverte et gardée avec le plus grand soin par les Sarrasins. On assure que c'est là près d'un endroit marqué par une colonne de marbre, que s'est accompli le mystère de la conception divine. » (*Vérité des diverses translations*, pag. 26.

¹ Un bon nombre d'historiens, à tort croyons-nous, lui donnent le titre d'évêque. Plusieurs auteurs, il est vrai, le désignent sous le nom d'*Antistes*, qui peut s'entendre d'évêque ou de curé; mais d'autres très anciens, comme l'évêque de Macerata, ne lui donnent que le titre de curé. M. Lochau, *La sainte Maison de Lorette*, pièces justificatives, m. — Honoré de Sainte-Marie, *Reflexions sur la critique*, liv. III, dissert. I, art. 2. — Mavernas, *Vérité des diverses translations*, pag. 41 et 73.

² Voici comment *Tursellini Lauret. hist.* raconte ce prodige : « Apprends donc ceci, dit la Vierge au malade, le sanctuaire qui vient d'apparaître en vos rivages, est la même maison où je naquis autrefois, et où j'ai grandi. C'est là que je re-

Le gouverneur de Tersacte, Frangipane, ne se contenta pas de ces preuves. Il informa le Pape saint Célestin V de ces événements (1), et choisit quatre habitants de Tersacte, au nombre desquels était le vénérable curé de Saint-Georges, guéri miraculeusement, pour les envoyer en Palestine vérifier, à Nazareth, la disparition de la sainte maison de la Vierge, et constater la similitude du sanctuaire, soudainement apparu en Dalmatie, avec les formes et les dimensions de la demeure vénérée autrefois dans la basilique de l'Annonciation. Ils apprirent des habitants de Nazareth la mystérieuse disparition de la sainte maison ; ils purent encore en voir les fondations, et s'assurer de leur parfaite conformité avec les mesures du Sanctuaire transporté près de Tersacte (2).

La vérité de cette première translation est attestée par le sanctuaire que Frangipane, après le départ de la sainte maison pour l'Italie, fit bâtir au lieu qu'elle avait occupé en Dalmatie pendant près de

quatre ans (1) ; par l'empressement que les habitants de Tersacte ont toujours mis à venir visiter, à Lorette, le précieux dépôt resté au milieu d'eux pendant quelques années (2) ; par les faveurs spirituelles dont les souverains Pontifes ont comblé le sanctuaire de Tersacte ; par l'inscription placée par Clément VIII sur le mur oriental du sanctuaire de

1. Nicolas Frangipane, gouverneur de la Dalmatie et seigneur de Tersacte fit élever, après la seconde translation, à l'endroit qu'avait occupé la sainte Maison, un sanctuaire en tout semblable à celui de Lorette. Cent cinquante ans plus tard, un autre membre de la même famille fit construire autour de ce sanctuaire un temple magnifique qu'enrichirent successivement de diverses privilèges les papes Urbain V, Calixte III, Paul II, Léon X, Grégoire XIII, Urbain VIII, Innocent XI et Clément XI. (*Vérité des différentes translations*, p. 46.) — Nicolas Frangipane fit placer sur cette copie de la maison de la Vierge, une inscription qu'on y lit encore aujourd'hui ; elle est conçue en ces termes : *C'est ici le lieu où fut autrefois la demeure de la B. Vierge de Lorette, honorée maintenant sur la terre de Recanati.*

2. Au xv^e siècle, Martin Frangipane appela les religieux de saint François, pour leur confier la garde de ce sanctuaire. Voici quelques strophes de l'hymne que tous les jours, depuis un temps immémorial, les Français chantent au pied de l'autel de la Vierge :

O Maria

Huc cum domo advenisti,

Ut qua, pia Mater Christi,

Dispensares gratiam

Nazarethum tibi ortas

Sed Tersactum primum portus

Potentium hanc patriam.

Milochau, *La Sainte Maison de Lorette*, pag. 25² — Pasconii, *Triumph. coronat. Regine Tersact.*, pag. 40.)

1. Le Pape saint Célestin fut averti de cet événement, car après son abdication du souverain pontificat qui eut lieu à la fin de 1294, il se mit en route pour Tersacte afin de visiter la sainte maison. Il ignorait alors que par un nouveau prodige elle venait d'être transportée en Italie dans les États de l'Église ; divers événements empêchèrent le saint pontife de poursuivre son voyage. (Lévaneras, *Vérité des diverses translations de la sainte maison de Lorette*, pag. 426.)

2. Les fondations de la maison de la Vierge transportée miraculeusement à Lorette sont toujours à Nazareth. Quand, en 1620, les Français obtinrent de l'émir Pakhr-ed-Dine, prince de la Galilée, l'autorisation de rebâtir le sanctuaire de l'Annonciation, ils retrouvèrent ces fondations en déblayant le terrain. En 1631, la nouvelle église de l'Annonciation fut livrée aux flammes par les Bédouins. On rebâtit en 1730 l'église qui existe aujourd'hui, sans relever les débris de l'ancienne, de sorte que les fondations de la sainte maison sont restées ensevelies depuis cette époque. (Liévin, *Nazareth*, pag. 81.)

2. « Un attrait invincible entraîne les Dalmates vers Lorette. Les historiens sont unanimes à cet égard, et nous font les plus touchants récits de leurs pèlerinages : Voici déjà trois cents ans, écrivait le P. Torsellini, en 1597, que la sainte Maison a quitté leur pays, et la blessure est encore saignante. Chaque année, ils passent en troupes l'Adriatique, et viennent moins encore honorer le berceau de Marie, que pleurer la perte qu'ils en ont faite. Ils n'ont qu'un mot à la bouche, et ce mot, qui est toute leur prière, est aussi une plainte et l'expression de leurs regrets : *Reviens, ô Marie, reviens, reviens à nous.* » (Milochau, *ibidem*, pag. 26.) — Pasconii, prieur des Français de Tersacte 1731, raconte, en s'appuyant sur des documents provenant des archives de Tersacte, que le pape Urbain V, voulant consoler la douleur si légitime des habitants de cette ville, accéda en 1367 aux prières de la famille Frangipane, et lui fit don de l'image de la sainte Vierge, peinte autrefois par saint Luc sur les bois de cèdre et apportée de Nazareth avec la sainte Maison. (Pasconii, *Triumph. Reg. Cor. Tersact.* — Troubelli, *de Ed. B. Virginis*, C. 8.)

Lorette, et ainsi conçue pour ce qui regarde cette première translation : « Pèlerin chrétien, que l'amour et la reconnaissance envers Marie ont amené en ce lieu, tu es en présence de la sainte maison de Lorette, célèbre dans le monde entier, et par les sublimes mystères qui s'y sont accomplis, et par les miracles sans nombre dont elle est le théâtre. C'est ici que Marie, la Vierge mère de Dieu, vint au monde, ici qu'elle fut saluée par l'Ange, ici que le Verbe éternel s'est fait chair. L'an du salut 1291, sous le pontificat de Nicolas IV, les anges l'enlevèrent de Palestine pour la transporter en Illyrie... » Enfin, tous les historiens qui ont établi l'authenticité de la sainte maison de Lorette mentionnent sa première translation en Illyrie. Baronius (1), An. 55, 1; Bolland., 25 mart.; Benedict. XIV, *de Festis*, 10 *decemb.*; et *de Serv. Dei canonizat.*, lib. iv, n. 11; Canisius, *de Sancta Maria Deipara*, lib. 1, c. 25; Raynal, Tursellini, Turrianus, Benzonius, Jérôme, Angelita; Ludovicus Centollorius, Theophilus Raynaldus, Spondanus, Graveson, Noël Alexandre, etc., etc. 2.

Après trois ans et huit mois de séjour en Dalmatie, la sainte maison fut reprise par les anges et transportée au delà de l'Adriatique près de Recanati, dans une forêt appartenant à une veuve nommée Lorette 3. C'était la nuit du 10 décembre 1294, plusieurs habitants de la contrée aperçurent une vive lumière sur la mer du côté de l'Orient, et bientôt distinguèrent une maison soutenue miraculeusement dans les airs, qui vint se placer au milieu de la forêt.

Au bout de quatre mois elle quitta

cette forêt, et fut déposée à quelque distance sur une colline; enfin huit mois plus tard, le 1^{er} décembre 1295, elle fut placée, une centaine de mètres plus loin, sur la route de Recanati aux rivages de l'Adriatique, où une foule innombrable de pèlerins n'ont pas cessé de la visiter depuis six siècles. Voici comment ces différentes translations sont racontées par *Paul de Sylva*, contemporain de ces prodiges. Il écrivit pour le roi de Naples, Charles II, une relation fidèle de ces merveilleuses translations (1).

« L'an de l'Incarnation 1294, le samedi 10 décembre vers le milieu de la nuit 2... une douce lumière vint éclairer les cieux et frapper d'admiration les yeux de tous les habitants du rivage de l'Adriatique. En même temps une harmonie céleste se faisait entendre, et semblait inviter tous les nonchalants endormis à venir voir s'accomplir un prodige. Tous virent donc transportée par les airs une maison qu'entourait une vive lumière, et que des anges sou-

(1) « L'authenticité de ce document d'une valeur historique si grande a été lumineusement prouvée par l'illustre Pierre Valerius Martorelli, évêque de Feltri, dans son *Théâtre historique de la sainte Maison*. » Ilvaneras, *Vérité des diverses translations*,... page 52. — Martorelli, *Theat. hist.*, t. 1, pag. 446. — Au xv^e siècle, les archives de la famille *Antici*, de Recanati. « En juin 1675, le notaire Biscia faisait, en présence de témoins qui l'ont signée de leur main, la copie authentique de la relation adressée sur sa demande au roi Charles II de Naples, par l'ermite Paul Dubois (*Paul de Sylva*). L'original écrit sur parchemin portait tous les signes d'une haute antiquité. Martorelli n'a rien épargné pour en établir l'authenticité. » Milochau, *La Sainte Maison de Lorette*, Pièces justificatives, iv.

(2) Voici le commencement de cette narration : « Sire, Je viens satisfaire la pieuse et légitime curiosité de Votre Majesté, m'exprimant le désir d'avoir une relation du célèbre miracle arrivé récemment : je veux dire la translation faite par les anges, de la sainte maison de la Vierge Marie dans la province du Picenum en Italie, sur le territoire de la ville de Recanati, entre les fleuves de l'Aspe ou Muscion, et le Pontonza. Je raconterai la chose comme me l'ont apprise des personnes même de Recanati, dignes de la plus grande foi, c'est-à-dire François Pétri, chanoine à Recanati, Ugucione, clerc d'une vie exemplaire et les illustres docteurs en droit Circo de Ciscuis et François Percivallino. Les personnes précitées ainsi que plusieurs autres gens du peuple, que j'interrogeai sur ce sujet, ont vu le miracle s'accomplir sous leurs yeux : j'en ai d'ailleurs lu la relation dans les documents publics. » *Vérité des diverses translations*,... page 53.]

(1) Voici les paroles de Baronius : Domus illa in qua de Verbi Incarnatione sanctissima Virgo coeleste accepit nuntium... in Dalmatiam primum, inde in Italiam translata est in agrum Lauretanum Piceni provincie... Qui Nazareth inviserunt, ejusdem domus situm eadem omnino mensura signatum inspexerunt, accolis, quod factum est, fideliter attestantibus... (*Ad ann. Domini* 9, §. 4.)

(2) Voici comment Graveson affirme la vérité de ce miracle : « Memorie prodiderunt historici probatissime fidei hanc sacram aediculam, e Gallicia Syriacum in Dalmatiam primum, et mox e Dalmatia in Picenum miraculo delatam. » (*De Mysteriis et annis Christi* dissert. 2, in fine.)

3° De là le nom de *Lorette* donné à la sainte maison elle-même. Quelques auteurs font venir cette dénomination de la forêt de *Lauriers*, dans laquelle la maison s'arrêta.

tenaient de leurs mains 1. Ces humbles paysans et bergers admirant un tel spectacle adorèrent Dieu, et attendirent la fin du prodige. La maison s'arrêta au milieu d'un grand bois. Les arbres à son passage s'inclinaient comme pour révéler la Reine du ciel. Depuis lors ils ont conservé cette posture, comme on le voit encore aujourd'hui 2); dès que le matin fut venu, ces bons paysans se rendirent en toute hâte à Recanati et racontèrent ce qu'ils avaient vu. Tous alors s'empressèrent de courir au bois de Lorette pour s'assurer de la vérité du prodige... En entrant avec respect dans la sainte maison, ils virent l'image en bois de la bienheureuse Vierge Marie, tenant son divin Fils entre ses bras, et se

mirent à la vénérer dévotement. A leur retour dans la ville, tous les habitants de Recanati furent remplis d'une grande joie, apprenant de leur bouche les merveilles qui venaient de s'accomplir. Dès lors ce ne fut plus que pèlerinages continuels à la sainte maison, où la bienheureuse Vierge ne cessait d'opérer de nombreux miracles en faveur de ceux qui venaient l'implorer... »

Le même document relate ainsi les deux autres translations : « Un nouveau miracle, à huit mois de distance du premier, vint augmenter la foi et la piété des habitants. La sainte maison portée par la main des anges quitta cette forêt et alla se placer sur une colline appartenant à deux nobles frères de Recanati, les comtes Etienne et Simon Raynaldi... 1. Après quatre mois de séjour, la sainte maison abandonna de nouveau la colline des deux frères, et par un troisième miracle les anges la transportèrent dans un autre lieu, distant environ d'un jet de pierre, au milieu de la voie publique, qui va de Recanati aux rivages de la mer. C'est là qu'elle est aujourd'hui, là que je l'ai vue de mes propres yeux, là que des miracles continuels la rendent de plus en plus célèbre.

1 Pierre, évêque de Macerata qui, vers 1340, écrivit une relation de cette merveilleuse translation, ajoute, après avoir raconté le séjour de la sainte Maison, à Tersacte : « Nel anno 1294 o 1295 fu loro tolto questo prezioso tesoro, et per il medesimo ordine, e ministero angelico, fu trasferito in Italia nella Marca d'Ancona. » Milochau, *Pièces justificatives.* — Le Téréman qui écrivait cent cinquante ans environ après le prodige, rapporte qu'il a fait confirmer son récit par le témoignage de deux vieillards jouissant de la consécration de tout le pays, Paul Rinablucci et François Prior, « Le premier pouvait attester que son arrière-grand-père avait vu la sainte Maison passer l'Adriatique et descendre dans la forêt de lauriers. L'autre n'était séparé du miracle que par un seul intermédiaire, son aïeul qui avait vécu jusqu'à cent vingt ans, et qui lui avait souvent répété qu'il avait prié dans la sainte Maison, lorsqu'elle était encore dans la forêt, et que les deux autres translations s'étaient opérées de son temps. » Milochau, *Authen. de la Maison de Lorette*, pag. 23. — Le Pape Paul II, dans une Bulle datée de 1471, confirme également le prodige de l'intervention des anges dans le transfert de la sainte Maison : Cum ad Ecclesiam Beate Marie de Laureto extra muros Recanatis civitatis fundatam, in qua, sicut fide dignorum habet assertio, ipsius Virginis gloriosa Domus, et Imago, angelico comitata et eodem mira Dei clementia collocata existit.... 4 *Bulla dato*, Feb. 1471.

2 « Trois siècles après on voyait encore quelques-uns de ces arbres conservés à dessein, lors des défrichements de la forêt, en souvenir et en témoignage de ce miracle. Les derniers tombèrent sous la hache des paysans, dont ils gênaient les cultures, vers l'époque de l'arrivée du P. Ricci à Lorette, des habitants du pays lui ont maintes fois affirmé, pour l'avoir vu de leurs yeux et observé avec attention, que leurs troncs solitaires étaient restés penchés vers la mer et les rivages de la Delmatie, malgré l'influence des vents dominants, qui auraient dû les rejeter du côté opposé. » Milochau, *La sainte Maison...* pag. 36. Le même auteur rapporte aux pièces justificatives la narration de Paul de Sylva,

1 Le lieu occupé autrefois par la sainte Maison dans le bois de Lorette a toujours été l'objet de la vénération des fidèles... Il est situé à un mille de la ville actuelle de Lorette, dans une vallée, du côté de la mer. Il a pris le nom qu'il porte encore, *la Banderola*, de la banderole qui fut élevée au haut d'un arbre pour indiquer aux pèlerins le chemin qui conduisait au sanctuaire. » Milochau, *ibidem*, pag. 43.

« J'avais à vous dire, acceptez-le comme un témoignage certain de la vérité de cette translation miraculeuse, ainsi que de mon dévouement envers Votre Majesté. »

« L'an 1295, seize citoyens de Recanati, avec l'assentiment du Pape Boniface VIII, visitèrent la Dalmatie et la Galilée et revinrent avec les preuves matérielles les plus concluantes des deux translations de la sainte Maison, de Nazareth à Tersacte, et de Tersacte à Lorette 1. Plus tard trois prélats envoyés par Clément VII virent leurs recherches aboutir aux mêmes résultats. » (*Vérité des translations*, page 75.)

« Vers l'an 1620, Thomas de Navarre, gardien des saints Lieux, voulut avant d'élever une chapelle sur l'emplacement de la *Santa Casa*, en véritable de nouveau les dimensions; et, dit-il, dans un acte légalisé: à notre grande joie à tous, nous avons véritablement trouvé que la place de la maison de Lorette cadre entièrement et parfaitement avec la place qu'elle occupait à Nazareth. Une seule et même mesure s'applique aux deux sanctuaires. » Grillot, *Sainte Maison de Lorette*, page 96. » « Enfin en 1855, le cardinal Bartolini visita Nazareth, et l'examen attentif des lieux, des dimensions et des matériaux, lui fournit de nouvelles et irréfragables preuves à l'appui de la tradition de tant de siècles. » *Vérité des translations*, page 75. »

Nos modernes rationalistes, qui redoutent par-dessus tout l'intervention surnaturelle de Dieu dans le monde, ont rejeté au nombre des fables ces différentes translations.

Voltaire, avec sa légèreté ordinaire, a plaisanté sur la maison de la Vierge transportée par les anges à Lorette. « La maison, dit-il, fut bientôt enfermée dans une église superbe: les voyages des pèlerins et les présents des princes rendirent ce temple aussi riche que celui d'Éphèse. Les Italiens s'enrichissaient du moins de l'aveuglement des autres peuples. » Vol-

1. Le retour des envoyés en Italie fut un véritable triomphe. On déposa aux archives de la ville la relation officielle de leur voyage. Les principaux habitants en firent faire des copies authentiques scellées des armes de la commune, et les joignirent à leurs titres de famille. Il n'était pas rare d'en rencontrer encore, au bout de deux ou trois siècles, des exemplaires bien conservés, Milochau, pag. 53, Riera, C. 8.

taire qui constate le fait d'une superbe église bâtie pour renfermer la sainte Maison, de l'affluence des pèlerins et de leurs riches présents, n'écrit pas sérieusement l'histoire, quand il prétend que tout cela n'avait pour cause qu'une fable ridicule, inventée par Boniface VIII, et autorisée « de son autorité apostolique ».

Les encyclopédistes y mettent plus de réserve. Ils se lamentent sur tant de richesses, dont la circulation servirait au soutien d'une multitude de serviteurs de Dieu, et qui sont enfouis inutilement dans le trésor de Lorette. Ils craignent que, dans un pays exposé aux excursions des pirates, le Turc ne vienne les enlever. On sait que les révolutionnaires, au commencement du siècle, partageant sans doute les appréhensions de leurs maîtres, ont fait main basse sur la plupart de ces richesses, et qu'aujourd'hui on n'a plus guère à redouter à ce propos les dépredations des pirates. Quand il s'agit de l'authenticité de la sainte Maison ces mêmes auteurs n'osent pas la rejeter ouvertement, ils se contentent d'insinuer le doute. « Quoi qu'il en soit, disent-ils, nous n'avons aucune histoire de Lorette antérieure au xv^e siècle, et ce silence d'environ deux siècles, sur un fait de cette nature, paraît aussi étrange que le fait même. » (*Encyclopédie de Diderot et d'Alambert*, art. *Lorette*.)

Cette assertion n'est pas exacte, car les premiers historiens proprement dits qui ont raconté les translations de la maison de Lorette 1, et en ont démontré la vérité historique, tels que Angelita, Riera, Tursellini ont eu recours pour cela à d'anciens documents provenant des archives de Tersacte et de Recanati 2. Nous avons cité plus haut la

1. Avant ces historiens ont écrit plusieurs relations du prodige, qui se conservaient dans les archives de Tersacte, de Recanati, et dans les familles. C'est dans ces documents que puisèrent les premiers historiens de Lorette, tels que le Térésan, Jean-Baptiste, de Mantoue; Barthélemy, de Vallombreuse.

2. Angelita était archiviste de Recanati. Il écrivit son histoire de Lorette au commencement du xv^e siècle. Il fit hommage de son ouvrage, au pape Clément VII qui le fit déposer aux archives du Vatican: dans le même siècle, écrivirent les deux savants jésuites, Riera et Tursellini. Tous les deux ont fouillé les bibliothèques, les archives publiques et privées, interrogé les traditions. Riera fait venir des rapports de Ter-

relation de Paul de Sylva, écrite en 1297 deux ans après la dernière translation. Cette relation est un récit officiel, c'est une information adressée à un souverain. Elle est signée par les notables de la ville de Recanati : « nous proclamons, disent-ils, et attestons la vérité de tout ce qui est contenu dans la présente relation, comme concordant en tout point avec nos annales et nos archives publiques » (1).

Peu après, en 1330, Pierre Compagnani, religieux franciscain, que sa science et sa piété avaient fait élever sur le siège épiscopal de Macerata, rédigea une relation, abrégé du miracle. Elle fut reproduite à grand nombre d'exemplaires, servit de texte classique dans les écoles, et fut affichée sur des tablettes, aux murailles de l'église (2). Au siècle suivant, ce récit fut reproduit par le Terenan et Jean Rozelate de Mantoue. Quand *Angelita, Rara* et *Torsellini* composèrent l'histoire de la sainte Maison, ils avaient entre les mains des copies de la relation de l'évêque de Macerata. Ils pouvaient en comparer les exemplaires, qui n'étaient pas rares de leur temps. (*Angelita, Narrat. transl. Alma domus.*)

Au reste, l'histoire n'est pas tout entière dans les documents écrits, elle est aussi dans les monuments et dans la tradition ; or les monuments et la tradition témoignent en faveur de Lorette de la manière la plus éclatante. Un sanctuaire rappelle à Tersacte le séjour de la sainte Maison. Les habitants, inconsolables de la perte qu'ils ont faite, viennent fréquemment à Lorette, arrosent de leurs larmes ces murs bénis, possédés par eux pendant quelques années. Dans la forêt de Recanati, le lieu occupé d'abord par la sainte demeure de la Vierge reste l'objet de la vénération de tous. A Lorette enfin, subsistent toujours les murs

sainte. Torsellini fait des recherches à Rome, aussi bien qu'à Lorette. Ils ont tenu entre leurs mains les documents sur lesquels ils s'appuyaient, ils n'en rivent pas un mot, qu'ils ne soient en mesure d'en fournir la preuve. » (Milochau, *De l'authenticité de la sainte Maison de Lorette*, p. 29.)

(1) *Vérité des différentes translations* : page 88. En 1330, Pierre, évêque de Macerata, publia une relation de la sainte demeure, et les magistrats ordonnèrent qu'à l'avenir les maîtres d'école s'en serviraient pour apprendre à lire aux enfants. (Gribot, *La Sainte Maison de Lorette*, p. 38.)

(2) Milochau, *De l'Authenticité de la sainte Maison de Lorette*, pag. 20.

de la sainte Maison. Ils sont bâtis d'une pierre étrangère au pays, et conforme à celle des maisons de Nazareth ; ils reposent sans fondations sur un terrain inégal. Ils étaient dans cet état vers le milieu du xv^e siècle, lorsque les premiers historiens de Lorette ont écrit leurs relations. A cette époque comme aujourd'hui, la sainte maison de Marie était l'objet de la vénération du monde chrétien, et une tradition non interrompue, fondée sur des monuments indubitables rendait compte de sa présence à Lorette, par le fait de la miraculeuse translation que nous avons racontée. Rejeter ce fait, c'est dénier toute créance aux monuments les plus authentiques, et aux traditions les mieux fondées ; c'est supposer que tout un peuple peut se tromper sur un fait public, palpable, très facile à constater, sur un fait qui s'est reproduit d'une manière sensible, jusqu'à quatre fois en quelques années. C'est supposer que ce peuple, s'il n'a pu se tromper, a été trompeur ; c'est admettre que plusieurs villes, d'intérêts divers, ont pu être complices de la fraude sacrilège la plus grossière, et la plus facile à démentir, sans que ni alors ni depuis pas une voix ne s'élève pour protester en faveur de la vérité ? Miracle pour miracle, je préfère celui qui suspend les lois de la nature physique, à celui qui renverse les lois de la raison, et détruit la notion même de la conscience humaine. » (Milochau, *De l'Authenticité de la sainte maison de Lorette*, pag. 34.)

L'Église catholique d'ailleurs n'a pas l'usage d'approuver des faits miraculeux, s'ils n'ont pas été parfaitement démontrés. Or les Souverains Pontifes, comme le fait remarquer Benoît XIV (*De Servar. Dei beatificissime*, tit. iv, 2^e part., c. 10, n. 11) ont confirmé par leur approbation la vérité de cette miraculeuse translation. « Les lettres pontificales, dit-il, attirment que la sainte Maison de Lorette est celle où est née la bienheureuse Vierge, où elle a été saluée par l'ange, où elle a conçu le Sauveur par l'opération de l'Esprit-Saint. C'est ce que démontrent les lettres apostoliques de Paul II, en 1471 ; de Jules III, en 1537 ; de Léon X, en 1519 ; de Paul III, en 1535 ; de Paul IV, en 1565, et de plusieurs autres. »

Quarante-cinq Pontifes ont célébré les grandeurs de la sainte maison de Lorette, et ont admis dans leurs *Bulles, Brefs, ou Rescrits* l'indubitable vérité de son identité avec celle qu'habitèrent autrefois à Nazareth Jésus-Christ et sa bienheureuse Mère. Voici par ordre les noms de ces Pontifes : *Benoît XII, Urbain V, Boniface IX, Martin V, Eugène IV, Nicolas V, Callixte III, Pie II, Paul II, Sixte IV, Innocent VIII, Jules II, Léon X, Adrien VI, Clément VII, Paul III, Jules III, Paul IV, Pie IV, saint Pie V, Grégoire XIII, Sixte V, Grégoire XIV, Clément VIII, Paul V, Urbain VIII, Innocent X, Innocent XI, Alexandre VIII, Innocent XII, Clément XI, Benoît XIII, Clément XII, Benoît XIV, Clément XIII, Pie VI, Pie VII, Léon XII, Pie VIII, Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII.*

Citons les paroles suivantes de Pie IX : « Dès les premières années de notre enfance, dit l'illustre pontife, nous avons professé le plus tendre et le plus filial amour pour la très sainte Vierge Marie, Mère de Dieu et notre mère à tous, pauvres pécheurs. Nous avons toujours éprouvé, spécialement dans nos besoins et nos dangers, les puissants effets de sa constante protection. C'est ce qui nous pousse aujourd'hui à donner un témoignage public de notre dévotion et de notre amour pour la bienheureuse Vierge Marie. Nous avons voulu placer ce témoignage dans le sanctuaire de Lorette, comme dans le plus auguste et le plus sacré. N'est-ce pas en effet par un prodige unique que cette sainte maison a été transportée de la Galilée en Italie, à travers les terres et les mers ?... C'est avec raison que les fidèles qui viennent la visiter ne semblent pas tant visiter la maison que la Vierge elle-même. *Là en effet, comme le prouvent d'innombrables et authentiques documents, la bienheureuse Vierge Marie a reçu la salutation de l'ange et, par la vertu de l'Esprit Saint, est devenue mère de Dieu, sans aucun préjudice pour sa virginité.* » (*Litt. Apost.*, 22 Aug. 1846).

On a dit en outre, pour détruire cette croyance des peuples fidèles, que la véritable maison de la sainte Vierge ne pouvait pas être à Lorette, puisque les pèlerins continuent toujours de la vénérer à Nazareth. Cette objection n'a pas grande valeur, car tous ceux qui ont étudié la Palestine savent parfaitement,

qu'on ne vénère à Nazareth, comme faisant partie de l'ancienne demeure de la Mère de Dieu, que la grotte attenante à la maison qui a été transportée à Lorette, et dont les fondations seules restent dans leur état primitif. Voici ce que nous lisons dans *Le Guide indicateur des sanctuaires de Terre-Sainte*, par le F. Liévin de Hamme, t. III, p. 84... « Comme on peut le voir encore aujourd'hui, les Orientaux ont toujours su tirer parti des montagnes et des rochers. Les uns y trouvaient et les autres y creusaient des grottes qui leur servaient d'habitation. D'autres construisaient des maisons contre les rochers qui renfermaient des grottes, et ainsi bâtissant une seule pièce, ils obtenaient une maison à plusieurs chambres. Or c'est dans une semblable maison qu'habitait la sainte Vierge à Nazareth... La communication entre la chambre creusée dans le rocher, et la maison proprement dite qui est aujourd'hui à Lorette, était établie par une assez large baie... » Rien donc d'étonnant que nous vénérons la maison qui est à Lorette, et la grotte qui est à Nazareth.

Le savant archéologue, M. Guérin, affirme le même fait dans sa description de l'église de l'Annonciation à Nazareth. « Ce que l'église latine regarde comme indubitable, dit-il, c'est que le grand mystère de l'apparition de l'ange et de l'Incarnation du Verbe s'est accompli dans l'enceinte de la crypte de l'Annonciation, puisqu'il s'est réalisé, soit dans la grotte proprement dite, soit dans la maison de Lorette, laquelle, *d'après les témoignages les plus authentiques et avant sa translation miraculeuse*, occupait le devant de la grotte, à la place où se trouve maintenant la chapelle de l'ange. » (*Terre-Sainte*, pag. 291.) Le même savant écrivait encore, il y a quelques mois seulement, à la *Revue illustrée de Terre-Sainte* (n° du 1^{er} novembre 1888) : « Les RR. PP. Franciscains possèdent à Nazareth le sanctuaire indiscutable de l'Annonciation, dont la partie creusée dans le roc est restée dans cette ville, tandis que la partie bâtie a été, comme on sait, miraculeusement transportée en Dalmatie, ensuite à Rocanati, puis enfin à Lorette. » Il est donc bien évident que la sainte maison de la sainte Vierge ne se trouve plus à Nazareth; il n'en reste que les

fondations — comme nous l'avons remarqué plusieurs fois.

Après tous ces témoignages, on ne sera pas étonné de voir les savants les plus illustres et les critiques les plus sévères s'incliner devant le miracle de Notre-Dame de Lorette. Nous pourrions citer tous les grands écrivains catholiques, qui ont en l'occasion d'en parler, tels que les Bollandistes, Théophile Raynaud, Camisius, Benoît XIV, Noël Alexandre, Honoré de Sainte-Marie, Angelita, Riera, Tursellini, Martorelli, Vasquez, Suarez, etc., etc. Tous ces auteurs enseignent expressément, et le plus souvent établissent *ex professo* et défendent la vérité de la translation miraculeuse. « Nous ne lui connaissons (1), a dit un auteur de nos jours, d'autres ennemis que ceux de l'Église elle-même. » (Milochau, *La sainte maison de Lorette*, pag. 76).

L. BARRÉ.

LOTH (FEMME DE). — Lorsque fut arrivé le jour où le feu du ciel devait détruire Sodome, les anges conduisirent hors de la ville Loth avec sa famille, en lui faisant cette recommandation : « Sauve ta vie; ne regarde point derrière toi, et ne t'arrête point dans tout le pays d'alentour. » Mais une pluie de soufre et de feu étant venue à tomber, la femme de Loth regarda derrière elle, et aussitôt, en punition de sa désobéissance, elle fut changée en statue de sel (Gen., xiv).

Cette histoire a fourni prétexte à bien des attaques contre la Bible. L'auteur de la Sagesse nous apprend que de son temps cette statue de sel existait encore : *Et incredibilis anima memoriam suam figmentum salis*, (x, 7.) Comment une telle affirmation aurait-elle pu trouver grâce, par exemple, devant Volney! A propos de la mer Morte, l'auteur des *Ruines* écrit : « L'on y voit, d'espace en espace, des blocs informes que des yeux prévenus prennent pour des statues mutilées, et que les pèlerins ignorants et superstitieux regardent comme un monument de l'aventure de la femme de Loth, quoiqu'il ne soit pas dit que cette

femme fut changée en pierre, comme Niobé, mais en sel, qui a dû fondre l'hiver suivant. »

Quoi qu'en dise Volney, on peut sans ignorance ni superstition regarder comme authentique le fait rapporté par la Bible. Tout d'abord, on pourrait expliquer par un miracle, soit la mort de la femme de Loth, soit la conservation de son corps jusqu'à l'époque où vivait l'auteur de la Sagesse. Mais il n'est même pas nécessaire de faire intervenir ici le miracle proprement dit. Dans tout le voisinage de la mer Morte, l'air est comme saturé de sel, et ce sel imprègne tout ce qui se trouve dans ces parages. La transformation de la femme de Loth en statue doit donc s'entendre, probablement, d'une sorte de pétrification saline. Il n'est pas étonnant qu'une telle statue ait pu subsister durant longtemps. On rencontre, près de la mer Morte, des masses de sel cristallisé, ayant de quarante à cinquante pieds de hauteur, sur cent pieds de large à la base; parmi ces blocs, il en est même un que la tradition locale considère comme la statue dont parlent la Genèse et la Sagesse. M. Lynch admet cette tradition; sans la considérer comme absolument inadmissible, constatons qu'il n'est pas besoin d'y recourir pour justifier le texte biblique; quand cette statue aurait disparu aujourd'hui, on n'en pourrait pas conclure qu'elle avait déjà disparu à l'époque où vivait l'auteur de la Sagesse. — Voir *Bible de Lethielleux*, *hoc loco*; *Mislin*, les *Saints Lieux*, t. III, ch. XXXVII.

LOUDUN (POSSÉDÉS DE) — Un grand nombre d'auteurs, surtout des médecins, se sont occupés à notre époque des *Possédés de Loudun*. Ainsi les docteurs Calmeil (1), Bertrand (2), Legné (3), Bourneville et Regnard (4), Richer (5), etc., ont écrit sur cette question.

Plusieurs de ces savants ont d'autres préoccupations que celles de la science : pour eux, la possession diabolique est *a priori* un mythe, les démoniaques sont

(1) *De la Folie*.

(2) *De l'Ertase*; item *Du Somnambulisme*.

(3) *Urbain Grandier et les possédés de Loudun*.

(4) *Iconographie photographique de la Salpêtrière*.

(5) *Études cliniques sur la grande hystérie*. Appendice : L'hystérie dans l'histoire.

(1) D. Calmeil, qui dans son dictionnaire de la Bible avait émis des doutes à ce sujet (Art. *Nazareth*), s'est rétracté dans la version latine de son ouvrage sur la demande du P. Mansi de l'Oratoire.

de simples névropathes; et pour quelques-uns, il s'agit à ce propos de décrier l'Église catholique, de l'accuser de crédulité et de fanatisme, de se moquer de ses exorcismes (1), de lui faire même le reproche de cruauté et de lui attribuer la responsabilité des procédures criminelles d'un tribunal particulier, même laïque, qui eurent un fatal dénouement pour les sorciers, vrais ou prétendus. Autant de choses qui n'ont rien de commun avec la science, et qui sont indignes du vrai savant.

Pour nous, dans cette affaire, nous n'avons d'autre intérêt que celui de trouver la vérité; qu'il y ait eu à Loudun supercherie ou vengeance; qu'il y ait eu erreur de procédure ou non; que la possession fût réelle, ou qu'il y eût seulement maladie, tout cela nous est *a priori* indifférent; la supercherie, nous la condamnons; l'erreur, nous la déplorons; maladie ou possession nous la reconnaitrons, si l'on nous fournit des signes qui démontrent certainement l'une ou l'autre. Si le doute persévère, nous le constaterons, et nous ne déciderons rien. Mais en toute hypothèse, il nous sera facile de démontrer qu'il n'y a rien de plus absurde que les invectives que certains prétendus savants se permettent contre l'Église catholique, à propos de cette affaire.

Nous exposerons donc brièvement les faits, en indiquant leur degré de certitude, d'après les sources où nous les puisons. Nous indiquerons, en même temps, ces sources et leur valeur historique.

Nous ne donnons d'abord que la substance des faits, tels qu'ils sont admis par tout le monde, sans interprétation; nous ajouterons toutes les particularités qui ont souffert contradiction, et toutes explications ultérieures, d'après les différentes sources, en examinant la valeur historique de celles-ci.

Un couvent d'Ursulines fut fondé à Loudun en 1626. La plupart des religieuses étaient des filles de qualité, ou

du moins de bonne famille, qui, suivant leur institution, s'occupaient de l'éducation des jeunes filles. Le prieur Mous-saut fut leur premier directeur, mais après peu de temps il vint à mourir. Cependant, des choses singulières commencèrent à se passer, tant parmi les religieuses que parmi les pensionnaires: on entendait des bruits nocturnes; diverses personnes étaient en butte à toute espèce d'obsessions; il apparaissait entre autres, à la mère supérieure, des spectres se dormant pour leur Père confesseur défunt, ou prenant la forme d'autres ecclésiastiques. Les infestations continuant, les religieuses s'en ouvrirent au nouveau directeur, qu'elles avaient choisi dans la personne de Jean Mignon, chanoine de l'église Sainte-Croix, à Loudun. Selon quelques-uns, elles le préférèrent à Urbain Grandier, chanoine de la même église et en même temps curé de l'église Saint-Pierre du Marché, en ladite ville; le motif du refus subi par ce dernier aurait été sa mauvaise réputation. Selon d'autres, Grandier n'avait ni demandé, ni désiré devenir directeur des Ursulines. En tout cas, il paraît certain qu'il n'eut jamais de relations extérieures avec elles jusqu'au procès.

Urbain Grandier étant le personnage principal autour duquel se déroule cette tragique histoire, il faut dès maintenant le faire connaître de plus près. C'était un homme d'un extérieur agréable et soigné, bien doué, mais d'un caractère hautain et vindicatif, et de mœurs plus que légères. Ses défenseurs mêmes sont d'accord là-dessus, et nous avons ses propres aveux. Après bien des difficultés et des procès de diverse nature où il avait été engagé, il fut encore condamné sévèrement pour sa mauvaise conduite par l'évêque de Poitiers, le 3 janvier 1630. Il fut néanmoins renvoyé absous de l'accusation portée contre lui, par le présidial de Poitiers, auquel le Parlement, saisi de cette même affaire, l'avait renvoyé. Il fut également absous par l'archevêque de Bordeaux, auquel il en avait appelé. Celui-ci lui conseilla cependant de permuter ses bénéfices et de quitter son diocèse, après un tel éclat. Il n'en fit rien et revint triomphant, insultant ses ennemis. De là une certaine animosité dans toute la ville de Loudun, qui était fort infectée de calvinisme. Les ca-

(1) C'est ainsi que Bourneville et Regnard, après avoir cité un passage du protestant Aubin, dont nous indiquerons bientôt le degré d'autorité, terminent par cette exclamation: « Les fabricants de miracles de nos jours ne sont pas plus forts que les exorcistes du XVII^e siècle! » *Ouv. cité*, t. 2, p. 177.

tholiques s'éloignaient de Grandier, qui par contre avait les sympathies des huguenots.

Revenons aux religieuses. Le bruit des faits étranges qui se produisaient chez elles commençait à courir la ville. Mignon, voyant sans doute que la chose devenait inquiétante, qu'elle ne pouvait rester cachée, et que le mal allait s'aggravant, appela auprès de lui Pierre Barré, cure de Saint-Jacques de Chinon et chanoine de Saint-Même. Au dire de certains auteurs, Mignon, Barré, les religieuses, tous étaient imposteurs. Le 3 octobre 1631, Mignon dressa procès-verbal de tout ce que les religieuses témoignèrent avoir éprouvé depuis la nuit des 21 et 22 septembre. Ce procès-verbal fut signé par lui, par Barré, et par deux Pères carmes. Bientôt les phénomènes présentèrent un caractère plus prononcé : plusieurs religieuses, et la supérieure elle-même, furent prises des plus étranges convulsions, et leurs actions comme leurs discours étaient, pendant les crises, singulièrement en contradiction avec la conduite exemplaire qu'elles avaient toujours tenue. Mignon et Barré, autorisés par l'évêque de Poitiers, firent des exorcismes, et cela, depuis le 11 octobre 1632, en présence des magistrats civils. Ils interrogèrent les religieuses en latin, et celles-ci, ou le démon par leur bouche, déclarèrent constamment, sur l'ordre de l'exorciste, qu'elles étaient possédées, par maléfice, et que celui-ci leur avait été causé par Urbain Grandier, cure de Saint-Pierre. L'on peut juger de l'impression que fit en ville pareille révélation, tant parmi les catholiques que parmi les calvinistes et les amis de Grandier. Cependant les exorcismes continuaient toujours, en présence de médecins et d'un grand nombre de témoins. On était arrivé à la fin de novembre, quand Barré crut bon de se faire adjoindre par l'évêque de Poitiers deux nouveaux témoins d'office des exorcismes. Les doyens des chapitres de Champigny et de Thouars furent en effet nommés en cette qualité. Grandier présenta de son côté une requête à l'archevêque de Bordeaux, qui nomma comme exorcistes Barré, le P. l'Éscaye, jésuite de Poitiers, et le P. Gau, de l'Oratoire de Tours, tout en ajoutant des instructions détaillées pour les exorcistes, et ne or-

donnant d'éloigner tous autres témoins, sauf le bailli de Loudun, le lieutenant criminel, et le prieur de l'abbaye de Saint-Jouin. Ces précautions assoupirent pour quelque temps le bruit que faisaient les possessions.

Les choses en étaient là, lorsque Louis XIII ayant résolu de faire raser tous les châteaux forts de l'intérieur, le conseiller d'État Laubardemont, chargé de la démolition de celui de Loudun, vint dans cette ville. Il prit connaissance de ce qui se passait dans le couvent des Ursulines, dont la supérieure, Mme de Belsiel (en religion sœur Jeanne des Anges), était sa parente; et de retour à Paris, il en rendit compte au roi et au cardinal de Richelieu. Il ne tarda pas à revenir à Loudun avec une commission royale, en date du 30 novembre 1633, qui l'autorisait à informer contre Grandier. Dès le 7 décembre, celui-ci était arrêté et conduit au château d'Angers, et ses papiers saisis, où l'on ne trouva de compromettant qu'un manuscrit contre le célibat des prêtres, composé à dessein d'étouffer les scrupules d'une fille séduite.

On procéda immédiatement à l'audition des témoins, dont un nombre considérable déposèrent contre Grandier de crimes de toute espèce contre les mœurs; une femme, Élisabeth Blanchard, ajouta qu'il lui avait proposé de la faire princesse des magiciennes. Les exorcismes furent repris également avec plus de fréquence, que jamais. De nouveaux exorcistes de différents ordres religieux furent désignés, parmi lesquels nous devons signaler surtout le P. Lactance, récollet, le P. Tranquille (1), capucin, et le P. Josef (2), également capucin, parce que leurs noms reviennent plus souvent dans les histoires de la possession de Loudun. L'accusation contre Grandier d'avoir fait des *partes* avec le diable, et d'être la cause de la possession, se reproduisit constamment.

L'évêque de Poitiers se rendit lui-même à Loudun pour assister aux exorcismes, le 6 juin 1634. Il fut entièrement persuadé de la réalité de la possession,

1) Le P. Tranquille écrivit aussi sur cette affaire de Loudun.

(2) Le P. Josef mérita d'être le sujet d'un livre calviniste, *La vie du P. Josef, capucin*. La Haye, chez P. de Voys, 1705.

aussi bien que les exorcistes, et un nombre considérable de témoins de toute qualité. Les incrédules se trouvaient surtout parmi les calvinistes qui n'étaient pas témoins des exorcismes, et qui, suivant certains auteurs, refusaient d'y assister sous prétexte de scrupules religieux.

Cette procédure étrange, comme les exorcismes, dura sept mois; puis Laubardemont porta les pièces du procès à la cour, où on les fit examiner. On crut y trouver assez de preuves pour agir contre Grandier, et par lettres patentes du 3 juillet 1634, une commission de quatorze magistrats, pris dans différentes juridictions, fut nommée pour le juger souverainement. Le 18 août suivant elle le déclara coupable du crime de magie, maléfice et possession, arrivés par son fait, et le condamna au bûcher. Grandier, appliqué à la torture pour l'obliger à déclarer ses complices, protesta qu'il n'en avait pas, qu'il n'était pas magicien, mais il s'avoua coupable de grands crimes, *de fragilité humaine*. Ensuite il fut conduit au supplice, et exécuté le même jour.

Cependant la possession n'était pas vaincue. Elle s'était même étendue à plusieurs femmes séculières, à Loudun et aux environs, et à Chinon. Plusieurs des exorcistes eux-mêmes furent attaqués par les démons, à savoir le P. Lactance, qui mourut le 18 septembre 1634; le P. Tranquille, qui vécut jusqu'en 1638; le P. Surin S. J., qui remplaça le P. Lactance comme exorciste et fut le principal acteur, dans ce drame, depuis la mort du P. Lactance. Il nous a laissé la description détaillée de son état, et beaucoup de renseignements sur la possession depuis la mort de Grandier.

Il n'arriva à Loudun que quatre mois après l'exécution de ce dernier, et après avoir délivré en partie la mère supérieure des démons, vrais ou prétendus, qui la possédaient, il fut rappelé et remplacé par le P. Récès, également jésuite. Pendant cette période, qui dura depuis la mort de Grandier jusqu'en 1639 et 1640, où les possédées furent délivrées et les bruits de possession s'éteignirent enfin, nous devons signaler la visite de plusieurs personnages, qui témoignèrent en faveur de la réalité de la possession. Outre celle de plusieurs évêques, nous devons citer la visite de

Monsieur, frère du roi, qui eut lieu le 9 mai 1635; il donna un témoignage authentique, signé de sa main, le 11 mai, en faveur de la vérité de la possession, avec les preuves à l'appui, qu'il avait constatées lui-même. Nous ne pouvons pas omettre non plus le témoignage de lord Montagu, et de M. de Quériolet, qui furent tellement frappés de ce qu'ils virent, que non seulement la possession leur parut véritable, mais qu'elle fut l'occasion de leur conversion inattendue et étonnante (1).

Voilà, en peu de mots, l'histoire des possédées de Loudun, tout à fait impartiale, mais nécessairement incomplète, puisque nous avons fait abstraction, à dessein, de toute appréciation, et de toutes les particularités qui ont été l'objet d'interprétations contradictoires et passionnées.

Maintenant, nous allons examiner les différentes sources historiques, pour en retirer, par une saine critique, des renseignements ultérieurs sur la véritable nature des faits singuliers arrivés à Loudun. C'est, du reste, du caractère réel de ces faits que dépend en grande partie le jugement à porter sur tout le reste des événements: procédure, exorcismes, fatal dénouement.

Nous avons déjà dit que la question est fort embrouillée, surtout à cause des écrits passionnés qui ont paru sur ce sujet. La possession, ou du moins l'intervention diabolique fut-elle réelle, ou s'agit-il seulement d'une maladie singulière, inconnue alors? ou bien encore faut-il attribuer le tout à la supercherie, à l'imposture? ou bien enfin fut-ce un mélange de tout cela?

Nous rencontrons d'abord des partisans de l'imposture. On cite, parmi les contemporains, Gilles Ménage, comme étant de cet avis, dans les *Menagiana*. Nous n'avons pu les lire, mais nous sommes étonnés, si cela est, qu'Aubin,

(1) Pour ce qui regarde M. de Quériolet, voir l'ouvrage du P. Dominique de S. Catherine: *Le grand pêcheur couverti*, etc., — Lyon, 1680; et *La vie de M. de Quériolet*, par M. Collet, — Saint-Malo et Paris, 1771.

Et au sujet de lord Montagu, *Histoire des diables de Loudun* (Amsterdam, 1716), p. 274 et ss., dont l'auteur ne saurait être suspect d'être trop favorable à cette conversion, comme nous le verront tantôt; et ce qu'il oppose, p. 279, n'est pas de nature à donner des doutes sur la réalité des faits.

dont nous parlerons tantôt, n'ait pas davantage invoqué l'autorité de Ménage, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire. Or, il n'en cite qu'une phrase générale : « Il n'y a point d'innocence à l'épreuve du choix des juges. » De plus les *Ménagiana* ne sont que des traits détachés de la conversation de Ménage, édités après sa mort par quelques amis. C'est un amas d'historiettes, qui ne se compose pas tout entier, à beaucoup près, des souvenirs de Ménage (1). Et fût-ce Ménage lui-même qui parle, il est loin d'être une autorité incontestable.

On cite encore Théophraste Renaudot, le premier gazetier en France, et aussi le continuateur du *Mercur français*.

Mais Dreux du Radier *Bibl. du Poitou*, t. iv est le seul écrivain qui dise, et sans preuve à l'appui, que Renaudot fit une *Apologie* de Grandier, et publia plusieurs libelles contre Richelieu. Or, le cardinal de Richelieu fut le grand protecteur et bienfaiteur de Renaudot. Quant au *Mercur français*, s'il s'agit d'un volume dû à Renaudot, c'est-à-dire depuis 1635, les mêmes raisons de douter subsistent. De plus l'extrait du *Mercur français*, t. xv, que nous avons lu dans Richer (ouv. cit.), semble au contraire admettre la réalité de l'intervention diabolique.

Monconys, grand voyageur qui cultivait assiduellement les sciences occultes, alla voir la supérieure de Loudun, l'an 1645, quand tout était fini. Il rapporte que les lettres imprimées par le démon sur la main de la supérieure, n'étaient que l'effet d'un artifice, et qu'avec le bout de l'ongle il emporta la jambe de P. M. du nom de Marie. C'est tout ce qu'il dit (2).

Gui Patin, dans une de ses *Lettres*, raconte un accident survenu vers 1671 au fils de Laubardemont; il le regarde comme une punition divine, parce que toute l'histoire des religieuses de Loudun n'avait été qu'une sinistre comédie, combinée dans le dessein de perdre Grandier. C'est là son appréciation, sincère ou feinte, car ses lettres contiennent une foule d'anecdotes fausses et des médisances atroces; il recueillait tout ce qu'il entendait dire, vrai ou faux (3).

Aubin, le grand avocat de l'imposture, ne manque pas de produire ces témoignages si graves (4) de Monconys et de Patin. Il cite encore à diverses reprises l'auteur de la *Vie du P. Josef*. Cet auteur est un calviniste, probablement un réfugié, son livre étant publié à La Haye, en 1706. Dans tout ce que nous en avons lu, la passion sectaire transpire à chaque ligne. Aubin n'oublie pas non plus Le Vassor, oratorien qui, après avoir quitté sa congrégation, devint l'ami de tous les chefs de la secte réfugiés en Hollande, Bayle, Basnage, etc., et fut enfin apostat, ayant embrassé la réforme en Angleterre. Son *Histoire de Louis XIII*, dont il s'agit ici, le rendit odieux même à ses amis; elle mérita une censure sévère de la part de Voltaire lui-même. Le P. Griffet le réfute (4). Quant à l'histoire de Loudun, son thème est exactement le même que celui d'Aubin, dont nous parlerons à l'instant; ils ont publié leurs livres à peu près en même temps, Le Vassor de 1700-1711, Aubin en 1716; selon d'autres la première édition serait de 1693; l'on dirait qu'ils se citent mutuellement et textuellement, mais l'ouvrage d'Aubin traite la question *ex professo* et est plus étendu. L'un et l'autre écrivirent donc près d'un demi-siècle après les événements (2). Aubin allègue cependant encore le témoignage d'un contemporain des faits, et qui fut témoin oculaire de quelques séances d'exorcisme, à savoir Marc Duncan de Cézizantes, médecin de Saumur. Mais celui-ci était Principal de l'Académie des réformés, et il s'attache moins dans son livre à l'examen des faits qu'aux moyens de les réfuter. Il attribue même

(1) Dans la préface de son *Histoire de Louis XIII*, et dans le 14^e vol. de l'*Histoire de France* de Daniel, Histoire de Louis XIII, p. 532 et ss.

(2) Le D^r Richer dit gravement, d'après G. Le Gué, que Le Vassor vint passer une année à Loudun et fut témoin de l'aventure du comte du Lude, qui dévoila habilement la supercherie. Aubin dit en effet que Le Vassor passa une année à Loudun, mais il ne dit pas et ne pouvait pas dire que ce fut au temps des possessions, ou qu'il pût être témoin de l'aventure du comte du Lude, puisque Le Vassor n'était pas né de ce temps-là.

Tout était fini à Loudun en 1640, et Le Vassor naquit en 1648. Voilà ce qui s'appelle faire de l'histoire et de la critique. V. Richer, ouv. cit., sur la grande hystérie, Appendice, page 822, note 1.

(1) *Biographie universelle*, v. Ménage.

(2) *Voyages de M. de Monconys*, t. II.

(3) V. *Biographie universelle*, v. Patin.

les convulsions à la ruse. Or, nous verrons que cela est impossible, et que de nos jours tous les médecins, n'importe leurs opinions religieuses ou philosophiques, sont d'accord à constater la réalité des symptômes corporels, et la bonne foi des religieuses de Loudun, au moins en ce point déterminé.

Le plus acharné de tous les parlisans de l'imposture, dans cette affaire de Loudun, celui qui a réussi à obscurcir d'avantage la question et à entraîner après lui un assez grand nombre d'auteurs par leur défaut de critique, c'est Aubin, dans l'ouvrage que nous avons cité déjà, *Histoire des diables de Loudun, etc. Cruels effets de la vengeance du cardinal de Richelieu*, Amsterdam, 1716. Le titre seul indique le but de l'auteur. Dès sa préface, et dès les premières lignes de son ouvrage, il découvre ses batteries : dans cette affaire, selon lui, tout n'est qu'intrigues et infâme comédie : pour Mignon, il s'agit de se venger de ses ennemis, et de se faire une réputation de sainteté ; pour les religieuses, qu'il dresse à cet effet à toute espèce de tours de passe-passe, il s'agit de se créer des ressources et de se rendre intéressantes au public ; pour les exorcistes et les évêques, de rendre de bons offices à leur église, de faire des miracles contre les calvinistes ; pour les juges et la plupart des témoins, de favoriser tous ces plans ; pour la cour et Richelieu, de se venger d'un pauvre curé. A notre avis, il n'y a pas de meilleure réfutation d'Aubin, que son livre même ; et nous ne sommes pas seuls de cet avis. Le Dr Calmeil dit que « cette calomnie est réfutée par le seul exposé des faits », et avant lui le Dr Bertrand réfute Aubin par son propre réquisitoire. De même tous les autres médecins naturalistes, que nous avons cités en commençant, rejettent absolument cette absurde explication d'Aubin (1).

Inutile d'insister. Faisons cependant remarquer qu'Aubin n'a pas dû attendre jusqu'à nos jours une réfutation, non plus que ceux qu'il cite en sa faveur. Pilet de la Mesnardière, dans son *Traité de la mélancolie*, réfuta Duncan. Il est, comme ce dernier, contemporain des événements. De la Menardaye réfuta Aubin, dans son *Examen et discussion cri-*

tique de l'Histoire des diables de Loudun, etc., Paris, 1747 (il paraît y avoir eu une édition dès 1719). On trouve dans la préface, p. xv et suiv., une notice assez étendue des ouvrages imprimés et manuscrits pour et contre la possession. Le Vassor fut réfuté par le P. Griffet, comme nous l'avons dit.

Malgré cela, les calvinistes, surtout Aubin, en suivant le conseil de Voltaire : *Mentez, mentez toujours*, ont obtenu leur effet, il en est resté quelque chose. Plusieurs auteurs s'y sont laissé prendre, beaucoup se sont mis à douter, et il n'est pas facile aujourd'hui de voir clair.

M. de Saint-André (1), qui est d'une crédulité inouïe pour accepter toute espèce de faits, et d'un ridicule achevé dans ses explications naturalistes, dit au sujet des Ursulines de Loudun : « C'est encore un problème, si la possession était véritable, mais ce n'en devrait pas être un, si l'on ajoute foi à ce que rapportent les conversations sur l'histoire des diables de Loudun et celle du P. Josef, et à ce qu'ajoute sur le même sujet M. de Monconys (2). » Saint-André fut réfuté par Boissier (3), qui ne parle cependant pas de Loudun en particulier, et qui est aussi crédule que son adversaire.

Le P. Lebrun (4) cite une lettre de M. de Rhodes, médecin à tendance naturaliste, qui mentionne incidemment parmi les prétendues possessions, imaginaires ou malicieuses, celles de Loudun.

Dom Calmet nous dit : « Tout le monde parle aujourd'hui de la possession des religieuses de Loudun, sur lesquelles on a porté, et dans le temps, et encore depuis, des jugements si divers. » Et plus loin : « Je ne rapporte pas parmi les exemples de possession réelle celui des religieuses de Loudun, dont on a porté des jugements si divers, dont la réalité a été révoquée en doute dès le temps même, et qui est très problématique encore aujourd'hui (5). »

Un auteur moderne, M. Jay, dans son

(1) *Lettres au sujet de la magie, etc.*, Paris, 1725.

(2) Cette lettre est datée du 20 déc. 1690.

(3) *Recueil de lettres au sujet des maléfices, etc., servant de réponse aux lettres du Sr de Saint-André*, Paris, 1731.

(4) *Histoire critique des pratiques superstitieuses* (Édité. Amsterdam, 1736, t. IV, p. 141. Le passage indiqué est à la page 162.)

(5) *Traité sur les apparitions des esprits, etc.*, Paris 1751, p. 198 et 219.

(1) V. D' Richer, ouv. cit.

Histoire du ministère du cardinal de Richelieu, suit même les errements d'Aubin.

Sauf chez les médecins de notre siècle, il est rare de trouver des explications franchement naturalistes; le différend se resume entre l'imposture et la possession réelle. Outre les ouvrages déjà cités en faveur de la possession, nous devons ajouter les écrits des exorcistes, du P. Tranquille, et surtout du P. Surin, ses *Lettres*; les adversaires eux-mêmes ont généralement rendu hommage à la sincérité et à la vertu du P. Surin. De plus, il n'a pas été mêlé à l'affaire de Grandier, n'étant venu à Loudun que quelques mois après le supplice de ce dernier. On peut consulter encore la *Vie du P. Surin*, par Boudon, Chartres et Paris, 1689; *La Gloire de Saint Joseph, victorieux des principaux démons de la possession de Loudun*, etc., 1636; *La Guérison miraculeuse de Sœur Jeanne des Anges, prieure des Ursulines de Loudun*.

Nous avons trouvé ces deux derniers ouvrages cités par Aubin, qui mentionne encore la *Rélation de ce qui s'est passé aux exorcismes de Loudun, en présence de Monsieur*, par Antoine Meunier, Poitiers, 1635.

Parmi les modernes, nous pouvons nommer pour la possession: Bibet, *Mystique divine*, etc., t. III, p. 200-232 (il y cite, à la page 210-211, une lettre du P. Surin); Leriche, *Études sur les possessions en général, et sur celles de Loudun en particulier*.

Ajoutons encore Görres, *La Mystique divine, naturelle et diabolique*, 3^e partie, tom. V, livre VIII, chap. 44; et de Mirville, *Des Esprits*, etc., Paris, 1854, p. 115 et ss., surtout 126 et suiv. Ces deux derniers auteurs nous semblent manquer généralement de critique et être entachés de trop de crédulité; ils peuvent cependant être très utiles à consulter.

De tout ce que nous venons de dire, le lecteur conclura, avec nous, qu'il n'est pas facile de porter un jugement dans cette affaire. Cependant, nous n'hésitons pas à affirmer que la réalité de la possession a pour elle des arguments très sérieux. Ainsi, d'abord, nous trouvons ici les signes corporels de possession, qui sont toujours plus ou moins équivoques, il est vrai, mais qui sont très réels chez les Ursulines de Loudun. Que les adversaires passionnés aient cru devoir

les nier, c'est une présomption contre eux pour les autres signes plus certains, qu'ils nient également. Tout le monde est d'accord aujourd'hui à reconnaître la réalité des convulsions et des autres symptômes étranges, que les religieuses ont présentés sans supercherie possible. Les calvinistes auraient pu les admettre, sans préjudice de leur thèse, sauf cependant à ne pas pouvoir accuser aussi facilement les exorcistes et les juges d'une atroce injustice; ils auraient dû se contenter alors de les accuser en partie d'ignorance. Il y en a qui les traitent seulement de bigots, comme Le Vassor qui dit que les juges étaient gens de bien, mais crédules, et choisis à cause de leur bigoterie.

Quant aux signes certains de possession, tels que les signes intellectuels, parler des langues inconnues, révéler des choses secrètes et éloignées, nous devons faire observer d'abord que les adversaires, et Aubin lui-même, ne nient pas que les religieuses aient été interrogées et aient répondu en latin; mais ils tâchent visiblement d'arranger les questions et les réponses de manière à faire croire que c'était une leçon apprise par les religieuses, que les démons ne répondraient pas toujours d'une manière congrue, etc. Or cela suppose de nouveau la plus atroce criminalité, chez des religieuses jusques alors irréprochables; chez les exorcistes dont quelques-uns, sinon tous, sont au-dessus de pareille calomnie, et au-dessus de tout soupçon d'une conduite aussi sacrilège; chez les témoins, si nombreux et si considérables; chez des prêtres, des religieux de tout ordre et leurs supérieurs; chez des évêques, chez des princes et des cardinaux, et tout cela pour se venger d'un pauvre curé! Aubin ne nie pas non plus que les possédées aient révélé des choses secrètes, qui ne pouvaient être connues naturellement; mais il se rejette sur une théorie: les pensées secrètes ne peuvent être connues que par Dieu seul; ceux qui prétendent le contraire contredisent l'Écriture, etc. Or, il ne s'agissait pas de pensées que le démon ne pouvait connaître, mais de pensées ou d'autres choses secrètes qu'il était en son pouvoir de connaître. Aussi les exorcistes exigeaient-ils parfois qu'on se communiquât l'un à l'autre ses pensées secrètes, avant de les

faire révéler par les possédées. Alors Aubin objecte que les exorcistes ou d'autres témoins usaient de compérage, de signes connus par les religieuses, etc. Si nous consultons les témoins contemporains, le frère du roi, le P. Surin, et bien d'autres, il est difficile de nier les signes certains de possession. On cite en grand nombre des faits bien déterminés, et arrivés non à des personnages imaginaires ou inconnus, mais à des personnes connues qu'on nomme, lesquels faits ne laisseraient pas de doute. Ainsi M. de Launay de Nazilly, qui avait demeuré longtemps en Amérique, certifie qu'il avait parlé aux religieuses dans la langue de plusieurs tribus de ce pays, qu'elles lui avaient parfaitement répondu, et lui avaient même découvert plusieurs choses qui se passaient dans ces contrées.

M. de Nîmes, docteur de Sorbonne, un des aumôniers du cardinal de Lyon, fit des questions en allemand et en grec. Le P. Viguier, supérieur des Oratoriens, parla grec pendant toute un après-midi. Tous deux furent étonnés des réponses. On peut trouver beaucoup d'autres exemples rapportés par Görres 1).

Après cela, nous pouvons former aussi notre jugement sur les exorcismes, sur la procédure et sa suite funeste pour Grandier.

L'hypothèse de la supercherie doit être écartée de la possession; la maladie pouvait y avoir sa part; peut-être fut-elle provoquée par le démon. Les signes de possession nous apparaissent, à nous, comme très sérieux. Beaucoup de témoins oculaires pouvaient *a fortiori* avoir la certitude morale de sa réalité. Les exorcismes étaient donc pleinement justifiés. Pourtant nous ne voulons pas tout légitimer dans la manière d'exorciser, si ce qu'Aubin et d'autres rapportent est conforme à la vérité; mais peu importe dans le cas présent.

Les poursuites contre Grandier avaient donc aussi un fondement réel, non seulement parce qu'il était dénoncé par les possédées qui ne le connaissaient même pas de figure 2), et cela aussi en dehors

de leurs crises, mais encore parce qu'il était accusé par d'autres témoins. De plus, ce personnage avait de mauvais antécédents, ce qui fait dire à plus d'un auteur, que si Grandier ne méritait pas le supplice comme magicien, il l'avait amplement mérité pour beaucoup d'autres crimes.

Les juges étaient, de l'aveu des adversaires, gens de bien. Ils furent nombreux, de différentes contrées et juridictions; la procédure se fit régulièrement et suivant les lois existantes. Le crime de magie était punissable par les tribunaux civils; ce ne fut qu'en 1672 qu'un édit de Louis XIV défendit de recevoir les simples accusations de sorcellerie.

Si donc il est absurde de tout attribuer à la supercherie dans l'affaire de Loudun, et d'en faire une comédie sacrilège, il est ridicule aussi de se moquer à ce propos des exorcismes de l'Église; il est injuste de s'en prendre aux juges de Grandier, sans même faire la part des idées du temps, et il est souverainement odieux et déloyal, et d'une mauvaise foi insigne, de rejeter sur l'Église catholique ce qu'il aurait pu y avoir d'irrégulier ou de trop sévère dans la sentence d'un tribunal laïc. L'intervention indirecte des ministres de l'Église, par les exorcismes ou autrement, eût-elle été répréhensible, on ne pourrait pas en faire retomber l'odieux sur l'Église; et un tribunal, même ecclésiastique, eût-il failli à son devoir, la responsabilité n'en incomberait pas à l'autorité supérieure, sauf à démontrer sa connivence. A ce propos, veut-on savoir qui a combattu le plus efficacement les abus des procès de sorcellerie et autres semblables? Qu'on lise l'instruction imprimée à Rome par la Chambre apostolique, en 1657, reproduite par Görres, ouv. et édit. cit., t. v, p. 452-457.

Tout homme de bonne foi rendra hommage, après cette lecture, à la sagesse, à la prudence, et à la modération intelligente de l'autorité ecclésiastique. Il y a lieu d'admirer, en cette matière aussi

Grandier. Celui-ci leur demanda comment elles savaient que c'était lui l'auteur du maléfice qui leur apparaissait, etc., puisqu'elles ne l'avaient jamais vu. Elles répondirent qu'elles le savaient à la passion qu'elles sentaient pour sa personne. C'était dire qu'elles ne le savaient pas naturellement, mais par le démon.

(1) Ouv. cité, trad. française, Paris, 1855, tome v, p. 427 et suiv.

(2) On a mal interprété cette phrase dite par les possédées, lorsqu'elles furent confrontées avec

bien qu'en toute autre, combien l'Église est au-dessus des préjugés du temps, et comme elle sait s'affranchir des idées et des passions qui dominent une époque, pour défendre la vérité et la justice envers et contre tous.

G.-J. WAFFELAERT.

LOURDES MIRACLES DE. — Le pèlerinage de Lourdes a été l'occasion de divers reproches adressés à l'Église catholique. Ses ennemis l'ont acensée d'imposer à ses enfants la croyance à de fausses apparitions, fruit de la maladie ou de la fourberie, à des miracles qui ne résistent pas à un examen sérieux. Ils lui ont reproché de favoriser la superstition, en favorisant le pèlerinage et les abus étranges dont l'eau de Lourdes est l'objet.

Au premier de ces reproches, nous répondons que l'Église n'impose à personne l'obligation de croire à la réalité des apparitions racontées par Bernadette Soubirous, ou des guérisons opérées à Lourdes. Quant au second, nous ferons observer que si l'usage de l'eau de Lourdes a été parfois l'occasion d'abus ou de pratiques superstitieuses, l'Église a condamné et réprouvé ces abus et ces pratiques, lorsque l'autorité ecclésiastique les a connus. Ils sont, du reste, interdits par les lois générales relatives à l'usage des choses saintes ou estimées telles.

Il est vrai cependant que l'Église approuve le pèlerinage de Lourdes, qu'elle le favorise, et que généralement ses évêques, ses prêtres, comme les simples fidèles, admettent que la sainte Vierge est vraiment apparue à Lourdes, et qu'il s'y opère des prodiges. Mais nous soutenons que cette conduite est raisonnable et sage, parce qu'il y a des preuves très fortes, moralement certaines, de la vérité des apparitions et des miracles de Lourdes. C'est ce qui va ressortir, nous l'espérons, d'un court exposé des faits.

En 1858, le 11 février, une jeune fille de quatorze ans nommée Bernadette Soubirous vit, aux roches Massabiellès, près de Lourdes, une dame d'une merveilleuse beauté. Elle portait une robe et un voile blancs, une ceinture bleue, et tenait un chapelet blanc en ses mains. Elle apparut dix-huit fois à l'enfant, demanda qu'on lui bâtît une chapelle en ce lieu, y fit jaillir une fontaine qui

est devenue une source abondante et déclara qu'elle était l'*Immaculée Conception*. Une foule considérable mêlée de croyants, d'incrédules et d'agents de police était présente aux dernières apparitions. La dame ne se montra pas chaque fois que la jeune fille espérait la voir, et qu'elle pria en attendant l'apparition. La sainte Vierge, du reste, n'était vue que de Bernadette. Le visage de celle-ci s'illuminait au moment de la vision. Elle entendait et comprenait les personnes qui l'entouraient. Néanmoins la flamme d'un cierge qu'elle tenait resta, une fois, pendant un quart d'heure dans sa main, passant à travers ses doigts, sans y laisser aucune trace et sans que Bernadette eut éprouvé aucune douleur. Elle se souvenait après son extase de tout ce qu'elle avait vu et entendu pendant sa vision.

Cependant l'eau de la source qui avait jailli produisait de nombreuses guérisons. La police mit en vain tout en œuvre pour découvrir quelque fourberie dans ces apparitions et ces cures. A la demande de la municipalité de Lourdes, le Dr Filhol, professeur de chimie à la Faculté de Toulouse, analysa l'eau qui produisait de si merveilleux effets et déclara qu'elle n'avait aucune propriété thérapeutique spéciale. Le clergé se tint longtemps à l'écart, s'abstenant de paraître à la grotte et d'intervenir, alors que des prodiges nombreux avaient eu lieu et qu'un concours immense de peuple se pressait autour du lieu de l'apparition dont l'accès était interdit par l'autorité civile.

Ce n'est que le 28 juillet que Mgr Laurence, évêque de Tarbes, nomma une commission chargée d'examiner juridiquement les faits qui s'étaient produits et leur caractère.

La commission s'entoura de tous les moyens d'information pour s'éclairer sur la réalité de ces faits et sur leur nature.

On comptait par centaines les cures miraculeuses, dit M. Lasserre (*Notre-Dame de Lourdes*, p. 388). La commission épiscopale en choisit trente et les soumit à une enquête approfondie.

Dans son rapport à l'évêque de Tarbes, elle divisa en trois catégories les guérisons qu'elle avait étudiées et dont elle avait relaté les détails dans ses procès-verbaux, tous signés par les personnes

guéries, en même temps que par de nombreux témoins, et tous accompagnés de l'attestation et de l'appréciation de plusieurs médecins.

La première catégorie comprenait six cures, qui paraissaient pouvoir s'expliquer d'une manière naturelle; la seconde en comprenait huit, qui présentaient les conditions voulues pour être regardées comme surnaturelles, mais au sujet desquelles il n'était pas impossible de soulever des objections sérieuses. La troisième classe était formée de faits que la commission avait jugés indubitablement miraculeux.

Voici, tels que M. Lasserre les rapporte dans son livre de *Notre-Dame de Lourdes*, trois des faits qui furent rangés dans la première catégorie, comme susceptibles d'une explication naturelle.

La main de Jeanne Crassus, paralysée depuis dix ans, s'était redressée et avait retrouvé la plénitude de la vie dans l'eau miraculeuse. — Le restaurateur Blaise Maumus avait vu disparaître et se fondre, en plongeant sa main dans la source, une loupe énorme qu'il avait à l'articulation du poignet. — La veuve Crozat, sourde depuis vingt années à ne pas entendre les offices, avait soudainement recouvré l'ouïe, en faisant usage de cette eau.

Nous citons ces faits, pour qu'on voie que la commission n'admet pas facilement le caractère surnaturel des guérisons.

Elle eut pourtant devoir en ranger seize parmi les faits dont on ne pouvait donner aucune explication naturelle.

Dans son examen, elle s'était surtout mise en face de l'objection qui avait cours alors, savoir que l'eau de la source avait la propriété de produire des effets de ce genre.

Aujourd'hui, les médecins qui ne veulent pas reconnaître les miracles de Lourdes, et qui ont consenti à étudier les faits, sont plutôt portés à les expliquer par l'action de l'imagination des malades.

C'est ce qu'a essayé dernièrement M. le Dr Bernheim, professeur à la faculté de médecine de Nancy, dans son livre de la *Suggestion et de ses applications à la thérapeutique*.

Bien qu'il appartienne au culte israélite, le Dr Bernheim professe, dit-il, un

grand respect pour la croyance des catholiques. Il pense, et avec raison, que leur foi est au-dessus des discussions des faits qui se sont produits à Lourdes. Il a lu les livres de M. Lasserre sur *Notre-Dame de Lourdes* et les *Épisodes miraculeux de Lourdes*. Voici son appréciation (p. 218): « Toutes ces observations ont été recueillies avec sincérité et contrôlées par des hommes honorables. Les faits existent, l'interprétation est erronée. »

M. Bernheim pense, en effet, que la foi religieuse a naturellement la même efficacité thérapeutique que la suggestion dans l'hypnotisme (voir l'article consacré à ce mot), et, pour le montrer, outre une guérison produite par le prince de Hohenzolle en 1821, et quelques autres obtenues au tombeau de saint Louis, il cite dix miracles attribués à Notre-Dame de Lourdes.

Parmi les faits qu'il a jugé à propos de choisir, l'un, la guérison de Mlle de Fontenay, n'a pas été soumis à la commission de Tarbes, et il y a des raisons de penser qu'il n'aurait pas été rangé dans la catégorie des faits miraculeux; un autre, la guérison de Mlle Massot, Bordenave en a été positivement exclu; il en reste quatre qui ont été admis comme miraculeux.

Sur ces quatre guérisons, il en est deux de paralysie et une d'amaurose) que le Dr Bernheim croit avoir réalisées dans des conditions semblables à celles où elles se sont produites à Lourdes. Il a rétabli, en effet, des personnes atteintes de ces maladies, en leur suggérant pendant un sommeil hypnotique qu'elles étaient guéries. Cette assimilation est-elle fondée. Nous ne le croyons pas. Nous voulons bien que des croyances religieuses aient naturellement les mêmes effets que d'autres persuasions qui agissent sur l'imagination.

Mais, si les malades guéris par l'eau de Lourdes ressemblaient par leur confiance à ceux que M. le professeur Bernheim guérit, il est facile de relever entre les deux classes de guérisons, de notables différences. Nous n'en indiquons qu'une. Il y a un caractère qui se retrouve sinon dans toutes, du moins dans les principales guérisons de Lourdes, c'est qu'elles ont été instantanées, complètes et définitives. Or le Dr Bernheim

n'est arrivé, au contraire, à des guérisons instantanées et définitives, que pour les personnes qu'il avait mises dans l'état de somnambulisme; pour toutes les autres et souvent pour celles-là même, il a dû répéter ses suggestions dans plusieurs séances, avant d'arriver à la guérison complète. Bernheim, *op. cit.*, p. 225-227.

Du reste, et c'est par ce côté surtout que le débat est facile à conclure, parmi les guérisons qui se sont produites à Lourdes, il en est qui, d'après les principes même du Dr Bernheim, ne peuvent s'expliquer par l'action de l'imagination. Il dit en effet (p. 406) : « Je ne prétends pas que la suggestion agisse directement sur l'organe malade; pour supprimer la congestion vasculaire, résoudre l'exsudat inflammatoire, restaurer les éléments du parenchyme détruit ou dégénéré. Quel est l'agent de la matière médicale capable de susciter ce processus curatif? »

Or ce qu'aucun agent médical n'est capable de faire a été fait par l'eau prise en boisson ou en potion dans plusieurs des cas que la commission de Tarbes a regardés comme miraculeux et dans d'autres qui ne lui ont pas été soumis. C'est ainsi que des lésions, des ulcères, des excroissances ont disparu comme par enchantement.

Bien que les conclusions de la commission de Tarbes paraissent solidement fondées, néanmoins l'évêque demanda une sanction nouvelle de ces guérisons miraculeuses, celle du temps. Il laissa s'écouler trois ans. Une seconde enquête fut faite alors. Les guérisons s'étaient maintenues et les témoignages rendus la première fois furent confirmés.

Aussi le 18 janvier 1862, s'appuyant surtout sur le caractère surnaturel des faits qui avaient suivi les apparitions et qui montraient mieux qu'aucune autre preuve que Bernadette Soubirous avait réellement été l'objet d'une faveur céleste, Mgr Laurence, évêque de Tarbes, promulgua-t-il la déclaration suivante :

« Nous jugeons que l'Immaculée Marie, mère de Dieu, a réellement apparu à Bernadette Soubirous, le 14 février 1858 et jours suivants, au nombre de dix-huit fois dans la grotte de Massabielle, près de la ville de Lourdes; que cette apparition revêt tous les caractères de la vé-

rité et que les fidèles sont fondés à la croire certaine.

« Nous soumettons humblement notre jugement au jugement du Souverain Pontife qui est chargé de gouverner l'Église universelle. »

Voici trente ans que l'apparition a eu lieu.

Une grande église a été bâtie sur le rocher qui recouvre la grotte où Bernadette a eu ses visions; on en construit même une nouvelle qui aura encore de plus vastes proportions. Un livre écrit en 1869 par M. Lasserre sur *Notre-Dame de Lourdes* et où il raconte les faits que nous avons indiqués, en était, huit ans après, c'est-à-dire en 1877, à sa quatre-vingt-douzième édition et avait été traduit dans presque toutes les langues du monde catholique. Des pèlerinages nombreux accourent à Lourdes de toutes les parties de la chrétienté, amenant avec eux des malades de toutes sortes qui viennent demander leur guérison. Car des prodiges semblables à ceux que la commission de Tarbes examinait en 1858 n'ont pas cessé de se produire depuis cette époque.

Nous n'avons parlé que de ceux de la première année, parce qu'ils ont été constatés d'une manière authentique parce qu'ils possèdent la confirmation du temps, parce que les circonstances en sont connues de telle manière qu'on peut en discuter le caractère pièces en mains.

A ces faits primitifs incontestables, de nouveaux prodiges n'ont cessé de s'ajouter depuis trente ans, constatés par des examens scientifiques réitérés; des conversions nombreuses, des actes de vertu admirables sont chaque jour le fruit du pèlerinage. L'Église, chargée de procurer la gloire de Dieu et la sanctification des âmes, non seulement par les moyens ordinaires et nécessaires, mais aussi par les moyens extraordinaires que la divine Providence n'a jamais cessé d'employer, selon les temps et les lieux, manquerait à sa mission en ne favorisant pas le pèlerinage de Lourdes. Les abus, que l'infirmité humaine peut mêler à ces manifestations de la piété, sont peu de chose en comparaison du bien produit; et de plus l'Église les condamne et les réprime.

J. M. A. VACANT.

MACHABÉES. — Les protestants et les rationalistes cherchent à prendre en défaut la véracité des deux livres canoniques des Machabées. Sans nier l'exactitude de leurs récits sur les événements accomplis en Palestine, ils prétendent qu'ils se sont trompés sur plusieurs points relatifs aux peuples étrangers; ils en apportent les prétendues preuves suivantes :

1° Alexandre, d'après la Bible, partagea son royaume entre ses généraux (I Mac. I, 7) ; or, dit-on, Quinte-Curce nie ce fait, et raconte que le conquérant légua son empire *au plus digne*. Nous le savons; nous savons même que Quinte-Curce dit ailleurs qu'Alexandre remit son anneau à Perdicas, mais nous ne voyons pas en quoi ces deux assertions *contradictoires* d'un même auteur peuvent infirmer l'assertion de l'auteur sacré, même au point de vue purement humain.

2° Comment, dit-on, peut-on admettre qu'il y ait eu des liens de parenté entre les Juifs et les Spartiates (I Mac., XII) ? Sans doute cela nous surprend, mais qu'y a-t-il là d'impossible ? Cette parenté est mentionnée aussi par l'auteur du II^e livre; et tous les jours d'ailleurs on constate qu'il y eut autrefois des relations, jusqu'ici inconnues, entre la Grèce et l'Asie, et M. Clermont-Ganneau a signalé des rapprochements curieux entre les usages juifs et ceux d'Elis, dans le Péloponèse.

3° On dit encore que la mort d'Antiochus est racontée de trois façons différentes dans les deux livres des Machabées (I Mac., VI; II Mac., I, 10-17, IX). Nous convenons que le récit de II Mac. I, 10-17 diffère des deux autres, mais la raison en est simple : il raconte la mort d'Antiochus III le Grand, tandis que les autres parlent d'Antiochus IV Épiphane. Mais puisqu'on parle de *trois* récits différents, c'est qu'on regarde comme inconciliables les deux récits de la mort d'Antiochus IV. Or ces deux narrations peuvent parfaitement se concilier. Il est vrai que I Mac. appelle Elymaïs la ville dont Antiochus voulait piller le temple, et que II Mac. nomme cette ville Persépolis; mais plusieurs manuscrits grecs du I^{er} livre ne portent pas le nom de la ville, de sorte que c'est probablement Persépolis qui est la leçon véritable. Il est vrai aussi que I Mac. fait retourner

Antiochus à Babylone, tandis que II Mac. le fait mourir près d'Ebatane; mais le premier passage veut simplement dire qu'Antiochus reprit la route de Babylone, et le second nous apprend qu'il n'y arriva pas.

4° Le II^e livre rapporte qu'un vieillard juif, Razias, sur le point d'être pris par les ennemis, se donna la mort plutôt que de tomber entre leurs mains, car ils voulaient essayer de le faire apostasier. La Bible ne parlant de Razias que sur un ton élogieux, les protestants ont voulu voir dans ce passage l'apologie du suicide, et dénier par suite la canonicité au second livre des Machabées. Mais ce que la Bible loue en Razias, c'est uniquement son attachement à la religion. Quant à son acte lui-même, il ne peut être excusé que par la droiture de ses intentions ou par une inspiration particulière de Dieu; c'est ainsi qu'on explique, par exemple, la mort de sainte Apolline, qui se jeta elle-même dans le brasier préparé pour elle. Saint Augustin dit au sujet de Razias : « Sa mort est plus extraordinaire que sage; la Bible raconte comment elle a eu lieu, et non comment elle aurait dû avoir lieu. » — Voir VIGOUROUX, *Manuel bibl.* t. II, n° 563, 577, 582; saint AUGUSTIN, *contra Gaudentium*; MIGNE, t. 43, col. 725.

MADONES MIRACULEUSES. — « A la fin du siècle dernier, dit le P. Matignon (*La Question du surnaturel*, 3^e part. ch. VII, p. 507), d'étranges phénomènes s'étaient manifestés dans les madones d'Italie. Les statues, les tableaux paraissaient s'animer, des mouvements d'yeux, des larmes coulant en abondance, des sueurs expressives et merveilleuses devenaient comme une révélation perpétuelle, tantôt prophétisant des malheurs, tantôt relevant les espérances. Une commission fut instituée par le Pape Pie VI, pour suivre et décrire ces faits, qui s'étaient passés aux yeux des multitudes, accourues de tous les points du monde. Les enquêtes, les dépositions de plus de neuf cent témoins confirmèrent ce que tous avaient vu. »

C'est en mémoire de ces miracles que fut établie la fête de Notre-Dame des Prodiges, dont le clergé romain fait l'office le 9 juillet.

Le 11 mai 1850 et les jours suivants, une

Madone de Rimini peinte en 1796 sur une toile de 60 centimètres de hauteur et de 72 centimètres de largeur, attira l'attention du monde entier par les prodiges dont elle fut l'instrument. Son visage changeait de contenance et exprimait des sentiments divers. Le mouvement des pupilles des yeux était surtout remarqué. Une foule de visiteurs furent témoins du fait et le virent au même instant et de la même manière. On appliqua des rubans sur les yeux et on prit diverses mesures pour s'assurer si ces faits n'étaient pas le résultat d'hallucinations ou de jeux de lumière. L'évêque de Rimini ouvrit une enquête, et après avoir entendu le témoignage de plus de cent témoins choisis et absolument dignes de confiance à cause de leur lumière et de leur caractère, il porta, le 11 janvier 1851, un décret où il déclarait la vérité du mouvement des pupilles de la sainte image.

Par un bref du 25 juillet 1850, Pie IX, à la demande de l'évêque, avait permis de la couronner solennellement.

Nous avons choisi ces faits parmi plusieurs autres qui pourraient être rapportés.

Les enquêtes sévères auxquelles ils ont donné lieu ne permettent pas de les nier, à moins de nier l'autorité du témoignage humain.

La supercherie ou l'hallucination ont, du reste, mis quelquefois en circulation des récits du même genre dépourvus de toute preuve ou dont la réalité était douteuse.

Ordinairement l'autorité ecclésiastique a laissé au temps le soin d'en faire justice. Quand elle est intervenue, ses jugements ont été plus souvent portés pour éloigner le peuple crédule d'un centre de miracles faux ou douteux, que pour approuver la croyance de la multitude.

C'est ainsi que Benoît XIV (*de Canonizatione sanctorum*, l. IV, p. 2, c. 32, n. 4) rapporte de suite cinq décrets de la Congrégation des Rites, qui concluent au rejet de prodiges de la même nature. Le premier, porté le 4 avril 1626, avait pour objet une madone d'Arras qui, disait-on, laissait échapper des sueurs. — Le deuxième est du 26 février 1623. Il ordonne à l'évêque de Pistoie de faire disparaître une statue de Notre-Seigneur

qui, au témoignage de plusieurs personnes, avait versé des larmes. Le troisième est du 10 septembre 1630. Il rejette le prodige des gouttes de sang qu'on aurait vues sortir de la tête d'un Christ de Spolète couronné d'épines. Le quatrième est du 9 juillet 1633. Il ordonne de voiler une madone. Le cinquième du 22 novembre 1687 déclare que le fait qu'une statue de saint François ait perdu du sang n'est pas établi.

Ces exemples montrent que le Saint-Siège n'a admis ces faits qu'en présence de preuves et de témoignages indiscutables. Lorsqu'il les a admis, c'est donc qu'ils étaient véritables et qu'ils ne pouvaient s'expliquer d'une manière naturelle. Il n'a, du reste, imposé à personne l'obligation d'ajouter foi à la réalité de ces prodiges, et les jugements qu'il a rendus, en cette manière, n'ont aucune prétention à l'infaillibilité.

J. M. A. VACANT.

MAHOMÉTISME. — Les adversaires de la foi chrétienne ont coutume d'alléguer contre elle plusieurs arguments tirés du mahométisme. Ils allèguent, en particulier, sa merveilleuse propagation, sa durée, la pureté de sa doctrine sur la divinité, son livre sacré, etc. etc.; ils prétendent qu'il offre des motifs de croire à la divinité de son origine égaux ou supérieurs à ceux que présente le christianisme. De là ils concluent que l'origine du mahométisme n'étant certainement point divine, celle du christianisme ne l'est pas non plus. La réponse à cette objection se trouve dans plusieurs articles de ce Dictionnaire : *Jésus-Christ*, *Miracles*, *Eglise*, etc., mais il est utile pour bien saisir ces réponses de connaître le mahométisme d'un peu plus près. C'est le but du présent article, duquel ressortiront clairement et le caractère humain de la religion de Mahomet, et la différence radicale qui la distingue du christianisme.

Avant la prédication de Mahomet, les Arabes des régions entourant La Mecque croyaient en un seul Dieu, Dieu suprême et unique qu'ils appelaient Allâh taâla. Ils le regardaient comme le créateur du ciel et de la terre, la suprême intelligence, auquel tout est soumis. Mais à cela se bornait toute leur religion en ce

qui concernait la divinité suprême. Allâh n'avait ni temple, ni ministre. Les adorations s'adressaient au dieu du soleil, à celui de la lune et surtout aux génies inférieurs, bons ou mauvais (Jinns Ghôûls), qui étaient censés peupler le monde. D'après les croyances communes, ces esprits se propageaient par génération; c'était à eux qu'il fallait adresser les prières et les offrandes, parce qu'ils pouvaient faire beaucoup de bien ou beaucoup de mal. On les croyait d'ailleurs enfants d'Allâh et chargés par lui de s'occuper des hommes à sa place.

Des Jinns habitaient certains arbres ou certaines pierres sacrées qui formaient les idoles. Chaque tribu avait la sienne et lui consacrait une famille, pour exercer le sacerdoce auprès d'elle. Toutefois une part des offrandes était réputée appartenir à Allâh, et de ce chef consacrée à subvenir aux besoins des pauvres et des étrangers.

Le centre du culte de ces Arabes était à La Mecque, dans le temple célèbre de la Kaaba, où se trouvait la fameuse pierre noire, objet de la plus haute vénération, que l'on croyait tombée du ciel. C'est, pense-t-on, un morceau de basalte volcanique (1).

Vers l'époque de Mahomet la religion arabe était en pleine décadence. On commençait à traiter les Jinns avec peu de révérence; on insultait et brisait même les idoles, quand on n'en obtenait point ce qu'on leur demandait. D'autre part, les Juifs et les chrétiens s'étaient répandus en Arabie. Chez les gens instruits le monothéisme reprenait faveur. Cette foi et celle en la responsabilité humaine devant Dieu s'étaient réveillées chez beaucoup de gens qui s'appelaient *hanifs* (hérétiques), et ce fut leur doctrine qui forma la base du mahométisme.

Tel était l'état des choses en Arabie, quand Mahomet commença ses prédications. Né de parents pauvres et orphelin à six ans, il dut d'abord garder les chèvres et les moutons du public. A

25 ans, il épousa la riche veuve Kadidja, ce qui lui permit de vaquer aux soins intellectuels. Mahomet était devenu *hanif* et méditait constamment sur les deux grands problèmes qui occupaient les dissidents de ce nom: la nature de Dieu et ses lois, ainsi que la responsabilité humaine. Il se retirait souvent dans la solitude pour les approfondir; il s'entretenait aussi avec les juifs et les chrétiens de questions religieuses et recevait des premiers les traditions et récits bibliques d'une manière toutefois assez imparfaite; car ses ennemis l'accusèrent plus d'une fois de ne savoir que répéter les leçons d'autrui en les altérant. Ce qui montre la nature des préoccupations du temps, c'est ce fait, entre autres, que le hanif Zaïd-ibn-Anir, après avoir publiquement rejeté la religion du peuple, avait entrepris de lointains voyages pour rechercher la vraie religion et était venu se fixer sur le mont Hirâ. Mahomet eut de longs entretiens avec lui et ce fut alors qu'il commença à se donner comme l'envoyé de Dieu. Était-il de bonne foi? Les rationalistes modernes, désireux d'abaisser le christianisme en égalisant son niveau avec celui des autres religions et partant de relever les fondateurs des autres cultes, répondent presque tous affirmativement. Mahomet était hystérique au plus haut point. Il avait, dit le docteur Sprenger, une forte hystérie musculaire, qui lui occasionnait des crises terribles, des hallucinations aussi vives que nombreuses. Dans ses rêves qu'il prit pour des réalités, il vit des personnages célestes et entendit leurs voix, lui imposant sa mission prophétique. La preuve en est, dit-on, dans les dix années de persécution qu'il dut soutenir et dans le succès de son entreprise. Ces raisons ne sont rien moins que convaincantes. Plusieurs imposteurs — citons seulement le faux Smerdis — se sont livrés à la mort pour soutenir leur supercherie, et le succès ne prouve absolument rien. Nous pouvons toutefois faire une distinction. Que Mahomet se crût appelé à de grandes choses naturellement, comme beaucoup d'autres qui se croient de grandes conceptions et se sentent pleins d'ardeur pour les réaliser, cela se peut. Mais qu'il crût à une mission divine, à un appel extérieur, c'est assez difficile à admettre, attendu qu'il confirmait ses prétentions à ce sujet en

1) Quelle fut la religion première de l'Arabie centrale? Les écrivains de l'école de Tiele affirment nécessairement avec lui que ce fut l'animisme; le système l'exige, mais la raison dit le contraire. Si le monothéisme eût succédé à l'animisme, il aurait eu la faveur avec la nouveauté. Or c'est tout le contraire que l'histoire constate.

domant pour tombées du ciel des pages du Koran, qu'il savait parfaitement être sorties de son cerveau et lui avoir même parfois été dictées par Omar.

Deux circonstances ouvrirent la voie au nouveau prophète, le mouvement d'idées qui portait les esprits à la recherche de la vraie religion et les prédications des juifs qui annonçaient la venue du Messie. On était prêt à recevoir et le Messie et sa religion.

Toutefois, les premiers efforts de Mahomet n'obtinrent guère de succès. Les railleries, les persecutions ne lui furent pas épargnées et, sans cette loi coutumière des peuples arabes qui prescrivait à chaque famille de protéger tous ses membres, on lui eût fait un mauvais parti. Mahomet manquait, du reste, de sens pratique et de force; seul il n'eût pu rien faire, mais il eut la chance d'attirer à lui Abou bekir et Omar dont le jugement et l'énergie suppléèrent à ce qui lui manquait, et ce trio opéra la révolution religieuse. Le procédé de Mahomet était de soulever les inquiétudes religieuses, puis de les calmer par ses oracles. Ainsi il conquit des membres de sa famille, des esclaves et quelques étrangers. Après six ans de prédication, les nouveaux convertis étaient au nombre de cinquante. Persécutés par les grands de La Mecque, la plupart s'enfuirent en Abyssinie et Mahomet dut entrer en un compromis par lequel il reconnaissait en quelque sorte les idoles des tribus mecquoises. Mais il dut, bien peu après, rétracter cette concession et cela lui attira des persecutions qui le déterminèrent à fuir à Médine. Cette ville, rivale et ennemie de la Mecque, l'accueillit à bras ouverts et lui avait du reste déjà fait des avances. Là Mahomet organisa d'abord des corps armés, avec lesquels il livra deux batailles aux Mecquois, l'une heureuse, l'autre très malheureuse; puis il y forma son harem, enlevant même des épouses à leurs maris et d'autre part faisant assassiner ses adversaires. Quand il avait besoin de justifier sa conduite, *il tombait du ciel* une page de Koran qui approuvait tout ce qu'il avait fait. Ainsi de succès en succès Mahomet arriva à la conquête de l'Arabie et à sa mort tout y était soumis à sa puissance temporelle et spirituelle. Ce fut ainsi que l'islamisme se propagea au dehors

par la force des armes et, pour lui, l'instrument de la conversion fut la grâce du cimetière. Un guerrier cruel et despotique, marchant accompagné d'un harem et faisant parler le ciel au gré de ses passions, tel fut le prophète des Musulmans. Et il y a des gens qui osent comparer son œuvre à celle du Christ! Ce fut également par des conquérants, suivis d'innombrables soldats, que le croissant fut porté jusqu'au Gange et aux Pyrénées.

Il faut cependant reconnaître que les peuples vaincus se soumièrent assez facilement et assez complètement à l'islamisme. Même en dehors des conquêtes, la religion de Mahomet se propagea sur une grande étendue de terre; ses progrès ne sont pas arrêtés; parmi les nègres d'Afrique, dans l'archipel des Indes notamment, il gagne encore de nombreux prosélytes. On se demande comment ce phénomène a pu se produire et se continuer jusqu'à nos jours. L'explication n'en est pas très difficile.

D'abord les armées musulmanes ne laissaient souvent d'autre choix que l'abjuration ou la mort. En maints endroits le clergé chrétien fut massacré et disparut; les chrétiens se trouvèrent ainsi isolés de leurs pasteurs et des sources de la foi. En beaucoup de pays, l'hérésie avait déjà éteint la foi en grande partie et détaché les chrétiens du centre d'unité. L'ignorance était extrême chez les chrétiens d'Orient et beaucoup se laissèrent frapper par le succès prodigieux des Arabes et la similitude des doctrines musulmanes avec les leurs.

Beaucoup d'autres se firent musulmans pour échapper aux capitations, et à l'état de mépris où ils étaient tenus par le vainqueur. En Perse la religion de l'Avesta était plus imposée que nationale, elle céda assez facilement. La Perse voulait aussi se soustraire aux capitations et à la position humiliante que faisaient les maîtres aux fidèles de l'Avesta. En outre le souverain des Musulmans, le chef des armées conquérantes, étant en même temps le lieutenant du prophète et le chef de la loi religieuse, mettait une extrême obstination à détruire toute opposition, et d'un autre côté la concentration des deux pouvoirs dans la même main prévenait l'anagouisme qui trop souvent règne chez les catholiques entre les deux pouvoirs et toute scission funeste à la foi.

En outre, le zèle religieux des Arabes n'ayant guère à s'exercer sur la piété de leurs coreligionnaires se porte entièrement vers l'extérieur, et le caractère ardent des Arabes, Bédouïns et autres, les pousse à travailler de tout leur pouvoir pour amener le monde entier à partager leurs croyances religieuses. Le marchand qui s'en va pour ses affaires dans un pays lointain est, en même temps, un prédicateur zélé qui veut tout réformer à son image. Quant aux peuples païens, l'Islam a deux caractères qui contribuent merveilleusement à sa propagation. C'est d'un côté l'extrême simplicité de ses doctrines. Croire en Dieu et en ses prophètes, à certains préceptes moraux et à la rétribution finale, c'est à peu près, tout ce qu'il exige du fidèle.

C'est en outre qu'il est extrêmement bien approprié à une aspiration bien prononcée des Orientaux et qu'il fait large, très large, la part de la chair.

Pour les peuples païens, le Coran a une supériorité incontestable, supériorité qui dans le contact de deux civilisations finit toujours par l'emporter, et cet effet se produit dans le cas présent, d'autant plus facilement, que le Coran ne contrarie guère les appétits de la nature. N'oublions pas enfin cette vérité reconnue par le fabuliste français :

L'homme est de glace aux vérités,
Il est de feu pour le mensonge.

La religion musulmane est fondée sur la *Coran* et sur la tradition ou *Sounna*. Mais ni l'un ni l'autre ne furent rédigés du vivant du *Nabi*. Le *Coran* est un composé de pages détachées, écrites par Mahomet au fur et à mesure des besoins de sa cause et qu'il n'avait pas rassemblées de son vivant. La *Sounna* ne fut recueillie qu'un siècle plus tard encore.

Les pages qui forment le Coran ont été réunies sans méthode et d'après leur longueur, les plus longs chapitres ou *Sourates* étant placés les premiers.

De l'aveu des savants les plus favorablement disposés, le Koran est un livre des plus indigestes, du décousu le plus complet, dépourvu d'élévation d'idées et de poésie réelle, mais plein de rhétorique ampoulée et de faste dans le langage. Cf. Dozy, *Histoire de l'Islamisme*, p. 114 et ss.) Les *Sourates* contiennent des énoncés de

doctrine, la justification de la conduite du *Nabi*, des imprécations et menaces contre les ennemis etc., le tout d'un ton déclamatoire et diffus. Il n'y a guère que les pages empruntées à nos Livres saints qui présentent des idées et un style élevés.

La religion mahométane est, comme le dit Dozy, la religion la plus prosaïque, la plus monotone, la moins originale qu'il y eut jamais. Le hanifisme avec de nombreux emprunts au mosaïsme, au christianisme et à l'ancienne religion arabe, en constitue tous les éléments avec ce seul dogme propre : que Mahomet est le plus grand et le dernier des prophètes.

Mahomet a tout réglé lui-même, foi, mœurs, droit, culte ; personne ne peut rien y ajouter et Mahomet, esprit médiocre, loin de chercher l'originalité, soutenait que sa doctrine était celle qu'annonçaient les anciens prophètes. Aussi l'islamisme est et restera incapable de développement.

Mahomet accepta la plupart des faits relatés dans l'Ancien Testament, non seulement pour attirer à lui les chrétiens et les Juifs, mais surtout pour parvenir à se représenter lui-même comme le Messie, prédit par les prophètes et figuré par les personnages bibliques. Il avait en outre tout intérêt à se réclamer du patriarche Abraham, que l'Arabie tenait en grand honneur.

La dogmatique musulmane est des plus pauvres. Mahomet conserva Allâh Taâla et les *Jinns* arabes, mais la notion monothéistique d'Allâh fut perfectionnée à l'image du Dieu des chrétiens, et les *Jinns* transformés en anges et démons. Tout se résume en ces quelques mots : Il est un Dieu infiniment puissant, sage et miséricordieux, créateur et souverain maître du monde, auquel l'homme doit rendre compte de sa conduite et qui le récompensera ou le punira selon ses œuvres.

Entre Dieu et l'homme sont les anges et les démons, créatures périssables qui seront détruites au dernier jour. Ils ont un chef à leur tête, Michel pour les anges, et Satan ou Ibliz pour les démons ; les démons sont mauvais mais convertissables et Mahomet en a converti plusieurs. L'action de ces esprits est, quant aux anges d'accomplir les volontés, et les messages divins et d'aider les hommes :

quant aux démons, de les tenter et de les perdre.

La création du monde s'est faite à peu près comme le raconte la Genèse. L'homme a un corps mortel et une âme spirituelle et immortelle douée du libre arbitre et soumise à la loi divine, ayant la responsabilité de ses actes. Adam le premier homme, né saint, a péché et entraîne la race humaine dans sa faute. Comme expiation, il a bâti le temple de la Kaaba. Dieu qui a créé l'homme s'est chargé lui-même de l'instruire. A chaque période de l'histoire de l'humanité, Dieu a envoyé des prophètes chargés de révéler aux hommes ses volontés et leurs devoirs, et cela à commencer par Adam. Le nombre des prophètes est de 124,000, mais il en est six au-dessus de tous les autres à savoir : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet.

Jésus fut le plus grand de tous avant Mahomet. Sa naissance fut surnaturelle, mais il n'est ni Dieu, ni fils de Dieu. Il est venu préparer la voie à Mahomet qu'il a annoncé sous le nom de Précurseur et dans ce but il a fait de grands miracles, ce qui dispense complètement le prophète définitif, l'homme des derniers temps, Mahomet de faire aucun miracle. Ce n'est pas Jésus qui a été crucifié, mais un homme qu'on a pris pour lui. Jésus s'est dérobé à ses bourreaux. Enfin le Musulman doit croire à la révélation du Coran tout entier et obéir à toutes ses prescriptions.

Autant les doctrines théoriques sont maigres, autant le culte et les pratiques sont développés. Elles se divisent en six points : 1. Récitation des prières et formules de foi. 2. Ablutions. 3. Jeûne. 4. Aumône. 5. Pèlerinages. 6. Abstinen-ces. Chaque jour le fidèle doit, après les purifications et ablutions, réciter cinq fois le jour les formules prescrites, autant que possible à la mosquée. Le jeûne a lieu pendant le mois de ramadhan, le 9^e de l'année lunaire mobile (ce qui l'amène parfois en été) ; et doit être observé pendant tout le jour jusqu'au coucher du soleil.

Les aumônes sont réglées par une sorte de taxe des pauvres, mais les aumônes volontaires sont très méritoires.

Le pèlerinage doit être fait à la Mecque, au moins une fois. Mahomet avait du conserver l'usage antique, mais il inventa des traditions bibliques pour en

expliquer la pratique et le but, pour lui ôter tout caractère païen. Le pèlerinage se fait avec des cérémonies puérides telles que de courir entre les collines, de lancer force petites pierres aux colonnes, etc. En outre, il s'y passe des scènes indécentes, qui portent à la plus profonde démoralisation.

Mahomet défend les jeux de hasard, la viande de porc et le vin ; mais, quant à ce dernier point, avec très peu de succès. Le salut s'obtient moyennant la croyance inébranlable aux trois points fondamentaux de la dogmatique et l'observance de toutes les pratiques prescrites.

Quand l'homme est mort, l'âme attend un jour encore dans le corps, jusqu'à ce qu'elle ait été jugée, après quoi elle se rend dans un enfer ou dans un paradis provisoire où elle attend la résurrection et ce n'est qu'après avoir recouvré son corps qu'elle reçoit la punition ou la récompense complète et définitive de ses actes. On sait que les joies du paradis musulman sont toutes matérielles et que la suprême expression en est dans une liqueur délicieuse et la compagnie des *Houris*. Au commencement, Mahomet avait usé d'une certaine tolérance, mais après la résistance qu'il rencontra, il déclara que sa religion seule pouvait donner le salut, et prêcha le devoir de la guerre sainte et de la soumission ou de l'extermination des infidèles.

Il y a des savants modernes qui en sont venus au point de préférer le mahomélisme au christianisme, poussant ainsi jusqu'à ses dernières conséquences le principe de leur père dans la libre pensée : plutôt turcs que papistes. Le secret de cette aberration est dans cette parole vieille de vingt-cinq siècles : *Opprimamus justum quia contrarius est operibus nostris*.

MAL, L'EXISTENCE DU. — Les objections qui se tirent de l'existence du mal contre l'enseignement catholique sur Dieu et sur sa Providence sont longuement examinées aux articles *Dieu, Enfer et Providence*. Ici nous voulons seulement présenter un sommaire de la difficulté et de sa solution. La difficulté peut se résumer ainsi, d'après M. Stuart Mill, dans ses *Essais sur la Religion* : Toutes les misères (la douleur, la maladie, l'ignorance, la mort), auxquelles la nature capricieuse et cruelle soumet l'homme, sont impu-

tables au Créateur tel que la religion nous le présente. S'il est tout-puissant, s'il peut ce qu'il veut, il faut conclure qu'il est l'auteur de tous les maux que nous souffrons. Pour concilier les misères de la vie avec l'idée d'un Dieu bienveillant et bon, il n'y a qu'un moyen, c'est de nier sa toute-puissance. La logique nous place devant la redoutable alternative de nier la puissance ou la bonté du Créateur. La nature, en effet, nous révèle un Dieu qui, s'il est tout-puissant, ne nous aime pas, car il est l'auteur de nos souffrances, ou bien s'il nous aime, il n'est pas tout-puissant puisqu'il n'a pu nous épargner les malheurs qui accablent notre existence.

Voici la thèse que la métaphysique chrétienne oppose à cette objection. Pour concilier l'existence du mal avec les perfections divines, il est nécessaire de distinguer le mal *physique* la douleur, la maladie, la mort du mal *moral* (le péché). Dieu ne peut vouloir le premier comme *fin*, il le veut comme *moyen*; il *permet* le second sans le vouloir ni comme fin, ni comme moyen.

Deux mots sur chaque partie de la proposition.

Il répugne à la bonté de Dieu de jouir des souffrances et du malheur de ses créatures, de vouloir pour elles-mêmes les peines et les misères qui accompagnent notre existence, de se proposer comme but le tourment des êtres qu'il a faits. Mais il est très conforme à sa bonté de vouloir le mal physique comme un moyen admirablement adapté pour réaliser un bien d'un ordre supérieur, le perfectionnement moral de la créature.

La souffrance n'est-elle pas l'école des plus sublimes vertus et le moyen approprié dont se sert la justice dans l'expiation du crime? Elle est la condition des progrès de l'activité humaine et nous apprend que la terre n'est pas le lieu de notre repos et de notre bonheur. « Le bien du tout, dit saint Thomas, l'emporte sur le bien de la partie. Il appartient donc à la sagesse de Dieu de négliger un défaut de bonté dans la partie pour augmenter la perfection du tout... Si Dieu supprimait le mal, l'univers perdrait beaucoup en perfection (1). »

Mais, dira-t-on, Dieu, en vertu de sa

toute-puissance, *pouvait* réaliser ses fins sans vouloir ni permettre le mal physique. Nous accordons la chose; mais il faudrait démontrer qu'en vertu de ses perfections Dieu *devrait* créer le monde le plus parfait possible, et supprimer toutes les causes du mal physique. Or cette démonstration, qui prouverait contre la liberté de la création, est impossible.

Quant au mal moral, Dieu infiniment saint ne peut le vouloir ni comme fin, ni comme moyen, cela est manifeste; il peut cependant le *permettre*, c'est-à-dire aucun de ses attributs n'exige qu'il empêche la liberté humaine de s'écarter de la loi morale.

Cette permission du péché n'est pas opposée à la sainteté de Dieu. Car Dieu ne veut nullement le péché. Il le déteste et le punit. Elle se concilie aussi avec sa bonté. En effet, le mal moral ne découle pas nécessairement de la liberté humaine; c'est par l'abus de ses facultés que l'homme se met en contradiction avec la règle de ses devoirs; il est seul la cause entière du péché. La bonté de Dieu fournit à toutes les créatures les moyens de réaliser leur destinée. Jamais l'homme ne se trouve dans l'impossibilité d'observer la loi; il ne la viole que par sa propre faute. Par conséquent, le péché est l'œuvre exclusive de la volonté humaine, et l'on ne peut, sans injustice, en faire remonter la responsabilité jusqu'à Dieu.

La permission du mal est compatible avec la toute-puissance de Dieu. Dieu pouvait empêcher le mal; incontestablement. Mais la question est de savoir s'il devait le faire. Or cela n'est pas démontré.

La permission du mal n'est pas contraire à la sagesse de Dieu. Car, si Dieu décide de ne pas empêcher l'homme d'abuser de sa liberté, il décide, en même temps, de faire servir cet abus à sa gloire. Il ne veut le péché ni comme but, ni comme moyen; mais supposé que l'homme commette ce péché, Dieu trouve dans les trésors de sa sagesse et de sa toute-puissance, les moyens d'en faire sortir le bien, et de le faire concourir à la fin générale de l'univers, qui est la manifestation des perfections divines. A l'occasion du péché, en effet, Dieu manifeste sa miséricorde, lorsqu'il le pardonne, et sa justice, lorsqu'il le punit. Assurément Dieu aurait pu créer un monde exempt de mal physique et moral,

1. *C. Gentès*, lib. 3, ch. 71.

d'aurait pu préserver les hommes de tout péché, sans blesser leur liberté; mais il n'était pas obligé de créer un tel monde, et il ne l'a pas fait. De même, il aurait pu créer l'homme dans des conditions moins favorables que les conditions actuelles; il ne l'a pas fait. Parmi tous les mondes possibles, il a choisi celui qui existe, parce qu'il l'a voulu. Le mal, tel qu'il existe au milieu de nous, ne contredit donc aucune des perfections que la foi admet en Dieu; il manifeste, au contraire, sa liberté, sa puissance, sa sagesse et sa miséricorde.

MALACHIE (PROPHÉTIE MESSIANIQUE DE). — Malachie 1 clôt la série des prophètes. D'après le contenu de son livre, il prophétisa lorsque le temple était déjà reconstruit et le culte rétabli. Les réprimandes qu'il adresse au peuple conviennent aux temps d'Esdras et de Néhémie. C'est à cette époque qu'on reporte communément son livre, dont la canonicité n'a jamais fait de doute. Le livre de Malachie est fort court, comme celui d'Aggée, mais, malgré sa brièveté, il renferme des prophéties messianiques très importantes. La première concerne l'Eucharistie, ce sacrement du sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ que la manne et le sacrifice de Melchisédech avaient figuré, mais que nul prophète n'avait encore annoncé. C'est en réprimandant les Juifs, sur les sacrifices répréhensibles qu'ils offraient, que le prophète est amené à traiter ce sujet. « Enfin, dit Bossuet (2) le temple s'achève; les victimes y sont immolées, mais les Juifs avares y offrent des hosties défectueuses. Malachie, qui les en reprend, est élevé à une plus haute considération; et à l'occasion des offrandes immondes des Juifs, il voit l'offrande toujours pure et jamais souillée qui sera présentée à Dieu,

1. En hébreu מַלְאָכִי ¹⁷ signifie mon ange. Les Septante semblent avoir lu מַלְאָכִיָּה l'ange de Jéhoah. Ce qui a fait croire à quelques-uns que c'était un ange sous forme humaine. Comme on ne connaît rien de la vie du prophète, on a évoqué en doute son existence et pris le nom de Malachie pour un symbole. Mais il est inouï dans l'Écriture qu'on mette en tête un nom symbolique. Partout, en tête des prophéties, c'est le nom du prophète; il n'y a pas de raison pour que qu'il en est autrement ici. Cfr. Trochon, P. Knabenbauer.

(2) *Disc. sur l'Hist. univ.*, 2^e part., ch. XI.

non plus seulement comme autrefois dans le temple de Jérusalem, mais depuis le soleil levant jusqu'au couchant, non plus par les Juifs, mais par les Gentils, parmi lesquels il prédit que le nom de Dieu sera grand. »

Écoutez Malachie : « Qui d'entre vous fermera les portes du temple et n'allumera pas le feu sur l'autel inutilement (1)? Je n'ai pas d'affection pour vous, dit Jéhoah, Dieu des armées; et je ne recevrai pas d'oblation de votre main, car depuis le lever du soleil jusqu'au couchant, mon nom est grand parmi les nations, et en tous lieux on sacrifie et on offre à mon nom une oblation pure, parce que mon nom est grand parmi les nations, dit Jéhoah Dieu des armées (2). »

Le mot que nous avons rendu par « oblation » est מִיִּנְחָה ¹⁷ *Minha*. Dans l'usage profane il désigne un présent, un don quelconque; dans l'usage liturgique, comme ici, il s'emploie des sacrifices en général, et même des sacrifices sanglants (3). Mais cet emploi est rare et tout à fait exceptionnel; l'emploi ordinaire est pour désigner le sacrifice non sanglant, qui consistait en une oblation de farine de froment que l'on préparait de diverses manières avec de l'huile, du sel et de l'encens et que l'on brûlait sur l'autel (4). C'est là le sens propre et l'emploi habituel de ce mot. C'est celui qu'on doit lui donner, à moins que le contexte ne s'y oppose. Or, comme l'observe très bien le P. Knabenbauer, non seulement le contexte ne s'y oppose pas ici, mais il demande ce sens aussi bien pour le verset 10 que pour le verset 11. Car, après avoir au verset 8 reproché aux Juifs d'offrir des victimes indignes de l'autel, Dieu ajoute au verset 10 qu'il ne recevra pas plus leurs sacrifices non sanglants que leurs sacrifices sanglants (5). Il n'y a donc aucune raison d'abandonner ici le sens propre du mot « Minha ».

Dieu annonce donc par son prophète qu'au lieu des sacrifices sanglants et

(1) Saint Jérôme traduit un peu différemment. Je rends l'hébreu mot-à-mot.

(2) *Mal.* 1, 10-11.

(3) *Gen.* iv, 4; *I Reg* ii, 17.

(4) *Lev.* ii, 1-16.

(5). Le verbe הִקְאִיר joint à מִיִּנְחָה (*Jer.* xxxii, 18) signifie brûler l'oblation de farine et cette oblation est distinguée de celle des victimes.

non sanglants de l'ancienne loi, une seule oblation de farine pure lui sera offerte. Il est facile de reconnaître, dans cette oblation de farine pure, le sacrifice eucharistique. Car, Dieu dit que ce sacrifice sera offert « du levant du soleil jusqu'à son couchant », c'est-à-dire d'un bout de la terre à l'autre (1), chez toutes les nations, « en tous lieux ». Ce qui convient de tout point au sacrifice de nos autels : sacrifice qui remplace tous les sacrifices de l'ancienne loi, sacrifice qui est dans toute la force du terme « une oblation pure » parce que la victime est la sainteté même, la pureté absolue qui efface les péchés du monde.

Quelques critiques prétendent qu'il s'agit ici d'un sacrifice offert au temps de Malachie parce que le prophète emploie le présent « on sacrifie, on offre » et non le futur « on offrira ». Cette objection n'est pas sérieuse. Les prophètes emploient souvent le présent pour le futur, par une figure de langage commune chez les orateurs. Le prophète parle d'un sacrifice qui sera offert « en tous lieux, » chez « toutes les nations profanes מִכָּל־עַמִּים, » il ne peut être question d'un sacrifice à offrir au temps du prophète. Car alors, seuls les Juifs offraient des sacrifices au vrai Dieu ; ils n'étaient pas répandus partout et ne pouvaient d'ailleurs offrir de sacrifices que dans le temple de Jérusalem.

Selon d'autres critiques, il s'agirait du culte que les nations rendaient au Dieu suprême, sous le nom d'Ahura-Mazda, de Zeus, de Jupiter, etc. Nous répondons : il s'agit ici d'un sacrifice pur, tandis que les sacrifices qu'offraient les Perses, les Grecs, et les nations païennes étaient tout imprégnés d'idolâtrie. Sans doute les Juifs lors de la captivité de Babylone avaient répandu la connaissance du vrai Dieu parmi les nations, mais Cyrus, qui ordonna de reconstruire le temple du vrai Dieu à Jérusalem, adorait non seulement les dieux de Zoroastre, mais les dieux des Babyloniens : Bel, Mardouk, Nebo, comme le démontrèrent aujourd'hui les inscriptions cunéiformes. On ne peut donc pas dire que les nations offraient alors des sacrifices purs.

Le Targum de Jonathan et les Juifs

avec lui disent qu'il s'agit d'un sacrifice de prières, que les Juifs dispersés partout offriront à Dieu. Cette interprétation n'est pas plus fondée que les précédentes. Malachie parle de sacrifices, de victimes défectueuses, et non de prières ; à ces sacrifices il oppose le sacrifice pur qui sera offert partout. Tous les mots qu'emploie le prophète sont empruntés aux rites des sacrifices ; aucun ne se rapporte au culte de la prière.

Dans « l'ordre messianique », il pourrait s'agir du sacrifice de la croix ou du sacrifice de la messe, qui en est la continuation à travers les siècles. Plusieurs motifs obligent à rapporter la prophétie au sacrifice de la messe et non à celui de la croix. Le sacrifice de la croix fut un sacrifice sanglant, offert seulement une fois et en un seul lieu ; Malachie parle d'un sacrifice non-sanglant, qui s'offrira en tous lieux et chez toutes les nations. Le sacrifice de la messe satisfait à toutes ces conditions. « C'est là, comme l'enseigne le concile de Trente (1), l'oblation pure qui ne peut être souillée ni par l'indignité ni par la perversité de ceux qui l'offrent : c'est là l'oblation pure que le Seigneur a prédite par Malachie devoir être offerte, en tous lieux, à son nom qui sera grand parmi les nations. » C'est ainsi que saint Justin, saint Irénée, saint Cyprien, et les autres Pères ont compris Malachie (2).

Le peuple revenu de la captivité gémissait de se voir, sans cesse, en butte aux attaques et aux vexations des peuples voisins qui le harcelaient de toutes manières. De là des plaintes contre la providence qui semblait les négliger. Malachie réprime ces plaintes injustes. Dieu, loin de les oublier, enverra dans le temple le Messie, qui est le Seigneur même, qui est l'ange de l'alliance contractée entre Dieu et le peuple d'Israël. C'est la prophétie d'Aggée renouvelée et précisée encore davantage.

« Vous avez, dit le prophète, fait souffrir Jéhovah par vos discours. Et en quoi, dites-vous, l'avons-nous fait souffrir ? En ce que vous avez dit : Tous ceux qui font le mal passent pour bons aux yeux de Jéhovah, et ce sont ceux qui lui plaisent. Ou bien, s'il

1 Sess. xxii, ch. I.

(2) Voir les textes cités par les Pères Knabenauber et Corluy.

1 Cfr. Ps. 49, 1, 106, 3 ; 112, 3.

en est autrement, où est le Dieu du jugement? » Aussitôt Malachie leur montre le Dieu du jugement, qui est le Seigneur et Dieu lui-même venant à son temple précédé de son saint Précurseur. Jéhovah s'exprime ainsi :

« Voici que j'envoie mon ange qui préparera la voie devant ma face, et aussitôt le Seigneur que vous cherchez et l'ange de l'alliance que vous désirez viendra dans son temple. Le voici qui vient, dit Jéhovah Dieu des armées. Qui pourra supporter le jour de son arènement, et qui pourra en soulever la rue? Car il est comme un feu liquéfiant et comme le savon du foulon. Il fondra et épurera l'argent; il raffînera les enfants de Lévi, et il les purifiera comme l'or et l'argent; et ils offriront à Jéhovah l'oblation dans la justice. Et l'oblation de Juda et de Jérusalem sera agréable à Jéhovah, comme aux siècles passés et aux temps anciens (1). »

Dieu rappelle d'abord l'oracle d'Isaïe : Voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur (2). Il emploie même l'expression « préparez la voie », qui n'est employée que par Isaïe. Cet ange que Dieu enverra, c'est Jean-Baptiste, c'est le précurseur déjà annoncé par Isaïe. C'est celui que Malachie appelle plus loin un nouvel « *Élie qui approchera le cœur des pères de leurs enfants et le cœur des enfants de leurs pères* (3). »

Le Sauveur lui-même a appliqué à son saint précurseur l'oracle de Malachie (4). On ne saurait l'appliquer à un autre, puisqu'après Malachie jusqu'à saint Jean il n'a pas surgi d'autre envoyé de Dieu; Jean, en effet, par l'austérité de sa vie, par son zèle, sa sainteté, son autorité est un autre Élie. Aussitôt que le précurseur aura paru, aussitôt que la voix de Jean-Baptiste aura retenti au désert, « le Seigneur que vous cherchez viendra dans son temple ». Le Messie est appelé ici יהוה *haadon*, « le Seigneur ». C'est le nom que prend Jéhovah lui-même, et ce nom n'est donné à personne autre dans l'Écriture. Le « Dominateur » qu'a vu Aggée c'est « le Seigneur » par excellence, c'est Dieu, lui-même. Aussi Malachie le voit-il entrer « dans son temple ».

(1) *Mal.* II, 17 — III, 5.

(2) *Is.* XL, 3.

(3) *Mal.* IV, 5-6; *Luc.* I, 17.

(4) *Luc.* VII, 27.

Le mot יהוה (1) qui est ici employé désigne ordinairement le temple de Jérusalem. Ainsi le temple de Jérusalem, le temple du vrai Dieu est le temple de ce Seigneur que le peuple désire. Le prophète ne pouvait exprimer plus clairement la divinité du Messie, qui est « l'ange de la nouvelle alliance », l'envoyé divin qui la scellera dans son sang.

« Voici, dit Bossuet, un envoyé d'une dignité merveilleuse; un envoyé qui a un temple, un envoyé qui est Dieu, et qui entre dans le temple comme dans sa propre demeure, un envoyé désiré par tout le peuple, qui vient faire une nouvelle alliance, et qui est appelé pour cette raison l'ange de l'alliance ou du testament. C'était donc dans le second temple que ce Dieu, envoyé de Dieu, devait paraître (2). » Comme ce temple a depuis longtemps disparu, comme les Romains l'ont détruit de fond en comble sous Titus, il s'ensuit que le Messie est venu depuis longtemps. Étrange aveuglement! Saadias, Aben-Ezra, David Kimchi, Abarbanel et, avec ses docteurs, le peuple juif appliquent au Messie l'oracle du dernier des prophètes et n'en voient pas l'accomplissement. Dieu a permis que le bandeau qui dérobe la vérité à leurs yeux les laissât plongés dans les ténèbres, jusqu'au jour marqué par sa Providence où ils reviendront à lui, et seront, selon la parole de saint Paul, de nouveau enlés sur l'olivier franc qu'ils ont abandonné pour laisser entrer les gentils dans l'Église.

T. J. LAMY.

MANASSÉ. — Ce roi de Juda ayant fait tomber ses sujets dans toutes sortes de fautes, « Jéhovah, dit l'écrivain sacré, fit venir contre eux les princes de l'armée du roi d'Assur, et ils prirent Manassé; ils l'enchaînèrent, le lièrent et le conduisirent à Babylone. Et là... il pria Jéhovah son Dieu, et il fit grande pénitence... et il exauça sa prière, et il le ramena à Jérusalem, dans son royaume, et Manassé reconnut que Jéhovah est Dieu. » II Par., xxxiii, 9-13.

(1) Sur 63 fois, il est employé 58 fois du temple de Jérusalem. C'est la remarque de P. Corluy. S'il signifie quelquefois palais, cette signification ne saurait s'adapter ici. Au temps de Malachie il n'y avait pas de palais royal à Jérusalem.

(2) *Disc. sur l'hist. univ.* 2^e part. ch. XI.

« Il n'y a point de passage de nos saints Livres, dit M. Vigouroux, qui ait été plus attaqué dans ces derniers temps; il n'y en a pas non plus que l'assyriologie venge et justifie d'une manière plus éclatante, quoique indirecte. » Ces attaques portaient sur plusieurs points :

1° L'histoire, disait-on, ne parle nullement d'une prépondérance exercée par l'Assyrie, à cette époque (700-650), sur l'Asie antérieure. — Or les découvertes épigraphiques ont établi qu'Assaraddon, contemporain de Manassé, dominait sur Tyr, Édom, Moab, en un mot sur toute la Syrie et sur l'Égypte; il désigne lui-même « Manassé, roi de Juda », comme un de ses tributaires. Assurbanipal, fils et successeur d'Assaraddon, nommé aussi Manassé comme son vassal. Puis, dans des inscriptions postérieures le roi d'Assyrie raconte des faits qui confirment le récit de la Bible : son frère Saumugina, vice-roi de Babylone, se révolta contre lui, avec les hommes d'Accad, de Chaldée, d'Aram et de la côte de la mer, c'est-à-dire de la Phénicie et de la Palestine, y compris le royaume de Juda. C'est cette révolte de Manassé qui dut amener les événements racontés par la Bible, la prise et la captivité de Manassé (647).

2° Dans ce récit, la Bible assigne Babylone comme le lieu de détention du roi de Juda. « Il serait étrange, disait là-dessus le critique Graf, que le roi d'Assyrie eût fait conduire le roi vaincu de Juda dans Babel, toujours portée à la révolte, dans Babel, qui avait essayé de faire alliance avec un prédécesseur de Manassé, au lieu de le faire conduire dans sa propre capitale. » La raison en est cependant bien simple : Assurbanipal avait été appelé à Babylone par la révolte de Saumugina; l'ayant détrôné, il ne lui donna pas de successeur et prit lui-même le titre de roi de Babylone; il y habita même quelque temps, car une de ses inscriptions est datée du nom d'un magistrat de Babylone. Il était tout naturel que le roi assyrien fit venir Manassé là où il était, c'est-à-dire à Babylone, d'autant plus qu'il montrait par là aux révoltés babyloniens la manière dont il savait châtier les rebelles.

3° Ce que l'on regarde comme le moins croyable dans l'histoire de Manassé, c'est que le roi d'Assyrie l'ait rétabli après l'avoir tant humilié. Or,

Assurbanipal lui-même raconte, dans ses inscriptions, que ses généraux prièrent Néchao, roi de Memphis, lui lièrent les mains et les pieds avec des chaînes de fer, et l'amenèrent ainsi en sa présence. Et après cela, voici comment Assurbanipal traita ce roi vaincu et captif : « Faveur je lui accordai, et une alliance avec lui je fis... je le renvoyai; son cœur je fis réjouir, et des vêtements sur lui je plaçai et des ornements d'or... un royaume je lui constituai. » Qui pourrait s'étonner, après cela, que le même roi, qui traita ainsi Néchao, ait traité de la même manière le roi de Juda? Et c'est ainsi que la vraie science défend la vraie religion. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. IV; G. SMITH, *History of Assurbanipal*; Cf. les attaques de Graf, *Theologische Studien*, 1859, p. 468.

MANNE. — Les Hébreux étaient depuis peu dans le désert, lorsque, n'y trouvant pas de quoi se nourrir, ils éclatèrent en murmures contre Moïse et Aaron. Alors Dieu dit à Moïse (Ex., xvi) : « Voilà que je vais vous faire pleuvoir un pain du ciel... Et le matin il y eut une couche de rosée autour du camp; et quand elle eut disparu il y avait sur la face du désert une petite chose ronde, menue comme des grains de gelée blanche sur la terre. Et les enfants d'Israël la virent et ils se dirent : *Man'houl?* Qu'est cela? car ils ne savaient ce que c'était. Et Moïse leur dit : C'est le pain que Jéhovah vous donne. Et Israël l'appela *manne*. Elle ressemblait à la graine de coriandre, était blanche et avait le goût de gâteaux au miel. » Il suffit, de bonne foi, de lire ces paroles du texte sacré pour se convaincre que la manne était une nourriture miraculeuse... Mais les rationalistes ne peuvent admettre le miracle, et il leur a fallu chercher à expliquer naturellement un fait surnaturel. Ils ont cru trouver l'explication du fait biblique dans l'existence d'une manne naturelle, qui découle d'un arbrisseau appelé tamaris. Cette manne est une gomme épaisse et mielleuse, qui pend comme des gouttes de rosée aux tiges du tamaris; le soleil de juin et de juillet la liquéfie et elle tombe à terre : son goût mielleux lui a fait donner par les Arabes le nom de manne, en souvenir de celle de l'Exode.

Hengstenberg et Keil prétendent que

la manne des Hébreux n'est autre que celle du tamaris, multipliée prodigieusement par Dieu pendant leur séjour au désert; d'autres vont plus loin et identifient complètement les deux mannes, ôtant ainsi à celle des Hébreux tout caractère miraculeux. Mais il est absolument impossible d'accepter aucun de ces deux systèmes, et de voir dans la manne des Hébreux la manne naturelle du tamaris. Voici, en effet, les différences essentielles qui les distinguent, et qui obligent à voir dans la première une nourriture surnaturelle: 1° La manne de l'Exode est recueillie toute l'année, celle du tamaris pendant un ou deux mois de l'année; 2° la première tombe avec la rosée, et la seconde seulement en plein midi, précisément à l'heure où la première se fond; 3° l'une était assez abondante pour nourrir une multitude immense, tandis qu'avec la production annuelle de l'autre on n'aurait pu nourrir les Hébreux pendant une semaine; 4° la manne des Hébreux ne tombait pas le samedi, circonstance qui ne se reproduit évidemment pas pour la manne du tamaris; 5° cette dernière se conserve indéfiniment, tandis que l'autre se corrompait au bout d'un jour, sauf celle du vendredi, qui se conservait jusqu'au dimanche; 6° la gomme du tamaris ne peut être ni moulue ni pilée, on ne peut la faire bouillir ni en former des gâteaux, et elle diffère en tous ces points de la manne des Hébreux; 7° un autre trait indique le caractère surnaturel de la manne: « les enfants d'Israël en prirent les uns plus, les autres moins, et celui qui en avait recueilli beaucoup n'en eut pas plus, celui qui en avait recueilli peu n'en eut pas moins » Ex., xvi, 17; 8° enfin, la gomme du tarfat, avoue Berthelot après plusieurs analyses chimiques, ne saurait suffire comme aliment, puisqu'elle ne contient point de principe azoté; ce n'est qu'un purgatif, et un purgatif ne peut nourrir tout un peuple pendant quarante années. Nous avons donc bien le droit de voir, dans la manne des Hébreux, une nourriture surnaturelle, un pain angélique, selon l'expression des Psaumes. — Voir VIGOUROUX, *Bible et Découvertes*, t. II; *Manuel bibl.*, t. II, n° 373; RITTER, *Sinai*, p. 665-695; ROBINSON, *Biblical Researches*, t. I, p. 170; L. de LABORDE, *Comment. géogr. de l'Exode*, p. 95.

MANUË. — Manuë, père de Samson, était de la tribu de Dan (*Jud.*, xiii, 2); or nous le voyons offrir un sacrifice à Jéhovah, et ce sacrifice est agréable à Dieu (15-23; preuve évidente, disent les rationalistes, qu'à cette époque le sacerdoce lévitique n'était pas encore constitué, malgré les récits du Pentateuque. Cette conclusion est fautive, et il suffit de lire le récit biblique pour se rendre compte du caractère du sacrifice en question et pour conclure ainsi: ou bien cette offrande ne fut pas faite par le ministère de Manuë lui-même, ou bien, s'il fut réellement le ministre du sacrifice, ce fut en vertu d'une exception à la loi positive, exception faite par Dieu, pour ce cas spécial, en faveur de Manuë. En effet, que voyons-nous dans le texte? Manuë offre à l'ange du Seigneur, non pas un sacrifice, mais simplement un repas (15-16). L'ange refuse, et il suggère au père de Samson d'offrir un holocauste à Jéhovah; par là même il suppléait à ce qui manquait aux conditions de lieu (V. *Sanctuaire*) et de ministre (V. *Sacerdote*), et il faisait Manuë prêtre pour le cas présent, comme les lévites l'étaient à perpétuité. C'est après cette invitation, faite par l'ange, que nous voyons Manuë offrir le sacrifice; mais le texte ne décide pas la question de savoir si le Danite fut lui-même le ministre du sacrifice, ou s'il ne fit qu'en offrir la matière, l'ange accomplissant lui-même le rite sacrificiel. Cette dernière hypothèse est rendue assez vraisemblable par ces mots de la Bible: « Or Manuë et son épouse regardaient, et lorsque la flamme de l'autel monta vers le ciel, l'ange du Seigneur monta pareillement dans la flamme: ce qu'ayant vu, Manuë et son épouse tombèrent la face contre terre. » Il semble résulter de là que l'ange joua le rôle d'acteur dans ce sacrifice, et que Manuë fut simple spectateur ainsi que son épouse, nommée deux fois de suite avec lui.

En tout cas, il est impossible de rien conclure de ce fait contre l'existence du sacerdoce lévitique, attestée d'ailleurs par une foule d'autres passages de la Bible, contemporains ou même antérieurs à celui que nous venons d'expliquer. DUPLESSY.

MARIAGE. — I. Au sens catholique,

le mariage, tel que Jésus-Christ l'a institué entre les chrétiens, est le contrat constitutif de la famille humaine élevé à la dignité de sacrement. — Avant Jésus-Christ, le mariage était pareillement le contrat constitutif de la famille, sans efficacité sacramentelle il est vrai, mais avec un caractère sacré, provenant de son institution divine (Gen. 1, 27 et suiv., et de son analogie prophétique avec le double mystère de l'Incarnation et de l'Église (Eph. 5, 21 et suiv.). En dehors du christianisme, le mariage est actuellement encore un contrat familial sacré, non sacramentel, régi, pour être valable, par le droit naturel, voire même par le droit civil qui peut préciser et sanctionner les principes généraux du droit naturel en ce point.

Je n'ai point à m'occuper ici du mariage avant Jésus-Christ et en dehors de sa religion; mais seulement du mariage chrétien, du mariage-sacrement, soit entre catholiques, soit entre schismatiques, soit entre hérétiques, soit enfin, d'après l'opinion qui me paraît probable, entre chrétien et infidèle, quand l'empêchement dirimant de disparité de culte a été levé.

Le contrat matrimonial étant devenu lui-même sacrement, il s'ensuit que les contractants sont les vrais ministres de ce sacrement; qu'ils le reçoivent quand ils contractent valablement; et que la matière et la forme sacramentelles du mariage doivent être cherchées, non dans la cérémonie religieuse qui accompagne ordinairement le mariage des catholiques, mais dans le contrat uniquement.

Le mariage chrétien, le seul qui puisse exister entre personnes baptisées, est nécessairement *un* et *indissoluble*, de par l'institution formelle du Christ : *un*, et par conséquent excluant toute polygamie et toute polyandrie simultanée; *indissoluble*, surtout quand il est consommé, et dès lors excluant toute rupture du contrat matrimonial. L'unité du mariage chrétien n'étant niée que par de rares et immondes écrivains, nous n'aurons point à nous en occuper davantage. Quant à l'indissolubilité, nous avons répondu aux difficultés qu'on fait sur ce point à l'article *Divorce*.

Le mariage sacrement, considéré dans les seuls effets civils qu'il produit, peut

être régi, sous ce rapport, par le pouvoir civil; mais, considéré en lui-même et quant aux contractants, à leurs obligations matrimoniales, à leur situation familiale, il ne saurait dépendre que de l'autorité religieuse légitime, c'est-à-dire, de l'Église catholique. A elle donc et à elle seule il appartient d'établir ou de supprimer les empêchements dirimants, c'est-à-dire, rendant nul le contrat de mariage; à elle seule, de porter les lois et de juger les causes relatives à l'état conjugal. Laissant au pouvoir temporel une entière liberté d'action et de juridiction, en dehors du contrat-sacrement et de ses conséquences au point de vue de la religion, de la morale et de la conscience, elle revendique ceci comme son domaine propre, sur lequel elle exerce un droit qu'elle ne tient nullement de l'État, qu'elle ne lui a ni demandé ni dérobé, mais qu'elle a reçu effectivement de Dieu seul.

Si l'État, se renfermant dans son rôle comme l'Église dans le sien, se bornait à légiférer sur les suites et les garanties civiles du mariage chrétien, l'on ne saurait qu'applaudir sincèrement. Mais quand on le voit établir ou soutenir ce qu'il appelle le *mariage civil*, on ne peut voir dans sa conduite qu'une usurpation de pouvoir, ou bien une usurpation de nom. Veut-il, en effet, comme c'est malheureusement le cas habituel, envahir partiellement ou totalement le domaine que nous avons précédemment revendiqué pour l'Église? C'est une usurpation de pouvoir, puisqu'il n'y a pas de *mariage* en dehors du contrat-sacrement, et qu'un mariage *civil* ou laïcisé, comme on dirait à présent, ne peut être qu'un mariage apparent, soustrait à son for légitime, au for de la religion et de la conscience. L'État se contente-t-il, au contraire, de réglementer ce qui est de son ressort, alors il doit s'abstenir de parler de *mariage civil* et se contenter de l'expression plus modeste, mais plus vraie, de *suites civiles du mariage*. — Appuyée sur ces principes, l'Église n'a jamais cessé de lutter pour l'honneur et la sainteté du mariage, et contre les effets désastreux, au point de vue même purement social, que l'introduction du mariage civil, ou plutôt du concubinat légal si vanté par les sectes, ne peut manquer de produire au sein des nations chrétiennes.

II. — La justification de cette doctrine et de cette conduite de la Papauté se trouve tout entière dans quelques considérations sommaires, dont l'intelligence du lecteur saisira facilement la portée et les conséquences. — 1° Ce qui est la base, l'origine, la source de l'État et de ses droits, ne peut être soumis à son autorité : or tel est le mariage. — 2° Ce dont Dieu, en créant l'homme et en le régénérant, a fixé lui-même les lois essentielles, ne peut être soumis au bon plaisir de la politique humaine : or tel est le mariage. GEN. I, 27 et suiv. ; II, 18 et suiv. ; MATH. XIX, 3 et suiv. ; I COR. VII, 1 et suiv. ; EPI. V, 21 et suiv. ; etc. — 3° Ce que Jésus-Christ, au témoignage de toute la tradition interprétant et complétant les paroles de l'Apôtre (EPI. I, cit.), a élevé à la dignité et à l'efficacité toutes surnaturelles de sacrement, ne saurait être à la disposition d'un pouvoir purement naturel : or tel est le mariage entre chrétiens. — 4° Ce qui est totalement surnaturel, en soi-même et dans ses conséquences morales, ne peut être soumis à l'État, sinon quant à ses effets politiques et civils : or tel est le contrat matrimonial devenu sacrement. — 5° Ce qui importe essentiellement à l'éducation religieuse, à la vie chrétienne, au bon fonctionnement moral et au salut du genre humain, est évidemment subordonné au gouvernement de l'Église catholique, à sa législation réceptive ou prohibitive, à ses tribunaux, à sa discussion : or tel est le mariage des chrétiens dans sa préparation ou dans les fiançailles, dans sa célébration, dans son usage et dans sa durée. — 6° Nul ne pouvant donner ce qu'il n'a pas, l'État n'a pu donner ou abandonner à l'Église le pouvoir dont elle est investie par rapport au bien et aux effets moraux ou religieux du mariage ; ce serait bien plutôt l'Église qui aurait cédé à l'État quelque partie de son pouvoir, en tant qu'il ne serait pas essentiellement, religieux et incommunicable. — 7° La raison et la bonne marche des choses humaines exigeant que les deux pouvoirs s'accordent harmonieusement, quand ils ont un objet commun et un terrain mixte, et que pour cela chacun reste dans sa sphère supérieure ou inférieure à celle de l'autre, l'ordre demanderait que la régle-

mentation civile du mariage fût conforme et soumise à la législation ecclésiastique, sans nulle tentative d'empiètement ou d'absorption.

III. — Rapportons les principales difficultés soulevées contre la théorie du mariage chrétien, telle que nous venons de l'exposer d'après les documents pontificaux les plus solennels et les plus récents, depuis le concile de Trente jusqu'aux actes du pape Léon XIII. — 1° Le mariage n'a rien de sacré en lui-même : il est le simple résultat de faits naturels. — 2° Dieu, dans la Bible, n'a pas légiféré à son sujet, mais seulement énoncé ce qu'il est naturellement. — 3° La législation mosaïque ne l'a pas sanctifié mais plutôt profané, en sanctionnant les infractions attentatoires à sa dignité native. — 4° Rien ne prouve son élévation par Jésus-Christ au rang des sacrements. — 5° Même élevé à ce rang, il ne cesse pas d'être naturel et séculier quant au contrat et au lien conjugal. — 6° Le mariage civil est la conséquence logique de cette distinction reconnue sans hésitation par l'ancienne théologie. — 7° La réglementation du mariage, des conditions nécessaires à son existence ou suffisantes pour sa dissolution, est donc affaire d'ordre civil ; l'Église n'y peut toucher qu'avec la permission ou qu'au détriment de l'État ; l'histoire montre bien qu'on l'entendait primitivement ainsi ; et les prétentions actuelles du clergé ne sont que le résultat des ambitions toujours croissantes de la curie romaine. — 8° Du reste, l'Église n'a jamais su honorer et gouverner le mariage comme il convient ; qui ne connaît les hontes de sa législation sur les empêchements de mariage, de sa casuistique, de sa doctrine sur la prééminence du célibat et sur les devoirs des gens mariés, de sa procédure d'autrefois et même d'aujourd'hui en matière d'annulation de mariage ?

IV. — Voici la solution des difficultés précédentes. — 1° La Bible nous montre, non seulement la création de l'homme et de la femme par le Seigneur, mais une intervention divine spéciale dans leur union qui est bénie et sanctionnée par-dessus l'attachement, si légitime pourtant, des enfants pour leurs parents (GEN. I, 27 seqq. ; II, 18 seqq.). Aussi les peuples anciens les plus policés ont-il vu dans le mariage un caractère sacré, et

ont-ils entouré presque toujours sa célébration de cérémonies religieuses. La législation mosaïque abonde en sanctions nouvelles du même caractère. Jésus-Christ rétablit la sainteté primitive du mariage et y ajouta la dignité sacramentelle. C'est donc chose sainte et sacrée : *sacramentum magnum*, dit l'Apôtre.

2° Non, ce n'est pas une simple constatation que Dieu fait, mais des ordres qu'il donne, lorsque il s'adresse ainsi aux premiers époux : « Croissez et multipliez.... En conséquence, l'homme... adhérera à son épouse et ils seront deux en une seule chair. » (GEN. II, 24.) Jésus-Christ, reprenant et approuvant ces paroles, en montre bien le sens prescriptif par cette conclusion qu'il en tire : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas. » (MATH. XIX, 3.)

3° La législation mosaïque a permis la polygamie, comme les coutumes patriarcales l'avaient déjà fait, et le divorce avec le libelle de répudiation. Mais l'initiative de ces deux dispositions légales ne vint certainement ni de Dieu ni de Moïse. Elle vint des hommes charnels, dont le déluge même ne parvint pas à réfréner les convoitises, et que la sagesse divine préféra délivrer, pour un temps, d'un joug qu'ils trouvaient intolérable et qu'ils ne voulaient plus porter. L'intention primitive de la Providence était certainement frustrée par cette concession ; mais le droit naturel n'était pas atteint dans ses bases essentielles, et la condescendance valait mieux qu'une rigueur poussant une race pécheresse à toutes les extrémités de la passion et de l'impiété. Le Rédempteur nous a donné, dans un mot célèbre, la raison de ce relâchement des sévérités primitives : *ad duritiam cordis* (MATH. XIX, 8). Que l'on compare, du reste, les mariages et les familles bibliques avec ceux du paganisme, et l'on verra aisément de quel côté la sainteté du lien conjugal a été le mieux maintenue.

4° Il est indubitable que l'élevation du mariage à la dignité sacramentelle est un article de la foi catholique. Mais savons-nous de quelle source révélée cet article est dérivé ? Oui, sans aucun doute. La tradition d'abord, depuis les origines chrétiennes, nous enseigne qu'une sainteté et une efficacité surnaturelles sont attachées au mariage ; que Jésus-Christ en

a opéré la rénovation et la transformation par suprême autorité ; que l'unité et l'indissolubilité du mariage chrétien sont principalement dues à la grâce divine qui le sanctifie et le soutient. De plus, la célèbre formule de saint Paul : *matrimonium sacramentum magnum est... in Christo et in Ecclesia* (Eph. V, 32), encore qu'elle ne puisse se traduire littéralement par celle-ci : *le mariage est un grand sacrement en Jésus Christ et en son Église*, mais par cette autre : *c'est un grand et sacré symbole du Christ et de l'Église*, — ne laisse pas néanmoins de nous conduire, par une prudente et nécessaire induction, à cette conclusion que le mariage chrétien est une source de grâce surnaturelle pour les contractants. En effet, comment leur union pourrait-elle être un si grand symbole du lien surnaturel qui unit le Verbe divin à son corps réel et à son corps mystique, *in Christo et in Ecclesia*, si elle n'était pas elle-même un lien surnaturel par lequel la grâce céleste, le principe vital surnaturel, se communique pour ainsi dire d'un époux à l'autre, comme du Verbe à son humanité sainte et à son Église ? Comment la famille, fondée sur ce contrat à la fois réel et symbolique, aurait-elle tant de ressemblances théoriques et pratiques avec le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption (*ibid.* 21-31), sans que le contrat qui lui sert ainsi de base essentielle appartienne à la catégorie des causes surnaturelles ?

5° C'est une erreur longtemps caressée par les canonistes et juristes parlementaires, que le sacrement de mariage est surajouté au contrat, au lien conjugal. Il n'en est rien ; c'est le contrat, le lien lui-même, qui est devenu sacrement par l'institution du Christ ; et l'on ne saurait distinguer entre les deux, comme si celui-là demeurait naturel tandis que l'autre serait surnaturel.

6° L'ancienne théologie a pu hésiter sur ce que nous venons de dire, et beaucoup de théologiens, influencés souvent peut-être par le désir et l'avantage de complaire au pouvoir civil, ont enseigné cette fausse distinction du sacrement et du contrat, dont ils ne voyaient pas toujours les funestes conséquences. La question s'est enfin éclaircie, et l'autorité souveraine des papes l'a nettement tranchée dans le sens d'une complète identité. (Voir surtout la lettre de Léon XIII, du 1^{er} juin

1879, contre le mariage civil; et son encyclique *Arcanum*, du 10 février 1880, sur le mariage chrétien. Si le mariage civil est la conséquence logique d'un principe certainement faux, lui-même est donc logiquement inacceptable.

7° Inacceptables sont aussi, les conséquences ultérieures que les légistes anciens et modernes déduisaient de ce faux principe, sur la compétence exclusive de l'État en matière de législation conjugale. Si l'on veut dire qu'il appartient au prince, et à lui seul, de réglementer les suites civiles et politiques du mariage, l'Église, loin d'y contredire, le reconnaît hautement. [Cf. Léon XIII, documents précités; dans le premier, il rappelle les actes très nombreux, *moltissimi atti*, que ses prédécesseurs ont publiés en ce sens, notamment Benoît XIV, Pie VI, Pie VII, Pie IX.] Mais si l'État veut envahir le domaine sacramentel et moral, légiférer sur la substance même du mariage, et en former ou en dissoudre à son gré le lien constitutif, l'Église repousse justement de tels empiètements. La patience et la longanimité de ses réclamations, surtout en présence des lois païennes ou barbares contraires au dogme chrétien, ne sont nullement une preuve, un aveu, que le mariage] soit essentiellement du ressort de l'État. Que des évêques ou des théologiens particuliers aient pensé et agi favorablement aux prétentions de celui-ci, il n'y a pas à s'en étonner; l'infailibilité n'est pas leur privilège. Mais que l'Église Romaine, que l'Église universelle, aient été dans les mêmes sentiments, c'est ce qu'il faudrait établir et ce qu'on n'établirajamaïs. L'ambition des papes en cette matière, comme en toutes celles qui touchent au dogme et à la sainteté des sacrements, c'est de vaincre peu à peu les préjugés, de refouler toujours plus loin les erreurs, de répandre de plus en plus la vérité révélée et ses conséquences. Leur prêter, en fait de législation matrimoniale surtout, d'autres desseins que celui-là, c'est les accuser gratuitement d'une ambition sans intérêt et sans valeur pour eux. Combien plus avantageux et plus commode ne leur serait-il point d'acheter, par le sacrifice de ces prétentions, si elles n'étaient que cela, la faveur et l'appui du pouvoir temporel! Je ne puis entreprendre la discussion détaillée de

tous les faits historiques allégués de part et d'autre dans cette controverse sur le fond du mariage; mais je puis affirmer que je viens d'en formuler les vraies conclusions.

8° Il est bien étrange qu'on ose accuser l'Église d'avoir ignoré quelle est la véritable dignité du mariage et par quels moyens elle demande à être assurée, quand on sait qu'elle l'a toujours considérée comme une institution sainte par son origine, sanctifiée davantage encore par son élévation à la dignité sacramentelle, et comme telle soustraite aux conditions et aux lois des contrats profanes ou des institutions purement humaines; quand on sait avec quel soin elle l'a dégagé des hontes et des crimes du paganisme, avec quelle force elle a proclamé sa légitimité et sa sainteté contre les attaques des gnostiques et des manichéens d'autrefois, contre les assauts des matérialistes et des rationalistes, des socialistes et des communistes d'aujourd'hui; quand on sait, au moins en abrégé, ce que les déclarations de saint Paul sur son caractère surnaturel et son entière honorabilité (Eph. v, 32; Heb. xii, 4.) ont inspiré de mesures respectueuses et d'enseignements élevés aux Papes, aux conciles, aux évêques, depuis dix-huit siècles. [Voir l'admirable résumé qu'en donne S. S. Léon XIII dans l'encyclique déjà citée.]

Je sais qu'on reproche à l'Église sa législation, sa casuistique, sa procédure, relatives au mariage. Avant de répondre en particulier sur ces différents points, qu'on me permette une observation générale. Rien de plus délicat que ce sujet du mariage; si réservés que soient ceux qui en traitent, leurs écrits ne peuvent manquer d'exciter les étonnements feints et les alarmes simulées des lecteurs friands de sujets scabreux et de curiosités malsaines. Quant aux gens honnêtes et aux lecteurs vraiment sérieux, ils se gardent également de lire ce qui n'est pas fait pour eux et de se plaindre des livres nécessaires à d'autres. Ni les juristes et les avocats, ni les physiologistes et les médecins, ni même les moralistes et les historiens, ne sauraient donc écrire sur ce sujet, sans s'exposer à ces plaintes injustes et de mauvaise foi. Pourquoi l'Église serait-elle plus coupable qu'eux, lorsqu'il lui

arrive d'en traiter avec infiniment plus de discrétion que ne peuvent le faire les sciences médicales et juridiques? Pourquoi aussi ne braverait-elle pas, pour l'accomplissement de son ministère et de ses devoirs maternels, les reproches haineux et les accusations calomnieuses de libellistes qui, au fond, lui en veulent surtout de sa résistance aux mauvaises mœurs? Je sais fort bien que des prêtres, des évêques, des théologiens, ne doivent pas être aussi libres que des médecins dans leur langage; et si de rares auteurs ont dépassé les bornes de la retenue qui s'imposait à eux, je veux être des premiers à m'en plaindre et à les en blâmer. Mais si le mariage est du for ecclésiastique et du for de la conscience, — ce que nous avons précédemment démontré, — il faut bien que les canonistes, les moralistes, l'autorité religieuse, s'en occupent dans leurs études et dans leur législation. A des époques barbares ou dissolues, il faudra aussi que leurs décisions soient plus précises ou touchent à des sujets plus désagréables. On s'en souviendra, et l'on aura le bon sens et le bon goût de se rappeler que la théologie serait plus « spirituelle », si les hommes étaient moins sensuels.

Cela dit en général, j'en viens aux questions spéciales dont il s'agit. *a*) Quant à la législation catholique sur les empêchements de mariage, elle est absolument forcée d'être ce qu'elle est, sous peine d'autoriser, avec certaines lois civiles modernes, des mariages qui n'en sont pas et n'en peuvent pas être, même physiquement; et sous peine conséquemment d'autoriser une foule de désordres qui corrompent les âmes et les sociétés. Rien donc de honteux dans cette législation qui a maintenu pendant tant de siècles la dignité des familles et la force des États. La honte a commencé avec la sécularisation du mariage, et elle ira croissant jusqu'au rétablissement complet des principes catholiques par lesquels sont efficacement sauvegardés les principes, renversés ailleurs, du droit naturel lui-même. *b*) La prééminence accordée par l'Église au célibat concerne uniquement le célibat chaste et religieux, généreux et dévoué au bien commun, — nullement le célibat impur et impie, égoïste et lâche, comme celui que le paganisme, plusieurs sectes héréli-

ques et le matérialisme moderne ont mis et maintenu en vogue. (Cf. l'art. *Célibat*.) *c*) De même que les causes matrimoniales ressortissent au for ecclésiastique, ainsi les obligations morales des conjoints ressortissent au for interne du sacrement de pénitence; et quand ils viennent demander au confesseur la solution de leurs questions de conscience, ils entendent bien trouver en lui l'homme probe et instruit qui leur manifestera nettement les volontés de Dieu relatives à leur état. De là, et en dépit des railleries et des calomnies impudentes, la nécessité, pour les confesseurs, d'une étude discrète et prudente, et pour le théologien, d'un enseignement oral ou écrit indispensable aux confesseurs. L'observation générale précédemment faite me dispense d'en dire davantage: je n'ai qu'à remarquer le soin avec lequel l'Église recommande à ses ministres la plus exacte modestie dans leurs délicates fonctions; et l'avertissement, donné par les casuistes et les moralistes catholiques à leurs lecteurs, de n'entrer dans l'examen de ces matières réservées que par nécessité et avec précaution. *d*) C'est une triste nécessité pour les juges d'Église, mais enfin c'est une nécessité résultant de la nature même des causes de séparation de corps et de nullité de mariage, de suivre une procédure aussi grave que délicate, et d'entendre des plaidoiries et des rapports d'experts sur des questions toujours répugnantes à traiter. Telle que l'Église romaine l'a établie depuis bien des siècles, et récemment améliorée suivant les progrès des sciences physiologiques et pathologiques, cette procédure ne comporte rien qui ne soit très ordinaire dans les cliniques et dans les consultations médicales, rien qui ne soit moral et prudent. Il vaudrait mieux, à coup sûr, que jamais il ne surgit de causes exigeant de telles constatations: mais le fait est qu'elles surgissent, qu'elles doivent être jugées et qu'elles ne peuvent l'être autrement. L'Église, qui ne recule devant aucune misère morale ou physique à soulager, est tenue de ne pas reculer non plus devant celles-ci. Qu'on veuille bien seulement lui épargner la douleur d'être insultée, dans un des actes de charité qui lui coûtent le plus. *e*) On a beaucoup parlé d'un moyen de procédure aussi inconvenant qu'inu-

tile, le congrès, dont on a voulu faire honte à l'Église et dont il est déjà question dans un article spécial de ce Dictionnaire. Le peu que nous en allons dire achèvera de montrer l'injustice d'une foule d'attaques du même genre dirigées contre elle.

a) L'avocat le Ridant (*Code matrimonial*, 1766, tome II, p. 84 et suiv.), résumant le réquisitoire de l'avocat général Lamoignon qui amena l'arrêt du 18 février 1677 qui supprima cet abus déplorable, dit ceci : « Cette pratique honteuse est nouvelle et inconnue dans le droit civil et canonique... Antoine Hotman, fameux avocat au Parlement de Paris, à la fin du XVI^e siècle, assure que cette pratique infâme ne s'était établie, au temps qu'il écrivait, que quatre ans auparavant. — Elle a toujours été inconnue dans les autres nations. — Le sieur de Langey (protestant, dont l'histoire scandaleuse motiva la suppression de l'abus en question), demanda lui-même le congrès. — Il faut abolir pour toujours cet usage incertain dans sa preuve, et qui loin d'être approuvé par les lois et les *canons*, leur est entièrement opposé. »

b) Et, en effet, le soigneux auteur de la *Tradition sur le sacrement de mariage*, dans son *Histoire de l'empêchement d'impuissance* et dans sa *Pratique concernant l'impuissance*, insérées l'une et l'autre au tome I^{er} de la *Tradition*, discute en grand détail tous les documents pontificaux, conciliaires, canoniques et liturgiques, relatifs à cette matière, jusqu'au XVIII^e siècle, sans en signaler un seul qui autorise ou qui indique seulement l'usage du congrès dont il ne parle qu'incidemment pour montrer que sa suppression « n'a fait que remettre les choses dans les termes du droit naturel et du droit commun. » (*Pratique*, p. 58.)

c) L'avocat L. de Héricourt, dans ses *Lois ecclésiastiques* (2^e édit., 1756, p. 516) dit que « cet usage s'était établi dans le XV^e siècle, sans aucune loi ecclésiastique ou civile qui l'autorisât. » Et il rapporte ce passage de l'arrêt du parlement de Paris du 18 févr. 1677 : « La Cour... fait défenses à tous juges, même à ceux des officialités, d'ordonner à l'avenir... la preuve du congrès. »

d) L'avocat Durand de Maillane, en son *Dictionnaire de droit canonique* (2^e édit., 1770, en fixe l'origine au XVI^e siècle, et dit

qu'il s'était introduit « dans les officialités de France, » et que le Parlement de Provence « l'avait, ce semble, défendu dès l'année 1640, par un arrêt du 16 février. » prononçant « qu'il n'y avait point d'abus dans la sentence d'un official d'Arles qui l'avait refusé à une femme et qui l'avait condamnée à la cohabitation triennale » (I, I, p. 666).

De ces témoignages empruntés à des auteurs fort éloignés de l'ultramontanisme, nous concluons : 1^o que l'Église romaine n'est, à aucun degré, responsable de l'abus qu'on lui oppose le plus souvent; 2^o que la seule Église de France en a été contaminée, non dans ses conciles, dans ses livres canoniques ou rituels, mais dans sa procédure; 3^o qu'elle ne le fut que pendant un temps assez court, un siècle et demi environ; 4^o qu'elle n'était pas seule responsable, et que les juges royaux l'imitaient s'ils ne l'avaient devancée; 5^o que tous les officiaux ne suivaient pas cette pratique; 6^o qu'elle n'était pas toujours imposée par eux, mais sollicitée par les plaignants, ce qui devait arriver le plus souvent; 7^o et, d'ailleurs, leur coopération n'était jamais personnelle, mais indirecte, et par voie de commissaires. Il reste donc fort peu de chose de cette grosse accusation, et il nous plaît de conclure par ces paroles du janséniste et gallican de Maillane (*op. cit.* t. II, p. 647) : « Rien de tout ce qui sert à empêcher la profanation d'un sacrement ne doit paraître indigne d'attention. Les papes et les évêques n'auraient jamais parlé de ces choses, non plus que de bien d'autres dépendantes du mariage, si les mariés eux-mêmes, aussi chastes que ceux des premiers temps, n'eussent pas, dans la suite, sollicité leurs décisions... Respectons donc la sage conduite de l'Église; et puisque nous connaissons tous le nombre et l'étendue de nos infirmités, ne rongissons pas de leur remède. »

Gf. J. P. MALIN, S. J., de *Matrimoniis*; J. PERROSE, S. J., de *Matrimonio christiano*; et les *Theses... de Matrimonio* soutenues à Rome, en 1863, par le rédacteur du présent article.

D^r J. D.

MARTYRE. — I. Pour les apologistes catholiques, le martyre est le témoignage rendu à la révélation surnaturelle, non

seulement en paroles, ou par écrit, ou par une sainteté de vie indiscutable, mais par un courage héroïque au milieu de tourments mortels ayant pour but de faire renier la foi en cette même révélation. — Peu importe que les tourments aient réellement causé la mort ou non, s'ils étaient de nature à la produire par leur prolongation.

Historiquement, 1° il est certain que le nombre des catholiques martyrs a été considérable pendant les quatre premiers siècles : les efforts tentés en ces derniers temps pour le réduire n'empêchent pas qu'il faille l'évaluer à plusieurs centaines de mille; — 2° il est certain que la force et la charité qui font les martyrs, loin de s'éteindre dans les siècles suivants, se sont manifestées bien souvent, jusqu'à nos jours, dans l'Église Romaine, et qu'au témoignage apostolique de celle-ci, le témoignage apologétique du martyr n'a jamais manqué de s'unir quand il a fallu qu'il se déclarât.

Théologiquement, il est constant que dès les origines chrétiennes l'argument du martyr a été considéré comme un des plus puissants en faveur de la vérité du catholicisme, et hautement invoqué par ses premiers défenseurs comme un fait de provenance manifestement divine. La tradition a confirmé cette manière de voir, et les chefs de l'Église, tels que Pie IX dans son Encyclique du 9 novembre 1846, n'ont pas fait difficulté d'en appeler des accusations de l'incrédulité au sang des martyrs.

H. — Ce n'est pas que le fait seul d'un homme ou même d'un grand nombre d'hommes mourant pour leur religion soit, de lui-même, une preuve apodictique de la vérité de cette religion : autrement le protestantisme, le mahométisme, toutes les sectes et toutes les erreurs, même les plus grossières, devraient être tenus pour vrais. Il faut, pour que le martyr constitue un argument solide, qu'il soit revêtu de circonstances telles qu'on doive absolument l'estimer surnaturel et divin : il faut qu'il dépasse clairement les forces morales humaines et qu'il ne puisse être attribué à l'inspiration diabolique ; il faut, en un mot, qu'il constitue un miracle certain de l'ordre moral, de même que la prophétie constitue un miracle de l'ordre intellectuel, et la résurrection d'un

mort un miracle de l'ordre physique.

S'il fallait exiger et constater ce caractère miraculeux pour chacun des martyrs dont l'histoire fait mention, s'il fallait même appliquer cet examen à chaque série de martyrs provoquée par une cause politique ou religieuse spéciale, il faudrait aussi se résigner à une dépense extraordinaire de temps et à des résultats assez médiocres. Le meilleur procédé et le plus efficace consiste à prendre l'ensemble même des martyrs consignés dans les annales du catholicisme, et à constater les résultats qui s'en dégagent au point de vue philosophique et que voici : Une multitude énorme de catholiques de toute nation, de toute condition sociale, de tout âge et de tout sexe, — savants et grands du monde mêlés aux humbles et aux petits — viennent témoigner, à la face du genre humain, du fait visible et tangible de l'apparition de Jésus-Christ sur la terre, de ses miracles et de sa résurrection qui prouvent incontestablement sa divinité. Cette multitude est calme, paisible, jamais rebelle ni tumultueuse ; on ne voit rien en elle qui rappelle le fanatisme des partis politiques, des sectes secrètes, des soulèvements militaires : *tenemus ecce arma et non resistimus*, disaient les chefs de la Légion Thébaine, et combien d'autres martyrs auraient pu le dire ! Leurs tourments sont affreux, leurs bourreaux implacables, leurs juges aussi habiles qu'inflexibles ; et rien ne lasse leur constance, rien n'épuise leur patience, rien n'altère leur douce et modeste résignation. Le nombre des lâches et des apostats est insignifiant en comparaison de celui des héros et des invincibles. Le contraste même des défections qui les affligent ne fait que manifester davantage leur admirable fidélité. Interrogés, ils parlent avec une sagesse, une fermeté, un à-propos qui justifient clairement la promesse que le Christ leur avait faite de sa divine assistance. (Matth. x, 48 et suiv. ; Luc. xxi, 15.) Souvent d'incontestables miracles accompagnent leur témoignage, leur passion et leur mort. Un phénomène toujours remarqué et toujours admiré est celui de la fécondité de leur sang : *semen est sanguis christianorum*. (TERTULL. *Apol.* c. 50, n. 176.) Le martyr est le plus puissant apostolat qui se voie dans l'Église, où il s'en exerce

pourtant de très nombreux et de très effeaces.

Cela brièvement exposé, je me demande quelle inspiration purement humaine pourrait produire ce fait universel, constant, et si contraire à toutes les tendances de notre nature vers les biens et les joies de l'existence terrestre. On ne saurait invoquer ici l'amour de son pays, l'honneur militaire, le dévouement à ses proches, et moins encore le fanatisme sectaire. Le martyr n'est ni un soldat, ni un patriote, ni un philanthrope, ni un énergumène. L'amour de Dieu, du Christ et de son Église, est le seul mobile de son incomparable générosité. Et quand l'amour de tels objets est assez fort, dans des millions de cœurs naturellement enclins à d'autres affections, pour leur faire braver tous les supplices et endurer tous les tourments, on peut et on doit, sans hésitation, le déclarer surnaturel et miraculeux. On peut et on doit y voir le triomphe de Dieu même sur le monde et le démon, ses deux ennemis. On peut et on doit en conclure que le témoignage des martyrs est recevable, et que la cause pour laquelle ils meurent est la cause de la vérité et de la sainteté morale.

III. — À l'encontre de cette argumentation, l'on objecte 1° l'exagération, enfin constatée, du nombre de martyrs antrefois admis; 2° le caractère souvent humain, souvent politique et à vrai dire révolutionnaire, d'une foule de ces prétendus témoins du Christ; 3° l'incroyable et contagieuse action du fanatisme sur des foules peu éclairées et peu fortunées; 4° le nombre fort considérable, sinon égal, de martyrs hérétiques, schismatiques ou infidèles; 5° le cercle vicieux dans lequel tourne la théologie catholique, lorsqu'elle prétend discerner le vrai martyr d'avec le faux selon le dogme, orthodoxe ou non, pour lequel on meurt, et lorsqu'elle donne ensuite le martyr comme une preuve de la vérité du christianisme et de l'orthodoxie de l'Église romaine.

IV. — 1° On me permettra bien de répondre, en ce qui concerne l'exagération du nombre des martyrs, que si elle s'est parfois rencontrée elle ne fut jamais le fait de l'Église ou de ses théologiens, mais celui de l'imagination populaire facilement émue, j'en conviens, par tant d'atroces boucheries qui remplissent plusieurs

siècles de notre histoire; qu'elle n'est d'ailleurs ni aussi certaine ni aussi considérable que nos adversaires anciens et modernes l'on prétendu; et qu'en défalquant du chiffre total les quantités manifestement ou probablement ajoutées par la crédulité des peuples, il reste encore réellement immense; qu'enfin les premiers martyrs n'eurent pas moins d'autorité que leurs successeurs, la force démonstrative de leur témoignage ne résidant qu'accidentellement dans le nombre, et consistant essentiellement dans l'intention, la valeur morale et la patience héroïque des suppliciés. Tertulien, pour n'avoir pas vu les innombrables victimes des persécutions survenues plus tard, n'en était pas moins dans son droit, en démontrant la divinité du christianisme par la preuve du martyre.

2° Il n'est pas malaisé de dénaturer les sentiments de gens qui ne sont plus là pour protester, et nous savons parfaitement que la critique rationaliste excelle dans ces curieux mais peu honnêtes travestissements. Heureusement, les documents historiques et surtout les *Actes des martyrs* survivent à ces singulières « accommodations; » et le caractère franchement et exclusivement religieux de l'immense majorité de nos martyrs demeure aussi incontestable qu'il est audacieusement contesté. Qu'importe si le désordre des croyances et des mœurs était devenu, dans le paganisme, une sorte de devoir civique et de service public? Les chrétiens, en refusant d'y participer, restaient dans le domaine de la conscience religieuse et ne pouvaient aucunement être taxés de « faire de l'opposition politique ». Toujours, au surplus, l'Église a pris soin de distinguer elle-même entre les vrais et les faux martyrs; et personne n'est recevable à l'accuser de s'être approprié des témoignages dont elle aurait rougi de recueillir le bénéfice.

3° Assurément le fanatisme est puissant sur les foules ignorantes et misérables; assurément il est durable et contagieux. Mais on sait à quoi le reconnaître et comment le supprimer. Il est le fruit de l'imagination, de l'aveuglement, de l'entêtement; il est à la fois le fils et le père de la passion, de la violence, des attentats les plus terribles; il se nourrit de songes et d'absurdes espoirs, il disparaît sous l'influence du savoir, de la

vertu, de la paix intérieure. Mais qu'y a-t-il de commun entre lui et nos martyrs si sages, si réfléchis, si instruits pour la plupart dans la vérité religieuse, si calmes et si recueillis, si modestes et si doux, si délicats dans leur compassion et dans leur charité pour leurs bourreaux, si droits et si lumineux dans leurs affirmations, si éloignés de toute intrigue et de tout complot, si ennemis enfin de tout fanatisme religieux et politique? Quelques-uns ont pu montrer, en quelques occurrences, les défauts d'un caractère impétueux et fougueux; mais si la grâce divine ne les a pas retenus dans les bornes de la prudence chrétienne, on peut affirmer qu'ils n'ont été ni les plus estimés de l'Église ni les plus recommandés par elle à l'imitation des fidèles. Tout n'a pas été parfait dans les chrétiens à l'époque des persécutions, qui en doute? qui ose s'en étonner? Mais ce qui a été parfait l'a été au point de prouver la divinité du christianisme; c'est tout ce que nous retenons et cela nous suffit. Et quant à ces conversions en masse qui ont suivi telle ou telle persécution, tels ou tels martyrs; quant à ces changements de croyance et de vie modifiant presque subitement l'état moral d'une ville ou d'un pays, ni le fanatisme des martyrs ni celui des spectateurs ne peuvent les expliquer; une cause surnaturelle, une cause divine, peut seule en rendre un compte rationnel. (Voyez l'art. *Conversions*.)

4° Il est très inexact d'égaliser le nombre des hérétiques et schismatiques mis à mort pour leur religion à celui de nos martyrs. Mais y eût-il véritablement parité, et les païens tués pour leur obstination idolâtrique fussent-ils plus nombreux encore, il y aurait toujours une différence radicale et absolue entre ces victimes de l'erreur et les témoins de la vérité. L'état moral des uns et des autres est totalement dissemblable; d'une part, les martyrs avec la douceur, la patience, la joie, l'innocence, qui rappellent l'Agneau de Dieu immolé avant eux et pour eux; de l'autre, les sectaires ou les infidèles avec la dureté, la haine, la colère, et souvent les crimes secrets ou publics que le démon inspire. La comparaison réfléchie et judicieuse du martyrologe catholique et des autres ne laisse ici aucune place à l'hésitation.

5° Comme l'argument tiré du martyre n'est ni le seul ni le premier que la théologie catholique invoque en faveur de la vérité du christianisme, on ne doit pas s'étonner que, partant de cette vérité préalablement prouvée et admise, nos apologistes ne se prononcent parfois pour ou contre un martyre, à raison de la cause pour laquelle il est subi. Nul cercle vicieux en cela. Le sophisme serait de conclure premièrement de la vérité du christianisme à la vérité d'un martyre, pour remonter ensuite de celle-ci à celle-là; les catholiques ne le font pas. Mais un martyre dûment examiné, reconnu légitime et réellement surnaturel, est nécessairement en faveur de la vraie religion; l'un et l'autre émanent nécessairement de la même et unique source divine; ils se tiennent donc et se confirment l'un l'autre. On peut, au choix, prendre l'un pour critérium de l'autre; la plus sévère logique n'y peut rien trouver à redire.

Cf. HURTER, *Martyrum sanguis vox veritatis*, dans la *Opuscula selecta Patrum*, t. IV; le même, *Theologia generalis*, t. I., th. XV; BERGIER, *Dict. de Théol.*, x° *Martyr et Martyre*; BALMÉS, *Lettres à un sceptique*, v. etc.

D^r J. D.

MATÉRIALISME. — I. CE QUE C'EST QUE LE MATÉRIALISME. — SON HISTOIRE. — Le matérialisme est un système qui réduit toute réalité à la matière. On peut partager les matérialistes en deux classes. Les uns regardent la matière comme formée de parties qui n'ont d'autres propriétés que l'étendue. Ils expliquent tous les phénomènes du monde par les rapports divers qu'amène entre ces parties le mouvement dont elles sont animées. Tel fut, dans l'antiquité, le matérialisme de Leucippe et de Démocrite: «Voici, dit M. Brin *Histoire de la philosophie*, t. 1, p. 83, l'abrégé de leur système. Deux principes sont nécessaires pour expliquer les phénomènes de l'univers et donner la raison de toute existence: le vide et les atomes. Le vide est infini en étendue; les atomes infinis en nombre. Ils sont éternels, doués de solidité, imperceptibles aux sens, tous de la même espèce, mais avec des figures ou des formes différentes. Le mouvement, peu importe quel en est le principe, est

éternel. — Le mouvement éternel des atomes dans le vide infini explique l'origine de l'univers, sans l'intervention d'une cause intelligente. Les corps se forment par la réunion et la combinaison des atomes. L'âme même est un agrégat de petits atomes ronds et subtils, qui pénètrent dans le corps et lui communiquent la vie et le mouvement. Soumise à toutes les vicissitudes des corps, elle est périssable comme eux. La pensée est formée de certaines émanations ou *images* qui s'échappent des corps, se glissent à l'aide des sens jusqu'à l'âme et lui font connaître les objets extérieurs, leurs formes et leurs propriétés.

Nos rapports avec certains fantômes qui voltigent à la surface de la terre et nous apparaissent pendant le sommeil, les événements extraordinaires, la foudre, les éclipses suffisent pour faire naître en nous la notion de la divinité et pour expliquer l'existence du sentiment religieux. — La morale qui découle d'une pareille théorie est facile à comprendre : « c'est une forme de la morale du *plaisir* ». Ce système n'attribue à la matière aucune propriété sinon la forme et l'étendue, puisque le mouvement dont elle est animée ne lui est pas essentiel et qu'il résulte d'un choc que les atomes reçoivent et se communiquent de toute éternité.

Une autre classe de matérialistes supposent, au contraire, que la matière est naturellement douée de force et que la force inhérente à la matière explique toutes ses propriétés et ses mouvements. Ce fut la doctrine de la plupart des philosophes de l'École d'Ionie. Épicure se rattache aussi à cette seconde classe de matérialistes ; car, tout en admettant l'ensemble de la théorie de Leucippe et de Démocrite, il enseigna que les atomes sont doués de *pesanteur* et qu'ils peuvent, dans leur mouvement, dévier légèrement de la ligne droite. Tous les matérialistes appartiennent à l'une ou l'autre de ces deux écoles. Du reste, s'ils ne s'entendent pas entre eux sur les propriétés essentielles de la matière, ils s'accordent tous à expliquer le monde, la vie et la pensée, par le jeu exclusif des éléments fournis par la matière inorganisée.

On peut même dire que, depuis le temps de Démocrite et des Ioniens, rien

n'a été modifié dans les grandes lignes de la théorie des matérialistes. On a rajouté les formules, en les adaptant aux découvertes de la science dans les divers âges ; on a prétendu trouver de nouvelles preuves du système dans ces découvertes, surtout dans celles du XIX^e siècle ; mais le fond n'a pas changé et les arguments sont toujours les mêmes.

Aussi « à parler rigoureusement, dit M. Caro (*Le Matérialisme et la science*, 2^e édition, p. 136), le matérialisme n'a pas d'histoire, ou du moins son histoire est si peu variée qu'on peut l'exposer en quelques lignes. Sous quelque forme qu'il se présente à nous, il se reconnaît immédiatement à la simplicité absolue des solutions qu'il nous propose. Le matérialisme contemporain n'a pas changé le cadre immobile de cette philosophie vingt fois séculaire. Il n'a pas dévié de ce programme, il l'a seulement enrichi de notions scientifiques ; il l'a transformé en apparence seulement, en y transportant les données nouvelles, les vues, les hypothèses en nombre infini qui naissent de chaque progrès des sciences physiques, chimiques, physiologiques. Démocrite reconnaîtrait sans peine sa pensée, s'il lisait le livre de M. Büchner ; la langue même n'a changé que d'une manière presque insensible. »

L'histoire du matérialisme se réduit donc à indiquer l'influence qu'il a exercée aux diverses époques et le nom de ses plus fameux représentants.

Pendant les âges de foi, il a eu peu de prise sur le monde chrétien. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, il a repris une nouvelle vigueur, en même temps que nos vieilles croyances chrétiennes s'affaiblissaient. Du reste le sensualisme de Locke et de Condillac lui frayait les voies. En 1802, Cabanis résumait les théories de son *Traité du physique et du moral de l'homme* dans cette formule : « La pensée est une sécrétion du cerveau. » Vingt-cinq ans plus tard, en 1828, le physiologiste Broussais expliquait par l'excitation et l'irritation des tissus nerveux les phénomènes de la vie sensitive, intellectuelle et morale. Le spiritualisme trouva de brillants défenseurs et le matérialisme perdit du terrain ; mais de nos jours il a repris de nouvelles forces et trouve faveur dans la presse et dans les chaires de l'incrédulité. Il faut attribuer cette

résurrection au mépris de la métaphysique et de la philosophie devenue idéaliste à l'excès, en même temps qu'à une confiance exclusive dans les données des sciences expérimentales. La haine de la religion et le désir de flatter les masses dicte aussi trop souvent les discours, les articles et les romans où cette désolante doctrine s'allie avec cynisme.

Les théoriciens franchement matérialistes ne se recommandent point, du reste, par des vues philosophiques originales. Ils se font gloire d'être, avant tout, des hommes de science expérimentale et de remplacer toute philosophie par la physiologie; car, à leur sens, la philosophie n'a pour objet que des entités imaginaires. Les plus connus sont Moleschott, Charles Vogt et Büchner.

Moleschott exposa sa doctrine dans un recueil de lettres adressées au célèbre Liébig et publiées, en 1852, sous le titre de *La Circulation de la vie*.

Toute sa théorie se ramène à ces deux assertions : 1° La matière et la force sont indissolublement unies; 2° Tous les phénomènes, même ceux qu'on appelle spirituels, ont pour cause unique la circulation de la matière, qui passe sans cesse de l'état de vie à l'état de mort, ou de l'état de mort à l'état de vie, en montant et en descendant l'échelle des êtres. « De même que le commerce est l'âme des relations entre les hommes, de même, écrit-il (*Troisième lettre*), la circulation éternelle de la matière est l'âme du monde. »

Charles Vogt s'est signalé dans le camp des matérialistes par plusieurs ouvrages. Citons les *Tableaux de la vie animale*; les *Lettres physiologiques*; les *Leçons sur l'homme, sa place dans la création et dans l'histoire de la terre*. Ce qui l'a surtout rendu célèbre, c'est le commentaire brutal qu'il a donné de cette parole de Cabanis : « la pensée est une sécrétion du cerveau ». Charles Vogt met en relief le caractère matérialiste de cette définition, et il apprend à ses lecteurs que « le cerveau sécrète la pensée, comme le foie sécrète la bile et comme les reins sécrètent l'urine ».

Cette proposition si manifestement insoutenable a été réfutée par Büchner; mais, en combattant Charles Vogt sur ce point, Büchner s'est rallié au matérialisme de Moleschott qui avait dit :

« Sans phosphore point de pensée... La pensée est un mouvement de la matière. »

Büchner critique donc la comparaison de Vogt; « car l'urine et la bile sont des matières palpables, pondérables et visibles; ce sont, en outre, des matières excrémentielles que le corps a usées et qu'il rejette, tandis que la pensée n'est pas une matière que le cerveau produit et rejette. » Est-elle donc indépendante de la matière, comme le veulent les spiritualistes? « Non, dit Büchner, car la pensée est l'action même du cerveau. Si je combats Vogt, c'est uniquement parce que l'action de la machine à vapeur ne doit pas être confondue avec la vapeur rejetée par la machine. » Büchner regarde donc la pensée comme une résultante des forces du cerveau : c'est, selon lui, un effet de l'électricité nerveuse. Cet auteur a écrit, sous le titre de *Force et matière*, un opuscule qui a popularisé les théories du matérialisme contemporain dont il est comme le manuel.

Moleschott, Büchner et la plupart des matérialistes de notre temps affirment que la matière est toujours unie à la force, parce que la force est une propriété essentielle de la matière. Edouard Lowenthal se sépare d'eux pour revenir résolument au vieux système atomistique de Démocrite. Il reproche à Moleschott et à Büchner d'être des matérialistes éclectiques. A son avis, la force n'est pas une propriété primordiale de la matière : elle n'est qu'un résultat de l'aggrégation des atomes.

A côté des matérialistes qui affichent toutes les conséquences de leur système, il est des écrivains qui prétendent n'avoir rien de commun avec eux, bien qu'ils admettent une partie de leurs théories. Tels sont, par exemple, les positivistes. Ils déclarent s'en tenir aux faits d'expérience et ne point s'occuper de la question de savoir si oui ou non il existe des substances et des causes; mais ils n'en combattent pas moins le spiritualisme et se rallient presque toujours aux doctrines des matérialistes. Tels sont encore tous les transformistes qui étendent jusqu'à l'âme de l'homme la théorie de l'évolution. Ce sont même les travaux de Darwin et de son école qui ont le plus contribué à remettre le matérialisme en honneur dans le monde des demi-savants.

Ces erreurs, qui donnent la main au matérialisme, seront étudiées et réfutées dans des articles spéciaux. Nous ne nous occuperons ici que du système de ceux qui acceptent franchement les principes du matérialisme et ne reculent devant aucune de ses applications et de ses conséquences logiques.

Il a été condamné à nouveau par cette définition du Concile du Vatican : « Si quelqu'un ne rougit pas d'affirmer qu'il n'y a rien en dehors de la matière, qu'il soit anathème. *Si quis proter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; anathema sit.* » (CONST. *Dei Filius*, can. 2.

II. EXPOSÉ DU MATÉRIALISME ET ARGUMENTS INVOQUÉS EN SA FAVEUR. —

Le matérialisme est tout entier dans cette formule : Il n'y a rien en dehors de la matière ; par conséquent, les phénomènes qui se produisent dans l'univers sont tous, sans exception, des modifications de la matière.

Pour rajeunir ce fond, les matérialistes contemporains cherchent à accaparer pour leur école toutes les données de la science expérimentale et ils proclament que toute affirmation qui ne s'appuie pas sur ces données est chimérique et illusoire.

M. Caro résume en ces termes leurs diverses théories *Le Matérialisme et la science*, 2^e édition, p. 116 : « Une seule substance en acte, c'est-à-dire en mouvement de toute éternité ; une seule force diversifiée à l'infini, mais dont les manifestations variées sont réductibles à l'unité, et toutes susceptibles de se transformer les unes dans les autres ; une seule loi multiple en apparence par le nombre et la complexité des applications et qui au fond n'est que mécanique pure, voilà le résumé de la doctrine. Le point fondamental, c'est le principe de l'unité absolue de la nature, cette idée que dans la variété des phénomènes physiques, intellectuels et moraux, il n'y a pas de passage brusque d'un ordre de formes et de phénomènes à un autre dont l'ordre précédent contient la raison d'être et détermine les conditions. Chaque terme inférieur explique et produit le terme supérieur. C'est dans la matière que réside le principe du mouvement, c'est dans le mouvement qu'est la raison de la vie, c'est dans la vie qu'est la raison de la pensée. De sorte

que, en retournant au premier terme de la série, on voit que la pensée et la vie ne sont que des formes du mouvement, lequel est la propriété originelle, inhérente à l'éternelle matière. Quant à la nature, n'ayant pas de principe transcendant, elle n'a pas de but, ni de fin en dehors d'elle-même. Elle est à elle-même cause et fin, principe et création, perfection enfin, puisque du premier anneau au dernier anneau de la chaîne elle est identité et nécessité. »

Entrons davantage dans les diverses parties de ce vaste système. Nous pouvons y distinguer les théories générales qui tendent à expliquer tous les ordres d'existence et les théories spéciales proposées pour rendre compte des classes particulières de faits.

1^o *Théories générales.* — On en peut distinguer deux qui, du reste, se tiennent.

Première théorie. — C'est un principe universellement admis qu'il ne faut invoquer que le moins de causes possibles pour rendre compte d'un phénomène. Or les matérialistes prétendent que la matière suffit à rendre compte de tous les phénomènes. Ils en concluent qu'il ne faut accepter d'autre cause que la matière. Toutes les causes immatérielles, auxquelles nous autres spiritualistes nous attribuons des opérations d'ordre supérieur, savoir : le principe vital, l'âme, le libre arbitre, Dieu, toutes ces causes sont donc, à leur sens, des chimères sans réalité. A les croire, il n'y a pas à distinguer entre êtres d'ordre inférieur et êtres d'ordre supérieur. Il n'existe qu'une classe d'êtres, dont le jeu se diversifie et amène tous les progrès et tous les développements de l'univers. Tout se réduit à la matière et au mouvement de la matière. Le parfait est donc le produit de ce qui est l'imparfait. Expliquer ce qui est supérieur par ce qui est inférieur, la pensée par les seules lois de la physiologie, la vie par les seules lois de la chimie, les phénomènes physiques et chimiques par les seules lois de la géométrie et de la mécanique, le mouvement mécanique par la matière, voilà, en quelques mots, la première formule du matérialisme.

Seconde théorie. — Les anciens matérialistes disaient : « Rien n'existe que ce que les sens perçoivent : tout le reste est illusion. » Les matérialistes mo-

dermes ont renouvelé ce principe, en le revêtant d'une apparence scientifique : « Rien n'existe, disent-ils, que ce qui est constaté par la science expérimentale. » Et qu'entendent-ils par ce que constate la science expérimentale ? Ils entendent exclusivement les phénomènes qui se montrent à leurs sens, et ceux qu'ils découvrent à l'aide du scalpel, du microscope, de l'analyse chimique ou de l'analyse spectrale. Ils excluent donc du monde réel tout ce qui n'est pas phénomène sensible ; car il n'y a que les phénomènes sensibles qui puissent être objets de l'expérimentation ainsi entendue. Par conséquent point d'âme, point de Dieu. Suivant les positivistes, le champ qui s'ouvre en dehors de l'expérience est le champ de l'inconnu ; pour les matérialistes, c'est un champ où rien n'est réel, où tout est chimère. Le télescope et le scalpel ne saisissent que des phénomènes qui se suivent ; ils ne nous révèlent aucun dessein, aucun plan poursuivi par la nature. C'est donc à tort, au dire des matérialistes, que nous admettons des causes finales et une Providence. C'est à tort aussi, à les entendre, que les panthéistes naturalistes ont imaginé une force immanente à la matière, qui mène le monde suivant un plan. Le matérialisme ne veut admettre que des causes efficientes qui réalisent leurs effets mécaniquement et par un jeu complètement aveugle.

Enfin la science expérimentale nous montre que les mêmes causes produisent toujours les mêmes phénomènes. Le matérialisme en conclut que tout obéit aux lois de la fatalité et que libre arbitre et responsabilité sont des mots dénués de sens, ou plutôt des illusions.

« La science, s'écrie Moleschott (*Circulation de la vie*) a enfin arraché à l'idéalisme le sceptre qu'il portait contre toute logique et toute justice depuis tant de siècles.... Nous n'admettons plus aujourd'hui que les vérités fondées sur l'expérience et constatées par la science... Dieu, l'âme, la liberté, l'immortalité et les causes finales ne sont que des mots exprimant les forces diverses de la nature. »

2° *Théorie matérialiste du monde inorganique.*

Au dire des matérialistes contempo-

rain : 1° les forces physiques sont inséparables de la matière ; 2° cette matière est éternelle et indestructible ; 3° ces forces sont également éternelles et indestructibles. 4° ce sont elles qui produisent les phénomènes mécaniques, physiques et chimiques suivant les lois de la géométrie et de la mécanique ; car tous ces phénomènes se ramènent au mouvement des atomes.

Sur quoi fondez-vous ces affirmations ? — Sur les données de la science expérimentale, répond le matérialisme.

1° L'expérience nous montre toujours et partout la force unie aux atomes matériels : c'est donc qu'elle en est inséparable et qu'elle leur est essentielle.

2° Lavoisier a prouvé que la matière est constamment en même quantité dans l'univers, qu'il ne s'en produit, ni ne s'en détruit un seul atome, à travers toutes les combinaisons et les décompositions chimiques. C'est en effet une règle sans exception que le poids des composés est l'équivalent du poids des composants. Or si la matière ne peut être produite, ni détruite, il faut qu'elle soit éternelle, qu'elle n'ait pas eu de commencement et qu'elle n'ait jamais de fin.

3° Ce que Lavoisier avait prouvé pour la matière a été démontré aussi pour les forces matérielles. Le mouvement mécanique produit de la chaleur et la chaleur produit du mouvement mécanique ; on l'observe depuis longtemps. Mais ce que la science de nos jours a pu constater expérimentalement et avec la plus rigoureuse précision, c'est que la calorie de chaleur a un équivalent mécanique, constant ; c'est que, dans la transformation de la chaleur en mouvement ou du mouvement en chaleur, aucun mouvement n'est détruit qui ne se transforme en une chaleur équivalente, et réciproquement. Il y a lieu de penser que ce qui est vrai pour la chaleur l'est également pour toutes les forces physiques. Il en résulte que la même quantité de forces physiques se conserve toujours dans l'univers ; il ne s'en produit pas, il ne s'en détruit pas. Il faut donc reconnaître, au dire des matérialistes, ce que l'un d'entre eux, Büchner, appelle l'immortalité de la force, c'est à dire son éternité. La force doit être éternelle, du moment qu'il est impossible de la produire ou de la détruire.

« Non seulement c'est une force équivalente, mais c'est la même force qui se retrouve dans tous les phénomènes mécaniques et physiques. La théorie de l'unité des forces physiques qui ramène toutes les forces au mouvement s'appuie en effet sur un grand nombre de preuves expérimentales. Écoutez le professeur de Sénarmont (cité par Saigey, *la Physique moderne*, p. 216). « Autrefois chaque groupe de faits reconnaissait un principe spécial. Le mouvement et le repos résultaient de forces assez mal définies et qu'on était convenu d'appeler mécaniques. Les phénomènes de chaleur, d'électricité, de lumière étaient produits par autant d'agents propres, de fluides doués d'actions spéciales. Un examen plus approfondi a permis de reconnaître que cette conception de différents agents spécifiques et hétérogènes n'a, au fond, qu'une seule et unique raison, c'est que la perception de ces divers ordres de phénomènes s'opère en général par des organes différents, et, qu'en s'adressant plus particulièrement à chacun de nos sens, ils excitent nécessairement des sensations spéciales. L'hétérogénéité apparente serait moins alors dans la nature même de l'agent physique que dans les fonctions de l'instrument physiologique qui forme les sensations. De sorte que, en transportant, par une fautive attribution, les dissimilitudes de l'effet à la cause, on aurait en réalité les phénomènes médiateurs, par lesquels nous avons conscience des modifications de la matière plutôt que de l'essence même de ces modifications. Tous les phénomènes physiques, quelle que soit leur nature, semblent n'être, au fond, que des manifestations d'un seul et même agent primordial. »

Il y a aussi lieu de penser que les transformations chimiques doivent être attribuées au jeu des forces physiques résidant dans les substances qui se combinent. Voici comment s'exprime à ce sujet Huxley (*Revue scientifique*, 17 juillet 1869) : « Quand, de l'hydrogène et de l'oxygène étant mis en présence en proportions convenables et le mélange étant traversé par une étincelle électrique, il se forme de l'eau, d'où viennent les propriétés du corps qui vient de se produire? Nous ne supposons point une force mystérieuse, comme celle appelée

autrefois *aquosité*, entrant en scène et prenant possession de l'oxyde d'hydrogène; nous n'hésitons pas à croire que, d'une manière ou de l'autre, ces propriétés résultent de celles des éléments composants. Il est bien vrai qu'il n'y a pas la plus légère ressemblance entre les propriétés de l'eau et celles des deux gaz qui lui ont donné naissance. N'importe le savant vit avec la confiance que quelque jour, grâce au progrès de la science, nous pourrions passer des propriétés de l'eau à celles des gaz composants et réciproquement, aussi aisément que nous pouvons déduire la marche des aiguilles d'une montre de l'agencement de ses diverses parties. »

De ces observations les matérialistes concluent que la science moderne confirme leur conception de l'univers, en réduisant au mouvement toutes les forces et toutes les propriétés du monde inorganique. Si l'on admet en effet l'unité des forces physiques, tous les phénomènes étudiés par la mécanique, la physique et la chimie résultent de la circulation du mouvement à travers les atomes de la matière, suivant une loi unique.

3^e Théorie matérialiste du monde organique.

1^o La vie, disent les matérialistes, s'est produite, au sein de la matière brute, par une heureuse rencontre des éléments chimiques qui entrent dans la composition de la cellule vivante. 2^o La cellule vivante trouvant des conditions favorables s'est développée et elle a produit d'autres cellules; ces cellules ont fourni les matériaux de tissus, d'organes divers qui se sont formés et harmonisés de façon à constituer des organismes plus complets. 3^o L'évolution de ces organismes a créé progressivement les diverses espèces de végétaux et d'animaux que nous retrouvons à l'état fossile ou qui sont les contemporains de l'homme.

Voici les principaux arguments des matérialistes en faveur de ces assertions :

1^o Le chimiste décompose la cellule vivante. Il y trouve de l'oxygène, du carbone, de l'hydrogène et quelques matières minérales très diverses. C'est, selon eux, une preuve qu'elle s'est formée par la seule rencontre de ces éléments dans des conditions favorables.

Nous objectons aux matérialistes que,

si le chimiste a pu faire l'analyse de la substance vivante, il lui a été impossible jusqu'ici d'en faire la synthèse et de la reconstituer. Ils nous répondent que la nature possède des ressources que le savant ne peut mettre en œuvre dans ses expérimentations, que, du reste, notre objection a perdu toute sa valeur. En effet Berthelot est arrivé de nos jours à reconstruire artificiellement les substances organiques : les sucres, les éthers, les alcools. La chimie organique se trouve ainsi reliée désormais à la chimie minérale, et, disent les matérialistes, il y a lieu d'espérer que les procédés de laboratoire créeront un jour des êtres vivants, avec tous leurs organes, comme ils ont créé des sucres et des alcools.

A cela nous objectons que la matière organique produite par les chimistes n'est pas de la matière vivante. Elle ne peut, en effet, se nourrir ni se reproduire : elle ressemble donc tout au plus à la matière organique morte.

Nous leur objectons encore que l'être vivant ne naît jamais que du germe produit par un être vivant. Il n'y a pas, prétendons-nous, de générations spontanées, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de productions d'organismes vivants par le seul jeu des forces physiques et chimiques de la matière. On a pu discuter autrefois cette conclusion ; mais les expériences de M. Pasteur donnent définitivement gain de cause aux adversaires des générations spontanées.

Les matérialistes nous répliquent que, si les matières organiques formées dans les laboratoires ne vivent pas, rien ne prouve qu'on ne puisse trouver un jour le moyen de les rendre aptes à vivre. Ils prétendent, du reste, établir que la différence qui distingue les êtres vivants des êtres sans vie n'est pas absolue. La vie se caractérise surtout, remarquent-ils, par l'unité harmonieuse des parties de l'être vivant et de leurs fonctions. « Tout être organisé, dit Cuvier (*Discours sur les révolutions du globe*), forme un ensemble, un système clos dont toutes les parties se correspondent mutuellement et concourent à la même action définitive par une réaction réciproque. Or, poursuivent les matérialistes, ce caractère se retrouve dans les cristallisations des corps organiques et il

est absent de plus d'un phénomène d'ordre vital, ce qui jette un pont sur l'abîme qui sépare le monde vivant du monde inanimé. Des faits nombreux appuyent les deux affirmations du matérialisme.

D'abord l'unité et l'ordre de toutes les parties se produit mécaniquement dans les cristallisations, qui ont lieu lorsqu'un corps passe de l'état liquide à l'état solide. En effet, ce corps prend alors des formes régulières et géométriques. Bien plus chaque espèce de corps a son type distinct et toujours le même qui permet de le reconnaître et de le définir. Ainsi il y a des espèces cristallines comme il y a des espèces vivantes, et dans chacune d'elles les molécules viennent s'associer comme si elles obéissaient à l'idée d'un plan ou d'un type préexistant.

En second lieu, les êtres vivants ne présentent pas toujours ce caractère de corrélation absolue entre les diverses parties qui devrait les distinguer. Ce qui le prouve, au sentiment des matérialistes, c'est qu'il y a certains êtres que l'on peut couper et diviser, comme les corps inorganiques, et dont les morceaux deviennent un animal complet qui vit aussi bien que le tout dont il a été détaché (Janet, *le Matérialisme contemporain*, 4^e édition, p. 83).

De ces faits ils concluent que la différence qui sépare les règnes organiques du règne minéral n'est pas absolue, et par conséquent que la vie est une résultante des forces physiques de la matière.

Les démonstrations que M. Pasteur a opposées à leur théorie des générations spontanées ne convainquent pas non plus les matérialistes. Les expériences du savant chimiste portent, en effet, sur des organismes assez complexes. Or, suivant eux, ce sont de simples cellules vivantes d'ordre inférieur qui ont dû se produire d'elles-mêmes et sans germes. Du reste les conditions du milieu n'ont pas été et ne sont point partout les mêmes que celles où M. Pasteur a expérimenté. Enfin, si l'on compare la matière organique produite dans les laboratoires du chimiste à une matière morte, il faut admettre, à ce qu'ils prétendent qu'elle serait capable de vivre, si elle était placée dans des circonstances favorables. Une preuve qu'ils en donnent, c'est que les animaux morts peuvent

revivre. L'expérience montre, en effet, que des organismes qui paraissent morts, sans être décomposés, exercent parfois de nouveau les fonctions vitales.

Des grenouilles prises dans la glace et complètement congelées nous transcrivons Perrier, *Anatomie et physiologie animale*, p. 270, des chrysalides de papillon exposées au froid et solidifiées au point de résonner comme des morceaux de pierre, sont revenues complètement à la vie, après avoir été lentement réchauffées. Il est des rotifères, des tardigrades, de petits vers, les anguillules, organismes cependant assez élevés, qui se laissent tout bonnement dessécher. Immobiles et même un peu déformés, ils paraissent absolument morts, mais si on les replace dans l'humidité, la vie ne tarde pas à renaître. »

Un autre argument que les matérialistes invoquent, c'est que, depuis Descartes jusqu'à nos jours, l'explication des phénomènes vitaux par les lois générales de la matière a fait et fait encore chaque jour de nouveaux progrès. Personne n'en disconvient. « Le fait de la respiration, dit M. Janet (*ibid.*, p. 91), a été ramené, depuis Lavoisier, au phénomène tout chimique de la combustion. Les expériences sur les digestions artificielles, inaugurées par Spallanzani, et depuis développées par tant de physiologistes éminents, tendent à prouver également que la digestion n'est qu'un phénomène chimique. La découverte de l'endosmose par Dutrochet a rapproché les faits d'absorption des phénomènes de capillarité, et les récentes découvertes de M. Graham ont jeté beaucoup de jour sur les sécrétions. L'électricité, sans pouvoir expliquer tous les phénomènes de la vie, comme on l'avait cru dans le premier enivrement de la découverte de Galvani, n'en est pas moins un des principaux agents des corps organisés, et entre certainement pour beaucoup dans la théorie du mouvement. La théorie mécanique de la chaleur a peut-être poussé plus loin qu'aucune autre théorie la possibilité d'une explication physique de la vie. La transformation de la chaleur en mouvement, phénomène que nous pouvons observer dans nos machines et dont on connaît rigoureusement la loi, ne serait-elle pas le fait capital de la vie? Enfin, bien avant toutes ces décou-

vertes et au siècle même de Descartes, l'école de Borelli avait appliqué les théories de la mécanique au mouvement des corps vivants. De tous ces faits, il semble bien résulter qu'un très grand nombre de phénomènes vitaux peuvent dès à présent s'expliquer par les lois de la physique et de la chimie; et quant à ceux qui résistent encore, n'y a-t-il pas lieu de penser qu'on y arrivera un jour? »

Mais la conclusion des matérialistes est bien autrement avancée. Écoutez Moleschott. Il fait consister toute la vie dans la combinaison des éléments bruts de la matière : « Une bouteille contenant du carbonate d'ammoniaque, du chlorure de potassium, du phosphate de soude, de la chaux, de la magnésie, du fer, de l'acide sulfurique et de la silice, voilà, selon lui, le principe vital complet. »

2° Après avoir ainsi expliqué la naissance de la cellule vivante, les matérialistes attribuent à cette cellule la formation des tissus, des organes divers et de toutes les espèces du règne animal et du règne végétal, et c'est toujours sur les données de la science expérimentale qu'ils appuyent leurs arguments.

Autrefois on assimilait le corps vivant à une machine pour laquelle tous les organes étaient fabriqués; « l'organisation, disait Hunter, se ramène à l'association mécanique des parties. » Cette théorie, selon M. Robin (*Revue des cours scientifiques*, 1^{re} série, t. 1), ne peut plus se soutenir. Si elle était admise, il faudrait en effet attribuer la vie au cadavre qui n'est pas encore tombé en dissolution; il faudrait l'attribuer aux fossiles qui gardent la forme et la structure de tous les organes de l'animal vivant, bien que la matière vivante ait été détruite et remplacée molécule à molécule par la fossilisation. Ce qui fait l'organisme vivant ce n'est donc pas cette structure extérieure, c'est la matière qui la construit, ce sont les cellules qui existent avant cet arrangement mécanique.

La cellule à l'origine est un simple germe qui oscille entre la vie et la mort. Placé dans des conditions défavorables, ce germe périt; placé dans un milieu convenable, il se développe, se multiplie et, suivant les circonstances où il se rencontre et les besoins qu'il éprouve, forme des tissus divers qui se complètent

et constituent des organes. L'organe, en effet, n'est pas constitué d'abord; mais les cellules apparaissent successivement et s'agencent en raison des conditions où elles se trouvent, de façon que l'organe résulte de leur groupement. Par suite de modifications dans l'ensemble des circonstances où il est placé, un membre peut même se transformer, dans les espèces inférieures, en un autre membre et s'adapter à une fonction toute différente. C'est ce qu'on constate, par exemple, en suivant le développement des annelés ou même celui des crustacés, dont la crevette et l'écrevisse nous fournissent des types. Ces crustacés sont composés d'une série d'anneaux; de chacun de ces anneaux sortent deux membres symétriques qui servent, les uns à la préhension et à la mastication des aliments, les autres à la locomotion ou à la natation. Or, dit Perrier (*ouvr. cité*, p. 63), « le développement de l'animal se poursuivait, en général, de la façon suivante : des anneaux naissent successivement à sa partie postérieure; et chacun d'eux est muni d'une paire d'appendices qui viennent aider dans leurs fonctions locomotrices les trois paires de pattes primitives; mais à mesure que de nouveaux appendices apparaissent, ces pattes primitives se modifient; placées d'abord à la région ventrale du corps, elles passent peu à peu à la région dorsale : les deux premières paires deviennent les deux paires d'antennes du crustacé adulte; la troisième paire forme les mandibules; les paires de pattes qui ont apparu après elle, à la partie postérieure de l'animal, subissent à leur tour, à la suite des mues qu'il a éprouvées, des modifications analogues, cessent de servir à la locomotion et prennent la qualité de mâchoires et de pattes mâchoires... Nous avons le droit, conclut le même auteur, d'énoncer cette proposition d'une rigoureuse exactitude : *Les antennes, les mâchoires et les pattes mâchoires des crustacés ne sont que des pattes détournées, au cours du développement, de leur fonction primitive et modifiées pour remplir des fonctions nouvelles.* »

Les cellules créent donc, en s'associant suivant les circonstances qui leur sont faites, les divers tissus et les divers organes qui entrent dans le corps d'un animal ou d'un végétal.

Cependant ces éléments anatomiques n'en gardent pas moins, vis-à-vis les uns des autres, une réelle indépendance. « Détachez, dit encore Perrier (*ibid.*, p. 237), détachez d'un organisme donné un groupe d'éléments anatomiques et transplantez-le dans un milieu identique ou même simplement analogue à celui où il vivait, ce groupe d'éléments continuera la même existence qu'auparavant. Les globules du sang sont des éléments vivants; tirez à un homme une certaine quantité de sang et injectez-le dans les veines d'un autre homme, ces globules continueront à accomplir toutes leurs fonctions; c'est sur ce fait qu'est basée l'opération de la transfusion du sang... M. Paul Bert a obtenu des résultats plus curieux encore. Ayant coupé à un très jeune rat soit une patte, soit une portion de la queue, il a introduit ces organes sous la peau d'un rat plus âgé. Ainsi enfermés* au milieu de tissus où ils pouvaient puiser une nourriture analogue à celle qu'ils recevaient auparavant, non seulement ces organes ont continué à vivre, mais ils ont grandi dans la proportion du simple au double... En conséquence, s'il existe entre les fonctions des éléments anatomiques une admirable coordination, si le milieu commun dans lequel ils vivent, qui est à la fois sans cesse élaboré, sans cesse modifié par tous, et qui est maintenu constant par leur action simultanée, si ce milieu crée entre les éléments une étroite solidarité, il n'en est pas moins vrai que chacun d'eux vit d'une vie propre, personnelle et se comporte comme s'il était seul; son mode d'existence dans ce milieu est de tous points comparable au mode d'existence des êtres unicellulaires qui se développent en si grande abondance dans certaines liqueurs et qui déterminent en elles ce qu'on nomme les fermentations. »

C'est de ces données que les matérialistes concluent que la formation des corps vivants les plus complexes et leurs diverses fonctions sont simplement l'effet et la résultante de la combinaison des cellules vivantes. Ils expliquent donc tous les phénomènes de la vie, en excluant tout principe vital. Ce n'est pas, à leur sens, le tout vivant qui est la raison de ses parties constitutives; ce sont les parties constitutives qui sont la

raison du tout vivant. Ces parties constitutives n'ont d'autres causes que l'association des cellules qui se sont adaptées au milieu et ajustées entre elles; ces cellules sont elles-mêmes la résultante d'une combinaison purement chimique. On rend compte de la vie et de ses phénomènes les plus complexes par le seul jeu des forces physiques, jeu plus complexe sans doute, mais qui obéit aux mêmes lois mécaniques que dans la matière inorganique.

3^e Voici maintenant la théorie matérialiste sur l'origine des espèces végétales et animales. Elles se produiraient toutes les unes des autres sans l'intervention d'aucune cause supérieure et par la seule application des lois de la matière organisée. Leur diversité résulterait des circonstances particulières où chacune d'elles est appelée à vivre. Cette théorie de l'origine des espèces n'est, au sentiment des matérialistes, que le corollaire de leur théorie sur l'origine de la vie et sur la constitution des individus vivants. Et en effet, si c'est dans les matériaux anatomiques de l'être vivant qu'il faut chercher la seule cause de toute son organisation, cette organisation se doit transformer quand ces matériaux subissent quelque modification soit en eux-mêmes, soit dans leur rapport avec le milieu où ils vivent. Outre cette preuve *a priori* de la variabilité des espèces, les matérialistes invoquent encore tous les arguments de faits apportés à leur thèse par les transformistes. Nous n'exposerons pas ici ces arguments. On les trouvera à l'article *Transformisme*.

En résumé, la théorie matérialiste du monde organique se résume en ces deux assertions: 1^o La cellule vivante n'est qu'un composé chimique, et 2^o c'est la cellule vivante qui produit tous les êtres organisés et explique tous les phénomènes propres au règne végétal et au règne animal.

4^e Explication matérialiste de la pensée.

Les matérialistes appliquent à l'homme leur théorie de la vie. L'homme est donc, selon eux, un pur agrégat de cellules, ou, si l'on veut, un composé chimique d'hydrogène, de carbone, d'oxygène, d'azote et de quelques autres minéraux heureusement combinés.

Mais, objectent les spiritualistes,

l'homme se distingue par des concepts universels, par des jugements absolus.

Ces phénomènes, répondent les matérialistes, se retrouvent à un degré inférieur chez l'animal; chez l'homme comme chez l'animal, ils sont la résultante des opérations organiques du cerveau.

Pour établir que la pensée de l'homme est de même nature que les sensations de la bête, les matérialistes s'efforcent de relever les instincts des animaux et d'abaisser l'intelligence de l'homme. Ils essayent aussi de démontrer, par une analyse psychologique, que nos connaissances les plus élevées sont formées mécaniquement par l'association de nos sensations. On trouvera le résumé des arguments les plus spécieux qu'on ait invoqués en faveur de cette théorie, aux articles: *Ame des bêtes; Spiritualité de l'âme; Associationnisme; Libre arbitre; Transformisme*.

Mais c'est surtout à des considérations physiologiques que les matérialistes contemporains ont recours, lorsqu'ils essayent de prouver que la pensée est une fonction, ou même, comme le prétend Vogt, une sécrétion du cerveau.

Après avoir confondu l'intelligence de l'homme et les facultés sensitives des animaux de la manière que nous venons de dire, voici comment le matérialisme raisonne: Partout où l'on observe un cerveau ou des ganglions nerveux, on se trouve en présence d'un être doué, à quelque degré, de la faculté de connaître; partout où le cerveau manque, la pensée manque également; enfin l'intelligence et le cerveau croissent et décroissent dans la même proportion: cela prouve que la pensée est un produit du cerveau.

Nos adversaires n'insistent pas sur les deux premiers points qui leur semblent incontestables; mais ils s'appliquent à établir le troisième, savoir que l'intelligence croit en raison de la perfection du cerveau.

Néanmoins ils ne s'entendent pas entre eux pour assigner les caractères qui feraient la perfection du cerveau et seraient la source de l'intelligence. « Il est scientifiquement établi, selon Liebig, que la force intellectuelle de chaque être est toujours en raison directe du volume, du poids, de la forme et de la composition chimique du cerveau. »

Moleschott insiste sur l'importance de

la composition chimique du cerveau. A l'en croire, « le principe de la pensée est le phosphore, et on peut donner comme dernier mot de la science psychologique cet axiome : *point de phosphore, point de pensée* ». Il ajoute que l'encéphale humain est le seul qui renferme une quantité de phosphore appréciable. Le cerveau des hommes de génie contiendrait 4,50 pour cent de phosphore; celui des hommes ordinaires, 2,50; celui des idiots 1, enfin celui des aliénés, dont les conceptions sont excessives, 5 et davantage.

Büchner croit que les facultés psychologiques dépendent principalement du volume du cerveau, et surtout de l'étendue de la surface externe qui lui donne ses circonvolutions et ses anfractuosités.

Mais quelle que soit l'importance relative de chacun de ces caractères, il est certain, observent les matérialistes, que les affections ou les lésions du cerveau amènent infailliblement des maladies mentales.

Il n'est pas moins certain que plusieurs facultés intellectuelles sont localisées dans des régions déterminées des hémisphères cérébraux. Gall a attiré le discrédit sur cette doctrine par des assertions prématurées; mais des recherches plus récentes ont démontré que la faculté de parler est localisée dans la troisième circonvolution frontale gauche. Ainsi s'explique la singulière maladie qu'on appelle aphasie. Les individus qui en sont atteints conservent la netteté de leurs idées, quoiqu'ils soient incapables de les exprimer. Une maladie plus singulière encore, c'est *l'agraphie*, caractérisée par la disparition de la faculté d'écrire. *L'agraphie* se produit parfois sans *l'aphasie*. Le malade, qui savait écrire avant d'être atteint de ce mal, continue à prononcer les mots mais ne peut plus les écrire. Cela montre que le siège de la faculté d'écrire est localisé comme celui de la faculté de parler et qu'il en est distinct.

Si des facultés d'ordre aussi élevé que celles de parler et d'écrire résident dans le cerveau, si des différences dans la constitution du cerveau entraînent des différences dans l'intelligence, enfin s'il n'y a pas de cerveau sans connaissance, ni connaissance sans cerveau, n'est-ce

pas, concluent les matérialistes, une preuve péremptoire que c'est le cerveau, et le cerveau seul, qui fait la pensée?

5° *Théories matérialistes de Dieu, de l'âme, du libre arbitre, de la morale, des arts, des rapports sociaux.*

On peut considérer Dieu, l'âme, le libre arbitre, la morale, les arts, les rapports sociaux dans les notions que les hommes s'en forment et dans les réalités objectives qui répondent à ces notions.

Que les hommes s'en forment une certaine notion, il est impossible de le nier, et les matérialistes ne le nient pas; mais donnant la main aux idéalistes sensualistes (Voir l'art. *Idéalisme*), ils attribuent ces notions à une association toute subjective d'éléments que nos dispositions intimes et les circonstances où nous vivons nous amènent à combiner. Ces notions seraient donc des formations physiologiques, semblables aux combinaisons chimiques. C'est pourquoi Vogt a pu dire que le cerveau sécrète la pensée, comme le foie sécrète la bile. (Voir les mots *Associationisme*, *Morale*.)

Y a-t-il une réalité objective qui réponde aux notions ainsi formées? — Puisqu'il n'existe que des substances et des forces matérielles et qu'elles suffisent, suivant les matérialistes, à expliquer l'origine et le développement de tous les phénomènes de notre univers, à les croire, il n'existe ni Dieu, ni âme.

Le libre arbitre n'existe pas davantage. Ce n'est qu'une illusion: les forces de la nature agissent, en effet, avec une inexorable fatalité. On ne remarque pas toutes les circonstances d'un phénomène, et on se persuade qu'il est soustrait aux lois habituelles du monde. Voilà comment la croyance au libre arbitre serait le fruit de notre ignorance. Mais l'ignorance ne supprime pas les lois. Tout est soumis au déterminisme, l'homme aussi bien que les êtres inférieurs. (Voir l'article *Libre arbitre*.)

Le matérialisme admet l'existence de la morale, des arts, des sociétés. Mais il est forcé d'en altérer profondément la notion, s'il ne veut se mettre en contradiction manifeste avec lui-même. Une morale dont tous les principes dérivent de nos sensations ne peut être fondée que sur le plaisir et l'intérêt. Une morale sans libre arbitre ne peut renfermer

de véritables obligations. Une morale sans les sanctions de la vie future a peu de prise sur la masse des hommes. Une morale sans Dieu est une morale où le devoir ne s'explique pas. Or, elle est nécessairement la morale du matérialisme. (Voir l'art. *Morale*.)

Le matérialisme détruit la croyance à tout idéal placé au-dessus de la matière. Son esthétique sera donc réaliste.

Enfin si la morale n'impose aucune obligation, si l'homme n'est pas libre, ce n'est pas sur des devoirs mutuels que seront fondés les rapports sociaux. La force sera donc le seul lien qui pourra réunir les hommes. La volonté et le bien-être des plus forts seront les lois devant lesquelles les faibles seront contraints de s'incliner. Il est des matérialistes qui ne s'effrayent pas de la brutalité de ces conclusions. Ils reconnaissent qu'elles découlent logiquement de leur système. D'autres cherchent la base de la morale sociale dans l'intérêt et le bien-être du plus grand nombre. Ce bien-être sera procuré par la circulation de la richesse qui constitue le degré le plus élevé auquel puisse atteindre la circulation de la matière. Cette circulation de la matière, c'est donc l'idéal suprême. Les matérialistes y voient la loi du bien et du devoir. « Tout le labeur de l'homme, dit Moleschott (*Sixième lettre*), s'effectue dans les voies qui aboutissent, comme autant de rayons, au cercle que la matière doit parcourir. La lutte se rapproche ou s'éloigne du centre suivant les degrés de notre savoir. Plus nous concevons clairement que nous travaillons au plus haut développement de l'humanité par une judicieuse association d'acide carbonique, d'ammoniaque et de sels, d'acide humique et d'eau, plus aussi devennent nobles la lutte et le travail au moyen desquels nous cherchons à fixer sur le plus court chemin, au dedans du cercle, la rotation des éléments. » La question sociale n'est donc plus aux mains du politique et de l'économiste, remarque M. Caro (*ibid.*, p. 115); elle est tout entière aux mains du naturaliste.

III. RÉFUTATION DU MATÉRIALISME. — On vient de voir que le matérialisme touche à la plupart des questions qui sont étudiées dans ce *Dictionnaire*. Il est inutile de les étudier ici, puisqu'on les trouvera exposées aux articles *Dieu*, *Création*, *Pro-*

vidence, *Ame*, *Ame des bêtes*, *Immortalité*, *Spiritualité de l'âme*, *Libre arbitre*, *Morale*, *Associationisme*, *Principe vital*, *Transformisme*, etc.

Nous nous contenterons donc, le plus souvent, dans cette réfutation du matérialisme, de montrer la faiblesse des arguments invoqués par nos adversaires. Nous resterons sur la défensive, et nous nous abstenons de donner les preuves positives de la doctrine chrétienne.

Remarquons, en commençant, que si les arguments du matérialisme sont nombreux, ce n'est point l'effet d'une surabondance dont ce système puisse se prévaloir. Loin de là. Tous ces arguments lui sont nécessaires pour se défendre contre nous. Il est facile de le comprendre. Il prétend, en effet, que tout se réduit à la matière. Pour nous, nous ne nions pas l'existence de la matière et de ses lois; mais ce que nous soutenons, c'est qu'avec la matière brute il y a d'autres principes que la matière ne peut suppléer : Dieu, l'âme, le libre arbitre, la vie. Nos adversaires doivent donc établir que, dans tous les ordres de phénomènes, la matière explique non pas quelque chose mais tout et qu'elle rend compte de tout à elle seule. Si nous leur démontrons que Dieu, l'âme, le principe vital sont nécessaires pour expliquer non pas tous les faits, mais un seul fait, nous avons gain de cause; car le coup que nous leur portons est mortel et toute leur théorie s'affaisse. Il suffirait par conséquent que nous trouvions un seul défaut à cette armure de géant. Or, nous espérons montrer clairement qu'elle cède partout sous nos arguments et que, malgré le vernis scientifique qui la recouvre, elle est, des pieds à la tête, dévorée par la rouille; parce que les preuves invoquées par le matérialisme ne contiennent pas les conclusions qu'on prétend en tirer. Revenons donc sur toutes les théories que nous venons d'exposer.

1° *Réfutation des théories générales du matérialisme.*

Première théorie. — On nous dit qu'il ne faut invoquer que le moins de causes possible pour rendre compte d'un phénomène. Nous l'admettons aussi bien que nos adversaires. Ils ajoutent que la matière brute et ses propriétés suffisent

à expliquer tous les ordres de phénomènes. C'est ce que nous regardons comme faux. Ils rendent compte du parfait par l'imparfait, de la vie physiologique par la matière brute et de la pensée par la vie physiologique.

Or de deux choses l'une. Ou bien ils estiment que les êtres d'ordre supérieur, la plante, l'homme, possèdent ce qui n'est en aucune façon dans la matière inorganique, et ils se heurtent contre ce principe évident que *le plus ne peut produire le moins*. (Voir l'art. *Dieu*.) Ou bien ils pensent que les êtres d'ordre supérieur ne possèdent aucune perfection dont les éléments ne soient dans la matière brute, et ils allèrent la nature de ces êtres, comme nous le prouverons, en les suivant à travers les phénomènes du monde inorganique, du monde organique et du monde de la pensée. Du reste, ce n'est pas résoudre tout le problème, que d'attribuer tout à la matière et à la transformation des forces physiques; il est nécessaire encore de dire pourquoi la matière existe, pourquoi elle est le siège de forces, pourquoi ces forces se transforment dans les divers phénomènes. Or ces pourquoi les matérialistes ne s'en soucient pas.

Seconde théorie. — Ils invoquent le témoignage des sens et des sciences expérimentales. Nous avons confiance aussi bien qu'eux en ce témoignage et nous nous inclinons devant toutes les données qu'il nous fournit. Mais les matérialistes veulent qu'il n'existe rien en dehors de ce qui est manifesté par l'expérience sensible. Voilà où nous nous séparons d'eux. S'ils déclaraient, avec les positivistes, que le reste est douteux et inconnaisable, nous leur démontrerions qu'il est d'autres sources de certitude que les sens et l'expérience. Mais il n'est pas même besoin que nous fassions cette démonstration. En effet, les matérialistes ne doutent pas; ils affirment. Et qu'affirment-ils? Qu'il n'existe rien au delà du monde expérimental. Ils l'affirment, ils s'imposent donc l'obligation de le prouver. Or le prouvent-ils? Non! Toutes leurs preuves se réduisent à ce que les logiciens appellent des pétitions de principes; elles se fondent, en effet, sur cette affirmation qu'il n'existe rien en dehors de la matière et qu'il n'y a point de vraie science en dehors des sciences expérimentales. Or

ce sont justement les points qui sont en cause entre nous et eux. Ils invoquent donc comme un axiome, la conclusion qu'ils devraient établir.

Voici une autre observation que le lecteur n'a pas manqué de faire. Les matérialistes ne veulent recourir qu'à l'expérience des sens et aux sciences positives. Après cela, quoi d'étonnant qu'ils ne trouvent partout que les éléments matériels des phénomènes! Les sens ne manifestent, en effet, que ce qu'ils perçoivent et les sciences positives n'affirment que ce qui est expérimenté par les sens. C'est donc une manière bien étrange de procéder que de nier tout être suprasensible, sous prétexte que les sens ne nous font connaître que des êtres sensibles. Autant vaudrait nier l'existence de la lumière et des couleurs, sous prétexte que l'on a les yeux fermés et que la lumière ne peut s'entendre ni se toucher.

Mais ce qui est plus étrange encore, c'est de prétendre qu'on rend compte de l'origine et de la fin des choses, lorsqu'on ne veut recourir qu'à ses sens et à l'expérience. Est-ce que les sciences expérimentales nous montrent l'origine et la raison des êtres? Non! elles nous montrent des faits qui se succèdent, elles en étudient les lois; elles constatent des associations qui semblent marquer un dessein préconçu. De l'origine première des causes qui agissent, de la réalité de ce dessein, elles ne disent rien. Et c'est elles qu'on invoque pour trancher, sans la moindre hésitation, les questions qui ne sont pas de leur compétence! N'avions-nous pas raison de dire que le matérialisme affirme sa thèse et qu'aucune des preuves qu'il invoque ne la prouve? « De la base au sommet, dit M. Caro (*ibid.*, p. 152), ce système (car c'en est un) ne s'élève que sur l'*a priori* et ne se construit que par la spéculation pure. Nous ne serons désavoué par aucun savant de l'école expérimentale, c'est-à-dire par aucun savant sans parti pris, si nous avançons que dans l'état actuel des sciences, aucune donnée positive n'autorise des conclusions semblables à celles du matérialisme sur le problème des origines et des fins, sur celui des substances et des causes; que cela même est contradictoire à l'idée de la science expérimentale; que cette science nous donne

l'actuel, le présent, le fait, non le commencement des choses, tout au plus le *comment* immédiat, les conditions prochaines, très différentes des vraies causes; enfin que du moment où le matérialisme devient une négation expresse et doctrinale de la métaphysique, il devient par là même une autre métaphysique; » c'est-à-dire qu'il affirme au nom des données de la science expérimentale ce que ces données ne renferment pas.

En parcourant les diverses théories du matérialisme, nous n'aurons donc qu'à distinguer ce que la science expérimentale affirme, d'avec les hypothèses que les matérialistes ajoutent à ses affirmations, et à faire observer que ces hypothèses sont absolument gratuites. Tout le système se réduit en effet à ces hypothèses; car il invoque uniquement les affirmations des sciences expérimentales et ces affirmations ne portent pas sur les questions que le matérialisme essaye de résoudre.

2^o *Réfutation de la théorie matérialiste du monde inorganique.*

1^o La science expérimentale, nous disent les matérialistes, n'a jamais rencontré de matière sans forces physiques, ni de propriétés physiques sans matière. Il s'ensuit que la force est inséparable de la matière.

Cette conclusion est-elle légitime? — Cette force, nous l'avons remarqué, ou la ramène au mouvement. Supposons pour simplifier le problème, que cette déduction soit fondée de tout point. Et posons-nous cette question: La matière peut-elle exister sans mouvement? Nous ne nous demandons pas si elle n'a jamais existé à l'état de repos absolu? Nous nous demandons si elle aurait pu exister dans cet état? On nous répond qu'actuellement elle est partout en mouvement? Mais ce n'est point là ce que nous demandons. Et de ce que la matière est en mouvement aujourd'hui, il ne s'ensuit pas qu'elle n'a pu être en repos hier. On n'a donc pas prouvé que le mouvement est inséparable de la matière, quand on a dit que la matière est de fait en mouvement. La démonstration des matérialistes est donc insuffisante.

Bien plus, il est certain que tout corps qui passe du repos relatif au mouvement reçoit son mouvement d'une cause qui le lui communique.

C'est le résultat de l'inertie qui est, de l'aveu de tous, une propriété essentielle de la matière. Cette propriété fait qu'un corps en repos ne peut se donner à lui-même le mouvement et qu'un corps en mouvement ne peut passer de lui-même au repos, ni modifier la vitesse ou la direction de son mouvement. « Un point en repos, dit Laplace (*Système du monde*, t. III, ch. II), ne peut se donner du mouvement, puisqu'il ne renferme pas en soi de raison pour se mouvoir dans un sens plutôt que dans un autre. Lorsqu'il est sollicité par une force quelconque et ensuite abandonné à lui-même, il se meut constamment d'une manière uniforme dans la direction de cette force, s'il n'éprouve aucune résistance; c'est-à-dire qu'à chaque instant, sa force et sa direction de mouvement sont les mêmes. Cette tendance de la matière à persévérer dans son état de mouvement et de repos est ce qu'on appelle *inertie*, c'est la première loi du mouvement des corps. »

Or, cela posé, il faut admettre que la matière est d'elle-même indéterminée au mouvement ou au repos. Le mouvement ne lui est donc pas plus essentiel que le repos et il est faux, par conséquent, que le mouvement soit essentiel à la matière ou, en d'autres termes, qu'il en soit absolument inséparable.

Nos adversaires font, il est vrai, une objection à cette démonstration. Ils invoquent l'attraction que les corps exercent les uns sur les autres et en vertu de laquelle ces corps se mettent mutuellement en mouvement. Sans doute, disent-ils, en vertu de la loi d'inertie chaque molécule de matière est impuissante à se mouvoir; mais en vertu de la loi de l'attraction universelle, chaque molécule attire les autres et est attirée par elles; c'est-à-dire qu'elle leur donne un mouvement, en même temps qu'elle reçoit d'elles un autre mouvement. Il y a donc là une force qui lui est essentielle. Cette force ne s'exercerait peut-être pas si la molécule était isolée; mais elle s'exerce, sans l'intervention d'aucune cause supérieure, dans un ensemble de molécules et surtout dans un ensemble de corps, comme ceux qui forment l'univers.

Que faut-il penser de cette objection?

Il convient d'abord de se demander ce qu'il faut entendre par cette attraction.

« Ce mot, remarque M. Janet *ibid.*, p. 62), a deux sens profondément distincts, dont la confusion jette un grand trouble et une obscurité dans les esprits. Il faut s'appliquer à les démêler. Le mot d'attraction signifie d'abord un fait, un fait de l'expérience, fait absolument irréfragable et dont la loi a été découverte par Newton. Ce fait est que deux corps, ou, si l'on veut, deux molécules étant en présence, ces deux molécules se meuvent l'une vers l'autre selon la ligne droite qui unit leurs centres; en second lieu, que ces deux corps ayant une masse inégale, c'est le plus petit qui fait le plus de chemin vers le plus grand; ce qu'on exprime en disant que l'attraction est proportionnelle aux masses; en troisième lieu, que plus un corps est éloigné, plus il est lent à se rapprocher d'un autre qui est censé l'attirer; ce que l'on exprime en disant que l'attraction a lieu en raison inverse du carré des distances. Tous ces faits sont absolument indubitables, et la démonstration de ces admirables lois a été la plus grande découverte qu'ait faite le génie humain dans l'interprétation de la nature. Mais, en réalité, qu'est-ce que l'expérience nous montre? Rien autre chose que ceci: des mouvements réciproques. Voilà ce qu'il y a de certain, d'absolument certain. Il n'en est pas de même de l'attraction considérée comme cause: ce qui est le second sens que l'on attache à ce mot. Ici, il ne faut plus entendre le mouvement représenté par une métaphore, mais la cause hypothétique de ce mouvement. Cette cause est-elle dans le corps ou en dehors du corps, est-elle matérielle ou spirituelle, est-elle essentielle au corps ou lui est-elle communiquée? Ces sont là des questions sur lesquelles la philosophie physique peut discuter, mais qui ne doivent pas être confondues avec les questions expérimentales que l'observation, jointe au calcul, a définitivement résolues. »

Ainsi, en s'appuyant sur les lois de l'attraction pour affirmer que la force est une propriété essentielle de la matière, les matérialistes sortent de nouveau des données de la science expérimentale pour entrer sur le terrain de la métaphysique, et l'assertion qu'ils formulent au nom de la loi de l'attraction universelle se trouve démentie de toute preuve, puisque cette loi est muette à cet égard.

Les matérialistes ne prouvent donc pas leur thèse.

Mais nous, pouvons-nous démontrer la thèse contraire? Est-il possible d'établir que la force d'où résulte l'attraction n'est pas une propriété essentielle de la matière? Pour résoudre cette question, il faut d'abord s'entendre sur la nature de la matière. Et nous nous trouvons en présence d'un grand nombre de systèmes. — Suivant la théorie monadiste de Leibnitz, les éléments de la matière seraient des forces; mais dans cette théorie l'étendue de la matière se réduit à une construction purement subjective. Cette théorie nie par conséquent la réalité de ce qu'on appelle communément matière, car on entend ordinairement par matière ce qui est étendu. Souvenons-nous seulement que le système de Leibnitz distingue le principe de l'étendue, du principe de la force. — Suivant Descartes, l'essence de la matière, c'est l'étendue, et le mouvement doit être imprimé de l'extérieur à la matière. — Ceux qui admettent que la matière est formée d'atomes attribuent l'étendue à ces atomes. Ils peuvent, comme Épicure, les regarder aussi comme doués de force; mais alors l'étendue et la force sont deux qualités unies dans les atomes et non deux qualités qui s'appellent nécessairement: cela revient à dire que le principe de l'étendue des atomes n'est pas le même que le principe de la force qu'on leur accorde.

La théorie d'Aristote adoptée par les docteurs scolastiques distingue aussi dans la matière deux éléments: l'un commun à tous les corps c'est la matière première: c'est une puissance d'être qui ne reçoit d'existence déterminée que par son union au second élément. Ce second élément s'unit au premier pour lui donner une existence déterminée; ce second élément varie avec les espèces de corps: c'est la forme substantielle. La matière première est le principe d'où dérive l'étendue. La forme est celui d'où dérivent les propriétés spécifiques et par conséquent les forces.

Voilà les principales théories admises par les philosophes sur la nature des corps, et les autres théories peuvent se ramener à celles-là.

Or, nous l'avons remarqué, tous ces systèmes expliquent la matière par deux

principes irréductibles l'un à l'autre : l'un qui est le principe de l'étendue, l'autre qui est le principe des autres propriétés et par conséquent de la force. Il faut donc penser que ces deux principes irréductibles sont nécessaires à l'explication de la matière et des forces qui y résident.

Mais, si ces deux principes sont irréductibles l'un à l'autre, ce n'est pas par une nécessité absolue qu'ils sont unis l'un à l'autre. Si l'on croit, avec la plupart des scolastiques, que ces principes ne peuvent exister l'un sans l'autre, il faut, à tout le moins, admettre que la quantité de force qui se trouve dans la matière aurait pu être moins grande ou plus considérable qu'elle n'est en réalité. Or cela suffit pour démontrer qu'il a fallu l'intervention d'une cause supérieure à la matière, pour déterminer les propriétés, les forces et la quantité de mouvement qui seraient dans la nature.

En effet, quoi qu'on pense de la nature de l'attraction et en supposant même qu'elle soit une propriété inhérente à la matière, il faut admettre que la matière est d'elle-même indifférente à posséder des forces, ou du moins à posséder la quantité qui s'y trouve actuellement; cette quantité de forces n'est donc pas essentielle aux corps qui forment l'univers et il est faux, par conséquent, qu'elle en soit absolument inséparable.

Et qu'on ne dise pas, qu'en vertu de la loi de l'attraction, la quantité de forces et de mouvement qui réside en chaque molécule se trouve déterminée par les rapports de cette molécule avec celles qui l'environnent et avec le reste des corps. Car ce qui est déterminé par cette loi, c'est la répartition proportionnelle des forces et du mouvement entre les molécules de matière qui entrent dans la constitution du monde; ce n'est point la quantité totale de forces et de mouvement qui doit être dans l'ensemble des corps, ni par conséquent la quantité qui doit s'en trouver dans chaque molécule prise isolément. C'est ainsi qu'en présence d'une machine mise en mouvement par une chute d'eau, la mécanique permet de calculer la vitesse relative des divers rouages, mais elle démontre aussi que la vitesse de la machine varierait si la chute d'eau était

moindre ou plus forte et qu'elle serait réduite à zéro si la rivière était à sec. Tout ce que les lois de l'attraction permettent, c'est de faire des calculs semblables sur la marche de l'univers. Mais ce que nous avons dit démontre que les forces qui y sont en jeu pourraient être tout autres et, par conséquent, qu'elles ne sont pas nécessairement liées à la matière dans laquelle elles se manifestent.

Par conséquent, si la matière de l'univers possède une quantité donnée de mouvement, cette quantité a été déterminée par un principe autre que la matière, qui était indifférente à recevoir cette quantité de mouvement ou une autre. Les forces de la matière et le mouvement qu'elle possède lui ont donc été communiqués.

2° C'est un fait, dit-on encore, que la matière reste toujours en même quantité dans le monde, elle n'augmente ni ne diminue; donc elle est éternelle et indestructible.

Acceptons la permanence de la matière en quantité toujours égale comme une hypothèse, que la science expérimentale a contrôlée, chaque fois que le contrôle a été possible. La conclusion qu'on en peut tirer, c'est que, malgré toutes les forces dont elles disposent, les créatures ne peuvent créer, ni faire rentrer dans le néant aucune parcelle de matière; et cette conclusion a toujours été enseignée par les théologiens. Mais, de ce que nous ne pouvons ni créer, ni détruire la matière, sommes-nous en droit de conclure qu'un être dont la puissance est infinie, que Dieu par conséquent ne peut produire ni anéantir la matière? Non. Tout le monde devra le reconnaître; car une puissance infinie, comme celle de Dieu, est supérieure aux forces dont les savants disposent dans leurs expériences. La science a donc constaté que la matière ne peut être créée, ni détruite par nous, ni par les corps. Elle n'a pas constaté qu'elle ne peut être créée, ni détruite par Dieu.

La raison prouve, au contraire, qu'il faut que la matière ait reçu l'existence d'un être qui lui est supérieur et qui existe nécessairement. La matière en effet est imparfaite; elle se transforme et change. Or, ce qui est imparfait, ce qui change pourrait ne pas exister. Par conséquent, si la matière existe, ce

n'est point par une nécessité qui vient de sa nature; c'est donc qu'elle a reçu l'existence. Il faut qu'elle ait été créée. Ainsi l'existence de la matière nous fournit une preuve de l'existence de Dieu. (Voir les articles *Dieu et Création*.)

3° On affirme la permanence constante de la quantité de forces physiques mises en jeu dans tous les phénomènes du monde inorganique, par cette raison que toute quantité de forces qui se détruit est remplacée par une quantité de forces équivalentes. Nous acceptons sans difficulté cette loi, sous bénéfice d'inventaire et sans rechercher si elle est vraiment démontrée de tous points. Mais nous rejetons la conclusion que les matérialistes prétendent en tirer; savoir que les forces physiques de la matière ne peuvent être créées, ni anéanties par Dieu. La fausseté de cette conclusion ressort, en effet, du même raisonnement que nous avons fait tout à l'heure au sujet de l'indestructibilité de la matière. Les êtres qui sont dans le monde ne peuvent, dit-on, produire ni détruire aucune quantité de l'énergie physique qu'ils mettent en œuvre; soit; mais de ce qu'une telle production ou un tel anéantissement sont au-dessus de la puissance finie des créatures, il ne s'en suit pas qu'ils sont également au-dessus de la puissance infinie de Dieu.

D'autre part, puisque ces forces se transforment et changent, elles n'existent pas par une nécessité de leur nature? Car ce qui existe de toute nécessité existe toujours et ne peut changer d'état. Ces forces qui changent n'existent donc pas de toute nécessité.

Elles ont donc reçu l'existence d'un être assez puissant pour la leur donner. Et si elles ont reçu l'existence, celui qui la leur a donnée peut aussi la leur reprendre. Par conséquent, s'il est vrai qu'elles ne peuvent être créées, ni anéanties par l'industrie de l'homme, il est faux qu'elles ne puissent être créées, ni anéanties par la volonté de Dieu. Elles ne sont donc, de leur nature, ni éternelles, ni indestructibles. On ne peut les expliquer que par une intervention de Dieu. Elles nous fournissent une nouvelle preuve de l'existence du Créateur. (Voir les articles *Dieu, Création*.)

4° On affirme non seulement l'équivalence, mais encore l'unité des forces

physiques, qui restent dans l'univers. Toutes se réduiraient à des mouvements mécaniques. On en conclut que tout est mouvement mécanique dans les phénomènes du monde organique et, par conséquent, que l'intervention de Dieu n'est pas nécessaire pour expliquer aucun de ces phénomènes.

La théorie de l'unité des forces physiques est une hypothèse qui n'est pas démontrée. Pour la théorie qui affirme l'unité des forces physiques et des forces chimiques, elle est encore bien problématique.

Mais supposons que les deux hypothèses soient exactes, s'ensuivrait-il que toute intervention de Dieu est inutile pour expliquer la production du monde? — En aucune manière.

En effet que les forces physiques soient identiques ou seulement équivalentes les unes aux autres, les démonstrations que nous avons faites tout à l'heure gardent toute leur valeur et elles établissent que ces forces ont été produites par Dieu aussi bien que la substance des corps.

Ajoutons à toutes les preuves qui précèdent un argument qui s'appuie sur les théories mêmes de l'équivalence et de l'unité des forces physiques et chimiques et qui établirait, suivant des savants distingués, que les phénomènes sensibles étudiés expérimentalement par l'astronomie, la physique et la chimie supposent l'intervention d'une autre cause que la matière et qu'ils ne s'expliquent point par la transformation indéfinie et *ab aeterno* des forces vives qui y résident. Nous laissons la parole à M. Dupré, si honorablement connu par ses travaux sur la théorie mécanique de la chaleur. (Note reproduite par Caro, *le Matérialisme et la science*, 2^e éd. p. 286.)

« On a voulu tirer parti, en faveur d'une certaine philosophie, du premier principe de la théorie mécanique de la chaleur, d'après lequel la somme des forces vives existantes et des forces vives que peuvent produire les travaux mécaniques disponibles dans l'univers est *invariable*, malgré les transformations continues qu'on y observe. On prétend en conclure que les mouvements visibles ne cessent jamais et l'on ajoute qu'ils ont toujours existé. Il importe de connaître exactement la valeur de cette assertion.

« Le premier principe est sans doute

incontestable aujourd'hui ; mais il ne conduit pas légitimement aux conséquences qui en ont été déduites. Dans l'état actuel de la nouvelle science, il faut soigneusement distinguer deux classes de forces vives :

1° Celles qui résident dans les molécules et qu'on ne peut observer directement ;

2° Celles qui résident dans les corps composés de molécules innombrables et qui sont l'objet des observations astronomiques et physiques.

« Il est facile de concevoir toute la matière réunie en un seul bloc, ayant une température uniforme et telle que la somme des forces vives moléculaires soit égale à la force actuelle des forces vives des deux espèces, conformément au premier principe. Dans cet état *possible*, tout mouvement dans les corps ayant cessé, la vie aurait disparu ; on peut donc affirmer déjà que le premier principe ne renferme point comme conséquence inévitable la durée indéfinie de l'ordre existant.

« Mais il est bon que la science nous conduise à ce qui est réel, et non pas seulement supposable sans contradiction avec les principes connus. Pour y parvenir ici, l'introduction d'une quantité qui caractérise l'état du système matériel considéré est utile ; elle s'appelle *distance de ce système au repos*. Sa définition mathématique précise montre que, si elle est nulle, le repos dans les masses et l'uniformité de température existent : les molécules seules exécutent des mouvements très peu étendus avec lesquels la vie est inconciliable aussi bien que les mouvements astronomiques.

« Cela posé, on envisage séparément les phénomènes qui s'opèrent sans chute de chaleur et ceux qui s'opèrent avec chute, c'est-à-dire avec passage de chaleur d'un corps chaud dans un corps froid, comme il arrive quand un forgeron plonge le fer rouge dans de l'eau, ou bien lorsque deux solides non élastiques se choquent et que leurs parties contiguës, d'abord échauffées, transmettent leur chaleur aux molécules environnantes.

« Dans le premier cas on prouve que la distance demeure invariable. (Voir le *Compte rendu de l'Académie des sciences* du 1^{er} octobre 1866 et les *Annales de chimie et de physique*.)

« Dans le second cas, on prouve que la distance diminue, et, comme les changements avec chute sont continus dans l'univers, soit parce que les corps froids s'échauffent aux dépens des autres, soit à cause des variations incessantes de forme dues aux différences d'attraction, lesquelles produisent des frottements et par conséquent des chutes, il est certain que la distance diminue sans cesse. Les mouvements relatifs des corps tendent donc vers une fin naturelle. On ne peut objecter qu'il résulte des calculs des astronomes que, par exemple, la terre et le soleil supposés seuls dans l'espace tourneraient en apparence perpétuellement l'une autour de l'autre ; car, dès lors qu'il y aurait mouvement relatif, les différences d'attraction dont le flux et le reflux de la mer sont un effet, produiraient des déformations, de la chaleur et des chutes, par suite des pertes de distance. La rotation perpétuelle n'est indiquée par l'analyse qu'à cause de l'emploi des théorèmes de mécanique, applicables en toute rigueur seulement à des corps *rigides* qui n'ont pas d'existence réelle ; les pertes de distance qu'on néglige en faisant cette hypothèse sont très faibles, il est vrai, mais elles s'accroissent avec le temps, et il est hors de doute que des observations astronomiques bien dirigées, suffisamment précises et assez éloignées, finiront par mettre en lumière la tendance des corps vers le repos *absolu* ou vers le repos *relatif*, ce qui équivaut dans cette importante question.

« Ainsi, dans *l'avenir*, l'ordre existant ne peut, à certaines modifications près, durer toujours.

« *Dans le passé*, il est certain qu'il a eu un commencement, car on prouve que, sans cela, les pertes de distance accumulées jusqu'à notre époque dans chaque portion limitée du monde matériel auraient une somme infinie, ce qui est impossible puisqu'on prouve d'ailleurs facilement que la distance n'a jamais pu atteindre le double de la force vive totale actuelle. »

En résumé, un corps ne peut modifier la température ou le mouvement d'un autre corps sans qu'ils se rapprochent. Tous les corps tendront donc à se rapprocher tant que leur température ne sera pas uniforme, et cela se fera dans

un temps fini. Si la température des corps n'est pas uniforme aujourd'hui, c'est donc que leur chaleur et leur mouvement existent depuis un temps trop court; c'est donc que cette chaleur et ce mouvement ont commencé. Or, s'ils ont commencé, ils ne sont pas éternels et ils ont été produits. Par qui? Ce ne peut être que par Dieu.

L'action de Dieu, que les matérialistes traitent de chimère vieillie, est donc absolument nécessaire pour rendre compte du monde matériel. S'il n'y avait pas de Dieu, ni l'existence de la matière, ni celle de ses forces et de ses propriétés, ni celle de son mouvement sensible ne pourraient s'expliquer.

3^e Réfutation de la théorie matérialiste du monde organique.

Cette théorie prétend expliquer par le seul concours mécanique des forces physiques : 1^o la production de la matière vivante; 2^o la constitution des organes des animaux les plus élevés; 3^o la naissance de toutes les espèces végétales et animales. Nous estimons, au contraire, que ces formations diverses sont incompréhensibles, si l'on n'admet un principe vital, distinct de la matière brute, qui soit comme l'architecte sous la direction duquel les divers organismes se construisent et se réparent avec les matériaux que leur apporte le monde inorganique. C'est ce que nous allons essayer de prouver, en réfutant la théorie matérialiste sur les trois points que nous venons d'indiquer.

1^o La matière vivante peut-elle être produite par la rencontre et la combinaison de substances sans vie? Oui, disent les matérialistes; car elle est composée des mêmes éléments chimiques, elle est fabriquée par M. Berthelot dans son laboratoire et il n'y a pas de limite nettement marquée entre l'ordre minéral et l'ordre organique; oui, car il y a des générations spontanées d'organismes inférieurs; oui, car les phénomènes vitaux s'expliquent par les lois de la physique et de la chimie.

Nous n'entrerons point dans le détail de ces difficultés. Pour plus de brièveté nous nous contenterons d'établir trois assertions qui les réfutent toutes : 1. Il y a une différence marquée entre les phénomènes inorganiques et les manifestations de la vie; 2. la vie ne se pro-

duit que par un germe issu d'un être vivant, autrement dit il n'y a pas de générations spontanées; 3. les matériaux employés pour la formation des vivants et pour leurs fonctions sont pris, il est vrai, dans le monde minéral; mais ces matériaux n'expliquent pas, à eux seuls, le phénomène de la vie; il faut pour en rendre compte admettre l'existence du principe vital.

4. *Il y a une différence marquée entre les phénomènes inorganiques et les manifestations de la vie.* — Qu'il y ait des ressemblances entre ces deux classes de faits, cela n'est point douteux; cela n'est point non plus étonnant, puisque le vivant se nourrit d'éléments inorganiques. Mais il y a, en même temps, des différences profondes et irréductibles qui distinguent la matière vivante de la matière brute. En effet, la substance vivante est douée d'un mouvement spontané, elle se nourrit en s'assimilant les éléments propres à la constituer, elle se détruit à mesure qu'elle se forme, de sorte que les matériaux qui la composent s'usent peu à peu et sont rejetés par l'organisme; les êtres vivants se reproduisent par génération; enfin tous croissent, vieillissent et meurent. Or aucun de ces caractères ne se retrouve dans les minéraux.

On dit, il est vrai, que la cristallisation ressemble à la nutrition; mais on oublie que le cristal ne détruit pas les matériaux qui le constituent, en même temps qu'il s'en annexe d'autres; le cristal grossit, il ne se nourrit pas.

On dit encore que les cellules d'ordre inférieur se séparent les unes des autres, à mesure qu'elles se forment, au lieu de s'organiser en un tout plus complexe. Il en résulte que ces cellules ont une vie moins élevée que les plantes et les animaux supérieurs; mais ces cellules se distinguent néanmoins profondément de tous les minéraux, puisqu'elles jouissent de tous les caractères de la vie qui viennent d'être indiqués.

On dit que les chimistes sont parvenus à produire des substances semblables à celles que les organismes fabriquent. Admettons que cela est; mais on est obligé de reconnaître que les substances fabriquées dans les laboratoires ne vivent pas, qu'elles n'ont aucun des caractères qui ont été marqués plus haut.

On dit enfin que des rotifères desséchés, qui n'offraient plus que les apparences de la mort, reviennent à la vie sous l'action de l'humidité. Mais on oublie que c'est une nouvelle preuve de la différence profonde qui sépare la substance vivante des substances produites artificiellement; car pourquoi ces dernières substances ne peuvent-elles être amenées à vivre, sinon parce qu'il leur manque tout principe vital; et pourquoi les organes des rotifères se remettent-ils à fonctionner, sinon parce que ce principe était resté en eux, et qu'il n'attendait que les conditions favorables pour exercer son action?

Il y a donc une différence absolue entre les êtres vivants et les êtres inorganisés.

2. *La vie ne se produit que par un germe issu d'un être vivant, autrement dit, il n'y a pas de générations spontanées.* — Inutile de rapporter ici les expériences multiples et décisives par lesquelles M. Pasteur a établi ce point. (V. l'art. *Générations spontanées*). Rappelons seulement que ces avant illustre a montré les défauts de toutes les expériences sur lesquelles on prétendait établir la théorie des générations spontanées, et que jusqu'ici personne n'a pu adresser aucun reproche sérieux aux procédés suivis par M. Pasteur. Büchner dit, à la vérité, que la vie se produit spontanément dans des organismes plus imparfaits et plus petits que ceux sur lesquels M. Pasteur a expérimentés. Mais c'est là une hypothèse toute gratuite, et il n'est pas moins gratuit de supposer que les organismes les plus imparfaits sont plus petits que ceux qui tombent sous nos microscopes.

3. *Les matériaux employés pour la formation des êtres vivants et pour leurs fonctions sont pris, il est vrai, dans le monde minéral; mais ces matériaux ne rendent pas suffisamment compte du phénomène de la vie; il faut, pour l'expliquer, admettre l'existence d'un principe vital.* — En soumettant les substances organisées à la décomposition chimique, on y trouve des éléments empruntés au monde minéral. Les différentes fonctions de la vie, la locomotion, la respiration, la circulation du sang, la digestion, etc. se produisent conformément aux lois démontrées par la mécanique, la physique et la chimie, oui; mais à cela rien d'étonnant; car les matériaux que les

plantes et les animaux s'assimilent sont pris dans le monde minéral et, pour entrer dans un organisme vivant, la matière ne cesse pas d'être soumise à la plupart des lois qui la régissent. — Il y a donc des ressemblances entre la matière organisée et la matière brute, au point de vue de leur constitution et de leurs opérations.

Mais c'est à tort que le matérialisme invoque ces ressemblances pour nier l'existence du principe vital. A côté des ressemblances, il y a en effet, comme nous venons de le voir, des différences très caractéristiques. Or ce sont précisément ces différences qu'il faut expliquer pour rendre compte de la vie.

Mettons en présence d'une part la matière vivante et d'autre part la matière non vivante; choisissons les composés autant qu'il se peut, des mêmes éléments chimiques; pourquoi trouvons-nous d'un côté les fonctions du mouvement spontané, de la nutrition, de la génération, de la mort, pendant que de l'autre côté tout se réduit à des mouvements mécaniques? Il faut une cause à cette différence profonde. Les matérialistes n'en assignent aucune. Et pourtant il n'y a pas d'effet sans cause.

La cause ici ne peut être qu'un principe qui n'est pas dans la matière brute, c'est-à-dire un principe de vie.

Une preuve particulièrement frappante que ce principe diffère absolument des causes physiques, c'est la mort qui, après un temps plus ou moins long, frappe l'être vivant alors même qu'il est dans les conditions d'existence les plus avantageuses. Dans ces conditions, les composés chimiques ne se désagrègent jamais. La raison de la vie n'est donc pas une combinaison chimique.

La nécessité du principe vital se remarque mieux encore, lorsqu'on considère les organismes les plus complexes et les plus parfaits, leurs tissus si divers, leurs organes si variés, et qu'on voit que toutes ces parties sont visiblement associées en vue du tout vivant.

Nous avons fait ressortir en particulier, à l'article *Dieu* (*Preuve de son existence par les causes finales*), que ces parties, toutes indispensables à la vie, ne peuvent se réunir si harmonieusement par l'effet du hasard, ou d'une loi mécanique et qu'elles se groupent en vue d'un dessein et pour

la réalisation d'un plan, il faut donc qu'il y ait au dedans de l'être vivant, un principe distinct des forces physiques, qui met ces forces en œuvre en vue de ce plan et qui organise tous ces éléments disparates.

Enfin une preuve expérimentale de l'existence du principe vital, c'est l'impuissance des chimistes à faire sortir la vie de leurs cornues, c'est surtout l'impuissance de la nature à produire aucun être vivant sans l'influence d'un germe. Pourquoi un germe vivant est-il nécessaire pour produire la vie, sinon parce qu'elle exige un principe que les forces physiques et chimiques sont incapables de produire? (Voir les articles *Génération spontanée* et *Principe vital*.)

2° Après avoir rapproché, autant que possible, la matière vivante de la matière brute pour expliquer l'origine de la vie par le jeu exclusif des forces physiques et chimiques, les matérialistes font une sorte de volte-face quand ils sont mis en demeure d'expliquer non plus l'origine de la vie, mais la formation des divers organismes. Dès lors la cellule vivante, qui était jusque là assimilée aux combinaisons chimiques, se montre douée d'une puissance extraordinaire. On interprète toutes les expériences de la science moderne, de façon à faire ressortir que les cellules font tout, qu'elles sont tout et que les organismes qu'elles constituent ne sont rien, ne font rien. L'animal le plus parfait n'est autre chose, selon le matérialisme, qu'une association de cellules. Cette évolution si singulière des partisans de ce système a sa raison.

En effet, leur procédé consiste à expliquer le supérieur par l'inférieur. Or, tant qu'ils s'agissait d'expliquer la cellule par le concours des éléments chimiques, il fallait laisser dans l'ombre ses propriétés caractéristiques; mais, maintenant qu'il faut trouver le pourquoi de l'individu organisé dans le seul concours des cellules, il est nécessaire de mettre leurs propriétés spécifiques en lumière et de dissimuler les propriétés caractéristiques de l'individu, en particulier son unité et sa sensibilité. Cette remarque préliminaire devait être faite. Voyons maintenant ce qui est vrai et ce qui est dénué de fondement dans les assertions de nos adversaires.

Il est vrai que les cellules s'associent pour former les tissus, que les tissus s'associent pour former les organes, et que les organes s'associent pour former l'individu vivant. Mais quelle est la cause de cette association? La cellule, dit-on. Cela est vrai encore; mais à deux conditions: la première que la cellule soit douée préalablement des propriétés de la matière vivante; la seconde c'est qu'elle obéisse à une direction qui lui assigne telle ou telle fonction. Or ces deux conditions supposent toutes deux l'action du principe vital; car les propriétés de la matière vivante, d'où viennent-elles? Nous l'avons vu tout à l'heure, du principe vital. La direction donnée aux cellules dans les fonctions vitales, d'où vient elle? Evidemment encore du même principe. Or ce principe, les matérialistes en rejettent l'existence, et cela parce qu'ils ne veulent pas tenir compte des deux conditions dans lesquelles ces cellules doivent agir pour produire les organismes. C'est en quoi ils se trompent.

Ce principe, nous n'en disconvenons pas, est immanent à la matière vivante; mais c'est par lui que cette matière vit; il faut qu'il l'ait façonnée; il faut qu'il l'ait rendue apte à former des tissus, des organes et des individus vivants; et une fois que l'individu est organisé, il faut encore que ce même principe immanent à toute la matière qui constitue l'individu vivant, il faut, dis-je que ce même principe préside à toutes les fonctions de la vie, qu'il en maintienne les éléments; en un mot, pour adopter le langage d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, il faut qu'il informe la matière.

Bien qu'il informe tous les éléments qui composent l'individu vivant, ce principe n'en est pas moins remarquable par son unité. C'est de ce principe, en effet, que vient l'unité de l'individu vivant; car c'est ce principe qui produit et maintient l'association des cellules et l'harmonie des fonctions, dirigeant tout vers une même fin, comme un entrepreneur habile dirige les ouvriers qui travaillent sous ses ordres et leur fait réaliser le plan que l'architecte a tracé.

Cette unité du principe vivant se manifeste du reste d'une façon expérimentale dans les animaux doués de sensibilité. En effet, quand l'œil ou le pied

souffrent, c'est un seul et même individu qui souffre; quand l'œil voit et que l'oreille entend, c'est le même individu qui voit et qui entend. Quand il faut exécuter un mouvement, fuir un ennemi, c'est le même individu qui commande à tous les muscles et qui leur fait observer ses ordres. Sans doute il y a des mouvements que nous appelons *réflexes*, qui échappent au contrôle de la volonté et qui se continuent dans les membres qui, comme le train postérieur d'une grenouille, ont été détachés du tronc. Mais ces mouvements, commandés par les ganglions nerveux, n'en sont pas moins harmonisés avec l'ensemble de l'organisme. La vie qui s'y manifeste est une vie dépendante, ou plutôt c'est une fonction de la vie de l'individu, et quand ce membre est séparé du tout, cette fonction disparaît bien vite, à moins qu'un nouveau principe vital ne vienne s'en emparer et la faire entrer dans un organisme complet. On prétend que les ganglions ont chacun leur sensibilité indépendante. Cette assertion est contraire à l'expérience; car l'homme attribue au même individu toutes ses douleurs et toutes ses sensations, et il n'a pas autant de sensibilités conscientes que de ganglions nerveux. Du reste, ce n'est pas le lieu d'examiner la part que chaque élément vivant prend à la vie du tout. Tant qu'il n'est question que des végétaux ou des animaux et non de l'intelligence, on peut admettre, avec saint Thomas d'Aquin, que la vie du tout n'est autre chose que la vie des éléments associés, mais à condition de reconnaître que la vie des éléments associés a pour cause un principe de vie unique et commun à tous. Or l'expérience montre qu'il en est ainsi, puisque tous les éléments restent associés et fonctionnent harmonieusement en vue de leur fin commune, et que chez les animaux la sensibilité consciente ne se divise pas entre les cellules, mais qu'elle est commune au tout qui forme l'individu.

Rien n'empêche, du reste, qu'une partie détachée de l'individu primitif continue à vivre d'une vie qui, par suite de ce fractionnement, lui devient propre. Tant qu'il n'y avait qu'un individu, il n'y avait qu'une vie; si les individus se multiplient, les vies se multiplient comme eux, parfaites et destinées à se perpé-

tuer chez les individus complets, comme sont ceux qui se forment par bourgeonnements, imparfaites au contraire et destinées à périr bien vite dans les membres détachés du tronc, qui n'ont pas la puissance de se façonner ce qui leur manque et qui continuent à végéter tant que les matériaux qu'ils ont reçus du tronc primitif peuvent fournir les aliments nécessaires à cette vie incomplète.

3° L'évolution de la matière vivante a-t-elle donné naissance à toutes les espèces végétales et animales, sans l'action d'aucun principe vital distinct des propriétés physiques et chimiques de la nature? Les matérialistes le soutiennent et, comme de coutume, ils appuyent leur thèse sur tous les arguments du transformisme.

Il faut en effet, pour défendre leur théorie, qu'ils regardent les espèces comme de simples variétés qui se modifient suivant les circonstances. Nous nous contenterons de leur faire cette double réponse.

1. En supposant que le transformisme soit démontré, le matérialisme ne le serait pas. Nous avons prouvé, en effet, que, sous quelque forme qu'elle se produise, la vie exige un principe vital. Y a-t-il autant de principes vitaux... d'espèces différentes et irréductibles les uns aux autres, que l'on compte d'espèces animales et végétales? ou bien les principes vitaux des êtres vivants sont-ils tous de la même espèce? Voilà la seule question qui se débat entre les adversaires et les défenseurs du transformisme. Mais quel que soit celui des deux partis auquel on donnera gain de cause sur cette question, le matérialisme ne peut s'en prévaloir. Il faudra, en effet, dans les deux cas, admettre l'existence d'un principe vital et le matérialisme consiste précisément à rejeter ce principe. Sans doute les spiritualistes ont un argument de plus contre le matérialisme, si les espèces sont distinctes et irréductibles les unes aux autres. Mais cet argument ne leur est pas nécessaire; car, nous venons de le dire, alors même que le transformisme des espèces vivantes serait démontré, le matérialisme ne pourrait en conclure que la vie s'explique sans principe vital. Ici encore sa conclusion n'est point dans les prémisses.

2. Maintenant peut-on regarder l'hypo-

thèse transformiste comme démontrée, nous ne disons pas en ce qui regarde l'espèce humaine, mais en ce qui regarde les végétaux et les bêtes. Aucun homme de science, même parmi les transformistes, n'oserait l'affirmer sérieusement. C'est une hypothèse qui n'est pas prouvée et à laquelle on oppose des objections insolubles. (Voir l'article *Transformisme*.) Nous disons tout à l'heure que la conclusion du matérialisme n'est pas renfermée dans les prémisses qu'il emprunte au transformisme; nous pouvons donc ajouter maintenant que ces prémisses elles-mêmes ne sont que des hypothèses non démontrées.

En résumé, nous avons vu la théorie matérialiste du monde organique s'écrouler de tous côtés, sitôt que nous avons donné la plus légère secousse à l'une ou l'autre des colonnes nombreuses de cet édifice qu'on a vainement cherché à étayer sur les données de la science expérimentale. Et pourtant, comme nous l'avons remarqué, il nous aurait suffi d'en renverser une seule pour démontrer que le système est sans fondement.

4^o *Réfutation de l'explication matérialiste de la pensée.* — D'une part, les matérialistes réduisent la pensée à une association de sensations; et d'autre part, ils s'appuient sur les rapports de la pensée avec le cerveau pour soutenir qu'elle est une fonction de cet organe.

Nous avons démontré aux articles *Associationisme* et *Spiritualité de l'âme* (Voir aussi articles *Âme*, *Âme des bêtes*) que les jugements et les concepts universels de l'homme sont accompagnés de sensations isolées ou associées, mais qu'ils s'en distinguent absolument et qu'ils exigent un principe qui soit non seulement vital, mais encore intellectuel et raisonnable; en d'autres termes un principe spirituel. Nous ne reviendrons pas ici sur cette démonstration. Passons donc à l'argument que les matérialistes tirent des rapports de la pensée avec le cerveau. Dans cet argument ils donnent pour certains bien des faits hypothétiques, et surtout ils ont tort de tirer de ces faits la conclusion que c'est le cerveau qui pense. Cette conclusion, en effet, n'est pas renfermée dans les prémisses que les matérialistes empruntent aux données de la science expérimentale. Leurs arguments ont tous ce défaut;

il ne faut pas se lasser de le répéter.

Nous ne nous arrêterons pas à faire le triage des faits invoqués par nos adversaires. Cela est en effet inutile. Contentons-nous de montrer que les principaux faits qu'ils nous opposent, que ceux que nous regardons comme exacts, s'accordent avec la psychologie de saint Thomas et par conséquent avec la doctrine de l'Église catholique qui a toujours attribué à cet illustre docteur une si grande autorité.

Selon saint Thomas, en effet, toute connaissance intellectuelle est accompagnée d'images sensibles fournies par l'imagination ou fantaisie. Or, selon le même saint docteur, l'imagination est une faculté sensitive qui est commune à l'homme et aux animaux et qui a pour organe la partie antérieure du cerveau sans laquelle elle ne peut s'exercer. C'est pourquoi lorsque le cerveau est malade ou lésé, l'imagination ne peut agir librement et l'intelligence est par suite réduite à l'impuissance. Ainsi s'expliquent toutes les observations que les matérialistes nous présentent, bien à tort on le voit, comme autant de preuves de leur système.

La localisation dans certaines régions du cerveau de la faculté de parler ou d'écrire se comprend aussi très facilement, quand on admet, comme nous, la philosophie du docteur angélique. Il enseigne, en effet, non seulement que les images fournies par l'imagination avec le concours du cerveau sont nécessaires pour tous les actes intellectuels; mais encore que les facultés sensibles, qui ont pour organes le cerveau et les cinq sens, reçoivent chez l'homme, sous l'influence de l'intelligence, les aptitudes que les manœuvres, les ouvriers et tous les hommes, en général, acquièrent par un exercice physique plutôt que par réflexion (in I *Metaph.* lect. I et in II *Poster. Anal.* lect. 20^e). C'est pourquoi, selon lui, la partie supérieure des facultés sensibles mérite chez l'homme le nom spécial de *cogitative*. Comme la parole et l'écriture s'apprennent par l'exercice plutôt que par la réflexion personnelle, la faculté de parler et celle d'écrire doivent être classées parmi celles qui ont pour siège la *cogitative* et qui, par conséquent, s'exercent par l'organe du cerveau et des sens. Rien d'étonnant, après cela, qu'une

lesion du cerveau nous prive, en tout ou en partie, de ces facultés ou de facultés semblables.

Ce n'est pas le lieu d'étudier à fond cette théorie de saint Thomas d'Aquin qui répond si merveilleusement à toutes les objections que le matérialisme nous fait au nom de la physiologie moderne. Remarquons pourtant que le saint docteur n'accorde pas aux animaux toutes les facultés qui sont liées au cerveau de l'homme. Plusieurs de ces facultés ne se produisent, en effet, dans nos puissances sensitives, que sous l'influence de notre intelligence, et elles ne peuvent par conséquent se retrouver dans l'âme des bêtes qui sont privées de raison. Évidemment l'usage de la parole et de l'écriture doit être rangé parmi ces facultés.

Tous les faits que la physiologie du cerveau a fait connaître jusqu'ici et les faits semblables qu'elle pourrait découvrir à l'avenir s'accordent donc, sans la moindre difficulté, avec la psychologie chrétienne. Le matérialisme ne peut donc s'en prévaloir contre nous.

Du reste, à côté de ces faits, il en est d'autres non moins certains, qui sont la destruction de sa théorie. Ce sont ceux que nous avons mentionnés à l'article *Spiritualité de l'âme*. Contentons-nous ici de rappeler que l'activité intellectuelle et morale est loin d'être toujours en raison directe des forces de l'organisme et par conséquent des ressources du cerveau. « L'âme, remarque Mgr Turinaz (*L'Âme*, p. 25), a des forces qui dépendent d'elle-même et qui ne subissent pas l'influence du corps et des sens. Souvent son activité, sa pénétration, sa fécondité s'accroissent avec les années, malgré la faiblesse et les infirmités de la vieillesse. Cette lumière qui paraît près de s'éteindre jette d'admirables clartés. Dans ce corps brisé et broyé par la douleur, défigurée par l'âge, déjà glacée par la mort, l'âme reste vivante, active, victorieuse, plus libre et plus souveraine que jamais. Près de sortir du corps, dit un philosophe et un orateur de l'antiquité païenne (Cicéron, *de Divinat.* lib. 1, cap. xxx), l'esprit prend une énergie nouvelle et semble se rapprocher de Dieu. Qui donc n'a reconnu, sous l'enveloppe de corps usés par les travaux et courbés sous le poids des années, des intelligences vives, actives et fécondes, acquérant chaque

jour de nouveaux trésors, produisant des œuvres immortelles, dominant les multitudes par les accents de la plus haute éloquence, et élevant le royaume de la vérité par les conquêtes de la science? Qui donc n'a admiré des âmes de feu dans des corps épuisés par la maladie et déjà atteints par le froid de la mort? Le travail de la pensée, les veilles laborieuses de la science, les élans de la parole usent en quelques années les santés les plus vigoureuses, tout en laissant aux âmes leurs ardeurs généreuses et quelquefois leur incomparable fécondité. Le développement excessif du corps, les soins exagérés qui lui sont donnés, produisent, presque toujours, le sommeil profond et lourd, l'affaiblissement de l'intelligence. »

Nous portons donc au dedans de nous un principe indépendant de la matière.

3^e *Réfutation des théories matérialistes de Dieu, de l'âme, du libre arbitre, de la morale, des arts, des rapports sociaux. — Conséquences de ces théories.*

Suivant les matérialistes, ces mots : Dieu, âme, libre arbitre, expriment des illusions auxquelles ne répond aucune réalité; suivant eux, il subit à l'humanité de la morale, des arts et des rapports sociaux qui se fondent sur l'intérêt, sur le plaisir, sur le réalisme, sur l'égoïsme et qui ne s'inspirent pas de l'obligation, de l'idéal et de l'abnégation de soi-même. Nous avons démontré aux articles *Associationisme*, *Dieu*, *Spiritualité de l'âme*, *Libre arbitre*, *Morale*, la vérité de toutes ces notions. On trouvera à ces articles la réfutation des assertions du matérialisme.

Contentons-nous ici de faire ressortir que les conséquences logiques des théories matérialistes seraient la destruction de toute morale, de toute vertu, de tout art, de toute société; par conséquent la destruction de tous les moyens que l'homme possède non seulement de s'élever vers l'idéal, mais encore d'acquiescer et de développer son bien-être matériel.

D'abord le matérialisme entraîne logiquement la ruine de toute morale véritable et de toute vertu. S'il n'y a point de Dieu, s'il n'y a point d'âme, comme nos adversaires le soutiennent, il n'y a point non plus de religion en cette vie, ni de sanction morale en

l'autre. Or, qu'on s'en souvienne : jusqu'ici c'est sous l'influence de la religion que les peuples se sont civilisés et sont arrivés à la grandeur; c'est sous cette influence que les individus se sont formés au bien; c'est sous cette influence que les affligés se sont consolés, que les forts et les puissants ont respecté les faibles et les petits, que les offensés ont pardonné, que les coupables se sont repentis de leurs fautes, et que les hommes vertueux ont été maintenus dans le bien. Aussi, que serait une société qui ne croirait ni à Dieu ni à l'autre vie? Personne ne saurait le prévoir.

Les matérialistes nous refusent le libre arbitre; or, la négation du libre arbitre entraîne les mêmes conséquences que la négation de Dieu et de la vie future. « Si la liberté n'existe pas, dit encore Mgr Turinaz (*ibid.*, p. 40), la responsabilité disparaît; sans la responsabilité, la loi est tout simplement insensée. Est-ce que vous parlez de responsabilité au rocher qui vous atteint dans sa chute? au feu qui dévore vos habitations? à la foudre qui vous frappe? au torrent qui renverse les digues que vous avez construites pour contenir ses flots? Et vous parlez de responsabilité à l'homme, qui n'a que des impulsions qui le pressent et le dominent, et dont la conscience est un mécanisme dirigé par une force aveugle!

« Si la liberté est niée, la responsabilité détruite, le devoir n'existe pas. Le devoir dont l'accomplissement coûte souvent tant d'efforts, tant de luttas et de larmes; le devoir, que la loi impose, que la conscience rappelle, dont la violation crée dans toutes les âmes un remords qui ne se fait plus; le devoir que toute sagesse humaine a proclamé, le devoir n'est qu'une chimère!

« Plus haut que le devoir, il y a la vertu, la pratique constante du devoir, la lutte victorieuse contre les passions mauvaises et les entraînements de l'orgueil, contre toutes les insinuations perfides de l'égoïsme. La vertu, quel être abaissé, souillé, ne lui a décerné l'hommage de son admiration? Elle est la vraie grandeur de l'homme, la perfection de notre nature. » Or cette vertu, la logique doit amener les matérialistes à la nier et ils l'ont niée en effet. Ils ont dit que le vice et la vertu sont des pro-

duits comme le sucre et le vitriol. (*Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1861.)

« Il faudrait pour flétrir ces doctrines, poursuit Mgr Turinaz, emprunter à un philosophe païen, à Platon, les énergiques paroles qu'il adressait aux corrupteurs de la morale dans Athènes : « Retirez-vous et ne venez pas nous dépraver!... Nous faisons une grande œuvre.... Nous cherchons, nous tous qui voulons être vertueux, à représenter en nous-mêmes, et dans le drame de la vie humaine, la loi divine et la vertu.... Ne comptez donc pas que nous vous laissions entrer chez nous sans résistance, dresser votre tribune sur la place publique, adresser la parole à nos femmes, à nos enfants, à tout le peuple, et leur débiter des maximes dissolvantes de toute vertu. »

Le matérialisme entraîne aussi la ruine de tous des arts. « Il ferme, dit encore le même auteur, il ferme tous les horizons de la pensée, il tarit dans leur source première l'inspiration et l'enthousiasme. Il ne peut être que l'agent fatal d'une irrémédiable décadence. Ce qui fait la vraie puissance de l'artiste, ce qui l'inspire, c'est l'idéal : l'idéal de la beauté suprême, infinie, entrevue par le regard du génie. Nulle part, même dans les œuvres qui ne sont que la reproduction de la nature comme dans l'homme lui-même, la beauté n'est purement matérielle. Ce qui fait la beauté du visage de l'homme, ce n'est pas la régularité des lignes et la correction des traits, c'est surtout l'expression...., c'est un rayonnement qui vient du dedans et qui apparaît sur le front de l'homme, c'est l'âme elle-même apparaissant à travers le voile du corps devenu transparent sous l'éclat de cette flamme intérieure. Par conséquent, ce qui fait l'inspiration du génie dans les arts, ce sont les sentiments nobles et généreux; ce sont les élans vers tous les sommets illuminés par les saintes croyances et les espérances immortelles; ce sont ces bonds du cœur dont parle saint Augustin, ces bonds du cœur, qui donnent des ailes à la pensée et qui l'emportent dans les régions resplendissantes de l'infini.... Or à la place des sentiments, le matérialisme a mis les sensations; à la place des croyances sublimes, les négations et les blasphèmes; à la place des visions cé-

lestes de la pureté, les dégradations qui font fremir; à la place des ardeurs généreuses, les convoitises animales; à la place des horizons de l'infini, les barrières étroites d'un réalisme abject; à la place de la beauté qui est un reflet de la splendeur de Dieu, les triomphes d'une chair déshonorée. »

Le matérialisme entraîne encore la destruction de la famille, de la patrie et de toute société. Que devient, en effet, le mariage, si le devoir est oublié et si la bride est lâchée aux passions? Que devient la famille, si l'union conjugale est brisée? Que deviennent l'abnégation et le dévouement à la patrie dans le cœur où l'intérêt et le plaisir parlent seuls en souverains. Or, nous l'avons dit, expliquer le sentiment du devoir par une association de sensations qui dominent l'égoïsme et l'amour du bien-être, c'est détruire toute obligation et toute morale véritable, c'est renverser les digues qui retiennent les passions malsaines, c'est tarir la source de l'abnégation et du dévouement.

Les matérialistes croient maintenir les liens qui constituent la famille et la société, en proposant, comme l'idéal du bien l'avantage du plus grand nombre. Mais comme le bien-être d'un individu est souvent le résultat des privations des autres, comme l'avantage de l'un ne s'accorde pas toujours avec l'avantage d'un autre, comme il est souvent difficile de discerner ce qui est avantageux au plus grand nombre, comme enfin, en dehors du devoir que le matérialisme supprime, rien ne nous oblige à sacrifier nos satisfactions personnelles et à nous oublier pour mes semblables, comme en d'autres termes, il y a entre les hommes lutte perpétuelle pour les biens de la vie, il faudra en venir ou bien à soumettre légalement les faibles aux exigences des forts, si tyranniques, si oppressives et si brutales qu'on les suppose et réduire ainsi la majeure partie de l'humanité à un affreux esclavage, ou bien à briser tous les liens sociaux, à priver les faibles de la protection des lois et à les livrer aussi à toutes les convoitises et à toutes les exigences de ceux qui ont la force pour eux. C'est toujours l'esclavage des uns et la tyrannie des autres, avec la haine et la guerre de tous les hommes les uns contre les autres.

Si un tel état de choses pouvait se

réaliser, que deviendrait non plus la vertu, mais le bien-être de l'humanité?

On n'ose pas y songer.

Heureusement nous n'avons pas à craindre que de tels excès se produisent, sinon peut-être accidentellement et pour un temps très court; car Dieu a mis en l'âme de tous les hommes des aspirations vers le bien, une estime de la vertu, et un sentiment du droit et de la justice qui se révoltent à la seule pensée d'une anarchie aussi affreuse et aussi inique. Ces sentiments s'adressent partout aux croyances religieuses, à la crainte de Dieu et à l'attente d'une vie future. Ils sont la condamnation du matérialisme, qui travaille vainement à les détruire, et ils l'empêcheront toujours de régner sur la masse des hommes.

On peut dire, en effet, du matérialisme ce que nous disions de l'athéisme: ce n'est pas seulement une erreur, c'est la perversion de tout ce qu'il y a de grand dans l'homme; car c'est la substitution du plaisir au devoir, de la force au droit, des sensations égoïstes aux sentiments généreux, des sens à la raison.

J. M. A. VACANT.

MAYA, MARIA. — D'après MM. Em. Burnouf, Jacolliot et d'autres, la mère du Christ ne serait qu'une copie de la mère du Bouddha Çakyamoûni, parce que la seconde s'appelait *Mâyâ* et la première *Maria*; ce dernier nom ne serait que la reproduction de l'autre. Voilà l'argument.

Notons d'abord que l'invention de la *Mâyâ*, mère du fondateur du Bouddhisme ne date pas de l'origine de cette religion; que si celle-ci est certainement antérieure au christianisme, il n'en est pas de même de la légende qui donne à Çakyamoûni une mère du nom de *Mâyâ*. On est donc tout aussi bien autorisé à soutenir que ce nom a été emprunté à l'Évangile. Mais nous ne recourrons pas à cette hypothèse complètement inutile. Il suffit de remarquer qu'il n'y a point ou presque point de ressemblance entre l'antique *Mâyâ* bouddhique et la mère du Christ. La *Mâyâ* bouddhique, en effet, est une abstraction, une personnification de la force productive des faits et des choses de ce monde, qui n'ont qu'une existence apparente. *Mâyâ* vient de *Mâ*, former; c'est la puissance qui forme les

êtres et qui, généralement, les forme sous une apparence trompeuse.

Quant au nom de *Maria* la bévée de M. Em. Burnouf est des plus charmantes. Il s'imagine, sans doute, que l'on parlait latin en Judée, que les parents de la Vierge ou les créateurs de son nom se servaient de la langue de Rome et ont donné à la Mère de Jésus un nom emprunté à cette langue. Il ignore que le nom de la vierge était non point *Maria* mais *Miriam*, qui signifie *élevée souveraine* et dérive de la racine sémitique *rom*. Sans doute il ne prétendra point que *Miriam* et *Mâyâ* soient un seul et même nom. C'était déjà bien assez d'assimiler *Maria* et *Mâyâ*, sans tenir compte de l'origine, de l'r médial, etc.. L'assimilation est donc tout simplement absurde.

C. DE HARLEZ.

MER MORTE. — On a cru longtemps que Sodome et les autres villes détruites par le feu du ciel, au temps d'Abraham, avaient été submergées dans la mer Morte; on faisait même remonter l'origine de cette mer à la catastrophe dont nous parlons. C'est là une opinion fautive, mais hâtons-nous de dire que la Bible ne l'enseigne pas : « L'Écriture, affirme Voltaire, et cette fois il a raison, l'Écriture ne dit point du tout que ce terrain fut changé en lac. » Ce qui est vrai, c'est que la *mer de sel* existait déjà à l'époque d'Abraham, et que, lors de la catastrophe, elle s'agrandit en submergeant la vallée où étaient les cinq villes coupables. « Il suffirait, dit M. Lartet, d'un abaissement de sept à huit mètres seulement pour que la Lagune, c'est-à-dire la portion méridionale du lac, où l'on s'accorde généralement à placer la plupart des villes maudites, fût mise à sec. Ce faible abaissement de niveau pourrait résulter de changements physiques presque insaisissables par l'attention humaine. Il n'y aurait donc rien d'improbable à ce que la mer Morte ait eu autrefois sa pointe méridionale à la presque île de la Liçan, et que la Lagune ait pu être cette vallée de Siddim qui servit de champ de bataille aux rois de la Pentapole. » — Voir VIGOUROUX, *Livres saints de la Critique*, t. III.

MÉRODACH-BALADAN. — Lorsque le

royaume de Samarie fut détruit par Salmanasar (V. ce mot), le roi de Juda était Ézéchias. Ce prince, que la puissance minivite enserrait ainsi de plus en plus, ne perdit pourtant pas confiance en Dieu; il compta sur lui, et non sur des alliances étrangères, pour se préserver de la domination assyrienne. Ayant refusé de payer le tribut aux Ninivites, il se vit attaqué par leur roi Sennachérib, et Isaïe raconte (xxxvi-xxxvii) la manière miraculeuse dont Ézéchias fut sauvé de cette invasion. Puis, et c'est ici que commence la difficulté dont nous avons à parler, le prophète raconte la maladie d'Ézéchias et ajoute : « Dans le même temps, Mérodach-Baladan, fils de Baladan et roi de Babylone, envoya des lettres et des présents à Ézéchias, parce qu'il avait appris sa maladie et sa guérison. » Cet épisode, relaté aussi dans IV Reg., xx, 12, donne naissance à deux difficultés.

1° Ézéchias montre avec ostentation ses trésors aux envoyés de Mérodach (IV Reg. xx, 13); or, il est dit, quelques pages plus haut, qu'Ézéchias avait vidé tous ses trésors au début de la campagne de Sennachérib, pour tenter d'apaiser ce prince (xviii, 15). Pour résoudre cette difficulté, il suffit de placer la maladie d'Ézéchias et l'ambassade de Mérodach quelque temps avant l'invasion assyrienne. Si Isaïe a d'abord parlé de l'expédition de Sennachérib, c'est qu'elle était le complément et la confirmation des chapitres précédents. « Il a suivi cette marche, dit Wiseman, pour terminer l'histoire des monarques assyriens de manière à n'y plus revenir. » Ensuite vient l'histoire de la maladie et de l'ambassade, parce qu'Isaïe a réuni dans un même groupe les prédictions de circonstance faites par lui à Ézéchias. Plus tard, Jérémie, en rédigeant IV Reg., conserva l'ordre adopté par Isaïe.

2° L'autre difficulté était encore regardée comme fort mystérieuse par Wiseman : « Ce fait isolé, dit-il en parlant de l'ambassade, présente une difficulté assez grave, car le royaume des Assyriens était encore florissant, et Babylone n'était qu'une de ses dépendances... Si Mérodach n'était que le gouverneur de cette ville, comment pouvait-il envoyer une ambassade de félicitations au roi des Juifs... en guerre avec son souverain? »

Telle est la difficulté : en voici la solution : — Les annales assyriennes nous apprennent qu'alors il y avait, à Babylone, de véritables rois. En 730, Teglatphalasar parle d'un Mérodach-Baladan, roi de la Basse-Chaldée, qui lui paie tribut comme à son suzerain. En 720, ce même Mérodach reparait dans les annales de Sargon ; il venait probablement de s'emparer de la Babylonie, et ce fut pour ce motif que Sargon l'attaqua. La guerre se termina d'ailleurs par la reconnaissance de Mérodach comme roi de Babylone ; mais douze ans plus tard, attaqué de nouveau par Sargon, Mérodach fut vaincu et déposé (708). Faut-il placer avant cette déposition l'ambassade envoyée à Ézéchias ? nous ne le pensons pas, car l'expédition de Sennacherib en Judée eut lieu vers 700, et le langage de la Bible ne permet guère de supposer que l'ambassade babylonienne ait eu lieu neuf ans avant la guerre assyrienne.

Il nous faut donc voir si les annales ninivites ne nous fournissent pas d'indications postérieures aux précédentes. Or, après Sargon, Sennachérib nous parle aussi d'un Mérodach-Baladan, qu'il défit au commencement de son règne ; ce Mérodach avait, nous apprend Eusèbe, reconquis Babylone sur les gouverneurs assyriens ; il ne régna que six mois, au bout desquels il fut supplanté par un nommé Elibus. C'est sans doute pendant ce règne si court que le roi de Babylone envoya son ambassade à Ézéchias. — Reste une seule question à résoudre : ce Mérodach est-il le même que celui qui avait été déposé par Sargon plusieurs années auparavant ? Il est plus probable que c'était son fils, car le Mérodach de la Bible est appelé fils de Baladan, tandis que l'ennemi de Sargon est appelé dans les inscriptions fils de Yakin. On peut toutefois supposer qu'il s'agit du même personnage, sans mettre en défaut pour cela la véracité de la Bible ; en effet, Mérodach pouvait très bien être fils de Baladan et s'appeler en même temps fils de Yakin, comme descendant d'un Yakin qui aurait été le fondateur de la race : c'est dans le même sens que les Bourbons s'appellent les fils de saint Louis et de Henri IV. — Voir VIGNAUX, *Bible et découvertes*, t. IV ; la *Civiltà cattolica*, 19 février 1881 ; Tou-

NETLI, *Annales sacrè*, 1757, t. III ; FR. LÉ-NORMANT, *Premières civilisations*, t. II, p. 203 ; SCHRADER, *die Keilinschriften*.

DUPLESSY.

MER ROUGE (PASSAGE DE LA). — L'itinéraire suivi par les Hébreux à leur sortie d'Égypte et l'endroit où ils ont traversé la mer Rouge ont donné lieu, depuis un siècle, à beaucoup de recherches et de controverses. Au point de vue apologétique, le seul qui nous occupe ici, nous n'avons à entrer dans cette discussion que pour réfuter les systèmes qui tendraient à enlever à cet événement son caractère miraculeux. Ces systèmes peuvent se ramener à deux :

1^o D'après Brugsch, les Hébreux passèrent d'Égypte en Asie non point par la mer Rouge, mais par l'isthme de Suez ; de là ils longèrent la Méditerranée ; or en cet endroit existent des lagunes, appelées lac Serbonis, qui ne sont séparées de la Méditerranée que par une longue et étroite bande de terre ; c'est sur cet étroit chemin que s'engagèrent les Hébreux ; quand les Égyptiens voulurent les rejoindre, une haute marée couvrit cette sorte de jetée et engloutit les ennemis du peuple de Dieu. Des faits analogues devaient se reproduire dans ce même lieu pour d'autres armées. — Voici les raisons qui obligent à repousser ce système : 1^o Pour arriver à l'établir, l'auteur est obligé de recourir à des descriptions et identifications géographiques absolument imaginaires, comme l'ont prouvé des voyages postérieurs. 2^o L'Exode ne parle pas d'un passage sur les bords d'une mer, mais d'une traversée de la mer, ce qui est bien différent ; de plus, il ne parle pas de la Méditerranée, mais de la mer Rouge ; il est vrai que l'Exode nomme cette mer *Yam souf*, mer des algues ; mais c'est ainsi que cette mer est appelée dans tout l'Ancien Testament, et il est certain que ce nom est bien celui de la mer appelée Rouge par les Grecs. Le lac Serbonis, quoi qu'en dise Brugsch, ne peut pas avoir été cette *mer des Algues*, car ses eaux sont aussi impropres que celles de la mer Morte à toute végétation lacustre. 3^o Enfin, le résultat de ce système serait de détruire le caractère miraculeux de l'événement biblique : « Le miracle, dit

Brugsch, cesse alors d'être un miracle; » il ajoute, il est vrai, que la Providence n'y joue pas moins son rôle, et que son système est orthodoxe; mais c'est une déclaration que ses adeptes eux-mêmes n'ont pas prise au sérieux.

2^e Ainsi, une des raisons qui nous font repousser le système de Brugsch, c'est qu'il détruit le caractère miraculeux du passage du *Yam souf*; ce caractère est en effet incontestable, et c'est pourquoi il nous faut dans les autres systèmes, qui ont placé le lieu du passage sur la mer Rouge, distinguer deux choses: le lieu et le caractère de ce passage. Sur l'endroit précis nous n'avons pas à discuter; mais sur le caractère surnaturel de l'événement nous ne pouvons pas dire comme Josèphe: « Que chacun pense là-dessus ce que bon lui semble. » Du Bois-Aymé, Salvador, etc., n'ont voulu voir dans ce fait qu'un événement purement naturel; ils supposent que le passage s'est effectué à gué, sur une sorte de haut-fond que la marée basse avait laissé à découvert; la seule preuve qu'ils en donnent, c'est qu'il existe encore aujourd'hui deux gués à l'extrémité de la mer Rouge. Pour renverser cette hypothèse, deux observations suffisent: 1^o Les eaux, dit le texte sacré, s'élevaient comme une muraille de chaque côté des Israélites; or, dans l'hypothèse de Salvador, c'est tout le contraire qui se serait produit: les eaux auraient été au-dessous et non au-dessus des Hébreux; ce détail est fort important; car on n'a jamais confondu une muraille avec un fossé, ces deux obstacles ayant un caractère absolument différent. 2^o La mer Rouge fut traversée par plus de deux millions d'hommes, encombrés de nombreux troupeaux; en supposant qu'à la rigueur ils aient pu former un corps de mille personnes de front, il aurait fallu au moins une grande heure avant que toute la colonne fût entrée dans la mer, et près de quatre heures pour effectuer la traversée. Comment veut-on que tout cela ait été humainement possible dans l'espace d'un reflux? c'est invoquer un prodige pour en repousser un autre; et c'est de plus torturer un texte bien clair par lui-même, pour arriver à lui faire dire le contraire de ce qu'il contient. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. II; BRUGSCH, *l'Exode et les monuments égyptiens*, réfuté par Isambert, *Malte, Egypte, ... Sinâï*, p. 720; M. LESSEPS, *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 22 juin 1874; voir aussi *Études religieuses*, oct. 1869, nov. 1872, 1873 *passim*; NEWMAN, *Freeman's Journal*, 13 mai 1880.

MESSE. — I. — Ce mot désigne, dans l'Église catholique, le sacrifice mystique et non sanglant, mais véritable et réel, du corps et du sang de Jésus-Christ, offert chaque jour sur l'autel, comme il le fut une fois au Calvaire d'une manière visible et sanglante, pour adorer Dieu, pour lui rendre grâces, pour expier nos péchés et nous obtenir le secours des grâces célestes.

Au point de vue dogmatique, Jésus-Christ est tout ensemble prêtre et victime dans le sacrifice eucharistique, ainsi qu'il le fut dans celui de la croix. L'officiant n'est que son représentant, son délégué, son ministre. — La messe n'est pas seulement une représentation symbolique du sacrifice de la croix; c'est une représentation adéquate et identique, quant à l'acte essentiel du sacrifice; c'est un sacrifice réel, qui en rappelle et en renouvelle un autre non moins réel: ou plutôt c'est essentiellement le même sacrifice reproduit et perpétué avec le même mérite et une égale efficacité. La consécration eucharistique, en plaçant le corps et le sang du Sauveur sous les espèces du pain et du vin, les anéantit et les sépare, autant qu'il se peut faire étant donné leur état actuellement glorieux, de même que le supplice de la croix les anéantit et les sépara autant que le permettaient leur visibilité et leur passibilité d'alors. La toute puissance divine opère cette action intrinsèquement surnaturelle, dont la sublimité est une manifestation incomparable et perpétuelle de la miséricorde et de l'amour infinis du Rédempteur pour le genre humain, racheté au prix de son sang.

II. — Résumons en peu de lignes les preuves de cette doctrine. 1^o Le sacrifice est l'acte suprême du culte religieux, et il serait bien extraordinaire que le christianisme, dans lequel se trouvent résumées et complétées toutes les perfections des cultes légitimes antérieurs, fût une religion sans sacrifice. 2^o Le prophète Malachie (I, 10 et suiv.) avait annoncé, en place des sacrifices de

l'ancienne loi, un sacrifice nouveau, une victime très pure, une oblation universelle qui ne serait plus restreinte aux étroites limites du peuple judaïque, mais qui se ferait dans toute l'étendue de la gentilité. D'autres indices prophétiques de cette grande institution se rencontrent dans la Bible (par ex. Is. xxvi, 21, coll. Jerem. xxxiii, 17 et suiv.; Dan. viii, 11 et xii, 11. Le Christ lui-même semble bien l'insinuer dans son entretien avec la Samaritaine Jo. iv, 21 et suiv.). Mais sans aucun doute il la déclare dans les paroles mêmes de la consécration eucharistique : « Ceci est mon corps donné pour vous, brisé pour vous; voici le calice de mon sang répandu pour vous, pour la rémission des péchés. » [Matth. xxvi, 28; Luc, xxii, 20-21; 1 Cor. xi, 24.] Aussi est-il prêtre selon l'ordre de ce Melchisédech qui offrit le pain et le vin (Hebr., v, 1; viii, 3, coll. Gen. xiv, 18). Ses apôtres, obéissant à son ordre, offrent ce même sacrifice. (Act. viii, 2, selon le grec; 1 Cor. x, 16 et suiv.) Les Pères les plus doctes, Cyprien, Ambroise, Augustin, Grégoire de Nazianze, Fulgence, les Syriens Jacques de Sarug et Aphraat, le grand Chrysostome, et une foule d'autres, s'expriment sur ce point avec une extrême clarté. Les liturgies les plus anciennes en Orient comme en Occident sont tout inspirées de ce dogme. Les écrivains ecclésiastiques et les théologiens du moyen âge ainsi que ceux des temps modernes peuvent bien différer et diffèrent, en effet, dans l'analyse métaphysique du concept général du sacrifice et du concept particulier du sacrifice eucharistique; mais nullement dans la substance même des vérités que nous venons de rappeler, et que le concile de Trente a sanctionnées de son infallible autorité. (Sess. xxii.)

Au point de vue liturgique le même concile, dont la législation constitue le droit ecclésiastique moderne, rappelle que la messe n'est point offerte aux saints mais en leur honneur; que les prières du canon sont dignes de toute estime et de toute vénération; que les rites et les cérémonies du sacrifice eucharistique méritent pareillement notre pieux respect; que les messes privées où le prêtre seul communie sont parfaitement recommandables; qu'un peu d'eau doit être mêlé au vin à consacrer; que

les langues vulgaires ne peuvent être universellement et indifféremment employées dans le saint sacrifice, et que celui-ci doit être fréquemment expliqué au peuple. (*Ibid.* ch. 3-9 et canons correspondants.)

Au point de vue canonique, le concile interdit tout ce qui, dans la célébration de la messe, sentirait l'avarice, l'irrévérence et la superstition. Il signale un certain nombre d'abus introduits par la négligence du clergé et par l'ignorance des fidèles; et il exige des évêques la plus grande vigilance en cette matière (*Ibid.* décret.) et en celle des fondations (*Sess.* xxv, de Reform., c. 4); enfin il fait réformer le missel. (*Ibid.* décret.) Nul besoin, que je sache, de justifier aux yeux de mes lecteurs ces diverses mesures prises à Trente pour la pratique liturgique et canonique du sacrifice de la messe. Nul besoin non plus d'en montrer le développement et l'application, soigneuse autant que précise, dans toutes les parties de l'univers catholique soumises de cœur et d'effet à la direction de l'Église romaine.

III. — Bien que Luther lui-même ait d'abord essayé de faire quelque peu respecter la messe par ses adhérents, en la leur présentant comme universellement reconnue à titre de sacrifice par l'antiquité chrétienne (*de Captiv. Babyl.* 4), il donna le signal, fidèlement suivi depuis par les protestants et les incrédules, d'un assaut furieux contre cette même messe. 1° D'après lui, ce n'est pas un sacrifice véritable, propitiatoire, utile à d'autres qu'au célébrant et aux assistants. 2° C'est un blasphème en action contre l'unique sacrifice et l'unique prêtre, contre la croix et contre Jésus-Christ. 3° C'est une imposture que de la célébrer en l'honneur des saints. 4° De même, pour l'utilité prétendue des défunts. 5° Elle est un tissu d'erreurs, de cérémonies ridicules, de textes sans valeur pour les simples fidèles. 6° Elle ne profite nullement à ceux qui n'y communient pas; et les messes privées devraient être interdites. 7° Elle est l'occasion et le sujet d'un honteux trafic, dont les fidèles seront scandalisés tant qu'elle ne sera pas abolie. 8° Une preuve évidente de sa fausseté, c'est la variété prodigieuse des liturgies dans lesquelles elle se célèbre de manières absolument contradictoires.

IV. — A ces difficultés anciennes et uniformément reproduites par les ennemis de la messe, depuis l'origine du protestantisme jusqu'à notre temps, je ne puis opposer que des réponses également anciennes mais toujours vraies.

1° Si l'Eucharistie n'était qu'un symbole, sans la réelle et substantielle présence du corps et du sang du Rédempteur, la messe n'aurait certainement que les dehors d'un sacrifice; elle serait une pure représentation, plus ou moins théâtrale, de celui de la Croix; elle serait peut-être un sacrifice de louanges à Dieu, et une prédication de quelque utilité pour exciter la foi, la confiance, la religion du célébrant et des assistants; Luther, Henri VIII, Édouard VI, auraient pleinement raison contre les catholiques. Mais l'Eucharistie (V. ce mot) contient réellement, véritablement, substantiellement, le Verbe incarné et visible pour les péchés du monde. Imolé sur la croix, il est présent sur l'autel en vertu des paroles de la consécration; sa présence y rappelle et y renouvelle, nous l'avons dit plus haut, son état d'immolation au Calvaire. Nous avons donc, à la messe, infiniment plus qu'un symbole excitant notre foi et notre dévotion. Nous avons une réelle victime, avec la réalité de ses mérites, et conséquemment avec la plénitude de ses expiations, de ses satisfactions, de ses propitiations, de ses intercessions; la réalité objective de cette présence et de cet état de victime suffit, pour qui sait réfléchir, à constituer un sacrifice réel et proprement dit.

2° Loin que la messe soit la négation blasphématoire de la Croix, elle en est l'affirmation complète, la continuation, la reproduction concrète jusqu'à l'identité: même victime, même prêtre, même oblation, même efficacité, mêmes fruits, avec cette double différence pourtant, quant au mode du sacrifice et quant à ses effets, que le sacrifice de la Croix fut visible et sanglant tandis que celui de la messe est invisible et non sanglant; et que les fruits entièrement et à nouveau produits par le premier ne sont que reproduits et appliqués par le dernier. Il n'y a donc aucune substitution, aucune juxtaposition d'un sacrifice inférieur à un sacrifice supérieur; ni aucune prétention d'ajouter à l'efficacité, au mérite,

à l'excellence de l'un par la célébration de l'autre; — mais simple application, simple transmission, simple réception en nous, par le sacrifice eucharistique, de la vertu infiniment puissante du sacrifice du Calvaire. Ainsi entendue, ainsi expliquée par le concile même de Trente, la doctrine de la messe est-elle si révoltante pour la conscience chrétienne?

3° La messe n'est pas célébrée pour les saints comme si elle leur était offerte, comme si les adorations et les satisfactions, les actions de grâce et les impétrations de Jésus-Christ, victime eucharistique, s'adressaient à eux; ce serait évidemment là une idolâtrie absurde et coupable au premier chef, et l'Église jamais n'y a songé. La messe n'est pas davantage célébrée pour les saints, en ce sens qu'elle serait dite pour leur utilité, pour leur accroissement de gloire et de bonheur essentiels; ce serait encore là une absurdité dont l'Église ne saurait être soupçonnée. Mais la messe est offerte à Dieu à l'occasion de la fête ou du souvenir d'un saint, afin de donner à cette fête, à ce souvenir, une importance et une solennité particulières; afin de remercier et de glorifier Dieu pour cette œuvre toute divine de la sanctification et de la glorification des élus; afin de rendre encore plus efficaces les intercessions des saints pour nous, en les unissant plus intimement à celles du Médiateur, du Rédempteur, du Saint par excellence. Il se peut encore que la messe soit dite pour obtenir de Dieu la béatification ou la canonisation d'un saint, ou l'extension de sa dévotion et de son culte parmi les fidèles; mais encore ici ce n'est pas à lui que la messe est offerte.

4° Personne, je pense, ne peut s'imaginer que la messe soit offerte aux défunts, et je n'ai pas à m'occuper ici de l'horrible sacrilège, rapporté par quelques auteurs, de messes sataniques exigées par le démon de ses malheureuses victimes. De telles superstitions sont aux antipodes de la théologie la plus élémentaire. La messe n'est pas dite non plus, comme certains spirites ou rêveurs de notre temps l'auraient souhaité, pour tirer les damnés de leur enfer ou les enfants morts sans baptême de leurs limbes. Elle est appliquée seulement aux âmes du purgatoire pour lesquelles le sacrifice eucharistique est propitiatoire, non par

voie d'absolution, mais par voie d'intercession et d'expiation : les prières et les mérites, les souffrances et les satisfactions de la divine victime sont offerts pour ces âmes par l'Église et acceptées par Dieu, dans des conditions et des proportions que son infinie sagesse peut seule déterminer et connaître. Nous savons que la messe est efficace pour les défunts, mais nous ignorons dans quelle mesure chacun d'eux est appelé à en bénéficier.

5° Le Missel romain approuvé par l'Église, les liturgies examinées et autorisées par elle, sont certainement exemptes de toute erreur dogmatique et morale. Les cérémonies qu'on y voit réglées peuvent paraître singulières à qui n'en connaît pas le symbolisme et l'origine antiques; mais, convenablement expliquées, comme elles le sont dans de nombreux livres et comme le concile de Trente veut qu'elles le soient fréquemment par les prédicateurs (Sess. xvii, ch. 8), elles sont pleines de sens et d'édification. Il en est de même des textes liturgiques : les traductions et les explications ne manquent pas à qui les veut entendre; et si le canon de la messe, à raison de son caractère spécialement sacré, ne doit pas être imprimé en langue vulgaire, il peut fort bien être commenté, sans compter que les livres mis entre les mains des fidèles en donnent l'équivalent.

6° Sans doute, la participation à la messe par la communion du peuple est riche en fruits spirituels, et très conforme aux désirs de l'Église. Mais la messe où le prêtre communie seul n'en est pas moins grandement utile à la gloire de Dieu, à l'Église, aux âmes du purgatoire, aux personnes à l'intention desquelles on la célèbre. La communion des fidèles, la prédication symbolique des cérémonies, n'en constituent pas toute l'efficacité; elle a une valeur *objective*, souvent assimilée par les théologiens à l'action sacramentelle *ex opere operato*. Pie VI a donc en mille fois raison, dans sa bulle *Auctorem fidei*, de réprimer les fausses et haineuses déclarations du jansénisme contre les messes privées.

7° Au sujet des honoraires de messes, il faut reproduire la distinction si fréquemment faite par nous de la législation ecclésiastique et des coupables abus provenant de l'humaine faiblesse. Tels que l'Église les admet et les ap-

prouve, les honoraires n'ont rien que de raisonnable, de pieux et de délicat : ce sont des offrandes faites en esprit de religion et de charité, souvent nécessaires à la sustentation des ministres de l'autel, et certainement profitables devant Dieu aux personnes qui les font ou pour qui on les fait. Que des intermédiaires, et parfois même des ecclésiastiques ignorants ou peu dignes de la confiance dont ils sont honorés, commettent en cette matière de regrettables abus, personne ne le regrette plus vivement que l'Église; et non seulement elle le déplore, mais elle s'efforce d'y obvier par une législation précise, minutieuse, presque méticuleuse, dont on trouvera les détails dans tous les récents ouvrages de théologie morale. Où l'homme existe, l'abus ne peut pas ne pas exister plus ou moins ouvertement : le péché est possible dès que la liberté humaine entre en jeu; mais ses écarts ne sont nullement imputables à l'Église, ni ici ni ailleurs.

8° La variété des liturgies eucharistiques est grande, pas aussi grande pourtant qu'on le suppose : le nombre de celles qui sont autorisées par le Siège apostolique, et je n'ai à me préoccuper que de celles-là, est extrêmement restreint. Or toutes ces messes ont un fond commun facile à reconnaître : instructions et prières préparatoires; oblation, consécration, fraction de l'hostie dont une partie est déposée dans le calice; communion; actions de grâces. Le dogme y est le même; la piété plus ou moins expressive, mais identique d'esprit et de sentiment. Le symbolisme ne diffère que par des détails secondaires. On peut affirmer, après comparaison, que les apôtres et leurs successeurs immédiats avaient une liturgie parfaitement déterminée quant à la substance, et capable de s'adapter aux convenances des nations très diverses où elle était portée avec l'Évangile. L'utilité des peuples en amenait et en justifie encore aujourd'hui la diversité; mais l'unité de la foi en maintenait l'identité essentielle, sous cette multiplicité de formes et de parures qu'elle devait revêtir alors, et qui tendra plutôt désormais à se réduire qu'à s'augmenter.

(Voir MARTIGNY, *Dict. des antiquités chrétiennes*, articles *Liturgie*, *Messe*, etc.;

D. GUÉRANGER, *Institutions liturgiques et Année liturgique* ; TIALHOFFER, *das Opfer des A. und N. Bundes* ; FRANZELIN, *de Eucharistia*, etc.)

Dr J. D.

MESSIES (LES FAUX). — Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans son discours sur la fin des choses, prévenait ses disciples contre les faux messies et les faux prophètes. « Alors, dit-il, si quelqu'un vous dit : Le Christ est ici ou il est là, gardez-vous de le croire. Car il surgira de faux christes et de faux prophètes ; et ils feront des signes et des prodiges considérables, de manière que les élus eux-mêmes si cela était possible seraient induits en erreur (Matth., xxiv, 23, 24). » « Prenez garde de vous laisser séduire ; car il en viendra plusieurs en mon nom disant : C'est moi le Christ, et le temps est proche. Ne les suivez donc point (Luc., xxi, 8). » Une autre fois, disputant avec les scribes et les pharisiens, il leur dit : « Moi, je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez point ; si quelque autre vient en son propre nom, celui-là vous le recevrez (Joann., v, 43). »

Du vivant même de Jésus, il surgit une sorte de faux messie, Judas le Gaulonite, Quirinius, personnage consulaire, envoyé de Rome pour faire le dénombrement de la population en Syrie, s'étant mis en devoir d'exécuter son mandat en Palestine, Judas excita le peuple à la révolte, prétendant que c'était une lâcheté pour la nation élue de Dieu de payer tribut aux Romains et de reconnaître un autre maître que Dieu seul. Cette révolte fut pour les Juifs la source de grands maux, au témoignage de Josèphe (Ant., xviii, I, D).

Sous le règne de Néron, apparut un Égyptien qui par des prestiges magiques se faisait passer pour un prophète. Il se retira au désert, où il rassembla autour de lui une troupe de 30,000 hommes qu'il avait séduits. A la tête de cette armée il s'avança jusqu'au mont des Oliviers, avec le dessein de faire invasion dans la ville sainte et de la subjuguier. Mais Félix, alors procureur de la Judée, le prévint. Il alla à la rencontre de l'imposteur à la tête de ses troupes et du peuple juif, qui, en cette occasion, se joignit aux Romains pour sauver la patrie des mains de ces brigands. L'É-

gyptien fut défait ; il parvint à s'échapper avec une poignée de ses gens ; les autres furent presque tous taillés en pièces ou faits prisonniers, le reste se dispersa.

Josèphe mentionne aussi une sédition excitée par un certain Theudas, qui, se disant prophète, persuada à une multitude considérable de Juifs de rassembler tout leur avoir et de le suivre jusqu'au Jourdain. A son ordre, disait-il, les eaux du fleuve se sépareraient et leur livreraient passage. Fadus, le gouverneur romain, se jeta sur eux à l'improviste, en tua plusieurs et fit un grand nombre de prisonniers. Theudas lui-même fut pris, on lui trancha la tête qu'on porta à Jérusalem.

Parmi les faux prophètes, dont l'apparition précéda la destruction de la nationalité juive, il faut aussi compter Simon le magicien, qui se disait être un grand personnage et que ses adhérents célébraient comme « la grande vertu de Dieu (Act., viii, 9, 14). »

Pendant la terrible guerre que les Juifs soutinrent contre les Romains et qui amena la ruine de leur cité sainte et de leur temple, l'histoire ne parle pas précisément de faux prophètes qui les aient menés au combat. Mais plus tard, sous le règne d'Adrien, ils furent les victimes d'un célèbre imposteur, qui se donnait à lui-même le nom de Bar-kokabah, c'est-à-dire Fils de l'étoile. A l'entendre, il était le Messie que Balaam avait prédit, lorsqu'il prononça ces paroles prophétiques : « Il s'élèvera une étoile de Jacob et il sortira un sceptre d'Israël (Num., xxiv, 17). » Il fut proclamé roi et reçut l'onction royale dans la ville de Bithér. Le célèbre rabbin Akiba ne cessait de confirmer le peuple dans son illusion ; partout où il rencontrait Bar-kokabah, il disait : « Voici le roi Messie ! » Sous sa conduite, les Juifs prirent les armes, secouèrent pour un temps le joug des Romains, et massacrèrent en divers endroits beaucoup de Romains et de Grecs. Ce ne furent pas seulement les Juifs hébraïsants qui se laissèrent fasciner par la renommée du prétendu libérateur ; les Hellénistes d'Égypte ne montrèrent pas moins d'ardeur à exterminer les gentils au milieu desquels ils vivaient. Tel est le récit des rabbins. L'empereur Adrien envoya Julius Severus contre les rebelles. Les

Juifs se défendirent avec opiniâtreté dans Bithér; mais enfin la ville fut prise, Bar-kokebah y périt et le nombre des Juifs qui furent mis à mort ou vendus est presque incroyable. Après cette guerre, Adrien lança un édit, défendant aux Juifs, sous peine de la vie, l'entrer dans Jérusalem, qu'il avait fait rebâtir sous le nom d'Elia Capitolina. La révolte des Juifs sous Bar-kokebah arriva les années 17 et 18 d'Adrien, 178 et 179 de Jésus-Christ. Le peuple, outré de dépit d'avoir été dupe de cet imposteur, changea, dit-on, son nom de Bar-kokebah, *Fils de l'étoile*, en celui de Bar-kozibah, *Fils du mensonge*.

Abattus par ces désastres, les Juifs, sans renoncer à l'attente du Messie, ne se laissèrent plus, paraît-il, séduire par de faux prophètes jusqu'au XII^e siècle. A cette époque, on vit apparaître de faux messies en plusieurs contrées. L'an 1137 il s'en montra un en France, en 1138 en Perse, en 1157 à Cordoue en Espagne, en 1167 dans le royaume de Fez et en Arabie. Peu de temps après il en surgit un sur les bords de l'Euphrate, auquel adhérèrent dix mille Israélites. On lui attribuait un miracle. En 1174, les Juifs de Perse s'attirèrent de grands malheurs à l'occasion d'un imposteur pareil. Vers le même temps la Médie fut agitée par un jeune magicien juif, du nom de David Ahmasser, qui se faisait passer pour le Messie. Au dix-septième siècle, l'an 1666, un Juif instruit, originaire de Smyrne, déclara qu'il était le libérateur promis. Des Juifs de pays étrangers vendirent leur avoir et se rendirent auprès de lui. Le sultan le fit jeter dans les fers, et le malheureux, pour sauver sa vie, embrassa le mahométisme. Enfin, en 1682, un Juif allemand, nommé Mardochée, renommé pour l'austérité de sa vie, se mit à attaquer les vices de ses coreligionnaires en se donnant pour le Messie. Beaucoup de Juifs allemands et italiens crurent en lui, mais ils ne tardèrent pas à éprouver que toutes ses promesses étaient vaines.

Les renseignements fournis sur les faux messies par Eisenmenger (*Entdecktes Judenthum*, t. II, p. 654-667) ne vont pas au delà de cette époque. Ils suffisent pour faire toucher au doigt l'aveuglement du peuple d'Israël. Des aven-

turiers, n'apportant en leur faveur que quelque prestiges grossiers et une audace insensée, réussirent à exciter l'enthousiasme populaire. On n'eut aucun souci de constater, en leurs personnes et en leurs œuvres, les nombreux caractères assignés par les prophètes pour discerner l'envoyé du Seigneur. Un seul caractère préoccupait cette race grossière : l'annonce de la délivrance du jong étranger. Cet aveuglement, d'après le renseignement attribué à la prophétie de saint Paul, durera dans Israël, jusqu'à ce que la plénitude des gentils soit entrée dans l'Église de Jésus-Christ. Alors Israël tout entier sera sauvé : il croira enfin dans le Messie véritable et trouvera dans cette foi bénédiction et bonheur (Rom., XI, 25, 26).

J. CORLUY.

MESSIE IDÉE DES JUIFS SUR LE. — Que l'idée d'un Messie, c'est-à-dire d'un libérateur envoyé du ciel pour le bonheur de la race d'Israël, ait régné parmi les Juifs bien avant l'apparition de Jésus de Nazareth, c'est là une vérité historique incontestable, que nous pouvons supposer ici. Cette idée, les Juifs l'avaient puisée dans leurs Livres saints, où des passages innombrables leur signalent l'avènement d'une délivrance merveilleuse, amenant pour les enfants de Jacob une ère de prospérité et de bonheur. Nous supposons connus les caractères assignés par les prophètes au Messie promis. Notre tâche, dans le présent article, est de rechercher ce que pensaient de ce libérateur les contemporains de Jésus. Ces recherches doivent nous amener à la solution d'une question importante, fréquemment posée par l'incrédulité ancienne et moderne : Si le Messie est tel que le veut l'enseignement chrétien, et si Jésus a manifesté en sa personne et démontré par ses miracles tous les caractères messianiques se réalisant en lui, comment les Juifs en masse ne l'auraient-ils pas reconnu comme tel, et ne se seraient-ils pas prosternés en adoration devant le Fils de Dieu?

C'est principalement dans nos livres historiques du Nouveau Testament que nous trouverons les éléments pour résoudre ce grave problème.

Observons tout d'abord qu'il ne faut pas s'attendre à trouver chez tous les

Juifs de cette époque les mêmes concepts messianiques. Parmi les caractères du Messie, il en est que les prophètes n'indiquent que rarement et avec moins d'insistance; d'autres se retrouvent consignés, pour ainsi dire, à chaque page des oracles divins, avec un éclat auquel l'œil le moins clairvoyant ne pouvait se soustraire. Mais dans ces pages mêmes il fallait démêler la réalité d'avec la figure prophétique, et de là une source nouvelle de divergences.

Le peuple juif, tel qu'il nous apparaît dans toute son histoire, était un peuple charnel, très attaché aux biens matériels, s'élevant avec peine à la connaissance et à l'estime des biens spirituels. Il se croyait le premier peuple du monde et se persuadait volontiers que toutes les nations de la terre seraient un jour soumises à sa domination. La destruction de la nationalité des Israélites et leur dispersion parmi tous les peuples de la terre n'ont pas encore réussi, de nos jours, à leur enlever ces rêves de grandeur : témoins leurs livres de tous les âges, où se reproduisent sous toutes les formes ces vœux et ces assurances. Les paroles prophétiques, où le Messie est dépeint comme un roi puissant et glorieux, libérateur de son peuple et conquérant des gentils, ces paroles devaient surtout trouver faveur et étaient naturellement interprétées par le grand nombre dans leur sens propre et matériel. Les idées plus pures et plus spirituelles devaient être l'apanage de quelques âmes d'élite, éclairées de lumières plus vives et prévenues de grâces plus abondantes. Est-ce du côté de celles-ci que se rangeront les chefs de la Synagogue, les princes des prêtres, les scribes, les pharisiens? On pouvait le croire, vu la connaissance plus approfondie qu'ils avaient de la loi, vu leur éducation plus distinguée et la sainteté de leurs fonctions. Il n'en fut pourtant pas ainsi. Ces sénateurs d'Israël, du temps de Jésus-Christ, appartenaient en grand nombre à la secte matérialiste des Sadducéens; négligeant d'apprendre et d'enseigner le véritable esprit de la loi sainte, ils dépensaient toute l'activité de leur génie inventif à entourer l'observation littérale de la loi de minuties aussi vexatoires que ridicules.

Après ces remarques préliminaires,

nous pouvons entrer plus avant dans notre sujet.

Le Messie, tel qu'il est décrit dans les prophéties, devait être à la fois fils de David et fils de Dieu, roi, prophète, prêtre, docteur, législateur et libérateur de son peuple; mais en même temps un homme de douleurs, souffrant et mourant pour expier les péchés des hommes et réconcilier la terre avec le ciel. Il devait apparaître avant que le sceptre ne fût sorti de Juda, entrer dans le temple de Jérusalem et périr de mort violente environ quatre-cent quatre-vingt-dix années après la restauration de la ville sainte au retour de la captivité de Babylone.

A l'époque où Jésus de Nazareth parcourait les villes et les bourgades de la Palestine, annonçant la « bonne nouvelle » et la venue prochaine du royaume de Dieu, les Romains venaient d'enlever la couronne à Archélaüs, roi de Judée, et la soixante-dixième semaine de Daniel était commencée. Les Juifs, ainsi prévenus par les oracles divins, devaient donc alors considérer comme imminente l'apparition de leur Messie. Nos Livres saints attestent en maint endroit cette attente et les historiens profanes eux-mêmes en avaient connaissance. Rappelons ici les textes si connus de Suétone et de Tacite : « *Perebruerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judea profecti rerum potirentur* (Suéton., *Vita Vespas.*, 4) », « *Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum, litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judea rerum potirentur* (Tac., *Hist.*, 5). » Les Samaritains partageaient cette attente; car la femme de Sichar, ne sachant que penser des explications que lui donnait Jésus, lui fit cette réponse : « Je sais que le Messie vient et, lorsqu'il sera venu, il nous enseignera toutes choses (Joann., iv, 25). » Le vieillard Siméon, dit saint Luc (ii, 25), « attendait la consolation d'Israël ». Les chefs de la Synagogue, ayant appris qu'un homme extraordinaire prêchait et baptisait dans le désert de Judée, conçurent aussitôt le soupçon qu'il pourrait bien être le Christ, soupçon, du reste, partagé par la foule qui se pressait autour du baptiseur. Ils lui députèrent donc des prêtres et des lévites chargés de l'interroger. Jean-Baptiste leur déclare nettement

qu'il n'est pas le Christ, mais que celui-ci se trouve au milieu d'eux sans qu'ils le connaissent (Joann., 1, 19-27). Et lorsque, plus tard, les miracles de Jésus provoqueront l'admiration du peuple, on entendra les témoins de ces prodiges s'écrier que celui qui opère de telles merveilles est vraiment « le prophète qui doit venir dans le monde (Joann., vi, 14) ». L'interrogation des disciples de Jean-Baptiste exprime encore très nettement cette attente du Messie : « Êtes-vous, dirent-ils à Jésus, celui qui doit venir, ou est-ce un autre que nous attendons (Luc., vii, 19, 20 ? » Pour toute réponse, Jésus opéra sous leurs yeux beaucoup de guérisons miraculeuses et leur dit : « Allez, rapportez à Jean ce que vous avez entendu et vu : Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres entendent la bonne nouvelle (Luc., vii, 22. » C'est qu'en effet ces prodiges et, en particulier, l'évangélisation des pauvres, avaient été clairement désignés par Isaïe xxx, 5 et xvi, 1 comme devant être les œuvres de l'envoyé du Seigneur.

Il semble que, parmi les contemporains de Jésus, on était généralement d'accord pour entendre dans leur sens propre les paroles prophétiques concernant la royauté glorieuse du Christ. L'expression *Rex Messias* était consacrée chez les docteurs de la Loi; on la trouve fréquemment dans la paraphrase chaldaïque d'Onkelos, qui écrivit à peu près au temps de Jésus. Aussi, dès que Nathanaël a reconnu en Jésus le grand prophète prédit par Moïse et par les autres prophètes de la Loi, il s'écrie : « Vous êtes le roi d'Israël (Joann., 1, 49). » Quand la foule rassasiée des pains miraculeux a reconnu Jésus pour le prophète qui doit venir dans le monde, elle se dispose à l'enlever pour le faire roi.

On dirait que le Sauveur lui-même n'a pas voulu d'abord dissiper cette illusion de ses disciples. Continuant de parler le langage figuré des prophéties, il appelle son Église le « royaume des cieux », il promet aux apôtres une place à sa table de festin dans son royaume et des sièges de juges pour juger les douze tribus d'Israël. Les fils de Zébédée lui demandent des places d'honneur dans ce

royaume; Jésus leur répond qu'ils ne savent pas ce qu'ils demandent, qu'il ne dépend pas de lui mais de son père d'accueillir leurs supplices. Les deux disciples, en route pour Emmaüs le jour de la résurrection, disent à l'inconnu qui s'est joint à eux : « Or nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël (Luc., xxiv, 21. » Jésus leur explique seulement que c'est en souffrant que le Christ devait entrer dans sa gloire. Enfin, le jour même de sa glorieuse ascension, Jésus, interrogé par ses apôtres : « Seigneur, est-ce en ce temps-ci que vous devez rétablir le royaume d'Israël? (Act., 1, 6). » leur répond : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a placés dans sa puissance (Act., 1, 7. » On le voit, jusqu'à la fin les paroles de Jésus demeurent, sous ce rapport, dans une certaine indétermination; il était réservé au Saint-Esprit de donner aux apôtres la juste idée du règne messianique. Une fois seulement Jésus déclara clairement que son royaume n'était pas de ce monde; il fit cette réponse à Pilate pour dissiper la fausse imputation des Juifs qui l'accusaient de s'être fait passer pour le Christ-roi (Luc., xviii, 2; Joann., xviii, 36).

Ce Christ-roi, dans l'idée des Juifs, devait délivrer sa nation du joug des étrangers. C'est pourquoi ils s'imaginaient que Jésus, une fois reconnu par tout le peuple pour le Messie, irait se mettre à la tête d'une armée rebelle pour repousser la domination des Romains. Comme cependant, selon ces docteurs, il n'était pas le Christ, sa tentative allait certainement échouer; et les Romains viendraient pour exterminer le lieu saint et la nation juive tout entière (Joann., xii, 48). Tel est l'avis émis par le grand prêtre Caïphe devant le sanhédrin.

Il est remarquable que Jésus, prêchant en Galilée et en Pérée, prend en diverses occasions grand soin de cacher son caractère messianique. Après qu'il eut entendu et comblé d'éloges la magnifique confession de Pierre : *Vous êtes le Christ, le fils du Dieu vivant*, Jésus défend avec menaces à ses apôtres de dire à qui que ce soit qu'il est le Christ (Matth., xvi, 20; Marc., viii, 30). Il impose silence au démon qui l'appelle *le saint de Dieu*

(Marc., i, 21). Il défend en général, avec menaces, aux esprits malins de le maudire, chaque fois que ceux-ci le proclament le Fils de Dieu. Quel pouvait être le motif de cette réserve ? C'était probablement que les esprits de ces populations, imbus de fausses idées sur le Messie, n'étaient pas encore alors disposés à accueillir une pareille révélation. La mission messianique de Jésus était, par bien des côtés, tout opposée aux espérances que le peuple caressait le plus, touchant son grand libérateur. Selon ces idées populaires, Israël, conduit par le Messie, monterait au faite de la grandeur et de la puissance, et lui, Jésus, devait être la cause indirecte pour laquelle ce peuple rebelle serait réduit au dernier degré de l'abaissement. La gentilité, croyait-on, se courberait tout entière sous le sceptre d'Israël ; et Jésus était appelé à courber Israël sous le pouvoir des gentils et à établir dans son royaume l'égalité parfaite entre Juifs et païens. La loi d'Israël devait recevoir une stabilité éternelle ; et Jésus était appelé à devenir la fin de toute cette loi et à remplacer l'alliance de la loi mosaïque par l'alliance de la liberté des enfants de Dieu. Le Messie, disait-on, devait renouveler subitement la face de la terre par des prodiges qui ébranleraient toutes les forces de la nature ; et Jésus était appelé à opérer le changement moral du monde par les seules forces de la parole évangélique et de l'action miraculeuse, mais paisible de l'Esprit-Saint. Dans les dialogues avec les docteurs de la loi, que nous rapporte saint Jean, le Sauveur est bien plus explicite ; car ceux-là étaient en état d'entendre la vérité tout entière. Mais les gens simples des campagnes de la Galilée et de la Pérée avaient besoin de plus grands ménagements.

Au concept d'un roi terrestre s'en rattachait un autre, qui semble n'avoir jamais vacillé chez les Juifs de cette époque : c'est que le Messie serait le fils de David et devait naître à Bethléem. Les princes des prêtres et les scribes, interrogés par Hérode sur le lieu de naissance du Christ, répondent sans hésiter que c'est « Bethléem de Juda (Matth., ii, 5). » Plus tard Jésus leur demande : « Que dites-vous du Christ ? De qui est-il fils ? Ils lui dirent : De David (Matth., xxii, 42). »

En une autre occasion, c'est pour certains Juifs un argument péremptoire contre le caractère messianique de Jésus, qu'il soit venu, lui, de la Galilée, tandis que le Christ, descendant de David, devait venir de Bethléem, d'où était sorti David lui-même (Joann., vii, 41, 42).

Des hommes imbus de telles idées étaient évidemment peu disposés à recevoir comme leur Messie un pauvre Galiléen, né, comme ils le croyaient, à Nazareth, de parents obscurs, étranger à la science rabbinique, se montrant partout entouré de gens du commun, grossiers et ignorants, dépourvu de tout le prestige extérieur dont ne pouvait manquer de s'entourer le grand libérateur d'Israël.

Il est bien vrai que les prophètes, à côté des gloires du Messie, avaient aussi prédit ses humiliations, sa pauvreté, sa douceur, sa mort violente ; mais les Juifs, ou bien appliquaient ces sortes de prophéties à tout autre sujet ; ou bien n'y faisaient aucune attention sérieuse, tout absorbés qu'ils étaient par les idées de grandeur et de puissance.

Pour vaincre des résistances aussi formidables, le Sauveur n'avait pour lui que la pureté de sa vie, la sainteté de sa morale et le témoignage divin de ses miracles. C'était assez, sans doute, pour convaincre des hommes de bonne volonté, aussi réussit-il à s'attacher quelques disciples, même parmi les principaux de la nation (Joann., xii, 42) ; tels que Nicodème et Joseph d'Arimathie. Mais la plupart des docteurs de la loi se mirent à lui faire une opposition haineuse et opiniâtre, d'abord parce que Jésus démasquait l'hypocrisie de leur conduite et la vanité de leurs traditions superstitieuses, ensuite parce qu'il se proclamait hautement le Fils de Dieu. Animés contre lui par la jalousie et par le dépit de se voir discrédités aux yeux du peuple, ils cherchèrent des prétextes pour éluder la force probante de ses miracles et de sa sainteté. Sa sainteté n'était qu'hypocrisie ; car il haïait les gens de mauvaise vie et il violait le sabbat en guérissant les malades pendant le repos sacré du septième jour. Ses miracles ne pouvaient donc être que des prestiges produits par les esprits infernaux. « C'est par le pouvoir de Bêelzébub, prince des démons, que cet homme chasse les démons (Luc. xi, 15). » Il était d'ailleurs

un blasphémateur impie, puisqu'il se faisait passer pour Dieu, et comme tel il méritait la mort. Aussi plusieurs fois voulut-on le tuer à coups de pierres.

Est-ce donc que les docteurs de la loi ignoraient que le Messie serait vraiment le Fils de Dieu? Non, évidemment, car ce nom lui était donné trop clairement dans l'Écriture. David chante en son nom : « Jéhovah m'a dit : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui (Psalm., II, 6). » Ce passage était universellement regardé comme messianique (Act., IV, 25-27; saint Paul le prend pour point d'appui de sa prédication (Act., XIII, 33; Heb., I, 6). C'est ce qui explique aussi comment Nathanaël, dès qu'il a reconnu Jésus pour le Messie, s'écrie : « Maître, vous êtes le Fils de Dieu, vous êtes le roi d'Israël (Joann., I, 49) ! »

Mais, si les Juifs donnaient à leur Messie le nom de Fils de Dieu, il reste à savoir dans quel sens ils lui appliquaient ce titre honorifique. Tous les hommes justes sont en quelque sens les fils de Dieu; un homme d'une sainteté éminente et investi d'une mission divine, la plus sublime qui fût jamais, ne pouvait-il pas revendiquer pour lui ce titre d'une manière privilégiée et s'appeler, en conséquence *le Fils de Dieu*, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, sans pour cela posséder en lui la nature divine elle-même? Ainsi, probablement, raisonnaient les docteurs d'Israël. S'ils avaient quelque connaissance de la philosophie alexandrine, ils pouvaient trouver un appui à cette manière de voir dans la doctrine du *Logos*. Cet être mystérieux était, en effet, pour les Alexandrins, une créature intermédiaire entre Dieu et l'homme, un « dieu de second ordre, θεὸς δευτερός ».

Ce raisonnement était faux, sans doute : car l'Écriture, en donnant au Messie le nom de Dieu, n'insinuait en aucune manière qu'il fût d'une nature inférieure; au contraire, l'usage constant des Livres saints de ne donner le nom *Elohim*, dans le sens du singulier, qu'au seul vrai Dieu, devait faire croire que le Messie, investi du nom de Dieu, ne serait autre que le Dieu suprême, Jéhovah lui-même. Jéhovah n'avait-il pas dit d'ailleurs dans Isaïe : « En ce jour-là, mon peuple connaîtra mon nom; car moi, moi-même qui parlais, me

voici! (Isai., LI, 6) » et ailleurs : « Dieu viendra lui-même et vous sauvera (Isai., XXXV, 4). »

L'ignorance de la nature divine du Christ était donc bien coupable chez ces docteurs, toujours occupés à scruter les moindres détails de leurs livres sacrés. Et si jusque-là ils n'en avaient pas saisi le vrai sens sur ce point capital, les affirmations de Jésus, le prophète thumaturge, auraient dû éveiller leur attention et fixer leur conviction. Ils aimèrent mieux s'attacher à leurs préjugés et appliquer à Jésus cette prescription du Deutéronome : « S'il s'élève parmi vous un prophète ou quelqu'un qui prétend avoir eu une vision en songe, et qu'il prédise un signe et un prodige; et que ce qu'il avait dit arrive; si cet homme vous dit : Allons, et suivons des dieux étrangers...; vous n'écoutez pas les paroles de ce prophète ou de ce rêveur; car le Seigneur Dieu vous éprouve si vous l'aimez, oui ou non... Quant à ce prophète, il sera mis à mort (Deut., XVII, 1-5). » Saint Jean raconte, en effet, que les Juifs cherchaient à mettre Jésus à mort, « parce que non seulement il violait le sabbat, mais encore parce qu'il appelait Dieu son propre père, *se faisant lui-même égal à Dieu* (Joann., V, 18). » De même, ayant entendu de la bouche du Sauveur ces solennelles paroles : *Moi et mon Père nous sommes un*, ils prirent des pierres pour le lapider, à cause, dirent-ils, *du blasphème* que vous venez de proférer, *et parce que, n'étant qu'un homme, vous vous faites vous-même Dieu* (Joann., X, 30-33). Auparavant déjà ils avaient voulu le lapider, parce qu'il avait dit : « Avant qu'Abraham ne fût fait, moi je suis (Joann., VIII, 58-59). » Cette préexistence que s'attribuait Jésus équivalait réellement à l'existence éternelle, attribut exclusif de la divinité.

Persistant jusqu'au bout dans leur aveuglement, les sanhédrites prononcèrent d'une voix unanime la sentence de mort contre Jésus, convaincu, disaient-ils, de blasphème, parce qu'il s'était déclaré *le Christ, le fils du Dieu béni* (Matth., XXVI, 63-66; Marc., XIV, 61-64). Ce fut cette même accusation qu'ils produisirent comme décisive devant Pilate, pour obtenir de lui que Jésus fût mis en croix : « Nous avons une loi, et selon cette loi il doit mourir,

parce qu'il s'est fait passer pour le fils de Dieu (Joann., xiv, 7). » Enfin, lorsqu'ils le virent cloué à la croix, ils passaient devant lui, branlant la tête et disant : « S'il est le roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix et nous croirons en lui; il s'est confié en Dieu, que Dieu le délivre à présent, s'il le chérit; car il a dit : Je suis le Fils de Dieu (Matth., xxvii, 42-43). » Le centurion, au contraire, à la vue du tremblement de terre et des prodiges qui accompagnèrent la mort du crucifié, s'écria : « Vraiment cet homme était le Fils de Dieu (Matth., xvii, 54) ! »

De l'ensemble de tous ces passages, on peut déduire assez bien l'état d'esprit des Juifs par rapport aux idées messianiques, lors de l'apparition du Sauveur Jésus. Rejetant avec horreur la pensée que le Messie pût être vraiment Dieu puisque la divinité est concentrée tout entière dans Jéhovah, le seul vrai Dieu, ils en concluaient que Jésus, par là même qu'il se disait Dieu, ne pouvait pas être le Messie. Il n'était qu'un imposteur, un blasphémateur impie. Ses œuvres merveilleuses étaient, ou des prestiges diaboliques, ou de vaines illusions, que Dieu permettait pour tenter la fidélité de son peuple. Dès lors la volonté expresse de Jéhovah était que ce faux prophète fût mis à mort.

Les chefs de la Synagogue ne niaient pas les miracles de Jésus; au contraire, ils avouaient hautement qu'il en faisait beaucoup (Joann., xi, 47). Si donc Jésus s'était contenté de revendiquer pour lui les caractères qui, dans l'esprit des Juifs, répondaient à l'idée messianique, il est bien probable qu'il aurait été reçu et acclamé par toute la nation; l'obstacle insurmontable pour ces monothéistes peu éclairés, c'était la prétention à la nature divine.

Cette ignorance, quoique coupable, fut reconnue par le divin Sauveur lui-même, lorsque, élevé et cloué sur la croix, il trouva dans son cœur miséricordieux cette excuse au crime de ses bourreaux : « Ils ne savent point ce qu'ils font (Luc., xxiii, 34). » Elle fut reconnue par saint Pierre, lorsqu'il dit aux Juifs qui l'entouraient : « Et maintenant, mes frères, je sais que vous l'avez fait mis à mort l'auteur de la vie) par ignorance, vous et vos magistrats

(Act., xiii, 17). » Saint Paul est d'accord à leur rendre le même témoignage : « Ceux, dit-il, qui habitaient Jérusalem et les magistrats de cette ville, ignorant qu'il était, ont, en le condamnant, accompli les paroles des prophètes, lesquelles sont lues à chaque sabbat, et ne trouvant en lui aucune cause de mort, ils demandèrent à Pilate de le faire mourir (Act., xiii, 27, 28); » et ailleurs : « S'ils l'avaient connu, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de la gloire (I Cor., ii, 8). »

Il leur manquait, pour connaître le Fils de Dieu, la rectitude de l'esprit et l'humilité du cœur. Cette double disposition aurait suffi pour dissiper leurs préjugés et pour leur faire comprendre le vrai sens de leurs oracles divins. Éclairés des lumières d'en haut, ils y auraient lu que le Messie promis devait être le vrai Fils de Dieu, en tout égal à Jéhovah son Père; et, se rendant à la preuve de ses miracles, ils se seraient prosternés en adoration devant celui qui, Dieu lui-même, venait à eux au nom du Seigneur.

Les disciples de Jésus, hommes simples et droits, reçurent la grâce refusée aux chefs superbes et hypocrites de la nation. Jésus lui-même proclama bienheureux Simon, le fils de Jonas, parce que la chair et le sang ne lui avaient point révélé la divinité de son Maître, mais son Père qui est dans le ciel (Matth., xvi, 17).

D'après tous les indices que nous trouvons dans le Nouveau Testament, nous pouvons conclure que bien peu de personnes contemporaines du Sauveur croyaient aux humiliations du Messie futur et au caractère tout spirituel de son règne. Ces vérités furent pourtant nettement comprises et annoncées par le Précurseur du Christ. C'est lui qui, en le montrant à ses disciples, leur dit : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui enlève les péchés du monde. » C'est lui qui l'annonça dans ses prédications comme le grand restaurateur de la morale, le dispensateur du Saint-Esprit, le juge de tous les hommes (Joann., i, 29; Luc., iii, 3-17). Mais il reçut à ce sujet une révélation spéciale. Car des personnages très vertueux, et même des disciples de Jésus, semblent avoir ignoré ces mystères.

Lorsque Jésus, reconnu pour le Messie par ses disciples, leur prédit en termes clairs sa passion et sa mort, ceux-ci ne comprennent rien à ses paroles; Pierre même se récrie: « A Dieu ne plaise, Seigneur, cela ne vous arrivera point (Matth., xvi, 22!) » Le jour même de la résurrection, les deux disciples allant à Emmaüs méritent d'entendre de la bouche du Maître cette réprimande étonnante: « O insensés et lents de cœur à croire tout ce qu'ont dit les prophètes! Ne fallait-il pas que le Christ souffrit ces choses et entrât ainsi dans sa gloire (Luc., xxiv, 25, 26?) » L'unique éthiopien n'y voyait pas plus clair, lorsque, lisant la prophétie d'Isaïe sur le Christ souffrant et mourant pour son peuple, il demandait à Philippe: « De qui, je vous prie, le prophète dit-il cela? Est-ce de lui-même ou de quelque autre (Act., viii, 34?) » Enfin, dans les dernières instructions que Jésus donna à ses disciples avant son ascension, « il leur ouvrit l'esprit, pour qu'ils comprissent les Écritures. Et il leur dit: Ainsi il est écrit, et c'est ainsi qu'il fallait que le Christ souffrit et qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour, et qu'on prêchât en son nom la pénitence et la rémission des péchés à toutes les nations, en commençant par Jérusalem (Luc., xxiv, 45-47). » Le Sauveur fut-il alors, du moins, bien compris des disciples? Nous devons le croire: car Jésus leur avait ouvert l'esprit pour leur donner l'intelligence de ses paroles. Il fallut toutefois que, plus tard, une nouvelle révélation rappelât à Pierre la vocation des gentils à la foi du Christ; et cet apôtre fut saisi d'étonnement lorsque, pendant qu'il instruisait Corneille et les siens, il vit le Saint-Esprit descendre sur cette troupe de païens.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que l'idée messianique, à peine ébauchée chez la plupart des Juifs contemporains de Jésus, imparfaite d'abord chez les disciples mêmes du Sauveur, ne reçut dans l'Église du Christ son plein épanouissement qu'à l'époque où les apôtres, éclairés par l'Esprit-Saint, commencèrent à s'acquitter de la mission qu'ils avaient reçue de leur divin Maître: « Allez, enseignez toutes les nations. Allez par le monde entier, prêchez l'Évangile

à toute créature (Matth., xxviii, 19; Marc., xvi, 15). »

Depuis la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les Juifs continuent à attendre leur Messie sous la forme d'un prince puissant qui rétablira leur royaume, rebâtiira leur temple et soumettra tous les peuples à leur domination et au culte de Jéhovah. La rémission des péchés, que le Christ leur procurera, n'est à leurs yeux que la délivrance des tribulations temporelles encourues par la nation à cause de ses offenses envers Jéhovah. Leur Messie ne sera d'ailleurs pas d'une nature supérieure à la nôtre. C'est ce que le Juif Tryphon soutenait, au second siècle, contre saint Justin. Il semblait à ce philosophe, non seulement paradoxal mais même insensé de dire que le Christ existât dès l'éternité comme Dieu et qu'il condescendit à naître comme un homme (Tryph., 48). Plusieurs de leurs docteurs avouent que l'époque fixée dans les prophéties pour la venue du Messie est depuis longtemps écoulée; mais ils prétendent que ces prophéties sont conditionnelles: elles ne doivent s'accomplir que si les Israélites sont fidèles à la loi. Le Messie viendra, dit-on, dès que le peuple observera parfaitement un seul sabbat. Maudit celui qui prétendra assigner l'époque précise de son avènement! Ne pouvant récuser absolument les prophéties qui annoncent les humiliations, les souffrances et la mort violente du Messie, ils ont imaginé deux Messies, devant paraître successivement. Le premier de la race de Joseph, appelé Néhémie, sera vaincu et tué par l'Antéchrist, Armillus, et expiera par sa mort les péchés d'Israël. Le second Messie, glorieux et triomphant, sera fils de David. Il tuera Armillus du souffle de sa bouche, rendra la vie au Messie, fils de Joseph, et régnera sur le monde entier. Les docteurs, en énumérant tous les biens que le Christ glorieux apportera au monde, ne parlent guère que de faveurs de l'ordre temporel. L'ordre surnaturel semble se dérober entièrement à ces intelligences plongées, jusqu'à ce jour, dans un aveuglement plus ou moins volontaire.

A CONSULTER: SMITH, *Dictionary of the Bible*, aux mots *Messiah*, *Saviour*, *Son of God*, *Son of Man*. — L. BERTHOLODT, *Christologia Iudæorum Jesu apostolorumque aitate*,

Erlangen, 1811. — W. NEUMANN, *Die messianischen Erscheinungen bei den Juden*, Bleicherode, 1865. — CALMET, *Dissertation sur les caractères du Messie suivant les Juifs*. — EISENMENGER, *Des entdecktes Judenthum*, 2^e partie, chap. XIII von dem Messia.

J. CORLUCY.

MÉTEMPSYCHOSE. — On appelle ainsi la doctrine, suivant laquelle notre âme ne se sépare de notre corps, que pour aller recommencer une série indéfinie d'existences semblables à celle des êtres qui vivent sur la terre.

Cette erreur, admise par les religions de l'ancienne Égypte et de l'Inde, a été renouvelée parmi nous. Voulant appliquer à la destinée humaine la loi de la perfectibilité indéfinie, Jean Reynaud a enseigné la métempsychose dans un livre intitulé *Ciel et Terre*, qui fut condamné par le concile de Périgueux, en 1857. « D'après ce livre, dit M. Ravaisson, (La Philosophie en France au XIX^e siècle), la terre n'est que le lieu de l'une des existences, en nombre indéfini, que nous devons successivement parcourir. Nous avons existé déjà, lorsque nous vivons ici-bas; nous existerons encore, et toujours de plus en plus parfaits, dans les différents mondes, en nombre indéfini, qui peuplent les espaces. Nous ne passerons pas en un instant d'un état corporel à un état spirituel; il n'est point d'esprits purs dépourvus de tout corps. L'immortalité consiste dans un progrès indéfini d'une existence à des existences au fond semblables, où l'on se purifie de plus en plus. Pour prendre le style de la théologie, plus de paradis, plus d'enfer, mais un éternel purgatoire. »

Cette doctrine a été admise par un certain nombre de nos contemporains et elle est professée, en particulier, par les spirites. (Voir le mot *Spiritisme*. Ils nient, en effet, qu'il y ait des démons et des anges comme l'enseigne la théologie catholique; ils admettent que tous les esprits ont la même nature que nos âmes, qu'ils se purifient et progressent en passant par une série d'existences corporelles successives. Seulement ils pensent que ces incarnations cessent pour chaque esprit, quand il est arrivé à la perfection; dès lors il serait et resterait pur esprit. C'est ainsi qu'Allan Kardec

expose la doctrine spirite dans son *Livre des Esprits*.

Cette théorie n'est pas seulement contraire à la doctrine chrétienne, elle ne s'accorde pas non plus avec les données de la raison sur la vie future. C'est ce que nous montrons aux articles *Spiritualité* et *Immortalité de l'âme*.

J. M. A. VACANT.

MICHÉE PROPHÉTIES MESSIANIQUES DE J. — I. Comme son contemporain Isaïe, le prophète Michée, durant son long ministère, a vu non seulement la destruction du royaume d'Israël et de Samarie, sa capitale, la ruine de Jérusalem, la captivité de Babylone et le retour de l'exil, mais en même temps, au milieu de ces événements, et comme mêlés à eux, il a vu les temps du Messie avec les caractères qu'Isaïe leur assigne. Seul, entre tous les prophètes, il a désigné par son nom le lieu de la naissance du Rédempteur.

Il n'est pas toujours facile de discerner chez le prophète ce qui appartient aux royaumes d'Israël et de Juda et ce qui appartient au royaume du Messie. Néanmoins celui qui est exercé à la lecture des prophètes ne s'y trompera pas. Le royaume messianique a des marques qui lui sont propres; le Messie se présente avec les qualités qui le distinguent et ne permettent pas de le confondre avec d'autres. Il faut se rappeler, en lisant Michée, la règle d'exégèse donnée ailleurs. Les prophéties sont comme des tableaux en perspective. Sur la toile les objets se touchent; mais le regard par l'effet des ombres habilement ménagées sait les discerner. Il en est de même de la lumière prophétique. Elle dépeint les événements, mais sans marquer le temps qui les sépare. Car, pour Dieu il n'y a pas de temps; tous les événements sont éternellement présents à son intelligence infinie; il les saisit de ce regard lumineux qui est éternellement le même. Notre intelligence au contraire

1. Voir les *Commentaires* de Sanctius, de Ribera, de Cornélius à Lapide et de Calmet sur les petits prophètes. Voir les ouvrages plus récents de L. Reinko, *De Messian. Weissag.* Giessen 1861-1862 II-III; de Trochon, *Comment. Sur les petites prophéties*, Paris, 1883; de Corlucy *Spicileg. Biblic.* Gand, 1884. 1; de Knabenbauer, *Comment. in Proph. min.* Paris 1886, 2 vol.

les regarde successivement l'un après l'autre et ne peut pas faire autrement parce qu'elle est bornée. Elle distingue les temps, parce qu'ils mesurent pour elle l'existence contingente des choses. C'est donc à l'interprète de distinguer, dans les tableaux du prophète, ce qui appartient aux temps messianiques et ce qui appartient aux temps qui l'ont précédé. On ne doit pas trouver étrange que le prophète passe ainsi, sans transition de l'ancien au nouveau Testament et mêle dans une même prophétie des événements séparés par un long intervalle. Car, non seulement l'ancien Testament est la figure du nouveau et offre ainsi au prophète une transition facile de l'un à l'autre; mais en outre, comme nous l'avons dit, la lumière prophétique rapproche souvent des événements fort distants. Le même phénomène a lieu pour notre faible vue. De loin deux objets fort éloignés l'un de l'autre nous paraissent se toucher. C'est ainsi qu'il nous semble voir le disque de la lune sortir de la forêt derrière laquelle elle se lève et le soleil se confondre avec la mer qui le dérobe à nos yeux.

Tandis que Michée s'élève contre les crimes de Samarie et de Jérusalem, qu'il dénonce aux deux peuples les jugements de Dieu, qu'il montre la vengeance divine « *rendant Samarie semblable à un tas de pierres qu'on ramasse dans le champ où l'on plante une vigne* (1) » et « *transformant Sion en un champ qu'on laboure, Jérusalem en un morceau de décombres, et la montagne du Temple en une colline boisée* (2), » il aperçoit « *dans l'extrémité des jours, c'est-à-dire dans les jours messianiques, la montagne de la maison du Seigneur solidement établie sur le sommet des monts, élevée au-dessus des collines,* » et voit « *tous les peuples accourir à elle* ». Comme Isaïe il entend les peuples s'écrier : « *Venez, montons à la montagne du Seigneur et à la maison du Dieu de Jacob. Il nous enseignera ses voies et nous marcherons dans ses sentiers; parce que la loi sortira de Sion, et la parole du Seigneur de Jérusalem. Il jugera de nombreux peuples et il châtiara jusqu'au loin des nations puissantes. Ils changeront leurs épées en socs et leurs lances en hoyaux. Un peuple ne prendra plus l'épée contre un autre peuple,*

et ils n'apprendront plus à se combattre. Chacun s'assiera sous sa vigne et sous son figuier et personne ne l'effraiera. Car le Seigneur a ainsi parlé (1). »

Qui ne voit ici dépeinte l'Église du Christ avec les notes qui la caractérisent? avec son *unité* qui appelle tous les peuples à « la montagne du temple », c'est-à-dire à la seule et unique maison du Seigneur; avec sa *sainteté* qui maintient les peuples dans les voies du Seigneur et les fait marcher dans ses sentiers; avec sa *catholicité* qui fait confluenter vers elle tous les peuples. On peut même y entrevoir l'*apostolicité*. Car « la loi sortira de Sion et la parole du Seigneur de Jérusalem, » d'où par les apôtres elle se répandra jusqu'aux extrémités de la terre.

Il importe peu ici que Michée ait emprunté ces paroles à Isaïe, ou Isaïe à Michée, ou enfin que Dieu les ait fait entendre à tous les deux et leur ait communiqué, presque dans le même temps, la même révélation surnaturelle. Ce qu'il importe de constater, c'est qu'il s'agit ici du Christ et de son Église, du Messie et de son royaume. En effet le prophète nous avertit d'abord qu'il nous transporte aux temps messianiques. Car l'expression « *in novissimo dierum* » ou « *in novissimis diebus* (2) » dans les prophètes a habituellement ce sens et ce n'est que par exception qu'elle en a un autre. Étymologiquement l'expression hébraïque marque seulement un temps postérieur, mais dans les prophètes « l'extrémité des temps » ce sont les temps messianiques, c'est l'avènement du Christ avec la période qui le suit jusqu'à la consommation des siècles. Chez les prophètes l'histoire du monde n'a que deux grandes périodes, la période de préparation qui comprend les temps antérieurs au Messie, et la période d'accomplissement qui comprend l'avènement du Christ avec les temps postérieurs jusqu'à la fin. Comme on distingue le premier et le second avènement du Christ, l'expression « *in novissimis diebus* » peut désigner l'un aussi bien que l'autre et même toute la période qui comprend les deux. Isaïe dans le passage qui est identique à celui-ci emploie ce

(1) *Ibid.* iv, 2-4.

(2) באחרית הימים.

1 *Mich.* 1, 6

2 *Ibid.* iii, 22

terme en parlant du premier avènement de Jésus-Christ, Joël fait de même en parlant de l'effusion du Saint-Esprit sur les apôtres au jour de la Pentecôte. Jérémie en plusieurs endroits, Ezéchiel et Osée appliquent également l'expression « *novissimi dies* » au premier avènement du Sauveur 1.

Le prophète est donc transporté aux temps messianiques. Il voit, dans la lumière prophétique, « la montagne de la maison du Sauveur » ou la montagne du temple, dont il vient de prédire la dévastation, raffermie et élevée au-dessus des monts; il voit non plus seulement les tribus d'Israël, mais tous les peuples venir à elle pour apprendre la loi de Dieu, la pratiquer et goûter la paix. Il ne peut s'agir ici d'une *exaltation matérielle*. La montagne du temple fort peu élevée ne sera pas élevée au-dessus des montagnes; elle restera matériellement ce qu'elle est; les peuples n'y accourront pas des extrémités de la terre. Il s'agit d'une *exaltation spirituelle*. Ce que le prophète voit est un symbole, une figure dont il est facile de saisir le sens. La montagne du temple, c'est le lieu où se célèbre le culte divin, c'est l'Église visible à tous les yeux, placée qu'elle est sur les sommets apostoliques et en quelque sorte entée sur le temple même; c'est l'Église appelant à elle toutes les nations, leur enseignant la loi de Dieu et la leur faisant pratiquer et ainsi leur procurant la paix que tous les prophètes donnent comme un des caractères du royaume du Christ. Cette interprétation est celle des meilleurs commentateurs anciens et modernes. Qu'il sultise de nommer saint Cyrille, Théodoret, saint Jérôme, Ribéra, Sanctius, Cornélius à Lapidé, Calmet, Reinke, l'abbé Trochon et le P. Knabenbauer.

La lumière prophétique, après avoir montré au prophète le peuple juif mené captif à Babylone, puis délivré (2), le ramène aux temps messianiques et lui montre le Christ naissant à Bethléem.

« *Et toi, Bethléem Ephrata, petit pour être dans les mille de Juda (3); de toi me*

1 *Is.* II. 2 *Joel*, II, 28 cfr. *Act. Apost.* II, 17; *Jer.* XXXIV, 24; XLVIII, 47; XLIX, 39; *Ezech.* XXXVIII, 8, 10; *Os.* III, 5.

(2) *Mich.* IV, 10.

3 Les bourgades de mille habitants ou de mille familles.

viendra (mot-à-mot : sortira pour moi celui qui dominera sur Israël, et son origine est dès le commencement, dès les jours de l'éternité.

« *C'est pourquoi Dieu les abandonnera jusqu'au temps* [marqué]. *Celle qui doit enfanter a enfanté, et le reste de ses frères viendront se rejoindre aux enfants d'Israël.*

« *Il se maintiendra et paîtra son troupeau par la force du Seigneur, par l'éclat du nom de Jéhovah son Dieu. Ils se convertiront, parce qu'il sera exalté jusqu'aux extrémités de la terre. Il sera la paix (1).* »

Le sens général de cette prophétie est facile à saisir malgré quelques obscurités qui n'y seraient pas si le texte était moins ancien et si l'on ne peut-être s'était permis d'y changer quelque chose.

Le prophète annonce que Bethléem sera le lieu de naissance de ce dominateur ou souverain, engendré éternellement dans le sein du Père, qui naîtra de celle, qui, selon Isaïe, doit enfanter. Ce dominateur paîtra son troupeau par la force divine qui sera en lui; il sera connu et exalté jusqu'aux extrémités de la terre par les nations qui se convertiront. Il sera la paix ou le prince de la paix comme Isaïe l'a annoncé. A ces traits on reconnaît le Messie. Michée annonce donc la naissance du Messie à Bethléem en Judée.

C'est ainsi que les princes des prêtres et les docteurs de la loi interrogés par Hérode ont compris les paroles de Michée. Hérode leur ayant demandé où devait naître le Christ, ils répondirent : « *A Bethléem de Judée, selon ce qui a été écrit par le prophète : et toi, Bethléem, terre de Juda, tu n'es pas la moindre parmi les principales villes de Juda, car de toi sortira le chef, qui doit paître Israël mon peuple.* » Les membres du Sanhédrin ont cité librement; ils ont rendu le sens plutôt que les paroles du prophète. Michée en disant; Bethléem tu es trop petite pour être comptée au nombre des bourgades de mille, néanmoins c'est de toi que naîtra le Messie, avait suffisamment indiqué la noblesse et la grandeur future de Bethléem; Bethléem est petite par le nombre, elle sera noble et grande par celui qui sortira d'elle. La différence qui existe entre la citation libre faite par les membres du sanhédrin et le texte de

(1) *Mich.* V, 2-5.

Michée ne saurait donc faire ici de difficulté. Il reste acquis qu'au temps de la naissance du Sauveur la nation juive par la voix de son tribunal suprême interprétait le prophète Michée comme nous.

Nous avons un autre témoignage de la même époque rapporté par saint Jean. Jésus avait guéri un homme le jour du sabbat. Quelques-uns disaient : c'est un prophète. D'autres disaient : c'est le Christ. Quelques-uns objectaient : le Christ vient-il de Galilée? L'Écriture ne dit-elle pas que *c'est de la race de David et de la bourgade de Bethléem que doit venir le Christ* (1)? C'est aussi la doctrine du Talmud (2) ainsi que des grands rabbins David Kimchi, Raschi, Abarbanel, etc. L'auteur de la paraphrase chaldaïque ajoute même le mot Messie dans le texte : « c'est de toi que sortira le Messie pour exercer la souveraineté, etc. » Enfin c'est le sentiment unanime des Pères. C'est le sens du texte malgré quelques obscurités.

Il importe de justifier cette assertion.

Nous avons traduit : « De toi me viendra. »

La langue française ne permet guère de traduire autrement. L'hébreu porte mot à mot : « de toi sortira pour moi, » c'est-à-dire de toi naîtra pour ma gloire. Car le verbe **סָוֵר** *sovir* s'emploie souvent pour marquer la naissance, la descendance de quelqu'un. C'est ainsi que Dieu dit à Abraham : « Des rois sortiront de toi (3). »

Le prophète après avoir dit que le Messie sortirait, lirerait son origine de Bethléem ajoutée : *Et son origine est dès le commencement, dès les jours de l'éternité.* Le mot que nous avons traduit par « origine » est en hébreu **מִדְּנֻחָתָי** du verbe **נָוֵחַ** *sovir* que nous venons d'expliquer. Les Septante ont traduit littéralement **ἐξ ἡμετέρας ἐξόδου**, *ses sorties*. Ses sorties ou sa naissance sont donc dès l'éternité. Le mot employé par le prophète a autant de profondeur que de justesse. Le prophète vient de dire que le Messie sortirait de Bethléem, c'est-à-dire qu'il naîtrait en cette ville. Dans les paroles qu'il ajoute il ne s'agit plus de cette naissance temporelle, mais d'une naissance plus

sublime, de la naissance ou génération éternelle du Messie dans le sein du Père. Bien que les mots hébreux que nous avons traduits par « dès le commencement, dès les jours de l'éternité » puissent se prendre pour marquer un espace de temps fort reculé, aussi bien que pour marquer l'éternité, ce sens ne peut pas convenir ici. Le prophète annonce la naissance du Messie à Bethléem comme une chose future; il ne peut donc la désigner comme un événement arrivé depuis des temps reculés. Il s'agit donc ici d'une autre naissance, que la lumière de la révélation chrétienne nous a fait connaître mais qui était voilée pour les Juifs. Ce Messie qui est né dans le temps à Bethléem sort éternellement par génération du sein de son Père. C'est ce que le prophète a voulu marquer ici. Il emploie précisément le mot « sorties. » Il emploie ce mot au pluriel que les grammairiens appellent majestatique, ce qui marque très bien la continuité de la procession ou de la génération du Verbe qui semble ainsi sans cesse renouvelée. Ces « sorties » ou cette naissance a lieu « depuis le commencement, dès les jours de l'éternité »; elle est éternelle, le Messie est éternellement engendré; il sort éternellement comme fils du sein de son Père. Le mot employé par le prophète ne saurait être plus juste. Ce suprême dominateur dont Michée prédit la naissance temporelle à Bethléem a donc déjà, selon le même prophète, une autre naissance; il a cette naissance éternelle que Dieu a montrée par ces paroles : « Vous êtes mon fils, je vous ai engendré aujourd'hui. » « Je vous ai engendré dans les splendeurs des saints avant l'aurore (4). »

Il ne saurait donc s'agir ici d'un dominateur tel que Zorobabel, puisque Zorobabel n'est point né à Bethléem, ni d'un Messie idéal ou imaginaire comme le voudraient quelques rationalistes. Car Bethléem n'aurait reçu aucun honneur d'un tel Messie et un tel Messie n'a pas une naissance éternelle.

Qu'il s'agisse du Messie, c'est ce qui est encore confirmé par les versets suivants. Ainsi « celle qui doit enfanter, » n'est autre que la Vierge-Mère dont a parlé Isaïe dans sa célèbre prophétie à Achaz.

« Voici que la vierge concevra et enfan-

1. *Joan.* VIII, 41-42.

2. *Pesichim* f. 35 et *Nedarim* fol. 39.

3. *1. Gen.* XXII, 6.

(4). *Is.* 2, 7; 209, 3.

tera. » Le mot מִלְחָמָה que Michée emploie est précisément le même qu'Isaïe a employé et les caractères de l'enfant qui naîtra ou du Messie sont les mêmes chez les deux prophètes. Ainsi cet enfant est appelé par Isaïe « l'Admirable, le Dieu fort, le Prince de la paix; son empire se multipliera et la paix n'aura pas de fin (1). » Dans Michée « il gouvernera par la force de Dieu, il sera exalté jusqu'aux extrémités de la terre. Il sera la paix même. » C'est ce que les anges ont répété à Bethléem à la naissance du Sauveur : « gloire à Dieu au plus haut des cieus et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté. » Le Sauveur lui-même, avant de mourir, a dit : « Je vous donne ma paix, je vous laisse ma paix. » Les interprètes discutent, il est vrai, le sens de la phrase obscure que nous avons traduite « les restes de ses frères viendront se joindre aux enfants d'Israël ». Que faut-il entendre par « le reste de ses frères » ? Ribera, un des plus excellents interprètes des petits prophètes et Reinke après lui entendent par là les Juifs qui, au temps du Messie, ont embrassé la foi, comme les apôtres, leurs disciples et les autres qui se sont convertis. Par sa naissance d'une Vierge de la famille de David, le Messie est devenu leur frère selon la chair, les Juifs convertis sont appelés frères du Christ comme appartenant au même peuple et sortis de la même souche. Ils viendront se rejoindre par une foi commune aux fils d'Israël, au peuple héritier des oracles des prophètes. L'Évangile nous apprend en effet que le Messie a d'abord appelé à lui les Juifs, qui sans cela étaient perdus : « *Non sum missus nisi ad oves que perierunt domus Israël.* » Les Apôtres commencèrent par prêcher l'Évangile aux Juifs. Ceux-ci le repoussant, ils s'adressèrent aux gentils : « *Ecce convertimur ad gentes* (2). » Quand on adopterait une autre interprétation, elle ne saurait détruire le sens messianique de la prophétie.

E. LAMY.

MIRACLE. — I. CE QUE L'ÉGLISE ENSEIGNE SUR LE MIRACLE. — Après avoir déclaré que la foi aux vérités révélées est

une vertu surnaturelle par laquelle, prévenus et aidés de la grâce, nous croyons à ces vérités à cause de l'autorité de Dieu qui les a révélées, le concile du Vatican poursuit : « Pour que néanmoins l'assentiment de notre foi fût conforme à la raison, Dieu a voulu qu'aux secours intérieurs de la grâce du Saint-Esprit se joignissent des preuves extérieures de sa révélation. Ces preuves sont les faits divins et surtout les miracles et les prophéties, lesquels en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine dont ils sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. Aussi Moïse, les prophètes et plus encore Jésus-Christ, Notre-Seigneur, ont-ils été les auteurs d'un grand nombre de miracles et de prophéties très manifestes, et nous lisons Marc, xvi, 20) des apôtres : S'en étant allés ils prêchèrent partout et le Seigneur les aidait et confirmait leur prédication par les miracles qui l'accompagnaient..... » Constit. *Dei Filius*, cap. iii, de Fide.)

Le saint concile déclare ensuite en ces termes ce qui est de foi catholique au sujet des miracles :

« Si quelqu'un dit que l'obligation de croire à la révélation divine ne peut être manifestée au moyen de signes extérieurs et que, par conséquent, la foi doit naître dans chaque âme de la seule expérience du sens intime et d'une inspiration particulière; qu'il soit anathème ! » (*Ibid.* can. 3.)

« Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas de miracles possibles, et que par conséquent tous les récits de miracles, même ceux de la sainte Écriture, doivent être rejetés comme des fables et des mythes; ou bien que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude, et qu'ils ne fournissent pas une preuve véritable de l'origine divine de la religion chrétienne; qu'il soit anathème. » (*Ibid.* can. 4.)

Voici d'après ces textes les vérités de foi catholique qu'on doit croire sous peine d'être hérétique :

Le miracle n'est pas impossible.

Tous les miracles, en particulier ceux qui sont rapportés dans l'Écriture, ne sont pas des fables ou des mythes.

L'obligation de croire les vérités révélées peut être manifestée au moyen de signes extérieurs.

1) Is. ix, 6-7.

2) Act. xviii, 46.

Il y a des miracles qui peuvent être connus avec certitude.

Les miracles fournissent une preuve véritable de l'origine divine de la révélation chrétienne.

Le lecteur a remarqué que non seulement le saint concile n'impose pas comme de foi catholique la vérité de tous les miracles, mais qu'il n'impose même la vérité d'aucun miracle en particulier. Dans ses canons, en effet, il ne condamne comme hérétiques que ceux qui nieraient la possibilité, la réalité ou la force probante de tous les miracles qu'on peut alléguer en faveur du christianisme. Néanmoins il est de foi que Moïse, les prophètes mais surtout Jésus-Christ et les apôtres ont fait de nombreux et éclatants miracles. Car, encore que le concile du Vatican ait placé cette affirmation dans un de ses chapitres et qu'il ne l'ait pas reproduite dans les canons où il détermine les dogmes de foi, néanmoins elle appartient à la foi catholique à cause des textes si clairs de l'Écriture sainte et de l'enseignement constant et unanime de tous les organes de l'Église. Il y a même beaucoup de miracles particuliers rapportés dans nos saints Livres, et spécialement ceux de la résurrection et de l'ascension du Sauveur mentionnés au symbole des apôtres, dont la réalité s'impose à notre foi sous peine d'hérésie. Il est d'autres faits, en grand nombre, dont la nature a été moins clairement manifestée soit par le texte sacré, soit par la tradition de l'Église, et sur le caractère desquels il n'y a rien de foi ni même de certain.

Pour les miracles qui ne sont point racontés dans la sainte Écriture, pour ceux des saints canonisés en particulier, l'Église ne les propose pas à notre foi, et nous étudierons plus loin § 8, la portée des jugements que l'Église rend à leur sujet.

II. NOTION VÉRITABLE ET FAUSSES NOTIONS DU MIRACLE. — On appelle quelquefois miracles les faits de l'ordre physique, intellectuel ou moral qui ont manifestement Dieu pour auteur. En ce sens, les prophéties et la constance des martyrs chrétiens sont des miracles, aussi bien que la résurrection d'un mort. Mais le plus souvent, on réserve le nom de miracle aux opérations de Dieu, qui ont pour objet le monde matériel. C'est ce que nous ferons à la suite du concile du

Vatican, qui distingue le miracle des prophéties et des autres œuvres de Dieu qui prouvent la révélation chrétienne.

Le miracle, ainsi entendu, est un fait sensible qui s'intercale dans la trame des phénomènes du monde matériel, organisé ou inorganique, mais qui dépasse manifestement la puissance de toutes les forces créées mises en jeu quand il se produit; il empêche même la réalisation de l'effet que ces forces devraient produire d'après les lois de l'univers, et ne peut s'expliquer que par une action extraordinaire de Dieu.

Quelques observations sur les lois de l'univers, et sur la nature de l'action que nous exerçons dans le monde des corps, nous aideront à comprendre cette définition.

Toutes les créatures étant finies possèdent une puissance et des forces limitées, qui ne s'exercent que dans un cercle restreint et déterminé. L'oreille ne peut voir, une pierre ne peut entendre, l'eau a une densité et un poids donnés. L'expérience nous montre, en outre, que les êtres dépourvus de raison et de liberté ne peuvent agir que d'une seule manière, dans des circonstances identiques; autrement dit, qu'ils sont soumis à un déterminisme absolu. C'est ainsi qu'un corps humain jeté dans une fournaise ardente ne manquera pas d'y être carbonisé; c'est ainsi qu'une même quantité d'eau gardera le même volume, tant qu'elle sera soumise à la même température et à la même pression. On appelle *loi* de la nature, la manière constante et universelle dont les mêmes phénomènes se reproduisent dans les mêmes circonstances.

On admettra facilement la vérité de ces assertions, tant qu'il ne s'agira que de corps inertes; mais les actions libres des créatures intelligentes ne se produisent pas toujours de la même manière dans les mêmes circonstances; elles échappent donc au déterminisme absolu qui règne dans le monde matériel. Voir l'art. *Libre arbitre*. Nous n'avons pas à chercher ici si la liberté considérée dans la volonté ne s'exerce que dans de certaines limites ou si nos choix s'étendent à un champ sans bornes; mais, il est clair, et cela nous suffit, il est clair que quand des volontés libres agissent sur le monde matériel, leur action est limitée et qu'elle

ne peut s'exercer que dans une mesure déterminée et par conséquent suivant des lois constantes. Notre corps est soumis à notre volonté; mais en même temps il vit et se meut suivant des lois bien connues. Pour agir sur les corps extérieurs, nous utilisons leurs forces et nous nous servons de notre connaissance des lois qui les régissent. Tel est le secret de la puissance de l'homme sur la nature et des ressources de l'industrie. A l'aide des forces si faibles de notre corps, nous modifions les circonstances dans lesquelles les forces de la nature s'exercent de façon à obtenir le résultat qui doit se produire dans les circonstances que nous posons. Pour perdre toute sensibilité, je n'ai qu'à respirer du chloroforme; pour frapper à mort un aigle qui plane dans les airs, je n'ai qu'à presser la détente d'un fusil chargé. Les actions de l'homme dans le monde extérieur sont soumises aux lois mêmes du monde extérieur; nous pouvons modifier les conditions où les forces physiques et physiologiques agissent, mais étant données les mêmes conditions, ces forces produiront toujours les mêmes effets.

Il en est de même de l'action de toutes les créatures libres, supérieures à l'homme, sur le monde physique; car les anges et les démons utilisent aussi les puissances des corps, pour agir dans l'univers. Ils ne peuvent en effet créer de nouvelles substances, ni anéantir celles que Dieu a faites. Mais comme les forces propres de ces esprits sont bien supérieures à celles de l'homme et que nous ignorons un grand nombre des lois qu'ils connaissent et peuvent utiliser, les phénomènes qu'ils produiront dans l'ordre physique, pourront être bien supérieurs à ceux que nous sommes capables de réaliser.

Quant à Dieu, sa puissance est infinie, en même temps que toutes les forces du monde créé sont dans sa complète dépendance. Son action dans le monde n'est donc soumise à d'autres règles qu'à celles qu'il se détermine à lui-même, c'est-à-dire qu'elle échappe à tout déterminisme et qu'elle est absolument indépendante des conditions extérieures dans lesquelles elle s'exerce. (Voir les art. *Création* et *Providence*.)

Quand donc, en des circonstances

données, il se produit un fait différent de celui qui devait se produire d'après les lois connues, un fait qui ne peut être attribué à aucun des agents créés qui sont intervenus, ce fait a Dieu même pour auteur et, s'il s'est produit dans le monde des corps, c'est un miracle.

Il n'y a, du reste, de vrais miracles, que les œuvres produites par Dieu lui-même, et c'est en un sens impropre qu'on appellerait miracles les œuvres des anges ou des démons, à plus forte raison les œuvres de l'homme. Les œuvres des anges et des démons sont *merveilleuses*; les œuvres de l'homme peuvent l'être aussi; mais ces œuvres ne sont pas miraculeuses. Cela ne veut pas dire que Dieu ne puisse se servir des anges ou des hommes pour faire des miracles; nous verrons que bien des saints ont été thaumaturges; mais, si les saints ont fait des miracles, ce n'était point par leur propre puissance, mais par la puissance de Dieu qui agissait en eux. Cela ne veut pas dire non plus que les œuvres qui ne peuvent jamais être réalisées par aucune force créée sont seules des miracles. Il y a des miracles de Dieu, par exemple des guérisons, qui, les circonstances étant différentes, pourraient être produits par le démon, par l'homme ou même par des causes purement physiques; mais, dans les circonstances où ils se produisent, ils ne peuvent être attribués à l'action des créatures et ils ne s'expliquent que par l'intervention de Dieu.

Tous les miracles sont des œuvres de Dieu; mais toutes les œuvres de Dieu ne sont pas des miracles. L'infusion de la grâce sanctifiante dans les âmes est une œuvre de Dieu, mais ce n'est pas un miracle; car elle n'empêche pas la réalisation des phénomènes que les forces physiques mises en jeu doivent produire au moment où la grâce est donnée. Aussi le baptême ne soustrait-il nos corps à aucune des lois de l'ordre physiologique auxquelles ils sont soumis. — La création n'est pas un miracle, car elle se produit en dehors du champ d'action d'aucune créature existante, et elle n'empêche par conséquent la réalisation d'aucun des phénomènes qui devaient se produire naturellement. — Le concours que Dieu donne aux opérations naturelles des corps n'est pas non plus un miracle, puisqu'il tend à produire des

effets conformés aux lois constantes de l'univers.

Après avoir fait connaître la nature du miracle, il ne sera pas inutile d'indiquer ici quelques fausses notions qui en ont été données.

Elles tendent, en général, à rapprocher le miracle des phénomènes naturels, qu'elles aient été conçues par des apologistes du christianisme, ou qu'elles soient proposées par des rationalistes qui donnent une explication naturelle des phénomènes miraculeux.

Clarke admettant l'inertie absolument passive de la matière et regardant les lois du monde matériel comme la simple expression de la volonté de Dieu, définissait le miracle : « Une œuvre extraordinaire qui s'écarte de l'ordre commun et du train régulier de la Providence, produite ou par Dieu lui-même ou par quelque agent intelligent supérieur à l'homme, pour servir de preuve à quelque dogme particulier, ou pour rendre témoignage à la mission de quelque personne et lui donner de l'autorité. » *De la Religion chrétienne*, ch. xix, n. 6. Cette définition suppose à tort que les corps sont sans action propre dans l'univers et que tous les phénomènes matériels sont l'œuvre exclusive de Dieu ou des esprits, aussi bien que les miracles. Elle n'exprime pas même que le miracle se produit en dehors des lois de la nature.

Houtteville fausse également la notion du miracle, en l'attribuant au jeu même des causes naturelles agissant suivant leurs lois. « Pourquoi, dit-il, les mêmes lois qui suffisent à tant de productions admirables seraient-elles insuffisantes pour les miracles dont le spectacle a quelquefois étonné l'univers? En donnant à la matière le degré juste du mouvement, qu'elle devait avoir dans tous les siècles, on conçoit que Dieu a pu déterminer de telle sorte la loi des communications qu'en tel temps, par exemple, le monde a dû voir telle guérison, telle éclipse, telle résurrection. » *La Religion chrétienne prouvée par les faits*, t. 1, ch. 6.

Enfin quelques apologistes contemporains présentent le miracle comme un fait extraordinaire produit par une providence spéciale de Dieu, pour servir de preuve à la vérité de la révélation, plutôt que comme un fait irréductible aux énergies des êtres créés. C'est lui ôter

sa principale force probante, en laissant de côté un de ses caractères essentiels.

Les rationalistes n'admettent pas l'intervention surnaturelle de Dieu que les miracles supposent ; aussi regardent-ils les miracles comme des phénomènes produits par des causes naturelles ignorées.

Ceux qui croient avoir trouvé ces causes ignorées du vulgaire, les font entrer dans leur définition du miracle. « Aujourd'hui, dit M. Littré, dans sa préface à l'ouvrage de M. Salvarte sur les *Sciences occultes* (p. lx), aujourd'hui que la notion des lois naturelles est devenue prépondérante... l'on écarte le miracle... de ces manifestations... où il paraît resplendir. On les range dans ce domaine particulier où la médecine touche à l'histoire; on les place dans la catégorie des troubles du système nerveux; on les nomme *hallucinations collectives* qui ont cela de spécial qu'elles produisent chez des multitudes des phénomènes subjectifs très semblables; on les classe parmi les épidémies mentales qui, pareilles aux épidémies corporelles, impriment à l'esprit le cachet d'une perturbation uniforme. »

Pour Reimarus les miracles sont des mensonges; pour Eichhorn et Paulus, ce sont des faits naturels qui ont besoin d'être compris; pour de Welte et Strauss, ce sont des légendes fabriquées par l'imagination des peuples, des mythes qu'on a pris pour des récits historiques.

Toutes ces notions sont des négations du miracle; car le miracle n'est pas une illusion, un mensonge ou une légende; c'est un fait qui a une réalité extérieure; ce n'est pas un phénomène qui s'explique naturellement, c'est une œuvre surnaturelle et divine.

Mais les incrédules nient qu'une telle œuvre puisse se réaliser, et nous devons établir contre eux la possibilité du miracle.

III. POSSIBILITÉ ET CONVENANCE DU MIRACLE. — Le miracle est un fait qui n'est pas conforme aux lois du monde créé et qui a Dieu pour auteur. Si le miracle est impossible, c'est donc du côté du monde ou du côté de Dieu.

Pour que le miracle soit impossible *du côté du monde*, il faut que les lois du monde s'imposent avec une nécessité qui ne souffre pas d'exception.

C'est ce que prétend le matérialisme qui n'admet d'autre existence que celle de la matière, et regarde par suite les lois de l'univers matériel comme fatales et inévitables; c'est ce que prétend le déterminisme qui soumet les esprits, quand il en reconnaît l'existence, à la nécessité d'agir toujours de la même manière dans les mêmes circonstances et les dépouille de toute liberté.

Pour que le miracle fût impossible *du côté de Dieu*, il faudrait ou que Dieu n'existât pas, ou qu'il ne pût agir ici-bas que suivant les lois de notre univers. C'est ce que soutient l'athéisme, et avec lui toutes les philosophies plus ou moins entachées de panthéisme ou de dualisme. Elles affirment, en effet, les uns que Dieu n'est autre chose que l'univers et que par conséquent son activité est soumise aux lois du monde; d'autres qu'il n'est qu'une idée ou une force abstraite que nous concevons dans notre esprit, mais qui n'a point d'existence réelle en dehors de notre idée; d'autres encore que Dieu est entièrement étranger aux phénomènes qui se déroulent sous nos yeux, soit qu'il n'ait jamais eu à intervenir pour créer la matière et lui fixer ses lois, soit que, la création accomplie, il ait dû se retirer au fond de son éternité, abandonnant le monde à ses propres ressources, comme l'horloger laisse à son propre mouvement l'horloge qu'il a construite. Aujourd'hui spécialement, c'est surtout au nom du matérialisme, du déterminisme et du panthéisme que l'on nie la possibilité du miracle. Aussi trouvera-t-on la réponse à presque toutes les objections faites contre cette possibilité, dans les articles où ces erreurs ont été réfutées et dans ceux qui sont consacrés à Dieu, à la Création et à la Providence.

Néanmoins, il convient de montrer ici comment la possibilité du miracle découle des principes de la philosophie spiritualiste et comment, parmi les objections qu'on nous fait, il n'en est point qui ne tende à détruire ces principes, ou qui du moins n'attribue au miracle des caractères et des conséquences qu'il n'a pas.

Pour que le miracle soit possible, il suffit, avons-nous dit, que les lois du monde matériel ne s'imposent pas, à tous égards, avec une nécessité absolue

, et que Dieu puisse agir dans le monde autrement que suivant ces lois. Or, qu'il en soit ainsi, c'est ce que nous allons démontrer.

D'abord les lois du monde matériel ne s'imposent pas à tous égards avec une nécessité absolue. Il ne répugne pas, en effet, qu'elles n'existent pas et, étant posé qu'elles existent, il est possible qu'elles ne s'appliquent pas.

Les lois qui existent maintenant n'existeraient pas si Dieu n'avait pas créé le monde, ou s'il l'avait créé dans d'autres conditions. La masse du soleil et celle de la terre, leur distance et leurs relations auraient pu être différentes de ce qu'elles sont. Or, cela posé, la durée de nos jours et de nos saisons, le poids de tous les corps qui sont sur notre terre, le régime de nos mers et de nos rivières, la composition de notre atmosphère et, par suite, les conditions de la vie sur la terre et les lois du monde physique et physiologique auraient été autres qu'elles ne sont.

Aussi comment connaissons-nous ces lois? Est-ce, comme les vérités nécessaires, par une déduction logique qui s'appuie de tous points sur des vérités nécessaires et de raison? Non, mais par une induction, c'est-à-dire par une généralisation des rapports constants que l'expérience nous fait remarquer entre des faits et des circonstances donnés. Du reste, cette induction, si elle est juste, nous donne seulement la certitude que le phénomène se reproduira dans tous les cas où les circonstances ne seront point changées. Cette induction ne s'applique donc qu'au cas où les mêmes forces seront mises en présence et laissées à leur libre action; car le phénomène devra changer, si une nouvelle force intervient, surtout si elle est supérieure à toutes celles qui jusque-là étaient mises en jeu.

Cette dernière observation nous amène à conclure que non seulement les lois de la nature sont contingentes et qu'elles pourraient ne pas exister, mais encore, qu'étant posé qu'elles existent, diverses causes peuvent en empêcher l'application et par suite l'accomplissement. C'est en empêchant de cette manière l'application de quelque loi, que nos actions libres modifient sans cesse le cours de la nature matérielle. L'homme n'a-t-il pas

perce l'isthme de Suez et ne peut-il pas transformer les déserts du Sahara en une vaste mer? — Mais, dira-t-on, quand l'homme intervient, les circonstances changent et c'est pour cela que la loi ne s'applique pas. — Assurément, répondrons-nous, et c'est précisément parce que les circonstances peuvent être modifiées par une intervention entièrement libre, comme celle de l'homme, que l'application de la loi n'est pas absolument nécessaire.

Reste à savoir si l'intervention du Dieu invisible peut empêcher la loi de s'appliquer, aussi bien que l'intervention de l'homme? En effet, si Dieu peut intervenir dans le monde par une action qui ne soit pas conforme aux lois de la nature, le résultat d'une telle intervention constituera un miracle. Voyons donc si Dieu a le pouvoir d'agir ainsi sur le monde et s'il n'a pas de raisons qui l'empêchent de le faire.

Il semble presque inutile de démontrer que Dieu possède en son essence la puissance de faire des miracles. Si, comme le prétend Voltaire (*Diction. Phil.*), le miracle était « la violation des lois mathématiques,.... immuables, éternelles », il serait impossible à Dieu, parce qu'il serait impossible en lui-même. Dieu en effet ne peut faire ce qui est contradictoire et absurde, il ne peut faire qu'un triangle soit carré, il ne peut, en un mot, modifier ni violer les lois métaphysiques et mathématiques, parce qu'elles découlent de son essence même, et s'imposent avec une nécessité absolue. Mais le miracle ne viole aucune de ces lois. Nous avons dit en effet que c'est aux lois physiques du monde matériel qu'il est soustrait. Or, nous l'avons dit aussi, ces lois ne sont pas d'une nécessité absolue; elles sont contingentes et, si elles existent, c'est parce que Dieu lui-même les a établies librement. Dieu a donc la puissance de produire des miracles, comme l'homme a la puissance d'empêcher certains phénomènes par son intervention. Toute la différence entre le miracle et les œuvres de l'homme vient, d'une part, de ce que la puissance de Dieu étant infinie, il peut empêcher ou produire n'importe quel phénomène physique, et d'autre part, de ce que l'action divine étant invisible à nos yeux, les circonstances sensibles où elle intervient sont celles dans lesquelles la loi qui ne s'ap-

plique pas nous semble devoir s'appliquer, de sorte qu'à ne considérer le miracle que dans ses caractères sensibles, il paraît une dérogation à la loi, bien qu'en réalité il soit une œuvre de Dieu à laquelle la loi ne s'applique point.

À ceux qui nieraient que Dieu ait la puissance de faire des miracles, il suffit donc de répondre avec Rousseau (*Troisième lettre de la montagne*): « Dieu peut-il faire des miracles, c'est-à-dire, peut-il déroger aux lois qu'il a établies? Cette question, sérieusement traitée, serait impie si elle n'était pas absurde », ou avec M. Vigouroux (*Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. 1, p. 13): « Nous sommes capables de faire des choses qui dépassent la force des animaux les plus intelligents; s'ils pouvaient raisonner et se rendre compte de nos actes, ils devraient appeler surnaturel à leur point de vue ce qui est au-dessus de leur nature. Que penserions-nous du raisonnement du castor s'il disait: *Je ne puis construire que des digues sur les fleuves, l'homme ne peut par conséquent construire des ruisseaux à l'aide desquels il traverse l'océan. Un vaisseau serait pour nous, castors, une chose surnaturelle: il n'existe donc pas.* Mais refuser à Dieu la puissance d'exécuter ce que nous ne pouvons exécuter nous-mêmes, n'est-ce point raisonner à la façon des castors? On ne peut donc nier logiquement la possibilité du miracle que si l'on nie en même temps l'existence de Dieu. »

Aussi ceux qui admettent l'existence de Dieu, reconnaissent-ils d'ordinaire qu'il a la puissance physique de faire des miracles; mais, d'après les déistes, il ne peut exercer cette puissance sans détruire son œuvre et sans se détruire lui-même.

Son œuvre, c'est le monde; le caractère qui fait surtout la beauté et la perfection du monde, c'est l'invariabilité et l'harmonie de ses lois. Sans les lois de la nature, plus d'ordre, plus de stabilité, plus de vie possible. Sans ces lois sur lesquelles nous nous fondons pour prévoir ce qui doit arriver, éviter les dangers qui nous menacent, développer notre industrie, donner des bases à nos connaissances, les hommes n'auraient plus ni arts, ni industrie, ni science. — Or, suivant les déistes, le miracle détruirait les lois de la nature qui sont essentiellement constantes et universelles, ou du moins il en rendrait les ap-

plications douteuses. Donc, concluent-ils, le miracle détruirait l'œuvre de Dieu ; donc, si Dieu a la puissance de faire des miracles, comme il a le pouvoir d'anéantir le monde, sa sagesse l'empêchera d'employer cette puissance aussi longtemps que notre monde devra subsister.

Il serait trop long de rapporter ici les diverses formes sous lesquelles cette objection se présente. Nous croyons l'avoir résumée fidèlement et sans rien dissimuler des difficultés qu'elle soulève. Or il n'est pas malaisé de montrer que toutes ces difficultés viennent de ce qu'on attribue au miracle un caractère et des conséquences qu'il n'a pas.

Le miracle détruit-il, comme on le prétend, les lois de la nature ? Non ; il les laisse subsister toutes. Une loi de la nature n'est en effet autre chose que la manière constante et universelle dont les phénomènes se produisent dans une circonstance donnée. C'est une loi, par exemple, que l'eau des rivières s'écoule de la source qui est plus élevée vers leur embouchure qui l'est moins ; car ce phénomène se produit toujours si aucun obstacle ou aucune force ne l'empêche. Or dira-t-on que cette loi est détruite, parce que l'homme, par des moyens artificiels, soulève l'eau d'une rivière au-dessus de son niveau ? Non, car, les circonstances étant changées, cette loi ne doit plus s'appliquer. Mais quand Dieu par sa puissance arrête l'eau du Jourdain, les circonstances étaient changées aussi, puisqu'une force supérieure, celle de Dieu, était intervenue ; c'est pour cela que la loi ne devait pas s'appliquer et que le miracle ne la détruisait pas. Tous les miracles laissent également les lois de la nature intactes.

Mais, à tout le moins, le miracle qui se produit inopinément et sans cause visible met-il obstacle à nos prévisions et aux inductions de la science ? — Non encore. Il en pourrait être ainsi, en supposant que les miracles fussent très multipliés et qu'on ne pût soupçonner une intervention divine quand ils se produisent. Aussi est-il vrai que la sagesse de Dieu l'empêcherait de faire des miracles dans ces conditions. Mais les miracles sont rares, et, quand Dieu les fait, il ne dissimule point sa main ; le miracle a, en effet, pour but de manifester son intervention extraordinaire.

Du moins, poursuit-on, devez-vous reconnaître que le miracle introduit dans l'harmonie des phénomènes du monde un élément nouveau ; or c'est précisément cet élément nouveau qui doit amener une perturbation générale et mettre en défaut toutes nos prévisions et tous les calculs des savants ; car tout se tient dans l'univers, comme dans un instrument dont les rouages dépendent les uns des autres. — On présente encore cette objection sous cette forme : La quantité de matière et la quantité de mouvement et de forces sont toujours les mêmes dans le monde ; or un agent surnaturel ne peut intervenir ici-bas, sans ajouter ou retrancher quelque chose à l'une ou l'autre de ces quantités et, par conséquent, sans troubler l'économie et l'équilibre de tout l'univers.

Admettons que tout se tient dans l'univers, que la quantité de matière et de forces utilisables y est toujours la même (Voir l'art. *Matérialisme*), qu'on ne peut toucher à aucun point du monde, sans exercer une certaine influence sur toutes ses parties ; que s'ensuit-il par rapport aux miracles ? — Les hommes n'ont-ils pas introduit dans la marche du monde beaucoup plus de changements que tous les miracles du christianisme ? Or, si Dieu a laissé un tel pouvoir aux hommes sans manquer à sa sagesse, pourquoi lui refuser à lui-même cette puissance ? D'ailleurs ne connaît-il pas l'univers mieux que les savants et ne dispose-t-il pas d'une infinité de ressources, pour empêcher les troubles du reste fort restreints que certains miracles produiraient dans l'ordre physique ? C'est ainsi qu'un médecin habile applique ses remèdes, de manière à conjurer les fâcheux effets qu'ils pourraient avoir.

On voit par là combien sont exagérées et inexactes ces paroles de M. Renan (*Lettre à mes collègues*) : « La condition de la science est de croire que tout est explicable naturellement, même l'inexpliqué. Ce principe, chers confrères, vous l'appliquez tous les jours. Chacune de vos leçons suppose le monde invariable. Tout calcul est une impertinence, s'il y a une force changeante qui peut modifier à son gré les lois de l'univers, si des hommes réunis en priant ont le pouvoir de produire la pluie ou la sécheresse. Si on venait dire au météorolo-

giste : « Prenez garde ; vous cherchez les lois naturelles, la où il n'y en a pas ; c'est une divinité bienveillante ou courroucée qui produit ces phénomènes que vous croyez naturels », la météorologie n'aurait plus de raison d'être. Si on venait dire au physiologiste ou au médecin : « Vous cherchez les raisons des maladies et de la mort ; c'est Dieu qui frappe, guérit, tue, » le physiologiste répondrait : « Je cesse mes recherches, adressez-vous au thaumaturge. »

D'après d'autres adversaires, Dieu ne pourrait opérer de miracles, sans aller contre l'immortalité qui fait le fond de sa nature, sans se transformer en maître capricieux qui défendrait aujourd'hui ce qu'il commandait hier, ou en ouvrier malhabile qui ferait subir à son œuvre des retouches continuelles.

Cette objection suppose encore qu'on se met en présence d'une fausse notion du miracle. Oui, Dieu est immuable, il ne fait rien par caprice et sans raison... de toute éternité, il a conçu ses ouvrages dans toute leur perfection et ne revient pas sur ses plans pour les modifier ; mais les créatures sorties de ses mains exécutent, dans le temps et au milieu de changements sans nombre, ses desseins et ses volontés éternelles. Le miracle se produit donc dans le temps, comme les autres œuvres de Dieu ; mais, comme les autres, il a été prévu et voulu de toute éternité. Nous transportons par conséquent en Dieu la faiblesse de nos conceptions et l'imperfection de nos ouvrages, quand nous regardons le miracle comme une retouche de son plan primitif, ou même comme une exception faite aux lois de la nature.

La faiblesse de nos pensées nous empêche, en effet, d'embrasser d'un seul coup d'œil un grand nombre d'objets distincts. Aussi sommes-nous forcés de formuler les lois de la nature d'une manière abstraite et générale. Nous disons par exemple : Aucun mort ne ressuscite. La résurrection d'un mort est une dérogation à la loi ainsi formulée. Mais l'intelligence de Dieu est infiniment au-dessus de la nôtre ; elle embrasse d'un regard éternel tous les êtres et tous les phénomènes qui doivent se produire dans le courant des siècles. Par conséquent Dieu a toujours vu et d'une manière distincte chacun des hommes qui devaient former la multitude

des morts qui ne ressusciteront pas avant la fin du monde, en même temps que chacun des hommes qui devaient ressusciter miraculeusement. Considéré dans la pensée de Dieu, le miracle n'est donc pas un changement apporté à ses desseins.

Ajoutons que considéré dans la volonté de Dieu, il n'est pas non plus l'effet d'un caprice. Toutes les œuvres de Dieu dans l'univers sont libres ; mais néanmoins Dieu ne fait rien sans raison. Il a voulu les lois de la nature à cause de la perfection qu'elles donnent à l'univers et à cause de leur utilité ; il ne veut les miracles qu'en vue d'un bien supérieur à celui qui serait réalisé par le phénomène naturel auquel le miracle se substitue. L'industrie humaine soumet les forces de la nature à une direction intelligente, pour en tirer des avantages que ces forces laissées à elles-mêmes ne lui auraient jamais procurées ; de même Dieu fait des miracles pour nous donner des biens supérieurs à ceux de l'ordre temporel. Les miracles sont, en effet, des œuvres où sa bonté apparaît beaucoup plus que sa puissance. Ils procurent d'ordinaire aux hommes la guérison de leur maladies ou d'autres biens temporels ; mais il tendent en même temps à un but plus élevé, la sainteté de nos âmes et notre salut éternel.

On sait que Dieu nous appelle à une fin surnaturelle ; or cette fin qui est un plus grand bien pour l'humanité que tous ceux qu'elle trouve ici-bas, cette fin, c'est par les miracles qu'elle nous est manifestée et elle ne peut l'être que par des miracles. La vue du monde et de ses lois est en effet impuissante à nous donner la connaissance de la religion surnaturelle. La révélation est nécessaire, comme on le démontrera dans un autre article ; les miracles sans lesquels on ne peut prouver le fait de la révélation sont nécessaires de la même manière et dans la même mesure. Aussi tous les peuples ont-ils cru à la possibilité du miracle, comme ils ont cru à la réalité d'une religion révélée.

C'est bien à tort, du reste, qu'on insinue que le progrès de la science doit déraciner cette vieille croyance, en dissipant l'ignorance des hommes au sujet des lois de la nature.

Ce n'est pas, en effet, l'ignorance des lois de la nature qui a produit cette

croissance. L'homme a cru aux lois de la nature, avant qu'il y eût des savants pour les étudier de près. La science a mieux montré quelles sont ces lois; elle servira, en se développant, à faire discerner plus aisément les vrais miracles des faux prodiges; mais elle ne détruira jamais la croyance à la possibilité et à la convenance du miracle. Cette croyance est fondée, en effet, sur la véritable intelligence des rapports de Dieu et du monde et sur le besoin que l'humanité éprouve d'être instruite de ses devoirs et menée à sa fin par une Religion révélée.

IV. CONSTATATION DU MIRACLE. — « Nous ne disons pas : Le miracle est impossible; nous disons : Il n'y a pas eu jusqu'ici de miracle constaté. » Ainsi s'exprime M. Renan *Vie de Jésus*, Introduction. Avant lui, Voltaire avait dit : « Si l'on m'assurait qu'un mort est ressuscité à Passy, je me garderais bien d'y courir; je reviendrais peut-être aussi fou que les autres. »

Après avoir démontré que le miracle est possible, il nous faut donc aussi établir qu'on peut le constater, c'est-à-dire qu'on peut reconnaître d'une façon indubitable : 1° la réalité du fait, 2° sa transcendance ou son caractère extranaturel, 3° son origine divine, 4° le but où il tend. (Voir plus loin, § VII, 2°, les règles suivies par l'Église dans la constatation des miracles.)

Supposant que nos adversaires ne professent pas un scepticisme universel; mais qu'ils admettent la vérité de la perception des sens, du témoignage humain et des déductions de la science, quand les conditions requises pour la certitude sont remplies; nous leur montrerons que ces conditions peuvent être remplies, quand il s'agit de la constatation d'un miracle, aussi bien que lorsqu'il s'agit d'autres matières.

1° *Constatation de la réalité des faits.* — La réalité des faits miraculeux peut être connue avec la même certitude que la réalité des faits naturels. Les miracles sont, en effet, des phénomènes qui, au point de vue de la perception des sens et du témoignage, sont soumis aux mêmes conditions que les autres. Prenons un exemple. L'Évangile nous rapporte la résurrection de Lazare. Or, après la mort de Lazare son cadavre

était dans la condition de tous les cadavres; après sa résurrection, son corps vivant était dans les conditions de tous les corps vivants. Comme il est possible de reconnaître à des signes indubitables qu'un cadavre est sans vie et qu'un corps est vivant, rien n'empêchait les nombreux témoins de cette scène de constater d'abord que Lazare était mort, et ensuite qu'il vivait. Or, c'est là tout ce qui constitue la réalité des faits. Le témoignage de ces témoins méritait donc toute confiance, lorsqu'ils affirmèrent ce qu'ils avaient parfaitement constaté.

Hume, il est vrai, rejette cette conclusion : « Un miracle, dit-il, est un effet ou un phénomène contraire aux lois de la nature; or, comme une expérience constante et invariable nous convainc de la certitude de ces lois, la preuve contre le miracle, tirée de la nature même du fait, est aussi entière qu'aucun argument que l'expérience puisse fournir. Elle ne peut donc être détruite par aucun témoignage quel qu'il puisse être. »

On aurait le droit de répondre, en prenant le contre-pied du raisonnement de Hume : Le témoignage d'hommes sensés et dépourvus de préjugés remplit mieux les conditions d'un témoignage digne de foi, quand il s'agit de faits extraordinaires, que lorsqu'il s'agit de faits qui se répètent constamment. La curiosité et l'attention sont, en effet, plus vivement excitées en face de phénomènes inattendus; or on doit se fier au témoin qui a examiné attentivement un fait, plutôt qu'à celui qui n'y a point pris garde. Si donc un nègre venu des pays chauds en France me disait qu'il a vu tomber de la neige en tel lieu et tel jour, je préférerais son témoignage à celui d'un Français qui en voit tomber chaque hiver. Néanmoins il faut reconnaître qu'il est plus facile de concevoir des préjugés au sujet de phénomènes extraordinaires, qu'au sujet de ceux qu'on voit souvent; parce qu'une expérience répétée corrige nos préjugés pour les faits quotidiens, tandis qu'on est porté à revêtir de circonstances imaginaires les faits extraordinaires qu'on n'a pas pu étudier suffisamment et qu'on attribue à une cause surnaturelle. Aussi reconnaissons-nous qu'il y a lieu d'examiner avec

une attention particulière, les témoignages où l'on affirme la réalité des faits présentés comme miraculeux. C'est d'ailleurs ce que l'Église catholique a toujours fait scrupuleusement, en particulier dans les procès de béatification et de canonisation. Mais, du moment qu'il est établi que les témoins ont bien vu et qu'ils n'affirment que ce qu'ils ont vu, qu'il s'agisse ou non de miracles, pourquoi rejeterait-on leur témoignage? Hume dit qu'il faut le rejeter à cause de la constance et de l'invariabilité des lois de la nature. Il aurait raison, si cette invariabilité rendait le miracle absolument impossible; mais nous avons démontré (§ III) que la constance des lois de la nature n'empêche pas la possibilité des miracles; il en résulte que c'est à tort que Hume rejette un tel témoignage, sous prétexte qu'il est impossible qu'il soit véridique. S'il peut y avoir des miracles, ils peuvent aussi être l'objet d'une constatation sûre et de témoignages certains, quant à la réalité des faits.

2° *Caractère surnaturel des faits.* — On peut aussi constater avec certitude que le phénomène miraculeux qu'on étudie excède toutes les forces sensibles, mises en jeu quand il s'est produit. Il suffit, en effet, pour cela, 1° de connaître le phénomène qui devait avoir lieu, dans les circonstances, d'après les lois de la nature sensible, 2° de constater que le phénomène qui se produit est tout différent du phénomène qui devait se produire naturellement. C'est ainsi qu'il est facile de constater que la résurrection de Lazare ne fut pas naturelle. Il est clair en effet, d'une part, que Lazare sortit vivant du tombeau, et d'autre part que toutes les forces sensibles et naturelles mises en jeu, à ce moment, étaient incapables de l'arracher à la mort.

On objecte parfois que, pour être sûr du caractère surnaturel de n'importe quel fait, il faudrait connaître la totalité des lois de la nature; d'où il résulte qu'on ne pourra jamais affirmer qu'un fait est miraculeux, parce qu'on ignorera toujours bien des lois de la nature. En effet, dit-on, tant qu'il reste des lois ignorées, on est en droit de penser qu'elles interviennent pour produire le phénomène prétendu miraculeux, que les lois connues n'expliquent pas. N'aurait-on pas pris jadis pour des miracles les

phénomènes que nous produisons par l'électricité? Ainsi en serait-il de tous les phénomènes inexpliqués qu'on range aujourd'hui parmi les miracles, mais dont la science des siècles futurs donnera peut-être l'explication naturelle.

Cette objection montre qu'on ne doit affirmer le caractère surnaturel d'un fait, qu'après avoir mûrement examiné toutes les circonstances dans lesquelles il se produit; mais elle ne prouverait l'impossibilité de constater le caractère surnaturel d'aucun miracle, que si les lois de la nature s'appliquaient capricieusement à ces lois. Une loi, en effet, s'applique toujours dans les circonstances où elle doit s'appliquer. Par conséquent, du moment que les circonstances sont les mêmes, on est sûr du phénomène qui se produira en vertu des lois de la nature. Si donc aucune circonstance nouvelle ne s'ajoute à celles dans lesquelles tel phénomène s'est invariablement produit, il est absolument certain qu'aucune loi inconnue n'interviendra pour amener un autre phénomène. Les merveilles fort naturelles réalisées de nos jours à l'aide de l'électricité sont soumises à cette règle, aussi bien que toutes celles dont la science pourra jamais découvrir le secret.

Il résulte de là, qu'en face de conditions nouvelles et mal étudiées, il sera impossible de constater le caractère surnaturel d'un fait, que d'autres fois cette constatation sera plus ou moins facile, mais aussi qu'il est des cas où elle ne souffrira aucune difficulté. Rien n'est si facile par exemple que de constater certaines résurrections. Les plus ignorants après avoir reconnu d'une manière indubitable que Lazare était mort, puis ensuite qu'il était vivant, auraient pu, sans aucune crainte de se tromper, affirmer que cette résurrection n'était point naturelle.

M. Renan se laisse donc entraîner par les besoins de sa cause lorsqu'il dit (*Vie de Jésus*, Introduction) : « Qu'un thaumaturge se présente avec des garanties assez sérieuses pour être discutées, qu'il s'annonce, je suppose, comme pouvant ressusciter un mort; que ferait-on? Une commission composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, de personnes exercées à la critique historique, serait

nommée. Cette commission choisirait le cadavre.... Si dans de telles conditions la résurrection s'opérait, une probabilité presque égale à la certitude serait acquise. » A ce compte, on ne devrait plus faire d'acte de décès, ni donner de certificat de vie, sans avoir consulté une commission où toutes les Académies seraient représentées.

3° *Divinité du fait.* — Une fois qu'il est établi qu'un phénomène exige l'intervention d'un être supérieur à l'homme, reste à savoir s'il a Dieu pour auteur. Il existe en effet au-dessous de Dieu, mais au-dessus de l'homme, des esprits bons ou mauvais, les anges et les démons qui peuvent agir ici-bas.

Comme les bons anges ne feront jamais rien pour nous tromper, tandis que les démons s'efforcent de nous séduire, c'est des œuvres diaboliques qu'il importe de discerner les miracles de Dieu.

Or pour arriver à ce discernement, on peut invoquer deux sortes de caractères, les uns tirés de la toute-puissance de Dieu que le pouvoir borné des créatures les plus élevées n'égale jamais, les autres tirées de la sainteté divine qui ne permet pas d'attribuer à Dieu aucune œuvre qui soit mauvaise en quelque chose.

Le démon n'ayant pas le pouvoir de ressusciter des morts, ou de faire des prophéties, on attribuera à Dieu toutes les résurrections et toutes les prophéties; mais comme il nous est impossible de déterminer jusqu'où s'étend la force des mauvais anges, c'est le plus souvent par la décence et le caractère moral des œuvres qu'on pourra reconnaître quels sont les prodiges diaboliques et quels sont les miracles divins. Dieu, en effet, ne fait rien qui ne soit saint, utile aux hommes et digne de lui sous tous les rapports; le démon, au contraire, encore qu'il cherche souvent à imiter Dieu pour nous tromper, trahit néanmoins sa malice, en laissant paraître dans les prodiges qu'il opère, dans les instruments qu'il emploie, et surtout dans le but qu'il poursuit, quelque chose de vain, de puéril, de peu décent, ou même de contraire aux bonnes mœurs, à la douceur et à la justice.

Dieu, du reste, ne permettra pas que les artifices du démon nous entraînent invinciblement dans l'erreur. S'il en est besoin pour éclairer les âmes de bonne volonté,

il opposera aux œuvres de son ennemi d'autres œuvres incomparablement supérieures, dans lesquelles il sera facile de reconnaître son doigt tout-puissant.

4° *Constatation du but d'un miracle.* — Le but du miracle, c'est ce qu'il tend à prouver. Cette fin ressortira d'ordinaire clairement des paroles du thaumaturge ou des conditions dans lesquelles le prodige s'opérera. C'est ainsi que les miracles de Jésus-Christ tendaient évidemment à prouver la divinité de sa doctrine, puisqu'il se déclarait l'envoyé de Dieu et qu'il présentait ses miracles comme la preuve de sa mission. C'est ainsi encore que les miracles qui s'opèrent au tombeau d'un saint sont un signe de sa puissance auprès de Dieu. Du reste les miracles ont presque toujours pour but de manifester la vérité d'une doctrine ou la sainteté et la mission d'un personnage.

V. *FORCE PROBANTE DU MIRACLE.* — Le miracle est l'œuvre de Dieu, alors même qu'il s'opère à la voix d'un thaumaturge. Chaque fois donc qu'il tend manifestement à prouver une doctrine et une mission, c'est Dieu même qui par le miracle rend témoignage à cette doctrine ou à cette mission: or le témoignage de Dieu ne peut être trompeur.

Aussi quel est l'homme qui ait jamais reconnu que Dieu faisait un miracle en faveur d'une doctrine et qui n'ait pas admis cette doctrine? Ce n'est pas qu'on ne puisse rester incrédule en face des plus grands miracles. Les Juifs ont vu les miracles du Sauveur et ils l'ont crucifié. Mais ceux qui refusent de croire en face des miracles ne disent jamais: les miracles ne prouvent pas; ils disent: les faits dont nous sommes témoins ne sont pas de vrais miracles, ils ne sont pas produits par Dieu en faveur de la doctrine qu'on nous propose.

Voici pourtant une objection que l'on fait quelquefois: « Le miracle, dit-on, exige une grande puissance, cela prouve-t-il rien en faveur d'une doctrine? La force n'est pas jointe à la justice et à la vérité. » Nous répondons que, pour faire cette objection sérieusement, il faut se placer non pas en face d'un miracle qui a certainement Dieu pour auteur, mais en face d'un prodige qui peut être attribué à tout autre qu'à lui. Quand il est certain, en effet, que Dieu fait un miracle en faveur d'une doctrine, si l'on admet que

Dieu est infiniment veridique et infiniment saint, comment nier que cette doctrine soit véritable ?

Nous reconnaissons donc qu'un miracle n'est pas un effet naturel, à ce signe qu'il a fallu une puissance supérieure aux forces de la nature pour l'opérer ; nous établissons ensuite qu'il est de Dieu, soit à cause que le pouvoir du démon n'aurait pu le réaliser, soit surtout à cause des caractères moraux qui décèlent l'intervention du Dieu infiniment saint ; mais Dieu étant reconnu l'auteur du miracle, c'est sur l'autorité morale du témoignage de Dieu que nous nous appuyons pour affirmer que le miracle prouve indubitablement ce qu'il tend à démontrer.

VI. MIRACLES DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT. — On peut donc constater les miracles et ils fournissent une preuve certaine de la vérité des doctrines en faveur desquelles ils ont été opérés. Mais y a-t-il des miracles bien constatés qui se soient produits en faveur du christianisme et de l'Église catholique ? Ne s'en est-il pas produit en faveur des cultes non chrétiens et des sectes séparées de l'Église Romaine ? Deux questions capitales dont nous devons donner la solution.

Dieu a opéré un grand nombre de miracles pour manifester la divinité de la religion chrétienne. Les principaux sont ceux que nous rapporte la sainte Écriture et ceux que supposent l'établissement, les œuvres et la durée de l'Église catholique.

Les miracles racontés dans l'ancien Testament sont en grand nombre et accompagnés souvent de prophéties et de révélations. Telles furent les apparitions de Dieu à Adam, aux patriarches, à Moïse, aux prophètes. Telle fut la punition du genre humain par le déluge. Tels furent les dix plaies d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la manne qui nourrit les Hébreux au désert, la nuée qui les éclairait la nuit et les protégeait le jour contre les rayons du soleil, le passage du Jourdain, la chute des murs de Jéricho, l'arrêt du soleil par Josué, la pluie de pierres qui tomba sur les Chananéens et les autres interventions de Dieu pour mettre son peuple en possession de la Palestine. Tels furent les prodiges opérés au temps des Juges, en particulier les exploits de Saïson ; tels encore les miracles des prophètes, ceux d'Élie qui ressuscita le

filz de la veuve de Sarepta, ceux d'Élisée dont les ossements rendaient la vie aux morts, ceux d'Isaïe qui fit reculer l'ombre du soleil ; telle fut la délivrance des trois compagnons de Daniel préservés des flammes de la fournaise de Babylone, tels furent plusieurs autres événements rapportés au livre de Daniel et dans ceux des Machabées.

Est-il besoin d'indiquer les miracles de Jésus-Christ et de ses Apôtres ? Qui ignore les prodiges dont fut entouré le berceau du Sauveur ? Qui ne sait comment il guérit l'aveugle de naissance et les malades de toutes sortes qu'on lui amenait, comment il multiplia les pains et les poissons, calma subitement la tempête, ressuscita la fille de Jaïre, le jeune homme de Naïm et Lazare le frère de Marthe et de Marie ? On n'ignore point non plus comment l'apôtre saint Pierre rendit l'usage de leurs membres au mendiant de la porte du temple et à Énée de Lydda, comment il rendit la vie à Tabithe et frappa Ananie de mort, comment ses chaînes se brisèrent dans la prison d'Hérode ; on sait que saint Paul ressuscita le jeune homme qui s'était tué en tombant d'une fenêtre et qu'il fut l'instrument de prodiges de toutes sortes. Voir *Évangiles (Miracles des)*.

D'autres articles donneront la preuve de la vérité de ces miracles ; nous nous contenterons de faire remarquer ici qu'ils forment tous ensemble une chaîne ininterrompue de témoignages divins, revêtus des mêmes caractères miraculeux et tendant à un même but : la démonstration de la divinité du christianisme. Or cette remarque suffit pour renverser la plupart des objections qu'on a formulées contre la réalité, la transcendance, la divinité ou la force probante de ces événements.

En effet, quand on veut les réduire aux proportions de faits naturels, on cherche à expliquer chacun d'eux par le concours de circonstances fortuites dont l'importance aurait échappé aux témoins, ou bien par l'hallucination de la foule qui y assistait ou bien par la supercherie des thaumaturges, ou bien par la crédulité des écrivains sacrés qui ont pris des légendes et des mythes pour des faits historiques. Mais comment soutenir de telles affirmations, quand des faits si nombreux et si variés se présentent tous

avec les caractères de vrais miracles, bien qu'espacés à travers les siècles; quand les auteurs et les témoins de ces prodiges aussi bien que les auteurs qui les racontent sont en si grand nombre et qu'aucun d'eux ne se révèle ni fourbe, ni sujet aux illusions, ni crédule? Les assertions des incrédules ne peuvent s'admettre qu'autant qu'un être maléfaisant se serait joué de l'humanité pendant des siècles. Or comment penser que Dieu l'aurait pu permettre, quand on connaît sa Providence et sa bonté.

VII. LES CARACTÈRES SURNATURELS DE L'ÉTABLISSEMENT ET DE L'EXISTENCE DE L'ÉGLISE PROUVENT LA VÉRITÉ DE LA RELIGION CATHOLIQUE. — Après avoir rappelé comment les miracles et les prophéties démontrent la divinité de l'Église, le concile du Vatican Const. *Dei Filius*, cap. III (*de Fide*) poursuit : « Par le fait de son étonnante propagation, de sa sainteté incomparable, de sa fécondité inépuisable à produire toutes sortes de biens, de son unité jointe à son universalité, enfin de sa stabilité que rien ne peut ébranler, l'Église est elle-même une preuve éclatante et toujours vivante qui rend un témoignage irréfragable à la divinité de sa mission. »

C'est qu'en effet, à ne considérer que l'établissement et l'existence de l'Église au milieu des circonstances qui l'ont vue naître et se développer, on est obligé de reconnaître qu'elle reçoit de Dieu des secours extraordinaires et surnaturels.

Tout en accordant une large part au libre arbitre des individus dans la marche des choses humaines, il est impossible de méconnaître que les transformations profondes et définitives qui s'opèrent dans les mœurs, les habitudes, le caractère et l'esprit d'une masse d'hommes, s'expliquent par des causes qu'il est souvent possible d'analyser. Dans une masse d'hommes, en effet, les efforts libres faits par les individus en sens divers se neutralisent mutuellement, et pour qu'une multitude suive la même direction, il est nécessaire qu'elle soit mue par quelque cause puissante. Il faudrait une cause de cette sorte pour rajeunir une nation vieillie ou pour donner la civilisation de notre Europe aux nègres de l'Afrique centrale. Aussi peut-on dire que, sans être soumis à un déterminisme absolu, comme les êtres sans raison, l'humanité

obéit à des lois qu'on a appelées les lois de l'histoire. Or étant connues ces lois qui ne sont que l'application sur une plus grande échelle des lois auxquelles est soumis le cœur des individus, il paraît certain que l'Église catholique n'a pu s'établir, se propager et se maintenir dans le monde de la manière qu'elle l'a fait, sans une intervention spéciale de Dieu, que cette intervention ait agi directement sur les jugements et sur la volonté des hommes, ou qu'elle ait consisté en miracles extérieurs. Si, en effet, on nie cette intervention, la propagation et la conservation du christianisme deviennent inexplicables.

Parlons d'abord de sa propagation.

1° *Propagation du christianisme.* — Montrons 1° son étendue et sa rapidité, 2° les difficultés qui s'y opposaient, 3° enfin les moyens employés : le lecteur jugera si ces moyens suffisaient pour arriver à de si merveilleux résultats, dans des conditions aussi défavorables.

1° *Étendue et rapidité de la propagation du christianisme.* — Dès le premier siècle, l'Évangile est prêché par tout l'univers. Saint Paul l'affirme dans son épître aux Romains Rom. I, 8). Sénèque, cité par saint Augustin (*de Civitate Dei*, lib. VI, cap. 11), dit en parlant des chrétiens qu'il confond encore avec les juifs : « Les pratiques de cette race coupable ont triomphé à ce point, qu'elles sont déjà acceptées par toute la terre : les vainqueurs ont reçu les lois des vaincus. » — Au II^e siècle, saint Justin assure, dans son *Dialogue avec Tryphon*, « qu'il n'y a pas de peuple barbare, grec, ou de quelque nom qu'on l'appelle, chez lequel on n'invoque Jésus le crucifié. »

La doctrine chrétienne n'était pas seulement prêchée partout; mais elle avait encore conquis partout de nombreux adhérents. Sur ce point, les témoignages des auteurs païens seront peut-être plus persuasifs que ceux des écrivains ecclésiastiques. Or Tacite (*Annales*, lib. XIV, c. 44) dit des chrétiens qui se trouvaient à Rome au temps de la persécution de Néron, c'est-à-dire en l'an 64, ou environ 30 ans après la mort du Sauveur, que « c'était une multitude immense ». Peu d'années plus tard, Pline le Jeune écrivait à Trajan (*X Epist.* 97) au sujet des chrétiens de la Bithynie et du Pont, contre lesquels

il devait procéder comme proconsul de ces provinces : « Un grand nombre de personnes de tout âge, de tout rang et de tout sexe se trouvent compromises ou le seront plus tard. Non seulement les villes, mais les bourgs et les campagnes sont inondés de la contagieuse superstition des chrétiens : les temples sont déjà à peu près deserts et c'en est presque fait des solennités religieuses qui ont été longtemps interrompues. » Du reste, pour se convaincre de la place que les disciples du Christ occupaient dans le monde païen, même au temps des persécutions, il suffit de remarquer qu'à la conversion de Constantin, quand chacun put déclarer sa foi au grand jour, l'empire se trouva peuplé de chrétiens.

2° *Difficultés qui s'opposaient à la conversion du monde.* — Ces difficultés tenaient à la doctrine chrétienne elle-même : à ses dogmes qui étaient des mystères incompréhensibles ; à sa morale non seulement rigide, mais encore contraire à bien des préjugés, puisqu'elle prêchait l'amour des ennemis, la virginité, la mortification, l'estime de la pauvreté, quand, au jugement du monde païen, il était beau et noble de se venger de ses ennemis, de jouir des biens de la vie, de mépriser la pauvreté ; à son origine, puisque son fondateur et le Dieu qu'elle ordonnait d'adorer était un Juif crucifié.

Ces difficultés tenaient encore à l'état moral intellectuel, religieux et politique où se trouvait l'univers.

On sait où en étaient les mœurs, à cette époque de décadence et d'avilissement, où il ne se rencontra que quelques stoïciens pour montrer du courage et de la vertu.

Le siècle d'Auguste venait de jeter tout son éclat : la décadence des lettres était frappante. C'était le temps des rhéteurs. On cherchait le brillant plutôt que le solide ; on se plaisait dans les disputes subtiles et on préférerait un scepticisme facile à un dogmatisme embarrassant. Aussi la nouvelle doctrine, si austère, si simple, si affirmative, devait-elle exciter le mépris et les risées des lettrés et des philosophes.

Après la conquête du monde occidental par les Romains et la substitution de l'Empire à la République, la religion antique, qui survivait au milieu de tant de

ruines, paraissait, dans l'empire et dans chaque cité, l'institution la plus sacrée et la plus respectable. C'était sur la religion que se reportaient l'attachement et la vénération qu'on éprouvait partout pour ses ancêtres, pour sa patrie, pour tous les arts qui avaient célébré les dieux et qui donnaient au culte tant de prestige.

L'absence de doctrines théologiques, qui nous choque si fort dans le paganisme, était pour lui une force. On le faisait en effet consister presque exclusivement en pratiques et en cérémonies extérieures, c'est-à-dire en ce qui a le plus d'empire sur le peuple qui vit surtout de traditions et d'habitudes ; les doctrines philosophiques les plus diverses, au sujet de la divinité et de sa nature, se conciliaient sans difficulté avec une religion qui ne vivait que dans les formes de son culte. Aussi, dès que les chrétiens s'attaquèrent à ce culte, devinrent-ils un objet d'exécration. Tacite nous rapporte qu'ils étaient odieux à tous les hommes et que, si on ne put établir qu'ils étaient les auteurs de l'incendie allumé à Rome sous Néron, ils furent convaincus de haine envers le genre humain. Du reste, l'histoire des martyrs nous montre avec quel acharnement le peuple demandait leur supplice.

Ceux qui étaient en possession des pouvoirs publics ne devaient pas montrer moins d'opposition au christianisme. « Religion, droit, gouvernement, dit M. Fustel de Coulange (*La Cité antique*, liv. v, ch. III.) s'étaient confondus et n'avaient été qu'une même chose sous trois aspects. » Par suite de cette confusion, les empereurs en qui se personnifiait toute l'autorité de l'État, étaient devenus non seulement des souverains pontifes, mais encore des divinités par le génie desquelles on jurait et auxquelles on offrait de l'encens. Les chrétiens qui, ne voulaient adorer que le vrai Dieu, devaient donc s'attendre à être traités comme des rebelles et accusés du crime de lèse-majesté. Comment s'étonner qu'ils aient été persécutés pendant trois siècles ?

Ainsi la propagation du christianisme trouva dans l'état moral, intellectuel, religieux et politique du monde ancien, des obstacles non moins insurmontables

que ceux qui venaient de la doctrine et des origines de la nouvelle religion. Toutes les puissances du jour : les rhéteurs, les philosophes, les masses populaires et les dépositaires du pouvoir public devaient se liguier et se liguèrent en effet pour étouffer l'Église dès son berceau.

Il est vrai que la Providence avait su préparer les voies aux prédicateurs de l'Évangile, par l'établissement de l'Empire romain. Elle avait renversé les barrières qu'ils auraient trouvées, mille ans plus tôt ou mille ans plus tard, dans la multiplication des frontières, la rivalité des peuples, la variété des langues. Les nations étaient réunies sous un seul empire ; on entendait partout le grec et le latin ; les routes tracées d'un bout du monde à l'autre pour les légions romaines, étaient ouvertes aux apôtres ; le dégoût des spéculations sans but pratique et l'amour des nouveautés devaient appeler l'attention sur la doctrine qu'ils enseignaient. Ces causes tendaient à amener la diffusion rapide, mais non l'acceptation du christianisme. Bien plus, la principale d'entre elles, l'unité de l'Empire, allait se changer en un obstacle redoutable, une fois que les empereurs auraient proscrit la religion chrétienne. Jésus-Christ avait dit à ses disciples : « Lorsqu'on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. » Mais où chercher un refuge quand la persécution sévit dans tout l'Empire ?

3^o *Moyens employés pour la propagation du christianisme.* — Quelles sont les ressources naturelles qui furent employées pour triompher de si grandes difficultés ? Ce ne fut ni la force, ni les richesses, ni le prestige de la naissance, du beau langage ou de la science, ni un appel aux passions du jour, ni une réaction contre des abus insupportables. Ces moyens, qui expliquent l'établissement de la plupart des fausses religions et qui ont produit presque toutes les révolutions dont le monde a été le théâtre, n'ont pas été employés par les prédicateurs de l'Évangile.

Le christianisme ne chercha pas à gagner les philosophes en fondant des écoles de philosophie. Il devait montrer plus tard l'accord de la foi et de la raison ; mais il commença par affirmer qu'il fallait laisser la sagesse des sages, pour s'in-

cliner devant l'autorité du Christ et des Prophètes. — Il ne travailla pas à gagner la multitude des esclaves et des opprimés, en les invitant à la révolte et à l'indépendance, il leur prêcha, au contraire, l'obéissance vis-à-vis de tous les pouvoirs établis, même vis-à-vis des persécuteurs, en attendant que la société devenue chrétienne fût mûre pour l'affranchissement des esclaves et des peuples. — Il ne flatta point l'orgueil et les passions des puissants et des riches. Il disait que les maîtres doivent traiter leurs inférieurs comme des frères, et qu'ils n'ont le droit d'ordonner autre chose que ce qui est permis par la loi de Dieu. En un mot le christianisme prêchait les devoirs qui s'imposent à tous les hommes, plutôt que les droits dont ils peuvent se prévaloir : il combattait toutes les passions au lieu de les flatter.

Si donc il a converti le monde, c'est en persuadant à tous la vérité de sa doctrine. Mais comment arriver à cette persuasion ? Les mystères révoltent et ne peuvent se prouver ; la morale chrétienne paraissait étrange et elle n'avait pas encore montré sa beauté en transformant le monde. L'authenticité des miracles qui s'étaient produits, en Judée, à la voix du Sauveur ne pouvait être démontrée dans les pays éloignés qui en entendaient parler pour la première fois. Il n'y avait donc que des miracles incontestables opérés par les prédicateurs de l'Évangile ou des illuminations surnaturelles de la grâce divine agissant sur les âmes, qui pussent convaincre les païens de la divinité de la religion qui leur était présentée.

Je ne l'ignore pas, on a tenté d'expliquer cette conversion du monde soit par la force naturelle de la vérité, soit par la supériorité morale du christianisme, soit par une réaction que le spectacle des persécutions amena en faveur des victimes qu'on immolait ; mais comment accepter ces diverses explications après ce que nous venons de voir ? — La vérité possède sans doute une force naturelle pour convaincre ; mais c'est quand elle peut se démontrer ; or nous avons remarqué que la vérité de la doctrine chrétienne ne pouvait se démontrer que par des miracles. — La supériorité morale du christianisme sur toutes les religions qu'il combattait était assurément une force qui attira dans son sein quelques âmes d'élite ;

mais elle en éloignait, au contraire, les masses qui ne pouvaient comprendre cette supériorité ou qui devaient s'en effrayer. Du reste, en dehors de courts moments d'une surexcitation passagère, la foule chemine volontiers dans les voies d'une morale large et facile. — Enfin nous ne voyons pas se manifester, dans le peuple, au temps des persécutions, ce sentiment du droit et de la justice offensée qui, de nos jours, aurait sans doute soulevé l'opinion contre les persécuteurs et gagné la foule à la cause des victimes. Les martyrs souffraient sans aucune pensée de révolte et le peuple, plus aveugle que les dépositaires du pouvoir, réclamait le supplice des chrétiens comme un acte de justice.

On a aussi prétendu que le christianisme avait conquis les esprits, parce qu'il n'avait fait que s'assimiler les idées régnantes et donner un corps à ce qu'il y avait de meilleur dans les doctrines philosophiques et religieuses de l'antiquité. Ces assertions sont réfutées dans d'autres articles de cet ouvrage.

Concluons donc que la propagation du christianisme ne s'explique point par des causes naturelles, mais qu'elle est, comme le concile du Vatican l'affirme, une preuve irréfragable de sa divinité.

1^o *Conservation de l'Église catholique.* — Il semble, à première vue, qu'il était naturellement plus difficile pour l'Église de conquérir le monde que de s'y maintenir; mais si, après l'avoir étudiée dans ses origines, nous la considérons dans son histoire et dans sa marche à travers les siècles, nous reconnaitrons que la main de Dieu l'a soutenue dans tous les temps d'une manière non moins sensible qu'à son berceau. L'espace nous manque pour développer cette démonstration que les apologistes modernes ont, du reste, présentée sous un grand nombre de faces. Contentons-nous d'esquisser rapidement les chefs de preuves, énumérés dans le texte du concile du Vatican, que nous citons en commençant. Ce sont: 1^o la sainteté incomparable de l'Église, 2^o sa fécondité inépuisable à produire toutes sortes de biens, 3^o son unité jointe à sa catholicité 4^o enfin sa stabilité inébranlable.

1^o *La sainteté incomparable de l'Église.* — Les passions du cœur humain sont restées ce qu'elles étaient et le monde con-

tinué à mépriser celles des vertus chrétiennes que les païens traitaient de folies. L'Église n'a pourtant apporté aucun changement aux préceptes et aux conseils évangéliques qu'elle prêchait à son apparition sur la terre, et, dans tous les siècles, elle enfante des saints non moins admirables que ceux qui ont illustré son berceau.

2^o *Sa fécondité inépuisable à produire toutes sortes de biens.* — Les malheurs et les misères de l'humanité ont varié avec les temps et les pays; mais l'Église a su partout et toujours trouver dans les inspirations de son cœur des remèdes à tous ces maux. L'histoire de son développement et de ses institutions est comme la contre-partie de l'histoire des besoins des peuples, au bien desquels elle se dévouait.

3^o *Son unité jointe à sa catholicité.* — Elle s'est étendue sans cesse, sans jamais relâcher en rien les règles de sa foi, même pour garder dans son sein l'Orient, l'Allemagne ou l'Angleterre révoltés. Bien plus, elle a resserré ces règles, en ajoutant de nouveaux articles à son symbole, chaque fois qu'elle se trouvait menacée par quelque hérésie.

4^o *Sa stabilité inébranlable.* — Elle a développé son dogme, sa morale et ses institutions avec une logique qui n'est jamais revenue sur ses pas, et elle reste debout depuis dix-neuf siècles, tenant sous ses pieds les ennemis sans nombre qu'elle a successivement terrassés ou convertis. Qui ignore ses luttes et ses triomphes sur les princes persécuteurs, sur les hérétiques, sur l'islamisme, sur les césars du moyen âge, sur l'incrédulité moderne et sur les excès de la Révolution? Qui ne sait que le monde est toujours las de porter le joug de la religion et qu'il le subit toujours sans pouvoir le secouer?

Voilà les merveilles dont l'histoire du christianisme nous offre le spectacle. Si nous considérons de quelles ressources humaines l'Église catholique disposait pour les réaliser, nous reconnaitrons qu'il est impossible d'expliquer son existence dans ces conditions, sans une assistance miraculeuse de Dieu. L'Église, comme l'affirme le concile du Vatican, porte donc, dans tous ces caractères, une preuve toujours vivante de sa divine origine et de sa divine mission.

On verra, dans les articles consacrés

aux fausses religions, que leur propagation ne s'est point faite au milieu de semblables difficultés et qu'elle s'explique par des causes naturelles.

VIII. MIRACLES DES SAINTS DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE. — Nous venons de dire qu'il est impossible d'expliquer la propagation et l'existence de l'Église sans secours surnaturels de Dieu, et que ces secours ont pu être des miracles. C'est qu'en effet il s'est produit, en faveur de l'Église d'autres miracles que ceux qui sont rapportés dans le Nouveau Testament. Ces miracles sont principalement ceux qui ont été opérés par les saints, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours. Il y a lieu de nous y arrêter un instant, soit parce qu'ils sont des preuves de la divinité de la religion catholique, soit parce qu'ils ont été l'occasion de diverses objections contre nous. Nous verrons : 1° quels sont les enseignements de l'Église au sujet de ces miracles, 2° quelles règles elle suit pour les discerner, 3° comment ils se sont renouvelés sans interruption jusqu'à nos jours, 4° quelles en sont les raisons providentielles.

1° *Ce que l'Église enseigne sur les miracles des saints.* — S'opérera-t-il toujours des miracles dans la véritable Église? quels sont les faits particuliers, postérieurs aux temps apostoliques, qu'il faut ranger parmi les miracles véritables? Sur ces deux questions aucune réponse ne nous est imposée par les enseignements de l'Église. Néanmoins on admet communément parmi les catholiques, sur ces deux points, des opinions qu'il n'est pas inutile de faire connaître.

Première question : l'Église véritable possédera-t-elle le don des miracles sans interruption sensible jusqu'à la fin des siècles? — Nous n'avons pas à parler ici du sentiment des protestants qui le nient. Parmi les théologiens catholiques, quelques-uns n'osent l'affirmer, mais la plupart l'admettent, Jésus-Christ a, en effet, promis le pouvoir de faire des miracles *Marc.* xvi, 17 et 18; *Joan.* xiv, 12; I, *Cor.* 8, 9, 10) à ceux qui croiront en lui et l'on ne voit pas pourquoi cette promesse sans restriction ne se serait adressée qu'aux premiers disciples. Le Sauveur annonce en effet que ceux qui croiront feront des miracles, en même temps qu'il envoie ses apôtres prêcher l'Évan-

gile. Or puisque la mission de prêcher la vraie doctrine est donnée par le Sauveur pour jusqu'à la fin des siècles, pourquoi la puissance des miracles promise à ceux qui croiront devrait-elle cesser? Aussi saint Irénée, Tertullien, saint Athanase, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Grégoire-le-Grand la regardent-ils comme une auréole que l'Église catholique portera jusqu'à la fin du monde sur son front, et saint Augustin (*Retract.* xii, 7) est revenu à ce sentiment, après l'avoir d'abord rejeté. Du reste, quand nous parlerons plus loin des raisons providentielles des miracles des saints et des preuves de leur existence dans tous les temps, le lecteur ne doutera guère que le Sauveur n'ait promis à son Église l'honneur d'enfanter des thaumaturges dans tous les siècles.

Voilà l'opinion communément suivie parmi les catholiques au sujet de la perpétuité des miracles des saints; pour ce qui regarde les faits miraculeux considérés chacun en particulier, l'Église ne nous prescrit d'admettre que ceux des prophètes, de Jésus-Christ et des apôtres dont l'Écriture nous a gardé le récit.

Ce n'est pas néanmoins qu'elle se désintéresse des autres, comme d'une chose qui lui serait étrangère. Le Pape et les évêques ont, en effet, la mission d'éclairer le peuple chrétien sur tout ce qui touche à la religion et en particulier sur les miracles vrais ou prétendus qui s'opèrent sous nos yeux. Ils remplissent ce ministère délicat avec autant de zèle que de réserve. Ils démasquent donc les faux prodiges, proscrivent les œuvres diaboliques, évitent de se prononcer au sujet des faits dont le caractère ne se montre pas clairement et admettent, après un sérieux examen, les miracles qui méritent confiance. Nous reviendrons dans des articles spéciaux sur les procès de sorcellerie, sur les faits de possession et sur les reproches de crédulité et de cruauté qu'ils ont donné occasion de faire à l'Église; ici, nous ne nous occuperons que des phénomènes dans lesquels l'autorité ecclésiastique a reconnu un caractère miraculeux.

C'est surtout dans les procès de la béatification et de la canonisation des Saints, dans les offices publics composés en leur honneur et dans l'approbation de quelques révélations privées que le

Saint-Siège s'est prononcé en faveur de ces faits, qu'on désigne souvent sous le nom de miracles ecclésiastiques. Or, alors même que ces décisions du Saint-Siège sont les plus authentiques, elles n'ont pas pour but d'imposer aux fidèles l'obligation de croire que ces faits sont dus à une intervention surnaturelle de Dieu : il en résulte seulement qu'on a le droit de croire à ces miracles, et à ces révélations, qu'on peut le faire sans imprudence, et qu'on a le devoir de les respecter comme des œuvres qui paraissent marquées du doigt de Dieu.

2° *Règles suivies par l'Église pour discerner les vrais miracles.* — Nous avons vu qu'il est possible de constater la réalité et le caractère surnaturel et divin des miracles; mais nous avons remarqué que cette constatation n'est pas toujours facile. Mais l'autorité ecclésiastique agit-elle avec une grande circonspection lorsqu'elle veut discerner si un fait est miraculeux. C'est surtout dans les procès de béatification et de canonisation qu'elle est amenée à le faire. On sait, en effet, qu'après avoir constaté les vertus héroïques ou le martyre d'un serviteur de Dieu, le Saint-Siège ne procède à sa béatification qu'autant qu'il a opéré deux miracles incontestables après sa mort, et qu'il faut encore deux autres miracles pour qu'elle le range parmi les saints par la canonisation. Par les règles suivies dans ce procès nous pourrions donc nous rendre compte de la manière dont on constate les miracles à Rome, et dont on doit les constater dans chaque diocèse. Ces règles devant s'appliquer souvent sont fixées depuis longtemps. Elles ont été recueillies par Benoît XIV, dans un ouvrage considérable qui fait autorité dans ces matières et qui trace la procédure imposée aux cardinaux, aux savants et aux théologiens qui ont à se prononcer sur cette matière.

Pour que l'on ne nous soupçonne point de présenter à notre manière, dans un but apologétique, les règles générales données par Benoît XIV, nous allons transcrire l'analyse très sommaire qui en a été faite en français par Beaudouin, avec l'approbation de Benoît XIV lui-même, et qui est imprimée dans le cours complet de *Théologie* de l'abbé Migne (tome viii).

On doit se rendre compte de la réalité

des faits et ensuite apprécier s'ils sont miraculeux.

Voici les preuves sur lesquelles on admet la réalité des faits: « Les causes de béatification et de canonisation, dit Beaudouin, liv. II, ch. 7, col. 892, se traitent en toute rigueur comme les affaires criminelles; c'est le principe général de la Congrégation des Rites. Il faut donc que les faits soient prouvés avec la même exactitude, et les procédures examinées avec autant de sévérité que pour la punition des crimes. Les témoignages suspects ou peu concluants, qui ne suffiraient pas pour condamner à mort un accusé, sont, par les mêmes défauts, incapables de fonder une déclaration de sainteté... Ainsi l'on demande pour les témoins les conditions suivantes: 1. Ils doivent être deux ou trois pour le moins qui parlent unanimement sur le même fait et sur ses circonstances... 2. Il faut que les personnes interrogées disent ce qu'elles ont vu de leurs yeux, entendu de leurs oreilles... Si les dépositions des témoins par oui-dire peuvent quelquefois établir la certitude des vertus... du moins est-il certain qu'elles n'ont aucune force pour certifier les miracles. 3. Enfin on veut dans les déposants l'âge, les qualités et les connaissances nécessaires, selon toutes les règles du droit ecclésiastique et civil. »

Une fois que la réalité des faits a été constatée d'une manière indubitable, reste à voir s'ils sont miraculeux.

« Tous les prodiges quoique véritables, dit Beaudouin (liv. IV, ch. II et II, col. 922, 920 et 923) résumant Benoît XIV, n'offrent pas à l'esprit humain le même caractère de puissance ou de merveilleux. Quelques-uns paraissent exiger tout le bras du Créateur, parce que la nature entière est incapable de les produire. C'est le premier ordre des miracles. D'autres moins étonnants pourraient s'attribuer à ces intelligences pures, dont le savoir et l'activité sont au-dessus des nôtres. C'est le second genre. Il est aussi des révolutions que l'homme lui-même peut occasionner, par le secours de l'art; ce ne sont alors que des événements ordinaires. Mais quelquefois le concours des circonstances les fait recevoir au nombre des miracles et c'est la troisième espèce.

Ceux du premier ordre n'ont pas besoin d'autre règle que du témoignage de la raison, qui reconnaît l'empreinte de la

divinité. C'est ainsi que la résurrection d'un mort passe pour un prodige indubitable.

On applique à ceux de la seconde classe tous les principes qui font distinguer l'œuvre de Dieu des prestiges du démon... Cinq qualités principales en font le caractère : 1. L'*efficacité*. L'esprit d'erreur est borné dans son pouvoir, tandis que l'autorité de Dieu n'a point de limites. Souvent le merveilleux que le démon suppose n'a qu'une vaine apparence, parce qu'il fascine les sens ou séduit l'attention par des ressemblances, tandis qu'un vrai miracle opère dans la réalité.

2. La *durée*. Souvent le prestige n'a qu'un instant et tout rentre aussitôt dans l'ordre. 3. L'*utilité*. Dieu ne prodigue point sa puissance en vain. Des traits puérils et des changements qui n'aboutissent qu'à causer de la frayeur ou de l'étonnement sont indignes d'occuper un homme raisonnable, à plus forte raison d'être produits par un ordre particulier de la Providence. On peut encore moins supposer que la sagesse suprême se prête à des scènes indécentes ou ridicules, semblables à celles dont on a quelquefois voulu repaître la populace; de même qu'il serait impie de croire qu'elle favorise des desseins injustes et pernicieux.

4. Le *moyen*. C'est par la prière, l'invocation de l'adorable Trinité, de la sainte Mère de Jésus-Christ ou des âmes bienheureuses que s'opèrent les vrais miracles. C'est par de pieux désirs et des œuvres méritoires qu'on les obtient. Les faux prodiges se font par des évocations du démon, des artifices honteux et des actions extravagantes. 5° L'*objet principal*. Dieu ne peut avoir en vue que sa gloire et notre bonheur. Le triomphe de la vérité, le règne de la justice, sont les seuls motifs dignes de sa bonté, toujours infiniment sage...

... Mais on ajoute pour les miracles du troisième rang des lois qui les mettent à l'abri de toute erreur, et qui ne permettent pas de les confondre avec les effets de l'art ou le cours ordinaire de la nature.

C'est ainsi que les guérisons sont admises au rang des vrais prodiges, pourvu qu'elles soient revêtues de sept conditions absolument indispensables : 1° Que les infirmités soient considérables, dangereuses, invétérées, qu'elles résistent

communément (*communiter* c'est-à-dire toujours) à l'efficacité des remèdes connus, ou du moins qu'il soit long et difficile avec ce secours d'en extirper la cause. On peut se souvenir que la Congrégation des Rites commet cet examen aux plus intègres et aux plus habiles des médecins. 2° Que la maladie ne soit point encore à son dernier période, en sorte qu'on en puisse raisonnablement attendre le déclin. 3° Qu'on n'ait point encore employé les moyens ordinaires, dont la médecine ou la pharmacie font usage, ou du moins qu'on soit assuré, par le temps ou les circonstances, que leur vertu ne peut influer dans le bien-être du malade. 4° Que la convalescence soit subite et instantanée; que les douleurs ou le danger cessent tout à coup, au lieu de diminuer avec le temps et par degré, comme dans les opérations de la nature. 5° Que la guérison soit entière et parfaite, une délivrance ébauchée n'étant point digne du nom de miracle. 6° Qu'il ne soit pas survenu de crise ou de révolution sensible, capable d'opérer seule. 7° Enfin que la santé soit constante et que la rechute ne suive pas tout à coup. Autrement on n'aurait qu'un instant de relâche, au lieu d'un soulagement entier et merveilleux. »

Nous ne pouvons indiquer ici que ces règles générales; mais dans son grand ouvrage, Benoît XIV passe en revue, et avec détail, les divers genres de miracles. Il examine en particulier une foule de maladies, consacrant aux principales un chapitre développé et déterminant dans quels cas il y aurait certainement guérison miraculeuse. S'il avait connu les progrès que la médecine devait réaliser depuis son temps jusqu'à nos jours, il aurait modifié assez souvent sa terminologie; mais, comme il s'appuie sur des faits d'expérience, il n'aurait eu que rarement à modifier ses conclusions.

Comme l'étude des maladies mentales (voir les art. *Hystérie* et *Hypnotisme*) a beaucoup attiré l'attention de nos contemporains, et qu'ils croient trouver l'explication de la plupart des faits surnaturels admis par l'Église, dans l'action que l'imagination, surexcitée par certaines maladies ou soumise à diverses suggestions, exerce naturellement sur les fonctions du corps et sur le jeu de ses organes, nous résumerons encore ici

le chapitre de l'ouvrage de *Beatification sanctorum* (lib. vi, 1 p. ch. 33) qui a pour titre : *De l'imagination et de son pouvoir*. La traduction de ce chapitre remplirait vingt pages de ce *Dictionnaire*. Nous nous contenterons donc d'indiquer les conclusions du savant auteur.

Il se pose trois questions : 1° L'imagination d'une personne peut-elle agir sur un corps autre que le sien et qui en soit éloigné ? 2° Peut-elle agir sur un corps autre que le sien, lorsque ce corps est uni au sien par des liens étroits ? 3° Peut-elle agir sur son propre corps ?

Il discute un grand nombre de faits plus ou moins authentiques et répond aux trois questions. — Sa réponse à la première, c'est que l'imagination d'une personne ne peut agir immédiatement sur un corps autre que le sien et qui n'est pas en rapport avec le sien. — Sa réponse à la seconde, c'est que l'imagination d'une mère exerce une grande influence sur le corps de l'enfant qu'elle porte en son sein. — La réponse à la troisième, c'est que l'influence de notre imagination sur notre propre corps est incroyable, surtout chez les femmes. L'imagination fait faire aux somnambules des choses dont ils seraient entièrement incapables à l'état de veille. En dehors de l'état de somnambulisme, elle est capable de produire des effets de toute sorte. Elle remplacera un purgatif, un vomitif, un sudorifique, rendra insensible à la douleur et empêchera, par exemple, de sentir la brûlure d'une flamme très intense. Elle produira des maladies et guérira toutes celles qu'elle a produites. Elle a aussi la puissance d'en guérir d'autres.

Benoît XIV distingue ici trois espèces de maladies : celles dont le siège est dans le système nerveux, ou pour prendre le langage de son temps dans les esprits animaux, celles dont le siège est dans les humeurs, et celles dont le siège est dans les tissus. — Or, d'après lui, il n'est pas impossible que l'imagination guérisse instantanément les maladies nerveuses : ce qui a empêché plus d'une fois le Saint Siège de ranger la guérison des paralytiques au nombre des miracles. (*Ibid.*, c. n.) — Pour les maladies dont le siège est dans les humeurs, parmi lesquelles il place le sang, ou bien elles viennent d'une altération essentielle des humeurs, et, en ce cas, l'imagina-

tion ne produira jamais une guérison instantanée; ou bien elles viennent de la quantité insuffisante ou de la trop grande abondance des humeurs, et, en ce cas, l'imagination ne les guérira instantanément que dans une crise ou une émotion violente, ou bien, si la guérison s'opère instantanément sans crise ni émotion violente, le mal ne tardera pas à reparaitre. — Enfin, lorsque ce sont les os ou les tissus que le mal a atteints, l'imagination ne pourra amener la guérison ni instantanément, ni progressivement, à moins qu'elle n'agisse sur les humeurs et celles-ci sur les tissus.

Telles sont les limites que Benoît XIV marquait à l'action de l'imagination et en dehors desquelles il voyait une intervention surnaturelle; ce sont les mêmes que trace encore aujourd'hui les médecins qui ont le mieux étudié la matière.

Le Dr Bernheim, professeur à la faculté de médecine de Nancy, a fait ressortir plus qu'aucun autre la puissance médicatrice de l'imagination. Il s'en est même servi pour traiter une foule de maladies, en mettant cette faculté dans les conditions les plus favorables à la médication par des suggestions imposées aux malades dans le sommeil hypnotique. (Voir l'art. *Hypnotisme*.) Il vient d'écrire un livre qui a pour titre : *De la Suggestion et de ses applications à la thérapeutique*. Il y rapporte les cures variées qu'il a obtenues par ce procédé, et les assimile à divers faits qui ont été regardés comme miraculeux dans l'Église catholique. (Voir l'art. *Notre-Dame-de-Lourdes*.) Or s'il lisait cet article, il serait sans doute bien étonné d'apprendre que les limites qu'il trace à l'action de l'imagination sont les mêmes qui étaient admises par Benoît XIV; d'où il résulte qu'aucune des cures qu'il obtient, ni aucune guérison analogue, ne pourrait être rangée parmi les miracles, d'après les règles suivies par le Saint-Siège.

En effet on vient de lire les conclusions de Benoît XIV. Voici celles du Dr Bernheim formulées par lui-même (*Ouvrage cité*, 2^e p. ch. 2, p. 406) : « Je ne prétends pas que la suggestion agisse directement sur l'organe malade, pour supprimer la congestion vasculaire, résoudre l'exsudat inflammatoire, restaurer les éléments du parenchyme détruit ou dégénéré. Quel

est l'agent de la matière médicale, capable de susciter ce processus curatif direct? Les maladies guérissent par leur évolution biologique naturelle, quand elles peuvent guérir. » Les limites tracées par le Dr Bernheim à la puissance de l'imagination sont donc les mêmes que celles que Benoît XIV admit, avec les Congrégations romaines.

Quoiqu'elle ne prétende pas à l'infaillibilité dans les décisions qu'elle prend vis-à-vis des miracles des saints, l'Église suit donc en cette matière les règles d'une sage critique.

3° *Miracles opérés dans le sein de l'Église catholique depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours.* — Il s'est produit dans tous les siècles, au sein de l'Église, un très grand nombre de miracles constatés. Si l'on essaye d'en faire l'histoire, on est frappé de voir que les premiers siècles en fournissent moins que les époques plus rapprochées de nous. Ce n'est pas, évidemment, que les premiers temps du christianisme aient été moins favorisés des interventions de Dieu; c'est que le souvenir de ce qui s'est passé dans ces âges reculés s'est perdu en partie, et que nous n'avons plus de documents authentiques qui nous fassent connaître tous les prodiges qui ont dû s'opérer alors comme aujourd'hui. On ne peut guère refuser de voir là un signe en faveur du caractère historique de nos miracles. Si c'étaient, en effet, des faits légendaires, ce serait des temps les plus éloignés de nous qu'on en rapporterait le plus grand nombre et il en serait de l'Église catholique comme des peuples grecs ou de la ville de Rome; son berceau serait entouré de merveilles dont le nombre irait en décroissant. Or, il n'en est pas ainsi, encore que des récits apocryphes se soient ajoutés à nos documents authentiques, c'est donc un signe que nos miracles n'ont pas à craindre le grand jour de l'histoire.

Bien que nous ne possédions, sur les miracles qui s'opérèrent après l'établissement de l'Église, qu'une partie très faible des documents qu'il faudrait pour les bien connaître, nous en retrouvons néanmoins dans les écrits de tous les siècles des témoignages irrécusables. Ils nous montrent une chaîne ininterrompue de miracles, qui se rattache à ceux des apôtres et dont les anneaux de plus en

plus multipliés viennent à travers les âges jusqu'à nous.

Pendant que Celse (*Origen, contra Cels.*, lib. 1), Porphyre (*Euseb. Præpar. ev.* l. v), Lucien (*Philopat.*), Stace (*Theb.* viii, 196), Suétone (*in Ner.* xvi) traitaient les chrétiens d'enchanteurs et de magiciens, saint Justin (*1. Apol.* xxi, 6; — *Dialog. cum Tryphone*, n. 82), saint Irénée (*adv. hæres.*, lib. iii, c. 3), Tertullien (*Apolog.* xviii), Minucius Félix (*Dialog.* xvi), Origène (*Contra Celsum*, l. 3, 7), Arnobe (lib. 1, *Adversus gentes*), Lactance (*Divin. inst.* ii, 16) et les auteurs des actes des martyrs rendent témoignage aux miracles nombreux qui s'opéraient parmi eux.

L'ère des prodiges n'est pas close avec celle des persécutions. Les miracles des saints continuent et nous sont attestés par les témoins les plus dignes de foi, ceux de saint Antoine par saint Athanase, ceux de saint Martin de Tours par Sulpice Sévère, ceux de saint Gervais et de saint Protas par saint Ambroise. Saint Augustin nous raconte (*de Civit. Dei*, ii, 8) ceux qu'il a vus à Carthage et à Milan.

Aux témoignages de ces grands hommes succèdent ceux de saint Grégoire le Grand, de saint Bernard, de saint Bonaventure, de Vincent de Beauvais, des hagiographes et des chroniqueurs qui racontent en particulier les miracles dont les reliques des saints furent les instruments. A partir du xiii^e siècle, époque où la canonisation des saints fut réservée au Saint-Siège, chaque procès de canonisation fournit des miracles constatés de la manière la plus authentique possible. Or les canonisations se succèdent à Rome, sans interruption, depuis ce temps jusqu'aujourd'hui.

Puisque c'est par les faits bien étudiés qu'on peut espérer connaître la vérité en cette matière, ce sont surtout les pièces de ces procès qui doivent servir à apprécier si les miracles de nos saints sont véritables.

Or nous avons vu que le Saint-Siège n'admet de miracles, que lorsqu'il se trouve en présence de faits incontestablement surnaturels.

Il applique, en effet, avec la plus grande rigueur les règles si sages que nous rapportions tout à l'heure. On a souvent cité cette anecdote rapportée par le P. Daubenton dans la vie de saint

François Regis, publiée en 1716. Pendant qu'on instruisait la cause de ce saint, un des prélats qui s'en occupaient reçut la visite d'un noble anglican, de ses amis, et lui donna à lire les procès-verbaux de certains prodiges dus à l'invocation du serviteur de Dieu. L'anglican les lut avec attention et intérêt et les rendant à son ami : « Voilà, dit-il, des preuves saisissantes et indiscutables en faveur des miracles. Si tout ce que l'Église romaine enseigne était aussi bien établi, nous n'aurions qu'à l'admettre et vous ne donneriez pas prise aux moqueries dont vos miracles sont l'objet ». — « Eh bien, répartit le prélat, sachez que de tous ces miracles qui vous paraissent si avérés, aucun n'a été admis par la Congrégation des Rites, comme suffisamment prouvé. » — L'anglican ne fit pas difficulté d'avouer qu'il n'aurait jamais soupçonné que le Siège romain procédait avec tant de réserve en cette matière.

Parmi les miracles présentés en cette cause et qui ne furent pas admis, Benoît XIV cite (lib. iv, cap. 32, n. 23) la guérison subite d'une religieuse qui avait perdu l'usage du ponce de la main droite. Or, à ce qu'il rapporte, on rejeta ce miracle, soit parce que la paralysie avait pu être produite par l'action de l'imagination sur les nerfs et par conséquent disparaître aussi naturellement, soit parce que, en supposant au mal d'autres causes, il n'était pas impossible que la guérison dût être attribuée à une grande impressionabilité. Cet exemple montre comment l'attention des membres de la Congrégation était éveillée sur les faits naturels, auxquels on cherche aujourd'hui à assimiler tous les miracles, et comment ils appliquaient strictement les règles que Benoît XIV devait consigner un peu plus tard dans son ouvrage.

L'espace nous manque, on le comprend, pour rapporter et pour discuter tous les genres de miracles qui se sont produits dans l'Église. On trouvera des renseignements sur les faits qui ont le plus préoccupé l'opinion en ces derniers temps, qu'ils soient miraculeux ou qu'ils ne le soient pas, aux articles : *Stigmates* de saint François; *Madones*; *Saint Janvier* (miracles de); *Lourdes* (miracles de); *Extases*; *Hystérie*; *Hypnotisme*; *Spiritisme*; *Sorcellerie*; et dans le paragraphe que nous

consacrons, à la fin de cet article, aux prétendus miracles des fausses religions.

Nous nous contenterons ici de dire quelques mots des résurrections qui se sont produites dans le cours des siècles. Ce sont en effet des miracles dont le caractère surnaturel est indéniable, surtout lorsque des cadavres dont les parties principales étaient broyées, séparées ou corrompues, sont revenus instantanément non seulement à la vie, mais encore à une parfaite santé.

Les résurrections bien constatées n'ont pas été aussi rares qu'on pourrait le croire. Saint Irénée (lib. iii, c. 3) dit que les fidèles de son temps avaient sous leurs yeux, aussi bien que lui, plusieurs personnes qui avaient été rappelées miraculeusement à la vie. Saint Augustin rapporte (*de Civit. Dei*, xii, 8) comment un enfant érasé fut ressuscité par l'intercession de saint Étienne. Les auteurs ecclésiastiques rapportent d'autres résurrections opérées par saint Hilaire (*Fortunat, Patrol. lat.* ix, 190 et cxliv, 515), par saint Martin de Tours (*Sulpice-Sévère, ibid.* xi), par saint Eleuthère (*Guibert, ibid.* lxxv, 67, 75 et 80), par saint Césaire d'Arles (*ibid.* lxxvii, 1015) et par d'autres serviteurs de Dieu qui ont vécu avant le xiii^e siècle; mais nous en connaissons un plus grand nombre qui se sont produites dans des temps plus proches du nôtre.

Benoît XIV (*Oper. cit.* lib. iv, p. 1, c. 27) énumère plusieurs bulles de canonisation qui font mention de résurrections obtenues par les prières de divers saints. Ces saints sont : saint Guillaume, chanoine de Saint-Victor, saint Laurent archevêque de Dublin, saint Guillaume archevêque d'York, sainte Élisabeth de Portugal, saint Guillaume évêque de saint Briec, saint Pierre martyr, saint Stanislas évêque de Cracovie, saint Richard évêque de Chichester, sainte Hedvige, saint Louis évêque de Toulouse, saint Thomas évêque d'Herford, sainte Brigitte, saint Nicolas de Tolentino, saint Léopold d'Autriche, saint François de Paule, saint Didace, saint Raymond de Pennafort, saint Philippe de Néri, saint François-Xavier, saint Thomas de Villeneuve, saint François de Sales. Benoît XIV cite aussi deux résurrections opérées par l'intercession du bienheureux Pierre Fourier et qui ont été admises pour sa

béatification (ibid. n. 16 et 17). Les résurrections qu'il mentionne ont été obtenues d'ordinaire de ces saints personnages après leur mort; car on n'accepte pas dans les procès de béatification et de canonisation les prodiges que les serviteurs de Dieu ont faits de leur vivant. A ces résurrections il y aurait donc lieu d'en ajouter plusieurs, en particulier celles que certains saints, comme saint Vincent Ferrier, ont opérées pendant leur vie.

Nous pourrions nous en tenir à cette simple énumération; mais peut-être ne sera-t-il pas inutile de donner un exemple des résurrections admises par la Congrégation des Rites, et d'indiquer la manière dont la réalité du fait et ses caractères ont été discutés avant l'acceptation du miracle. Cet exemple nous sera fourni par Benoît XIV lui-même. Nous voulons parler de la résurrection de deux enfants fils d'un magistrat de Toul, du nom de Théodore de Iluz, qui fut opérée en cette ville le 17 octobre 1670 par l'intercession du bienheureux P. Fourier, et qui a été admise pour sa béatification. Benoît XIV a eu en mains et examiné les pièces de l'enquête faite à Toul, il a assisté à tous les débats qui ont eu lieu à Rome sur la question, car il était promoteur de la foi dans cette cause. Aussi s'y arrêta-t-il assez longtemps (lib. iv, p. 1, c. 21) et nous ne pouvons mieux faire que de traduire ce qu'il en dit.

« Pendant que j'étais promoteur de la foi, entre autres miracles que j'eus à discuter dans la cause du vénérable et aujourd'hui bienheureux Pierre Fourier, était la résurrection de deux morts.

« Voici comment la chose s'était passée. Deux enfants, l'un de six, l'autre de quatre ans, jouaient autour d'un chariot, chargé d'un tonneau qui contenait huit mesures de vin. Il remuèrent le char qui tomba sur eux, de telle sorte que leur poitrine et leur cou se trouvèrent pris sous le derrière de la voiture. Ils demeurèrent sous ce poids l'espace d'environ trois heures. Le voiturier étant revenu et ne pouvant, à lui seul, soulever une pareille charge, appela d'autres personnes à son aide et on put dégager ces enfants. Ils avaient le corps glacé, le visage bleuâtre, la langue sortie de la bouche, les lèvres entourées d'écume. Les

os qui forment la poitrine étaient brisés. Un médecin et un chirurgien ouvrirent à plusieurs reprises les veines de ces cadavres sans mouvement, mais sans en tirer une goutte de sang. On les enveloppa de linges imbibés de vin rouge chauffé; mais on n'obtint aucun signe de vie. Les cordiaux qu'on versa dans leur bouche furent pareillement inutiles. C'est en vain aussi qu'on les revêtit de peaux de moutons saignantes et encore chaudes.

« Mais leur mère ayant mis sur leur tête une calotte qui avait été à l'usage du serviteur de Dieu, Pierre Fourier, des signes de vie se manifestèrent. Leurs yeux s'ouvrirent; la chaleur du corps et la couleur de la chair revinrent, ils se mirent à parler, puis se levèrent. La nuit tombait. Le lendemain, ils accompagnèrent leurs parents à l'église pour y remercier Dieu. Le surlendemain, ils allèrent à l'école, comme ils faisaient auparavant, sans qu'il restât la moindre trace des fractures de leurs os.

« Je dis dans mes objections, pour-
suit Benoît XIV qui, en sa qualité de promoteur de la foi, devait combattre ces miracles, que la mort ne me paraissait pas prouvée. En effet, le médecin qui avait donné à ces enfants les divers remèdes qui ont été marqués, ne me paraissait pas avoir affirmé qu'ils étaient morts, mais seulement comme morts; que, quant aux autres témoins qui affirmaient leur mort, ils n'étaient pas médecins. J'ajoutai que ces enfants avaient été peut-être frappés d'une simple attaque, qu'ils avaient pu paraître morts sans l'être, d'autant plus qu'ils n'étaient restés que trois heures sous le chariot. Je conclus donc que la mort ne paraissant pas évidente, on ne pouvait admettre la résurrection. — Jean-Marie Lamisien (ce savant personnage avait écrit un ouvrage sur les morts subites), admit mes raisons et opina qu'il n'y avait pas de miracle de résurrection, mais qu'il y en avait un de délivrance évidente de la mort, surtout si on considérait que l'apoplexie et la privation de respiration avaient été prolongées trois heures, que les remèdes avaient été inutiles, et que le rétablissement complet avait été très rapide. — Il fut combattu par François Soldat, son élève, aujourd'hui médecin principal de l'hôpital majeur du Saint-

Sauveur. Celui-ci rédigea un mémoire ou il s'appuya sur la doctrine de son maître, d'après lequel la mort se peut reconnaître plus sûrement par les causes qui l'ont produite que par les signes qui la suivent, et soutint que la rupture des vaisseaux du cerveau et l'entière obstruction des voies respiratoires pendant trois heures, avaient été des causes incontestables d'apoplexie et de suffocation. Il en conclut que la mort avait eu lieu, bien que l'absence de voix, de respiration et de pouls n'eût duré que deux ou trois heures. — Mais ce qui contribua peut-être le plus à faire admettre le miracle, ce fut le plaidoyer écrit de Thomas Montecatinii, célèbre avocat en ces sortes de causes. Parcourant toutes les pièces du procès, et discutant toutes les parties de la longue attestation du médecin qui avait vu les deux enfants, il établit d'une manière évidente qu'il les avait regardés non pas comme à peu près morts, mais comme morts réellement. » — Le miracle fut donc accepté par la Sacrée Congrégation des Rites comme une résurrection et Benoît XIII approuva cette décision, le 6 octobre 1729.

4 Raisons providentielles des miracles des saints. — Nous venons de dire que Dieu n'a cessé d'opérer des miracles dans l'Église catholique. Cherchons maintenant les raisons de sa conduite.

Pris dans leur ensemble, ces miracles ont évidemment pour but de glorifier la véritable Église. C'est une auréole qui brille à son front et la fait discerner des fausses religions. Encore, en effet, que les miracles de Jésus-Christ une fois constatés aient suffi à la démonstration de la doctrine chrétienne, il convient néanmoins que l'Église, qui a reçu la mission de continuer l'œuvre de son fondateur, puisse invoquer, comme lui, le témoignage des miracles à l'appui de sa mission.

Mais il est un grand nombre de faits miraculeux qui, tout en servant à la glorification de l'Église universelle, s'opèrent en faveur d'une époque, d'un peuple, d'une institution, d'une cité, d'un individu; et comme les miracles sont des faveurs absolument exceptionnelles que Dieu donne à qui il lui plaît, aussi bien que les grâces et les missions extraordinaires; comme, en outre, le plan de la Providence échappe souvent

à notre sagesse bornée, il ne nous est pas possible de tracer des règles suivant lesquelles les miracles s'opéreraient infailliblement. Néanmoins, tout n'est pas mystère dans les voies que Dieu suit, et assez souvent nous nous rendons compte des raisons qui ont porté Dieu à intervenir par une action surnaturelle.

Dans l'Église, tout tend à nous sanctifier. C'est donc à la sainteté que devait être attaché plus spécialement le don des miracles. Aussi Jésus-Christ promet l'infailibilité à ceux qui enseigneront avec une mission apostolique; mais c'est à ceux qui croiront qu'il promet la puissance de faire des miracles, *Signa autem eos qui crediderint hæc sequentur*, et ce sont les saints que Dieu choisit d'ordinaire pour en faire des thaumaturges. C'est montrer d'une manière sensible que la vertu, souvent impuissante dans le monde, est la seule chose qui soit puissante sur le cœur de Dieu; c'est nous donner sur la terre des gages de la gloire qui attend les saints dans le ciel; c'est marquer d'un signe, qui ne peut être contrefait, les modèles de vertu que nous devons imiter et honorer. Aussi, nous l'avons vu, l'Église ne place-t-elle sur ses autels par la béatification et la canonisation, que ceux dont Dieu a manifesté la sainteté et la gloire par des prodiges accordés à leur intercession après leur mort.

C'est ainsi que les miracles qui sont des actes de puissance revêtent, par suite de la place qui leur est faite dans le plan divin, un caractère essentiellement moral. Les miracles de l'Église, c'est la glorification la plus haute de la véritable religion et de la sainteté; c'est, en même temps, la preuve sensible que Dieu est plein de sollicitude pour nous et qu'il veille sur nos âmes, pour les éclairer, les secourir, les sanctifier et les sauver.

IX. PRÉTENDUS MIRACLES DES FAUSSES RELIGIONS. — A la preuve que nous tirons des miracles du christianisme, on oppose de prétendus miracles qui auraient été opérés en faveur des fausses religions. « Les mêmes gens qui croient aux miracles racontés dans la Bible, dit Larousse (*Dictionnaire*, art. *Miracle*), nient ceux que les Grecs, les Egyptiens, les Mahométans, les Indiens attribuent à leurs dieux ou à leur prophètes. Mais de deux choses l'une: il faut qu'ils rient d'eux-mêmes

ou qu'ils ne rient de personne. Je ne vois pas en quoi un miracle serait plus absurde à la Mecque, à Rome, à Athènes, à Memphis, qu'à Jérusalem. Pourquoi les miracles de la Bible ont-ils seuls le brevet d'authenticité? » C'est ce que nous allons dire, en parcourant les prodiges et les oracles dans lesquels les diverses sectes, païennes ou hérétiques, ont cru trouver des manifestations de la divinité. Nous ne pouvons rapporter tous les faits; mais nous exposerons avec sincérité ceux qui constituent les objections les plus fortes contre nous. Nous ne prétendons pas non plus déterminer d'une façon indiscutable quelle part revient en chacun de ces prodiges à la légende, à la supercherie, aux forces ignorées de la nature, ou aux interventions du démon; mais nous espérons établir facilement qu'aucun d'eux ne réunit les caractères du véritable miracle, ceux que nous avons vus se réaliser dans les miracles tout à la fois authentiques, surnaturels et divins, qui constituent la preuve la plus certaine de la religion chrétienne.

On peut ranger en deux catégories les prodiges que l'on raconte comme s'étant accomplis dans les fausses religions. Les uns sont des faits de magie et de divination, dont la production est attribuée à la vertu surnaturelle mais constante de formules, de rites, de talismans, d'objets, de lieux déterminés; les autres sont des phénomènes merveilleux qui, sans avoir ce caractère magique, se sont produits dans la vie des dieux des fausses religions, et dans celle de leurs fondateurs ou de quelques-uns de leurs adhérents.

Nous reviendrons, à l'article *Sorcellerie*, sur les pratiques magiques des fausses religions. Ici nous envisagerons, en parcourant les diverses sectes, les faits qui se sont passés dans leur sein et qui paraissent au-dessus des forces naturelles du monde et de l'homme, qu'ils aient été obtenus par des moyens magiques ou autrement.

Nous passerons successivement en revue le brahmanisme, le bouddhisme et le lamaïsme, les religions des anciens Babyloniens, des Égyptiens et des Perses, le paganisme des Grecs et des Romains, le judaïsme moderne, l'islamisme et les diverses sectes chrétiennes qui se sont séparées de l'Église catholique.

1° *Brahmanisme*. — On sait que l'an-

cienne religion védique s'est transformée en un culte où le polythéisme est très accentué. Or les dieux principaux du néo-brahmanisme sont les héros de divers récits merveilleux; mais ces récits sont dépourvus de tout caractère historique; ce sont des légendes fabuleuses. Nous n'avons donc pas à les examiner ici. Il n'en est pas de même des prodiges qu'on attribue à certains religieux mendiants de la religion brahmanique, connus sous le nom de *Fakirs* et qui existent dans l'Inde depuis une très haute antiquité; nous en dirons par conséquent quelques mots.

Les fakirs vont, les uns par bandes, les autres isolément, les uns avec un costume particulier, d'autres dans une complète nudité. On les rencontre sur les places publiques, dans les rues et sur les chemins, se livrant à des actes extravagants. Quelques-uns se tiennent immobiles, debout sur un seul pied, exposés aux rayons du soleil, depuis le matin jusqu'à la nuit. D'autres accroupis sur leurs talons élèvent leurs bras au-dessus de leur tête; on les voit demeurer dans cette posture gênante des jours, des mois et même des années. Parfois leurs muscles racornis ne peuvent plus se mouvoir par suite de cet exercice. Plusieurs passent des années entières debout au pied d'un arbre sans s'asseoir, ni se coucher, s'appuyant seulement à une corde suspendue à cet arbre, quand le sommeil les accable.

Voilà assurément des pratiques qui paraissent dépasser les forces de l'homme et qui ressemblent à des miracles. Elles sont du reste rapportées par un trop grand nombre de témoins pour qu'on les révoque en doute; mais peut-être n'est-il pas impossible de les expliquer par l'action d'une imagination exaltée, par un état semblable à celui qu'on obtient actuellement chez nous par l'hypnotisme ou par l'usage de certaines boissons. Les fakirs seraient donc atteints d'une sorte de folie spontanée ou produite artificiellement, qui serait la cause naturelle des phénomènes qu'on admire en eux. On voit en effet des phénomènes identiques se reproduire dans nos maisons d'aliénés.

Du reste, si certains fakirs de l'antiquité ont pu se livrer à ces pratiques bizarres par le désir d'arriver à une plus grande perfection, ceux qui vivent de

nos jours sont plutôt guidés par l'orgueil et l'intérêt : ils recherchent ce qui peut leur attirer la vénération et faire affluer vers eux les aumônes des dévots. Aussi les Européens et quelquefois même leurs coreligionnaires les méprisent-ils comme des charlatans.

Plusieurs vendent des charmes, disent la bonne aventure et opèrent des prodiges de toutes sortes. Nous rapporterons le fait le plus merveilleux qui leur ait été attribué. Il s'agit d'une sorte de résurrection.

Pour comprendre comment des fakirs peuvent être amenés à réaliser le prodige que nous allons raconter, il est bon de savoir que c'est une pratique pieuse, dans le brahmanisme, d'enterrer les lépreux vivants, et que certains fanatiques s'enterrent volontairement de la même manière, afin, dit Mgr de Harlez (*Controverse*, t. 1, p. 128), d'obtenir pendant le temps qu'ils respirent encore sous terre la concentration de la pensée sur un objet divin et la suspension de tout rapport entre l'âme et le corps par le recueillement religieux. Quelques fakirs, sans se suicider de cette manière, se placent tout vivants dans une fosse, où l'air et la lumière ne peuvent pénétrer que par une étroite ouverture, et ils y restent l'espace de neuf à dix jours, sans prendre aucune nourriture et sans changer d'attitude. — Il en est même qui ressuscitent en quelque sorte, après avoir été enterrés et privés de tout mouvement sensible pendant plusieurs mois. Voici ce que nous lisons de l'un d'eux dans la *Revue Britannique* 4^e série, t. xxvii, 1840, 2^e p., p. 368), qui traduit un article de la *Revue d'Édimbourg* intitulé : La cour et le camp de Runjet-Sing.

« A Adémanagour, la mission anglaise eut occasion de voir un personnage appelé le Fakir enterré et ressuscité. Ce fakir est en grande vénération parmi les Sikhs, à cause de la faculté qu'il a de s'enterrer tout vivant pendant un temps donné.... Voilà plusieurs années qu'il fait ce métier; car c'est pour lui un vrai métier. Le capitaine Wade me dit avoir été témoin d'une de ses résurrections après un enterrement de quelques mois.

« La cérémonie préliminaire avait eu lieu en présence de Runjet-Sing, du général Ventura et des principaux sirdars.

Les préparatifs avaient duré plusieurs jours. Les détails en seraient trop longs et trop peu délicats : le maha-rajah avait fait arranger un caveau exprès : le fakir se déclara prêt à son enterrement et termina toutes ses dispositions finales en présence du souverain. Il se boucha avec de la cire les oreilles, le nez et tous les autres orifices par lesquels l'air aurait pu entrer dans son corps, excepté la bouche : cela fait, il fut déshabillé et mis dans un sac de toile : pour dernière opération, il retourna la langue pour se clore le passage de la gorge, et immédiatement il se fit mort dans une espèce de léthargie. Le sac fut alors fermé, cacheté du sceau de Runjet-Sing et déposé dans une boîte de sapin, qui, fermée et scellée également, fut descendue dans le caveau. Par-dessus on répandit et foula de la terre, on sema de l'orge et l'on plaça des sentinelles. Il paraît que le maha-rajah, très sceptique sur cette mort, envoya deux fois des gens pour fouiller la terre, ouvrir le caveau et vérifier le cercueil : on trouva chaque fois le fakir dans la même position et avec tous les signes d'une suspension de vie. Au bout de dix mois, terme fixé, le capitaine Wade accompagna le maha-rajah pour assister à l'exhumation : il examina attentivement par lui-même l'intérieur de la tombe ; il vit ouvrir les serrures, briser les sceaux et porter la boîte ou cercueil au grand air. Quand on en tira le fakir, les doigts posés sur son artère et sur son cœur ne purent percevoir aucune pulsation. La première chose qui fut faite pour le rappeler à la vie, et la chose ne se fit pas sans peine, fut de ramener la langue à sa place naturelle. Le capitaine Wade remarqua que l'occiput était brûlant, mais le reste du corps très frais et sain : on l'arrosa d'eau chaude et au bout de deux heures le ressuscité était aussi bien que dix mois auparavant.... Il prétend faire dans son caveau les rêves les plus délicieux : aussi redoutait-il d'être délivré de sa léthargie. Ses ongles et ses cheveux cessent de croître : sa seule crainte est d'être entamé par des vers ou des insectes : c'est pour s'en préserver qu'il fait suspendre au centre du caveau la boîte où il repose. Ce personnage après avoir offert de renouveler sa mort et sa résurrection en présence de la mission anglaise, se déroba ensuite à cette épreuve, parce que

les Anglais proposèrent de lui imposer quelques précautions de plus. »

Voilà le récit. Voyons maintenant ce qu'il faut penser de ce fait merveilleux. Il ne constitue pas une résurrection proprement dite, attendu que le fakir ainsi enterré n'est pas mort, et qu'il vit dans une sorte de léthargie qui ne lui ôte pas la faculté de rêver. Néanmoins, supposé que le récit n'ait pas été brodé pour intéresser les lecteurs, il faut reconnaître que le fait est étonnant. Faut-il y voir de la supercherie, comme semble le montrer la crainte qu'excitèrent chez le fakir les conditions auxquelles les Anglais voulaient le soumettre? Faut-il penser que la possibilité de vivre pendant dix mois dans cette situation anormale tenait à son tempérament, à l'état léthargique qu'il avait peu à peu contracté, ou aux moyens qu'il employait, et que sa léthargie ressemble à celle de quelques malades qu'on voit dormir des mois entiers? Nous ne savons; mais, à coup sûr, toute sa manière d'agir dénote un charlatan semblable à ceux qui s'exhibent sur nos théâtres forains, et pas du tout un thaumaturge.

Le fait, s'il est vrai, présente tous les caractères d'un phénomène naturel; en tout cas, il n'exige certainement pas l'intervention de la puissance divine. Ce n'est pas une résurrection, mais le réveil d'une léthargie provoquée. La vie n'a pas cessé un seul instant. Si quelqu'un voulait y voir l'intervention d'une puissance extra-naturelle, les circonstances charlatanesques du prologue, le caractère manifestement déraisonnable de la religion du thaumaturge montrent clairement que cette puissance serait celle de l'ange mauvais.

2° *Bouddhisme et lamaisme*. — Nous ne discuterons pas les prodiges attribués à Bouddha, quoiqu'on ait osé les comparer aux miracles de l'Évangile: on ne discute pas des faits qui n'ont aucun caractère d'authenticité et la vie du fondateur du bouddhisme ne nous est connue que par des biographies rédigées plusieurs siècles après sa mort et imprégnées de légendes et d'éléments mythologiques. Les récits merveilleux en particulier portent visiblement la marque des fables faites d'imagination. Ainsi, quand Çakya-Mouni fut amené au palais de son père dans un char attelé de dragons, les dieux firent pa-

raître trente-deux signes, dont voici les principaux: Les chemins se trouvèrent spontanément nettoyés, et les endroits fétides exhâlèrent des parfums; le soleil, la lune, les étoiles et les planètes s'arrêtèrent; cinq cents éléphants blancs, qui s'étaient pris d'eux-mêmes dans des filets, étaient rangés devant le palais; cinq cents lions blancs sortis des montagnes de neige étaient liés à la porte de la ville. Ainsi encore, dans une lutte fameuse, où il triompha de six brahmanes, Bouddha produisit des lumières éclatantes comme l'or; il fait trembler la terre de six façons différentes; il fait pleuvoir des lotus, de la poudre de santal et des habits; il fait sortir de son corps des luciers bleus, rouges, blancs, etc.; ensuite il fait jaillir des flammes de la partie inférieure de son corps, pendant que la partie supérieure laisse échapper une pluie d'eau froide. Pourrait-on imaginer un récit revêtu plus visiblement de caractères légendaires?

Mais les bouddhistes du Thibet se prévalent de prodiges, dans lesquels la fable ne paraît pas avoir une aussi large part. Nous rapporterons et nous apprécierons les principaux, d'après les souvenirs d'un voyage au Thibet et en Tartarie, publiés par M. Huc, religieux lazariste français, qui a vécu sur les lieux, étudié sérieusement ces sortes de prodiges, et su, en bien des circonstances, discerner les fables sans fondement et démasquer la fourberie. Il avait pour compagnon un autre religieux, comme lui observateur attentif et sensé, M. Gabet.

En 1357 de l'ère chrétienne, rapporte M. Huc, naissait dans le pays d'Amdo, habité par les Thibétains orientaux, un enfant merveilleux. C'était Tsong-Kaba, qui devait réformer la religion bouddhique et lui donner la forme qu'elle garde encore au Thibet. Dès sa naissance, il portait une barbe blanche, et il parlait dans la langue d'Amdo. A trois ans, il embrassa la vie religieuse. Sa mère rasa sa belle chevelure et la jeta à l'entrée de sa tente. De ces cheveux naquit spontanément un arbre, dont le bois répandait un parfum exquis, et dont chaque feuille portait gravé sur son disque un caractère de la langue sacrée du Thibet. Dès lors Tsong-Kaba vécut dans la retraite, la prière et le jeûne. Il reçut les leçons d'un lama, d'une science et d'une sain-

tele merveilleuses, qui était venu des contrées les plus reculées de l'Occident. Ce lama étranger étant mort, Tsong-kaba se mit en route pour aller en Occident, et achever de s'instruire. Lorsqu'il fut arrivé à Lhassa, capitale actuelle du Thibet, comme il se disposait à continuer sa route, un esprit resplendissant de lumière lui commanda de s'y arrêter, lui en promettant l'empire. Tsong-kaba se retira dans une pauvre demeure du quartier le plus pauvre de la ville et se posa en réformateur de l'ancienne doctrine. Il attira à lui un si grand nombre de disciples que le chakdja, bouddha vivant et chef de la hiérarchie lamaïque, après l'avoir vainement invité à une discussion, vint le trouver lui-même dans sa demeure. Il faisait un pompeux éloge de l'ancienne doctrine, quand Tsong-kaba l'interrompit : « Cruel que tu es, lui dit-il, lâche ce pou que tu presses entre tes doigts, j'entends d'ici ses gémissements, et j'en ai le cœur navré de douleur. » Sans y prendre garde le chakdja, au mépris des prescriptions de la religion bouddhique, cherchait en effet à écraser le malheureux insecte qui l'incommodait, au moment où il relevait les mérites de cette religion. Ne sachant que répondre aux sévères paroles de Tsong-kaba, il se prosterna à ses pieds et reconnut sa suprématie. Dès lors les réformes proposées par Tsong-kaba ne trouvèrent plus d'obstacles. Il mourut en 1419 et fut enterré dans la lamaserie de Khaldan, où son corps, par un prodige continu, se garderait sans corruption, et serait soutenu sans appui au-dessus du sol.

Le récit de ces faits merveilleux est dépourvu de tout caractère d'authenticité. Les deux qui persistent, celui de l'arbre sacré et du tombeau de Tsong-kaba, peuvent seuls être étudiés.

L'arbre, qui, suivant la légende, naquit de la chevelure de Tsong-kaba, existe encore et il a été examiné par M. Hue et par M. Gabet, qui ont habité pendant trois mois la lamaserie de Kounboum où se trouve cet arbre. « Nos regards se portèrent d'abord avec une avide curiosité sur les feuilles, dit M. Hue, et nous fûmes consternés d'étonnement, en voyant sur chacune d'elles, des caractères thibétains très bien formés ; ils sont d'une couleur verte, quelquefois plus foncée, quelquefois plus

claire que la feuille elle-même. Notre première pensée fut de soupçonner la supercherie des Lamas ; mais, après avoir tout examiné avec l'attention la plus minutieuse, il nous fut impossible de découvrir la moindre fraude. Les caractères nous parurent faire partie de la feuille comme les veines et les nervures ; la position qu'ils affectent n'est pas toujours la même ; on en voit tantôt au sommet ou au milieu de la feuille, tantôt à sa base et sur les côtés ; les feuilles les plus tendres représentent le caractère en rudiment et à moitié formé ; l'écorce du tronc et des branches, qui se lève à peu près comme celle des platanes, est également chargée de caractères. Si on détache un fragment de vieille écorce, on aperçoit sur la nouvelle les formes indéterminées des caractères qui déjà commencent à germer ; et, chose singulière, ils diffèrent assez souvent de ceux qui étaient par-dessus. — D'autres, plus habiles que nous, pourront peut-être donner des explications satisfaisantes sur cet arbre singulier : pour nous, nous devons y renoncer. » A supposer que M. Hue n'ait pas été trompé par les lamas, l'arbre sacré offrirait quelque chose de prodigieux ; mais ce prodige de dernier ordre, ne pourrait être attribué à Dieu, puisqu'il serait fait en faveur d'une religion dont la fausseté ne peut être contestée. Peut-être cependant, la ressemblance que les caractères thibétains offrent avec les nervures naturelles des feuilles et de l'écorce des arbres suffirait-elle à l'explication du phénomène.

Mais le consciencieux auteur, que nous avons cité, n'a-t-il pas été victime d'une supercherie ? M. Guely, missionnaire belge, a visité en 1883 l'arbre sacré de Kounboum. Il avait entre les mains le livre de M. Hue et a examiné la question avec beaucoup de soin. Pour lui, M. Hue a été induit en erreur, ou du moins, l'arbre sacré qu'il a décrit n'existe plus. L'arbre sacré actuel porte quelques caractères thibétains ; mais ils sont manifestement l'œuvre du pinceau des lamas. Les preuves qu'en donne M. Guely ne laissent aucun doute sur ce point (*Missions catholiques*, juillet 1884).

Pour ce qui regarde l'incorruptibilité du corps de Tsong Kaba et la manière dont il resterait suspendu au-dessus du sol, sans aucun support, M. Hue ni au-

un Européen n'a pu examiner le phénomène. Tout porte à croire que c'est là une fable inventée et perpétuée par les lamas jaunes, dont Tsong-Kaba fut le premier chef.

Il se produit, du reste, dans la religion lamaïque d'autres prodiges dont le caractère surhumain paraît plus probable. Cette religion admet que Bouddha s'incarne successivement dans divers *chabérons* ou bouddhas vivants, qu'on honore dans les lamaseries. Ces chabérons naissent d'ordinaire fort loin de la lamaserie où ils doivent être vénérés. Or, il est difficile d'expliquer par des causes naturelles quelques-uns des signes qui les font reconnaître. Souvent, le chaberon se révèle lui-même, ou bien en naissant ou bien à un âge où les enfants ordinaires ne savent encore articuler aucune parole : « C'est moi, dit-il, qui suis le grand lama de tel temple, qu'on me conduise dans mon ancienne lamaserie : j'en suis le supérieur immortel. » Les lamas du temple désigné sont avertis et s'empressent de venir, bien que d'ordinaire ils aient à faire pour cela un voyage très long et très pénible. Néanmoins ils ne reconnaissent pas le chaberon, sans un examen minutieux. Il faut que cet enfant, âgé tout au plus de cinq ou six ans, donne des détails sur la lamaserie dont il prétend être le grand lama, sur les habitudes, la vie et la mort du grand lama défunt. On place devant lui des livres de prière, des meubles de toute espèce, des théières, des tasses, etc., il faut qu'il dise sans aucun embarras les objets qui ont été à l'usage du chaberon défunt. Ordinairement il sort victorieux de ces épreuves. « Sans aucun doute, dit M. Huc (t. 1, p. 296), les Mongols sont plus d'une fois les dupes de la supercherie de ceux qui ont intérêt à faire un grand lama de ce marmot. Nous croyons néanmoins que souvent tout cela se fait de part et d'autre avec simplicité et bonne foi. » Après avoir dit qu'il a pris des renseignements auprès de personnes dignes de la plus grande confiance, M. Huc conclut à l'intervention du démon dans ces circonstances.

Les simples lamas font aussi des prodiges appelés *sie fa* ou moyens pervers. Il en est de moins grandioses qui se pratiquent à domicile, en petit comité. Ainsi, après la récitation de quelques

prières, on fait rougir au feu des morceaux de fer, puis on les lèche impunément; on se fait des incisions sur le corps, sans qu'il en reste, quelques instants après, la moindre trace, etc., etc. MM. Huc et Gabet ont rencontré un lama qui, au dire de tout le monde, remplissait à volonté un vase d'eau, au moyen d'une formule de prière. Il ne voulut pas le faire en leur présence, parce qu'il disait que cette tentative serait infructueuse et qu'elle l'exposerait peut-être à de graves dangers, à cause qu'ils n'avaient pas les mêmes croyances que lui; mais il consentit à leur réciter la formule dont il se servait, et ils y reconnurent une invocation directe à l'assistance du démon. (*Souvenirs*, t. 1, p. 324.)

Il est d'autres *sie fa*, beaucoup plus grandioses mais atroces et que des lamas d'une mauvaise réputation sont seuls capables de produire. C'est un spectacle qui attire un grand concours de peuple et qui pour cette raison se donne dans de grandes solennités, avec l'approbation des lamas supérieurs. — M. Huc pense que tout n'est pas supercherie dans ces cérémonies affreuses, et qu'il faut y voir encore l'intervention du démon; c'est du reste l'avis des lamas les plus vertueux qu'il a rencontrés.

Il donne les détails d'une de ces solennités, à laquelle il n'a pas pu assister, mais qui lui a été racontée par de nombreux témoins, et qui se renouvelerait assez souvent dans les principaux couvents de la Tartarie et du Thibet. Un lama, qui n'est jamais des plus vertueux, s'ouvrirait le ventre avec un couteau et en tirerait ses entrailles devant une multitude de spectateurs. Ensuite il lui suttirait de passer sa main sur son affreuse blessure, pour la guérir instantanément, et il ne lui en resterait d'autre trace qu'une fatigue de quelques jours.

Que penser de ces faits? Il en est, dont il paraît difficile de nier la réalité, et qui supposent l'intervention d'une puissance supérieure à celle de l'homme. Cette puissance peut être ou celle de Dieu ou celle du démon? Pour les derniers faits que nous avons rapportés, leur nature et les vices de ceux qui ont le privilège exclusif de les produire prouvent qu'ils ne peuvent venir de Dieu. Pour les autres, on admettra la même conclusion, si l'on considère la fausseté manifeste de la re-

ligion bouddhique (Voir *Bouddhisme*), en faveur de laquelle ces merveilles sont opérées. Du reste, la doctrine bouddhiste explique tous ces prodiges non par l'intervention d'une divinité personnelle qui rendrait témoignage à ses révélations, mais par une puissance magique attachée, on ne sait pourquoi, aux mérites de Bouddha ou à la valeur des formules employées par ses sectateurs. — En somme, aucun miracle exigeant l'intervention de la puissance divine n'est apporté en faveur du bouddhisme, et les prodiges d'ordre inférieur qu'il invoque, peuvent et doivent, s'ils sont vrais, être attribués au démon, puisque le bouddhisme contredit manifestement en plusieurs points la raison naturelle.

3° *Religions des anciens Babyloniens, des Égyptiens et des Perses.* — Les monuments qu'on a étudiés font connaître les formules et les pratiques magiques en usage chez ces peuples, mais n'ont révélé aucun prodige authentique qu'il faille attribuer à la protection des divinités qu'ils invoquaient. Une stèle, conservée à Paris à la bibliothèque nationale, rapporte que la maladie incurable d'une princesse de Mésopotamie fut guérie, au commencement du x^e siècle avant Jésus-Christ, par l'arche sacrée de Chons, dieu de Thèbes en Égypte, mais sans donner de détails suffisants pour qu'on puisse se rendre exactement compte du fait.

Les livres des Parsis attribuent à Zoroastre de nombreux miracles, mais ces récits n'ont rien d'authentique et la vie de Zoroastre (Voir ce mot) est enveloppée de ténèbres jusqu'aujourd'hui impénétrables.

4° *Paganisme gréco-romain : oracles, livres sibyllins, guérisons d'Esculape et de Sérapis ; prodiges divers.* — Nous ne parlerons pas des faits de la mythologie, ni de l'histoire fabuleuse de la Grèce et de Rome; mais nous dirons un mot 1° des oracles, 2° des livres sibyllins, 3° des guérisons opérées par les dieux, et 4° de divers prodiges attribués à certains génies.

a. *Oracles.* — Le plus fameux oracle de la Grèce, celui qui eut l'influence politique la plus considérable, fut celui de Delphes sur le mont Parnasse. Il se trouvait en ce lieu une caverne naturelle, à l'intérieur de laquelle un orifice laissait échapper des vapeurs qui donnaient le

vertige. C'est dans le temple bâti au-dessus de cette caverne que la pythie recevait l'inspiration d'Apollon. L'oracle ne devait être consulté qu'à certaines dates. La pythie jeunait pendant trois jours consécutifs avant celui où on la consultait; elle buvait de l'eau enivrante de la fontaine de Castalie et mâchait des feuilles de laurier qui, comme on le sait, recèlent un poison violent. Si les victimes donnaient des signes favorables, elle était amenée par les ministres, placée et retenue de gré ou de force sur un trépied, au-dessus de l'orifice d'où s'échappaient les vapeurs redoutables. Sous leur action, elle entraînait dans un état de frénésie violente, pendant laquelle elle laissait échapper des cris de douleur et des phrases désordonnées. Les prêtres recueillaient soigneusement ses paroles et en formaient la réponse demandée.

Les oracles de Colophon et de Claros, attribués à Apollon comme ceux de Delphes, avaient pour interprètes des hommes, auxquels on procurait aussi, mais par des breuvages, un délire furieux. L'oracle de Trophonius à Lœbé, en Bœotie, avait pour siège une caverne très profonde où l'on pénétrait en rampant, après avoir passé dans une autre caverne placée au-dessus. C'était après s'être soumis à diverses prescriptions, que ceux qui consultaient l'oracle se rendaient dans ce lieu souterrain. Ils y avaient des songes ou y entendaient des voix; c'était la réponse à leur question. Ils en sortaient poussés par une force mystérieuse, et, au témoignage de Pausanias, ils restaient quelque temps dans un état d'hébétément et de stupeur d'où les prêtres avaient bien du mal à les tirer. Il était même reconnu que ceux qui étaient descendus dans la caverne de Trophonius en gardaient une profonde impression de tristesse.

Les autres oracles semblent avoir été obtenus à peu près tous par des procédés analogues. Quelques-uns cependant se rendaient par le mouvement de la tête, des yeux, des lèvres ou par les paroles des idoles; mais ils ont dû donner lieu, plus que les autres, à des supercheres, comme on put le voir lorsque ces fameuses idoles furent détruites; car, au dire de Théodoret et d'Eusèbe, on trouva des statues creuses dans lesquelles on

s'introduisait pour répondre au nom du dieu.

Les Romains cherchèrent surtout à connaître l'avenir par les entrailles des victimes, le vol des oiseaux et les divers augures. Leur histoire est semée de remarques sur les succès qu'ils devaient aux avertissements des dieux, et sur les malheurs qui leur étaient arrivés pour n'en avoir point tenu compte; mais une statistique bien faite et un peu de réflexion leur auraient sans doute montré que ces coïncidences étaient l'effet du hasard, ou le résultat de l'impression que les réponses obtenues produisaient naturellement sur l'esprit superstitieux du peuple, des soldats ou des consuls, en les jetant dans l'abattement ou en leur inspirant courage et confiance. On ne cite aucun fait qui suppose l'intervention de la divinité, et ne puisse même s'expliquer très facilement par les causes naturelles.

Les oracles de Delphes, de Trophonius et les autres de la même sorte ne paraissent pas non plus avoir exigé d'ordinaire aucune intervention d'un être supérieur à l'homme. L'état de ceux qui recevaient la prétendue inspiration du dieu s'explique, en effet, par les conditions auxquelles on les soumettait. Quoi d'étonnant que ces vapeurs et ces breuvages enivrants aient exalté, jusqu'au délire et à la frénésie, des personnes d'une constitution nerveuse et soumises à un jeûne rigoureux? Les réponses données étaient obscures et ambiguës. Aussi l'histoire nous les montre-t-elles se réalisant souvent d'une manière différente de celle dont on les avait comprises au premier abord. D'autres fois, elles étaient dictées par l'or et les présents. Démosthène disait fort bien pourquoi la pythie « philippisait ». Néanmoins il faut reconnaître que les oracles ont joui dans l'antiquité d'un grand crédit, non seulement auprès du peuple crédule et ignorant, mais encore auprès de la plupart des hommes éclairés qui en tenaient compte et des historiens qui nous en parlent; mais ce crédit paraît s'expliquer suffisamment, par l'union des oracles et des augures avec la religion qu'on vénérât, par l'antiquité des oracles, par les fables admises à leur sujet, en même temps que par le désir insatiable que les hommes ont de connaître

l'avenir. On ne rapporte, en effet, aucun oracle qui ait renfermé une seule véritable prophétie d'événements futurs impossibles à prévoir.

On sait qu'au siècle dernier Fontenelle souligna, à la suite de Van Dale, que tous les oracles étaient le fait de la supercherie des prêtres, et que le P. Baltus, jésuite, le réfuta en cherchant à établir que le démon y avait la plus grande part. Il nous semble que c'est à la crédulité et à l'amour du merveilleux, plutôt qu'à la fourberie et à l'intervention du démon, qu'il faut attribuer le succès des oracles; néanmoins il est incontestable que la supercherie y a joué son rôle, et il ne paraît pas non plus douteux que le démon n'ait parfois profité de ce moyen, qui lui était offert, pour tromper les hommes et leur faire du mal. C'est ce que laissent soupçonner les prescriptions immorales et inhumaines des oracles qui exigeaient des sacrifices humains, aussi bien que le désarroi des prêtres païens et leur impuissance à donner des réponses, quand ils se trouvèrent en présence des chrétiens.

Ce désarroi a peut-être été moins grand que certains auteurs ne l'ont prétendu; mais il est établi par un trop grand nombre de faits authentiques, pour qu'on puisse se ranger à l'opinion qui voudrait le nier absolument.

b) Livres Sibyllins. — Nous possédons douze livres sibyllins comprenant près de 4230 vers, dont on fit une collection vers le vi^e siècle de notre ère. Ils étaient regardés alors comme des prophéties inspirées, dans la plus haute antiquité, à des femmes appelées sibylles qui vivaient au milieu des païens. Les écrits sibyllins, après avoir joui d'une grande célébrité, furent à peu près oubliés pendant le moyen âge. A partir de la Renaissance, il en parut plusieurs éditions, mais incomplètes: elles ne renfermaient, en effet, que huit livres sur quatorze. Dans notre siècle, le cardinal Maï en a découvert et publié quatre autres: le xi^e, le xii^e, le xiii^e et le xiv^e.

Ces livres ont été l'objet d'études critiques très attentives de la part de divers auteurs, et en particulier de la part de Fabricius au xviii^e, et de la part de C. Alexandre au xix^e siècle. De ces études, il résulte que les éléments qui forment ces livres sont l'œuvre de plu-

sieurs auteurs qui vivaient à des époques très diverses.

« Pour en saisir le véritable caractère, dit Mgr Freppel (*Les Apologistes au 1^{er} siècle*, p. 299), il faut y voir un assemblage de fragments qu'un travail postérieur a relies entre eux, un mélange de pièces mal assorties où différentes doctrines se rencontrent sans s'unir. » Le paganisme, le judaïsme, le christianisme, l'Égypte, l'Asie-Mineure et la Syrie ont porté tour à tour leur tribut à ce fleuve de poésies prophétiques, qui alla se grossissant, depuis le 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, jusqu'au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. On peut encore aujourd'hui y discerner assez facilement des éléments païens, des éléments juifs et des éléments chrétiens.

Les éléments païens se réduisent à quelques vers. Les auteurs anciens nous apprennent pourtant qu'il existait un grand nombre de poésies prophétiques, qu'on attribuait à la sibylle ou aux sibylles; car on ignore s'il n'y eut qu'une sibylle ou s'il y en eut plusieurs et on a même prétendu que les prophétesses désignées sous ce nom n'avaient jamais existé et qu'elles avaient été créées par l'imagination des peuples. Quoi qu'il en soit, on possédait en Grèce des prophéties sibylliques, dont les plus anciennes étaient attribuées à la sibylle d'Erythrée. Les fragments très courts qui nous en restent sont insignifiants et annoncent en termes ambigus les calamités qui menaçaient certaines villes. A Rome, les livres sibyllins jouèrent un rôle politique et on les consultait dans les occasions difficiles. On croyait qu'ils avaient été rédigés par la sibylle de Cumès. Une partie, disait-on, avait été achetée par Tarquin le Superbe de la sibylle elle-même; une autre avait été trouvée aux mains d'une statue enfouie au fond du lit de l'Anio. Pendant la guerre sociale, l'an 84 avant notre ère, ces volumes furent brûlés avec le temple où on les gardait. Le sénat envoya par toute la Grèce et en particulier à Erythrée recueillir les prophéties des sibylles. Ses députés rapportèrent une quantité de vers, parmi lesquels on en choisit mille, qui furent mis à la place des livres sibyllins détruits. Ce nouveau recueil fut aussi brûlé l'an 389 de notre ère, par Stilicon; mais nous savons que soixante ans auparavant, en 325, Con-

stantin ayant donné la liberté de consulter ces fameux oracles, l'attente de ceux qui espéraient y trouver des révélations extraordinaires fut complètement déçue. Nous ne voyons pas non plus, dans l'histoire de Rome ou de la Grèce, que les écrits sibyllins d'origine païenne aient jamais renfermé des prophéties qui se soient accomplies.

La plus grande partie de nos livres sibyllins actuels a été fabriquée soit par des juifs alexandrins du 1^{er} siècle avant notre ère, qui ont mis en vers et attribué à la sibylle certaines narrations de la Bible et plusieurs des prophéties messianiques de l'ancien Testament, soit par des chrétiens judaïsants du 1^{er} et du 2^e siècle de notre ère, qui lui ont fait prédire les circonstances de la vie de Jésus-Christ, avec une précision qui ne le cède guère à celle des Évangiles qu'ils avaient sous les yeux. Il est facile de reconnaître la main de ces faussaires, soit aux détails circonstanciés avec lesquels ils présentent leur récit, soit aux événements contemporains auxquels ils font allusion, soit aux préoccupations qu'ils manifestent et aux erreurs de doctrine dans lesquelles ils sont tombés.

Nous n'avons pas à rechercher ici les causes de ces supercheries singulières, ni la place que les livres sibyllins juifs et chrétiens occupent parmi les productions apocryphes qui sortirent alors des mêmes sources; mais nous devons constater que ces poésies, tout imprégnées de judaïsme et de christianisme, furent prises par le public pour des productions authentiques des anciennes sibylles païennes. Les chrétiens partagèrent cette erreur, et l'exactitude de ces prétendues prophéties les amenèrent à penser que les sibylles païennes avaient reçu des révélations surnaturelles. Ils se persuadèrent même qu'elles avaient été favorisées d'inspirations divines comme les prophètes juifs. Cette croyance a été adoptée par saint Justin, saint Théophile d'Antioche, Athénagore, Clément d'Alexandrie, Lactance, Constantin le Grand et saint Augustin, qui reconnaissaient néanmoins que, de leur temps, on mettait déjà en doute l'authenticité et l'intégrité des livres sibyllins.

Concluons que ces livres n'ont jamais renfermé de véritables prophéties, puisque les vers d'origine païenne n'ont

rien annoncé qui se soit accompli, que les vers d'origine juive ou chrétienne reproduisaient la Bible, et que le sentiment des Pères de l'Église qui ont regardé les sibylles païennes comme inspirées était un sentiment personnel fondé entièrement sur une erreur de leur époque.

c Guérisons attribuées aux dieux. — Ces guérisons étaient surtout opérées par Esculape, dans les temples qu'il avait à Epidaure, à Pergame, dans l'île de Cos et dans une île du Tibre, et par Sérapis, dieu égyptien qui devint guérisseur, à partir du moment où Ptolémée Soter eut fait placer dans son sanctuaire la statue d'un dieu inconnu apportée du Pont (Tacite, *Histor.* lib. iv). Les cures s'obtenaient d'ordinaire par le procédé suivant. Le malade venait consulter le dieu dans son temple et s'y endormait; un remède lui était indiqué, en songe, pendant son sommeil; la guérison suivait l'application du remède.

Strabon (xvii, I), Pausanias (I, II, c. 27), Galien (*de Subfig. empir.*), Tacite (*Histor.* iv, 81), Suétone (*in Vespas.*), Aristide, rhéteur grec, né en Mysie sous Adrien, rapportent des guérisons réalisées de cette manière. Ce dernier nous a même laissé six discours, consacrés au récit des cures merveilleuses dont il a été personnellement l'objet de la part d'Esculape. Du reste, les malades guéris faisaient suspendre dans le temple des tablettes qui portaient leur nom, leur maladie, et le remède qui leur avait été révélé; plusieurs de ces tablettes ont été retrouvées, de sorte que nous possédons les inscriptions qu'on y lisait.

Voilà les faits; constituent-ils de vrais miracles, impliquant l'intervention de la divinité?

Que les malades qui venaient chercher un remède se soient endormis dans le temple et que les remèdes leur aient été indiqués en songe, on peut le comprendre, puisque les songes dépendent de l'imagination de ceux qui les éprouvent; mais que les remèdes connus par cette voie aient été efficaces, c'est ce qui ne s'explique plus aussi aisément par les causes naturelles.

On pourrait supposer que certains consultants ont simulé des maladies qu'ils n'avaient point, pour faire croire à un prodige, que d'autres ont été guéris par leur imagination qui leur persuadait

qu'ils allaient l'être. Probablement ces causes n'ont pas été étrangères aux cures bien connues que Vespasien opéra, au témoignage de Tacite, sur un aveugle et un boiteux que le dieu Sérapis lui avait envoyés pour qu'il les guérit.

Mais on ne croira pas que la supercherie et l'imagination expliquent toutes les guérisons qui nous sont rapportées. Il est, en effet, à ce qu'il semble, des cas où la supercherie était impossible et où les maladies consistaient en lésions sur lesquelles l'imagination était impuissante. C'était donc, quelquefois au moins, ou les remèdes, ou le dieu qui guérissaient.

Quelques-uns des remèdes indiqués étaient naturellement excellents. Cela est si vrai qu'on fut amené à dresser le catalogue des remèdes ainsi employés et qu'on en forma un vrai manuel de médecine, renfermant des prescriptions dont le succès était assuré. Ces remèdes pouvaient être manifestés dans des songes qu'on regardait comme divins, si l'on suggérait au malade, soit avant soit pendant son sommeil, qu'ils seraient efficaces. Pour tout cela il n'y a aucune nécessité de recourir à des causes occultes; car les paroles que nous avons entendues avant de nous endormir et celles que nous entendons pendant notre sommeil dirigent souvent nos rêves.

Mais il arrivait aussi, au témoignage d'Aristide, que les remèdes qui rendaient la santé, quand on les prenait par ordre du dieu, auraient été inefficaces sans cette circonstance; nous en avons, du reste, la preuve dans les indications qui nous sont fournies soit par plusieurs tablettes que les malades avaient suspendues dans les temples après leur guérison, soit par les récits des auteurs du temps.

Un Thrace, dont parle Galien, fut guéri de la lèpre par un liniment où il entraient de la chair de vipère. Elien (*Histor. anim.* ix) rapporte qu'un phthisique fut parfaitement rétabli, aussitôt qu'il eut mangé de la chair d'âne. « S'il y a quelque chose d'étrange, dit Aristide, ce sont surtout les visions du dieu. A l'un il donne l'ordre de boire du plâtre, à l'autre de la ciguë; il commande à un troisième de prendre un bain glacé, lorsque humainement on croirait la chaleur nécessaire. »

Il serait donc difficile de prouver que jamais aucun être supérieur à l'homme n'a mis la main à ces guérisons ; mais ce qu'il est aisé d'établir, c'est que, s'il y a eu intervention surnaturelle, ce n'était pas une intervention divine. Celle d'un ange bon ou mauvais suffit pour tout expliquer. Or, parmi les anges, il n'y a que le démon qui ait pu travailler à soutenir le polythéisme grec et romain qui, de l'aveu de tous, était si manifestement en contradiction avec la sainte raison.

Nous n'avons parlé que de guérisons. Néanmoins quelques auteurs attribuent aussi à Esculape des résurrections, dont les unes, comme celle d'Hippolyte, fils de Thésée, auraient eu lieu dans les temps fabuleux, et les autres seraient racontées par Aristide et se seraient produites au ⁱⁱ siècle de notre ère. Mais nous n'avons pas à discuter ici les faits mythologiques des temps fabuleux, et pour ce qui est d'Aristide, c'est en faussant le sens de son texte qu'on lui a attribué le récit d'une résurrection, là où il ne parle que d'un rétablissement après une maladie. Voir le P. de Bonniot, *Le Miracle et ses contrefaçons* ouvrage que nous avons souvent utilisé dans cet article.

d *Divers prodiges attribués à certains païens.* — Nous ne dirons rien du génie avec lequel Socrate croyait s'entretenir et qui lui aurait fait plusieurs prédictions que les événements réalisèrent, ni du démon qui apparut à Brutus, l'assassin de César, et qui lui aurait annoncé bien loin de Pharsale, qu'il l'attendait en ce lieu où Brutus devait, en effet, trouver la mort ; ces faits singuliers et bien d'autres semblables n'ont de rapport direct avec aucune religion et nous n'avons point, par conséquent, à examiner ici leur authenticité, ni leur nature.

Il en est à peu près de même des prodiges qu'on attribue à Apollonius de Tyane et à quelques néoplatoniciens. Néanmoins nous dirons quelques mots de ces derniers, parce qu'on les a voulu opposer aux miracles de Jésus-Christ.

Apollonius, philosophe pythagoricien, était né à Tyane en Cappadoce, vers le commencement de notre ère. Son compagnon et disciple Damis, esprit crédule et même naïf, laissa sur lui des mémoires qui sont perdus. Les notes de Damis, après être restées longtemps inconnues,

tombèrent aux mains de Julia Donna, femme de Septime Sévère. A la demande de la princesse, le rhéteur Philostrate écrivit la vie d'Apollonius, en s'aidant des mémoires de Damis, des légendes conservées en divers lieux et enfin de lettres d'Apollonius qui paraissent apocryphes, car elles sont peu conformes à la philosophie de Pythagore qu'Apollonius professait. C'est par cette biographie, écrite plus de cent ans après sa mort, que ce philosophe nous est connu.

Plus tard, pendant la persécution de Dioclétien, Hiéroclès, gouverneur de Bithynie, écrivit contre les chrétiens un ouvrage où il comparait Apollonius à Jésus-Christ. Hiéroclès fut réfuté par Eusèbe de Césarée. Depuis lors, on a continué à chercher dans la vie d'Apollonius, écrite par Philostrate, des objections contre la religion chrétienne.

Cette vie n'est qu'un tissu de prodiges. Qu'on en juge ! La naissance d'Apollonius fut entourée de merveilles. Il fit ensuite de longs voyages semant les miracles sur son chemin : il ressuscita une jeune fille à Rome ; il disparut subitement sous les yeux de Dioclétien devant qui on l'avait accusé ; il fit cesser une peste, à Ephèse, en ordonnant d'assommer à coups de pierres un pauvre déguenillé, à la place duquel on trouva un chien noir ; il fit connaître, en cette même ville, la mort de Dioclétien et le nom de Stéphane son meurtrier, au moment même où cet empereur était assassiné à Rome. Il se montrait en plusieurs lieux à la fois, savait toutes les langues sans les avoir étudiées, évoquait les morts, rendait des oracles, etc.

Quand on parcourt cette vie, on comprend qu'Apollonius ait été honoré comme un dieu par Septime-Sévère, que Caracalla lui ait élevé un temple, qu'Ammon Marcellin le range, à côté de Socrate et de Numa, parmi les personnages qui ont été favorisés de révélations divines ; on s'explique aussi que Lucien, Eusèbe et la plupart des auteurs qui ont lu sa vie, l'aient regardé comme un magicien, encore que Lactance, saint Chrysostome et saint Augustin n'aient vu qu'un roman d'imagination dans la biographie de Philostrate ; on ne s'étonne même pas d'entendre dire à certains auteurs modernes qu'Apollonius n'a jamais existé.

Il nous semble pourtant que c'est aller trop loin que de nier son existence et qu'il y a lieu de penser qu'il parcourut le monde et se livra à la magie; mais ce qui nous paraît plus incontestable encore, c'est que les récits merveilleux de Philostrate ne méritent aucune confiance.

Nous avons dit, en effet, à quelles sources suspectes cet auteur a puisé; on vient de voir aussi que son livre a tous les caractères d'un roman fabuleux; ajoutons que quand il décrit les pays inconnus que Damis a visités avec Apollonius, il tombe dans les erreurs les plus manifestes. Il fait disserter les brahmanes de l'Inde en Grecs qui auraient lu Homère et Hérodote et ignoreraient la religion et les mœurs des Indiens. Il raconte que Damis vit sur le Caucase les chaînes de Prométhée! Il n'est pas plus exact, quand il essaye de décrire les cataractes du Nil et la statue de Memnon.

Inutile de discuter des miracles qui n'ont d'autres garants qu'un livre qui mérite si peu de crédit. Si l'on veut, du reste, accorder quelque confiance aux dires de Philostrate, il faut ranger Apollonius parmi les magiciens et les charlatans plutôt que parmi les philosophes.

Le temps venait d'ailleurs, où les philosophes de l'école d'Alexandrie se livreraient aux pratiques de la théurgie et où l'on verrait Julien l'apostat, leur disciple, constamment entouré de devins et d'aruspices. On sait que ces philosophes cherchèrent, aussi bien que l'empereur Julien, à rendre ainsi la vie au paganisme expirant et à entraver les progrès du christianisme. Les prodiges qu'on leur attribue sont nombreux. Si nous en croyons Eunape (*Vita Sophist. Jamblic*), Jamblique s'éleva un jour à dix coudées au-dessus de la terre, en faisant sa prière; une autre fois ayant touché deux sources, il en fit sortir deux enfants d'une admirable beauté qui l'entourèrent de leurs petits bras. Mais Eunape est fort crédule, quand il s'agit de prodiges favorables au paganisme. Ce qui ne paraît pas douteux, c'est que Porphyre, Jamblique et les néoplatoniciens de leur temps se regardaient comme des thaumaturges, doués d'une puissance surnaturelle. Les faut-il traiter de jongleurs et de charlatans ou en faire des hallucinés? Il est probable qu'ils ont été victimes de plus d'une illusion et qu'ils ont cédé aussi au

secret désir de faire parade de leur pouvoir prétendu divin; mais leur puissance paraît avoir été réelle et rien n'empêche d'admettre qu'ils étaient de véritables magiciens. (V. l'article *Sorcellerie*.) Leurs prodiges, en ce cas, étaient au-dessus des forces de la nature; mais aucun de ceux qui auraient exigé l'intervention de la divinité, comme la résurrection d'un mort, n'a pu être constaté; il faut les attribuer à la puissance des êtres surnaturels qui avaient intérêt à anéantir le christianisme, c'est-à-dire aux démons.

6° *Judaïsme moderne*. — Les miracles rapportés par l'Ancien Testament sont véritables; mais ils rendent témoignage à l'ancien judaïsme et au christianisme qui le complète, et non au judaïsme moderne, qui a rejeté le Messie annoncé par les anciens prophètes et consiste en observances bien différentes de celles du mosaïsme.

Du reste, depuis la mort de Jésus-Christ, il ne s'est produit aucun miracle en faveur des juifs. Les prodiges rapportés par le Talmud sont des légendes, des fables, ou des paraboles sans valeur historique. Pour les opérations des cabalistes, il suffit de dire qu'elles ressemblaient, d'une façon frappante, à toutes les pratiques magiques dont nous aurons à nous occuper à l'article *Sorcellerie*. Il faut donc en attribuer les effets à la même cause.

6° *Islamisme*. — Il n'y a pas lieu de nous arrêter aux miracles attribués à Mahomet. Il a déclaré à plusieurs reprises (*Coran*, xvii, 91-95; *cf.*, vi, 6-10, 34; — xiii, 9, 28, 34; — xxi, 5 et 6) à ceux qui lui demandaient de prouver sa mission par des miracles, qu'il était venu prêcher et non faire des miracles. Nous laissons à d'autres le soin d'examiner si ce que Mahomet a raconté des apparitions de l'ange Gabriel était hallucination diabolique, hallucination naturelle ou imposture.

Il serait trop long de rapporter toutes les merveilles qui se sont produites, dans les diverses branches sorties de l'islamisme, depuis ses origines. En Orient, les derviches opèrent des prodiges semblables à ceux des fakirs du brahmanisme, que pourtant ils n'égalent pas; toutes ces œuvres ont un air de parenté qui montrent bien qu'elles viennent de la même source. — L'usage du haschich

et de boissons enivrantes y procurent encore des extases et des délices que la médecine explique assez facilement, mais qui sont réputés surnaturels par ceux qui en sont favorisés, comme au temps du *Vieil de la Montagne*. — Les Français qui vivent en Algérie peuvent, à ce qu'on nous a assuré, assister à des assemblées religieuses, où certains musulmans mâchent du verre pilé qu'ils avalent ensuite avec délices, et se livrent à d'autres excentricités non moins incroyables. Supposé que ces pratiques ne s'expliquent pas naturellement, c'est parmi les œuvres du démon et non parmi les œuvres de Dieu qu'il faut évidemment les ranger; car, sans examiner à fond les sectes qui s'y livrent, on doit penser que si Dieu voulait faire des miracles en leur faveur, il les ferait plus dignes de sa sagesse.

7° *Sectes chrétiennes : Gnostiques, Montanistes; Camisards; Convulsionnaires jansénistes, etc.* — Un grand nombre de prodiges se sont produits, à diverses époques, au sein des sectes chrétiennes qui étaient en opposition avec l'Église catholique. Dans quelques-unes, qui d'ordinaire ont vite disparu, ces prodiges furent permanents, dans d'autres ils ont été transitoires.

L'ordre des temps veut que nous commençons par les gnostiques. « Les prêtres de leurs mystères, dit saint Irénée, se livrent à la magie... On s'occupe avec ardeur parmi eux de philtres, d'appas magiques, de démons familiers et de ces démons qui envoient des songes. » Le père du gnosticisme, Simon le Magicien, était, du reste, célèbre par ses prestiges. Non seulement le livre des *Actes des Apôtres* nous le représente livré à la magie, mais les écrivains ecclésiastiques nous le montrent continuant à Rome les mêmes pratiques. L'auteur ébionite qui publiait les *Clémentines*, à la fin du second siècle, raconte en détail les prestiges employés par Simon dans ses luttes avec saint Pierre; mais ce romancier théologien paraît avoir embelli considérablement le fond historique gardé par la tradition. (Voir FOUARD, *S. Pierre*, append. v; — FRIEDEL, *Les Pères apostoliques*, 9^e leçon.)

Les œuvres des gnostiques se réduisaient presque exclusivement à des actes de jonglerie. C'est ainsi que les *Philoso-*

phumena nous font connaître qu'un autre chef gnostique appelé Marc trompait le peuple, en donnant au vin du calice qu'il voulait consacrer la couleur du sang ou d'autres couleurs, à l'aide de mélanges habiles. Marc du reste n'était pas seulement un jongleur; c'était encore un magicien, aussi bien que Simon et un grand nombre de partisans de la même secte.

Mais l'ostentation orgueilleuse avec laquelle ils agissaient et la corruption de leurs mœurs faisaient bien voir que leurs prodiges ne procédaient pas de la même source divine que ceux des apôtres. D'ailleurs aucun de leurs prodiges n'exigeait l'intervention de la puissance divine.

Les montanistes prétendaient que le Paraclét leur était donné dans des révélations particulières faites à Montan et à des prophétesses de sa suite. Tertullien, qui eut le malheur de se laisser séduire par ces fanatiques aux apparences austères, écrit (*de Anima*, c. ix) : « Nous qui reconnaissons les grâces spirituelles, nous avons mérité d'obtenir la prophétie, même après Jean. Il y a parmi nous aujourd'hui une sœur qui a les grâces de la révélation. Elle les reçoit par l'extase à l'église, pendant les solennités du dimanche. Elle s'entretient avec les anges, quelquefois même avec le Seigneur; elle voit et entend des choses mystérieuses; elle lit dans le cœur de certaines personnes, et indique des remèdes à ceux qui le souhaitent. »

Ces extases chez des femmes qui se livraient au jeûne et dont l'imagination était exaltée s'expliquent, croyons-nous, sans aucune intervention surnaturelle et en tout cas sans l'intervention de Dieu.

Les pratiques magiques des gnostiques se perpétuèrent dans les sectes manichéennes et reparurent, au moyen âge, parmi les Albigeois. L'hypocrisie et l'immoralité de ces hérétiques montraient suffisamment qu'il n'y avait rien, dans les merveilles qu'ils opéraient, qui ne fût supercherie, hallucination ou magie diabolique.

Les extases des montanistes et les folies, auxquelles elles donnaient lieu, se retrouvent dans les hérésies qui attribuent à chaque fidèle des inspirations spéciales du Saint-Esprit, comme celles des anabaptistes, des quakers, des mé-

thodistes, des trembleurs et des mormons, Michel Ventras, qui tenta de faire revivre au ^{xix}^e siècle les erreurs de Montan sur le règne du Paraclet, joignit aux extases des montanistes des prodiges semblables à ceux de Marc le Gnostique. Ces phénomènes s'expliquent par la fourberie de quelques meneurs et par les jeunes, les danses, les autres moyens employés dans ces sectes, pour arriver à l'extase. On raconte qu'il se passe, chez les mormons, des faits plus merveilleux et qui exigeraient l'action d'un agent supérieur. Mais on ne peut citer aucun miracle certain, en faveur de cette secte qui fait reculer le monde chrétien jusqu'à la polygamie païenne.

Outre les prodiges qui se sont produits d'une manière continue dans diverses sectes hérétiques, on en a vu quelquefois qui n'étaient que passagers.

Les principaux sont ceux qui furent opérés dans les Cévennes par les camisards et ceux du diacre janséniste Paris, au cimetière Saint-Médard à Paris.

On appela camisards les protestants français qui, à la fin du règne de Louis XIV, soutenaient une lutte acharnée contre les armées du roi. Nous n'examinerons pas ici les causes de cette lutte. Il faudrait, du reste, pour cela, faire l'histoire du protestantisme en France depuis ses origines jusqu'à ce moment. Nous n'étudierons pas non plus les péripéties de cette guerre. Remarquons pourtant car ceci rentre dans notre sujet} que des deux côtés, on se laissa entraîner à des exécutions cruelles, que les passions du moment expliquent, mais ne légitiment pas. La plus grande force des protestants vint des inspirations et des secours divins dont ils se croyaient l'objet.

Il existait à Genève une sorte d'école de prophètes. En l'année 1689, un verrier du Dauphiné, nommé Du Serre, en établit une semblable dans sa verrerie. Après les y avoir préparés par le jeûne et divers exercices, il communiqua l'Esprit à tous les membres de sa famille, ainsi qu'à de jeunes enfants qui travaillaient pour lui. Ceux-ci se répandirent par tout le Dauphiné, communiquant à leur tour le don de prophétie. En même temps l'illumination prophétique fit explosion en divers lieux.

Les prophètes transmettaient leur don, en soufflant dans la bouche de ceux qui

voulaient le recevoir; mais bientôt ce moyen ne fut plus indispensable; l'inspiration se répandit comme une épidémie sur ceux qui se trouvèrent en relation avec les prophètes. Plusieurs catholiques en furent favorisés, aussi bien que les protestants. Un grand nombre de jeunes enfants, dont quelques-uns âgés de moins de deux ans, tombèrent en extase prophétique. Les plus célèbres des prophètes furent d'abord une bergère nommée Isabeau Vincent, qui devait se convertir au catholicisme, et Jean Cavalier qui commanda les camisards.

L'extase s'emparait des prophètes de diverses manières. Souvent l'accès arrivait tout d'un coup; d'autres fois il s'annonçait plusieurs jours à l'avance par des baillements, des évanouissements, des hallucinations. Il durait un temps plus ou moins long et quelquefois tout un jour. L'extatique tombait endormi. Ordinairement il s'agitait et gesticulait de toute manière. Auenne douleur ne pouvait le tirer de cet état qui cessait spontanément.

Pendant la crise, il disait les ordres de l'esprit, exhortant à la pénitence, prêchant contre la messe, avertissant des dangers, marquant les mesures à prendre, annonçant ce qui devait arriver, manifestant les fautes et les actions secrètes de diverses personnes. Après les grandes crises, le prophète n'avait aucun souvenir de ce qu'il avait dit ou fait.

A ces extases se mêlaient des faits plus prodigieux. Voici l'un des plus remarquables. Nous en empruntons le récit au P. de Bonniot (*Les Miracles des hérétiques*, article de *La Controverse*, t. III, p. 81, et *Le Miracle et ses contrefaçons*), et, comme cet auteur, nous ne voyons aucune raison de nier ce fait extraordinaire. « Un inspiré nommé Claris, reçoit de l'esprit l'ordre de se jeter publiquement dans les flammes. Faye, témoin oculaire, raconte en ces termes ce qui suivit: J'étais, dit-il, un de ceux qui ramassèrent du bois... On fit un bûcher de pins secs et d'ajones mêlés de grosses bûches...; le feu y fut mis... Claris avait une camisole blanche que sa femme avait apportée le matin. Il se mit au milieu du feu de bois parlant en extase, les mains jointes et élevées. Toute l'assemblée, le genou à terre, fondait en larmes, chantait des psaumes et criait: « Grâce, miséricorde... » Les

flammes enveloppèrent Claris de tout côté et s'élevèrent fort au-dessus de sa tête... Il en sortit, quand tout le bois fut si consumé qu'il ne jetait plus de flamme... Pendant tout ce temps qui dura un quart d'heure, l'esprit ne le quitta point. Peyrat qui reproduit cette attestation (*Hist. des pasteurs du désert*) ajoute: « Ni ses cheveux, ni ses habits, ni sa camisole n'avaient été endommagés. »

Si les faits se réduisaient à des extases épidémiques, dans lesquelles des ignorants et des enfants prêchaient avec facilité, on pourrait avec certains auteurs, par exemple M. Fiquier (*Histoire du mercenaire*), les attribuer tous à une maladie mentale.

Mais le dernier fait qui vient d'être rapporté, et d'autres phénomènes qui ne semblent pas moins certains, ne peuvent s'expliquer que par l'intervention d'un être supérieur à l'homme. Ces extatiques endormis dirigeaient l'armée avec une sûreté parfois merveilleuse. Ils indiquaient avec précision la marche et les mouvements des soldats du roi qui étaient très-éloignés. Non seulement ils étaient insensibles pendant leur crise, mais encore une flamme intense n'avait aucune action sur leur chair, sur leurs cheveux, ni sur leurs vêtements; voilà assurément des phénomènes qu'aucune maladie mentale ne peut expliquer.

Quel était l'être surnaturel qui intervenait au milieu de ces crises nerveuses? — Quiconque lira un seul détail des faits, reconnaîtra clairement que ce n'était pas Dieu et que par conséquent c'était le démon. Si quelques extatiques étaient assez calmes, le plus grand nombre s'agitaient d'une façon extravagante et parfois très-indécente. Comment reconnaître dans ces signes la manifestation de l'esprit de Dieu? Est-ce Dieu qui les portait à accuser publiquement diverses personnes, présentes ou absentes, d'adultères et d'autres fautes honteuses, quand ces personnes protestaient, sans doute avec raison, de leur innocence? S'ils prédisaient parfois ce qui devait arriver dans les combats, ils firent aussi plusieurs prédictions que les événements ne réaliseront pas; s'ils prêchaient l'amour de Dieu, ils mêlaient à ces prédications des extravagances ridicules. On en trouvera une foule d'exemples dans le récit de

Flechier (*Rélation des fanatiques*). Enfin ce n'était pas Dieu qui commandait par leur bouche de massacrer des femmes et des enfants sans défense. On les a excusés, en disant qu'ils exercèrent de cruels représailles à la façon des Israélites qu'ils cherchaient à imiter. *Dictionnaire des sciences religieuses de M. Lichtenberger*; article *Camisards* par E. Arnaud. Qu'on justifie les intentions des camisards, qu'on explique leurs cruautés par l'entraînement et l'exaltation qui se manifestent souvent dans les guerres civiles et religieuses, nous comprenons cette réponse; mais qu'on dise que Dieu commandait ces vengeances sanguinaires, nous ne le comprenons plus. Du reste, aucun des prodiges qui leur sont attribués ne dépasse la puissance du démon. — Pour les prodiges opérés sur le tombeau du diacre Paris, voir l'article *Convulsionnaires*.

De cet exposé, fait avec la plus complète impartialité, résultent deux conclusions importantes. La première, c'est qu'on ne cite en faveur d'aucune religion, autre que la religion catholique, aucun miracle qui exige l'intervention de la puissance divine; ils peuvent et doivent, par conséquent, être tous attribués soit à des causes naturelles, soit aux anges bons ou mauvais. La seconde, c'est qu'ils sont presque tous accompagnés de circonstances indignes des bons anges, et que les plus étonnants ont été accomplis en faveur de doctrines religieuses évidemment opposées à la raison naturelle; ils n'ont donc pas Dieu pour auteur médiateur ou immédiat, puisque Dieu ne peut enseigner, dans une révélation positive, le contraire de ce qu'il enseigne à l'homme par sa raison. Les prétendus miracles des religions autres que la religion catholique ne diminuent donc en rien la force probante des miracles incontestables sur lesquels s'appuie la démonstration chrétienne.

J. M. A. VALANT.

MISSIONS. — 1. Il ne s'agit pas dans cet article des exercices religieux dont le but est la conversion ou l'amélioration morales des peuples déjà catholiques; sous le nom de missions nous entendons ici les œuvres de prédication, d'enseignement et de charité, entreprises par l'Église catholique pour la conversion des

infidèles, des hérétiques et des schismatiques. C'est la continuation de la mission remplie par Jésus-Christ sur la terre, et par lui confiée à ses apôtres telle qu'il l'avait reçue de son Père. C'est une des manifestations les plus sensibles de l'apostolicité, de la catholicité et de la sainteté de l'Église (Voyez ce mot). En apologetique, les missions ont donc une importance et une valeur considérables que les ennemis du catholicisme s'efforcent de diminuer par les considérations suivantes.

II. — Objections. 1° Le zèle pour les missions est intermittent dans l'Église. 2° Il est le résultat de faits sociaux ou politiques, intellectuels ou moraux, qui n'ont rien de surnaturel. 3° Il est égal, en certaines circonstances, chez les païens, les bouddhistes, les mahométans, les chinois, les protestants, les schismatiques orientaux, et les catholiques. 4° Les moyens qu'il emploie ne sont pas toujours très purs, et les catholiques n'ont pas en ceci de situation privilégiée. 5° Les résultats sont quelquefois bons, souvent médiocres, souvent aussi très fâcheux et tels que ni la saine philosophie ni la théologie chrétienne ne sauraient y applaudir; en quoi la condition des missions catholiques n'est ni meilleure ni pire que celle des autres. 6° Les missionnaires eux-mêmes, à quelque religion qu'ils appartiennent, sont également dépourvus, en général du moins, de préparation suffisante, et de suffisante autorité soit morale, soit intellectuelle. 7° La politique humaine peut donc bien trouver son profit dans l'exercice de ce prétendu zèle apostolique; mais elle est seule à pouvoir s'en louer; somme toute, il vaudrait mieux se borner à de simples missions de bon sens et de civilisation naturelle que de provoquer, sous le prétexte frivole de sauver des âmes ou de raffermir une apologetique ébranlée, de déplorables changements de mœurs, de croyances, d'organisation sociale.

III. — Réponses. 1° Le zèle apostolique ne fut et ne sera jamais intermittent dans l'Église catholique; il peut être plus ou moins ardent, plus ou moins libre de ses manifestations et de son action, plus ou moins secondé ou entravé dans ses tentatives. Mais l'histoire atteste qu'il n'a pas cessé de procurer

depuis le retour de Jésus-Christ au ciel, l'extension de son royaume. Ce qui est intermittent, c'est le concours dont il a besoin de la part des puissants et des riches du monde; et ceux-ci sont loin, je l'avoue, d'avoir toujours contribué, dans la mesure du nécessaire, à rendre possible et fructueuse la prédication évangélique. Si la terre entière n'est pas encore chrétienne, c'est à eux surtout qu'en revient la faute. Leurs luttes intestines, leurs indécisions et leurs lâchetés, leurs oppositions impies, ont « retenu la vérité captive dans l'injustice ».

2° Les faits politiques ou sociaux, tels que la découverte et la conquête de pays ignorés, la curiosité et le goût des explorations scientifiques, peuvent contribuer, mais dans une proportion seulement restreinte, à l'expansion de l'apostolat catholique. Ce qui en est la source principale et l'aliment essentiel, c'est l'influence de l'Esprit divin, l'assistance donnée par le Sauveur à son Église, la consécration épiscopale ou sacerdotale avec ses grâces propres, enfin l'amour de Dieu et des âmes.

3° La fureur d'invasion qui s'est manifestée à diverses époques chez des nations païennes, est absolument différente du zèle des missionnaires catholiques. Elle a été intermittente au point de s'apaiser entièrement, comme chez les brahmanistes, les mahométans et les chinois; elle avait un caractère et un but politiques; elle procédait par des moyens de force, de violence et de corruption; elle n'était ni le fruit d'une doctrine et d'une vertu plus pures, ni la cause d'une amélioration intellectuelle et morale indiscutable; surtout elle était sans mission divine, sans autorité surnaturelle. Les protestants, ayant commencé comme les albigeois et les vaudois par des prédications ou plutôt par des émeutes fauatiques, s'étaient ensuite à peu près abstenus de tout prosélytisme; puis ayant voulu, dans certains pays au moins, tels que l'Angleterre, se faire une réputation d'apostolat, ils ont organisé des sociétés bibliques et des missions qui sont loin d'être conformes à la méthode employée par Jésus-Christ et par ses apôtres. Les schismatiques orientaux sont tombés, depuis huit siècles au moins, c'est-à-dire depuis qu'ils sont devenus totalement schismatiques, dans

une inertie et une impuissance communes de l'univers entier. Le catholicisme seul est toujours missionnaire, et missionnaire comme le Christ et son collège apostolique.

4° J'ai dit un mot, et il s'agit, des moyens de propagande usités dans les invasions païennes et dans celles des sectaires du moyen âge et du XVI^e siècle. Généralement, ils sont adoucis dans les missions actuelles de l'anglicanisme et du lutheranisme ; mais il est avéré que le martyre et l'héroïsme de la charité, de la douceur, de la chasteté, sont des moyens d'apostolat volontiers abandonnés aux missionnaires catholiques. Si quelques-uns de ces derniers ont pu se laisser entraîner à des actes de violence soigneusement relevés par leurs adversaires, il faut reconnaître que ce sont des tactes très rares, insignifiantes dans un vaste et lumineux ensemble de toutes les vertus enseignées et recommandées par le Christ à ses disciples. Les témoignages rendus à nos missionnaires par les voyageurs et par les prédicants eux-mêmes sont décisifs en ce point.

5° Les annales périodiques des missions actuelles, aussi bien que les travaux d'histoire et de statistique consacrés à leur développement, prouvent que le succès de la propagande catholique ne cesse pas de s'accroître et de s'accroître. Au moment où j'écris ces lignes, plus de quarante sociétés de missionnaires desservent plus de cent soixante-dix pays de missions. La seule société des missions étrangères de Paris est à la tête de vingt-cinq missions immenses, peuplées de 24 millions d'infidèles et de 900,000 catholiques ; en 1887, elle a baptisé 22,000 adultes païens et 172,000 enfants païens *in articulo mortis*, sans compter 33,000 enfants de chrétiens ; elle a 2,500 églises ou chapelles, 2,000 séminaristes, 50,000 élèves ou orphelins. Qui oserait prétendre que de tels résultats sont médiocres ? Je le sais fort bien, il faut parfois de longues années, des siècles même de labeurs, de souffrances et de martyres, pour défricher des terres migrates et qui semblent le propre domaine du démon : mais alors la patience des apôtres n'est-elle pas la meilleure preuve de la divinité de leur apostolat ? Les convertis, je le sais encore, ne laissent pas tous leurs vices et toutes leurs faiblesses dans les eaux du baptême :

mais qu'est-ce que cela prouve contre l'évangile ? Et qui oserait prétendre, de nos jours, ce que prétendait cyniquement les philosophes du dernier siècle, surtout les disciples de Rousseau, que la demi-civilisation établie avec la foi chrétienne parmi les barbares et les sauvages ne vaut pas l'état de nature ou plutôt de décadence où les ont trouvés nos missionnaires ? Si de nouveaux vices se sont ajoutés aux anciens dans certaines peuplades, nous ne craignons pas de dire, la preuve en mains, qu'on le doit aux hérétiques, aux mauvais catholiques, aux apostats, qui ont trouvé moyen de scandaliser les sauvages eux-mêmes, — jamais aux évêques et aux prêtres catholiques.

6° Il est inexact d'affirmer que nos missionnaires ne sont nullement préparés à leurs missions. Au contraire, ils passent tous par des séminaires ou noviciats spéciaux, dont la célèbre Propagande de Rome est le type, ou du moins par des procureurs et séminaires établis non loin du théâtre de leurs futures prédications : c'est dans ces procureurs surtout qu'ils se familiarisent avec le climat, la langue, les mœurs, les difficultés de leurs missions. A cette préparation très sérieuse ils joignent l'autorité de leur vie de prière, de travail, d'abnégation totale. Je n'en saurais dire autant des ministres protestants auxquels la préparation et l'autorité d'une vie exclusivement consacrée à la religion font trop souvent défaut, comme le remarquent aisément et comme le disent très haut les indigènes eux-mêmes.

7° Une des principales recommandations du Siège apostolique à ses missionnaires, c'est d'éviter les préoccupations politiques et il est à regretter que, sous prétexte de les protéger, l'on essaie parfois d'en faire des agents de colonisation ou des préparateurs d'annexion. Tel n'est nullement leur rôle, ils le savent ; et ils s'abstiennent d'imiter les prédicants dont la principale mission est le plus souvent de servir les intérêts d'un gouvernement ou d'une société commerciale. Si nos prêtres catholiques font aimer et respecter leur patrie terrestre, en même temps qu'ils travaillent à l'extension de l'Église, la patrie des âmes, ce peut être là un résultat précieux, mais secondaire seulement de leurs efforts.

Les en féliciter exclusivement ou principalement serait aussi peu intelligent que leur en faire reproche. C'est de sauver les âmes qu'ils ont la charge, et de faire connaître Jésus-Christ; et pour sourire d'une telle ambition, il faudrait avoir perdu tout d'abord les notions élémentaires de la foi chrétienne. De penser enfin que nos missionnaires sont principalement inspirés par le désir de raffermir une apologétique chancelante, c'est les méconnaître absolument. Ils donnent un nouvel éclat, il est vrai, à l'apostolicité, à la catholicité, à la sainteté de l'Église; mais ils ont le cœur et l'esprit trop hauts pour ne songer qu'à cela. Si des modifications de mœurs et même d'organisation sociale suivent leur prédication, et qu'elles tournent à la gloire de Dieu, ils s'en réjouissent, et qui pourrait les blâmer? Si leurs efforts sont impuissants, nul n'est plus affligé qu'eux, et personne n'a le droit d'en accuser l'évangile et l'apostolat catholique dont les résultats sont subordonnés à la libre coopération des hommes.

Concluons donc que sans nier aucunement l'existence et certains bons effets des missions protestantes, elles sont très inférieures, quant aux résultats religieux et moraux, aux missions catholiques; et que celles-ci, sans être un argument apologétique de premier ordre, sont cependant un indiscutable témoignage de la vie surnaturelle donnée par le Rédempteur à son Église.

Cf. MARSHALL, *Histoire des missions catholiques*; PERRONE, *les Missions catholiques comparées aux missions protestantes*; *Annales de la propagation de la foi et les Missions catholiques*, deux revues fort importantes publiées à Lyon; O. WERNER, S. J., *Atlas des missions catholiques* D' ISAAC TAYLOR, art. sur les missions anglaises protestantes, dans la *Fortnightly Review* de 1889; etc., etc. D^r J. D.

MISSIONNAIRES (LA LIBERTÉ DES INDIGÈNES AMÉRICAINS ET LES). — On veut bien accorder aux anciens missionnaires catholiques de l'Amérique le zèle, l'abnégation, qui se manifestent si évidemment dans leurs pénibles travaux; mais ces généreuses qualités auraient été, dit-on, contre balancées par un grave défaut. Sous l'empire des principes autoritaires de l'Église catholique ou, du moins, de

l'esprit monacal qui avait présidé à leur propre éducation, les missionnaires auraient fait trop bon marché des droits naturels, surtout de la liberté des indigènes; ils auraient même regardé la compression, l'asservissement plus ou moins complet comme un moyen d'amener plus aisément ces barbares à embrasser la foi catholique. Pour répondre à ces reproches, il n'y a qu'à montrer quel fut le rôle des missionnaires dans les attaques que la liberté des indigènes eut à subir, à la suite des conquêtes des Européens. Nous n'indiquerons que les principaux faits, mais ils suffiront pour prouver que les missionnaires catholiques furent toujours les avocats résolus des droits des aborigènes.

I. — L'île d'Hispaniola ou Haïti, la première grande terre découverte dans le Nouveau-Monde [1492], avait commencé à être colonisée par les Espagnols, quand des religieux dominicains y arrivèrent, en 1510. Dès l'année suivante, on voit ces religieux s'élever avec énergie, dans leurs prédications, contre l'asservissement des indigènes. Les colons espagnols irrités en appellent au roi; mais le P. Antoine Montesino, par la voix duquel les Dominicains avaient fait entendre leur première protestation part pour l'Espagne et plaide si bien la cause des Indiens qu'il obtient de notables adoucissements à leur sort (*Lois de Burgos*, 1512).

Tout le monde sait quel avocat infatigable les Indiens trouvèrent bientôt en la personne du généreux Barthélemy de las Casas (prêtre en 1510, dominicain en 1522). Mais le grand « Protecteur des Indiens » comme on l'appela eût toujours pour auxiliaires les missionnaires religieux. Leur appui lui fut du plus grand secours pour obtenir de Charles-Quint ces nouvelles lois en faveur des Indiens, auxquelles il ne manqua que d'être mieux exécutées pour assurer non seulement la liberté, mais encore le bonheur des populations indigènes d'Amérique. Ils ne l'aidèrent pas moins dans ces essais de colonisation où il chercha, nonsans succès, à résoudre le problème de la civilisation des indigènes par l'application du principe sur lequel furent fondées plus tard les *réductions* du Paraguay. Dans la première de ces tentatives, qui fut malheureuse, trois de ses auxiliaires dominicains payèrent de leur vie la solidarité

qu'ils avaient acceptée (1513). Au Mexique, les Franciscains arrivés en 1522 réalisèrent, par la conversion d'une multitude innombrable d'Indiens, des merveilles dignes des temps apostoliques; les Dominicains vinrent travailler avec eux en 1526. Les uns et les autres rivalisèrent de zèle, non seulement à instruire la population indigène, mais aussi à défendre ses droits. A leur tête se signalèrent deux prélats sortis de leurs rangs, l'archevêque de Mexico, Zumarraga, et l'évêque de Tlascala, Garcés. Le premier a vu son nom converti d'ignominie par certains écrivains modernes, parce qu'il a fait brûler des manuscrits mexicains qu'on suppose avoir été très précieux au point de vue archéologique. Qu'il soit ou non à justifier de ce chef, les amis de l'humanité n'en doivent pas moins saluer en lui un des plus intrépides défenseurs de la liberté des indigènes et un des plus zélés fauteurs de tous leurs intérêts.

Il faut l'avouer, alors que les missionnaires et avec eux l'immense majorité de leurs confrères restés dans les cloîtres d'Europe soutenaient hautement les droits des populations aborigènes, l'oppression avait des avocats non seulement parmi les juristes, mais encore quoique en très petit nombre, parmi les théologiens. On s'appuyait sur cet argument que les Indiens, n'étant hommes qu'à moitié et incapables de faire un bon usage de leur indépendance, étaient naturellement marqués pour la servitude. Les missionnaires et tout particulièrement les Dominicains, appuyés par l'évêque de Tlascala, supplièrent le chef de l'Église de frapper cette inhumaine théorie avec son autorité souveraine. Le Pape Paul III s'empressa d'accéder à leurs vœux, en publiant son bref *Veritas*, par lequel il déclarait : que les Indiens étaient de véritables hommes, capables de recevoir la foi chrétienne; et que, par suite, ils avaient droit au plein usage de leur liberté et de leurs biens, et ne pouvaient être réduits en esclavage; enfin que ces Indiens et toutes les autres populations païennes devaient être attirés à la foi du Christ par la prédication de la parole de Dieu et l'exemple d'une bonne vie (2 juin 1527). Le Souverain Pontife fit suivre cette décision d'une lettre adressée à l'archevêque de Tolède, primate d'Espagne, ou il ordonnait de publier

l'excommunication de l'Église contre ceux qui traiteraient désormais les Indiens contrairement à ces prescriptions (18 mai 1537).

Dans toutes les parties de l'immense empire gagné à l'Espagne par ses *conquistadores*, les missionnaires ont rempli le rôle que nous les avons vus prendre à Hispaniola et au Mexique. Il est inutile de nous appesantir sur ce fait, avoué par tous les historiens qui ont étudié les sources, si peu bien veillants qu'ils puissent être d'ailleurs pour l'Église catholique.

L'américain Prescott, par exemple, écrit: « Les missionnaires dominicains et autres (disons-le à leur honneur) ont travaillé avec un zèle et un courage infatigables à la conversion des indigènes et à la défense de leurs droits naturels. »

Cependant, nous ne nions pas qu'on ne trouve quelquefois, dans l'histoire des colonies espagnoles, des membres du clergé, et même des religieux, plus ou moins de connivence avec les iniquités qui ont souillé la conquête du Nouveau-Monde.

Mais, d'abord, nous n'admettons pas comme prouvés tous les faits de ce genre qu'on apporte, même s'ils sont attestés par quelque chroniqueur du temps. Un exemple fameux est ce qu'on raconte du P. Valverde, qui accompagna François Pizarre au Pérou. Ce dominicain, irrité de voir l'Inca Atuahallpa répondre par le mépris à ses exhortations, aurait excité ses compatriotes à exterminer les Péruviens. Mais les relations contemporaines se contredisent nettement sur ce point. De plus, Prescott cite une lettre où Valverde, s'adressant à Charles-Quint, lui demande de la manière la plus pressante de faire rendre leur liberté aux Indiens asservis par les soldats de Pizarre. Cela ne montre-t-il pas l'in vraisemblance du rôle qu'on fait jouer à ce religieux dans la première rencontre des conquérants avec Atuahallpa?

En tous cas, ce fait et les autres du même genre, s'ils sont vrais, étaient des infractions aux principes constamment reconnus par l'Église catholique, ouvertement professés par le Saint-Siège et le clergé sous sa dépendance. Et l'on n'a point prouvé qu'ils aient constitué une pratique générale, à aucune époque, dans aucune des grandes colonies latines du Nouveau-Monde.

Quant aux missionnaires proprement

dits, qui nous occupent seuls en ce moment, nous osons affirmer que jamais on ne les a vus complices des oppresseurs de l'ancienne population américaine.

II. — Quelques mots sur les missionnaires jésuites. On sait quel vaste développement la Compagnie de Jésus a donné à son apostolat parmi les tribus du Nouveau-Monde. En revanche, elle a aussi une large part dans les accusations que nous réfutons. Et pourtant, elle aurait droit de dire que personne n'a souffert plus qu'elle pour la défense des droits des Indiens.

L'ordre des jésuites venait à peine d'être constitué, qu'il acceptait la difficile mission du Brésil. Plusieurs des hommes les plus distingués qu'il ait portés dans son sein se sont dévoués à l'évangélisation des sauvages tribus de ce pays. Parmi eux le plus connu est le P. Antoine Vieira (V. *Vieira* par l'abbé E. Carel, 1779.)

Certainement aucun philanthrope moderne n'a dépassé cet éloquent missionnaire par le zèle en faveur des droits des races inférieures. Dans un ouvrage très hostile aux missionnaires, le marquis portugais de Sá da Bandeira écrit : « Le P. Antoine Vieira fut le premier qui, à Para, s'éleva avec énergie contre l'asservissement des aborigènes, et vint exprès dans la métropole (en Portugal) pour solliciter des mesures en faveur de leur liberté. » Mais la vérité exacte est que, depuis plus d'un siècle, les Jésuites n'avaient cessé de lutter pour cette cause. Le P. Manoel de Nobrega, fondateur de la mission du Brésil, où il arriva en 1549, avait donné l'exemple. Il refusait impitoyablement l'absolution aux colons qui réduisaient les aborigènes en servitude, ou qui ne consentaient pas à libérer ceux dont ils s'étaient rendus injustement les maîtres. Les compagnons et les successeurs de cet homme apostolique suivirent la même conduite. Non contents de protester dans le confessionnal et dans la chaire, ils réclamèrent à plusieurs reprises l'intervention des Papes et des rois de Portugal en faveur des malheureux Indiens. Ce zèle n'était pas sans péril. En 1637, Urbain VIII rendit un décret sévère contre les Européens qui privaient les aborigènes américains de leur liberté. Au Brésil, on ne manqua point d'attribuer ce décret à l'influence des mission-

naires jésuites ; ils l'avaient demandé, de fait. Dans leur fureur, une foule de marchands d'esclaves et d'autres colons qui se sentaient frappés se précipitèrent en armes sur le collège de la compagnie à Saint-Sébastien ; les Pères n'échappèrent aux derniers excès et peut-être à la mort que par l'arrivée des soldats du gouverneur Correa de Sá. Dans le même temps et pour la même cause, d'autres Jésuites étaient expulsés de la ville de Saint-Paul et du bourg Dos Santos.

Des faits pareils se reproduisirent en 1652, lors de la promulgation d'une loi du roi Jean IV, due aux instances des jésuites, notamment du P. Vieira, loi qui déclarait libres tous les Brésiliens jusque là détenus en esclavage. La populace se rua sur la maison des Jésuites de Maragnon, où se trouvait le P. Vieira, pour y mettre le feu, ou chasser les pères de la ville ; il fallut de nouveau l'intervention des soldats pour rétablir l'ordre.

Les amis des Indiens furent plus maltraités encore à l'occasion d'une nouvelle loi, obtenue en 1655, par les soins du même missionnaire, qui était allé l'année précédente à Lisbonne exprès pour défendre la cause des indigènes Brésiliens devant le roi. La promulgation des ordres royaux causa un soulèvement dans la province de Guarupa ; deux missionnaires furent saisis et mis aux fers par les colons portugais, puis expulsés de la ville. A Saint-Louis de Maragnon, le collège est envahi ; les Pères, parmi lesquels se trouvait le P. Vieira, sont contraints de sortir, et, après avoir été quelque temps retenus prisonniers, sont jetés sur un vaisseau ; avec eux, on embarque d'autres jésuites, arrachés aux villages indiens, et on les force tous de partir pour Lisbonne, le 8 septembre 1661. De leur côté, les colons de Para mettent aux fers seize jésuites, saisis soit dans le collège de Para, soit dans les missions indiennes ; puis, après huit ou neuf mois de mauvais traitements, ils les placent aussi sur un navire et les renvoient à Lisbonne, en juin 1662.

Aussi, l'on n'est point surpris d'entendre le gouverneur général du Maragnon, en 1725, rendre le témoignage suivant aux Jésuites : « Les Pères de la Compagnie, écrit-il au roi Jean V de Portugal, sont haïs dans cette province

de Maragnon, et ils l'ont toujours été ici, uniquement parce qu'ils défendent avec zèle la liberté des infortunés Indiens et s'opposent de toutes leurs forces aux oppresseurs tyranniques qui réduisent des hommes nés libres à une servitude indigne et injuste. »

Ce que les Jésuites ont fait au Brésil, ils l'ont fait partout où ils ont été témoins des mêmes iniquités. Dans le Sud de l'Amérique méridionale, vers la fin du xvi^e siècle, les indigènes étaient toujours plus ou moins traités en esclaves, au mépris des ordonnances de Charles Quint, de Philippe II et de Philippe III, qui leur garantissaient la liberté. Les protestations des évêques du pays et même les efforts sincères de l'administration espagnole demeuraient impuissants à extirper ce mal enraciné. Cependant un jésuite entreprit de mener à bien une œuvre qui semblait désespérée. C'était le P. Diego de Torrès, ancien missionnaire chez les Indiens du Pérou, mais alors supérieur provincial des Jésuites pour le Paraguay, le Chili et le Tucuman. C'est dans ces provinces, peuplées de nombreuses tribus, que l'injustice avait son principal théâtre.

Torrès commença une sorte de croisade pacifique, parcourant les centres de colonisation espagnole, prêchant partout contre l'asservissement des Indiens. En même temps, il établissait de nouvelles résidences de jésuites pour continuer son apostolat et rappeler sans relâche aux colons les lois outragées de la justice et de la charité chrétienne.

Ce furent d'abord de terribles colères contre ces prédicateurs importuns. On les accusa de vouloir la ruine des colonies, qui ne pouvaient se soutenir sans le travail forcé des Indiens.

A Santiago, capitale du Tucuman, l'hostilité de la population espagnole força les Pères d'abandonner la ville. Ailleurs, ils avaient grand-peine à subsister au milieu de la désaffection générale. Peu s'en fallut que la Compagnie de Jésus ne payât son zèle pour la liberté des indigènes de la ruine totale de ses établissements dans le Sud de l'Amérique méridionale. Peu à peu, cependant, les éloquentes plaidoyers de Torrès et de ses confrères produisirent leur effet; le sentiment de la justice se réveilla dans les âmes des oppresseurs et l'émancipa-

tion des Indiens commença. Il faut dire, à l'honneur du gouvernement de la métropole, qu'il appuya sérieusement les Jésuites; combinant son action avec la leur, il réussit enfin à faire sortir du domaine de la lettre morte les bienveillantes dispositions des codes espagnols en faveur des aborigènes.

Parmi les coopérateurs les plus actifs et les plus heureux du P. de Torrès, il convient de mentionner le P. Louis de Valdivia. Au Chili, où ce missionnaire exerça son ministère, les colons se prévalaient, pour justifier leurs violences contre les indigènes, du caractère sauvage et turbulent des tribus qui les entouraient.

Après avoir longtemps fait parler en vain la raison et la religion contre les sophismes de la cupidité, Valdivia alla plaider la cause des Indiens devant le roi d'Espagne. Il revint au Chili avec les pouvoirs de commissaire royal, dont il usa pour faire mettre en liberté plus de dix mille esclaves. Il apportait aussi un décret destiné à couper la racine des violences dont les guerres contre les Indiens indépendants étaient l'occasion. Par ce décret, toutes les expéditions offensives étaient désormais interdites aux chefs militaires de la colonie espagnole; il leur était enjoint de se tenir sur la stricte défensive, et, dans tous les cas, il était défendu de réduire les prisonniers de guerre en esclavage.

Nous croyons pouvoir nous borner à ces faits auxquels il serait facile d'ajouter. Nous n'avons cité que quelques noms; mais ce qu'ont fait Montesino, Las Casas, Zumarraga, Vieira, Torrès, Valdivia, des centaines d'autres missionnaires l'on fait dans une sphère plus restreinte. Il n'a fallu rien moins que ces efforts multipliés et continués sans relâche, pour sauver, non pas seulement la liberté, mais même l'existence des tribus aborigènes. On estime à au moins huit millions (vingt millions selon d'autres), le nombre des indigènes civilisés qui vivent encore dans les contrées du Nouveau-Monde colonisées par les Espagnols et les Portugais. Rappelons, d'autre part, que les aborigènes sont ou complètement disparus ou réduits à des proportions insignifiantes dans presque tous les pays colonisés par des protestants, notamment aux États-Unis et en

Australie. Malgré tous les excès commis par les conquérants ou les colons espagnols et portugais, il est donc fort heureux pour les pauvres naturels que l'Amérique ne soit pas devenue sur une plus grande étendue la proie des sectateurs du protestantisme. Mais c'est par-dessus tout aux missionnaires que les Indiens sont redevables de n'avoir pas été livrés plus généralement à l'extermination.

III. — Avant de terminer, répondons encore à une objection qui, souvent réfutée, offre toujours un thème facile à la déclamation servie par l'ignorance et la mauvaise foi. Si les missionnaires ont défendu la liberté des indigènes américains contre les colons, n'était-ce pas pour la confisquer à leur profit? C'est ce qu'on leur reproche d'avoir fait au Paraguay.

Nous répondrons, d'abord, qu'il n'y eut jamais de liberté confisquée dans les réductions du Paraguay. Les Indiens y entraient et y demeuraient de leur plein gré, retenus uniquement par les avantages qu'ils y trouvaient et par la voix persuasive des apôtres qui les avaient tirés de leurs forêts. Sans doute, aussi longtemps qu'ils faisaient partie d'une réduction, les Indiens renonçaient à cette pleine liberté de mouvements dont ils auraient pu jouir dans leur état sauvage. Ce n'était pas là une servitude, c'était une règle qu'ils acceptaient, pour se former peu à peu à la vie civilisée. A ces peuples incultes, qui n'étaient que de grands enfants, il fallait une discipline analogue à celle qu'exige l'éducation de l'enfance. Que cette assertion révolte des théoriciens, ce n'en est pas moins une vérité qui ne peut faire l'objet d'un doute, alors qu'on la voit proclamée avec ensemble par les juges les plus compétents, tels que d'Orbigny, Demersay, de Castelnau, Martin de Moussy, pour ne nommer que des Français et des hommes qui ont étudié les tribus américaines chez elles.

Il suffirait de savoir que l'organisation des réductions du Paraguay fut l'œuvre du P. Diego de Torrès, pour être convaincu à l'avance que les droits des Indiens y étaient religieusement sauvegardés. Cet avocat dévoué des indigènes ne se contentait point de les arracher à l'oppression: il ne s'occupait pas avec moins de zèle de leur assurer les bien-

faits que la liberté seule ne donne pas et qui sont les fruits de la civilisation chrétienne. C'est de cette pensée généreuse que sont nées les réductions de l'Amérique méridionale. Le P. de Torrès choisit et inspira les apôtres qui les fondèrent: il rédigea les lois qui devaient les régir. Toutes ces lois respirent le désintéressement le plus pur, avec la sollicitude la plus affectueuse pour le bonheur spirituel et temporel des Indiens (1). S'il y avait des esclaves dans les réductions, c'étaient les missionnaires, qui renonçaient aux joies les plus légitimes de la vie civilisée, pour s'enchaîner au labeur obscur et rebutant de l'éducation des sauvages. Esclaves de la charité, ils ne s'appartenaient plus à eux-mêmes; tous leurs moments étaient pris par les soins de tout genre que réclamaient leurs néophytes.

Mais les Indiens des réductions n'étaient-ils pas obligés de travailler pour le compte des Jésuites? Non, ils ne travaillaient que pour leur compte personnel ou pour les besoins de la communauté dont ils faisaient partie. Chacun d'eux avait ses champs propres, dont le revenu lui appartenait exclusivement: il était libre d'employer la plus grande partie de son temps à les exploiter. Quant aux champs qu'on cultivait en commun, ils ne réclamaient que deux jours de travail par semaine. Puis, ce n'était pas aux missionnaires que revenait le produit de cette culture commune. Il servait à l'entretien des vieillards, des veuves, des orphelins, des infirmes hors d'état de travailler; à l'achat des médicaments pour les malades, du sel, des instruments nécessaires, soit pour l'agriculture, soit pour les métiers et les industries diverses que les Indiens exerçaient sous la direction des Pères; il fournissait également aux frais de la construction et de la décoration des églises, des cérémonies du culte, des fêtes religieuses et autres, dont l'influence innocente avait une importance particulière dans la formation de ces peuples enfants; finalement, le tribut annuel que les bourgades indiennes avaient à payer au roi d'Espagne pour la protection qu'il leur assurait, c'est-à-dire une piastre ou environ

(1) Elles sont citées avec éloge par A. H. P. S. *The spanish conquest in America*, t. v. (Londres 1853).

5 francs par tête, était aussi pris sur le revenu commun.

De quoi vivaient donc les missionnaires? D'une subvention de trois cents piastres, soit d'environ 1.500 francs, que le gouvernement espagnol allouait à la direction spirituelle de chaque réduction; somme modeste, puisqu'il y avait toujours deux, quelquefois trois jésuites occupés dans chacune de ces bourgades, qui habituellement ne comptaient pas moins de deux mille âmes. S'ils acceptaient de la main des néophytes les choses nécessaires à leur entretien, ils les payaient consciencieusement.

Les enquêtes faites par les fonctionnaires espagnols, après l'expulsion des jésuites, et plus tard par des voyageurs européens de toute nation et de toute croyance, ont réduit à néant la fable calomnieuse, d'après laquelle les réductions du Paraguay n'auraient été qu'une immense exploitation conduite au profit de la Compagnie de Jésus. Mais la meilleure réfutation de cette invention se trouvera toujours dans l'attachement des Indiens pour leurs Pères, dans le souvenir si profond qu'ils ont gardé de leurs bienfaits. Qu'il nous soit permis de prendre au hasard un témoignage entre beaucoup qu'on pourrait citer. Alcide d'Orbigny, qui a visité les restes des réductions, de 1826 à 1834, écrit : « On a souvent parlé de l'excessive sévérité de ces religieux (les jésuites) envers les indigènes. S'il en eût été ainsi, les Indiens encore aujourd'hui ne s'en souviendraient plus avec tant d'amour. Il n'est pas un vieillard qui ne s'incline à leur nom seul, qui ne rappelle avec une vive émotion ces temps heureux toujours présents à sa pensée, dont la mémoire s'est reproduite de père en fils dans les familles. » (*Fragment d'un voyage au centre de l'Amérique méridionale*, Paris, 1845.)

JOS. BRUCKER S. J.

MOÏSE LÉGISLATEUR DES HÉBREUX. — La tradition, juive et chrétienne, nous a toujours représenté Moïse comme le législateur du peuple hébreu, et comme l'auteur du livre qui contient cette loi, c'est-à-dire du *Pentateuque*. Les rationalistes, comprenant toute l'importance de cette vérité au point de vue du christianisme, ont d'abord essayé d'enlever à

Moïse la composition du *Pentateuque* (V. ce mot). Puis, euhardis par leur propre audace, ils sont allés plus loin et ont refusé à Moïse, non plus seulement la rédaction historique, mais la promulgation même de la loi. « Selon cette école, dit M. l'abbé de Broglie, Moïse ne serait même pas l'auteur de la plupart des lois qui portent son nom. Peut-être est-il l'auteur du Décalogue et de quelques rares lois promulguées à la même époque que cette règle fondamentale de la religion et des mœurs. Cela même n'est pas certain, selon les docteurs modernes; mais ce qui, selon eux, est hors de contestation, c'est que Moïse n'est l'auteur ni des lois rituelles du *Lévitique* ni du *Deutéronome*. Ce qu'ils affirment, c'est que la législation du Pentateuque, attribuée à Moïse, lui est en grande partie postérieure. » Comment les rationalistes expliquent-ils la formation de cette loi? Leurs hypothèses à ce sujet sont exposées et réfutées en divers articles de cet ouvrage; ce qu'il nous suffit de retenir ici, c'est cette affirmation que Moïse n'est pas le législateur des Hébreux; affirmation complètement erronée et démentie, non seulement par la foi, mais par la science, comme nous allons le voir.

1. Tout d'abord, l'authenticité du Pentateuque, en le considérant dans sa partie législative aussi bien que dans sa partie dogmatique, est prouvée à l'article *Pentateuque*. Si donc Moïse a rédigé ces lois, il est naturellement impossible de prétendre qu'elles lui sont postérieures.

2. Mais, en faisant abstraction de la question d'authenticité du Pentateuque, en supposant même, si l'on veut, que cette authenticité ne soit pas démontrée, le rôle de Moïse comme législateur des Hébreux n'en est pas moins établi sur des preuves incontestables. Et en effet, les rationalistes n'essaient pas, croyons-nous, de nier ce fait, qu'à l'époque de la captivité le peuple hébreu était universellement persuadé que Moïse était son législateur. A la rigueur cela nous suffirait, car il ne s'agit plus ici, comme dans la question d'authenticité du Pentateuque, d'un fait littéraire pour ainsi dire, il s'agit d'un fait social, d'une simplicité extrême en même temps que d'une importance capitale. Or l'existence d'une croyance générale chez un peuple sur un point de ce genre, à un moment

donné, ne peut s'expliquer — à moins de preuves convaincantes du contraire, — que par l'antiquité de cette croyance et par la véracité du fait dont il s'agit. Comme le fait justement remarquer un brillant apologiste, M. l'abbé de Broglie, « si la tradition n'était pas admise comme preuve d'un fait pareil, toute l'histoire s'écroulerait ».

3. Mais, si l'on ne peut nier que Moïse ait été législateur des Hébreux, on prétend que son rôle n'a pas été aussi étendu que le fait supposer le Pentateuque, que les lois rituelles en particulier ne viennent pas de lui, et ne datent que d'Esdras. A cela nous répondons : 1^o Comment pourra-t-on nous faire croire que les contemporains d'Esdras, instruits comme tous les peuples sur leur histoire, se soient laissé imposer comme venant de Moïse des lois inconnues jusqu'à la captivité? et surtout si ces lois étaient, comme le veulent les rationalistes, en contradiction avec l'histoire des Israélites; si elles imposaient un sanctuaire unique, des rites de sacrifices et jusqu'à une caste sacerdotale inconnus jusqu'alors! Soury traite quelque part les Hébreux de cerveaux racornis; il faut vraiment regarder les Hébreux comme des êtres stupides, pour supposer qu'ils ont, sur l'invitation d'Esdras, et en admettant comme mosaïque une législation nouvelle, consenti à voir dans toute leur histoire le contraire de ce qu'ils y avaient vu jusqu'alors. — 2^o D'ailleurs, nous sommes en droit d'invoquer ici l'argument de *possession* que nous avons développé au sujet du *Pentateuque* (V. ce mot). Nous possédons les lois rituelles, sur l'unité du sanctuaire, sur le sacerdoce lévitique, etc., comme émanant de Moïse; or possession vaut titre, et pour nous en dépouiller, nos adversaires sont obligés de prouver, non pas seulement que les choses auraient pu se passer comme ils le disent, mais qu'elles n'auraient pas pu se passer autrement. Or, le prouvent-ils? bien loin de là, car leurs hypothèses n'ont même pas le mérite de la vraisemblance, comme nous venons de le faire remarquer, et comme on s'en convaincra facilement en lisant les articles relatifs au *Sanctuaire*, au *Sacerdoce*, etc.

Ainsi, on le voit, même en s'en tenant au point de vue scientifique, on n'est

pas autorisé à renier la tradition qui voit en Moïse l'auteur de la législation hébraïque. Quant au point de vue dogmatique, nous devons faire une remarque en terminant. Nous avons dit ailleurs que si l'authenticité du Pentateuque était un point regardé par les théologiens comme semi-dogmatique, certains chrétiens croyaient pouvoir faire quelques concessions sur ce sujet. Nous ne prétendons pas juger ici cette tendance, mais nous ferons remarquer que la question de Moïse législateur se présente avec un caractère plus strictement dogmatique que celle de Moïse historien. Comment un catholique pourrait-il refuser à Moïse les lois du Pentateuque, alors que le « le titre officiel sous lequel sont inscrites toutes les lois, les lois civiles comme les lois morales ou cérémonielles est celui-ci : « Dieu dit à Moïse : Vous parlerez ainsi aux enfants d'Israël? » (De Broglie.) L'é chrétien, qui croit à l'inspiration de la Bible, ne peut pas supposer que les Livres saints attribuent à Moïse des lois qui ne viennent pas de lui; supposer cela, ce serait attaquer l'origine même de ces lois, non pas seulement leur origine mosaïque mais leur origine divine; ce serait supposer que les auteurs inspirés de qui proviendraient ces lois auraient « abusé de la croyance des Hébreux à l'autorité de Moïse pour leur imposer, au nom de Dieu, des lois très pénibles et très lourdes. » Dès lors on se trouverait pris dans ce dilemme : ou ces lois sont divines, et c'est une singulière marque de respect envers la loi divine que de mêler la fraude à sa promulgation; ou ces lois sont humaines, et dès lors on suppose que la Bible, en les donnant comme divines, a commis une erreur sur un point dogmatique. Il faut conclure de là que la thèse traitée dans cet article est un point qui tient à la foi. — Voir abbé DE BROGLIE, *Annales de philosophie chrétienne*, 1886; Cf. VIGOT-MOUX, *Bibles et découvertes modernes*, t. II, *Religion mosaïque et égyptienne; Les Livres Saints et la critique rationaliste*, t. III.

MONISME. — On désigne sous le nom de *monisme* de $\mu\omega\sigma\varsigma$, seul, unique, une doctrine récente, d'origine allemande, qui a pour but de réduire tout ce qui existe à l'unité, c'est-à-dire à l'atome matériel.

Au fond, le monisme n'est qu'une forme

spéciale du matérialisme, un complément de la doctrine de l'évolution ou du transformisme. Darwin, qui a popularisé le transformisme (V. ce mot), avait laissé de côté la question du mode d'apparition du premier être vivant. Hœckel, professeur à Jena, s'est dit que le matérialisme n'avait rien gagné aussi longtemps qu'on pouvait croire à la création d'un seul être, si intime qu'il soit. Il s'est attaché en conséquence à résoudre scientifiquement, avec le seul concours des lois naturelles, le problème de l'origine de la vie.

En réalité, son système ne contient aucune idée nouvelle. Il suppose, comme tous les matérialistes, que la matière est éternelle, ainsi que les lois qui président à ses transformations. Quant à la vie, elle a eu des commencements des plus humbles. Un beau jour, au début des temps géologiques, sans doute à l'époque lauréntienne, quelques atomes d'azote, de carbone, d'oxygène et d'hydrogène se sont agglomérés, à la faveur de circonstances exceptionnelles, de façon à constituer le premier et le plus simple des organismes, la *monère*.

Les monères, êtres imaginaires que personne n'a vu ni pu voir, pas même M. Hœckel, sont, nous dit gravement ce naturaliste, « des corpuscules informes de petite dimension, habituellement microscopiques. Elles sont constituées par une substance homogène, molle, albumineuse ou muqueuse, sans structure, sans organes ; mais elles n'en sont pas moins douées des principales propriétés vitales. Les monères se meuvent, se nourrissent, se reproduisent par segmentation. » (*Anthropogénie*, trad. franç., p. 120-121.)

De la monère, qui constitue le premier degré de la série organique, est sortie l'*amibe*, simple cellule protoplasmique contenant un noyau, mais douée déjà de sensibilité et de volonté. Puis voilà que plusieurs de ces cellules s'associent pour former ce que Hœckel appelle des *synamibes*. C'est le troisième degré de la série. A son tour, cette synamibe, qui ne compte non plus aucun représentant dans la nature actuelle, est devenue successivement une larve ciliée, un ver informe, une lamproie, une salamandre, un singe inférieur un anthropoïde, enfin l'homme lui-même. Nous ne citons que quelques-uns des vingt-deux chaînons qui, au dire du na-

turaliste d'Jena, séparent notre espèce de la monère primitive.

Inutile de dire que toute cette descendance est purement imaginaire. La plupart des animaux qui composent la série n'ont laissé aucun vestige, sans doute parce qu'ils n'ont jamais existé. Quand même on trouverait leurs débris à l'état fossile dans les couches de l'écorce terrestre, il resterait à prouver qu'ils dérivent les uns des autres, et la preuve de cette dérivation serait difficile à faire, vu que la nature actuelle ne nous montre aucun phénomène de ce genre. (V. le mot *Transformisme*.)

La doctrine de Hœckel suppose, en même temps que le transformisme, l'éternité de la matière et la génération spontanée, c'est-à-dire deux choses plus inadmissibles encore. Dire que la matière est éternelle, c'est aller contre les principes les plus élémentaires de la philosophie, puisque c'est supposer qu'il peut y avoir un effet sans cause. La génération spontanée est d'une impossibilité encore plus manifeste. Elle ne va plus seulement contre le bon sens qui se refuse à comprendre que la matière puisse s'organiser elle-même, mais aussi contre la science qui, à force de recherches minutieuses, est parvenue à établir le mode de génération des êtres accessibles à l'observation et à constater que tous les autres, le microbe comme la simple moisissure, naissent de parents ou de germes déposés par des parents semblables à eux. (V. l'art. *Génération spontanée*.)

Les expériences de M. Pasteur en France, celles aussi de Tyndall en Angleterre, sont à cet égard tellement concluantes que force a été aux plus récalcitrants de se soumettre. Hœckel a dû reconnaître lui-même que nulle génération spontanée ne se produit à notre époque ; mais comme il lui faut bien cependant expliquer l'apparition de la vie et que, à aucun prix, il ne veut entendre parler de création, il n'hésite pas à affirmer que ce qu'on n'a pas pu constater de nos jours s'est néanmoins produit à un moment donné dans le cours des siècles passés. L'expérience, on le reconnaît, est contraire à cette supposition ; mais la thèse matérialiste en a besoin et on lui fait cette concession. Et l'on appelle cela faire de la science expérimentale !

Hæckel s'est étrangement mépris quand il a appelé sa théorie monistique une genèse *scientifique*; il eût dû l'appeler *anti-scientifique*. Non seulement la science ne lui prête aucun appui, mais elle la condamne formellement sur plus d'un point essentiel.

Voir: Abbé ARBUS, *la Religion en face de la science*, t. II, p. 270; DUCHÊ DE SAINT-PROJET, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, ch. XII; VIGOUROUX, *l'Antigenèse de Hæckel*, dans la *Controverse*, mai et juin 1884.

H.

MONITA SECRETA. — Toutes les armes sont bonnes contre les Jésuites. La fortune des *Monita secreta* en est une preuve. Qui n'a entendu invoquer ce recueil des règles secrètes de la politique ambitieuse, fourbe et sans conscience, qui est attribuée à la célèbre Compagnie par ses adversaires? Convaincu cent fois de faux et de calomnie, le fameux libelle reparait invariablement aux jours de guerre contre les Jésuites. Puisque les *Monita secreta* trouvent toujours des éditeurs sans scrupule et des acheteurs naïfs, il faut bien revenir à la charge pour faire connaître, avec leur véritable origine, la créance qu'ils méritent.

Les *Monita secreta* ont vu le jour à Cracovie, en Pologne. Ils parurent pour la première fois en 1612, et circulèrent d'abord clandestinement en manuscrit. Imprimés peu après sous le titre de *Monita privata Societatis Jesu*, sans nom d'éditeur, ils furent, dès 1615, flétris par l'évêque de Cracovie comme un « libelle diffamatoire, » dont l'auteur méritait les plus sévères châtimens. Une enquête ordonnée par ce prélat et par le nonce du Saint-Siège en Pologne, pour découvrir l'auteur du libelle, n'amena aucun résultat. Toutefois, la voix publique désignait un malheureux prêtre, Jérôme Zaorowski, lequel s'était fait chasser de la Compagnie de Jésus en 1611. Il est, en effet, très vraisemblable que les *Monita* sont dus aux rancunes d'un apostat.

Le 10 mai 1616, la Congrégation cardinale de l'Index, à Rome, condamna les *Monita privata* « comme faussement attribuées à la Compagnie de Jésus et pleins d'inculpations calomnieuses et diffamatoires ». Au mois de mars 1621, un décret de la même Congrégation a inséré le libelle

dans le catalogue des livres prohibés.

La Compagnie de Jésus était déjà suffisamment justifiée par ces hauts témoignages. Cependant, son supérieur général, le P. Mutio Vitelleschi, jugea qu'elle avait à parler, elle aussi, pour ne pas laisser subsister le plus faible nuage sur la vérité. Par son ordre, le savant jésuite Gretser composa, en 1617, une solide réfutation, qui, attaquant point par point les *Monita*, montre qu'ils ne sont qu'un tissu de calomnies et de documents apocryphes. (*Jacobi Gretseri S. J. theologi contra famosum libellum cujus inscriptio est: Monita privata Societatis Jesu, etc., libri tres apologetici.* — Opp. omn. tom. XI.)

A cette exécution complète, le compilateur anonyme ne trouva rien à répliquer. Son œuvre dormit dans l'oubli pendant un demi-siècle, puis elle reparut, mais sans faire beaucoup de bruit, en 1662, en 1669, en 1702. Le xvii^e siècle était trop délicat pour se laisser prendre à des inventions si grossières. A cette époque, le moine hérétique Fra Paolo Sarpi, ennemi passionné des Jésuites, parcourant les *Monita* dans une traduction française, y voyait « des choses si exorbitantes qu'il ne pouvait se décider à les croire véritables. » — « Ce qu'il y a de certain, écrit-il à ses amis de France, c'est qu'en Italie nous n'avons point eu de tels hommes (comme les jésuites des *Monita*). »

Pascal, souvent si peu scrupuleux dans le choix des textes qu'il exploita contre les jésuites, ne fit pas même aux *Monita* l'honneur de les mentionner.

Un autre janséniste fut plus hardi. Au commencement du xviii^e siècle, le carme flamand Henri de Saint-Ignace, aussi zélé ennemi des jésuites que chaud partisan d'Arnaud et de Quesnel, reproduisit les *Monita secreta* dans un pamphlet qu'il publia contre la Compagnie de Jésus, sous le titre lugubre de : *Tuba magna mirum clangens sonum*. Désireux d'édifier ses lecteurs sur la provenance du document, il le fait précéder d'une historiette d'après laquelle les *Monita* auraient été découverts dans les papiers secrets des jésuites lors du pillage du collège de Paderborn, en 1622; or, plusieurs années avant cette découverte ils avaient été, comme nous l'avons vu, condamnés par l'évêque de Cracovie et par la Congrégation

tion de l'Index, et refutes par Gretser, Henri de Saint-Ignace ajoute, il est vrai, qu'ils « ont été trouvés aussi dans les collèges de Prague et de Liège, » mais il ne dit pas comment, ni à quelle époque. Ces assertions, absolument dénuées de preuves, ont passé du *Tabu magna* dans toutes les éditions des *Monita* qui ont suivi, et aucun des honnêtes éditeurs ne s'est mis en peine de contrôler l'information d'Henri de Saint-Ignace ou d'y ajouter un peu de vraisemblance.

Au moins, l'auteur du *Tabu magna* laissait apercevoir un doute sur l'authenticité des *Monita*. Le Jésuite Huylenbroeueq prit la peine de l'éclairer dans un ouvrage publié à Gand en 1713 *Atplousi Huylenbroeueq S. J. vindicationes altera adversus famosus libellos quam plurimos, et noram eorum collectionem sub titulo Tabu magna, etc.* Cette réponse était si décisive qu'elle convainquit Henri de Saint-Ignace lui-même; l'adversaire des Jésuites leur fit une sorte d'amende honorable, et retrancha les *Monita* dans une nouvelle édition de son livre.

En 1719, on vit reparaitre une traduction française des *Monita*, sous le titre d'*Instructions secrètes*. Quoiqu'elle fut vraisemblablement due au jansénisme, cette publication fut blâmée par ce qu'il y avait de plus intelligent dans le parti. Le rédacteur des *Nouvelles ecclésiastiques*, feuille janséniste toujours en guerre contre les Jésuites, saisit l'occasion pour faire connaître la rétractation d'Henri de Saint-Ignace; il rappelait en même temps la « forte réclamation » des PP. Gretser et l'oreus: « Cela doit suffire, conclut-il, pour ne pas mettre les *Monita* sur le compte des Jésuites, et si ceux qui viennent de les publier de nouveau avaient été instruits de ces faits, ils s'en seraient sans doute abstenus. »

Il fallait que ce démenti infligé au fameux libelle par la Compagnie de Jésus fut bien péremptoire pour arracher de pareils aveux. Quarante ans plus tard, les jansénistes, alliés aux parlementaires et aux philosophes, faisaient arme de tout contre les Jésuites. Le vieux pamphlet fut encore une fois ramassé pour aider à la ruine de la Compagnie. En 1761, il parut à Paris, sous la fausse rubrique de Paderborn, 1661, une traduction française des *Monita*, accompagnée du texte latin en regard. L'éditeur

toujours in anonyme raconte lui aussi la découverte du précieux document. Ce récit, daté de 1761, n'est qu'une traduction maladroite de celui d'Henri de Saint-Ignace, publiée en 1712. Seulement le scribe impudent a supprimé les doutes que le janséniste de 1712 avait exprimés sur l'authenticité des *Actis secretis*. Quant à la traduction, elle est remplie de bévues grossières et de non-sens absurdes. Et pourtant, c'est cette traduction qui a été reproduite presque sans changements par tous les éditeurs venus depuis.

Il semble que l'éditeur de 1761 en fut pour ses frais. Ni les parlements dans leurs édits contre la Compagnie de Jésus, ni l'auteur des *Extraits des assertions* ne daignèrent même faire allusion au libelle qu'il venait d'exhumer. Cette œuvre de faussaire inepte était jugée depuis longtemps.

Mais enfin les Jésuites furent expulsés de leurs maisons, de leur patrie; leurs bibliothèques, leurs archives furent confisquées et tous leurs secrets livrés au grand jour. Eh bien, parmi tant de livres et d'écrits qui ont alors été saisis à l'improviste et fouillés avec passion, qu'a-t-on trouvé de semblable aux *Instructions secrètes*? Rien, absolument rien. Il est inutile d'aller plus loin. L'authenticité des *Monita* a été niée, de nos jours, par des écrivains notoirement ennemis des Jésuites, comme le fameux docteur protestant Paulus, comme J. Huber, auteur d'un livre dirigé contre la Compagnie de Jésus. Pour les hommes de bonne foi, les preuves sommairement indiquées ici seront plus que suffisantes. Ils concluront, avec M. Mavel, que les *Monita secreta* « restent un libelle apocryphe et diffamatoire, l'œuvre d'un lâche et impudent calomniateur. » (J. Mavel, les *Monita secreta* des Jésuites, dans *Questions controversées de l'histoire et de la science*, 1^{re} série, Paris, librairie de la Société bibliographique.)

MONOTHÉISME DES HÉBREUX. —

Une des thèses principales des critiques rationalistes, une de celles dont ils se servent le plus dans leurs attaques contre la Bible, consiste à prétendre que les Hébreux n'ont pas été dès l'abord monothéistes, mais qu'ils sont arrivés peu à peu et très tard, vers l'époque des pro-

phètes, du polythéisme au culte d'un seul Dieu. Cette prétention leur permet de nier la révélation et de considérer le monothéisme comme le fruit naturel du progrès de l'esprit humain ; seulement il est plus facile d'affirmer que de prouver, et nous allons voir, par l'examen des diverses raisons alléguées par les critiques en faveur de leur système, que ce système ne repose absolument sur rien.

1. — Tous les peuples sémitiques, dit J. Soury, ont d'abord été polythéistes ; à ce titre, les Hébreux ont dû nécessairement, comme les Assyriens, les Arabes, etc., être d'abord idolâtres, et ne s'élever que peu à peu jusqu'au monothéisme. — Cet argument pêche par la base : non, aucun peuple ne s'est élevé du polythéisme au monothéisme, mais tous au contraire semblent avoir passé du monothéisme au polythéisme : tous les anciens peuples étaient convaincus que leur religion était d'autant plus parfaite qu'on remontait plus loin dans son histoire, et cette croyance universelle est confirmée par l'examen des diverses théogonies, qui se corrompent à mesure qu'elles vieillissent ; l'induction à tirer de ce fait n'est certainement pas celle d'un polythéisme primitif. Mais il y a plus, car, pour la plupart des peuples sémitiques, l'étude de leurs plus anciens monuments nous révèle expressément leur antique monothéisme. Contentons-nous de quelques exemples, tirés des nations qui eurent le plus de rapports avec les Hébreux.

1. En *Égypte* nous voyons le polythéisme régner au temps de Moïse ; mais des monuments hiéroglyphiques, antérieurs de plus de quinze cents ans à cette époque, nous apprennent que dans ces temps reculés la religion était essentiellement monothéiste : c'est là un fait désormais indiscutable, depuis les recherches des plus grands égyptologues, Mariette, de Rougé, Pierret, Ebers, etc. Plus tard même, sous les formules d'un polythéisme effréné, on retrouve la notion d'un dieu unique, éternel, dont les divinités égyptiennes ne sont que les attributs personifiés.

2. Pour la religion *assyro-chaldéenne*, l'absence de monuments aussi anciens ne permet pas d'être aussi affirmatif sur sa nature originelle ; mais de l'étude des inscriptions il ressort ce fait que, sous

l'écorce du polythéisme, il y avait, en Assyrie comme en Égypte, la notion fondamentale de l'unité divine ; si ce dieu un a été multiplié, c'est, d'après M. Maspero, parce que « chacun des actes qu'il accomplissait en lui-même sur la matière était considéré comme produit par un être distinct et portait un nom spécial ».

3. En *Phénicie*, en *Chanaan*, en *Syrie*, c'est encore le monothéisme primitif qui se devine sous des apparences idolâtriques. Si le polythéisme est devenu la religion de ces peuples, c'est que le dieu unique, Baal, a été multiplié dans la suite des temps : le même Baal, adoré à Tyr, à Sidon..., est devenu Baal-tsour, Baal-sidon, etc. ; de plus, considéré dans ses diverses manifestations, il est devenu Tanit, ou la face de Baal, Astarté, etc. Tel est l'enseignement des savants les plus versés dans les études d'épigraphie phénicienne, de Vogüé, Ph. Berger, etc. — En résumé, nous pourrions donc retourner l'argument de J. Soury et dire : Tous les peuples sémites ont été primitivement monothéistes ; donc les Hébreux ont dû l'être également.

II. — D'ailleurs, J. Soury sent bien que cet argument, fût-il aussi juste qu'il est faux, n'aurait pu suffire à sa thèse, et il entreprend de prouver directement le polythéisme primitif des Hébreux ; pour cela, il cherche dans la Bible des passages qu'il interprète à sa manière, et qui, selon lui, prouvent que les Hébreux n'avaient pas un Dieu unique. Pour apprécier la valeur de ce nouvel argument, examinons les divers passages allégués par J. Soury. — 1° « A plusieurs reprises, dit-il, la Bible nous présente les Abrahamides comme idolâtres et polythéistes... Dans le livre de Josué, Téraah, père d'Abraham, est donné comme païen et polythéiste, ainsi que leurs ancêtres... Rachel dérobe les idoles de son père... Jacob enterre sous un chêne, près de Sichem, les idoles, les talismans et les amulettes des gens de sa maison. » Qu'est-ce que cela prouve ? qu'à l'époque où Abraham se sépara des Chaldéens, ceux-ci ne possédaient plus dans sa pureté la notion monothéiste, et que la famille même d'Abraham n'était pas à l'abri de l'erreur ; mais cela est en conformité parfaite avec la Bible, et explique pourquoi Dieu choisit Abraham et l'éloigna de son pays, pour en faire le père

des croyants. — 2° Depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ, les Hébreux tombèrent souvent dans l'idolâtrie, sous l'influence du voisinage des peuples polythéistes et des pratiques licencieuses qu'autorisait l'idolâtrie. Mais ce fait, reconnu de tous, ne prouve en rien la thèse de J. Soury : ce culte idolâtrique nous est toujours représenté par la Bible, comme un crime, un *adultère*, et, même aux plus mauvais jours, il reste toujours des Israélites fidèles au vrai Dieu, tandis que les prévaricateurs, châtiés par la main divine, reconnaissent bientôt leur erreur et reviennent à Jéhovah. Remarquons enfin que les chefs, ceux qui personnifient la nation, restent généralement monothéistes, au moins jusqu'à l'époque du schisme, c'est-à-dire précisément jusqu'à l'époque où les critiques font naître l'idée monothéiste. A l'encontre de cette observation, J. Soury essaie bien d'opposer ce qu'il appelle l'idolâtrie et le franc polythéisme de David : nous croyons qu'il n'y a là de sa part qu'une distraction, le Psalmiste affirmant cent fois l'unité de Dieu : « Qui est Dieu sinon Jéhovah ? » (Ps. xvii.) « Il n'y a point de Dieu si ce n'est toi. » (II Reg. vii, 22.) — 3° Les peuples sémites aimaient à faire entrer les noms de leurs dieux dans la composition des noms propres d'individus ou de lieux ; c'est ainsi, par exemple, que dans la liste des rois de Ninive et de Babylone on retrouve tous les dieux chaldéens : Assur dans Assurbanipal, Bel dans Balthasar, Adar dans Adarpassar, Nébo dans Nabuchodonosor, etc. ; il en est de même en Phénicie et en Égypte. De là nous pouvons conclure que l'examen des noms propres hébreux nous livrera la nomenclature des divinités adorées par ce peuple, et nous dira s'il était ou non polythéiste. Soury a fait cet examen, et il a cru pouvoir en conclure le polythéisme primitif des Hébreux. Il est vrai que presque partout c'est le nom de Jéhovah, *El* ou *Yah*, qui entre dans la composition des noms hébreux, et que même des rois impies, comme Achab ou les rois d'Israël, suivent cet usage ; tout cela est vrai, mais, dans toute la Bible, Soury a découvert trois personnages dans le nom desquels entre celui de Baal, et il conclut de là que les Hébreux ont adoré Baal aussi bien que Jéhovah. Pour nous, il nous semble que

les recherches de J. Soury, aboutissant à trois noms idolâtriques, prouvent plus en faveur du monothéisme hébreu que de son polythéisme ; et quels sont ces trois noms ? l'un, Esbaal, appartient à un fils de Saül ; l'autre, Meribbaal, est celui d'un petit-fils du même roi ; et encore ce nom signifie-t-il *combat contre Baal* ; enfin le troisième, Jérubbal, est le nom que reçut Gédéon après avoir renversé l'autel de Baal, et il signifie précisément *celui qui lutte avec Baal* : il n'y a rien là qui prouve le culte des Israélites pour Baal. Quant à la ville de Baalath-Beer, que cite aussi J. Soury, il y a réellement mauvaise grâce à en reprocher ce nom aux Hébreux, puisque cette ville portait déjà ce nom idolâtrique avant la conquête de la Palestine par Josué. On pourrait à aussi juste titre, observe M. Vigouroux, nous reprocher d'adorer la Lune, Mars et Mercure, parce que nous appelons les jours de la semaine lundi (*Lunæ dies*), mardi (*Martis dies*), etc.

III. — Le dieu des Hébreux est appelé de plusieurs noms différents dans les saints Livres, et principalement *El* et *Jéhovah* ; de là J. Soury, d'autres après lui, et tout récemment d'Eichthal, ont conclu à la pluralité des dieux chez les Israélites. Mais partout on voit des personnages portant chacun plusieurs noms, et pour que la conclusion des rationalistes fût juste, il leur faudrait établir que les noms divins des Hébreux n'étaient pas synonymes, et désignaient des personnages distincts. C'est ce que tentent les critiques, en essayant d'établir que *El* et *Jéhovah* étaient pour les Hébreux des divinités différentes.

1° *El*, d'après J. Soury, fut le dieu national des Hébreux jusqu'à l'exode, et, comme on retrouve ce nom sous la forme *ilou* dans les langues sémitiques, le rationaliste français en conclut que ce Dieu des Hébreux n'était autre que le Dieu adoré comme divinité suprême par les Assyriens, les Chananéens, etc. — Nous reconnaissons que *El* se retrouve dans la langue des peuples idolâtres ; mais cela s'explique naturellement, car, c'est J. Soury qui l'avoue, « l'idée de Dieu se rend en assyrien par le mot *ilou* ». Le mot *El* ou *ilou* n'est donc que le nom commun de la divinité, et non pas le nom donné à un dieu particulier pour le distinguer d'un autre ; par suite, il est

tout naturel de retrouver le mot *el* dans la langue de tous les peuples qui ont cru à l'existence de Dieu, quels que fussent d'ailleurs le nombre et la nature de leurs divinités. Bien plus, l'habitude des Assyro-Chaldéens d'ajouter le nom d'Ilu à celui de tous leurs dieux, Samas, Sin, etc., donne à entendre que ce nom a dû désigner primitivement leur dieu unique, et tend ainsi à prouver, non le polythéisme primitif des Hébreux, mais le monothéisme primitif des Assyriens. — Il y a cependant une autre difficulté : c'est que le plus souvent, dans la Bible hébraïque, Dieu est appelé, non pas El ou Eloah au singulier, mais Elohim au pluriel ; de là, pour J. Soury, à conclure au polythéisme primitif des Israélites, il n'y a qu'un pas, et il le franchit. Mais cet argument ne peut subsister devant les considérations suivantes : 1° Dans l'ancien hébreu on trouve exclusivement Elohim au pluriel ; c'était donc primitivement un de ces mots comme on en rencontre dans toutes les langues, qui n'avait pas de forme singulière ; pourquoi ? Très probablement, comme le dit le rationaliste Furst, pour signifier la somme des perfections infinies incluses dans l'idée de Dieu, la majesté divine. Quoi qu'il en soit, on n'en peut rien conclure contre l'unité du dieu des Hébreux ; autrement, nous n'aurions pas le droit de dire *vous* par respect à *une* personne que nous voulons honorer. 2° Quand la Bible désigne par *Elohim* les dieux des païens, elle met toujours au pluriel les verbes ou qualificatifs qui se rapportent à ce substantif. Au contraire, quand il est question du Dieu des Hébreux, quoique le nom ait la forme plurielle, la phrase est construite au singulier ; à peine pourrait-on citer quatre exceptions sur plus de deux mille passages, et ces quatre exceptions s'expliquent bien facilement par une distraction de copiste, un nom pluriel appelant naturellement un verbe au pluriel. 3° M. Soury prétend que cette construction au singulier de phrases ayant Elohim pour sujet, vient de corrections postérieures à la composition des Livres saints. Mais cette supposition est inadmissible, car on rencontre des passages où Elohim est employé comme attribut d'un nom au singulier : « Jéhovah est l'Elohim de mon père ! » chante le peuple après le passage de la mer Rouge ; Jéhovah étant certainement

un nom singulier, comment les Hébreux auraient-ils pu lui adjoindre le nom d'Elohim, s'ils n'avaient donné à ce mot, comme à l'autre, un sens singulier ?

2° Quant à *Jéhovah* ou mieux *Jahveh*, c'était pour les Hébreux, d'après J. Soury, non pas le Dieu unique, mais un de leurs nombreux Élohim ; c'était le soleil, le feu, qu'ils adoraient sous ce nom de Jéhovah, et ils le représentaient par un taureau. Ce système fantaisiste a été adopté récemment encore par M. d'Eichtal, dans un article de la *Revue de l'histoire des religions*. Quelles preuves en donne-t-il ? que Jéhovah s'est révélé à Moïse du milieu d'un buisson ardent, qu'il proclame sa loi du milieu du feu, etc. Si ce sont là des preuves, pourquoi ne pas nous accuser en même temps d'idolâtrie, nous autres chrétiens, qui faisons brûler la cire et l'encens devant notre Dieu ? Mais voici un autre texte tout aussi décisif : « Jahveh, dit d'Eichtal, est dans la colonne de feu qui précède et protège les Israélites au désert. » Mais comme, pendant le jour, cette colonne de feu devient une colonne de nuage, il faudrait en conclure que Jéhovah était à la fois, pour les Hébreux, le dieu-feu et le dieu-eau. Ailleurs, le critique reconnaît lui-même, et cela nous suffit, que la Bible ne parle du culte du taureau que pour le réprouver. Citons cependant un dernier texte, qui paraît d'abord décisif en faveur de d'Eichtal. Voici en effet ce que dit le critique : « Le prophète Osée annonçant la ruine de Samarie déclare que « Jahveh a rejeté son taureau, qu'il sera détruit, mis en morceaux. » (viii, 5-6.) A lire ce passage ainsi traduit, on croirait que Jahveh a rejeté son taureau *à lui* ; mais recourez au texte, et vous verrez qu'en disant « Jahveh a rejeté son taureau, » d'Eichtal a voulu dire : « Jahveh a rejeté le taureau de Samarie, qui sera détruit, etc. » Ainsi rétabli, que prouve ce texte, sinon que Jéhovah n'agréait pas le culte du taureau ? D'ailleurs le nom de Jéhovah n'est même pas dans le texte, qui est très exactement traduit par la Vulgate.

En réponse au système rationaliste imaginé au sujet de Jéhovah, nous disons : 1° les textes allégués ne prouvent rien. 2° Comment cette notion polythéiste de Jéhovah se serait-elle transformée dans la notion si différente d'un Jéhovah unique, infini, créateur de l'uni-

vers, que M. d'Eichtal est obligé de reconnaître dans les livres des prophètes? « C'est là, dit d'Eichtal, une question du plus haut intérêt. » Nous le croyons facilement : il ne s'agit de rien moins que d'expliquer comment Jéhovah a pu devenir peu à peu contraire à lui-même! Malheureusement le critique est obligé d'avouer que poser la question, ce n'est pas la résoudre. 3° Le nom même de Jahveh prouve qu'il signifie le Dieu unique. D'Eichtal nie qu'il y ait un rapport étymologique entre le nom *Jahveh* et la formule *éhoé ascher éhoé*; « je suis celui qui suis » (Ex., III, 14); réfuter ici cette erreur retarderait notre discussion voir l'art. *Jéhovah*; d'ailleurs, même en faisant abstraction de la formule d'où la Bible fait provenir *Jahveh*, il est certain que la plupart des exégètes rattachent ce nom au verbe *havah*, *être*. D'Eichtal lui-même ne peut lui assigner d'autre origine, et il conclut : « dans ce cas, il aura la signification : *il est*, ou bien : *il fait être*; et désignera, soit *l'être par excellence*, soit *le Créateur*. » L'un et l'autre sens impliquent nécessairement l'idée d'un Dieu unique.

Tels sont, exposés et réfutés aussi brièvement que possible, les arguments imaginés par les rationalistes pour établir le polythéisme primitif des Hébreux. C'est là, nous le disions en commençant, une thèse favorite pour la critique actuelle; elle passera, comme tant d'autres, et dans plusieurs siècles les enfants chrétiens sauront encore ce que les grands savants d'aujourd'hui ont oublié, que le premier précepte des Hébreux peut se traduire ainsi : Un seul Dieu tu adoreras Et aimeras parfaitement. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. III; E. DE ROQUE, *Conférence sur la religion des anciens Égyptiens*, 1869; ROBIOT, *Annales de philosophie chrétienne*, oct. 1882; abbé DE BROUËL, *ibid.*, nov. 1880.

MONUMENTS ANTIQUES (DESTRUCTION DES). — On a longtemps voulu rendre l'Église responsable de la destruction des monuments antiques. Le reproche lui en est fait dès le xv^e siècle par Ghiberti, au siècle suivant par Vasari, au xviii^e par Gibbon; il passe de là dans la langue courante, et nous l'entendons répéter au xix^e par les orateurs et les historiens. Cependant l'étude

des faits a montré sa fausseté. Dès le siècle dernier, Carlo Fea, dans les notes jointes à sa traduction de l'*Histoire de l'Art* de Winckelmann, revendiquait pour les chrétiens de Rome l'honneur d'avoir conservé intacts, pendant plusieurs siècles, les œuvres d'art qui décoraient leur ville. De nos jours, M. de Rossi a donné à cette assertion le poids de son expérience et de son autorité en de nombreuses pages de son *Bulletin d'archéologie chrétienne* ou de sa *Roma sotterranea*. Récemment, dans le *Journal des Savants* 1887, l'érudite bibliothécaire de l'École des Beaux-Arts, M. Eugène Müntz, rendait sur ce point justice aux chrétiens, en la tempérant à peine de quelques réserves. L'opinion qu'une étude plus approfondie de l'archéologie et de l'histoire démontre aujourd'hui aux esprits non prévenus, a été ainsi résumée, en 1879, par le directeur de l'École française de Rome, M. Geoffroy : « Les empereurs, après avoir abjuré le paganisme, se sont abstenus, surtout dans Rome, de mesures violentes contre les monuments et les statues de l'antiquité. Le christianisme comprit très vite que les monuments de Rome païenne faisaient partie d'une gloire qu'il ne lui convenait pas de renier, puisqu'elle avait servi, selon les secrets desseins de la Providence, à grouper les nations et les préparer à recevoir l'Évangile. »

A défaut même d'une idée plus haute, l'intérêt aurait suffi à persuader aux empereurs d'agir de la sorte, à une époque où le paganisme comptait encore de nombreux adhérents. Constantin, en donnant au christianisme la prépondérance politique, n'essaya pas d'une réaction violente. Il proclama, au contraire, la liberté de conscience, se bornant à mettre, officiellement, la religion chrétienne sur le pied d'égalité avec les autres cultes, et à lui prodiguer, personnellement, les marques de sa faveur. Mais il n'abdiqua pas la dignité de grand pontife, qui mettait dans sa main la police des cultes païens : aussi laissa-t-il leurs temples ouverts. Cela résulte d'une loi de 319 (*Code Théodosien*, IX, XVI, 2), d'un édit rapporté par Eusèbe (*Vita Constantin*, II, 47-60), d'un discours prononcé par l'empereur dans les dernières années de sa vie (*Oratio ad sanctorum colam*, II). Certaines paroles d'Eusèbe ou d'histo-

riens postérieurs, Théodoret, Socrate, Sozomène, Orose, d'où l'on a déduit l'opinion contraire, ne peuvent s'entendre que de cas exceptionnels : ainsi, les temples d'Esculape à Égée, de Vénus à Héliopolis et à Aphaque, furent renversés parce qu'ils abritaient des scènes de débauche ou de malsaines jongleries.

Les fils de Constantin s'éloignèrent à certains égards de sa politique, puisque, par des lois souvent inexécutées, ils prescrivirent la fermeture des temples ; mais toujours ils les laissèrent debout. « Quoique toute superstition doive entièrement disparaître, dit un rescrit adressé au préfet de Rome en 346, cependant nous voulons que les temples situés aux environs de la ville soient conservés intacts et sans souillure (*Code Théodosien*, XVI, x, 3). » En 356, Constance visita Rome pour la première fois ; non seulement il ne prit pas de mesures contre les monuments du paganisme, mais il parut sensible à leur beauté. « Il considéra les sanctuaires d'un œil tranquille, lut les noms des dieux inscrits sur leurs frontons, s'informa de l'origine de ces édifices, et témoigna de son admiration pour ceux qui les avaient construits. Symmaque, *Ep.*, x, 61. » Un écrivain païen ajoute : « Le temple de Jupiter Tarpeïen lui parut l'emporter sur le reste autant que les choses divines l'emportent sur les choses humaines (Ammien Marcellin, xvi, 10). » Aussi, dans son éphémère tentative de restauration du paganisme, Julien n'eut-il pas à reconstruire les temples : il lui suffit de les rouvrir. Après la chute de Julien, les monuments continuèrent d'être respectés. Une inscription montre Valentinien restaurant le Capitole de Thamugas, en Numidie (*Corpus inscript. lat.*, t. viii, 2388). La liberté du culte païen paraît même avoir été complète sous ce prince (Saint Augustin, *De Civitate Dei*, II, 4, 26). Gratien, le premier empereur qui ait refusé les insignes du souverain pontifical, le fervent chrétien qui fit ôter de la curie la statue de la Victoire, ne toucha pas aux temples ; mais, en 382, il en confisqua les immeubles. Parmi ces biens confisqués, paraît avoir été le domaine de la confrérie des Arvales, près de Rome, qui fut donné à l'Église déjà propriétaire, en ce lieu, d'une catacombe : les édifices païens qui cou-

vraient le domaine arvalique furent conservés, et des dessins exécutés douze cents ans après Gratien les montrent encore intacts (De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 689-697 ; C. de la Berge, art., *Arvales*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, t. I, p. 450). En 395, le païen Symmaque, préfet de Rome, fut chargé par un rescrit impérial de faire le procès des fanatiques ou des malfaiteurs qui dégraderaient les murailles des temples (De Rossi, *l. c.*, p. 694).

Sous Théodose même, qui abolit définitivement le paganisme, les temples restèrent debout. En Égypte seulement, après l'émeute suscitée par les païens retranchés dans le Sérapeion d'Alexandrie, ce magnifique sanctuaire fut démoli, et avec lui périrent d'autres temples de la province ; cependant, au septième siècle, le Tycheon, ou temple de la Fortune, existait encore à Alexandrie, avec les statues qui le décoraient. (Théophylacte, cité par Lumbroso, *l'Égypte au temps des grecs et des romains*, p. 134). La seule mesure officielle dont les temples aient été l'objet dans le reste de l'empire fut l'ordre, tant de fois déjà donné et transgressé, de les fermer définitivement (*Code Théodosien*, XVI, x, 10, 11). Tout porte à croire que, sous la forte main de Théodose, il fut cette fois exécuté. « Marnas pleure enfermé dans son temple de Gaza, » écrit saint Jérôme (*Ep.*, 107). Cependant cette fermeture même souffrit des exceptions, autorisées par l'empereur. Ainsi, le principal temple d'Edesse, remarquable par la beauté de son architecture comme par ses vastes proportions, était devenu le lieu de réunion des habitants, une sorte de musée et de promenoir public : Théodose, sur la demande du préfet de l'Osrhoène, en autorisa la réouverture ; les statues qui le décoraient seront conservées, dit-il, à cause de leur valeur artistique, non comme objet de culte (*Code Théodosien*, XVI, x, 8).

S'il y eut (en dehors de l'Égypte) des temples renversés sous Théodose, ce fut sans son aveu, par le zèle des particuliers : l'évêque d'Apamée, saint Marcel, se crut obligé de détruire les temples de sa ville et de la campagne environnante, en qui il voyait le principal obstacle à la conversion des habitants, et fut pour ce fait égorgé par les païens (Sozomène, *Hist.*

Ecl., vii, 46) Même après la révolte de l'usurpateur Eugène, fomentée par le parti païen, aucune représaille ne fut exercée sur les anciens sanctuaires. Les fils de Théodose, Honorius et Arcadius, mirent de nouveau les temples sous la protection des lois, « Plus de sacrifices, écrit Honorius, mais que les monuments des villes soient respectés. (*Code Théodosien* XVI, x, 45). Que personne n'essaie de renverser les temples, désormais vides de toute superstition. Nous ordonnons que ces édifices demeurent intacts (*ibid.*, 48). » Ces deux lois sont de 399. La fermeture des temples, la conservation de leurs œuvres d'art, c'était la réalisation du vœu prophétique mis par un poète contemporain de Théodose dans la bouche du martyr saint Laurent : « Je vois dans l'aveuir un prince serviteur de Dieu : il ne permettra pas que Rome soit souillée de l'ordure des sacrifices ; il fermera les portes des temples, il en clora les battants d'ivoire, il en condamnera les seuils impurs, il en tirera les verrous d'airain. Alors les marbres resplendiront, purs de tout sang versé ; alors les statues de bronze adorées aujourd'hui resteront debout, désormais innocentes (*Prudence, Peri Stephanon*, II, 473-484). » Il suffit de lire les descriptions de Rome par les poètes païens du commencement du cinquième siècle, Claudien (*De vi consulatu Honorii*, 35-51), Rutilius Numatianus (*Itinerarium*, I, 95), ou les statistiques dressées par les topographes de ce temps Jordan (*Topographie der Stadt Rom in Alterthum*, t. II, p. 544-574), pour reconnaître qu'après Théodose tous les temples et toutes les statues étaient encore debout dans la capitale de l'empire.

Cependant, si les monuments païens des villes furent ainsi respectés, les sanctuaires idolâtriques des campagnes, qui n'avaient pour la plupart aucun droit au titre de monuments, n'obtinrent point les mêmes égards. Il suffit de rappeler ici les destructions qui accompagnèrent l'apostolat de saint Martin et de ses disciples dans les campagnes du centre de la Gaule, encore couvertes des ténèbres les plus épaisses. Les dieux vaincus s'y étaient réfugiés et avec leur culte y régnaient en maîtres la superstition et les mauvaises mœurs. Paysan, *paganus* était devenu le synonyme d'idolâ-

tre. La destruction des rustiques chapelles des idoles par les missionnaires du iv^e et v^e siècle fut un service rendu à la civilisation. L'art, généralement, n'y perdit rien. On en jugera par la description d'un sanctuaire de campagne, dans un pays cependant plus ouvert que nos contrées d'Occident aux influences helléniques : « C'est un parallélogramme de quinze pas de long sur dix de large, construit sur un tertre peu élevé, au milieu des arbres. Le pourtour est formé par des pierres d'un mètre et demi de long et de cinquante centimètres de haut. Cette chapelle était seulement une enceinte qui ne paraît pas avoir jamais été couverte. La table qui porte l'inscription occupait une des extrémités. On ne trouve aucun vestige d'ornement d'aucune sorte ; le sol était pavé de briques. Ces ruines permettent de se figurer ce qu'était un sanctuaire rustique dans les campagnes de la Thrace gréco-romaine (Albert Dumont, dans les *Archives des missions scientifiques*, 1876, p. 184). » Aussi comprend-on aisément les termes d'une pétition adressée aux empereurs, en 399, par le concile de Carthage : « Ordonnez de renverser tous les temples qui, étant situés dans les lieux écartés ou dans les champs, ne contribuent pas à l'ornement public (Hardouin, *Concilia*, t. I, p. 898). » La même pensée inspira la loi rendue, cette année même, par Arcadius et Honorius : « Que les temples des campagnes soient détruits, mais que cela se fasse sans combat et sans tumulte. Quant ils auront été ruinés de fond en comble, la superstition n'aura plus d'aliment (*Code Théodosien*, XVI, x, 46). » Le protestant Jacques Godefroy, savant commentateur du *Code Théodosien* au xvii^e siècle, a écrit cette phrase, qui résume tout ce que nous venons de dire : « On dut songer à démolir les temples situés hors des murs ; mais, pour les temples situés dans l'enceinte des villes, la question ne se posa pas : car en eux résidait la principale beauté de celles-ci (t. v, p. 263, de son édition du *Code Théodosien*). »

A quels usages, cependant, furent destinés ces édifices, après avoir été purifiés du culte des idoles ? Nous avons dit qu'il y en eut de rouverts, parce que les objets d'art dont ils étaient remplis en avaient fait de véritables musées. D'autres furent

transformés en églises, comme l'Augusteum d'Ancyre, le temple de Jupiter à Dodone, le Tychéon d'Antioche, le Théseion, l'Erechtheion et le Parthénon d'Athènes, le temple d'Isis à Philé, plusieurs temples de Sicile, enfin le Panthéon de Rome voir mon livre sur l'*Art païen sous les empereurs chrétiens*, ch. XI. Les temples transformés en églises furent cependant, à Rome, beaucoup moins nombreux qu'on ne l'a cru souvent; non par aucun scrupule religieux, mais par les difficultés d'appropriation que présentèrent souvent des édifices construits en vue d'un culte tout différent (voir Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge*, II, p. 41). En province, certains temples reçurent une destination civile, et furent affectés à des services administratifs; des lois de 412 et 429 ordonnent de verser au Capitole de Carthage les contributions de l'Afrique (*Code Théodosien*, XI, I, 32, 34).

On voit combien il serait injuste d'imputer la ruine des monuments antiques soit aux empereurs, qui firent tant pour les protéger, soit à l'Église, qui, dans un de ses conciles, refusait le titre de martyr au chrétien tué pour avoir renversé une idole (concile d'Elvire, canon 60). Beaucoup d'édifices païens furent détruits par les Barbares: en Orient, lors des invasions musulmanes; en Afrique, par les Vandales d'abord, les musulmans ensuite; en Europe, par les envahisseurs de race germanique ou slave qui la ravagèrent à tant de reprises. Dès le milieu du III^e siècle, les Alemans ont anéanti par le feu le plus bel édifice des Gaules, le temple élevé par les Arvernes à Mercure Dumias sur le Puy-de-Dôme (Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, I, 30).

On se figure le sort des monuments de Rome, en se rappelant que, de l'an 410 à la fin du VI^e siècle, la malheureuse capitale fut six fois prise par les Barbares et reprise par les soldats de l'empire. En 455, ses temples et ses églises sont indifféremment dévastés par les Vandales durant quatorze jours et quatorze nuits. En 538, les soldats qui défendent contre les Goths le mausolée d'Hadrien transformé en forteresse sont obligés, pour se défendre, de jeter sur les assiégeants, du haut des murs, les admirables statues qui le décoraient. Des ravages exercés par les Goths aux environs de Tibur en

546, date la décadence d'un autre monument du même empereur, la villa d'Hadrien: « à partir de ce moment la ruine commença pour elle; ses grandes salles s'effondrèrent Boissier, *Promenades archéologiques*, p. 181. » En 452, le Nord de la péninsule italienne avait été parcouru par les Huns d'Attila; Altinum, Padoue, Aquilée, Julia Concordia, étaient réduites en cendres; le cimetière chrétien qui servit ensuite à la sépulture des rares habitants demeurés sur le territoire de cette dernière ville après sa ruine est rempli de tombeaux construits avec des fragments d'architraves, d'autels, de statues, de monuments de toute sorte renversés par le passage du Fléau de Dieu (*Bullettino di archeologia cristiana*, 1874, p. 133-144). La peur des Barbares amène d'autres destructions; menacées par eux, les villes ouvertes sont obligées de s'enfermer: pour construire à la hâte leurs remparts, elles font main basse sur d'anciens édifices: en Gaule, en Italie, en Mésie, en Asie Mineure, on trouve encastrés dans les murailles des villes, dès le III^e siècle, des tronçons de colonnes, des fragments de corniches, des dalles tumulaires, des marbres ornés d'inscriptions (Perrot, *De Galatia provincia romana*, p. 165; Duruy, *Histoire des Romains*, t. VI, p. 387, 444).

Un exemple saisissant fera comprendre et l'avidité des Barbares, et le sort des villes qui avaient le malheur de se trouver sur leur route. A partir de l'invasion de Genséric en 455, la grande cité commerciale d'Ostie, à l'embouchure du Tibre, est le chemin naturel de tous les hardis pirates que tentent les richesses accumulées aux environs de Rome. Saccagée à plusieurs reprises, ses habitants finissent par l'abandonner. « Les pillards entraient dans les maisons désertes et se chargeaient en toute hâte de ce qui leur semblait précieux et pouvait s'emporter aisément. Quelquefois ils violaient les sépultures quand ils espéraient y faire un riche butin. Sur la voie qui menait de Rome à Ostie, la large dalle qui recouvrait une des plus belles tombes a été brutalement soulevée par un levier et jetée au milieu de la route, où on l'a retrouvée. Les temples surtout les attireraient. Dans celui de Cybèle, on voit le long des murs des revêtements de marbre en éclats et des crampons de fer tordus,

Au-dessous, des inscriptions nous apprennent que d'opulents dévots avaient consacré, en cet endroit, des statues en argent qui représentaient des empereurs ou des dieux. Les inscriptions y sont encore, mais les statues ont disparu, et ce fer tordu ainsi que ce marbre brisé nous indiquent avec quelle brusquerie et quelle violence l'opération s'est accomplie. Mais si l'on prenait les statues d'argent, on laissait celles de marbre, dont on ne soupçonnait pas la valeur, et qui auraient été trop embarrassantes. On ne pouvait pas non plus emporter les maisons. Voilà comment, malgré tant de ravages, il subsiste encore tant de débris de la vieille Ostie. Quand il n'y resta rien de ce qui pouvait tenter les pillards, ils n'y revinrent plus, et laissèrent la ville périr de vieillesse. Peu à peu les murailles se sont effondrées, les colonnes de brique et de pierre sont tombées l'une sur l'autre, s'écrasant mutuellement dans leur chute; puis, avec le temps, une couche de terre a tout recouvert, et l'herbe a poussé sur les ruines (Boissier, *Promenades archéologiques*, p. 253-254.)

Les Barbares sont donc les principaux auteurs de la destruction des monuments antiques : mais des causes secondaires la continuèrent après eux. Quand la tempête des invasions eut cessé, les ressources manquaient pour entretenir ou réparer des édifices dont l'usage ne répondait plus aux besoins d'un monde renouvelé : on les laissa s'écrouler peu à peu, trop souvent on leur emprunta des matériaux pour d'autres constructions. Les hommes du moyen âge, excusables de ne plus comprendre toute la beauté des œuvres classiques, n'ont pas été seuls à agir de la sorte : ceux de la Renaissance, artistes, humanistes, érudits, ont causé peut-être plus de dégâts encore. Ce sont eux qui, soit pour chercher des statues, des mosaïques, des peintures, soit pour élever des monuments nouveaux, achevèrent de démolir les édifices antiques. Beaucoup de ces édifices, qui avaient traversé intacts le moyen âge, périrent à l'aurore des temps modernes. De là, le dicton célèbre : *Quod non fecerunt Barbari, fecerunt Barberini*. Les papes eux-mêmes se laissèrent entraîner par l'esprit de l'époque. La nouvelle Rome s'éleva en partie aux dépens de l'ancienne.

En résumé, la ruine des monuments de l'antiquité doit être attribuée aux Barbares, à l'action naturelle du temps, à l'ignorance ou à l'incurie des hommes du moyen âge, à l'indiscrette émulation de ceux de la Renaissance : Constantin et ses successeurs, l'Église chrétienne du IV^e et du V^e siècle, n'y eurent presque aucune part.

Paul ALLARD.

MORALE (EXISTENCE, NATURE ET BASES DE LA LOI). — Dans les siècles passés l'Église a dû sauvegarder divers points particuliers de la morale; de nos jours, elle se trouve en face d'erreurs qui portent sur l'existence même, la nature et les bases de toute morale. Ces erreurs sont plutôt condamnées par l'enseignement quotidien de l'Église, depuis les temps apostoliques, que par des définitions solennelles. Cependant, plusieurs ont été signalées par Pie IX dans l'allocution consistoriale du 9 juin 1862, puis reproduites dans le *Syllabus* (prop. 2, 3, 4, 15 et 56). « Des partisans de doctrines perverses, dit l'illustre Pontife, soutiennent que les lois morales n'ont pas besoin de sanction divine, qu'il n'est point nécessaire que les lois humaines se conforment au droit naturel ou reçoivent de Dieu la force d'obliger, et ils affirment que la loi divine n'existe pas. De plus, ils nient toute action de Dieu sur le monde et sur les hommes, et ils avancent témérairement que la raison humaine, sans aucun respect de Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal; qu'elle est à elle-même sa loi, et qu'elle suffit par ses forces naturelles pour procurer le bien des hommes et des peuples. Tandis qu'ils font dériver toutes les vérités de la religion de la force native de la raison humaine, ils accordent à chaque homme une sorte de droit primordial, par lequel il peut librement penser et parler de la religion et rendre à Dieu l'honneur et le culte qu'il trouve le meilleur selon son caprice. » Les vérités affirmées dans cet acte de Pie IX ont été constamment enseignées par l'Église. Ce sont les suivantes : 1^o Il existe de véritables obligations morales qui s'imposent à tous les hommes; 2^o Ces obligations ne dépendent point de la manière de voir de chaque individu, ni de la volonté de

ceux qui ont la force en mains, ni de la volonté des masses, mais des règles éternelles du bien et du droit naturel, c'est-à-dire des règles posées par la sagesse et la volonté de Dieu; 3° En vertu de ces règles, l'homme est dans la dépendance de Dieu, qui l'a créé; il doit, par conséquent se soumettre à toutes les lois divines, même à celles dont notre raison ne voit pas la nécessité; il doit accepter et pratiquer la religion qu'il a plu à Dieu de nous révéler et de nous imposer.

Ce n'est pas le lieu de démontrer ces derniers points; nous ne nous occuperons ici que de la nature, de l'existence et des bases de la morale. Nous allons donc établir la vraie doctrine sur ce sujet, et ensuite exposer et réfuter les principales erreurs contemporaines qui y sont opposées.

I. — LA VRAIE DOCTRINE SUR LA LOI MORALE.

Cette loi existe-t-elle? Quelle en est la nature? Comment la connaissons-nous? Sur quels fondements s'appuie-t-elle? telles sont les questions auxquelles nous allons répondre brièvement.

1° *La loi morale existe-t-elle?*

La loi morale peut se définir: la règle de nos actions libres, par rapport à notre fin dernière. Selon qu'elles lui sont conformes ou non, elles sont bonnes ou mauvaises, méritoires ou déméritoires. Or que cette loi existe, nous en avons pour preuves la conviction de tous les hommes, notre sens intime et diverses autres raisons.

Tous les peuples ont la notion du devoir moral. « En restant rigoureusement dans le domaine des faits, dit M. de Quatrefages (*L'Espèce humaine*, ch. xxxiv), en évitant avec soin le terrain de la philosophie et de la théologie, nous pouvons affirmer avec assurance qu'il n'est pas de société ou de simple association humaine, dans laquelle la notion du bien et du mal ne se traduise par certains actes, regardés par les membres de cette société ou de cette association comme moralement bons ou comme moralement mauvais. Entre voleurs et pirates même, le vol est regardé comme un méfait, parfois comme un crime, et sévèrement puni, la délation est taxée d'infamie, etc. » Après avoir rappelé que sir John Lubbock admet que le sens mo-

ral manque chez les sauvages, M. de Quatrefages montre que cet auteur s'est mépris; il établit qu'on trouve dans les races les plus civilisées des actes non moins immoraux que ceux qu'on reproche aux sauvages, et chez les sauvages des vertus semblables à celles des Européens, puis il conclut: « En résumé, s'il est douloureux de reconnaître le *mal moral* chez les races, chez les nations qui ont porté au plus haut degré la civilisation sociale, il est consolant de constater le *bien* chez les tribus les plus arriérées, et de le voir, chez elles, avec ce qu'il a de plus élevé, de plus délicat. Nulle part, l'identité fondamentale de la nature humaine ne s'accuse d'une manière plus évidente. » Tous les hommes reconnaissent donc l'existence de la loi morale.

Que si chacun de nous s'interroge lui-même, il ne pourra douter un seul instant que cette loi ne s'impose à lui. C'est elle qui souvent nous défend de faire ce que notre intérêt nous suggère, et qui, lorsque nous avons eu le malheur de violer gravement ses défenses, nous le reproche comme un crime. Supposons que nous ayons assassiné un ami, que cet assassinat nous ait procuré richesses, honneurs, plaisirs; que tout nous sourie, que personne ne connaisse notre faute et que nous soyons absolument sûrs de l'impunité. Pourrions-nous être heureux? non, car notre conscience nous reprochera amèrement cette action? Et pourquoi nous la reprochera-t-elle? Parce que nous savons que l'assassinat est un crime, quelque avantage qu'il nous procure. Notre sens intime nous affirme donc l'existence de la loi morale.

Bien des raisons confirment ces preuves. En effet, étant donné que nous sommes libres (*Voir l'art. Libre Arbitré*), ne faut-il pas qu'une loi nous dicte ce que nous devons faire? autrement cette liberté serait une cause permanente de désordre.

Supposons que la loi morale n'existe pas, comment la société pourrait-elle subsister? Ou bien tous les rapports sociaux seraient réglés par la force et la contrainte, et, en entrant dans son sein, nous serions réduits à un esclavage abrutissant; ou bien nous pourrions agir au gré de notre caprice et elle ne pourrait subsister un seul jour. Pour que les so-

ciétés existent, il faut donc la loi morale.

Cette loi est encore nécessaire pour que notre libre arbitre ne soit pas soustrait à la dépendance de son créateur; et que Dieu ne soit point dépouillé de son domaine souverain; car comment ce domaine s'exercerait-il sur des créatures libres de toute contrainte, si la loi morale ne s'imposait à elle?

II. *Quelle est la nature de la loi morale?*

Les obligations qui s'imposent aux hommes, au nom de la loi morale, sont nombreux et variées. On peut distinguer tout d'abord celles qui résultent des lois positives et celles qui résultent de la loi naturelle. Les *lois positives* ont été fixées par la libre volonté de Dieu ou des législateurs humains. Telle est la loi qui prescrivait la circoncision aux Juifs, et celle qui prescrivait aux Spartiates des repas en commun. On comprend que ces lois doivent changer avec les lieux et les temps, suivant la volonté de Dieu et des législateurs humains. La loi naturelle, au contraire, ne dépend pas de la volonté arbitraire des législateurs; elle est fondée sur la nature même des choses. Elle ne peut donc varier d'un lieu à l'autre, ni d'un temps à un autre temps, qu'autant que les choses auxquelles elle s'applique sont elles-mêmes changées. On peut même distinguer dans cette loi un ensemble de règles qui ne peuvent absolument pas être modifiées, parce que les choses auxquelles elles s'appliquent ne changent pas. On appelle préceptes primaires de la loi naturelle ces règles qui tiennent à l'essence immuable des choses. Telle est tout d'abord cette loi générale : *C'est un devoir de faire le bien et d'éviter le mal*. On appelle préceptes secondaires ceux qui tiennent à des conditions variables.

Or ce sont ces règles primaires qui constituent le fond de la loi morale; toutes les lois naturelles secondaires n'en sont que des applications, et les lois positives n'en sont qu'une extension.

Je dis que les lois naturelles secondaires n'en sont qu'une application; car, comme nous l'avons vu, encore qu'elles tiennent à des conditions qui changent, elles sont néanmoins fondées sur la nature des choses. En effet, elles ne prescrivent et ne défendent aucune action qu'autant qu'elle est bonne ou mauvaise par suite des circonstances; or on ne

peut juger que telle action est bonne ou mauvaise par suite des circonstances, qu'en vertu de principes qui établissent ce qui est bien et ce qui est mal; par conséquent, c'est des premiers principes de la loi morale que toutes les lois naturelles secondaires découlent.

J'ai dit que les lois positives ne sont qu'une extension de la loi naturelle. Elles ne peuvent, en effet, rien prescrire qui lui soit contraire et elles ne sont justes que si elles la complètent. C'est aussi de la loi naturelle qu'elles tirent leur force obligatoire; car elles doivent être portées par Dieu ou par des législateurs revêtus d'une autorité légitime; or il est dans la nature des choses que les seules lois portées par Dieu ou par des hommes revêtus d'une autorité légitime obligent; c'est donc en vertu de la loi naturelle que les lois positives sont obligatoires.

Après ces observations, on comprend que c'est surtout des premiers principes de la loi naturelle qu'il importe d'étudier la nature; car c'est d'eux que toutes les autres lois morales tirent leur valeur et leur caractère moral.

Or un premier caractère de ces principes, c'est qu'ils sont universels et immuables et qu'ils s'affirment comme tels. Leurs applications ont varié et varient, suivant les circonstances; mais en eux-mêmes, ils ont été admis de tous les peuples anciens, comme ils sont admis de tous les peuples modernes; le sauvage du centre de l'Afrique les regarde comme sacrés et s'incline devant eux, aussi bien que l'Européen le plus civilisé. Bien plus, ces principes sont regardés par tous comme immuables. On ne conçoit point qu'il puisse être jamais permis de les violer. C'est qu'en effet ils tiennent à l'essence des choses, et du moment qu'il s'agit de choses qui ne changent point, les obligations qui en découlent nécessairement ne peuvent se transformer.

Ainsi il est dans l'essence immuable des choses que Dieu soit notre souverain seigneur et notre créateur, c'est donc pour tous les hommes un devoir imprescriptible de l'adorer et de lui obéir; il est dans l'essence des choses que nous respections notre nature, il est donc des devoirs envers nous-mêmes qui s'imposent absolument à tous; nous sommes faits pour vivre en société, et la société

ne peut exister sans des devoirs et des droits, il est donc dans l'essence des choses que nous respectons les droits de ceux avec qui nous vivons et que nous pratiquons des devoirs envers notre prochain. Les applications de ces principes sont elles-mêmes immuables, en ce sens, qu'étant données les mêmes circonstances, la nature des choses nous impose les mêmes obligations. Pour les lois positives, si elles varient, les principes sur lesquels elles reposent ne varient pas; car nous devons toujours obéissance à Dieu et à ceux qui ont une autorité légitime dans les choses qu'ils ont le droit de nous prescrire.

Un autre caractère de la loi morale, c'est qu'elle est absolue et indépendante de notre volonté, et même d'une certaine manière de toute volonté. Sans doute une partie des obligations qu'elle impose se transforment suivant les circonstances et les législations; mais, du moment qu'elles existent, elles sont au-dessus de notre volonté. Je voudrais bien que telle obligation ne s'imposât pas à moi, je puis même la violer et me révolter contre elle; mais dans ma révolte et ma désobéissance, j'ai conscience de manquer à un devoir; je reconnais, par conséquent, que la loi morale s'impose à moi, malgré moi.

D'après l'enseignement de la plupart des théologiens catholiques, cette loi, dans son principe, ne dépend même pas de la libre volonté de Dieu. Elle tient en effet à l'essence des choses, dont la vérité est éternelle. Dieu était libre de nous créer ou de ne pas nous créer; il était libre de nous placer dans les conditions où nous vivons, ou bien dans d'autres; mais, du moment qu'il nous a faits ce que nous sommes, il est nécessaire que nous ayons des devoirs surtout envers lui: car il est dans l'essence des choses que nous ayons vis-à-vis de lui les rapports qui doivent exister entre la créature et son créateur.

Un autre caractère de la loi morale, qui lui donne sa nature de loi et qui se rapproche du caractère que nous venons d'étudier, c'est qu'elle s'impose à nous comme obligatoire. Elle est une règle connue par notre intelligence, mais elle est connue comme un devoir, auquel notre libre arbitre doit obéir dans ses déterminations, et néanmoins l'essence

de notre libre arbitre consiste à pouvoir nous décider à notre gré. La loi morale n'agit donc pas sur notre libre arbitre par contrainte, comme les lois physiques agissent sur les êtres sans liberté et les lois de la logique sur l'intelligence; elle s'impose à lui d'une autre manière. Elle lui dit: « Tu peux faire tout ce que tu voudras, mais telle action serait mauvaise et contraire à l'ordre et à la nature des choses, telle autre action serait bonne; tu es obligé d'éviter l'action mauvaise, tu dois te décider pour l'action bonne. » On ne peut mieux faire comprendre ce caractère de l'obligation morale, qu'en invoquant le sens intime de tous les hommes; car tous les hommes entendent cette voix intérieure qui leur défend ce qui est mal et qui leur commande ce qui est bien, en leur laissant la liberté physique de se décider pour le mal ou pour le bien. L'obligation est donc de telle nature qu'elle ne peut porter que sur ce qui est libre. Aussi saint Thomas enseigne-t-il que notre fin dernière, le bonheur vis-à-vis duquel nous ne sommes point libres, s'impose à nous nécessairement (Voir l'art. *Libre Arbitre*), tandis que tous les moyens d'y arriver dont le choix nous est laissé s'imposent à nous obligatoirement. Cette conception de l'obligation diffère un peu de celle des modernes; mais elle nous paraît bien plus conforme à la vérité. — On peut aussi remarquer la différence qui distingue le devoir des autres motifs ordinaires de nos actions. Ceux-ci nous sollicitent le plus souvent à agir en vue de notre intérêt, le devoir s'impose parce qu'il est bien; aussi l'acte moral est-il essentiellement désintéressé.

Enfin un dernier caractère de la loi morale, c'est qu'elle s'impose comme devant être suivie d'une sanction; c'est-à-dire qu'elle impose à tous la conviction que les actions qu'elle commande sont méritoires, et que les actions qu'elle défend font démériter, en d'autres termes que son observation doit être récompensée et que sa violation doit être punie. Ce caractère de la loi morale est affirmé par la conscience de tous les hommes, aussi bien que l'obligation qui en fait le fond. En présence d'un criminel heureux, et d'un homme vertueux accablé par le malheur, chacun sent qu'il y a là un désordre qui ne doit pas durer, que le crime est digne de châ-

liment et que les bonnes actions sont dignes de récompense. La plupart des hommes affirment qu'en fait il en sera ainsi dans une autre vie sinon en celle-ci (Voir l'art. *Immortalité de l'âme*) ; tous disent qu'en droit, le bien et l'ordre exigent qu'il en soit ainsi. C'est que le bien étant conforme à l'ordre et à l'essence des choses, tandis que le mal y est contraire, le bien, d'après notre raison, doit mener l'homme à sa fin, pendant que le mal l'en doit détourner; or la fin de l'homme c'est le bonheur. Il est donc dans l'essence des choses, en d'autres termes, il est juste que celui qui fait le bien soit heureux et que celui qui fait le mal n'arrive pas au bonheur. Le raisonnement s'accorde ainsi avec le témoignage du sens commun, pour affirmer qu'il doit y avoir une sanction à la loi morale.

Voici donc en résumé les caractères principaux de la loi morale : elle est universelle et immuable, absolue et indépendante de notre volonté; elle engendre une obligation qui s'impose à notre libre arbitre en dehors de tout motif d'intérêt; enfin les actions qu'elle commande ou qu'elle défend doivent être suivies d'une sanction pour que les règles de la justice soient gardées.

Après ce qui précède, il sera facile de résoudre deux objections qu'on nous fait assez souvent.

On dit que les règles de la morale ont changé, qu'elles changent sans cesse suivant les temps et les régions. En effet les sauvages ne regardent-ils pas comme une œuvre excellente ce qui est traité de crime par les hommes civilisés? Voilà l'objection, voici notre réponse :

Avec les préjugés les plus opposés, sauvages et Européens s'accordent à admettre qu'il y a des crimes et des actes de vertu. S'ils ne s'accordent pas à regarder telle action comme bonne ou comme mauvaise, cela tient parfois à une perversion de leur sens moral, mais cela tient aussi au changement des circonstances. Ce qui a été bien, en un temps, peut devenir mal en un autre, parce que les circonstances ont changé. Chez les peuples nomades, la terre appartient à tout le monde, et chacun fait bien de s'en emparer pour la cultiver; chez nous, au contraire, elle est une propriété individuelle, et c'est un vol d'en dépouiller celui qui la possède. Ainsi en est-il pour bien

des choses. Faut-il en conclure que la loi morale change? Non! Ses principes restent immuables; ils s'appliquent de la même manière partout où les conditions sont les mêmes; mais ils doivent s'appliquer d'une manière différente et quelquefois d'une façon opposée, quand les circonstances ont varié. C'est donc à tort qu'on nierait le caractère immuable et universel de la loi morale, parce que les législations et les mœurs des peuples se sont transformées. Autant nier le caractère immuable et universel de la géométrie, parce que l'eau, qui occupait un centimètre carré d'espace à l'état liquide, occupera un volume bien plus considérable à l'état gazeux.

On accuse aussi la morale chrétienne d'être une morale intéressée, parce qu'elle excite au bien par la perspective des récompenses et détourne du mal par la menace des châtimens de l'autre vie. Cette objection peut revêtir deux formes. On peut nous reprocher d'admettre que la loi morale doit avoir une sanction; ou bien nous accuser de proposer les récompenses et les châtimens de Dieu comme le seul motif qui doive faire observer la loi morale.

Si l'on nous reproche d'admettre que la loi morale doit avoir une sanction, cette accusation retombe sur la raison elle-même et sur la nature des choses. La justice veut que le crime soit puni et que la vertu soit récompensée. Nous ne faisons qu'affirmer ce que la justice exige.

Si l'on reproche à l'Église de porter les hommes au bien ou de les éloigner du mal par des motifs intéressés qui détruisent le mérite, voici ce que nous répondrons : 1° L'Église s'adressant à la masse des hommes, parmi lesquels il y a plus de pécheurs à arracher à leurs vices que de saints à pousser à la perfection, doit se servir de tous les moyens qui sont en son pouvoir pour empêcher le mal. Ceux qui connaissent l'humanité savent qu'il est bien des âmes que des motifs entièrement désintéressés seraient impuissants à faire sortir de la voie du péché; or l'Église s'adresse à tous les hommes et elle travaille à empêcher le mal, autant qu'à faire pratiquer le bien. 2° L'Église propose aux âmes tous les motifs raisonnables qui peuvent les porter à la vertu, sans en exclure aucun. Avec la perspective des châtimens et

des récompenses de l'autre vie, elle offre, à nos méditations tout ce qui peut nous donner l'horreur du péché ou nous exciter à l'estime de la vertu et à l'amour de Dieu. 3^e Du reste, la sanction de la vie future, telle que l'Église la propose, ne consiste pas seulement en douleurs et en jouissances; ce qui fait la plus grande peine de l'enfer, d'après la doctrine catholique, c'est la privation du bien suprême, c'est-à-dire de Dieu; ce qui fait l'essence du bonheur des élus, c'est la vue et l'amour de ce même Dieu. Aussi, quand les prédicateurs de l'Évangile excitent à la pratique du bien par la crainte des peines de l'enfer et par l'espérance des joies du ciel, chaque fidèle trouve en ces considérations des motifs d'autant plus élevés et d'autant plus désintéressés qu'il est lui-même plus avancé en vertu. Pour les saints, il n'y a rien de si redoutable dans l'enfer que la perte éternelle de Dieu, et rien de si désirable dans le ciel que la possession de ce bien infini. Ainsi ces motifs tirés de la sanction éternelle se présentent principalement sous leur aspect désintéressé aux âmes capables d'une vertu plus parfaite; au contraire, c'est plutôt ce qu'ils offrent d'intéressé qui frappe les âmes qu'il faut amener à éviter le péché mortel. Ils s'accrochent donc aux besoins variés de toutes les âmes qui forment l'Église. Ajoutons que l'homme, créature raisonnable doit tendre à sa fin dernière, c'est-à-dire, doit la désirer et chercher à l'obtenir. C'est la première obligation de tout être humain. L'Église en nous excitant à l'observation de la loi morale par la considération de notre fin dernière, nous pousse donc à des sentiments et à des efforts que la raison et la nature nous prescrivent.

III^e *Comment connaissons-nous la loi morale?*

Les lois positives, qu'elles soient divines ou humaines, ne peuvent être connues que par un enseignement formel; par conséquent, la révélation était nécessaire pour nous manifester les lois positives renfermées dans la Révélation chrétienne. (Voir l'art. *Religion*.)

Pour les lois naturelles, la raison laissée à elle-même ne suffit pas à les faire connaître toutes à la grande masse des hommes avec une pleine certitude, facilement et sans mélange d'erreur.

Aussi la révélation est-elle presque nécessaire aux hommes pour la pleine connaissance de leurs obligations même naturelles.

Néanmoins notre raison abandonnée à ses seules ressources suffirait à nous manifester les premiers principes de la morale. Telle est la doctrine de saint Thomas et de tous les théologiens, et lorsque les traditionalistes l'ont combattue, ils se sont mis en opposition avec l'enseignement de l'Église.

Mais, à l'aide de quelles facultés arrivons-nous à cette connaissance rationnelle de la loi naturelle? D'après saint Thomas d'Aquin, le premier principe de la morale *Il faut faire le bien et éviter le mal* nous est manifesté immédiatement par notre intelligence (qui envisagée sous ce rapport s'appelle syndérèse), comme les premiers principes de l'ordre spéculatif. Seulement notre intelligence ne nous manifeste ce premier principe qu'en face et, si je puis ainsi dire, à la suggestion de cas particuliers auxquels il s'applique. C'est ainsi que la connaissance de Dieu nous donne sujet de comprendre que nous sommes sous sa dépendance; c'est ainsi que nos rapports avec notre père, notre mère, et les autres hommes nous manifestent nos obligations envers nos semblables. Il faut ajouter que nous avançons d'autant plus vite et que nous allons d'autant plus loin dans cette connaissance rationnelle des premiers principes et des applications de la loi naturelle, que les instructions de ceux qui nous entourent et que les enseignements de la religion nous y aident plus puissamment. C'est parce qu'il faut que nous soyons aidés de cette manière, que la révélation chrétienne est moralement nécessaire au genre humain, pour le mettre et le maintenir en possession de toutes les vérités de la morale naturelle, bien qu'aucune d'elles ne soit au-dessus de la portée de notre raison.

IV^e *Base de la loi morale.*

Nous avons indiqué plus haut quelle est la nature et quels sont les caractères de la loi morale; il ne nous sera pas difficile d'en conclure qu'il faut chercher la base de cette loi en Dieu et non en nous-mêmes. Sans doute, les facultés par lesquelles nous connaissons la loi morale sont en nous; mais la loi

morale est distincte et indépendante de ces facultés; elle est l'objet non l'effet de notre connaissance; notre entendement la connaît, mais il ne la fait pas; il n'y a qu'en Dieu qu'on puisse en trouver le fondement.

Nous avons vu, en effet, que cette loi découle de l'essence des choses, que c'est pour cela qu'elle est immuable, universelle, absolue, indépendante de notre volonté. Or quelle est l'intelligence qui est la règle de l'essence des choses? C'est l'intelligence divine. Pourquoi l'essence des choses est-elle immuable et éternelle? A cause de l'intelligence divine.

C'est donc dans l'intelligence divine ou, pour parler avec les théologiens, dans la loi éternelle qu'il faut chercher la règle suprême du bien et du mal, et le fondement de la loi morale dont notre conscience affirme l'existence. Nous ne disons pas que cette règle dépend de la volonté de Dieu; non; car selon la doctrine de saint Thomas, elle est dans l'intelligence divine qui est la règle du bien, et si la volonté divine veut le bien, c'est parce que l'intelligence voit qu'il est le bien. Sans doute, parmi les créatures dont il voit l'essence dans sa pensée infinie, il était en la puissance de Dieu d'appeler à l'existence celles qu'il voulait (Voir l'art. *Création*); mais du moment qu'il s'est déterminé à les créer, les lois qui les régissent se trouvent fixées par la conception qu'il a nécessairement de leur essence. La loi naturelle se règle donc sur la pensée même de Dieu qui en est le fondement. Telle est du moins la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Ainsi s'explique ce que les théories erronées que nous exposerons plus loin sont impuissantes à justifier, savoir que nous avons des obligations morales, non seulement envers nous-mêmes et envers notre Créateur, mais encore envers nos semblables. En effet, d'après le plan divin, les hommes doivent vivre en société et avoir les uns avec les autres les rapports que l'état social comporte. Ce plan de Dieu est imposé à nos volontés libres par la loi morale; d'où il suit que cette loi nous oblige d'aimer tous les hommes, et de respecter leurs droits. Quand nous remplissons ces devoirs, ce n'est donc pas aux hommes, qui sont

nos égaux, mais à la loi de Dieu que nous nous soumettons.

Un autre caractère de la loi morale, c'est qu'elle est obligatoire et qu'elle commande absolument. Or l'homme pourrait-il se commander à lui-même? ou, s'il se commandait par la loi morale, ne dépendrait-il pas de lui de modifier à son gré les ordres de cette loi? Et cependant il n'en est rien. Le devoir ne peut donc nous être imposé que par une volonté qui soit la règle de la nôtre, et qui ait un droit absolu sur nous. Cette volonté ne saurait être que la volonté divine qui veut et impose toutes les lois dont l'intelligence infinie affirme la convenance. Par conséquent, si nous voyons que le devoir s'impose à nous et que notre liberté ne doit pas s'exercer sans règle, c'est parce que nous comprenons que nous sommes des êtres essentiellement bornés et dépendants.

En affirmant la loi morale, nous affirmons donc que nous avons un maître. Ce maître, qui est Dieu, nous le connaissons plus ou moins bien, suivant la notion que nous avons de la divinité, nous pouvons même douter qu'il existe; mais alors même, c'est devant lui que nous nous inclinons, sans en avoir conscience, en nous soumettant à l'autorité des lois qu'il nous impose.

Enfin un dernier caractère de la loi morale, c'est qu'en justice, elle exige une sanction. Cette sanction que la justice réclame, qui pourra l'appliquer? Est-ce l'homme qui se punira ou se récompensera lui-même de ses fautes et de ses actions vertueuses? Non! car, malgré les remords qui parfois le torturent, l'homme aspire au bonheur et le poursuit toujours, même quand il est coupable. Est-ce à la société que ce soin appartiendra? Elle dispose sans doute de l'opinion qui estime le bien et stigmatise le mal; elle a pour certaines actions des châtimens redoutables ou des récompenses ambitionnées; mais qu'elle se trompe souvent dans ses arrêts, qu'il est d'actions secrètes qui ne peuvent être évoquées à son tribunal! Et pourtant la justice réclame que tout acte méritoire soit récompensé et que toute faute soit punie. Quel est donc le juge qui connaîtra la valeur morale de toutes nos actions? Qui pèsera avec équité la part de responsabilité que nous avons, dans nos

diverses déterminations? qui disposera des événements, du temps et des personnes, de manière à rendre à chacun ce qui lui est dû? Dieu seul peut le faire. Pour que la sanction soit appliquée comme la justice le réclame, il faut donc absolument que Dieu lui-même l'applique. Nous démontrons ailleurs (Voir l'art. *Immortalité de l'âme*), que s'il ne le fait pas dans le temps, c'est parce qu'il le fera pendant toute l'éternité.

Ainsi quelque caractère de la morale qu'on envisage, c'est en Dieu qu'il faut en chercher la raison et le fondement. Si l'on considère cette loi comme l'expression du bien et du mal, c'est l'intelligence infinie qui en est la règle; si l'on tient compte de son caractère obligatoire, c'est dans la volonté divine qu'on en trouve la source; si l'on cherche comment peut être réalisée la sanction des lois morales que la justice exige, il n'y a que Dieu qui possède la science, l'équité et la puissance nécessaires pour faire droit à ces légitimes réclamations. C'est donc en Dieu seul que la loi morale trouve sa règle, son principe et son couronnement.

II. FAUX SYSTÈMES MODERNES SUR LA NATURE ET LES FONDEMENTS DE LA LOI MORALE.

Plusieurs de ces systèmes sont nés d'une métaphysique erronée. Comme nous consacrons un article spécial au *pessimisme*, qui est le plus étrange de ces systèmes, nous n'en parlerons pas ici. — Les autres, que nous devons étudier, sont les corollaires de fausses théories sur l'origine des idées ou des premiers principes de la raison. Les uns dérivent du sensualisme; ils ne voient dans les lois morales que des données purement expérimentales; les autres dérivent du subjectivisme de Kant et regardent les lois morales comme des données *a priori*, à la formation desquelles l'expérience ne concourt point.

Tous ces systèmes s'accordent à chercher les règles et les bases de la loi morale en dehors de Dieu. Nous allons exposer et réfuter les principales de ces théories.

1° *Systèmes qui se rattachent au sensualisme et regardent les données de la morale comme purement expérimentales.*

On peut en distinguer cinq, qui tiennent dans les préoccupations de nos contemporains, une place assez considé-

rable : 1° l'*utilitarisme* de Bentham qui ramène le bien de chaque individu au bien de tous; 2° l'*utilitarisme inductif* de Stuart Mill qui cherche l'explication de la loi morale dans l'association de nos sensations; 3° la *morale évolutionniste* d'Herbert Spencer qui la cherche dans la théorie du transformisme et de l'évolution; 4° la *morale des positivistes français* qui la cherchent dans des tendances et des lois physiologiques; 5° la *morale indépendante* qui prétend fonder la morale, en dehors de toute métaphysique, de toute théodicée et de toute religion.

1° *Utilitarisme de Bentham.*

Exposé. On appelle utilitarisme la théorie, qui fait reposer les principes de la morale sur l'utilité, et suivant laquelle le bien moral n'est autre chose que ce qui nous est utile, c'est-à-dire ce qui nous procure du plaisir. Bentham donna à cette théorie des développements ingénieux et importants. Pour expliquer les diverses prescriptions de la loi morale il soutint que le plus grand bien de chacun est, en même temps, le plus grand bien du plus grand nombre. Il faut donc calculer quel est le plus grand bien, c'est-à-dire la plus grande somme de plaisirs, pour déterminer quel est le bien moral. Bentham composa une arithmétique des plaisirs où il en apprécia les divers éléments : l'intensité, la durée, la certitude, la proximité, etc., et fixa les moyens d'en connaître la quantité. Selon son système, il y a moralité, quand le résultat final d'une action a été bien calculé, de façon à produire la plus grande quantité de plaisir; si le résultat final a été mal calculé, il y a immoralité.

Réfutation. Ce système est dénué de preuves et n'explique pas la loi morale. 1° Il est dénué de preuves; car Bentham affirme sans preuve que l'utilité de chacun répond au plus grand bien du plus grand nombre; pour qui nie les récompenses de la vie future, son affirmation est manifestement fautive. Quant aux bases de son arithmétique des plaisirs, elles sont à peu près arbitraires; car les divers plaisirs sont d'ordre différent et ils ne sauraient être comparés les uns avec les autres, comme des quantités mathématiques.

2° Ce système n'explique pas la loi morale. Il ne rend compte, en effet, ni du caractère absolu et immuable de cette

loi, ni de l'obligation qu'elle impose. Qu'est-ce qui m'oblige, en effet, à rechercher ce qui me procure le plus de plaisir? La morale fondée sur l'intérêt n'est pas évidemment celle dont j'entends la voix au fond de ma conscience.

2^o *Utilitarisme inductif de Stuart Mill.*

Exposé. Stuart Mill appartient à l'école associationniste. Voir l'art. *Associationnisme*. Il explique donc la formation de nos idées morales, par une induction purement expérimentale. D'après les théories des associationnistes, nous regardons comme des principes universels les rapports que nous expérimentons souvent, et nous leur attribuons le caractère d'une absolue nécessité. Or, cela posé, à mesure que nous voyons les avantages sans nombre que nous procure la société de nos semblables, l'expérience nous montre que le bien des autres est généralement le nôtre. Nous associons, dans nos idées, notre bien à celui d'autrui, et nous éprouvons par suite un plaisir spécial à procurer le bien général. Le bonheur général devient donc pour nous un but, que nous regardons comme excellent. Nous nous le commandons à nous-même dans nos actions, d'autant que nous craignons les sanctions extérieures que la société attache aux actes qui vont contre le bien général. Ainsi se forme en nous le sentiment de l'obligation morale.

C'est de la même manière que nous attribuons à la vertu un caractère moral, parce que l'expérience nous montre que la vertu est ordinairement unie au bonheur; nous associons donc la vertu à notre bonheur, et bientôt par suite de cette association, nous mettons notre bonheur à pratiquer la vertu. C'est de la même façon que l'avare finit par aimer l'argent pour l'argent, bien qu'en lui-même l'argent n'ait de valeur qu'à cause des biens qu'il nous procure. Le bonheur universel devient donc la fin et le critérium des actions morales. Ce bonheur se résout en deux éléments : la quantité du plaisir, dont Bentham s'est exclusivement occupé, et sa qualité qui se rattache à l'idéal que nous nous formons de la dignité de volonté à laquelle nous devons aspirer. Du reste le critérium qui décide de la valeur des plaisirs se trouve dans l'estime de l'universalité ou, en cas de dissidence, de la majorité des hommes.

C'est par des associations semblables, que nous attachons l'idée de sanction subséquente à la notion d'obligation morale.

Refutation. La théorie de Stuart Mill ne repose sur aucun fondement sérieux et détruit la notion même de la loi morale.

1^o Elle n'est pas fondée. Nous l'avons prouvé, à l'article *Associationnisme*, en montrant que l'expérience seule est incapable d'expliquer la formation en nous des premiers principes et de justifier le caractère de nécessité avec lequel ils nous apparaissent; car tout ce que nous avons dit s'applique aux principes de la morale. Il n'y a donc que l'évidence de ces principes qui puisse les manifester à la raison. 2^o Cette théorie détruit la loi morale. Elle n'admet pas, en effet, de libre arbitre réel; or, nous l'avons vu, sans libre arbitre, pas de responsabilité, ni de loi morale. En outre, suivant Stuart Mill, cette loi est le résultat d'associations illusives et qui ont un caractère purement subjectif; c'est une illusion d'affirmer que la loi morale est nécessaire et absolue; c'est une illusion d'affirmer que le bien des autres est toujours notre bien; c'est une illusion de croire qu'il y a obligation de tendre au bien idéal; c'est une illusion de penser qu'il est juste qu'une sanction s'attache à la pratique du vice ou de la vertu. Stuart Mill croit que le sentiment de l'obligation morale tend à disparaître, avec la crainte de la sanction, par l'effet du progrès de la civilisation et de l'éducation, pour faire place à une poursuite du bien moral, c'est-à-dire du bonheur de tous où la crainte n'aura aucune part. « Grâce aux progrès de l'éducation, dit-il (*l'Utilitarisme*, ch. III), le sentiment de solidarité avec nos semblables ainsi qu'on ne saurait nier que le Christ l'a entendu) sera aussi profondément enraciné dans notre caractère, et aussi complètement devenu partie de notre nature que l'est l'horreur du crime chez la plupart des jeunes gens bien élevés. » (Cité par Guyau, *La Morale anglaise contemporaine*, p. 101.) Si ce système était vrai, en montrant dans tous les éléments qui concourent à nous donner l'idée du bien moral et du devoir envers nos semblables des illusions qui résultent de notre état mental, il amènerait tous les hommes non seulement à dépouiller la morale du caractère obligatoire qui est de son essence, mais

encore à la traiter comme une chimère sans objet réel. Ce serait la destruction de toute la morale.

3° *Morale évolutionniste de Herbert Spencer.*

Exposé. Herbert Spencer donne à la morale le même but que les utilitaires; mais, au lieu d'expliquer uniquement la formation des principes du devoir par une induction comme Stuart Mill, il les attribue à une déduction. En effet, comme nous le disons à l'article *Associationisme*, selon lui, les lois de la pensée sont produites par les lois de l'évolution qui sont les lois du monde extérieur. Il admet donc que les lois de la morale, comme en général celles de la pensée, sont déduites des lois du monde.

L'évolution est la loi de l'univers. Elle se fait par une multiplication des organes et des parties de l'être, qui lui permet de mieux s'adapter au milieu complexe où il vit et d'avoir ainsi plus de ressources pour se maintenir dans l'existence et en jouir. L'univers a produit l'homme et le façonne à son image. De son côté, en vertu des lois de l'association, l'homme, sous cette action, se forme des sentiments et des habitudes, et les transmet par hérédité à ses descendants. Ces habitudes de penser transmises héréditairement se perfectionnent de génération en génération, et constituent peu à peu les idées innées que Kant a attribuées à des formes *a priori* de la pensée.

Or, cela posé, la moralité absolue est la conformité absolue à l'ensemble des lois à observer pour assurer le plus grand bonheur de chacun et de tous, suivant les lois physiologiques de la vie. Cette moralité absolue est le terme de l'évolution humaine.

La moralité relative tend à se rapprocher de la moralité absolue.

Elle s'élève de plus en plus, par une évolution, qui consiste dans une individuation ou multiplication des organes de plus en plus parfaite, produite par le milieu social auquel l'homme s'adapte, en même temps que ce milieu s'adapte au bien de l'homme. La perfection idéale consistera donc dans un état où l'individu sera en parfaite harmonie avec le milieu social et le milieu social en parfaite harmonie avec le bien des individus, dans un état, par conséquent, où on pratiquera spontanément le bien. Avant d'arriver à cette stabilité harmonique, les sociétés

et les individus passent par des oscillations rythmiques, de plus en plus lentes et douces, comme un corps qui oscille avant d'arriver à un équilibre stable. Ces oscillations des sociétés se marquent dans les révolutions. Les oscillations des individus vont des sentiments égoïstes aux sentiments altruistes ou de dévouement pour les autres. Les sentiments altruistes sont produits par les sentiments égoïstes, auxquels s'ajoute la sympathie. Ainsi nous plaignons les malades et pensons à les guérir, parce que nous avons été malades. Le sentiment le plus complexe, celui de la justice, nous fait désirer qu'on respecte les droits de tous, parce que nous voulons qu'on respecte nos droits. Dans ces oscillations, les générations d'hommes et les individus passent par une série de phases, où le même sentiment devient bon ou mauvais, selon la diversité des milieux.

Dans l'état parfait, la société sera organisée suivant une parfaite justice et nos sentiments moraux seront spontanés et d'accord avec la moralité absolue.

Réfutation. Cette théorie n'est point du tout prouvée et détruit elle aussi la morale. — 1° Elle n'est pas prouvée. En effet elle s'appuie d'une part sur la théorie de l'évolution; or l'évolutionnisme n'est qu'une hypothèse, quand on l'applique au monde, et c'est une erreur quand on l'applique à l'homme et qu'on explique notre raison par un simple développement de nos sensations. (Voir l'art. *Évolutionnisme*.) Elle s'appuie, d'autre part, sur l'associationnisme complété de la croyance à l'hérédité des habitudes intellectuelles; or nous montrons, à l'article *Associationnisme*, que ce système est dépourvu de preuves et qu'il ne rend pas compte de nos idées et de nos jugements.

2° La théorie évolutionniste de Spencer détruit la morale; car elle a tous les inconvénients de l'utilitarisme: elle nie le libre arbitre sans lequel la morale ne peut exister; elle fait consister le bien, non dans une perfection obligatoire et d'ordre supérieur, mais dans la réalisation de la plus grande somme possible de plaisir. En outre, comme la théorie de Stuart Mill, elle réduit tous les caractères de la loi morale à des illusions psychologiques, qui, pour être produites avec le concours du monde extérieur et de l'hérédité, n'en sont pas moins des chimères.

res dont chacun a le droit et le devoir de secouer le joug.

4. Morale des positivistes français.

Exposé. L'école anglaise, dit M. Fouillée (*Critique des systèmes de morale contemporaine*, liv. II, chap. I), ne partage pas la défiance du positivisme français à l'égard de la psychologie; elle s'est attachée surtout à montrer l'évolution psychologique de nos sentiments, d'abord égoïstes, puis altruistes, sous l'influence du milieu social, des lois sociales, de l'éducation sociale. L'école française s'attachant de préférence à la physiologie montre les origines même de l'altruisme dans notre organisation physique.

M. Littré et les positivistes français distinguent deux espèces de sentiments altruistes, qui nous inclinent vers les autres. En outre, la plupart des partisans de ce système en reconnaissent une troisième classe, celle des sentiments désintéressés, qui s'appliquent à de pures idées: l'amour du vrai, du beau, du juste, etc. Or, poursuivent-ils, ce sont ces trois espèces de sentiments qui constituent nos dispositions morales. Les deux premières classes ont une origine physiologique et tiennent à deux besoins de l'être vivant. En effet, il faut d'abord que l'être vivant se conserve et pour cela qu'il se nourrisse; de là les instincts de la conservation et de la nutrition, qui en se compliquant prennent toutes les formes de l'amour de soi. Il faut, en second lieu, que l'être vivant produise d'autres êtres vivants qui perpétuent son espèce; de là un autre instinct, non moins inhérent à l'organisme, le besoin d'engendrer et les penchants sexuels. En se transformant, cet instinct donnerait naissance aux sentiments altruistes les plus généreux et les plus élevés. — Comment se fait ce développement? — Par l'action du cerveau. — Pourquoi les sentiments altruistes sont-ils regardés comme plus moraux et plus élevés que l'égoïsme? — La biologie nous fournit la réponse; car elle considère comme inférieur ce qui est plus simple ou primordial. C'est pourquoi les sentiments altruistes prennent, de plus en plus, un rang élevé dans l'estime des hommes et l'on tend à une universelle fraternité.

Pour les sentiments désintéressés du vrai et du juste, ils ne sont que des

applications des lois de la logique à nos actions. La base de nos raisonnements, c'est le principe d'identité qui s'impose à nous comme nécessaire; la base de la justice, c'est le même principe d'égalité ou de dédoublement à établir entre les personnes. « Au fond, pour citer M. Littré, la justice a le même principe que la science; seulement celle-ci est restée dans le domaine objectif, tandis que l'autre est entrée dans le domaine des actes moraux. Quand nous obéissons à la justice, nous obéissons à des convictions très semblables à celles que nous impose la vue d'une vérité. Des deux côtés, l'assentiment est commandé; ici il s'appelle démonstration, là il s'appelle devoir. » « Le devoir, remarque M. Fouillée (*Ibid.*) est donc pour M. Littré une inclination intellectuelle; par elle, aux inclinations sensibles de l'égoïsme et de l'altruisme, s'ajoute ce caractère impératif qui est le propre de la vérité logique. Ainsi s'achève la morale positiviste: partie de la physiologie, elle aboutit à la logique; la nécessité physique de la nutrition et de la génération est au commencement, la nécessité rationnelle de la démonstration est à la fin. » — Au dire de ses partisans, cette théorie serait démontrée par l'histoire. L'évolution de l'humanité aurait commencé par une période industrielle à sentiments égoïstes, à la suite de laquelle aurait paru une période morale à sentiments altruistes, et nous verrions naître, au temps présent, une période intellectuelle où la science renouvelerait l'industrie et éclairerait la morale. Le système serait confirmé également par la physiologie cérébrale; cette science établirait que le siège de tous ces sentiments est au même lieu du cerveau; d'où il résulterait que ces sentiments se perfectionnent tous en même temps.

Réfutation. Cette théorie n'est pas prouvée, elle n'explique pas les caractères de la loi morale et enfin elle supprime la notion même du devoir.

1° Les preuves de la théorie positiviste se réduisent en réalité à la négation tout à fait gratuite des principes spiritualistes. Elles pourraient se résumer ainsi: Il n'y a pas d'âme, ni d'entendement en nous; donc c'est dans la physiologie et l'action du cerveau qu'il faut chercher les sources de la morale.

2° En outre, cette théorie n'explique pas les caractères de la morale. Elle n'explique pas, en particulier, l'obligation, le devoir : ramener les règles de la justice aux règles de la logique, c'est supposer que le devoir ne nous oblige pas plus que les lois spéculatives de l'esprit ; or celles-ci sont des règles que l'intelligence suit fatalement dans ses opérations ; non des lois que notre volonté libre peut suivre ou ne pas suivre, et dont l'observation ou la violation nous rend bons et dignes d'éloge, ou mauvais et dignes de blâme.

3° Enfin cette théorie détruit la morale, puisqu'elle nie le libre arbitre et supprime réellement toute loi morale, pour y substituer des inclinations physiologiques ou logiques.

5° *Morale indépendante.*

Exposé. On appelle plus particulièrement de ce nom un système aujourd'hui très répandu et particulièrement soutenu par M. Frédéric Morin, M. Massol, Mme Coignet, et qui compte M. Vacherot, avec beaucoup d'autres écrivains, parmi ses partisans. Nous l'avons rangé parmi les théories purement expérimentales, parce qu'il ne veut s'appuyer que sur l'observation des faits de conscience.

Les partisans de ce système prétendent dégager la morale et la rendre indépendante des conceptions matérialistes, comme des conceptions religieuses et métaphysiques.

Seul dans la nature, dit Mme Coignet (*La Morale indépendante*), l'homme est libre et seul il a conscience de sa liberté. Or la liberté consciente d'elle-même, telle est la source initiale d'une série de phénomènes qui prendront le nom de *moraux* et qui constitueront, pour l'homme, une sphère d'activité inconnue au reste de la nature.

La personne humaine, la personne libre, responsable et obligée au respect, la personne respectable, tel est le fondement de la morale pris tout entier dans la réalité. En se saisissant lui-même, en tant que cause, en se connaissant comme tel, l'homme revêt dans la nature une dignité et une grandeur unique, il ne peut plus servir de moyen. — La morale constitue donc l'inviolabilité de la personne humaine ; elle constitue le droit individuel... Or le droit implique le devoir comme une autre face

de la liberté ; le droit, en effet, étant inviolable de sa nature, implique l'obligation du respect de cette inviolabilité. Il n'y a donc pas plus de droit sans devoir que de devoir sans droit, et si nous posons l'antériorité de l'un par rapport à l'autre, c'est au point de vue de la raison pure, non pas au point de vue du fait.

La liberté n'étant pas la réalisation de l'ordre, mais l'ordre étant le respect de la liberté, il se trouve que la liberté est cause et fin d'elle-même et agent de sa propre fin... Les facultés de l'intelligence et les instincts de la nature ne sont ni moraux, ni immoraux en eux-mêmes, mais ils deviennent tels par l'intervention d'un élément nouveau : l'intervention de la conscience qui est la perception expérimentale d'un but supérieur à celui de l'instinct, et par l'intervention de la volonté qui nous dirige vers ce but ou nous en éloigne. La question se pose donc expérimentalement dans la conscience où la volonté la résout, et ces deux phases de la vie intérieure déterminent le degré de moralité de l'individu.

Le mobile moral est puisé dans la liberté même qui, en constituant la dignité de l'individu, implique le respect de cette dignité ; il a pour fin la justice. Le mobile moral se présente à nous sous la forme d'une obligation absolue, dégagée de toute considération personnelle et conséquemment de toute idée de jouissance, une obligation indépendante des conditions extérieures de lieux et de temps, aussi bien que de toute convenance particulière.

Les fins morales sont désintéressées, parce que, même en glorifiant la personne humaine, c'est la vérité pure et la justice parfaite qu'elles ont pour objet.

La justice, pour les partisans de ce système, n'a rien d'ontologique ; elle ne se rattache ni à un principe premier, ni à un être créateur ; elle a son fondement dans l'homme. La liberté constitue l'individualité humaine, le droit et l'obligation, l'égalité des droits et la mutualité des obligations. Or la justice, c'est le droit reconnu, c'est le devoir accompli dans l'homme et dans le milieu de l'activité humaine, et nous l'élevons à l'idéal en y joignant la conception d'absolu.

Chaque victoire de la liberté est une

réalisation de la justice. Son expression la plus élémentaire, c'est l'équité, la liberté se respectant elle-même et respectant autrui sous la garantie juridique, commandement impérieux qui n'a pas de mesure, n'admet pas de plus et de moins, est absolu de sa nature et rigoureusement exigible. Ce commandement est le fondement de toute morale individuelle ou collective; il précède toutes les autres vertus, il en est la base; toutefois ce qui le distingue du commandement métaphysique, c'est qu'il ne vient pas du dehors.

La liberté, « en créant le droit et l'obligation individuels, suppose l'identité de tous les droits parmi les membres de la race humaine et la mutualité de toutes les obligations. L'égalité, le droit commun est donc le premier principe de la morale et la mutualité du respect en est la première expression. La société comme l'individu se constitue sur cette base, et la contrainte juridique vient confirmer dans la loi l'affirmation primitive de la conscience ».

Un second degré de la justice, c'est le dévouement qui consiste non seulement à reconnaître le droit, mais à le faire prévaloir, en réparant les inégalités que la nature et le hasard produisent. « C'est en son nom que le fort aide le faible, que le riche partage avec le pauvre, que l'audacieux soutient le timide, que l'homme défend la femme, et il se présente si bien à la conscience sous la forme de l'obligation que, d'une part, il interdit l'orgueil à celui qui donne, et, de l'autre, il sauve de l'abaissement celui qui reçoit, tous deux ne faisant que satisfaire, dans des positions diverses, à une loi commune la justice... Il y a donc des devoirs de dévouement qui, sans être passibles de contrainte, sont néanmoins des devoirs, et dont l'infraction entraînerait la honte et le remords. » Le dévouement peut aller jusqu'à l'héroïsme, mais « l'héroïsme n'a aucune garantie extérieure parce qu'il dépasse la vertu de ceux qui le jugent. » La morale sociale doit faire pratiquer l'équité, elle doit faire respecter tous les droits, « Dans un second degré, le commandement moral se rapporte aux institutions et s'attache à supprimer les privilèges de classes, les monopoles, les hiérarchies factices, les démarcations imaginaires et à mettre à la

portée de tous certains biens, qui, en suivant le cours naturel des choses, seraient l'apanage exclusif de quelques-uns : l'instruction élémentaire, la science, la propriété, le crédit, etc. Il consiste à établir de plus en plus l'égalité des conditions sociales. Rousseau a dit : « L'homme est né libre et partout, il est dans les fers. » Reversant la formule de Rousseau, nous dirons : « L'homme nait enchaîné, et doit se rendre libre. »

« La morale apparaît donc dans la nature, comme un principe indépendant... Quant à son origine, elle nous échappe comme toutes les origines de la science. »

Telle est la théorie de la *morale indépendante*. Nous avons transcrit textuellement les formules dont se servent ses représentants; car il est difficile de les remplacer, sans s'exposer à les interpréter mal.

Réfutation. Ce qui fait l'essence de cette théorie, ce ne sont pas les devoirs qu'elle impose, mais plutôt la prétention qu'elle a de les imposer sans recourir à aucun principe métaphysique. Or, nous allons montrer : 1° que cette prétention est mal fondée; 2° qu'elle entraîne la mutilation de la morale soit dans ses applications, soit dans ses principes.

1° Cette prétention est mal fondée. Ce système dit que la conscience affirme la loi morale. Nous le disons aussi, mais là n'est pas la question. Il s'agit de savoir de quel droit la loi morale s'impose, pourquoi elle a ce caractère de loi immuable, absolue, qui oblige et entraînant à sa suite une sanction. Les moralistes indépendants ne veulent pas répondre à cette question. S'en suit-il qu'il n'y a pas de réponse à donner? Ils croient le montrer d'une certaine manière, en demolissant les solutions des spiritualistes catholiques et celles des matérialistes. Nous sommes d'accord avec eux pour affirmer que la morale matérialiste sacrifie le droit à la force; mais, quant à la morale catholique, les reproches qu'ils lui adressent sont absolument immérités. Ils représentent notre Dieu, comme un tyran qui nous ôte la liberté et commande impérieusement et arbitrairement, sans tenir compte de notre personnalité et de notre raison. Mais la morale catholique enseigne tout le contraire. Notre liberté, notre conscience, notre sens moral, c'est Dieu qui les a mis dans notre nature.

C'est par la voix intérieure de notre raison et de notre conscience que Dieu nous manifeste la loi naturelle et cette loi n'est pas arbitraire, elle est fondée sur la nature des choses. Pour les lois positives, pourquoi Dieu n'aurait-il pas le droit de nous en imposer? ou surtout qu'il ne le fait qu'en vue de notre plus grand bien? En dehors de cette critique injuste de la morale catholique, nous ne voyons pas de preuves de la morale indépendante. Pour l'établir, il ne suffit pas de dire que la liberté est un fait aussi bien que la conscience morale, il faudrait en outre montrer que ce sont des dons que nous n'avons pas reçus de Dieu, il faudrait prouver l'athéisme (Voir l'art. *Dieu* pour les preuves de son existence, car si Dieu existe, c'est de lui que viennent la liberté et la loi morale, comme nous l'avons démontré plus haut.

Enfin, sous prétexte de faire abstraction de toute métaphysique, la morale indépendante ne fait que recourir à une foule de pétitions de principes et de confusions. — Signalons-en quelques-unes. — Le libre arbitre est un fait; oui, mais le droit que nous avons qu'on le respecte est très différent de ce fait; or la morale indépendante confond ces deux choses. — Pourquoi la liberté de l'homme est-elle un plus grand bien que la nécessité qui se manifeste non seulement dans le monde physique, mais encore dans nos raisonnements? — Pourquoi ce bien qui tout à l'heure était un fait réalisé, devient-il un idéal dont il faut poursuivre la réalisation, et qui, par conséquent, n'est plus un fait, mais un devenir d'ordre métaphysique? — Pourquoi est-il moral de donner à nos semblables ce qu'ils n'ont pas et de faire disparaître ainsi certaines inégalités? Si notre volonté est supposée indépendante de toute autorité, elle est à elle-même sa propre règle, et tout acte libre qu'elle fait est essentiellement bon. Agir contre la voix de la conscience sera même pour elle agir plus parfaitement que de lui obéir, puisque ce sera faire plus complètement acte d'indépendance. Toute obligation est essentiellement une loi, or l'homme ne peut par lui-même s'imposer une loi véritable, car chaque fois qu'il le voudra, c'est-à-dire quand il agira contre cette prétendue loi, il la détruira par le fait même.

2° J'ai dit, en second lieu, que ce système mutile la morale.

Il la mutile dans ses applications; car il supprime une partie de nos devoirs: tous ceux que nous avons envers Dieu, d'abord, puis un certain nombre de ceux que nous avons envers nous-mêmes ou envers notre prochain; car plusieurs de ces derniers devoirs ne rentrent pas dans l'exercice d'un droit. Indiquons quelques exemples. Les enfants ont-ils des devoirs spéciaux envers leurs parents? La propriété doit-elle être respectée? Oui, d'après la morale; non, d'après le principe d'égalité des moralistes indépendants. Du reste, si l'on prenait réellement, pour point de départ de la morale, le respect de la liberté considérée comme fait psychologique, c'est-à-dire comme faculté du libre arbitre, il ne resterait à peu près aucune obligation. Supposons, en effet, pour un instant que l'exercice du libre arbitre soit le seul bien moral, dès lors tout ce que nous ferons librement sera bien. Il n'y aura plus, par conséquent, de mal moral ni de péché, car il n'y a péché que quand le libre arbitre s'exerce. La société aura, en outre, le devoir de laisser à chacun la liberté de faire tout ce qu'il lui plaira. Les partisans de la morale indépendante protesteraient contre des conséquences aussi immorales. La base de leur théorie, ce n'est pas, en effet, le fait du libre arbitre, mais une liberté, c'est-à-dire une perfection idéale qui fera la dignité de l'homme. Mais alors qu'ils ne disent pas que la liberté dont ils parlent est un fait.

Ce système mutile aussi la morale dans ses principes et ses éléments constitutifs. — Il lui ôte son immutabilité, en plaçant son fondement ou bien dans un fait essentiellement contingent, le libre arbitre, ou bien dans un idéal dont la détermination est laissée au caprice de chacun, du moment qu'on n'en cherche pas la base dans un principe de raison. — Il supprime l'obligation, car, si c'est nous-mêmes qui nous commandons à nous-mêmes, nous sommes libres de ne pas nous commander et nous avons le droit de ne pas nous obéir. On dira sans doute que ce serait manquer à ce que nous devons à notre dignité; mais pour prouver qu'il y a en cela un mal moral il faudrait chercher, en dehors

du moi humain; le fondement de la loi qui nous oblige, de cette loi que la conscience peut manifester, mais non créer. — Le système mutilé la sanction, ou plutôt il la supprime, car il la réduit au remords et à l'estime ou au blâme de nos semblables; or, nous avons vu que les arrêts de ce double tribunal de la conscience et de l'opinion manquent d'équité et qu'une bonne partie des actions morales leur échappent. — Enfin, en privant la morale d'un fondement rationnel placé au-dessus des volontés des hommes, ce système tend à sacrifier le bien et l'équité à l'arbitraire, même le plus injuste, quand cet arbitraire est imposé comme un bien par la volonté des masses qui font l'opinion et les lois. La morale indépendante se rapproche donc du positivisme, elle va comme lui à substituer la force brutale au droit.

II^o *Systèmes de morale qui se rattachent au subjectivisme de Kant.*

Ces systèmes sont nombreux; mais ceux qui ont actuellement le plus de partisans en France sont, d'une part, le système de Kant lui-même qui admet l'existence de l'absolu et, pour parler avec lui, du *noumène* objet de la raison, et d'autre part le criticisme qui ne s'appuie que sur les phénomènes contingents.

I^o *Morale kantienne.*

Exposé. La raison spéculative et la raison pratique, d'après le philosophe allemand, sont des facultés distinctes; l'une trace les règles qui dirigent l'esprit dans le domaine de la science, elle est incapable de produire la certitude; l'autre intime les préceptes que la volonté doit suivre pour atteindre sa fin.

Or il y a deux espèces de commandements que la raison pratique peut faire; les uns sous condition; ce sont des impératifs hypothétiques; tels sont tous les commandements intéressés, qui reviennent à dire: « Si tu veux atteindre telle fin, prends tel moyen »; les autres sans condition; ce sont des impératifs catégoriques; tel est le devoir, car il s'impose non comme un moyen, mais comme une fin en soi, qui a une valeur absolue. Or il n'y a qu'une chose qui ait ainsi une valeur absolue, c'est la bonne volonté, qui, étant libre, ne doit rien qu'à elle-même, et étant raisonnable se trouve d'accord avec toutes les volontés raisonnables et libres comme elle.

C'est donc la volonté libre et raisonnable qui est l'objet de la loi morale. — « Tu dois vouloir être libre et raisonnable », voilà la loi. La liberté se propose donc comme fin à la liberté. C'est ce qui fait *l'autonomie* de la loi.

De ce caractère absolu de la volonté libre découle la première formule de la loi morale: « Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté libre et raisonnable, c'est-à-dire l'humanité, en toi et en autrui, comme une fin et non comme un moyen. » De là naît le devoir de respecter tous les hommes. L'idéal que la morale impose, c'est de traiter toutes les volontés libres comme des fins. Le moyen de discerner les actions conformes à cet idéal, c'est de voir si on peut élever cette action en règle générale, de là cette nouvelle formule: « Agis de telle sorte que la raison de ton action puisse être érigée en une loi universelle. »

L'action morale est méritoire et nous rend dignes de la félicité véritable ou du souverain bien; il en résulte un premier postulat de la morale, savoir: le souverain bien est possible. Nous devons vouloir la sainteté et le souverain bien qui en est la conséquence; or la vie présente est insuffisante à réaliser l'un et l'autre; de là découle la nécessité de notre immortalité qui est un second postulat de la morale. Mais comme rien dans la nature n'assure le triomphe de la moralité et la permanence de la personne, pour que l'un et l'autre soit réalisé, il faut que Dieu existe; c'est le troisième postulat de la morale.

Ces postulats de la morale, *la possibilité du souverain bien, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu*, doivent donc être admis comme des conséquences de la loi morale, quoique la raison spéculative soit impuissante à les démontrer; car les principes de la raison théorique aussi bien que ceux de la raison pratique sont des formes *a priori* de notre entendement et ce n'est pas l'évidence des choses qui nous les manifeste.

Réfutation. — Nous avons exposé très-sommairement la morale de Kant, parce qu'un examen des détails de cette théorie nous forceraît à entrer dans des questions philosophiques qui nous éloigneraient trop de notre but. Nous nous contenterons donc de montrer ici la fausseté des principales assertions dans

lesquelles Kant s'est mis en contradiction avec la morale traditionnelle des philosophes catholiques.

Le philosophe allemand admet que la raison théorique ne peut donner la certitude et que la raison pratique la donne. On ne voit pas de fondement plausible à cette différence : si la raison pratique nous donne la certitude des principes de la morale, la raison théorique doit nous donner aussi la certitude des principes spéculatifs ; par conséquent, elle démontre les vérités qui regardent les fondements de la morale et dont Kant fait des postulats.

Kant fait du principe de la loi morale, une forme purement subjective de l'entendement ; la loi s'affirme, selon lui, indépendamment de toute connaissance expérimentale et de toute notion spéculative. Or on ne voit pas qu'une forme purement subjective de l'entendement, si impérativement qu'elle s'affirme, puisse donner la certitude que la morale oblige ; car la question n'est pas de savoir si le devoir s'affirme, mais s'il s'affirme légitimement et s'il est fondé en raison.

Toutes les preuves par lesquelles nous avons démontré comment nous connaissons la loi morale, et quel en est le fondement, réfutent la théorie de Kant, et enfin une partie des difficultés que nous avons opposées aux partisans de la morale indépendante peuvent être faites à Kant.

2^o *Morale criticiste.*

M. Renouvier est disciple de Kant, dont il prétend compléter la doctrine. Il n'admet que les phénomènes et fonde la certitude de la loi morale, aussi bien que celle de toutes nos connaissances, non sur l'évidence mais sur un acte de foi libre.

Son système de morale est bien supérieur aux théories auxquelles nous nous sommes arrêtés quelque temps ; mais, comme il n'est guère connu que dans les écoles de philosophie, nous nous contenterons de remarquer que, si l'on ne peut lui reprocher certaines confusions qui se rencontrent dans la théorie de la morale indépendante et dans la théorie de Kant, il lui est absolument impossible de rendre compte de tous les caractères de l'obligation morale, du moment qu'il nie l'existence de tout ce qui n'est pas phénomène.

L'impuissance de toutes les théories que nous avons parcourues, à expliquer l'existence, la nature et les fondements de la loi morale nous fournissent une nouvelle preuve de la vérité de la doctrine traditionnelle des philosophes catholiques.

J. M. A. VAGANT.

MORISQUES (EXPULSION DES). — Depuis le XI^e siècle jusqu'à la prise de Grenade en 1492, les rois chrétiens de l'Espagne avaient pratiqué la tolérance civile à l'égard des Maures qui passaient sous leur sceptre. Liberté de conscience absolue, large autonomie civile, telles étaient, sauf quelques différences accidentelles, les bases générales des capitulations. Cette excessive tolérance dépassait peut-être le but. La polygamie et la corruption orientales étaient d'un fâcheux exemple pour les chrétiens, et d'autre part l'existence de nombreuses agglomérations de Maures Mudéjares menaçait leur sécurité. En 1266, le pape Clément IV avait conseillé à don Jayme le Conquérant de profiter de la révolte des Mudéjares de Valence pour expulser ces dangereux vassaux. Le conseil ne fut pas suivi ; il eût pourtant épargné bien des crimes et des malheurs.

Les capitulations accordées aux Maures de Grenade ne différaient pas des autres traités du même genre. Un siège archiepiscopal fut érigé à Grenade même, et la simplicité, la douceur, la générosité du premier titulaire, Hernando de Talavera, lui gagnèrent bientôt le cœur des Maures. Malheureusement les montagnards des Alpujarras et de la Sierra Vermeja, la nombreuse population du littoral espagnol, échappaient à la salutaire influence de l'archevêque et entretenaient des relations secrètes avec leurs frères d'Afrique. Deux partis se formèrent à la cour des rois catholiques. Tous pensaient que l'entrée des Maures dans la société chrétienne était le seul moyen de remédier aux difficultés et aux périls de la situation ; seulement, les uns voulaient tout attendre du temps et de la douceur, tandis que les autres réclamaient l'abolition des capitulations et le baptême des Maures.

Le zèle immodéré du cardinal Ximènes, qui, dans son ardeur de prosélytisme, viola les capitulations, provoqua

une révolte, bien vile apaisée, des Maures de l'Albayzin de Grenade. Cette révolte fut suivie, à bref délai, de deux soulèvements terribles dans les Alpujarras et la Sierra Vermeja. Les rois se crurent, non sans raison, il faut en convenir, déliés de leur serment, et tous les Maures du royaume de Grenade durent choisir entre l'émigration et le baptême (1501).

L'année suivante, un nouvel édit déterminait la conversion apparente de presque tous les Mudéjares de Castille, bien qu'ils ne fussent coupables d'aucun acte de sédition et malgré les instantes prières qu'ils adressèrent à la reine Isabelle. Toute considération de tolérance et d'humanité disparut devant le mirage de l'unité catholique et l'espoir de gagner, par ces mesures de rigueur, des âmes à la vérité.

En 1525, une ordonnance de Charles-Quint supprima dans le royaume de Valence l'exercice de la religion musulmane; les Maures se résignèrent à recevoir le baptême, non sans avoir essayé de s'opposer par la force à l'exécution de l'ordonnance.

A partir de ce moment, tout espoir de fusion entre les deux races s'évanouit. La population musulmane avait été trop cruellement froissée dans ses croyances pour se prêter de bonne grâce aux efforts généreux et désintéressés qui furent tentés. Des prélats zélés, comme Martin de Ayala et Pedro Guerrero, s'y employèrent inutilement; des saints mêmes, comme saint Thomas de Villeneuve et le bienheureux Jean de Ribera, échouèrent dans cette entreprise. En vain les édits de grâce et de pardon en faveur des apostats furent-ils multipliés par les rois d'Espagne et les inquisiteurs; en vain ceux-ci, qui avaient procédé si rigoureusement contre les judaïsants, usèrent-ils de la plus grande indulgence à l'égard des Morisques; cette indulgence ne servait qu'à les enhardir. Les Morisques, en effet, se savaient certains, même en cas d'apostasie bien constatée, d'échapper à la torture, à la confiscation des biens, au bûcher. En vain de zélés missionnaires, comme le P. Bleda et le P. Vargas, s'efforçaient-ils de faire pénétrer dans ces cœurs ulcérés les vérités de la foi chrétienne; les Morisques opposaient à toutes les tentatives une résistance passive. Bref, le mal était sans remède.

En 1568, les maladroites violences de la chancellerie de Grenade provoquaient un effroyable soulèvement dans les Alpujarras. Durant ces années de deuil, les bandes morisques exaspérées épuisèrent sur les prêtres et les vieux chrétiens, qui tombèrent entre leurs mains, les plus affreux tourments que pût inventer l'horrible fécondité de l'imagination orientale en cette matière. Naturellement, la répression fut souvent dure et cruelle, et tous ces excès achevèrent de rendre impossible, irréalisable, la tâche de réconciliation et de conversion qu'avait entreprise le clergé espagnol. Les nouveaux efforts qu'il tenta ne servirent qu'à irriter les Morisques et à les enraciner davantage dans l'infidélité. Dans le royaume de Valence et en Catalogne, ils entretenaient des relations secrètes avec les pirates africains et les escadres turques et leur vendaient des chrétiens comme esclaves. En Castille, les Morisques, transférés des Alpujarras dans les régions centrales de l'Espagne, commettaient toutes sortes de vols, de sacrilèges et d'assassinats. En Aragon, la situation était pire encore; en 1581, une conspiration était découverte à Saragosse, et des luttes sanglantes entre les vieux et les nouveaux chrétiens s'engageaient fréquemment sur divers points du territoire, tellement que l'on donna le nom significatif de « petite guerre » à cet état de choses. Enfin, en 1609, le duc de Lerme apprit que les Morisques de Valence étaient sur le point de se révolter avec l'appui des États barbaresques. Cette fois, la mesure était comble; le décret d'expulsion fut rédigé par le premier ministre et signé par Philippe III. L'édit expliquait que les Maures, en dépit du zèle des prélats et de la vigilance de l'Inquisition, s'étaient obstinés dans l'infidélité, et que, par suite de leur entente secrète avec le sultan de Constantinople, le sultan du Maroc, les hérétiques et les princes ennemis de l'Espagne, ils menaçaient gravement la sécurité du royaume. En conséquence, convaincus d'apostasie et de haute trahison, ils méritaient les derniers châliments.

Que faut-il penser de la mesure extrême adoptée par Philippe III?

D'abord, il convient de blâmer, tout en faisant un très large part aux circons-

tances, les menées qui la rendirent nécessaire, le zèle indiscret de Ximénès et la politique intolérante des rois d'Espagne, Ferdinand et Isabelle, Charles-Quint et Philippe II. Un royaume peut jouir du bienfait inestimable de l'unité catholique, lors même qu'il donne l'hospitalité à un groupe de population dissidente. S'il en était autrement, on en serait réduit à nier que l'unité catholique ait réellement existé dans les États de l'Église et le comtat Venaissin, sous le gouvernement des papes, puisque Rome et Avignon avaient leurs quartiers juifs. Les seules conditions requises pour que l'unité catholique existe dans ce cas, c'est que la population dissidente soit d'origine étrangère, qu'elle ne fasse pas corps avec la nation catholique, et qu'elle jouisse d'une tolérance purement civile, *pro sola humanitate*, comme le disait le III^e concile de Latran en parlant des juifs. Les rois d'Espagne voulurent donner à leurs États l'unité catholique matérielle, ne compter parmi leurs sujets que des individus baptisés; pour atteindre ce but, ils ne se montrèrent pas assez fidèles à leurs promesses et eurent recours à des moyens de prosélytisme que l'Église désavoue. À l'égard des infidèles, l'Église, en effet, n'emploie d'autres armes, après la grâce de Dieu, que la parole, la persuasion, les bienfaits.

Mais les rois ayant posé ces désastreuses prémisses, Philippe III leur successeur était-il encore libre de ne pas en tirer la conclusion? Sur le même sol vivaient deux races, entre lesquelles les différences de religion, de nationalité, de mœurs, des guerres séculaires, des violences commises de part et d'autre, avaient creusé un abîme. Les vaincus menaçaient la position conquise à la pointe de l'épée par la race victorieuse; ils faisaient alliance avec les ennemis de l'Espagne; ils troublaient à tout moment la sécurité publique. Les écrivains protestants, anglais, américains, allemands, pourraient-ils indiquer les remèdes qu'ils auraient appliqués en pareil cas. Fallait-il assimiler de force les Morisques à la race espagnole, comme la Prusse s'efforce de germaniser l'Alsace-Lorraine et la province polonaise de Gnesen Posen? Fallait-il leur appliquer les douceurs d'un régime de coercition, semblable à celui que l'Irlande subit de la part de la libérale An-

gleterre, ou encore les exterminer comme les Américains ont exterminé les Indiens? Les Espagnols du XVII^e siècle trouvèrent plus naturel et moins sauvage d'expulser de leur territoire des étrangers que la conquête y avait installés, et qui ne voulaient point se plier au nouveau régime. S'agit-il seulement de plaindre le sort des malheureux Morisques? En ce cas, les catholiques sont d'accord avec Watson, Prescott et Rochau, à condition que leurs adversaires réservent une partie de leurs larmes pour pleurer sur le sort des Alsaciens et des Polonais, dont un gouvernement protestant s'attache à supprimer la langue et la nationalité, des Indiens, expulsés de leurs territoires de chasse, poursuivis, exterminés, des Irlandais expropriés, affamés, martyrisés, contraints de s'expatrier par millions.

Quant au rôle de l'Église en cette affaire, il convient de le réduire à sa juste valeur. Au moment où le duc de Lerme fit signer à Philippe III l'édit d'expulsion, l'archevêque de Valence, sur l'ordre exprès du pape, venait d'envoyer à Madrid des mémoires rédigés par d'habiles théologiens sur les meilleurs moyens d'obtenir la conversion réelle des Morisques. Sans doute, l'archevêque avait déjà proposé cette mesure, et le grand inquisiteur se prononça pour l'expulsion dans le Conseil de Castille; mais cela n'engage pas plus l'Église que l'intervention de deux cardinaux, Richelieu et Mazarin, en faveur des protestants d'Allemagne durant la guerre de Trente ans. Du reste, l'opinion personnelle de Ribera et du grand inquisiteur était celle des hommes les plus éclairés, les plus libres de préjugés, de Cervantès, par exemple, qui, dans l'une de ses nouvelles (*Dialogo de los perros*), a pris ouvertement la défense de l'édit d'expulsion. Le gouvernement espagnol voulait obtenir du pape une bulle où cette mesure aurait été approuvée et louée. Mais toutes ses démarches furent inutiles; Rome entendait laisser à l'Espagne toute la responsabilité d'un acte purement politique.

Cf. Marmol Carvajal, *Rebelion y castigo de los Moriscos del reino de Granada*.

Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada contra los Moriscos*.

Damian Fonseca, *Justa expulsion de los Moriscos de España*, Rome, 1612.

De Circourt, *Histoire des Maures mudé-*

juifs et des Morisques d'Espagne, 3 vol., Paris, 1846.

Florencio Jauer, *Condición social de los Moriscos de España*, Madrid, 1857.

Jules SOBEN.

MORTARA (AFFAIRE). — En 1857, un enfant juif de Bologne, malade et en danger de mort, fut baptisé par une servante catholique que la famille Mortara avait prise à son service. L'enfant guérit cependant; la servante avertit l'autorité ecclésiastique qu'elle avait administré le baptême au jeune Mortara et celui-ci fut, en conséquence, enlevé à sa famille et confié aux soins de chrétiens afin d'être élevé comme tel. La presse libérale européenne protesta avec indignation contre ce qu'elle appelait « une violation de la liberté de conscience », et la diplomatie étrangère elle-même intervint auprès du Pape. Néanmoins, Pie IX demeura inébranlable; sa fermeté a porté ses fruits; Pio Mortara est aujourd'hui prêtre et religieux.

Il est évident qu'un motif d'ordre supérieur put seul déterminer Pie IX à prendre une mesure aussi grave, aussi pénible que celle d'enlever un enfant à son père. Et en effet, c'étaient les intérêts mêmes de Dieu et de l'enfant qui étaient en jeu dans cette affaire; le jeune Mortara, ayant reçu un sacrement qui imprime caractère, était devenu irrévocablement chrétien, et la liberté de conscience bien entendue exigeait que la grâce du baptême fût cultivée en lui et non étouffée par une éducation hostile, que le sceau sacramentel fût respecté comme il doit l'être et non profané. Pie IX, en agissant ainsi, appliqua purement et simplement la loi canonique et ne fit que son devoir. En pareil cas, tout prince chrétien devrait agir de même, si la prudence le lui permettait. Du reste, il faut se garder d'exagérer la rigueur de la mesure qui fut adoptée; le père de l'enfant avait la faculté de voir son fils et de lui parler, sous la seule condition de s'abstenir de toute propagande juдаique. La condition paraîtra dure peut-être; mais il convient de se souvenir que le fait du baptême avait décidé d'une manière absolue la question de la religion du jeune Mortara.

Mais s'il est vrai que le seul fait du

baptême imposât au pape l'obligation de soustraire Pio Mortara à l'influence de parents juifs, comment se fait-il que le gouvernement pontifical n'eût pas pris toutes les mesures nécessaires pour empêcher que ce fait ne se produisît? En vérité, le gouvernement avait fait tout ce qui dépendait de lui, mais la famille Mortara était en faute. Les lois romaines défendaient, sous des peines sévères, de baptiser un enfant juif, à moins que le danger de mort ne fût imminent. L'Église exceptait ce seul cas, parce qu'elle ne se croyait pas le droit de priver une jeune âme, près de paraître devant Dieu, du sacrement *nécessaire* au salut éternel; encore s'attachait-elle à éluder la difficulté, en interdisant aux familles juives de prendre à leur service des femmes chrétiennes. Or, la famille Mortara avait précisément violé cette sage disposition des lois pontificales; le cas prévu par l'Église se présenta inopinément, et, pour compliquer la situation, la mort, qui tranchait ordinairement ce nœud gordien en séparant l'enfant baptisé de ses parents juifs, épargna cette fois le nouveau chrétien et rendit indispensable l'exécution d'une loi, pénible sans doute à la nature, mais juste et très miséricordieuse pour l'âme immortelle de celui que le baptême avait fait enfant de Dieu et de l'Église.

En résumé, la question doit se poser ainsi: L'enfant appartient-il d'abord à Dieu ou à sa famille? Les incrédules se prononceraient sans doute pour la seconde partie de cette proposition; mais quel catholique, quel chrétien, digne de ce nom, oserait nier les droits primordiaux de Dieu sur sa créature, de Jésus-Christ sur l'âme régénérée par l'application du sang divin?

On peut consulter, sur l'affaire Mortara, les articles polémiques de Louis Veuillot dans la collection de *l'Univers*, recueillis plus tard dans les *Mélanges*, les *Histoires de Pie IX* publiées par MM. Villefranche et de Saint-Albin, le grand ouvrage de M. Marocco, *Pie IX*, 5 vol., Turin, 1861-1864.

Jules SOBEN.

MOUVEMENT DE LA TERRE (LA QUESTION DE). — Il n'est pas rare d'entendre accuser l'Église catholique de s'être trompée, dans son enseignement sur cette question et dans l'interprétation des

textes bibliques, qui paraissent s'y rapporter. Qu'y-a-t-il de fondé dans cette accusation?

Tout d'abord, il est certain que l'Église n'a jamais fait de ce point de la science un objet de son enseignement. C'est une question qui n'appartient ni directement ni indirectement aux vérités que l'Église a la mission de faire connaître aux hommes, et pour l'enseignement desquelles elle a reçu le privilège de l'infaillibilité, aussi ne trouve-t-on rien sur cette matière dans aucun symbole, dans aucune définition dogmatique, dans aucun exposé de la vérité catholique. Cependant il est certain que, jusqu'au xvii^e siècle, les savants chrétiens ont pensé que le soleil tournait autour de la terre immobile, qu'ils ont fait erreur sur ce point, comme sur le volume de la terre et du soleil, comme en matière de géographie, de chimie et en beaucoup d'autres, et qu'ils ont exprimé cette erreur dans leurs écrits, qu'ils l'ont professée dans leurs écoles, lorsque l'occasion s'en présentait. Plusieurs théologiens ont même trouvé une harmonie frappante entre cette fausse théorie cosmologique et les enseignements de la foi; comme la terre est le centre du monde moral, à cause de l'Incarnation, ainsi, disaient-ils, elle est le centre du monde matériel par sa masse et son immobilité. Il est certain aussi que communément on a cru trouver dans certaines expressions de l'Écriture un argument en faveur de ce principe erroné.

Mais que peut-on conclure de là? que les catholiques se sont trompés, comme les autres savants, sur plusieurs points étrangers à la foi et que l'Église n'a pas réprouvé leurs erreurs? Cette conclusion est parfaitement conforme à l'enseignement catholique sur la mission et les privilèges de l'Église; c'est la nôtre et celle de tous les catholiques.

Mais, dit-on, l'autorité ecclésiastique a condamné la doctrine opposée, qui est la véritable, dans le Procès de Galilée? L'autorité ecclésiastique n'a point porté de condamnation définitive sur ce point, elle n'a même porté aucune décision dogmatique sur le mouvement de la terre. Trompée par l'opinion commune des savants de l'époque, elle a défendu d'enseigner la doctrine du mou-

vement de la terre, parce qu'elle la considérait comme inconciliable avec l'Écriture sainte, mais elle n'a rien défini; plus tard elle a levé l'interdiction, lorsque la vérité s'est fait jour. Son erreur n'a rien qui puisse étonner un catholique, au courant des enseignements de sa religion. Voir sur ce point l'article *Galilée*.

On tire une autre difficulté de ce fait que tous les Pères, dont l'accord unanime constitue une règle de foi catholique, ont enseigné l'immobilité de la terre et le mouvement du soleil. Donc, dit-on, l'Église catholique doit reconnaître qu'elle a erré dans son enseignement dogmatique, et que la Tradition, dont elle fait une règle de sa croyance, est sujette à l'erreur.

Il est bien vrai que l'unanimité morale se rencontre chez les saints Pères et chez les interprètes qui ont écrit avant la fin du xvi^e siècle, pour entendre dans leur sens obvie et littéral les textes scripturaires relatifs à la question du mouvement de la terre. Malgré certaines exceptions, nous ne croyons pas qu'on puisse contester sérieusement le fait de cette unanimité morale, sur lequel se sont basées les congrégations du Saint-Office et de l'Index pour rendre leurs décrets de 1633 et de 1616.

Mais l'Église n'enseigne pas, comme le suppose l'objection, que l'accord des Pères et des interprètes catholiques sur le sens de l'Écriture soit toujours une règle de foi. Ni le concile de Trente, qui a formulé la loi d'interprétation scripturaire fondée sur l'accord des saints Pères, ni le concile du Vatican qui l'a renouvelée, n'ont parlé dans ce sens. Il est facile de s'en convaincre, en lisant le texte même des déclarations conciliaires, surtout les déclarations du concile du Vatican qui a expliqué le décret du concile de Trente. Voici, d'après cette assemblée, ce que les Pères de Trente ont enseigné: « 1^o dans les matières de foi et de mœurs, qui appartiennent à l'édification de la doctrine chrétienne, il faut tenir pour le véritable sens de l'Écriture sainte celui qui a été et qui est tenu pour tel par notre sainte mère l'Église, à laquelle il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Écritures; 2^o à cause de cela, il n'est permis à personne d'interpréter l'Écriture contre ce sens,

ou même contre le consentement unanime des Pères (1). »

Le concile, comme on le voit, distingue expressément entre l'interprétation proposée par l'Église et le consentement unanime des saints Pères. Il dit que la première doit être tenue pour le sens véritable de l'Écriture; il ne dit pas la même chose du consentement des Pères, il en fait simplement une règle de conduite pour les exégètes. La raison de cette distinction, c'est que l'accord des Pères sur l'interprétation des textes scripturaires n'a pas toujours le même caractère, ni la même autorité. Parfois, en effet, les Pères se trouvent d'accord parce qu'ils expriment la doctrine enseignée par l'Église; ils sont alors les témoins de la croyance catholique, et par conséquent unanimes, puisque cette croyance est une. Dans ce cas, leur accord constitue une règle de foi, parce que c'est la manifestation incontestable de l'enseignement de l'Église. D'autres fois, au contraire, les Pères parlent, non comme témoins de la foi de l'Église, mais comme exégètes, comme savants, et alors leur accord peut venir des idées régnantes, fausses ou vraies, en matière de philosophie, d'histoire naturelle, d'astronomie, etc. Dans ce cas, leur accord n'est pas une preuve certaine de vérité; il établit seulement une présomption en faveur du sentiment qu'ils soutiennent, et ce serait une témérité de les contredire, lorsqu'il n'est pas démontré qu'ils se sont trompés; mais ce ne serait pas une erreur en matière de foi catholique, une hérésie.

Les théologiens catholiques font toute cette distinction et n'attribuent l'autorité d'une règle de foi au consentement des Pères que dans le cas où ceux-ci parlent comme témoins de la foi de l'Église; ils admettent que leur sentiment unanime

peut être erroné lorsqu'ils parlent comme exégètes, comme savants ou docteurs privés. Voilà pourquoi le concile du Vatican, voulant déterminer l'objet de la foi divine catholique, ne comprend dans cet objet que les vérités sur lesquelles l'Église s'est prononcée par un jugement infallible, et celles qu'elle enseigne, comme divinement révélées, par son magistère ordinaire et universel (1); il n'y comprend point les doctrines, en faveur desquelles on ne peut invoquer que le fait matériel du consentement unanime des Pères.

Or les Pères, qui ont admis l'immobilité de la terre et le mouvement du soleil, n'ont point parlé en cette matière, comme témoins de la croyance de l'Église, mais comme exégètes. Leur langage le montre clairement, et nous n'en connaissons pas un seul qui présente le système de Ptolémée comme une vérité révélée de Dieu et proposée par l'Église à notre croyance. Ils ont cru devoir expliquer les textes qu'ils avaient à interpréter dans leur sens littéral et obvie, parce que ce sens s'accordait très bien avec les apparences et avec le système cosmologique de Ptolémée, qui était alors universellement admis; leur opinion a droit au respect qui est dû à leur science, mais non à l'adhésion de notre foi. D'ailleurs, cette question n'a été abordée que par un très petit nombre de Pères, et l'on n'en trouve aucune trace dans les documents, qui contiennent plus spécialement l'enseignement ordinaire et universel de l'Église: Lettres pontificales, actes des conciles, professions de foi, exhortations au peuple, catéchismes. Nous pourrions invoquer ici, pour démontrer que l'accord des Pères n'est pas toujours une règle de foi aux yeux de l'Église, l'argument qui se tire de ces mots: *ad edificationem doctrine christianæ pertinentium*. La question du mouvement de la terre n'intéresse en rien la foi ni les mœurs.

Aussi l'Église n'a-t-elle jamais admis que cet accord unanime des Pères, dans l'interprétation des textes relatifs au

(1) Quoniam vero, quæ sancta Tridentina synodus de interpretatione divinæ Scripturæ ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, à quibusdam hominibus præve exponuntur, nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus ut in rebus fidei et morum, ad edificationem doctrine christianæ pertinentium, is pro vero sensu sacræ Scripturæ habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia; ejus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam Scripturam sacræ interpretari. *Condit. Dei Filii*, cap. 2, de *R. religiose*.

(1) Porro fidei divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesiâ, sive solemnâ judicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. *Condit. Dei Filii*, cap. 3, de *Fide*.

mouvement de la terre, fût pour elle une règle de croyance.

C'est ce que prouvent à l'évidence les témoignages des théologiens cités à l'article *Galilée* pour les temps postérieurs au décret de 1616, et ce qui ressort, pour l'époque antérieure, de la lettre suivante du célèbre cardinal Bellarmin. Cette lettre, publiée pour la première fois par M. Bertini [1] en 1876, a été adressée au P. Foscarini, le 12 avril 1615. En voici les principaux passages, traduits du texte italien :

«... 1. Je dis, mon R. P., que, vous et le seigneur Galilée, vous agiriez prudemment, en vous contentant de parler *ex suppositione*, et non d'une manière absolue, comme j'ai toujours cru que Copernic avait parlé : car, dire qu'en supposant le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil on sauve mieux toutes les apparences qu'avec les excentriques et les épicycles, c'est très bien dire ; cela n'offre aucun danger, et cela suffit au mathématicien. Mais vouloir affirmer que réellement le soleil est au centre du monde et qu'il tourne seulement sur lui-même, sans aller de l'orient à l'occident, tandis que la terre est dans le troisième ciel et tourne avec beaucoup de rapidité autour du soleil, c'est courir grand danger, non seulement d'irriter les philosophes et les théologiens scolastiques, mais de nuire à notre sainte foi, en accusant l'Écriture sainte d'erreur. Vous avez bien montré qu'il y a plusieurs manières d'expliquer la sainte Écriture, mais vous ne les avez pas appliquées en particulier, et certainement vous auriez trouvé de très grandes difficultés, si vous aviez voulu expliquer tous les passages que vous avez cités vous-même.

« 2. Je dis que, comme vous le savez, le concile défend d'interpréter l'Écriture contre le sentiment commun des saints Pères, et si vous voulez lire, je ne dis pas seulement les saints Pères, mais les commentaires modernes sur la Genèse, sur les Psaumes, sur l'Écclésiaste, sur Josué, vous trouverez qu'ils s'accordent tous à expliquer, selon la lettre, que le soleil est dans le ciel et tourne autour de la terre avec une extrême vitesse, que la terre est très éloignée du ciel et reste immobile au centre du monde. Considé-

rez maintenant, dans votre prudence, si l'Église peut tolérer qu'on donne aux Écritures un sens contraire aux saints Pères, et à tous les interprètes grecs et latins. On ne peut pas répondre que ce n'est pas une matière de foi, parce que, si ce n'est pas une matière de foi *ex parte obiecti*, c'est une matière de foi *ex parte dicentis* ; de même, ce serait une hérésie de dire qu'Abraham n'a pas eu deux fils et Jacob douze, aussi bien que de dire que le Christ n'est pas né d'une vierge, parce que l'Esprit-Saint a dit l'une et l'autre chose par la bouche des prophètes et des Apôtres.

« 3. Je dis que s'il y avait une vraie démonstration, prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires, et dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui serait démontré. Mais je ne croirai pas à l'existence d'une telle démonstration, avant qu'elle m'ait été montrée, et prouver, qu'en supposant le soleil au centre du monde et la terre dans le ciel, on sauve les apparences n'est pas la même chose que de prouver qu'en réalité le soleil est au centre et la terre dans le ciel. Pour la première démonstration je la crois possible ; mais, pour la seconde, j'en doute beaucoup, et dans le cas de doute on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture donnée par les saints Pères... »

Cette lettre montre d'abord que, d'après le savant cardinal, le fait de l'accord unanime des Pères, dans l'interprétation des passages relatifs au mouvement de la terre, imposait aux exégètes et aux savants l'obligation de ne pas admettre une théorie opposée à cette interprétation, à moins qu'ils n'eussent une preuve certaine de la vérité de leur théorie. Cette obligation était fondée sur la loi naturelle de la prudence et sur la loi positive du concile de Trente. Elle montre ensuite que l'interprétation unanime des Pères n'était pas, dans son opinion, une règle de foi catholique, puisqu'il admettait comme possible que l'opinion opposée fût un jour démontrée vraie et qu'on se trouvât dans la nécessité

[1] *Copernico e le vicende del sistema copernicano.*

de dire qu'on ne comprenait pas le sens de l'Écriture. L'essence d'une règle de foi catholique est d'exclure toute possibilité d'erreur et de changement.

En résumé, on s'est trompé dans l'Église catholique, comme en dehors d'elle, sur le mouvement de la terre; mais cette erreur n'a jamais été proposée par elle, à la croyance de ses enfants, comme une vérité révélée de Dieu.

J.-B. J.

MYSTÈRES. — Le mot *mystère* a plusieurs acceptions dans le langage ecclésiastique. Il signifie: chose cachée, signe de cette chose, chose sacrée, vérité cachée, vérité révélée par Dieu et inaccessible aux investigations de l'esprit humain. C'est dans cette dernière acception que nous le prenons ici.

On distingue deux sortes de mystères. Il y a d'abord des vérités dont l'intelligence humaine, laissée à ses seules forces, est impuissante à découvrir l'existence, mais dont la nature, une fois qu'elles ont été révélées, n'est plus inscutable. De ce nombre sont les dogmes de l'institution de l'Église, de la primauté de saint Pierre, de la chute originelle, de la rédemption du genre humain par le Fils de Dieu, de plusieurs moyens de salut librement établis par le Christ. Par la révélation, nous savons que Pierre et ses successeurs ont été constitués les chefs de l'Église, chargés de l'enseigner et de la gouverner. La nature de ce pouvoir ne nous échappe pas. La parole de Dieu nous apprend que la faute d'Adam a entraîné la ruine du genre humain; la mort seule du Fils de Dieu pouvait lui rendre ses prérogatives surnaturelles. Cela supposé, nous comprenons que le sacrifice de la croix avait la vertu d'effacer les péchés du monde, que la mort d'un Dieu est une rançon suffisante pour racheter l'homme de l'esclavage de Satan.

Il y a, en second lieu, d'autres vérités, dont la révélation peut bien apprendre l'existence à l'homme, mais dont elle est impuissante à faire comprendre la nature. Grâce à la parole de Dieu, l'homme parvient à concevoir le fait, quoique d'une manière très imparfaite, et à s'en former un concept analogique; mais l'essence, la nature, la raison intrinsèque échappent aux regards de l'esprit. De

ce nombre sont: le mystère de la sainte Trinité, le mystère de l'Incarnation et celui de la transsubstantiation. La foi nous le dit, en Dieu il y a une seule nature, qui est tout entière, dans son indivisibilité, en trois personnes réellement distinctes entre elles; en Jésus-Christ au contraire, il y a deux natures réellement distinctes et une seule personne; dans l'Eucharistie, l'humanité du Sauveur, sans quitter le ciel, est réellement et substantiellement présente, par la conversion du pain et du vin en la substance de son corps et de son sang. La possibilité de ces vérités nous reste dérobée et le philosophe chrétien doit se borner à en écarter la contradiction évidente, à montrer qu'elles ne sont en opposition manifeste avec aucun principe rationnel certain.

Au sujet des mystères considérés en général, deux questions se présentent: Est-il possible qu'il y ait des mystères? Est-il possible que Dieu les révèle aux hommes? La seconde question est traitée aux articles *Révélation, Miracle, Prophétie*. Il s'agit de répondre à la première.

Dieu est infiniment parfait. L'intelligence divine peut seule comprendre adéquatement l'infinie perfection de son essence. Celle-ci peut être imitée par une multitude innombrable de mondes, les uns plus parfaits que les autres, et dont le plus beau et le plus grand n'est qu'une pâle image de cette perfection, de cette beauté et de cette grandeur sans limite. L'univers créé est un de ces mondes, et ce n'est point le plus parfait. Or l'esprit humain puise toutes ses connaissances dans la contemplation des œuvres de Dieu. De la créature il s'élève au créateur; les perfections qu'il découvre dans celle-là, il les attribue à Dieu, en excluant l'imperfection et la limite. Si donc le monde existant est fini, si d'autres mondes plus parfaits peuvent être tirés du néant par la toute-puissance divine, si une distance infinie sépare nécessairement le plus parfait d'entre eux de l'infinie perfection de Dieu, si enfin toutes nos connaissances sont empruntées aux choses créées, peut-il paraître étonnant qu'au delà de l'horizon qui circonscrit le champ de nos investigations, il y ait des essences, des vérités dont la raison intrinsèque nous échappe, parce que ni le monde créé, ni les mondes possibles, n'offrent aucun type dans

lequel elles se réalisent? C'est assez pour montrer qu'il serait déraisonnable d'écarter *a priori* le mystère proprement dit.

Il serait plus déraisonnable encore de rejeter comme impossible le dogme dont l'homme peut atteindre la nature, à condition que l'existence lui en ait été révélée par la parole divine. Assurément Dieu peut vouloir ajouter certains préceptes à la loi naturelle. Si les pouvoirs de ce monde ont la prérogative de faire de nouvelles lois, pourquoi le créateur en serait-il privé? Il peut avoir comme agréable telle manière de le louer et de le glorifier, plutôt que telle autre. S'il a pu élever l'humanité à une fin surnaturelle, il peut vouloir subordonner l'acquisition de cette fin à l'emploi de certains moyens à déterminer par lui. Nier l'un ou l'autre, c'est nier l'existence même de l'être souverainement puissant et souverainement bon. Le Fils de Dieu ayant pu s'incarner, pourquoi ne pourrait-il offrir sa mort pour racheter les hommes? Et si Dieu peut vouloir ces choses, il lui est évidemment possible, on le démontre ailleurs, de manifester sa volonté aux hommes. Concluons-en que nul mystère de la religion chrétienne ne peut être récusé à raison d'impossibilité d'intrinsèque. Le seul point à discuter est de savoir si réellement Dieu l'impose à notre croyance. LAPOUSSE.

MYTHES (SYSTÈME MYTHIQUE). — Le système mythique relatif à l'origine des religions, quand il est poussé à ses dernières limites, consiste à soutenir que l'homme primitif n'avait pas de religion et ne reconnaissait aucun être au-dessus de lui; mais que, voyant les phénomènes naturels qui se passaient autour de lui, il a représenté métaphoriquement, poétiquement, les forces qui les produisent comme des êtres personnels, anthropomorphes, agissant avec des sentiments humains. Ainsi le soleil serait devenu, pour lui, un guerrier parcourant l'espace sur un char, chassant, au moyen de ses armes (les rayons), ses ennemis (les ténèbres) également personnifiés. L'orage fut représenté par lui comme un combat entre deux adversaires: le roulement du tonnerre était le choc des armes, la foudre l'arme victorieuse, le disque irrésistible lancé par le vainqueur, etc. Ainsi se serait formée toute une série de

personnages surnaturels, que les premiers hommes tenaient pour de purs jeux d'imagination. Mais, avec le temps, les souvenirs s'obscurcissant, ces métaphores devinrent autant d'énigmes dont la clef se perdit, et il ne resta plus que les personnages eux-mêmes dont l'origine et le rôle n'étaient plus connus. On les prit pour des êtres réellement existants, on crut à leur action, à leur puissance et ainsi les mythes se trouvèrent formés. Avec ces mythes commença la croyance aux êtres surnaturels, aux dieux dont l'homme a quelque chose à craindre ou à espérer et dont il dépend; ainsi les religions et les cultes naquirent et se développèrent. Ils ne sont point autre chose.

Ce système est issu des découvertes qu'ont faites depuis cinquante ans la linguistique et la mythologie comparées. Jadis on ne comprenait presque rien aux mythes, aux aventures des dieux païens; on y voyait des folies poétiques, de l'histoire altérée, des conceptions ayant des croyances pour origine. L'étude des Védas donna la clef de maintes histoires de la mythologie grecque, germanique, asiatique, etc.; on y découvrit de véritables mythes, dans le sens actuel du mot, des peintures métaphoriques de l'orage ou de l'action du soleil, de la lumière, etc. L'enthousiasme fit aussitôt exagérer la portée de la découverte, et l'aiguillon de la libre-pensée aidant, on conclut que les mythes étaient uniquement des fictions poétiques et de plus que tout, dans les religions, tout le surnaturel du moins, était mythe et rien de plus. On s'en tint d'abord aux religions païennes, mais l'audace et le désir d'inventer poussèrent bientôt à appliquer le système à l'Ancien Testament, à l'Évangile et à tous nos Livres saints. Les Védas de l'Inde étaient désormais la première expression de la religion; tout avait été emprunté à l'Inde, tout était mythe solaire, orageux ou lumineux. Abraham et Samson, par exemple, furent rangés dans la catégorie des héros solaires; le serpent de la Genèse fut considéré comme celui du nuage orageux des Védas. Le Christ lui-même devint un héros mythique; sa mort était la disparition du soleil au crépuscule, sa résurrection le retour du soleil au printemps ou à l'aurore, etc.

Le danger de ce système, aujourd'hui en si grande faveur, est très considé-

rable. Les écarts de la philosophie et de la géologie laissent encore subsister le christianisme, le système mythique l'anéantit. Le christianisme n'est pour ses adeptes qu'une phase de la mythologie, une religion supérieure à beaucoup d'autres, mais inférieure sous plusieurs rapports.

Le danger est d'autant plus grand que le système mythique fait miroiter aux yeux de véritables conquêtes et des découvertes éclatantes, qu'il ouvre la voie à de nouvelles et invite chacun à signaler sa perspicacité en découvrant de nouveaux mythes. Parmi les chercheurs, c'est un engouement inconcevable, une véritable manie. Dès qu'on est parvenu à découvrir des analogies quelconques, on tient le mythe pour constaté. Citons un exemple :

L'histoire de Samson et de Dalila est, dit-on, un mythe solaire; c'est le soleil disparaissant devant la nuit. Samson, le géant, c'est le soleil; sa chevelure qui fait sa force, ce sont ses rayons, son nom *Shamshon* est une forme altérée du nom du soleil *Shemesh*. Dalila qui l'attire, sur le sein de laquelle il dort et qui lui coupe sa chevelure, c'est la nuit au sein de laquelle le soleil se plonge et qui lui enlève ses rayons; Dalilah est une forme altérée de *Dah-lailah* la nuit. Enfin le palais des Philistins renversé par le héros aveugle, c'est ce palais qui figurent si bien les mages arrêtés à l'horizon et pénétrés des rayons du soleil couchant. Le soleil se retirant, le palais croule et disparaît. En raison de ces analogies, on refuse toute réalité historique à Samson.

Ce système est d'autant plus dangereux qu'en maints cas particuliers on est très embarrassé pour le réfuter. Il est très facile de signaler quelques analogies plus ou moins apparentes entre un fait historique et un phénomène de l'ordre naturel, ces analogies habilement présentées impressionnent les esprits peu réfléchis, et il faut des arguments très évidents pour effacer cette impression; or ces arguments font souvent défaut. C'est pourquoi, dans la lutte actuelle, il faut bien se garder de favoriser le système mythique et d'augmenter ses forces, en continuant le procédé apologétique des traditionalistes qui recherchent partout des similitudes, pour prouver une révélation primitive; la vérité et la religion ne peu-

vent qu'y perdre. Il importe, au contraire, de faire ressortir combien peu de chose la vraie religion a de commun avec les faux cultes.

L'explication mythique est vraie, en beaucoup de cas, quant aux religions païennes, cela ne peut être contesté. Mais érigée en système, elle tombe complètement dans le faux. Ce système, en effet, repose sur un fondement erroné, son procédé est illogique, ses déductions le sont également.

Son principe suppose que l'homme était déjà arrivé à un haut degré de développement intellectuel, que la poésie était déjà toute formée, avant qu'il eût une conception quelconque d'un être divin ou supérieur à l'humanité. Il suppose, en outre, que l'on personifiait les éléments, avant d'avoir l'idée des agents d'un caractère surnaturel, dont on leur prêtait la forme et les attributs. Or le mythe n'est possible que parce que l'on croit déjà à des puissances invisibles. Comment voir un dieu dans le soleil, si l'on n'a pas préalablement l'idée d'une divinité? Le mythe a suivi les conceptions religieuses, c'est la religion poétisée; c'est un produit, non une cause. Aussi plusieurs peuples, tant civilisés que sauvages, ont une religion d'un caractère bien accentué et très élevé même, sans avoir jamais eu de mythes. Il en est ainsi, par exemple, des Chinois, des Mélanésien et de bien d'autres.

Le procédé de la mythomanie consiste à confondre l'analogie, la ressemblance extérieure, avec l'identité. Entre deux religions, d'ailleurs séparées par le temps et l'espace, découvre-t-on des coïncidences, très faibles peut-être, on conclut aussitôt : donc elles sont identiques, elles proviennent d'une seule et même source. Devant cette similitude plus ou moins vague, la valeur des témoignages historiques disparaît.

En appliquant ce procédé on pourrait réduire à l'état de mythes les faits historiques les mieux établis. Ainsi a-t-on fait pour l'histoire de Napoléon, de Gladstone, de Max Müller lui-même, le père du système des mythes les mieux conditionnés. C'était l'*argumentum ab absurdo*, et il était parfaitement réussi.

NANTES (RÉVOCATION DE L'ÉDIT DE). — L'édit de Nantes qui assurait aux pro-

testants l'exercice de leur culte, sous certaines conditions déterminées, était une mesure imposée par les circonstances et destinée à mettre fin aux guerres de religion. A cet égard, il ne produisit pas tous les fruits qu'on en espérait, mais il n'en était pas moins l'œuvre d'une sage politique. Sa révocation par Louis XIV (1685) fut au contraire une mesure regrettable qu'une plus saine appréciation de l'état des choses aurait dû faire écarter.

Cette révocation a été l'objet de vives discussions, soit entre les catholiques et les ennemis de l'Église, soit entre les catholiques des diverses écoles. Au point de vue apologétique, le catholique conserve toute la liberté de son jugement sur un acte que l'Église n'a ni conseillé ni approuvé, et qui est par conséquent l'œuvre exclusive de l'autorité civile. Cette simple observation pourrait nous permettre d'abréger considérablement cet article, mais la révocation de l'édit de Nantes est une question sur laquelle la passion des écrivains s'est tellement appliquée à confondre les temps, les responsabilités et les conséquences, qu'il est nécessaire d'entrer dans quelques détails.

Les points principaux de l'acte de révocation sont les suivants : Démolition incessante de tous les temples de la religion réformée situés dans le royaume. — Défense de s'assembler, pour l'exercice de ladite religion, en aucun lieu, maison particulière ou tîef, à peine de confiscation de corps et de biens. — Injonction à tous les ministres de la nouvelle religion, qui ne voudront pas se convertir, de sortir du royaume sous quinze jours. — Interdiction des écoles particulières pour l'instruction des enfants de ladite religion. Les enfants qui naîtront de ceux de ladite religion seront dorénavant baptisés par les curés des paroisses, à peine de 500 livres d'amende, et de plus grandes, si le cas y échet, contre les parents, et seront ensuite les enfants élevés en la religion catholique. — Un délai de quatre mois est accordé aux religionnaires fugitifs pour rentrer dans le royaume et recouvrer la possession de leurs biens; ce délai passé, les biens demeureront confisqués. — Un dernier article statue que les religionnaires, « attendant qu'il plaise à Dieu les éclairer comme les autres pourront demeurer dans le royaume,

pays et terres de l'obéissance du roi, y continuer leur commerce et jouir de leurs biens, sans pouvoir être troublés ni empêchés sous prétexte de ladite religion ».

Pour justifier ces mesures de rigueur, Louis XIV, dans le préambule de sa déclaration, invoque la conversion « de la meilleure et de la plus grande partie de ses sujets de la religion prétendue réformée », et le désir qu'il a « d'effacer entièrement la mémoire des maux que cette fausse religion a causés dans le royaume ». Par suite d'une illusion que subsaient tous les princes absolus de cette époque, Louis XIV ne croyait pas outrepasser ses droits de souverain en violentant la religion de ses sujets, quand le bien de l'État y paraissait intéressé. Au surplus, les édits de tolérance rendus en faveur des dissidents n'étaient, selon le droit public d'alors, que des concessions temporaires destinées à disparaître, dès que les situations qui les avaient rendues nécessaires s'étaient modifiées. Grotius, tout protestant qu'il fût, se permettait de rappeler ces principes à ses coreligionnaires des pays catholiques : « Que ceux, écrivait-il, qui adoptent le nom de réformés se souviennent que ces édits ne sont point des traités d'alliance, mais des déclarations des rois qui les portent en vue du bien public et qui les révoqueront si le bien public l'exige. H. Grotius, *Rivetian' apologet, pro schismate*, p. 22. »

Il n'est pas permis d'oublier que cet excès de puissance attribué au souverain a été plus funeste aux catholiques dans les pays protestants, qu'il ne l'a été aux protestants dans les pays catholiques. Le principe même de la religion d'État : *ejus regio, illius est religio*, était un principe protestant et avait été promulgué à Whesphalie malgré les protestations de l'Église. Donc, que Louis XIV se soit laissé guider, en première ligne, par ce qu'il croyait être l'intérêt de l'État, intérêt mal entendu, il faut bien le reconnaître, cela ne peut plus faire de doute. Néanmoins certains écrivains ont cherché dans les principes catholiques du roi, dans les sollicitations du clergé, les motifs principaux de la révocation de l'édit de Nantes.

Louis XIV, a-t-on dit, était revenu en 1685 aux pratiques de la religion, et comme Mme de Maintenon avait eu la

principale part dans ce retour. Mme de Maintenon a passé pour l'inspiratrice des mesures édictées contre les protestants.

Il est avéré que cette femme fut très mêlée aux affaires religieuses de son temps, qu'elle intervint dans les questions du gallicanisme et du jansenisme ; mais nulle part n'existe la preuve de ses excitations contre les protestants, ses anciens coreligionnaires. Ce fait a été parfaitement mis en lumière, dans un livre récent. (M. Girard : *Mme de Maintenon* d'après sa correspondance.) Le rôle de Mme de Maintenon fut toujours modeste comme ses conseils : « Le roi, écrivait-elle le 13 août 1684, a dessein de travailler à la conversion entière des hérétiques ; il a souvent des conférences là-dessus avec M. Le Tellier et M. de Châteauneuf, ou l'on voudrait me persuader que je ne suis pas de trop. M. de Châteauneuf a proposé des moyens qui ne conviennent pas. Il ne faut point précipiter les choses. *Il faut courreclir et non persécuter.* M. de Louvois voudrait de la douceur, ce qui ne s'accorde point avec son naturel et son empressement de voir finir les choses. »

Mme de Maintenon voulait en définitive gagner les protestants par la persuasion.

Le clergé ne demandait pas autre chose. On chercherait vainement dans les *procès-verbaux* des assemblées du clergé, depuis 1600 jusqu'à 1685, des vœux tendant à restreindre les libertés garanties aux protestants par l'édit de Nantes ; on y trouve bien des réclamations contre des infractions vraies ou présumées, dont les protestants se seraient rendus coupables ; mais, à la veille même de la révocation, le 25 mai 1685, les députés du clergé protestaient que *leurs très humbles prières n'étaient pas pour la révocation d'aucun édit.*

Il est vrai qu'après l'exécution du plan de Louis XIV il s'éleva des voix, dans le clergé, pour glorifier le fait accompli : « Publiions ce miracle de nos jours, s'écriait Bossuet, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis, poussons jusqu'au ciel nos acclamations, et disons à ce nouveau Constantin, à ce Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne... : Vous avez affirmé la foi, vous avez exterminé les hérétiques ; c'est le digne ouvrage de votre règne, c'en est le

propre caractère. Par vous l'hérésie n'est plus : Dieu seul a pu faire cette merveille. » (*Oraison funèbre de Michel Le Tellier.*) De telles paroles n'étaient qu'une variante dans l'hymne sonore que Bossuet n'a cessé de psalmodier autour du trône. Après tout, nous ne déguisons pas que beaucoup d'évêques et de prêtres, qui n'eussent pas conseillé la révocation, se réjouirent pourtant de son exécution, n'en voulant voir que les conséquences favorables à la religion et à l'État.

Le clergé d'ailleurs n'eut point à cet égard une attitude différente de celle du reste de la nation. « Tous les corps constitués, écrit M. H. Martin, cours de justice, académies, universités, corps municipaux, rivalisèrent d'allusions louangeuses en toutes circonstances... Ce concert de félicitations se prolonge pendant des années ; l'entraînement de l'exemple, l'habitude d'admirer arrachent des éloges même aux esprits qui semblent devoir rester les plus étrangers à cette fascination ; tout écrivain croit devoir payer son tribut, jusqu'à La Bruyère, ce sagace observateur et cet excellent écrivain, dont les fines et profondes études de mœurs paraissent en 1687 ; jusqu'à La Fontaine lui-même, le poète du libre penser et du laisser aller universel. » (*Histoire de France*, t. xiv, p. 55.) Et cependant il y avait une voix qui ne se mêlait pas à ce concert universel, celle de Fénelon. Fénelon avait déjà écrit qu'il était difficile de savoir si la conversion d'un seul réformé était intérieure et sincère.

Les vrais conseillers du roi dans l'acte de révocation furent Châteauneuf, Louvois et Louis XIV lui-même. Après avoir absorbé dans sa personne tous les pouvoirs de l'État, Louis XIV avait essayé sa domination dans les affaires religieuses ; de là, l'assemblée de 1682, et une suite de mesures propres à élargir l'indépendance de l'Église gallicane vis-à-vis de Rome. Peut-être tint-il alors à convaincre le Pape qu'on pouvait lui résister et demeurer le roi très chrétien. Le fait est que le nonce du pape, ayant prié Jacques II d'intervenir auprès de Louis XIV pour obtenir des mesures plus clémentes en faveur des malheureux huguenots, on fit réponse que les mesures adoptées étaient conformes aux règles énoncées dans les deux lettres de

saint Augustin, sur le traitement à infliger aux donatistes.

Le pape Innocent XI fut bien éloigné d'applaudir à la révocation de l'édit de Nantes, quoi qu'on ait souvent prétendu le contraire. Il avait dit au sujet des conversions forcées de Louis XIV, « que le Christ ne s'était pas servi de cette méthode ; qu'il fallait conduire les hommes dans les temples, mais non les y traîner ». « Le pape, écrivit un journaliste du temps, à la date du 27 octobre 1685, ne reçoit pas fort bien les nouvelles de toutes les conversions qui se font en France, et a même dit qu'on se relevait d'une erreur pour tomber dans une autre... Il ne peut se contenter de la manière dont se font les conversions. » Et Le Gendre ajoute dans ses mémoires : « Le croira-t-on, ce sera sans doute avec peine, mais la chose n'est pas moins vraie : quelle joie qu'eussent les catholiques d'un si heureux événement, on ne s'en réjouit guère à Rome, Innocent XI moins qu'un autre, disant qu'il ne pouvait approuver ni le motif, ni les moyens de ces conversions à milliers dont aucune n'était volontaire... » « Le Pape, l'Église et ses ministres, dit l'auteur d'une réponse à l'avocat général Talon, imprimée à Rome, ont trop de discernement pour se faire un grand sujet de joie d'une conversion extérieure et apparente (V. Gérin : *Recherches historiques sur l'Assemblée de 1682*, p. 319).

Louis XIV et les hommes politiques qui le conseillaient portent donc seuls la responsabilité de la révocation de l'édit de Nantes. C'est, du reste, un événement dont on a énormément exagéré l'importance et les conséquences, et qu'il convient de réduire à ses justes proportions. D'après Basnage, écrivain protestant, le nombre des protestants qui suivirent à l'étranger leurs pasteurs exilés s'éleva de trois à quatre cent mille. La Marlinière, également protestant, s'arrête au chiffre de trois cent mille comme plus exact ; mais Larrey le réduit à deux cent mille ; or, l'on sait quelle tendance à l'exagération subissent généralement les victimes d'une mesure oppressive. En l'absence de toute donnée statistique sérieuse, il est au moins permis de douter de ces chiffres. Écoutons sur ce sujet le duc de Bourgogne : « On a exagéré infini-

ment le nombre des huguenots qui sortirent du royaume à cette occasion, et cela devait être ainsi. Comme les intéressés sont les seuls qui parlent et qui crient, ils affirment tout ce qui leur plaît. Un ministre qui voyait son troupeau dispersé publiait qu'il avait passé chez l'étranger. Un chef de manufacture, qui avait perdu deux ouvriers, faisait son calcul comme si tous les fabricants du royaume avaient fait la même perte que lui. Dix ouvriers sortis d'une ville où ils avaient leurs connaissances et leurs amis, faisaient croire, par le bruit de leur fuite, que la ville allait manquer de bras pour tous les ateliers. Ce qu'il y avait de plus surprenant, c'est que plusieurs maîtres des requêtes, dans les instructions qu'ils m'adressèrent sur leurs généralités, adoptèrent ces bruits populaires, et annoncèrent par là combien ils étaient peu instruits de ce qui devait les occuper ; aussi leur rapport se trouva-t-il contredit par d'autres, et démontré faux par la vérification faite en plusieurs endroits. Quand le nombre des huguenots qui sortirent de France à cette époque monterait, suivant le calcul le plus exagéré, à soixante-sept mille sept cent trente-deux personnes, il ne devait pas se trouver parmi ce nombre qui comprenait tous les âges et tous les sexes, assez d'hommes utiles pour laisser un grand vide dans les campagnes et dans les ateliers et influer sur le royaume entier. Il est certain d'ailleurs, que le vide ne dut jamais être plus sensible qu'au moment où il se fit. On ne s'en aperçut pas alors et l'on s'en plaint aujourd'hui ! il faut donc en chercher une autre cause ; elle existe en effet, et si l'on veut la savoir, c'est la guerre. Quant à la retraite des huguenots elle coûta moins d'hommes utiles à l'Etat, que ne lui en enlevait une seule année de guerre civile. » (V. Beausset : *Hist. de Bossuet*, t. xi, n. 15.)

C'est donc encore une considération à reléguer presque entièrement dans le domaine des légendes, que cet appauvrissement de la France et cet enrichissement subit de l'industrie étrangère qu'il est d'usage, depuis Voltaire, de représenter comme la conséquence de l'exil des protestants français. Comme si des pays tels que l'Angleterre, la Hollande, l'Italie même, comme si des cités

commerciales telles que Brême, Hambourg, Lubeck ou précisément les réfugiés français s'établirent en plus grand nombre, n'avaient pas déjà devancé la France dans les arts manufacturiers et industriels.

Mais la révocation de l'Édit de Nantes profita beaucoup moins au catholicisme que ne se l'imaginaient ceux qui la célébraient si bruyamment. Elle conduisit aux conversions à la baïonnette, à des persécutions dont on a beaucoup exagéré les excès, mais qu'il est juste de réproucher et qu'on a flétries du nom de dragonnades ; et tout cela sans grand profit pour la cause qu'on prétendait servir, car, malgré tout, les rangs des protestants se réformèrent dans une certaine mesure, leurs églises se réorganisèrent dès 1715 et les réfugiés fondèrent, au delà de la frontière, une littérature qui contribua à former au XVIII^e siècle le courant philosophique si hostile à la religion et à la royauté. Cf. outre les écrits indiqués : DUC DE BOURGOGNE : *Mémoire sur la révocation de l'Édit de Nantes, dans sa vie*, t. II, p. 98 et suiv. FOUCAULD : *Mémoires*, p. 294 et suiv. etc.)

Abbé P. GUILLEUX.

NÈGRES TRAITÉ DES ET MISSIONNAIRES. — En présence des noirs d'Afrique, les missionnaires ne se trouvaient pas dans la même position qu'en face de la servitude indienne en Amérique, dont nous avons parlé dans un précédent article (*Missionnaires et indigènes de l'Amérique*.) C'est ce qu'il est nécessaire de bien remarquer pour apprécier leur conduite. En effet, à leur arrivée en Afrique, ils rencontraient non seulement l'esclavage, mais le trafic des esclaves légalement reconnu et autorisé, et se couvrant des apparences de la légitimité.

Ce triste commerce était né dès le milieu du XV^e siècle, durant les voyages d'exploration organisés par le célèbre prince Henri de Portugal, dit le Navigateur. Mais il se développa surtout après la découverte de l'Amérique, alors que les Espagnols imaginèrent de remplacer les Indiens par des nègres dans les plantations de leurs colonies et surtout dans l'exploitation des mines. Le zélé protecteur des Indiens, Las Casas, eut le malheur lui-même de conseiller

cette mesure, ou il ne voyait que l'intérêt de ses protégés. Il se le reprocha plus tard amèrement. Comme il le dit, il n'avait pas assez examiné comment les nègres étaient tirés de leur patrie, et il avait trop facilement présumé la moralité du trafic d'hommes qui se faisait sous le patronage des rois de Portugal. « Ce conseil, écrit-il, d'accorder la permission de transporter des esclaves nègres dans ces pays (l'Amérique), c'est le clerc Las Casas qui le donna le premier, sans remarquer l'injustice avec laquelle les Portugais les prennent et les font esclaves. Après qu'il eut connaissance de cela, il n'aurait pas donné ce conseil pour chose qui soit au monde. Car toujours il a considéré les nègres comme faits esclaves injustement et tyranniquement ; car la raison est la même pour eux que pour les Indiens (1). » En réalité, la cour d'Espagne avait donné permission de transporter des esclaves nègres en Amérique, avant que Las Casas eût émis l'avis dont il s'accuse humblement.

Beaucoup d'hommes honnêtes, aux premiers temps de la traite des noirs, partagèrent l'erreur de Las Casas. Nous ne l'excuserons pas, mais on la jugera moins sévèrement, si d'une part, on se reporte aux idées de cette époque sur l'esclavage en général, et si, d'autre part, on considère combien il était difficile d'être bien informé sur les agissements des marchands d'esclaves en Afrique.

On admettait encore universellement que l'esclavage. Voir ce mot, n'est pas illicite dans de certaines conditions, et en supposant certaines garanties assurées à l'esclave. A ne tenir compte que du droit naturel, il est permis à un homme de se vendre lui-même, et à l'autorité publique de punir certains crimes de la servitude perpétuelle ; même les prisonniers faits dans une guerre juste pouvaient à cette époque, d'après le droit des gens, être réduits en esclavage. Hâtons-nous d'ajouter que les docteurs catholiques qui soutenaient alors ces thèses en restreignaient sur plusieurs points l'application entre chrétiens. Non pas que, d'après eux, l'esclavage fût devenu essentiellement immo-

(1) *Historia de las Indias*, t. III, c. 101, cit. ap. Helps, *The Spanish Conquest in America*, vol. 2, p. 48, édit. 1855.

ral sous la loi de l'Évangile ; mais il leur paraissait opposé à l'esprit de fraternité plus intime, que le baptême et les autres sacrements de l'Église établissent entre les fidèles. Parmi les infidèles, qui ne jouissaient pas encore de pareils privilèges, les principes de la loi naturelle conservaient leur empire. L'esclavage pouvait donc encore subsister parmi eux sans injustice.

D'après ces principes, l'achat des esclaves noirs ne devait pas être condamné *a priori*. Il ne devenait immoral que dans les cas où il était entaché de violence, soit du côté des vendeurs, soit du côté des acheteurs. Pratiquement, ces cas étaient l'ordinaire, nous le savons, mais on ne pouvait le savoir au commencement ; c'était une question à examiner sur les lieux. Nous dirons tout à l'heure comment le langage des théologiens se modifia, quand ils eurent appris par les missionnaires de quelle façon les choses se passaient sur les marchés d'esclaves (1). Mais notre sujet demande que nous rappelions ici quelque chose de l'histoire des missions africaines.

La découverte des côtes occidentales et orientales d'Afrique, commencée au xvi^e siècle par des marins de différentes nations, ne fut terminée que dans le premier quart du xvi^e siècle par les Portugais. Nous n'avons pas d'informations certaines sur les premiers missionnaires qui suivirent les explorateurs. Mais on sait que l'Évangile a été annoncé dès 1486 aux indigènes du Congo, près de l'embouchure du grand fleuve Zaïre, dont l'exploration a été récemment achevée par Stanley. En 1481, cinq religieux Dominicains, parmi lesquelles le confesseur du roi de Portugal Jean II, parurent dans ce pays, et baptisèrent le roi et la reine, avec leur héritier et un grand nombre de leurs sujets. Suivant les relations envoyées au Maître

(1) Pour le dire en passant, on explique sans peine, par ces principes, les deux bulles où le Pape Nicolas V accorde au roi de Portugal, Alphonse V, le droit de subjuguier les infidèles d'Afrique et de les réduire même en esclavage. Cette concession, comme toute autre semblable, est octroyée sous la condition que la guerre aura été justement engagée contre les infidèles. Au reste, les infidèles dont il s'agit dans ces pièces ne sont pas les peuplades nègres, dont on avait à peine une idée alors (en 1450 et 1455), mais les musulmans d'Afrique. C'est ce qui ressort du contexte.

Général des Frères Prêcheurs, en 1499, et conservées dans les archives de l'ordre, au témoignage de son annaliste, le P. Fontana, la mission fondée par ces cinq apôtres subsista pendant cinquante ans et donna « des fruits abondants à l'Église ». Il y eut bientôt un grand « royaume chrétien du Congo ». Un des résultats de l'incorporation de cette contrée barbare à l'Église fut la suppression de l'esclavage qui, dans le Congo païen, comme dans tous les Etats nègres, faisait partie des institutions publiques. « *Ex hoc regno (Congi), écrit Molina vers la fin du xvi^e siècle, quum omnes christiani sint, nullum asportatur nuncupium, neque propter delicta servituti subijciuntur.* »

Les missions parmi les noirs prirent un nouvel essor au milieu du xvi^e siècle. Il nous sera permis de dire que les Jésuites y prirent la plus large part, et qu'ils furent ainsi, en Afrique de même qu'en Amérique, les principaux apôtres des sauvages ou du moins ceux qui se dévouèrent en plus grand nombre pour leur salut. Au commencement du xvii^e siècle, ils évangélisaient à la fois les indigènes de la Guinée septentrionale (Gambie, Cap-Vert, Sierra-Leone), du Congo (depuis 1547), d'Angola (depuis 1558), et de l'intérieur de l'Afrique australe (rives du Zambèse et Monomotapa, depuis 1561). Les Capucins italiens, qui vinrent au Congo et dans le pays d'Angola vers le milieu du dix-septième siècle, y étendirent encore le champ des missions. Les Dominicains travaillèrent aussi, avec zèle et bonheur, dans une grande partie des vastes régions qui forment le bassin du Zambèse.

Néanmoins, il est incontestable que l'action des missionnaires en Afrique a été beaucoup moins étendue et profonde qu'en Asie et en Amérique. La raison s'en trouve dans les difficultés spéciales que l'apostolat rencontre sur le continent noir. Il y en a dont ni le dévouement, ni l'abnégation ne saurait toujours triompher. Telles sont celles qui naissent du climat. Quand on voit à quel point l'Afrique intertropicale est encore aujourd'hui meurtrière pour les Européens, on se demande s'il est possible d'entretenir des missions permanentes dans ces régions néfastes. Combien d'explorateurs n'ont-elles pas dévorés, seulement depuis peu d'années ! Et le missionnaire

catholique que est toujours dans des conditions moins favorables que les voyageurs. Il n'est pas libre, lui, de traverser rapidement un pays malsain; il ne peut pas choisir la saison et l'heure pour ses voyages apostoliques; enfin, les préservatifs que la science lui offre contre les attaques d'un mal perlide sont trop souvent d'un emploi inconciliable avec les exigences de son ministère. Aussi arriva-t-il maintes fois que, de trois ou quatre missionnaires envoyés ensemble dans ces terribles contrées, il n'en restait plus un seul après quelques mois. Voilà pourquoi les anciens missionnaires n'ont pu s'établir dans l'Afrique centrale proprement dite et durent même, après des expériences désastreuses, renoncer à avoir des postes fixes à une certaine distance des côtes.

Ce court exposé de l'histoire des missions d'Afrique sert à faire comprendre que les missionnaires pouvaient peu de chose pour la répression de la traite des noirs. Les principaux théâtres de l'iniquité échappaient à leur influence; car c'était dans les parties centrales du continent que les cruels trafiquants d'hommes allaient s'approvisionner. Tout ce que les missionnaires pouvaient faire, c'était, d'abord, de rappeler leur devoir aux autorités coloniales et métropolitaines, en les excitant à prévenir et à réprimer les violences; c'était, ensuite, de mettre leur charité au service des pauvres noirs, pour adoucir au moins leurs souffrances et leur procurer le bienfait de la foi chrétienne. Ils ont fait l'un et l'autre.

Tout le monde sait avec quel dévouement un Pierre Claver (mort en 1634), s'est dépensé en faveur des esclaves que la traite déchargeait par milliers à Carthagène. Il avait été précédé dans cette œuvre d'héroïque charité, et d'autres furent en Afrique même ce qu'il faisait dans l'Amérique méridionale. Dès 1604, nous trouvons des Jésuites, ayant à leur tête le zélé P. Balthasar Barreira, occupés à donner les soins spirituels et corporels aux esclaves nègres dans l'île de Santiago, en face du cap Vert, qui était comme un vaste entrepôt de marchandise humaine.

Le P. Barreira et ses compagnons ne se contentaient pas de faire du bien à ces malheureux et, au demeurant, de leur

prêcher la résignation; ils prenaient en main la défense de leurs droits violés; ils leur obtenaient des juges, qui s'enquéraient de la manière dont on les avait tirés de leur pays, et finalement ils réussissaient à faire rendre un grand nombre d'entre eux à la liberté. Nous pourrions citer encore d'autres défenseurs non moins zélés de la liberté des indigènes africains, par exemple le P. Antoine Veras, qui instruisit et baptisa le puissant chef nègre de Cassange dans l'intérieur d'Angola, vers 1660.

Nous avons dit que les théologiens du moyen âge admettaient, sous certaines réserves, qu'il pouvait y avoir encore un trafic légitime des esclaves dans les pays infidèles. Mais dès le xvi^e siècle, la traite des noirs est énergiquement condamnée par les théologiens les plus illustres, notamment par les moralistes les plus autorisés des ordres auxquels appartiennent les missionnaires d'Afrique. Que s'est-il donc passé? On ne peut douter que cette opinion, qui rallia l'unanimité des docteurs catholiques au xvii^e siècle, ne se soit formée sous l'influence des missionnaires.

Un des premiers théologiens qui aient traité la question est le célèbre Molina et il l'a fait avec une ampleur et une solidité remarquables (1). Il commence par des détails extrêmement intéressants sur la provenance des esclaves qui entraient dans la traite, sur la façon dont les marchands les acquéraient: en particulier, il signale les mauvais traitements qui étaient infligés à ces malheureux. Molina déclare expressément qu'il tient ses renseignements des missionnaires, surtout des Jésuites. Arrivant ensuite à la décision, il remarque que plusieurs docteurs étrangers à son ordre ont déjà condamné ce commerce comme un péché mortel. Quant à lui, voici son jugement. « Pour moi, écrit-il, le plus vraisemblable de beaucoup est que ce trafic d'esclaves achetés des infidèles (en Afrique, et transportés de là ailleurs, est injuste et inique, et que tous ceux qui l'exercent pèchent mortellement, et sont dans l'état de damnation éternelle, à moins que l'un ou l'autre n'ait l'excuse de l'ignorance invincible, que je n'ose-

(1) L. Molina, *De justitia et jure*, tract. 2, disp. 34 et 35.

rai, du reste, accorder à aucun d'entre eux. » En conséquence, ajoute-t-il, le roi de Portugal et ses ministres, ainsi que les évêques et les confesseurs des marchands d'esclaves sont tenus d'examiner ces gens, et d'aviser à une répression efficace de leurs injustices. La raison de cette conclusion, c'est que, d'après les faits connus, il y a présomption légitime que les nègres enlevés par la traite sont tous, ou presque tous, injustement réduits en esclavage.

Telle est la doctrine de Molina sur la traite des noirs. Il n'est pas inutile d'ajouter qu'il l'enseigna dans la principale chaire de l'université d'Evora, en Portugal, et que le livre où il la reproduisit fut également publié dans le pays qui avait inauguré ce honteux commerce, et qui à cette époque en avait encore en grande partie le monopole et en retirait de gros profits.

Les mêmes conclusions furent soutenues avec non moins de fermeté par un autre professeur de théologie, Portugais et Jésuite, le P. Fernan Rebello, au commencement du xvii^e siècle (1). Un peu plus tard Thomas Sanchez, le célèbre moraliste espagnol, si injustement villipendé dans les *Provinciales*, se prononce encore avec plus de décision dans le même sens (2). Enfin, ces auteurs invoquent à l'appui de leur jugement les moralistes les plus estimés de l'époque, comme Ledesma, Soto, Navarro, Mercado, Fr. Garcia et d'autres.

Les décisions des théologiens en ce temps-là n'étaient pas de vaines paroles, condamnées à se perdre dans les régions de la théorie. Elles influèrent puissamment sur l'opinion publique et dictaient souvent la conduite des ministres et des souverains. En Portugal, de même qu'en Espagne, les théologiens étaient appelés dans les conseils royaux, pour collaborer aux instructions qu'on donnait aux gouverneurs et aux chefs militaires des colonies. Molina nous apprend, par exemple, qu'il a vu les instructions remises à des généraux chargés de deux expéditions dans le pays d'Angola et dans la région du Zambèse. Il at-

teste que ces instructions, élaborées avec le concours des conseillers spirituels de la couronne, contenaient tout ce qu'il fallait pour sauvegarder les lois de la justice et les droits des sauvages indigènes.

S'il n'avait tenu qu'aux docteurs catholiques, inspirés par les missionnaires, le trafic des noirs aurait cessé d'exister au xvii^e siècle. Si, au contraire, il ne fit que progresser et ajouter violences sur violences, c'est qu'il était tombé entre des mains que ni les décisions des théologiens catholiques ni les protestations des missionnaires ne pouvaient arrêter. On sait, en effet, que les peuples protestants, et surtout les Anglais, qui ont tant fait de nos jours pour l'extinction de la traite des noirs, eurent le rôle le plus actif dans ce commerce inhumain, jusqu'aux premières années de notre siècle.

J. BRUCKER, S. J.

NÉPOMUCÈNE (SAINT JEAN) ET L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE. — Saint Jean Népomucène, le patron de la Bohême et le premier martyr du secret de la confession, a été canonisé par Benoît XIII, le 17 mars 1729, après un procès conduit selon toutes les règles canoniques. Or, d'après une opinion aujourd'hui très répandue et fortement appuyée, le procès de canonisation contiendrait des erreurs considérables, que les ennemis de l'Église déclarent inconciliables avec le dogme de l'infaillibilité pontificale.

En effet, le personnage dont le procès de canonisation place la mort en 1383 et qui a été proclamé saint n'aurait pas existé réellement; le seul Jean Népomucène historique serait Jean de Népomuck ou Népomucène, vicaire général de l'archevêque de Prague Jenzenstein, précipité dans la Moldau, en 1393, par ordre du roi Wenceslas, et pour lequel des messes de *Requiem* ont été dites pendant longtemps, dans l'église de Saint-Vit. Le procès de canonisation distinguant nettement ce Jean Népomucène, seul personnage historique, de celui qui a été proclamé saint, l'erreur est évidente et capitale. Avant de répondre à cette difficulté, exposons rapidement l'état de la question.

Tout le monde est d'accord sur un point, c'est que l'archevêque de Prague,

(1) F. Rebello, *Opus de Obligationibus justitiarum*, lib. 1, quest. 10 (Lugduni, 1608; approbation portugaise de 1606.)

(2) Th. Sanchez, *Consilia moralia*, lib. 1, cap., dub. 4.

Jean de Jenzenstein (1381-1396) a eu un vicaire général du nom de Jean de Pomuk ou de Nepomuk. Entre les années 1372 et 1393, le nom de ce vicaire général revient souvent dans les archives métropolitaines (*Libri erectionum*), où il signe les fondations en se nommant « Johannes Wellini (filius de Pomuk. » Il était docteur en droit (*decretorum doctor*), grand vicaire en 1389; il devint archidiaque de Saaz en 1390, et comme tel « *Canonicus Pragensis ad extra* », c'est-à-dire chanoine de Wysshrad, mais non pas chanoine titulaire de résidence. On ne sait pas si le nom de Pomuk désigne la ville où il est né ou seulement l'origine de sa famille. En 1393, il fut torturé et jeté dans la Moldau par ordre de l'empereur d'Allemagne, roi de Bohême, Wenceslas le Fainéant, pour avoir confirmé contre la volonté de celui-ci l'élection d'un nouvel abbé du monastère de Kladrau (Kladrub).

Ce fait est raconté en détail dans une plainte que l'archevêque adressa bientôt après au pape Boniface IX. Longtemps après la mort de ce vicaire général, des messes de *Requiem* furent célébrées pour le repos de son âme dans la cathédrale de Saint-Vit. Rien de certain n'a été rapporté sur l'invention de son corps dans les eaux du fleuve, mais il est enterré dans la cathédrale. Le nom de Martyr ou de Bienheureux lui est attribué trois fois dans le cours des siècles, à savoir 1^o dans la plainte de l'archevêque; 2^o dans la vie de ce même archevêque écrite par un chanoine régulier; et 3^o dans une lettre de donation de 1374, sur laquelle une main inconnue a apposé les mots: « B. Joannes Nep. me fecit », pour dire que saint Jean Népomucène avait rédigé l'acte.

L'archevêque, dans sa plainte dont l'original existe aux archives du Vatican, raconte que son vicaire général fut martyrisé et jeté dans la Moldau, par ordre de Wenceslas, pour avoir confirmé le nouvel abbé de Kladrau, sans attendre le consentement du roi; il ne parle nullement du secret de la confession, et il ne fait aucune mention d'un autre Jean Népomucène, qui aurait été martyrisé dix ans auparavant, par le même prince.

Depuis le milieu du XVIII^e siècle l'opinion s'est peu à peu établie, parmi les

catholiques d'Allemagne, qu'il y avait eu quelque erreur dans le procès de canonisation, et qu'on ne doit pas admettre, comme ce procès le suppose, deux personnages du nom de Jean Népomucène, tous les deux chanoines de Wysshrad à la même époque, tous les deux précipités dans la Moldau par ordre du même roi Wenceslas, l'un en 1383, et l'autre en 1393, tous les deux ayant leur tombeau dans l'église de Saint-Vit, et tous les deux qualifiés de saints ou de Bienheureux. Il n'y aurait eu qu'un Jean Népomucène, vicaire général de l'archevêque de Prague, martyrisé en 1393; la cause réelle, mais secrète de son martyre, aurait été le refus de découvrir la confession de la reine, et la cause officielle, avouée et connue de tous, aurait été la confirmation de l'abbé de Kladrau. Cette opinion est aujourd'hui de beaucoup la plus répandue.

Parmi ses défenseurs catholiques les plus récents, nous citerons: le b^r Ginzel, dans un article de l'Encyclopédie de Wetzer et Wette, traduite en français par Goshler; l'historien Constantin Hoeller, dans deux ouvrages parus en 1856 et 1861: Adolphe Würfel, 1862; Clément Borovy, 1878; Thomas Novák, 1871, et le savant chanoine Antoine Frind, plus tard évêque de Leitmeritz, dans plusieurs écrits publiés en 1861, 1873 et 1879. Les arguments de ce dernier auteur ont été adoptés par les *Historisch-politischen Blätter*, le *Katholik* de Mayence, les *Stimmen aus Maria-Laach* des RR. PP. Jésuites etc. En faveur de l'autre opinion, depuis la même époque, nous ne connaissons que la dissertation intitulée: *Controversia de S. Joanne Nepomuceno*, ouvrage anonyme (1881) et la dissertation du P. Schumde (*Zeitschrift für kathol. theol.* Innsbruck, jan. 1883).

Les ennemis de l'Église catholique ont tiré parti de ces discussions pour attaquer l'infailibilité pontificale, et la valeur des procès de canonisation: « Le Pape, disent-ils, s'est trompé et a proposé à la vénération des fidèles un personnage qui n'a eu d'existence que dans la légende. »

La difficulté n'existe naturellement que dans l'opinion de ceux qui admettent un seul personnage du nom de Jean Népomucène, mais, même dans

cette opinion, elle n'a rien de bien redoutable. En effet, nous pourrions nous contenter de répondre à nos adversaires que l'infaillibilité du Pape dans la canonisation des saints n'est pas une vérité définie, et que l'on peut la nier sans être hérétique.

Nous ne voulons pas cependant nous arrêter à cette solution, parce que nous tenons pour certain, avec la généralité des théologiens, que le Pape est infaillible dans la canonisation des saints. Mais cette exemption d'erreur ne porte que sur le fait de la sainteté du personnage canonisé et sur la gloire dont il jouit dans le ciel; quant aux détails des dates, des fonctions, des miracles, il ne sont compris par personne dans les matières auxquelles s'étend l'infaillibilité pontificale. Ainsi, d'après l'enseignement catholique, il n'est pas impossible que le Pape se soit trompé dans l'approbation du procès ou même dans la bulle de canonisation, en fixant la date du martyre à l'an 1383, au lieu de 1393, en ne donnant pas au saint le titre de vicaire général, en le supposant confesseur de la reine Jeanne, au lieu de la reine Sophie, en admettant que ce saint personnage était différent d'un autre personnage du même nom, son contemporain. Il était infaillible seulement en définissant que la personne honorée en Bohême, sous le nom de Jean Népomucène, a été vraiment sainte et qu'elle jouit de la gloire du ciel. Or, aucune des deux opinions en présence ne permet de douter de ces affirmations.

Il est bien vrai que, dans l'opinion la plus répandue aujourd'hui, des messes de *Requiem* ont été célébrées pour le repos de l'âme de saint Jean Népomucène; mais ce fait ne prouve rien contre sa sainteté; il montre simplement qu'elle n'était pas reconnue universellement comme incontestable, dans les premiers temps qui suivirent sa mort. L'infaillibilité pontificale n'a donc rien à voir dans la question; la mauvaise foi seule ou l'ignorance a pu l'y introduire.

Il n'en est pas de même de la très haute valeur que les catholiques attribuent communément aux résultats des procès de canonisation. Si l'opinion qui n'admet qu'un personnage du nom de Jean Népomucène est vraie, les procès qui ont été faits pour la cause du pa-

tron de la Bohême contiennent des erreurs graves et nombreuses. Comme d'ailleurs les règles établies par l'Église ont été parfaitement observées en cette circonstance, comme la procédure a été conduite par les hommes très éclairés, notamment par Prosper Lambertini, plus tard Benoît XIV, dans un siècle où la critique historique était en honneur, il faut admettre que l'infirmité humaine garde sa part dans les enquêtes de ce genre et que l'erreur, malgré toutes les précautions prises, s'y glisse quelquefois. Les théologiens catholiques n'ont jamais prétendu le contraire, et le fait qui nous occupe, s'il est réel, montre simplement qu'il est sage de s'en tenir aux principes et de ne pas supposer l'infaillibilité là où l'Église ne la place pas.

Mais est-il bien certain que le confesseur de la reine, martyr du secret de la confession, et le vicaire général soient un seul et même personnage? Les prétendues erreurs attribuées au procès de canonisation sont-elles bien réelles? Le R. P. Schmude, dans l'étude signalée ci-dessus, montre qu'il y a de bonnes et de nombreuses raisons pour en douter. *Adhuc sub iudice lis est.*

J.-B. J.

NOMBRES (EXPRESSION DES) CHEZ LES HÉBREUX. — Lorsqu'on examine de près différents nombres mentionnés dans les pages sacrées de l'Ancien Testament, on ne tarde pas à se trouver en présence de difficultés de plus d'une sorte. Quelques-uns de ces nombres atteignent une grandeur qui dépasse toute probabilité ou même toute possibilité. Ainsi, qui pourra croire que 50,070 Bethsamites aient été frappés de mort pour avoir manqué de respect à l'arche sainte? C'était plus que toute la population de la petite ville de Bethsamès. (1 Reg., vi, 19.) Que la petite nation des Philistins ait possédé jusqu'à 30,000 chars de guerre, alors que les monarches des plus grands empires n'en eurent jamais une telle quantité, cela doit encore être considéré comme impossible. (1 Reg. xv, 4.) D'autres fois un même fait est rapporté dans deux ou trois endroits de la Bible, et les nombres y relatifs ne concordent pas dans les divers récits. Ceci est très fréquent dans les récits parallèles des livres des Rois et des Paralipo-

mêmes. Par exemple, d'après le deuxième livre des Rois viii, 4, David, dans la guerre contre Hadadser, fit prisonniers 1,700 cavaliers et 20,000 fantassins; d'après le premier livre des Paralipomènes xviii, 4, le nombre des cavaliers captifs fut 7,000, celui des fantassins restant 20,000. Si l'on compare d'ailleurs le texte original avec celui des versions anciennes et avec les références aux endroits respectifs chez l'historien Josèphe, on ne rencontre pas de moindres divergences dans les données numériques. Les plus célèbres sont celles des tables généalogiques de la Genèse. Au chapitre v, où l'auteur sacré donne la série des patriarches depuis Adam jusqu'à Noë, il indique pour chacun d'eux trois nombres d'années : l'âge auquel le patriarche donne le jour à son fils aîné, le reste de son âge jusqu'à sa mort et le nombre total d'années qu'il vécut. Ce dernier nombre concorde dans le texte des Hébreux, dans celui des Samaritains et dans la version des Septante pour six des dix patriarches; mais les deux autres nombres sont pour ces mêmes patriarches en désaccord de cent années dans le texte des Hébreux et dans celui des Septante, de manière que dans celui-ci l'âge auquel les pères engendrent leur premier-né dépasse de cent années ce même âge indiqué dans le texte des Hébreux. Au contraire, les Samaritains diminuent cet âge d'un siècle chez Jared, Hénoch et Mathusalem. Quant aux autres patriarches, les nombres qui les concernent sont plus ou moins discordants dans les trois textes à la fois : ainsi pour Lamech, l'âge où lui naît un fils est respectivement de 182, 53, 188 ans, la durée de sa vie de 777, 653, 763 ans. Nous aurions à constater des divergences de même nature dans la série des patriarches depuis Sem jusqu'à Tharé (Gen., xi, 10, 26). Dans cette série il y a presque toujours accord entre le texte samaritain et les Septante contre le texte hébreu.

Il n'est pas douteux que quelques-unes de ces divergences ne soient intentionnelles; la différence, par exemple, de cent années, systématiquement introduite dans la supputation de l'époque culminante de la vie patriarcale, ne peut être le résultat d'une méprise inconsciente. Il y a donc eu, en ces endroits du

moins, altération volontaire du texte primitif; mais aux endroits où le grec est d'accord avec un des deux textes hébreux, et en désaccord avec l'autre, il n'est pas facile de définir de quel côté se trouve la vraie leçon.

Les discussions à ce sujet ne mettent point en question la véracité des écritures bibliques. Il n'en est pas ainsi de celles que soulèvent les nombres discordants qui se présentent dans le texte original lui-même, ainsi que ces nombres manifestement exagérés dont nous avons donné des exemples plus haut. Plusieurs docteurs rationalistes sont d'avis que les auteurs bibliques eux-mêmes ont volontairement outré certains chiffres, soit par orgueil national, soit pour quelque autre motif intéressé; et qu'en donnant des nombres discordants, ils se sont trompés, faute de renseignements suffisamment exacts ou à cause de l'infidélité de leur mémoire. Les chrétiens orthodoxes, au contraire, persuadés que pareille solution est incompatible avec le dogme de l'inspiration divine de toutes les parties de la Bible, prétendent que les nombreuses erreurs numériques qu'offrent nos textes bibliques actuels, sont le fait des copistes, écrivant d'une manière inconsciente un nombre pour un autre. Ce qui les exposait à de fréquentes méprises de ce genre, c'est que les Hébreux employaient souvent de simples lettres de leur alphabet pour désigner les nombres. Beaucoup de leurs caractères offrant entre eux une grande ressemblance, la confusion était inévitable, même pour des scribes instruits et consciencieux. Il leur était aussi facile, en lisant des nombres ainsi exprimés, d'omettre quelque lettre et d'altérer ainsi les nombres qu'ils voulaient transcrire.

Il nous incombe maintenant de démontrer l'assertion que nous venons d'émettre, à savoir que chez les Hébreux existait, dès les temps antiques, la coutume de représenter les nombres par les lettres de l'alphabet. Comme on vient de le voir, la chose en vaut la peine au point de vue apologétique.

Tout le monde convient que, dans la série des caractères hébraïques, les lettres depuis *Aleph* jusqu'à *Teth* représentent les unités; depuis *Jod* jusqu'à *Tsaule* les dizaines; depuis *Quoph* jusqu'à

Thau les centaines. On va ainsi depuis 1 jusqu'à 400. Mais cette manière d'écrire et de compter est-elles tellement ancienne pour que nos textes bibliques aient pu en subir l'influence? La réponse affirmative repose sur des preuves solides. En effet la valeur numérique des caractères hébreux se retrouve dans l'alphabet grec et dans les alphabets syriaque et arabe, tous dérivés de la même source que l'alphabet hébreu. Bien plus, quoique l'ordre des lettres analogues soit tout différent dans l'alphabet arabe et dans l'alphabet hébreu, ces lettres analogues ont toujours conservé les mêmes valeurs numériques. Ainsi chez les Arabes, le *Te* occupe la troisième place dans la série alphabétique, et pourtant il représente non pas le nombre 2 mais 400, nombre représenté dans la série hébraïque par le *Thau*, analogue du *Te* arabe. De même le *Re*, dixième lettre arabe, vaut 200, comme le *Resch* des Hébreux. Chez les Grecs, le nombre 6 n'est pas représenté par ζ, sixième lettre de leur alphabet, mais par le *Digamma* (Ϝ) tombé chez eux en désuétude, mais répondant au *Wau*, sixième lettre des Hébreux. Chez les Syriens l'ordre et la signification numérique des lettres sont les mêmes que chez les Hébreux. Pour expliquer convenablement cet ensemble de faits, il faut admettre que la valeur numérique, assignée aux caractères alphabétiques, était déjà fixée dans l'alphabet primitif, dont les alphabets sémitiques et l'alphabet grec ne sont que des dérivations; et que, par conséquent, la coutume de représenter les nombres par des lettres remonte chez les Hébreux à l'antiquité la plus reculée. Les monnaies anciennes, appelées communément samaritaines, confirment notre conclusion, puisqu'elles aussi désignent le rang des années par des lettres.

Il nous serait aisé à présent d'expliquer soit par l'omission des lettres numériques, soit par la confusion des lettres similaires une foule de discordances qu'offrent les textes bibliques dans la supputation des nombres; mais nous croyons ce travail peu attrayant pour la plupart des lecteurs; nous préférons les renvoyer à la savante dissertation que nous a laissée le docteur Reinke dans son premier volume des

Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments, 1-268.

J. CORLUCY.

NOUVEAU TESTAMENT (CANON DU). —

Notre divin Rédempteur, avant de quitter cette terre, avait dit à ses apôtres : Allez, enseignez toutes les nations; prêchez l'Évangile, la bonne nouvelle à toute créature. Dociles à la voix du Maître, les disciples, remplis du Saint-Esprit, se mirent aussitôt à l'œuvre. Ils prêchèrent partout, dit saint Marc, et le Seigneur travaillait avec eux et confirmait leurs paroles par des prodiges qui s'opéraient à leur voix (Marc., xvi, 20). Leurs premiers efforts, suivant l'ordre d'en haut, se tournèrent vers les Juifs, leurs compatriotes. Mais bientôt l'indocilité de ceux-ci et une révélation du ciel déterminèrent Pierre et ses compagnons à entreprendre l'apostolat des gentils. Pierre en recueillit les prémices. Paul donna à l'œuvre naissante une immense extension; les autres apôtres, réunis d'abord dans la cité sainte, en partirent pour se disperser parmi les nations. Des églises nombreuses et florissantes naquirent partout à la voix des apôtres et s'organisèrent sous leur direction.

Tous ces résultats avaient été le fruit de la parole vivante : l'Église de Jésus-Christ s'était multipliée, et la vie chrétienne s'y épanouissait depuis plusieurs années, avant qu'aucun des écrits du Nouveau Testament eût vu le jour. Jésus n'avait point dit à ses disciples : Écrivez ma doctrine et répandez partout les livres qui la contiennent; aussi la composition des livres du Nouveau Testament ne fut-elle point de leur part l'exécution d'un plan général conçu d'avance; ils y furent amenés par des circonstances en quelque sorte fortuites, quoique sous l'impulsion de l'Esprit-Saint. Des difficultés surgissent parmi les fidèles de telle église particulière, et il faut au plus tôt les aplanir; il s'y produit des malentendus qu'il faut éclaircir; il s'y glisse des abus, qu'il faut aussitôt réprimer, etc. : ce sont des faits de ce genre qui engagent l'apôtre saint Paul à écrire à ces églises, pour que ses lettres, suppléant à son absence, y fassent pénétrer la salutaire influence de l'action apostolique. Saint Matthieu, avant de quitter la Palestine, laisse aux Israélites

convertis la relation écrite de la vie du Sauveur; saint Luc compose un récit pareil à la demande d'un certain Théophile; c'est encore au même ami qu'il envoie ses Actes des Apôtres. Les besoins plus généraux des églises provoquent les épîtres de saint Pierre, de saint Jacques, de saint Jude et l'épître aux Hébreux. Saint Marc, dans son évangile, se propose de conserver par écrit l'enseignement de Pierre, son maître. Les épîtres à Timothée, à Tite, à Philémon, ainsi que la 2^e et la 3^e épître de saint Jean sont le résultat de relations personnelles. L'Apocalypse expose une suite de révélations reçues par saint Jean vers la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. Enfin ce même disciple, dans son extrême vieillesse, pressé par les prières des évêques d'Asie, ferme la série des livres inspirés en publiant son évangile et sa première épître, laquelle paraît être une introduction à son récit.

Les premières églises chrétiennes, fondées et formées par les apôtres, ne pouvaient manquer d'entrer en communication les unes avec les autres. Il suffit de parcourir les noms des personnages cités dans les salutations qui terminent les épîtres de saint Paul, pour se convaincre qu'il en fut ainsi en effet. Nous voyons, en particulier, l'apôtre recommander aux Colossiens (iv, 16), qu'après qu'ils auront lu la lettre qu'il leur envoie, ils aient soin de la transmettre à l'église de Laodicée, et qu'eux-mêmes lisent celle qu'on ont reçue de lui les Laodicéens. Telle fut, sans doute, la pratique générale des églises. Tout écrit reçu des apôtres était bientôt copié et envoyé aux communautés voisines; il y était soigneusement conservé. La précieuse collection acquérait successivement de nouveaux trésors, et chaque église formait de la sorte, peu à peu, son canon des Écritures du Nouveau Testament. Aussitôt reçus, les écrits apostoliques étaient lus publiquement à l'assemblée des fidèles, le contenu en devenait ainsi l'héritage de tous et acquérait, après un certain temps, une autorité irréfragable dans tout l'univers chrétien. Mais les écrits apostoliques jouissaient-ils, dès le principe, parmi les fidèles, de la même considération que les Livres saints de l'Ancienne Alliance? Les regardait-on, aussi bien que ceux-

ci, comme divinement inspirés; croyait-on y lire la parole de Dieu lui-même? Certains adeptes du rationalisme ont prétendu le nier. Mais il suffit de parcourir les écrits des Pères apostoliques pour s'en assurer. Saint Barnabé, 4 cite un texte de saint Matthieu, sous la formule, *Sicut scriptum est*; saint Ignace (ad Philad., 5) écrit: « Recourons à l'Évangile, comme au Christ présent à nos yeux, et aux Apôtres, comme au presbytère de l'Église résidant parmi nous; aimons également les Prophètes, parce que eux aussi ont annoncé l'Évangile et ont espéré dans le Christ. » L'Évangile, les Apôtres, c'est-à-dire leurs livres, sont mis sur le même pied que les Prophètes, œuvres inspirées de l'Ancien Testament. D'ailleurs la 2^e épître de saint Pierre, parlant des lettres de saint Paul, les range manifestement parmi les Écritures inspirées (II Pet., iii, 15); il dit que des hommes ignorants et inconstants détournent de leur vrai sens les épîtres de saint Paul, *comme les autres écritures* ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γρῶντας. Or ce terme *les écritures* était consacré pour désigner la collection des livres inspirés.

N'y a-t-il, toutefois, pas une distinction à faire entre les divers livres du Nouveau Testament sous le rapport de l'autorité dont ils jouissaient? Beaucoup de protestants le soutenaient jadis, et de nos jours encore le rationalisme maintient généralement cette distinction. Il faut, dit-on, partager les livres du Nouveau Testament, comme ceux de l'Ancien, en *protocanoniques* et en *deutérocannoniques*. Ceux-là ont été dès l'origine reconnus par toutes les églises chrétiennes, ceux-ci n'ont réussi que plus tard à conquérir leur place au canon. Plusieurs églises les rejetèrent d'abord, et c'est à tort qu'à présent les communautés chrétiennes leur accordent la même valeur.

Cette assertion demande à être examinée de près. Consentons, pour le moment, à adopter la formule de nos adversaires: nous appellerons avec eux, livres *deutérocannoniques* l'épître aux Hébreux, la 2^e de saint Pierre, celle de saint Jacques, la 2^e et la 3^e de saint Jean, celle de saint Jude et enfin l'Apocalypse.

Si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut de la manière dont les églises primitives formaient peu à peu leur canon du Nouveau Testament, on

verra immédiatement que toutes les églises ne pouvaient pas avoir terminé ce travail à une même époque. Le critère, devant déterminer l'insertion d'un écrit au canon des Écritures, était partout le même : la certitude acquise par témoignage légitime de la provenance apostolique de cet écrit. Il était assez facile de se procurer ce témoignage relativement aux livres envoyés par les apôtres à des églises déterminées, ou à des évêques gouvernant des églises célèbres, ou même à des personnages privés jouissant d'une grande autorité. Il en fut ainsi des 13 premières épîtres de saint Paul, du livre des Actes et des Évangiles. Aussi leur autorité ne fut contestée nulle part. Mais des écrits sans destinataires spéciaux, ou adressés à des individus de peu de notoriété, parvenaient plus lentement à se faire connaître au loin et à fournir en leur faveur des garanties d'authenticité. Telles furent l'épître de saint Jacques, la deuxième de saint Pierre, adressées aux Juifs de la dispersion récemment convertis, telle l'épître de saint Jude, envoyée à tous les fidèles en général, tels enfin les deux petits billets que saint Jean écrivit à Électa et à Gaius, personnages inconnus parmi les fidèles étrangers.

Pour l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse, la difficulté provient de circonstances spéciales que nous signalerons plus loin.

Après ces remarques préliminaires, nous allons faire voir que chacun des livres deutérocanoniques du Nouveau Testament a été dès les premiers temps de l'Église regardé et employé comme livre saint et que cet usage n'a jamais été interrompu, bien qu'il ait fallu un temps plus ou moins considérable pour que cet usage devint universel.

D'abord, tous les manuscrits les plus anciens que nous possédons du texte original, l'Alexandrin, celui du Vatican, le palimpseste d'Ephrem, le Sinaïtique, renferment tous ces livres mêlés aux protocanoniques, sans aucune distinction. Il en est de même des anciennes versions, telles que l'Italique, l'Éthiopienne, la Copte, et même la Syriacque, primitive (quoique la Peschito, telle qu'elle nous est parvenue, ne contienne pas la 2^e épître de saint Pierre, la 2^e et la 3^e de saint Jean, celle de saint Jude et

l'Apocalypse). En effet, saint Ephrem, qui ignorait le grec, emploie tous ces livres dans ses écrits. Il les lisait donc dans sa version. Si nous consultons les ouvrages des anciens Pères, nous arrivons aux résultats suivants : Tous ces livres, sans exception, sont reçus comme canoniques dans tout le patriarcat d'Alexandrie. Chez les Latins, jusqu'au 11^e siècle inclusivement, manquent, dans le canon, l'épître de saint Jacques, la 2^e épître de saint Pierre et celle aux Hébreux. Le fameux catalogue romain du 11^e siècle, découvert par Muratori, omet ces trois livres ; on n'en trouve pas de trace chez saint Cyprien ; Tertullien connaît l'épître aux Hébreux, mais il l'attribue à Barnabé et ne semble pas lui accorder une autorité divine ; à Rome, Gaius et Hippolyte n'y reconnaissent pas la main de saint Paul ; saint Jérôme enfin, tout en l'acceptant lui-même sur la foi des Orientaux, dit expressément que les Latins n'ont pas coutume de la recevoir. Rien ne prouve pourtant que ce livre ait été alors positivement rejeté par cette partie de l'Église. Saint Clément de Rome le connaissait certainement ; il est même très probable qu'il le rédigea sous la direction de saint Paul ; mais il faut supposer que cette épître, expédiée aux fidèles de Palestine, auxquels elle était destinée, ne laissa pas de trace à Rome ; et que, revenue plus tard dans cette ville, elle ne put se faire d'abord recevoir comme l'œuvre de saint Paul, faute de garanties suffisantes. Elle ne porte pas d'ailleurs d'inscription mentionnant le nom de l'apôtre et elle est écrite dans un style très différent de celui des autres épîtres de saint Paul. Bien plus, l'abus que faisaient de quelques textes de ce livre les hérétiques montanistes et novatiens, suffisait pour mettre les fidèles en défiance, jusqu'à ce que le témoignage favorable de toutes les églises d'Orient vint lever les doutes des Occidentaux. La 2^e épître de saint Pierre avait passé, elle aussi, de Rome en Orient ; mais l'apôtre l'ayant écrite vers la fin de sa vie (II Pet., i, 14), elle ne fut rapportée en Occident qu'après la mort de l'auteur. Comme d'ailleurs elle diffère notablement de la première, quant au style, et qu'elle a une ressemblance frappante avec l'épître de saint Jude, on fut d'autant plus difficile pour la ranger à

côte de son aînée dans le canon des Livres saints. Elle y prit place définitivement au v^e siècle. En Orient, elle ne fit jamais l'objet d'aucun doute. Saint Jérôme dit de l'épître de saint Jacques, qu'avec le temps elle acquit peu à peu de l'autorité. L'Afrique semble ne pas l'avoir connue avant le iv^e siècle, mais on croit en trouver une citation dans Hermas Mand., 12, 6 et dans saint Clément de Rome, 1 Cor., 10. L'épître de saint Jude, au contraire, la 2^e et la 3^e de saint Jean et l'Apocalypse ne soulevèrent aucune objection chez les Occidentaux. L'épître de saint Jude rencontra quelque opposition en Orient, à cause de deux passages qu'elle emprunte à des livres apocryphes. L'Occident l'avait déjà dans son canon au n^e siècle. C'est le patriarche d'Antioche qui nous offre le canon le plus incomplet. Jusqu'au commencement du v^e siècle, on n'y admettait que trois épîtres catholiques, celle de saint Jacques, la 1^{re} de saint Pierre et la 1^{re} de saint Jean. L'Apocalypse aussi était généralement omise. Témoin le catalogue de saint Cyrille de Jérusalem et les écrits de saint Jean Chrysostome, qui fut prêtre d'Antioche avant de monter sur le siège de Constantinople. L'exarchat d'Éphèse présente cette particularité, que l'Apocalypse y est citée et reçue par les Pères du ii^e et iii^e siècle, tandis que les documents du iv^e siècle retranchent ce livre du canon. L'explication de ce phénomène n'est pas difficile. Les millénaires s'appuyaient sur ce livre pour soutenir leur opinion. Saint Denis d'Alexandrie, dans les polémiques qu'il soutint contre eux, mit en doute l'authenticité de l'Apocalypse, sans en nier pourtant l'autorité divine : il l'attribuait à ce Prêtre Jean dont parle Papias. Le sentiment de ce grand homme fit école en Asie; on cessa de lire dans les assemblées un livre saint qui pouvait offrir alors des dangers pour la foi; et il se fit ainsi, sans doute, qu'on omit peu à peu de le mentionner au canon.

Telle est, en résumé, l'histoire du Canon du Nouveau Testament. Avant la fin du v^e siècle, tous les doutes étaient levés, toutes les difficultés aplanies. L'Église avait appris des apôtres quels étaient les livres inspirés de la Nouvelle Alliance. Mais cette tradition, déposée dans son sein, eut besoin de temps pour se ré-

pandre et parvenir à la connaissance de tous ses enfants. Les doutes, les controverses, les hésitations, qui se produisirent çà et là, ne firent qu'aider au développement de cette doctrine traditionnelle qui, une fois qu'elle eut pris place dans l'enseignement universel, devait y demeurer à jamais inébranlable. Il en fut tout autrement de quelques livres apocryphes, que l'on trouve parfois cités ou reçus comme canoniques par certains écrivains des premiers siècles. Le catalogue de Muratori admet l'Apocalypse de saint Pierre, saint Irénée cite comme écriture inspirée le Pasteur d'Hermas, Tertullien accepte comme parole divine le livre d'Hénoch, etc. Mais à mesure que les renseignements échangés entre les églises deviennent plus précis, ces écrits perdent peu à peu de leur considération; au v^e siècle ils sont définitivement exclus du canon.

Il semble que, devant ce simple exposé de faits, doivent se dissiper d'eux-mêmes tous les nuages accumulés par l'hérésie et l'incrédulité autour des livres canoniques du Nouveau Testament.

A CONSULTER : KIRCHHOFFER, *Quellen-sammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons*, Zurich 1844. — CORNÉLY, S. J., *Introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, t. I, Parisiis, 1885. — UBALDI, *Introductio in sacram Scripturam*, t. II, Romæ, 1882. — LAMY, *Introductio in sacram Scripturam*, t. II, Mechliniæ 1877. — ABERLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, 1877. — HUG, *Einleitung zum N. T.*, t. II, Stuttgart, 1847. — ADALB. MAIER, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, Freiburg, 1852. — REITHMAYR, *Einleitung in die Bücher des N. Bundes*, Regensburg, 1852. — DE VALROGER, *Introduction aux livres du Nouveau Testament*, t. I, Paris, 1864. — FRANZELIN, *Tract. de S. Scriptura*, Sect. 1, cap. 2, Romæ, 1870. — RICHIARD SIMON, *Histoire critique du Nouveau Testament*.

J. COBLECY.

ORDRES RELIGIEUX. — I. On appelle ainsi des associations d'hommes ou de femmes ayant pour but la perfection spirituelle; pour moyens principaux, les trois vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance; pour codes particuliers, des règles, constitutions ou statuts; pour garantie enfin, l'approbation de l'auto-

rité ecclésiastique. — Les ordres religieux proprement dits, ou grands ordres, sont érigés canoniquement par le Pape lui-même et font des vœux solennels, qui les séparent entièrement de la vie ordinaire. Dans un sens plus large les ordres religieux comprennent, outre ceux dont on vient de parler, beaucoup de congrégations régulières où l'on ne fait que des vœux simples et qui peuvent être approuvées par les évêques seulement. Quant aux associations et communautés, même autorisées par l'Église, qui n'ont point de vœux, ni par conséquent de vraie profession religieuse, elles ne sont point réellement des ordres religieux, mais plutôt des confréries gouvernées par une règle et imitant la vie religieuse. — Il existe une grande variété d'ordres religieux qu'on peut réduire à trois catégories générales : 1° les ordres contemplatifs surtout occupés de la contemplation de la vérité divine; 2° les ordres actifs surtout occupés des nécessités humaines; 3° les ordres mixtes, unissant la contemplation de la vérité aux œuvres multiples de la charité.

II. — Les thérapeutes et les écoles prophétiques de l'Ancienne Loi paraissent avoir été comme des ébauches et des essais de la vie religieuse. Elles s'est formellement établie par les *conseils évangéliques*, ajoutés par le Rédempteur à la loi chrétienne, et solennellement promulgués dans son Évangile et dans les écrits inspirés du Nouveau Testament. (Cf. Matth. xii, 45-46; xix, 21; I Cor. vii, 32-34; Philip. iii, 7-8; Hebr. xiii, 17; etc., etc.) La vie du divin Sauveur, celle des douze apôtres, des soixante-douze disciples, de la première communauté chrétienne à Jérusalem, offrent une ressemblance tellement frappante avec la vie religieuse, que beaucoup d'auteurs ne craignent pas de les identifier. En tout cas, il est certain que l'ère du triomphe de l'Église fut aussi l'ère de l'expansion puissante et féconde du monachisme. Saint Basile en Orient, saint Benoît et saint Grégoire-le-Grand en Occident, régularisent et organisent systématiquement ce qui se pratiquait déjà comme spontanément avant eux. Le droit canonique et le droit civil, les conciles et les édits impériaux, sanctionnent cette législation et lui attribuent des effets civils considérables.

Au moyen âge, quand apparaissent

de nouvelles formes de la vie régulière, les plus grands docteurs, Thomas d'Aquin et Bonaventure, en prennent victorieusement la défense contre les adversaires qu'elles rencontrent. Au xv^e siècle, au xviii^e, au xix^e, mêmes attaques, et mêmes réponses souvent signées de noms illustres. Et pendant ce temps-là, l'Esprit de Dieu fait éclore à profusion de nouvelles familles religieuses, et rajeunir les anciennes. Notre siècle qui semblait réserver au sensualisme et au rationalisme un définitif triomphe, voit se multiplier, plus nombreux et plus ardents que jamais, les sanctuaires de la mortification et de l'esprit surnaturel. L'Église surveille de près, avec autant de prudence que d'amour, cette merveilleuse floraison, donnant ainsi une nouvelle et solennelle sanction au principe même de la vie religieuse.

III. — Après cette courte démonstration de la légitimité du monachisme, entendons les principales allégations portées contre lui. 1° Il n'est pas d'origine chrétienne mais plutôt brahmanique. 2° Il est contraire à l'esprit de liberté évangélique apporté au monde par le Christ. 3° Il impose d'intolérables fardeaux à la nature humaine; et le fanatisme seul, avec son imprévoyance et son aveuglement ordinaires, peut en inspirer et en soutenir le dessein. 4° Rome, qui trouve dans les religieux des instruments utiles et habiles de domination, les oppose à l'épiscopat, au clergé séculier, au pouvoir civil : c'est toute leur raison d'être. 5° Ils sont très nuisibles à la famille qu'ils désorganisent et ruinent, à l'État qu'ils appauvrissent et qu'ils embarrassent dans ses efforts pour atteindre aux progrès désirés par la raison. 6° S'ils ont rendu quelques services intellectuels, scientifiques, voire même matériels, ils ont contribué par leurs vices nombreux à la corruption morale du moyen âge, de la Renaissance, et même de l'époque actuelle. 7° A quoi bon surtout des ordres contemplatifs d'hommes ou de femmes? N'est-ce pas là un phénomène d'atavisme et de retour aux vagues et vaines contemplations des Hindous?

IV. — En répondant à ces accusations, je m'abstiendrai de tomber dans les redites où m'entraînerait un examen de

détails, et je me rappellerai que bon nombre d'articles de ce Dictionnaire touchent à la présente matière. Je me maintiendrai en conséquence sur le terrain de la théorie, et de la philosophie du droit et de l'histoire.

1° Vouloir que toutes les institutions chrétiennes soient d'origine brahmanique est une prétention évidemment ridicule. L'existence du monachisme indien prouve seulement que la vie régulière et commune a ses racines dans la raison même simplement naturelle, ce qui est un argument de quelque poids en sa faveur. Si les communautés admirées et décrites par Plélon étaient de source et de religion vraiment judaïques, il s'ensuivrait, comme nous l'avons indiqué plus haut, que l'Église a trouvé ici des devanciers et des précurseurs dans la Synagogue. Mais il ne s'ensuit nullement que Jésus-Christ n'ait pas donné *de conseils* en plus de ses préceptes; qu'il n'ait pas donné l'exemple de leur mise en pratique; qu'il n'ait pas puissamment engagé ses apôtres et disciples dans la voie de la perfection; que la codification des règles monastiques par saint Basile et saint Benoît n'ait pas été la conséquence logique de son impulsion divine. Il y a ainsi un monachisme chrétien parfaitement autonome et incomparablement supérieur à l'autre.

2° La liberté évangélique n'exclut nullement l'effort héroïque d'une âme voulant s'attacher éternellement à Dieu; ni les vœux en général; ni en particulier ceux de chasteté, de pauvreté, d'obéissance. Elle trouve là, au contraire, ses plus puissants moyens d'affranchissement à l'égard du péché, du monde, de la concupiscence, dont elle redoute au souverain degré le joug et la tyrannie.

3° Naturellement, le fardeau de la vie religieuse serait intolérable à beaucoup. Supernaturellement, et moyennant la grâce de Dieu, il devient suave et léger. Des millions de chrétiens et de chrétiennes l'ont porté avec joie depuis quinze siècles. Le fanatisme n'y a été pour rien, car son essence est précisément d'être violent et de ne pas durer, de commencer et de ne pas achever, d'exclure la paix et le calme qui sont les plus douces récompenses de la vie régulière. Le noviciat religieux a ce but, entre plusieurs autres, d'éclairer les aspirants sur

les charges et les ressources de l'état où ils pensent entrer. Plusieurs s'y désabusent et reconnaissent qu'ils se sont trompés de vocation et de chemin. Qu'on ne parle pas ici d'aveuglement et d'illusion. Un sujet seulement suspect de fanatisme est toujours assuré d'être congédié par le maître des novices, dès que son caractère se manifestera.

4° Saint Basile et saint Benoît n'ont pas été les instruments de la papauté dans leurs entreprises fameuses. Rome s'est toujours montrée et se montre encore très circonspecte, très réservée, très difficile même, dans l'approbation des ordres religieux et des moindres congrégations. J'en pourrais citer presque autant de preuves qu'il y a eu de fondateurs et de fondatrices. Dans les temps modernes, de nos jours surtout, une foule de religieux et de religieuses ont des évêques pour supérieurs. L'exemption n'est pas la condition ordinaire des communautés récentes. Les religieux n'ont donc pas dans l'Église le rôle de séides du Pape que tant d'écrivains leur ont attribué. Quant à les opposer à l'épiscopat et au clergé séculier, comment soupçonner que les Papes y songent, eux qui sont obligés par devoir et par intérêt de vivre en union avec l'un et l'autre? Et quant à s'en servir contre l'État, il faudrait d'abord que Rome eût accepté, ce qu'elle n'acceptera jamais que comme un malheur auquel il faut se résigner, de rompre les liens mutuels qui l'unissent à l'État et l'État à elle. Mais ce que je ne conteste pas, c'est que Rome enseigne aux religieux qu'ils doivent être des modèles de perfection chrétienne; et, celle-ci n'allant pas sans une entière et filiale obéissance envers le Siège apostolique, qu'ils sont tenus plus que personne à cette soumission d'esprit et de cœur. Que si les religieux le comprennent et s'y conforment, qui peut s'en étonner ou s'en plaindre? Les seuls ennemis du Christ et de l'Église.

5° Il est étrange qu'on accuse les religieux et les religieuses de désorganiser et de ruiner leurs familles en entrant en religion, au lieu d'en accuser premièrement et justement les prodiges, les joueurs, les débauchés, et deuxièmement les fils et filles qui se marient, reçoivent une dot, quittent et souvent oublient leurs parents dans le besoin; tandis que les res-

ligieux et les religieuses ne sont reçus au noviciat qu'à la condition de n'être point nécessaires, matériellement ou moralement, à leurs père et mère, n'apportent pour la plupart qu'une dot minime, quand ils en apportent une, conservent pour les leurs une affection ordinairement plus vive et plus vivace que leurs frères et sœurs mariés, et doivent, au besoin, retourner au foyer paternel quand leur présence y devient nécessaire à l'existence ou au salut de leurs parents. Il y a bien, quelquefois, une part plus ou moins sérieuse de l'héritage qui sort du cercle de la famille et passe au couvent ou en œuvres de charité. Mais nous estimons que la liberté de tester est aussi respectable dans un religieux que dans un séculier, et qu'elle l'est un peu plus que celle de tout dépenser d'avance en orgies ou en folies. Et, pour ce qui est de l'Etat, je ne pense pas que personne ose actuellement, en France surtout, depuis 1789 et depuis 1870, le représenter comme la triste victime des accaparements monastiques et de l'accumulation des biens de main-morte. A toute époque, les ordres religieux ont rempli de grandes et coûteuses fonctions de charité, d'éducation, de travaux intellectuels ou matériels; et quand ils ne les ont plus remplies, ils n'ont pas manqué de remplir les coffres mêmes de l'Etat, soit par des dons volontaires, soit par des impôts énormes dont ils se sont vus grevés. Et quand l'Etat s'est imaginé qu'il sortirait de ses embarras financiers par la confiscation des biens monastiques ou congréganistes, il a fait l'expérience singulière de l'aggravation de ses charges par ce moyen si vanté de les alléger : la banqueroute du confisquéur suit de près la ruine du confisqué. La suppression radicale et générale des ordres religieux n'a fait qu'augmenter le mal; et loin de faciliter la réalisation de progrès véritables, réellement conformes à la raison, elle a conduit aux plus regrettables décadences : à la banqueroute financière s'est bientôt adjointe la banqueroute politique et morale; l'histoire de la Révolution française en est, sous plusieurs rapports, un des plus frappants exemples et des plus instructifs à étudier.

6° Les services rendus par les ordres monastiques sont indéniables, et ils sont immenses. La civilisation euro-

péenne a été en très grande partie leur œuvre; pendant de longs siècles, ils ont été à peu près les seuls instituteurs, les seuls agriculteurs, les seuls lettrés. L'Eglise elle-même était leur tributaire dans une fort large mesure. Des vices et des abus se sont glissés dans les cloîtres et dans les communautés : il faut le déplore, mais ne point s'en étonner puisque la nature humaine n'est pas supprimée par la grâce, ne point surtout croire aux exagérations de la malignité populaire, des chroniqueurs malveillants, des sectaires haineux. En tout cas, ce n'était pas le monastère qui corrompait le monde, mais le monde qui corrompait le monastère. Les règles et les statuts, les décrets et les canons de réformation sont au-dessus de toute critique; l'institution monastique est donc excellente en elle-même, et très apte à former des âmes excellentes; c'est tout ce qu'il nous faut. Si, par exemple, les Templiers ont été justement condamnés et supprimés, qu'est-ce que cela prouve contre la pureté de leur origine, contre la sainteté de leur règle et de leur esprit primitif? Du reste, il ne faudrait pas conclure d'un décret de suppression à la justice des accusations et des plaintes portées contre des religieux. Quand Clément XIV, cédant aux obsessions et aux menaces d'une politique détestable, consentait à faire disparaître la Compagnie de Jésus, autorisait-il à la croire coupable des faits qu'on lui imputait? Nullement, et les mesures de restauration prises en sa faveur par les papes de notre temps, complétées par S. S. Léon XIII, l'ont amplement justifiée et même plus honorée qu'elle ne l'eût été si Clément XIV avait montré, contre ses ennemis, la fermeté de Clément XIII.

7° Pour apprécier saintement l'existence et la raison d'être des ordres contemplatifs, on ne doit pas se placer au point de vue de l'utilitarisme, du matérialisme, de l'impiété grossière; ni au point de vue plus élevé, mais insuffisant encore, des philosophes et des moralistes qui consentent à reconnaître, dans ces institutions, de sérieux et nécessaires avantages pour des âmes fatiguées du monde, frappées de grandes épreuves, écrasées par des douleurs et des événements terribles; mais au point de vue catholique et théologique de la voca-

tion à la vie la plus parfaite, et de l'intéresson, de l'expiation, pour l'Église et le monde entiers. Oui, la perfection la plus haute ici-bas est la contemplation habituelle et affective de Dieu, souveraine beauté, souveraine bonté; et, par conséquent, la vocation la plus sublime, la plus semblable à celle des élus dans le ciel, est celle des contemplatifs. Oui encore, le plus grand service que l'on puisse rendre au prochain est de prier pour lui obtenir le salut et les moyens de salut, d'adorer et de remercier Dieu en son nom, d'implorer miséricorde et pitié pour lui, de souffrir et d'expier pour ses pechés et ses crimes; et, conséquemment, nulle vocation n'est réellement plus avantageuse à l'Église, à la société humaine, que celle de la vie adoratrice et expiatrice. Les préjugés, les ignorances, les dénégations, ne sauraient ébranler la force de ces principes ni entraver les déductions qui s'ensuivent logiquement. La vérité objective est au dessus de toutes les impressions et oppositions subjectives qu'elle peut rencontrer.

Cf. DE RAVIGNAN, de *l'Existence et de l'Institut des Jésuites*; LACORDAIRE, *Mémoire sur le rétablissement des Frères Prêcheurs*; DE MONTALEMBERT, *les Moines d'Occident*; Jules DUBOT, *l'Etat religieux*, etc.

D^r J. DUBOT.

ORIGINE DES CHOSES. — La question de l'origine des choses a de tout temps préoccupé les philosophes. On était naturellement amené à la poser, au commencement des recherches sur la nature des êtres, car il est difficile de bien définir un être, tant que l'on n'est pas éclairé sur son origine et sur sa fin.

A cette question : D'où viennent les êtres, trois principales réponses ont été faites. Les uns ont répondu qu'il y a eu, au commencement du temps, une production totale des êtres, une *création*; les êtres ayant été tirés du néant par la volonté toute-puissante de Dieu. Les autres ont dit que les êtres *émanent* de Dieu qui est la source unique de tout l'être; qu'au fond, il n'y a qu'un seul être, une seule substance qui se manifeste dans le monde sous les formes les plus variées. D'autres enfin ont affirmé que le monde n'a jamais commencé, que les choses n'ont point de cause efficiente en dehors de

l'univers. A cette dernière catégorie se rattachent les systèmes *dualistes* qui affirment avec Dieu une matière éternelle et les systèmes matérialistes qui nient Dieu. Jetons un coup d'œil rapide sur *l'histoire* de ces systèmes.

1. — Le créationisme a été la doctrine religieuse et philosophique des Hébreux. La déformation de cette doctrine a donné lieu à l'émanatisme des Perses, des Mèdes, des Égyptiens, des Indiens. Cette explication des origines étant spécifiquement un dogme religieux de ces divers peuples, nous n'avons pas à nous en occuper. Une matière éternelle, un monde qui est sa propre cause, telle est l'erreur grossière enseignée par les premiers physiciens d'Ionie, vers le vi^e siècle avant Jésus-Christ, *Primi naturales non posuerunt nisi causam materialem* (S. Thomas). Au milieu du v^e siècle, Empédocle d'Agrigente enseigna qu'il y a dans la matière les *germes* ou éléments de toutes choses; il y en a quatre surtout : la terre, l'eau, l'air et le feu. Ils sont d'abord confondus dans une *sphère* unique, mais par suite d'attractions et de répulsions réciproques, ils s'associent et se dissocient, pour s'unir et se séparer indéfiniment. Au dire d'Aristote (*Métaph.* 3, 4), cette sphère d'Empédocle ne serait autre que la divinité elle-même. Leucippe et Démocrite d'Abdère, les pères de la philosophie atomistique, Epicure et Lucrèce, leurs continuateurs, tous les matérialistes, passés et présents, ne sont pas sortis de ces affirmations : la matière est éternelle; il n'y a rien en dehors d'elle; les principes matériels, sous l'action de forces, soit internes, soit mécaniques, se groupent de diverses manières, et manifestent différentes propriétés.

Mais, dès le vi^e siècle avant Jésus-Christ, les Élèates, Xénothane et Parménide avaient affirmé l'unité de l'être. Pour eux, les accidents, les différences, n'ont point de réalité. Il y a, dit Parménide, un être unique, éternel, immobile, et il n'y a point d'être en dehors de lui. Mélissus (444 av. J.-C.), disciple des Élèates, va si loin dans son idéalisme, qu'il nie même la réalité du mouvement. L'univers est immobile, infini, éternel, *ἔσι ἕσσι ἄρξῃ ἕστῃ*. Ocellus Lucanus dit aussi que le monde est éternel, qu'il n'a ni commencement ni fin, que nul ne peut dire d'où

il est engendré et en quelles parties il se dissoudra 1).

Pythagore affirma que les nombres sont les principes constitutifs et substantiels des choses $\xi\tilde{\nu}\tilde{\nu}\ \acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{\alpha}\zeta\omicron\upsilon\tau\epsilon\chi$ (*Arist. Métaph.*) Les nombres sont la nature de toute chose. Or le nombre est cause de lui-même, car il s'engendre. On se demande comment Pythagore put admettre cette énormité, et croire que le nombre est à la fois substance et accident, cause et effet, réalité et pure *relation de raison*.

Archytas de Tarente, quoique pythagoricien, eut des idées plus exactes. Il affirma qu'il y a trois principes des choses : Dieu, la matière et la forme. Pour lui, Dieu est artiste et moteur, $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\epsilon\chi\upsilon\ \chi\alpha\iota\ \zeta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\omicron\upsilon\tau\epsilon\chi$ 2).

Héraclite d'Éphèse florissait vers le commencement du v^e siècle. Sa doctrine sur les origines est assez obscure. Le premier principe des choses est le feu élémentaire, impérissable, incréé, principe qui produit tout et détruit tout. Les générations succèdent aux destructions et rien ne se fait de rien. C'est l'aveugle nécessité qui ordonne tout.

Eufin parut Anaxagore de Clazomène. Il enseigna qu'il y a dans la matière première des parties semblables et des parties diverses, mêlées et confuses, mais que l'Intelligence, $\nu\epsilon\tilde{\nu}\tilde{\nu}$, a imprimé un mouvement qui rapproche les semblables des semblables, qui préside à la beauté du monde, et communique la vie. Saint Thomas dit d'Anaxagore : Il n'a pas suffisamment exprimé la vertu et la dignité de cette Intelligence séparée; il n'a pas pris cette Intelligence pour principe de la totalité de l'être, mais seulement pour principe de distinction dans l'être, *ut principium distinctivum* 3). Socrate qui fut disciple d'Anaxagore, ne dépassa pas cette explication des origines.

Platon et Aristote n'ont pas affirmé la création *ex nihilo*. Il y a pour Platon trois principes des choses : la *matière*, comme substratum universel; *Dieu*, comme formateur du monde et de l'âme du monde, et les *idées*, comme causes exemplaires. Le processus de cette formation du monde est longuement décrit dans le Timée et dans le Théétète. Quelque beauté que l'on puisse admirer dans cette

description, on demeure en présence d'une erreur fondamentale. Cette matière première, qui existe en dehors de Dieu, est rebelle à l'action du démiurge et devient une puissance cosmique, contre laquelle Dieu lui-même est impuissant. Le mal est la conséquence fatale de cette situation. D'ailleurs, le monde a-t-il quelque réalité? La matière n'a de réalité qu'autant qu'elle participe aux idées, qui sont les seules vraies réalités. Qu'est-elle avant cette participation? Platon ne le dit nulle part. Les idées sont-elles en Dieu? Platon ne s'exprime pas clairement sur ce point.

Pour Aristote il ne semble point qu'il existe un *monde des idées*, ni un commencement du monde. Ni la matière, ni le mouvement n'ont commencé. La matière n'a pu commencer, car elle est le substratum de toute chose, et toute chose qui commence ne peut commencer que d'elle. Elle est le réceptif de la forme et la forme donne l'acte d'être à la matière. La matière aurait donc dû exister avant d'exister, ce qui est contradictoire 1). — Le mouvement est aussi éternel que la matière. Si le mouvement avait commencé, il eût dû passer de la puissance à l'acte sous l'action d'un moteur; mais ce moteur avait déjà le mouvement. Le mouvement devait donc aussi exister avant d'avoir commencé : ce qui est contradictoire. Le temps lui-même n'a pas commencé, car il est la mesure du mouvement sous le point de vue de *l'avant* et de *l'après*. Or, comme le mouvement est éternel, il faut que le temps lui-même soit pareillement éternel 2). Ni la matière, ni le mouvement, ni le temps n'ayant commencé, il s'ensuit que le monde n'a pas commencé non plus, et qu'il existe éternellement, à côté du premier moteur immobile 3).

Une production du monde par une action causale de Dieu est pareillement inconcevable. En effet, il n'y a pas en Dieu une *préformation* éternelle des choses dans leurs idées. Il n'y a pas d'exemplaires éternels. L'intelligence Dieu ne change pas d'objet; elle se pense elle-même, et ne connaît pas le monde. La connaissance dépend de l'objet connu; Dieu ne saurait dépendre, quant à sa science, de quelque

(1) *Fragm. phil. græc.*, p. 382, Ed. Firmin Didot.

(2) *Fragm. philos.*, p. 568.

(3) *De subst. separat. Opusc.* 14.

(1) *Physic.* lib. 1, c. 10. —

(2) *Ibid.*

(3) *Comment. S. Thom. in Metaph.* lib. 2, lect. 5

chose hors de lui, Dieu ne connaît donc rien hors de lui. Ne connaissant pas les choses, il n'agit pas sur elles. Son acte est uniquement contemplatif (1).

Ainsi dans la doctrine d'Aristote, il n'y a point de production du monde, point de Providence, Dieu est purement et simplement le premier moteur. Mais ce premier moteur ne meut point comme un moteur mécanique, il meut « comme desiré ». De là, il fait seulement que les choses se meuvent vers lui et cherchent à participer à sa perfection (2). La morale est liée à la cosmologie.

Il est difficile de dire si cette doctrine d'Aristote sur l'origine des choses marque un progrès par rapport à la doctrine de Platon.

Les épicuriens reproduisent l'atomisme de Démocrite, tandis que les stoïciens professent une espèce de panthéisme selon lequel la vie de Dieu est identifiée avec les choses. Le divin qui est dans les choses forme et détruit sans cesse, jusqu'à l'embrasement final, qui sera suivi d'une nouvelle formation.

L'erreur panthéistique concernant l'origine des choses a commencé, paraît-il, dans l'Inde sous la forme émanatiste. Tout sort de Brahma, et y revient sans cesse par un écoulement perpétuel. Selon le panthéisme des Eléates, l'être est un. Les changements, les mouvements, les différences ne sont que des illusions. Chez les neoplatoniciens d'Alexandrie, les choses tirent de Dieu leur origine, mais par une émanation qui se concilie avec leur *immuabilité* dans la substance divine. Selon Scot Érigène, au ^v siècle, ce néant d'où les choses sont tirées n'est autre que la nature divine elle-même, qui se détermine, prend différents aspects et *devient* sans cesse. Amaury de Chartres et David de Dinant pensent, le premier, que Dieu est le principe formel des choses; le second, que Dieu est le principe matériel ou la matière première de tout ce nous voyons.

Dans les temps modernes, les systèmes panthéistiques ont abondé. Spinoza (1632-1677) professe que la substance unique est infinie et qu'elle a deux *attributs* généraux : la pensée et l'étendue avec des

modes spéciaux, qui sont toutes les choses particulières. Fichte affirme que le moi est *absolu* et qu'en s'objectivant il se donne une *limite* et une détermination qui est le non-moi, c'est-à-dire le monde. Schelling laisse le point de vue subjectif, et se place au sein même du sujet-objet lequel est à la fois idée et réalité, se développant à la fois dans le monde de l'esprit et dans le monde de la nature. Hegel part de la notion de l'être indéterminé et par une suite d'arguments sophistiques, il essaie de persuader que l'être, qui n'est pas, *devient*, qu'il devient *essence*, et que son évolution logique le pousse jusqu'à *l'existerre*. Telle est, d'après lui, l'origine des choses. Cette grossière et inintelligible explication semble acceptée par les évolutionnistes contemporains, H. Spencer, Darwin, Hœckel qui supposent une force de développement inhérente à la matière, laquelle seule est éternelle et *évolue* sans fin. Ces faux systèmes aussi injurieux à Dieu, créateur et conservateur de toutes choses, qu'opposés à la droite raison, ont produit les plus funestes conséquences dans l'ordre moral.

C'est encore une conception panthéistique que celle qui a été condamnée par la Sacrée Congrégation du Saint-Office, le 14 décembre 1887, dans quarante propositions tirées des œuvres posthumes de l'abbé Rosmini Serbati, né à Roverédo. Nous nous contenterons de rapporter brièvement celles qui concernent la création.

« Ce qui se manifeste immédiatement à l'intelligence humaine, dans l'ordre des choses créées, est *quelque chose de divin en soi*, c'est-à-dire, appartenant à la nature divine. — Cette dénomination de divin, n'est pas prise au sens figuré, mais au sens propre. — Ce quelque chose d'un être nécessaire et éternel, d'une cause qui crée, qui détermine, qui limite tous les êtres contingents, c'est Dieu. — Dieu fait la réalité finie en ajoutant une limite à la réalité infinie. — En créant, Dieu ne fait que *poser* l'acte tout entier de l'être des créatures. Approprément parler, cet acte n'est pas produit, mais *posé*. »

Il est facile de voir qu'il y a là, ainsi que l'a dit le P. Cornoldi « une synthèse d'idéalisme et de panthéisme (1). »

(1) *Metaph.* lib. 12, c. 9; *Ethic.* et *Nicom.* lib. 10,

(2) *Metaph.* 12, 7; *Physic.* 1, 0, 2, c. 7; *de Celo.* 1, 2, c. 12.

(1) *Il Rosminianesimo*, Rome, Bèfani, 1881.

D'après les rosminiens, l'être formel et spécifique des choses contingentes leur est extrinsèque, tandis que l'essence, ce par quoi elles sont, leur est intrinsèque. Or, cet être essentiel, initial, indéterminé, est *l'être commun à Dieu et aux créatures*. Il n'est pas *créé* mais *posé*.

L'erreur de Gioberti consistait à dire que Dieu se manifeste directement et immédiatement comme créateur, de manière qu'en connaissant les choses, nous connaissons l'acte créateur; tandis que Rosmini pense que nous voyons Dieu, en tant qu'il est l'idée des choses, et qu'ainsi notre entendement est uni à quelque chose qui est Dieu. Or en Dieu l'essence est inséparable de l'existence, de là quiconque saisit l'essence divine immédiatement saisit la nature divine, l'être formel de Dieu. Il y a donc dans le système condamné de Rosmini la double erreur de l'ontologisme et du panthéisme.

Contrairement à ces fausses doctrines sur l'origine des choses, le concile du Vatican, en 1870, a formulé dans les termes suivants l'immuable vérité du dogme chrétien :

« La sainte Église catholique, apostolique et romaine croit et confesse qu'il y a un Dieu véritable et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en entendement, en volonté et en toute perfection; qui étant une substance spirituelle, unique, absolument simple et immuable, doit être affirmé comme réellement et essentiellement distinct du monde, très heureux en lui-même et par lui-même, et élevé à une hauteur ineffable au-dessus de tout ce qui est et peut être conçu en dehors de lui.

« Or, ce seul vrai Dieu, par sa bonté et sa toute-puissante vertu, non point pour augmenter sa béatitude ou acquérir quelque perfection, mais pour manifester ses attributs par les biens qu'il départit aux créatures, a, dans un conseil très libre, tiré du néant, à la fois, au commencement du temps, l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, la nature angélique et le monde visible, et ensuite la nature humaine, composée d'esprit et de corps.

« Par conséquent, si quelqu'un nie le seul Dieu véritable, Créateur et Sei-

gneur des choses visibles et invisibles; si quelqu'un ne rougit pas d'affirmer qu'en dehors de la matière, il n'y a qu'une seule et identique substance ou essence de Dieu et de toutes choses; si quelqu'un dit que les choses finies, soit spirituelles, soit corporelles, sont une émanation de la substance de Dieu, ou une évolution de l'essence divine, ou une détermination, par genres, par espèces et par individus, de l'être universel et indéterminé qui n'est qu'une pure abstraction; si quelqu'un ne confesse pas que le monde et tout ce qu'il renferme, choses spirituelles et choses matérielles, ont été selon toute leur substance et par un acte de Dieu, tirés du néant; ou si quelqu'un dit que Dieu n'a pas créé par sa volonté libre, mais par cette nécessité selon laquelle il aime nécessairement sa nature; ou enfin si quelqu'un nie que le monde a été fait pour la gloire de Dieu, qu'il soit anathème! »

Il est facile de voir que le concile n'a omis la condamnation d'aucune des grandes erreurs qui se sont produites concernant l'origine des choses.

II. — Tout d'abord, la condamnation qui frappe le matérialisme ou la formation des choses par les combinaisons ou le groupement d'une matière improduite, est parfaitement fondée. Il est facile de l'établir.

Pour affirmer que la totalité de la matière, avec les forces dont elle est douée, est improduite, il est nécessaire d'admettre que chacune de ses parties est pareillement improduite et indépendante d'une cause non matérielle. Mais une pareille matière, indépendante de toute cause transcendante, doit avoir la raison de son existence en elle-même, et non dans la vertu d'un agent extérieur. Dans ce cas, elle doit être absolument simple, nécessaire, immuable, infiniment active, en un mot l'acte pur. Mais la matière nous apparaît au contraire composée et non simple, contingente, susceptible de changements innombrables, et n'ayant qu'un nombre limité de propriétés; elle n'est donc pas improduite et indépendante d'une cause qui lui soit supérieure.

Si la matière était improduite et indépendante de toute cause efficiente, il faudrait dire, ou que le mouvement

lui est essentiel; mais alors comment pourrait-on la concevoir en repos? ou qu'elle a passé d'elle-même de la puissance de se mouvoir à l'acte du mouvement, et qu'alors une de ses parties a été à la fois en puissance et en acte, cause et effet, agent et patient, en même temps et sous le même rapport, ce qui est contradictoire et insoutenable.

Quant à la morale du matérialisme, il ne saurait en être question. Quel rapport peut-il y avoir entre des choses, des groupements d'atomes, et des actes de courage, de tempérance et de dévouement?

Le panthéisme, soit sous la forme de l'*emanation*, soit sous la forme du *monisme*, soit dans les *conceptions sophistiquées* modernes, issues de la philosophie de Kant, n'explique nullement l'origine des choses.

D'abord, il est inconciliable avec l'idée de Dieu. L'affirmation d'une identité entre Dieu et le monde, de quelque manière qu'on l'entende, est la négation de la nature de Dieu. Ou ce Dieu, identique au monde, est la matière de tout être; ou il est le principe formel de tout être; ou il est l'*Être commun* à tout être.

On ne saurait dire que Dieu est la matière de tout être, car la matière est susceptible de constituer de nouveaux composés, tantôt plus, tantôt moins parfaits; mais toujours infiniment au-dessous de l'Être divin. Dieu ne saurait être non plus le principe formel de tout être, bien qu'il soit lui-même la forme des formes. En effet, en entrant dans un composé quelconque, il devient une partie de ce composé, tombe dans la dépendance, et n'est plus l'Être absolu. Dieu n'est pas non plus cette conception *dialectique* que l'on appelle l'*Être commun*. Il a une réalité hors de l'esprit, ainsi que l'établissent les diverses preuves qui sont données de son existence.

En outre, la diversité des accidents et des qualités sensibles conduit l'esprit à conclure qu'il existe diverses substances, et non une seule substance. — Quant à notre entendement, il n'est certes pas de la substance divine, car il ignore, il doute, il se trompe. Enfin l'affirmation panthéistique, admettant dans le même être, et sous le même rapport, les contradictoires et les impossibilités, renverse le premier principe de la raison, et détruit la raison elle-même.

Pas plus que le matérialisme, le panthéisme ne saurait construire un système de morale. Si Dieu est seul agent responsable, il n'y a que cette alternative: ou nier que le mal existe, ou dire que Dieu est l'auteur du mal, ce qui équivaut à nier Dieu.

Puisqu'il est impossible d'affirmer le panthéisme, il est pareillement impossible de le donner comme une explication de l'origine des choses.

L'hypothèse d'une matière improduite, et l'affirmation d'un être unique qui serait à la fois Dieu et monde, étant écartées, il ne reste qu'une seule explication raisonnable de l'origine des choses, c'est la doctrine de la création *ex nihilo*. Nous allons l'exposer brièvement, à la suite du Docteur angélique.

Voyons d'abord les bases de cette doctrine.

III. — Il importe de bien définir le terme de *création* et de le distinguer de tous ceux qui ont avec lui quelque analogie. Création n'est pas l'équivalent de *génération*, *production*, *formation*. Il y a en Dieu une génération éternelle, celle de son Verbe, et cette génération n'est ni une création, ni une formation. Il y a en outre, en vertu de l'union de la volonté des deux premières personnes divines l'éternelle *procession* du Saint-Esprit, qui est un acte immanent. Mais une *production*, une *formation* supposent un changement dans un être préexistant: quelque chose devient ce qu'il n'était pas auparavant. Or la création n'est pas un changement, elle est la production *totale* d'un être, et quant à la matière et quant à la forme. Avant sa création, cet être n'avait aucune actualité, il n'avait ni l'acte d'essence ni l'acte d'existence, il était simplement possible, il n'était pas hors de ses causes, *in linea entis*. L'acte créateur a actualisé son essence et son existence, et l'a rendu subsistant dans une espèce déterminée.

Mais les choses créées ne sauraient en aucun temps avoir échappé à la connaissance de Dieu. Leurs traits essentiels ou *raison*s intelligibles dépendent de l'essence divine, comme de leur premier principe ou de leur exemplaire virtuel. C'est cette divine essence, connue comme extrinsèquement et indéfiniment imitable, qui est la racine et le fondement, l'exemplaire virtuel de toutes les essences pos-

sibles. Ces *possibles*, intrinsèques à l'essence divine comme objet de l'entendement infini, sont éternels, immuables, nécessaires, dans leur intelligibilité. Ils ne dépendent point d'un décret arbitraire de la volonté divine, de manière que si Dieu l'eût voulu, ainsi que l'ont répété les cartésiens, les choses créées auraient pu être l'opposé de ce qu'elles sont. L'homme n'est pas la mesure du possible. La possibilité interne des choses ne dépend ni de nos conceptions, ni même de la puissance ou de la volonté libre de Dieu; elle ne dépend que de l'essence divine. Dieu est en effet le principe absolument premier de toutes choses, il tient renfermées dans son essence toutes les perfections et propriétés des êtres, au degré le plus élevé, parce qu'il est l'exemplaire éternel. Il n'y a donc de possible que ce qui a quelque ressemblance avec ce modèle.

Mais si Dieu est souverainement intelligent, il est aussi souverainement voulant et libre. *In quolibet habente intellectum est voluntas...* Et sic in Deo oportet esse voluntatem, cum sit in eo intellectus (1). Or cette volonté ne se porte pas seulement sur la nature divine, mais encore sur d'autres choses qui ne sont pas Dieu. Et cette volonté divine souverainement bonne est inclinée à communiquer à d'autres êtres son propre bien. Toutefois, si Dieu se veut ou s'aime nécessairement comme fin la plus parfaite, *ut finem*, il ne saurait vouloir les autres choses que dans leur relation avec la fin. *Vult se Deus ut finem alia vero ad finem*. Les autres choses ne sont en effet que des moyens de procurer la gloire divine; elles ne sont donc pas voulues nécessairement, mais librement; elles ne sont pas des moyens *nécessaires* de glorifier Dieu, mais des moyens *librement choisis*. Ainsi la création est absolument libre, car il dépend de Dieu de manifester sa bonté de telle ou telle manière.

Dieu souverainement intelligent et aimant est encore infiniment puissant. Ce qu'il veut, il le peut. Sa toute-puissance est infinie intensivement et extensivement. Ce qui tombe sous la *ratio entis*, ce qui n'implique pas contradiction, Dieu peut le faire exister actuellement, en vertu de sa toute-puissance.

IV. — Mais comment a lieu ce passage de l'existence possible à l'existence actuelle? C'est là ce que saint Thomas explique admirablement, en affirmant que dans toute chose créée, l'essence actuelle, qui constitue un être dans un genre ou une espèce déterminée, est distincte de l'acte d'exister de cet être, par une distinction qui n'est pas purement *subjective*, ou de *pure raison*, mais une distinction *réelle*.

Toute chose créée est composée: son essence est unie à l'existence actuelle de cette chose. L'essence, d'ordre idéal, donne le *posse existere actualiter*. L'existence actuelle est la participation à l'essence. Ni l'existence, séparée de l'essence, n'est un être, parce qu'un être ne subsiste que par son essence, ni l'essence séparée de l'existence n'est un être en acte. L'union de l'essence et de l'existence constituent l'être actuel. Entre ces deux éléments de l'être actuel et les éléments du composé matériel, la matière et la forme, on a signalé de nombreuses analogies. Dans un composé physique, la matière reçoit et parfait la forme? de son côté, la forme actualise et complète la matière. De même l'essence est ce qui reçoit l'existence, devient le sujet de l'être existant, donne à celui-ci de subsister hors de ses causes, et d'être actuellement réel.

Dieu connaît comme possibles toutes les natures des choses, et en connaissant les choses comme possibles *in ordine existentis*, il voit qu'à leur essence peut être unie l'existence actuelle. Alors par un acte de sa volonté toute-puissante, il décrète qu'il donnera l'existence actuelle à tels êtres possibles de préférence à tels autres. Et l'existence actuelle leur est donnée, quand il prononce et affirme que dans ces êtres l'existence est unie à l'essence, selon cette parole: *dixit, et facta sunt, mandavit et creata sunt*.

Tout l'être des créatures est donc produit par la cause première; Dieu est la cause totale de l'être des créatures et de chaque être en particulier. Dans l'entendement divin, elles ont un être plus vrai, éternel, immuable, impérissable. En elles-mêmes, et dans leur acte d'être, comme créatures, elles inclinent vers le néant; elles sont un *commencement* de quelque chose. « Cela est vrai pour l'astre comme pour le cryptogame, dit le

(1) *Cont. Gent.*, lib. 1, c. 74.

P. Bonnot... des atomes, des germes, des propriétés actives et passives, voilà les premiers êtres créés. Le développement, l'évolution est l'œuvre des causes secondes. C'est ainsi que le chêne vient du gland, que l'avorton est arrêté dans son développement, que l'homme *doit* se perfectionner par ses efforts, et que certaines fois il *avorte*. »

Ainsi un être créé ne présuppose absolument rien qui soit de sa nature ou lui appartienne. Il n'a point hors de Dieu « un être initial ». L'essence divine est l'exemplaire unique, et il y a une multiplicité et une diversité infinie de copies. La cause efficiente qui produit la diversité spécifique n'a point formellement un être diversifiable. L'être formel et spécifique des choses est bien déjà virtuellement contenu dans l'essence des choses; mais cet être formel de l'essence est simplement l'aptitude à recevoir en soi, comme dans un sujet, une différence spécifique. L'acte d'exister, qui actualise l'essence, laisse au plus intime des créatures leur être formel: elles ne sont pas un semblant d'être, une ombre d'être; elles ont leur être propre *en essence*; elles sont dans leur essence comme dans un sujet: toutefois, selon saint Thomas, cet être formel des créatures, qui leur donne la subsistance actuelle, est distinct de l'essence comme l'acte est distinct de la puissance. C'est là le trait caractéristique qui sépare les créatures du créateur, dans lequel *l'essence est d'être*, dans lequel l'être n'est pas *reçu* dans l'essence, mais est identique à l'essence.

Tels sont les points fondamentaux de la doctrine de saint Thomas sur la création. Nous répondrons brièvement aux diverses objections qu'on lui oppose.

V. — « L'idée d'une création, c'est-à-dire d'une production totale de l'être, quant à la matière et quant à la forme, est absolument incompréhensible, par conséquent la création est impossible. »

R. Que l'imagination ne puisse se représenter l'acte créateur, nous l'accordons; mais que cet acte implique contradiction et soit absolument incompréhensible, nous le nions. Est-il donc difficile de concevoir que le néant a précédé l'être des créatures, et qu'il n'y a rien dans l'être des choses créées qui soit de la substance de Dieu? Or ce sont là les éléments essentiels du concept de

la création. L'expérience nous présente des changements substantiels, en vertu desquels de nouvelles formes sont introduites dans la matière. La création est une production totale de la substance, quant à la matière et quant à la forme. Elle consiste en ce que l'être formel des choses est ajouté à une possibilité d'être, et donne à cette possibilité l'acte d'existence. Il n'y a là rien d'incompréhensible.

— « Aristote a affirmé et prouve l'éternité du monde, et saint Thomas avoue que l'on ne peut démontrer rigoureusement que le monde n'est pas éternel. »

R. Les prétendues preuves de l'éternité du monde sont de nulle valeur. Ni la matière, ni le temps, ni le mouvement ne renferment en eux-mêmes l'idée d'éternité. Il est au contraire parfaitement possible de concevoir un temps où ils n'étaient pas. Saint Thomas a soutenu avec raison que l'on ne peut donner une démonstration rigoureuse, *rationes necessarias*, d'une création non éternelle. Toutefois, il est très convenable, dit-il, que le monde ait un commencement dans le temps, *ainsi que la foi nous l'enseigne*, afin que la contingence des êtres créés et la liberté du créateur apparaissent davantage.

— « Dieu connaît éternellement les essences des choses créées. Or, pour Dieu, connaître, c'est faire exister. Donc la création est éternelle. »

R. Dieu connaît éternellement les essences des choses créées, et cette connaissance actualise ces essences, c'est ce que nous nions. Dieu connaît ces essences comme pouvant être actualisées par un acte de sa volonté, c'est ce que nous affirmons. En effet, la connaissance que Dieu a des essences des choses ne leur donne nullement une actualité réelle, mais une simple possibilité d'être actualisées par un acte de sa toute-puissance. Les rosminiens prétendent que la *limitation* de l'être suffit pour faire exister l'être hors de Dieu, pour le créer; que la limite, ou la détermination de l'être est extérieure aux choses créées; tandis que l'être indéterminé est au plus intime de leur être. Mais ce sont là autant d'erreurs qui ne reposent sur aucune preuve et sont au contraire réfutées par de solides raisons.

— « Tout ce qui a l'être *participe* à l'être de Dieu. Or, participer à l'être de

Dieu, c'est exister absolument, éternellement. »

R. Si *participer* à l'être divin signifie que les essences des choses sont éternellement connues de Dieu, dans leur être idéal, dans leur possibilité d'exister; ou encore que toute créature a quelque ressemblance avec sa cause efficiente et exemplaire, et que cette ressemblance saisie par l'entendement est l'idée de cette créature, nous acceptons cette *participation* des choses à l'être divin. Si au contraire, on entendait que toute créature a quelque chose de l'être formel de Dieu, ou que sa substance est un mélange de l'être créé avec la substance divine, une communion à la substance divine, il faudrait nier cette espèce de participation. Si Dieu communiquait à une créature quelque chose de son être, comment cette créature serait-elle à la fois finie et infinie?

— « Dieu est l'actualité de toutes les formes, d'où il suit que les formes des créatures sont en acte dans son essence, avant l'existence des créatures, donc les créatures sont éternellement actualisées en Dieu. »

R. Il n'appartient qu'au Verbe incréé d'avoir, *ut intellectum*, une actualité éternelle dans la nature divine. Quant aux essences des choses qui ne sont pas Dieu, elles n'ont comme objet de connaissance aucune actualité; elles ont le *posse existere actu*, mais non un acte d'essence, pas plus qu'un acte d'existence.

— « Enfin, dit Rosmini, « l'être est, » *esse est esse*. C'est là une proposition nécessaire. Or l'être est commun à Dieu et aux créatures; donc les créatures sont nécessaires. »

R. Voici en effet deux axiomes incontestables: l'acte précède la puissance, et chronologiquement et ontologiquement. — Rien n'est ramené de la puissance à l'acte que par quelque être déjà en acte. L'acte pur, c'est-à-dire Dieu, est en effet l'être nécessaire et premier. En lui l'essence et l'existence sont inséparables. Mais que de son existence on doive conclure à la nécessité d'un être commun à Dieu et aux créatures, c'est ce qu'il faut nier. L'être commun à Dieu et aux créatures est un *ens dialecticum*. S'il a quelque réalité ontologique, ce n'est qu'en un sens d'analogie, et non point

par synonymie. Dieu est l'être, tandis que les créatures ont l'être qu'elles peuvent avoir, c'est-à-dire un être fini. Quant à une nécessité quelconque de leur être, indépendamment de la volonté de Dieu, il ne saurait en être question; ni leur matière, ni leur forme, ni leur cause efficiente ne les ont produites nécessairement, mais elles doivent l'être à l'infinie bonté de Dieu.

En résumé, il n'y a que la doctrine de la création, exposée selon la philosophie chrétienne, qui donne une explication satisfaisante de l'origine des choses.

L. C. BOURQUARD.

ORIGINES DE L'UNIVERS ET MOÏSE.

— Le récit des origines de l'univers, qui se trouve en tête de la Genèse, a été l'occasion d'attaques nombreuses contre le dogme catholique de l'inspiration des Écritures. On prétend, en effet, qu'en plusieurs points ce récit est contredit par les données de la science; le lecteur trouvera, à l'article *Jours de la Genèse*, une réponse satisfaisante à toutes ces difficultés. Mais il y a une réponse plus radicale, qu'il importe de mettre en évidence. La voici: Pour accuser Moïse d'être en opposition avec les données de la science, il faut connaître avec certitude ce qu'il dit et ce que la science enseigne. Laissant de côté ce dernier point et acceptant provisoirement comme certaines les données scientifiques qu'on nous oppose, nous constatons que le sens du texte mosaïque est lui-même incertain, précisément dans les points sur lesquels porte la discussion. En quoi, en effet, Moïse est-il, d'après les adversaires, en opposition avec la science? C'est dans l'ordre chronologique qu'il assigne à l'apparition des diverses créatures et dans la durée des temps qu'il place entre ces diverses productions. Or, il n'est pas du tout certain que le texte mosaïque exprime cet ordre chronologique; il n'est pas du tout certain, par exemple, que Moïse dise que le firmament a été fait après la lumière; que les continents et les mers ont été faits après le firmament; encore moins est-il certain que Moïse dise que ces productions ont été séparées l'une de l'autre par un espace d'un jour, quelle

que soit, dureste, l'interprétation donnée avec dernier mot. La seule chose certaine et non contestée, c'est que Moïse dit que tout l'univers a été créé par Dieu, et que chacune des six parties qu'il y distingue est l'œuvre des mains de Dieu. Or contre cette affirmation, la science n'a rien absolument à objecter.

D'après cette interprétation, parfaitement acceptable au point de vue de l'exégèse scientifique, comme au point de vue du dogme catholique, Moïse raconte le fait historique de la création; mais il fait ce récit en prenant les diverses parties de l'univers, dans l'ordre où elles se présentent à nos regards: 1° le haut, les parties lumineuses; 2° le milieu, le firmament qui sépare les eaux supérieures des eaux inférieures; 3° le bas, la terre avec les plantes qui y sont adhérentes; puis l'ormentation de chacune de ces parties. Il ne se préoccupe aucunement de l'ordre chronologique, selon lequel ces formations ont été réellement produites.

A chaque partie de la création, l'auteur inspire rattache l'institution de l'un des jours de la semaine: ex.:

« Et Dieu dit: que la lumière soit! et la lumière fut.

« Et Dieu vit que la lumière était bonne. Et il sépara des ténèbres la lumière.

« Et il nomma la lumière jour, et les ténèbres nuit. *Et il fut constitué un soir et un matin* jour de 24 heures, premier jour de la semaine.

« Et Dieu dit aussi: qu'il y ait au milieu des eaux un firmament, et qu'il sépare les eaux des eaux.

« Et Dieu fit le firmament, et il sépara les eaux qui étaient sous le firmament de celles qui étaient au-dessus. Et ce fut ainsi.

« Et Dieu nomma le firmament ciel, *Et il fut constitué un soir et matin, second jour* (de la semaine), etc. »

Comme le travail de Dieu, l'ouvrier suprême de l'univers, est divisé en six parties; ainsi le travail de l'homme doit être divisé en six jours ouvrables, après lesquels vient le jour du repos. Par conséquent, Moïse décrit la formation de l'univers, d'après les apparences, et la science géologique ou astronomique n'a rien à voir dans cette description. Il aurait aussi bien pu choisir un autre ordre,

sans blesser en rien la vérité scientifique. Ainsi s'évanouit l'apparence même de contradiction entre le récit inspiré et les conclusions de la science.

PALAFITTES. — 1. On désigne sous le nom de *palafittes* (du mot italien *palafitta*, pilotis) des constructions en bois élevées sur des pieux, au sein des lacs ou des marécages, et communiquant par une passerelle avec la terre ferme.

Ce genre de construction, dont on ne soupçonnait même pas l'existence il y a quarante ans, fut, paraît-il, très répandu jadis dans nos contrées, spécialement en Suisse. On a attribué aux palafittes une antiquité fabuleuse et on en a tiré un argument en faveur de l'extrême ancienneté de l'homme; il importe donc de les étudier à ce point de vue.

La découverte des palafittes date de l'hiver de 1853-54. Des travaux d'endiguement, entrepris à la faveur de la sécheresse exceptionnelle de cette saison sur les bords du lac de Zurich, mirent à découvert des pieux que l'eau et la vase avaient jusque-là dérobés au regard. Informé du fait, le docteur Keller accourut de Zurich et n'eut pas de peine à reconnaître dans ces débris les restes d'une ancienne construction élevée sur pilotis au-dessus des eaux lacustres. Ce fut pour lui, comme pour les autres archéologues suisses, le point de départ d'une série de recherches méthodiques qui ont amené la découverte de plus de 200 villages bâtis dans des conditions analogues. Il est tel lac, celui de Neuchâtel, qui n'en contient pas moins de 49 pour sa part. On en a signalé 32 le long du littoral du lac de Constance, 24 sur le bord de celui de Genève et 16 dans le lac de Bièvre (John Lubbock, *l'Homme pré-historique*, p. 163.)

Or, la plupart de ces stations comprenaient plusieurs constructions; aussi leur a-t-on donné le nom de *villages* ou même de *cités* lacustres. Wangen, sur les bords du lac de Constance, était sans doute l'une des plus considérables: on y a compté plus de 40,000 pilotis. D'après un calcul approximatif, près de 100,000 personnes auraient pu vivre à la fois sur les diverses palafittes reconnues en Suisse, en supposant que ces constructions fussent toutes habitées simultanément.

A vrai dire, on s'est demandé si elles étaient réellement destinées à servir d'habitations. L'un savant suisse d'une grande autorité, M. Desor, a émis l'idée qu'elles auraient servi de magasins pour les ustensiles et les provisions. On comprendrait alors comment il se fait que les objets qu'elles renferment s'y rencontrent en si grand nombre, et souvent sans aucune trace d'usure. (E. Desor, *les Constructions lacustres du lac de Neuchâtel*, 1864.) Néanmoins cet avis n'a pas prévalu. On s'expliquerait difficilement en effet qu'on eût fait de pareils frais pour de simples magasins. Et puis l'ethnographie est là qui nous montre des constructions toutes semblables, servant d'habitations à un certain nombre de nos contemporains.

Il y a quelque variété dans le mode de construction des palafittes. Tantôt les pilotis, préalablement appointés, sont simplement enfoncés dans la vase. Tantôt ils sont consolidés à l'aide de pierres qu'on jetait entre eux, de façon à constituer une sorte de terre artificielle. Quelquefois ces tertres, s'exhaussant avec le temps par suite de l'accumulation des débris de toutes sortes qui tombaient des habitations, ont fini par émerger et par former des îlots qui ne diffèrent en rien des *crannoges* irlandais. Ces îlots artificiels portent en Suisse le nom de *Ténévières*.

On a nié, il est vrai, que les ténévières eussent pour point de départ l'apport intentionnel de pierres destinées à consolider les pilotis. On a prétendu que les pierres et les matériaux de tout genre qui les constituent étaient tombés accidentellement des habitations lacustres. (Forel, *les Ténévières des lacs suisses*, dans *les Matériaux pour l'histoire de l'homme*, t. XIV, p. 193.) Nous n'avons point heureusement à résoudre cette question d'une importance toute secondaire. Ce que personne ne conteste, c'est l'habileté et le travail que requérait chez les primitifs habitants de la Suisse l'enfoncement de ces milliers de troncs d'arbres, par une profondeur d'eau qui parfois devait atteindre jusqu'à 15 pieds. Ce ne serait pas sans quelque peine qu'on parviendrait aujourd'hui à leur assurer une solidité suffisante pour lutter efficacement contre le choc de la vague.

Si intéressantes que soient en elles-

mêmes ces étranges habitations, elles le sont moins encore que les produits de l'industrie humaine amoncelés à leur base. C'est par milliers qu'on rencontre dans ces précieux gisements les armes, outils et ustensiles de tout genre utilisés par leurs constructeurs. Une seule station, celle de Concise, près d'Yverdon, a livré plus de 25,000 instruments en pierre ou en os.

A l'œuvre, dit le proverbe, on reconnaît l'artisan. Il n'a donc pas été difficile, en face d'un mobilier aussi complet, de se faire une idée du genre de vie des constructeurs de palafittes.

Bien supérieurs aux hommes qui, à l'époque quaternaire, chassaient en nos contrées l'éléphant et le renne, ici ils polissaient la pierre et la travaillaient le métal. Plus de 2,000 haches en pierre de diverse nature, parfois étrangère au pays, comme le jade, ont été trouvées dans les deux seules stations de Wangen et de Nussdorf, sur le lac de Constance. (J. Lubbock, *l'Homme préhistorique*, p. 13.) Les autres objets en pierre, — pointes de lance et de flèche, scies, couteaux, etc. — ne sont pas moins nombreux. Quant aux objets de bronze, la seule station de Nidau, sur le lac de Biemme, en a livré plus de 2,000. Les stations de Cortaillod, d'Estavayer et de Corecelles, situées toutes les trois sur le lac de Neuchâtel, en ont fourni également plusieurs centaines chacune. Dans ce nombre figure une quantité considérable d'objets de luxe, en particulier d'épingles à cheveux, qui ne le cèdent en rien et ressemblent beaucoup à nos épingles actuelles. Un pareil mobilier ne prouve point assurément qu'on ait affaire à des sauvages.

Nous savons de plus que les constructeurs des palafittes cultivaient à peu près les mêmes céréales que nous : le froment, l'avoine, le millet et jusqu'à trois espèces d'orge. Nous savons qu'ils se nourrissaient d'un pain assez semblable au nôtre, qu'ils connaissaient nos fruits, — pomme, poire, cerise et prune, — qu'ils avaient des plantes textiles, le lin entre autres, et qu'ils en fabriquaient des tissus. Nous savons en outre qu'ils étaient entourés à peu près des mêmes animaux que nous. Ils possédaient à l'état domestique le bœuf, la chèvre, le mouton, le porc, le chien et même le cheval dont

la domestication est considérée par beaucoup comme de date récente. Les espèces qu'ils chassaient étaient nombreuses; on en a compté près d'une trentaine, mais toutes vivent encore de nos jours dans nos contrées à l'exception de deux, le bison qui vit toujours, sous le nom d'aurochs, dans les forêts de la *Lithuanie*, et l'urus ou *Bos primigenius*, qui hantait encore nos forêts en plein moyen âge.

Aucune station préhistorique ne nous a conservé plus intact le mobilier de l'homme primitif que les constructions lacustres de la Suisse. Grâce aux qualités préservatrices de la tourbe, ces objets qui, ailleurs, ont rapidement disparu, tels que, fruits, graines, tissus, provisions alimentaires, ustensiles en bois, ont résisté ici à la décomposition. A un autre titre, les autres monuments du même âge ne sauraient nous donner une idée exacte du genre de vie des hommes de l'époque. La plupart, comme les dolmens, sont des tombeaux; or on n'enfouissait pas indifféremment avec les morts les divers produits de leur industrie, mais ceux-là seulement auxquels s'attachait quelque idée religieuse ou symbolique. C'est pour cela sans doute que la hache constitue parfois tout le mobilier funéraire des dolmens. Au contraire, dans les palafittes nous trouvons la plus grande variété d'objets, précisément parce que ces objets n'y ont point été déposés dans un but spécial, mais qu'ils sont tombés accidentellement des habitations supérieures, le plus souvent par suite d'incendies.

C'est donc à l'aide des constructions lacustres et de leur riche mobilier qu'il faut étudier les mœurs de ces temps reculés, si l'on veut s'en faire une idée suffisamment précise. On y trouvera les indices d'une organisation sociale qui, suivant la remarque de M. Alexandre Bertrand, laisse bien loin derrière elle les rudiments de civilisation signalés chez les sauvages modernes.

Mais nous n'avons pas à tracer ici le tableau de cette civilisation déjà souvent décrite avec plus ou moins d'exactitude; nous avons un but plus spécial, celui d'en fixer l'âge et la date approximative.

II. — En soi, les habitations lacustres sont de tous les temps. On en a construit pendant toute la durée de l'ère histo-

rique; on en construit encore de nos jours. Un texte d'Hérodote, souvent cité, nous apprend que de son temps, c'est-à-dire au v^e siècle avant Jésus-Christ, les Péoniens vivaient de la sorte sur le lac Prasias, dans la Roumèlie actuelle. « Au milieu de l'eau, sur de longs pilotis, raconte le Père de l'Histoire, sont placées des planches avec une étroite entrée du côté de la terre, formant l'unique pont. Depuis longtemps, les citoyens ont enfoncé, à frais communs, les pilotis qui soutiennent les planches et ensuite ils les ont entretenus en observant cette loi : tout homme, lors de son mariage, est tenu de planter trois pilotis, en apportant du bois de la montagne dont le nom est Orhèle, et chacun d'eux épouse plusieurs femmes. Or, ils s'y logent de cette manière : chacun possède sur ces planches une cabane dans laquelle il vit, et dans cette cabane les planches sont ouvertes d'une porte donnant sur le lac. Les enfants sont toujours attachés par un pied, au moyen de liens de jonc, de peur qu'ils ne se laissent tomber dans le lac. » (Hérodote, V, 1.)

Il n'y a pas un trait de ce récit qui ne puisse s'appliquer aux populations lacustres de la Suisse, autant que les débris de leurs constructions et les produits de leur industrie permettent d'en juger.

Suivant Hippocrate, les habitants du Phase, au pied du Caucase, vivaient dans les mêmes conditions au-dessus des marais souvent inondés qu'ils occupaient. (*Traité des airs, des lieux et des eaux.*)

A une époque beaucoup plus récente, au commencement du xiii^e siècle de notre ère, l'historien arabe Aboulféda nous parle de constructions semblables élevées sur un lac qu'alimente l'Oronte. « Ce lac, dit-il, est communément appelé le lac des chrétiens, parce qu'il est habité par des pêcheurs chrétiens qui y vivent dans des cabanes en bois bâties sur pilotis. »

Enfin, des exemples d'usages analogues se rencontrent à notre époque dans toutes les parties du monde. L'ethnographie nous révèle l'existence de constructions lacustres élevées sur pilotis au sein des lacs et des marais : « en Amérique, au Vénézuéla, et chez de nombreuses tribus péruviennes » (de Nadaillac, *les Premiers Hommes et les temps préhistoriques*, t. 1.

p. 243); en Océanie, dans un grand nombre d'endroits, notamment dans la Nouvelle-Guinée, aux îles Célèbes et chez les Dayaks, à Bornéo; en Afrique, sur le lac Nyassa et dans le bassin du Congo où Caméron a rencontré « des villages de huttes bâties sur pilotis, véritables palafittes modernes » (Voir l'*Année géographique*, 1876, p. 266 et 280); en Asie, où le docteur Noulet nous montre les habitants du Cambodge vivant « dans des cases en bambous élevées sur pilotis »; enfin en Europe même, où, suivant Lubbock l'*Homme préhistorique*, p. 160 les pêcheurs du lac Prasiás continueraient de vivre sur l'eau, à la façon de leurs ancêtres ou prédécesseurs décrits par Hérodote.

L'archéologie joint sa voix à celle de l'histoire pour affirmer la date récente d'un certain nombre de palafittes. De l'aveu de leur explorateur, M. Chantre, peu suspect de vouloir rajourner arbitrairement les monuments du passé, celles du lac de Paladru (Isère) ne remontent pas au delà de l'époque carolingienne. Pourtant, si les objets les mieux caractérisés, les médailles surtout, n'étaient pas là pour le garantir, on pourrait en douter, car le genre de construction est extrêmement grossier. « Aucune pièce ne porte la trace de scie ou de clous; tout le travail paraît être fait à la hache. » (*Matériaux pour l'histoire de l'homme*, t. XIX, p. 142.)

Les stations lacustres du lac du Bourget Savoie ne semblent pas non plus fort anciennes. On a trouvé en l'une d'elles, à Châtillon, un vase romain. Une autre, celle de Grésine, a livré du fer. (J. Southall, *The recent origin of man*, p. 182.)

Au même âge du fer se rattache également, d'après M. Garrigou, une autre construction sur pilotis dont il a trouvé les restes enfouis dans la tourbe près de Saint-Dos (Basses-Pyrénées.)

Tout cela ne témoigne pas en faveur de la haute antiquité des palafittes, du reste peu nombreuses, qu'on a trouvées en France.

Celles de l'étranger ne paraissent pas beaucoup plus anciennes. Des vestiges romains ont été découverts dans des constructions lacustres en Bavière et en Italie (*Matériaux*, 1773, p. 404). Dans les pays du Nord, elles sont plus récentes

encore. Les *crannoges* irlandais, îlots artificiels faits de terre et de pierres retenues par des pilotis, peuvent être assimilés aux palafittes suisses, d'autant que quelques-unes de celles-ci, appelées aussi *ténévières*, n'en diffèrent aucunement; or, les *crannoges* étaient encore en usage au XVI^e siècle de notre ère. (Lubbock, *op. cit.*, p. 163.)

En Écosse, où l'on retrouve les mêmes constructions, elles ne sont pas non plus très anciennes. M. Munro, qui en a fait l'objet d'une exploration minutieuse, les considère comme postérieures, pour la plupart, à l'occupation romaine et les attribue aux Celtes. En butte aux incursions des Angles, des Pictes et des Scots, la race indigène y eût cherché un refuge contre les envahisseurs. Cet archéologue va même plus loin; il croit que les constructeurs des cités lacustres en Suisse appartenaient au même rameau celtique. (*Nature*, 15 oct. 1885; *Revue des questions scientifiques*, 1886, janvier, p. 326.)

Nous ne voyons pas ce qu'on pourrait objecter à cette assertion; car si les *crannoges* appartiennent à notre ère, les palafittes y touchent de près. Il en est même (celles de Noville et de Chavannes) que des antiquaires rapportent au VI^e siècle. (Lyell, *Ancienneté de l'homme*, Trad. franç., p. 32.) D'autres sont plus récentes encore. M. Gosse en a signalé sur les bords du lac de Genève, qui datent du XV^e siècle (*Matériaux*, 1885, p. 420), et le docteur Keller nous apprend que sur la rivière Linmat, près de Zurich, il y avait encore au siècle dernier plusieurs huttes de pêcheurs bâties sur le même plan. (Lyell, *op. cit.*, p. 24.)

Si quelques palafittes sont de date récente il ne suit pas de là assurément que toutes soient dans ce cas. Il en est qu'on ne saurait rattacher à la période historique proprement dite, période qui, pour nos contrées, ne peut guère remonter au delà du I^{er} ou du II^e siècle avant notre ère; mais, si l'on en juge par leur mobilier, le nombre de ces dernières est loin d'être aussi considérable qu'on l'a prétendu. A notre connaissance, des objets d'origine romaine, — monnaies, tuiles ou poteries, — ont été trouvés dans une douzaine d'entre elles, par exemple à Uhdlingen, sur le lac de Constance, à Nidau sur celui de Bienne, et

dans huit localités sur les bords du lac de Neuchâtel : La Tène ou Marin, Colombier, Chez-les-Moines, Forel, Gletterens, la Sauge, Pont de Thièle et Corecelles.

La station de la Tène, près de Marin, est surtout remarquable. On y a les trois âges réunis : pierre, bronze et fer ; mais ce dernier métal domine. On y a trouvé jusqu'à cinquante épées en fer d'un travail délicat et d'un type qui rappelle fort les épées trouvées à Alise, sur le théâtre de la bataille livrée entre César et les Gaulois. Ce n'est pas tout. Dans le même gisement on a relevé des poteries et des briques romaines et plusieurs monnaies, les unes gauloises, les autres romaines à l'effigie de Claude et de Tibère.

Ailleurs, c'est de l'argent, du verre, de l'ambre, du jade, du fer surtout qu'on trouve dans les palafittes. Sans faire pour cela grand effort nous avons relevé dix-sept gisements où ce dernier métal a été rencontré. N'est-ce pas la preuve que celles mêmes de ces constructions que l'on considère comme préhistoriques ont été habitées jusqu'à une époque relativement récente ! Quand on réfléchit à la facilité avec laquelle le fer s'oxyde et disparaît sans laisser de trace apparente, on est même tenté de se demander si la plupart des palafittes n'en contenaient point à l'origine et si, par suite, leur place véritable dans la classification préhistorique ne serait point l'âge du fer plutôt que l'âge du bronze.

Ce qui accroît encore ce doute, c'est le petit nombre des épées en bronze trouvées dans les cités lacustres. Sans doute, les autres objets en bronze épines à cheveux, anneaux, pendants d'oreille, hameçons, etc., — s'y comptent par centaines, sinon par milliers ; mais ce sont là pour la plupart des objets de luxe, qui, de l'aveu de tous, ne caractérisent pas l'âge du bronze, puisqu'on les retrouve également à l'époque suivante.

Nous voulons bien cependant reconnaître que la construction des palafittes a débuté à l'époque du bronze. Peut-être même y a-t-il nécessité de l'admettre. Si les épées en bronze sont rares dans ces stations, les couteaux et les têtes de lance en même métal s'y rencontrent abondamment. Il y a donc là comme deux civilisations superposées, pendant lesquelles s'est continué l'usage des constructions lacustres, et ces deux civi-

lisations, que l'archéologie nous représente dans les dolmens et les tumulus, et l'anthropologie, dans les deux types craniens à formes ronde (brachycéphale) et allongée (dolicocephale). Histoire, à son tour, nous les montre chez deux groupes ethniques très distincts quoique tous les deux d'origine aryenne, les Celtes et les Gaulois, qui sont venus successivement s'établir en nos contrées dans le cours des quinze siècles qui ont précédé l'ère actuelle. A ceux qui douteraient que le bronze ait caractérisé avec la pierre polie la première de ces civilisations, et le fer, la seconde, il devra suffire, ce semble, de rappeler la différence si marquée que présentent l'industrie des dolmens et celle des tumulus.

Suivant cette hypothèse, que tout confirme, l'usage des palafittes eût commencé sous l'influence celtique, dix ou douze siècles peut-être avant notre ère, alors que la civilisation du bronze avait encore à peine pénétré au fond des solitudes peu accessibles de la Suisse orientale, et il se fût maintenu en plusieurs endroits jusqu'à l'immigration gauloise, à l'époque romaine et plus longtemps encore, puisque ces vestiges de l'ère chrétienne ont été rencontrés en diverses stations. On a vu plus haut que c'est au *v^e* siècle avant Jésus-Christ que les habitants du lac Prusias vivaient retirés sur leurs palafittes. Rien n'empêche qu'on ne rapporte à la même date l'époque brillante de la civilisation lacustre en Suisse.

HAMARD.

PANTHÉISME. — Le panthéisme consiste à concevoir le fini et l'infini, le contingent et le nécessaire, les êtres qui se succèdent dans le temps et le Dieu éternel, comme les deux faces d'une même existence.

Le christianisme a marqué nettement la différence profonde qui sépare Dieu du monde, et affirmé l'existence absolument distincte de ces deux termes, dans son dogme de la création (Voir ce mot). En effet ce dogme bien compris fait ressortir la pleine indépendance de Dieu vis-à-vis de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire vis-à-vis de ses œuvres. Tout en accentuant la dépendance du monde par rapport à Dieu, tout en faisant ainsi res-

sortir la distance infinie qui sépare l'essence de l'Être nécessaire et infini de l'essence des êtres contingents et bornés, ce dogme affirme l'existence réelle des créatures, comme il affirme l'existence réelle du créateur. C'est ainsi que la doctrine chrétienne rejette à la fois l'athéisme qui nie l'existence d'un être infini, et le panthéisme qui regarde tous les êtres finis comme dépourvus d'une existence propre, différente de celle de l'Être infini.

Voici en quels termes le panthéisme a été condamné et rangé parmi les doctrines hérétiques par le concile du Vatican : « Si quelqu'un dit qu'il n'y a qu'une seule et même substance ou essence de Dieu et de toutes choses ; qu'il soit anathème. — Si quelqu'un dit que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, sont émanées de la substance divine ; ou que la divine essence par la manifestation ou l'évolution d'elle-même devient toutes choses ; ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini qui, en se déterminant lui-même, constitue l'universalité des choses, en genres, espèces et individus ; qu'il soit anathème. » (Constit. *Dei Filius*, de Deo, can. 3 et 4.)

Nous ne dirons rien des formes nombreuses que le panthéisme a revêtues à travers les âges, nous n'avons à l'envisager que chez nos contemporains. Or cette erreur se présente aujourd'hui sous deux formes principales : sous une forme mystique et religieuse et sous une forme dialectique et logique.

1. *Panthéisme mystique des socialistes*. — Elle est représentée sous la forme mystique, par diverses sectes religieuses de l'Orient (voir les art. *Bouddhisme*, *Brahmanisme*) et par les philosophies humanitaires qui sont nées parmi nous et se rattachent à l'école socialiste saint-simonienne.

Henri de Saint-Simon (1760-1825) aspirait à détruire le dogme chrétien dans l'esprit des masses et professa le panthéisme le plus formel. Voici la définition qu'il donnait de Dieu en tête de ses publications. « Dieu est un. Dieu est tout ce qui est : tout est en lui, tout est par lui, tout est lui. Dieu l'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini et universel qui se manifeste à nous sous ses deux aspects principaux, comme

esprit et comme matière ou comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté. L'homme représentation de l'être infini est, comme lui dans son unité active, amour, et dans les modes, dans les aspects de sa manifestation, esprit et matière, intelligence et force, sagesse et beauté. »

Suivant Saint-Simon, l'humanité a passé par trois phases depuis son origine : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme ; le temps est venu où elle va entrer dans une phase nouvelle, le panthéisme saint-simonien. « Les législateurs anciens, disait-il, s'étaient exclusivement occupés de la matière ; Jésus-Christ a émancipé l'esprit ; après lui, Saint-Simon est venu unir et réconcilier ces deux moitiés inséparables de notre être. » Aussi ce philosophe qui se donnait de si illustres précurseurs proclamait-il la *réhabilitation de la chair* ; sa formule morale était : « Sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir. » Et en effet, remarque M. Franck (*Dict. des sciences philosophiques*, art. *Socialisme*), « si l'esprit et la matière sont également divins, et aussi essentiels l'un que l'autre, soit à la nature de Dieu, soit à celle de l'homme, pourquoi les subordonner l'un à l'autre ? » — En vertu des mêmes principes, Saint-Simon combattait la propriété et l'organisation de la famille ; il professait le socialisme, et voulait que tous les hommes, unis sans distinction de famille et classés suivant leurs mérites et leurs capacités, fussent soumis à l'autorité absolue d'un chef appelé le *Père suprême*.

Charles Fourier 1768-1837 se sépara de Saint-Simon sur la question de l'organisation qu'il convenait de donner à la société, mais il admit comme lui un socialisme épicurien. Son principe, c'est que les passions sont toujours bonnes et que la sagesse consiste à favoriser leur libre essor, au lieu de les réprimer comme font les prêtres, les législateurs et les moralistes. Fourier justifie ce principe par une sorte de panthéisme. A l'en croire, Dieu anime la matière et la fait vivre suivant des lois mathématiques. De cette théorie découle un *hylozoïsme* étrange. Les planètes sont soumises à la maladie et à la souffrance. Par contre, les passions de l'homme sont assimilées à l'instinct des animaux et à l'attraction

universelle qui agit sur les astres et sur les autres corps. Tout cela est une impulsion divine. La passion est donc, dans la nature humaine, la manifestation de la volonté divine et il est impie de lui résister.

Pierre Leroux (1798-1871), dit M. Brin *Histoire de la philosophie contemporaine*, p. 229, élabore, sous une forme en apparence plus rationnelle et plus modérée, un autre système d'organisation sociale et forma une nouvelle école dite *humanitaire*. Son communisme rappelle les doctrines panthéistes et les théories égalitaires de la famille saint-simonienne à laquelle il avait appartenu. « Il part de l'idée que tous les êtres participent nécessairement à la substance divine, par une sorte d'émanatisme et qu'ils manifestent les attributs de l'essence intime sans s'identifier avec elle. Il les croit soumis aux lois d'un progrès sans limites. Pour procurer à l'espèce humaine la liberté et l'égalité, le facteur qu'il invoque, c'est l'amour ou la fraternité universelle. » Il faut, dit-il, prêcher la fraternité, resserrer les liens entre les hommes et entre les nations, convier l'univers à une communion de pensées, d'affections, de jouissances. C'est alors que nous obtiendrons notre fin dernière, le bonheur sur la terre.

Au lieu d'être panthéiste, Proudhon a déclaré que Dieu c'est le mal. Ses disciples, qui sont en certain nombre parmi nous, aspirent à l'exclure de notre société la croyance en Dieu et la religion. Néanmoins le mysticisme passionné de Pierre Leroux est resté dans le style d'une foule de productions littéraires, ouvrages historiques ou philosophiques, journaux, romans, chants populaires, pièces de théâtre, toutes caractérisées par une sorte d'idolâtrie de l'humanité, par une sorte de religion de l'amour. Voici comment M. Caro s'exprime à ce sujet, dans une étude intitulée : *Les Religions nouvelles. — L'idolâtrie humanitaire* : « On a proclamé bien haut et bien des fois dans ce siècle la déchéance du christianisme... La place était bonne à prendre. Les candidats au pontificat de l'avenir n'ont pas manqué, et chaque pays a vu surgir un révélateur. Il y a eu comme une levée en masse de *nouveaux prophètes*. Ce n'est pas ici une figure. Il s'agit moins de philosophes que d'illuminés. Ce ne sont pas des hommes,

car les hommes peuvent faillir; ce sont les organes prédestinés d'une révélation inédite, et, pour parler comme ces plagiaires d'une langue consacrée, Dieu s'est fait homme en eux... Les formules, les oracles, les rites varient; les invocations lyriques se font sur des modes très différents; les uns sur le mode voluptueux de l'ionie; les autres sur le mode austère cher aux Doriens; mais dans toutes les liturgies des religions nouvelles un mot revient sans cesse : *l'humanité*... Tous ces nouveaux prophètes ne font sous des formes diverses que proclamer la divinité de l'homme... Le Dieu qu'il faut adorer, c'est un Dieu collectif qui n'est que l'idée abstraite des générations, c'est l'espèce éternellement progressive... Dans ces religions bizarres, l'homme est adoré dans son corps, comme dans son esprit, la matière est divinisée comme l'âme... Vivre c'est la loi, s'écrient les Messies modernes; développer la sensation, c'est une œuvre aussi sainte qu'enrichir la pensée. Aspirer la vie par tous les pores, dans tous les sens, voilà le vrai salut... — Qu'est-ce que la liberté morale et la responsabilité pour tous ces philosophes et ces historiens? Un mot. Qui ne connaît leur philosophie de l'histoire, cet optimisme banal qui excuse tout, même le crime, au nom de quelques principes équivoques, et dont la théorie complaisante a des caresses pour tous les illustres scélérats qui ont laissé leur trace et leur nom dans l'histoire? Et cela doit être : l'humanité n'est-elle pas dans ses phases variées, l'évolution même de Dieu sous les faits? L'espèce humaine devient dès lors un idéal dont le nom invoqué à propos sert d'excuse à tous les crimes. — En face de cette moralité supérieure qui consiste dans le progrès de l'espèce, que deviennent les petites considérations de moralité individuelle! — Ainsi s'est formée une école de mysticisme révolutionnaire, qui prétend ouvertement substituer la souveraineté du but à la souveraineté du bien... Tout va bien pourvu que le principe marche droit à son but, se servant même du crime pour hâter ses pas. » Caro, *Études morales sur le temps présent*, 2^e étude.) Dans une autre étude dont le titre *La Religion de l'amour* dit assez l'objet, le tin moraliste étudie sous un autre aspect cette religion humanitaire. Il fait voir qu'elle ne recon-

naît d'autres lois que celles de la passion, et qu'elle tend à détruire la chasteté au foyer domestique, aussi bien que la justice dans la société.

II. *Panthéisme dialectique.* — De même que le panthéisme mystique des socialistes se manifeste dans une certaine littérature, de même le panthéisme dialectique de Hegel exerce encore son influence sur nos contemporains.

Le lecteur connaît ce panthéisme. Kant, analysant la raison humaine et ses conceptions, y avait distingué le *noumène*, ou ce qui est inconscient et se cache sous les apparences, et le *phénomène*, ou ce qui paraît et se montre dans le temps et l'espace. Il devait avoir des disciples qui, comme les *criticistes* contemporains, rejetteraient l'existence du *noumène* pour n'admettre que celle des phénomènes : mais il en eut aussi qui portèrent toute leur attention sur le *noumène* dont ils regardèrent notre pensée et le monde extérieur tout entier comme de simples manifestations. De ce nombre fut Hegel. Il plaça le fond des choses dans l'*idée* et présenta l'idée comme un principe éternel et nécessaire, mais qui se transforme et se perfectionne sans cesse dans nos pensées et dans l'univers. Son système, comme on le voit, confond l'infini et le fini : c'est le panthéisme.

Les doctrines de Hegel, après avoir longtemps régné en Allemagne, n'ont plus aujourd'hui de partisans absolument fidèles ; mais elles ont laissé leur empreinte sur diverses théories qui sont encore en grande faveur.

Schopenhauer soutient, comme Hegel, que les existences qui passent ne sont que la manifestation d'un Dieu inconscient qui s'objective ; mais, à l'encontre de Hegel, il fait consister l'essence de ce Dieu dans la volonté ; puis déduit de ces principes la conclusion que l'existence du monde est un mal, qu'il faut par conséquent travailler à anéantir notre univers, en empêchant la volonté absolue de se manifester. Ce pessimisme compte d'assez nombreux partisans. (Voir l'art. *Pessimisme*.)

Divers idéalistes, comme M. Vacherot et M. Renan, se rattachent à Hegel, en ce que, comme lui, ils confondent Dieu avec l'idéal de notre raison ; mais ils accordent à ce Dieu moins de réalité encore que ne lui en attribuait le phi-

losophe allemand. (Voir l'art. *Idéalisme*.)

Néanmoins le panthéisme hégélien survit dans ses conséquences logiques, beaucoup mieux que dans ses principes. C'est de lui principalement que dérive le scepticisme qui se manifeste dans les études de critique religieuse, historique et philosophique.

C'est en partant du panthéisme hégélien que Strauss érigea en principe l'impossibilité du miracle. (Voir l'art. *Miracle*.) Si Dieu n'était pas un être supérieur aux lois du monde, il ne pourrait en effet agir que suivant ces lois. Strauss prit donc pour première règle de la critique qu'il appliqua à nos Livres saints, qu'aucun miracle ne peut être admis comme un fait historique. Ce prétendu principe est le dogme fondamental de toutes les écoles d'exégèse qui se sont efforcées de détruire l'autorité historique de la Bible. Comme un faux principe amène nécessairement à sa suite de fausses conséquences, pour rejeter les miracles et échapper à la force probante des témoignages nombreux qui en affirmaient l'existence, ces écoles durent saper les fondements de la certitude du témoignage et de toute certitude historique.

Du reste, il n'était pas besoin de parcourir ce circuit pour arriver du panthéisme de Hegel au scepticisme. En effet, si, comme le pensait ce philosophe, l'être par excellence est un devenir, cet être existe et en même temps il n'existe pas. C'est, suivant la formule de Hegel, l'être néant ; en lui se réunissent les contraires. Or ces affirmations acceptées par l'école renversent le principe fondamental de la logique et ôtent toute base à la certitude. La logique hégélienne admet donc l'identité des contraires, l'identité du vrai et du faux, du bien et du mal ; ou plutôt à s'en tenir à cette logique contradictoire, il n'y a objectivement ni vérité ni erreur ; tout est subjectif et mobile dans le vrai, le beau et le bon. « Un principe, nous dit Scherer, cité par M. Canel (*La Libre Pensée*, p. 223), s'est emparé de l'esprit moderne. Ce principe que nous devons à Hegel se formule ainsi : une assertion, quelle qu'elle soit, n'est pas plus vraie que l'assertion opposée. Ce qui veut dire que tout est relatif et que les jugements absolus sont faux. »

Les conclusions logiques qu'on tire sous nos yeux du panthéisme soit mystique, soit dialectique vont donc à détruire la morale, l'ordre social et jusqu'aux fondements de la certitude et aux lois les plus élémentaires de la logique. Et, ne l'oublions pas, il est impossible d'échapper à ces conclusions désastreuses, une fois qu'on admet le principe d'où on les fait sortir. Ces conclusions sont donc autant de preuves de la fausseté de ce principe; elles constituent la réfutation la plus saisissante du panthéisme.

On trouvera du reste la démonstration directe des vérités niées par le *Panthéisme*, dans les articles *Dieu, Création, Origine des choses, Providence*, où nous établissons l'existence d'un Dieu réel, infiniment parfait, entièrement distinct et séparé du monde qu'il a créé et auquel il donne sans cesse l'être.

J. M. A. VACANT.

PAPAUTÉ. — I. Le nom de *Pape* désigne en grec le *Père*; la *papauté* est donc une *paternité*, la paternité visible instituée par Jésus-Christ pour le gouvernement de sa famille surnaturelle, de son Église visible. Et parce que, dans cette Église, la paternité est exercée en trois manières et à trois degrés. — par le Souverain Pontife, par les évêques, par les prêtres. — ainsi il est arrivé que, dans l'Église orientale surtout, le nom de *pape* a été donné, non seulement à l'Évêque suprême, au *Pape de la grande Rome*, mais aussi aux autres prélats et même aux simples prêtres. Mais, en Occident, il est actuellement et depuis de longs siècles réservé au seul Évêque de Rome, *père des pères* et pasteur des pasteurs. La *papauté*, telle que nous l'entendons ici, est donc le ministère surnaturellement confié au Pontife romain.

II. — Ce que nous avons à en dire se resume en quatre propositions, qui seront l'objet de quatre paragraphes: 1^o le Christ a constitué son Église sur la personne de l'apôtre saint Pierre, comme sur son fondement, et sous son autorité qui est celle d'un vrai monarque spirituel; 2^o le Christ a voulu que ce rôle de saint Pierre fût perpétuel dans l'Église, et il l'a attribué pour toujours aux pontifes romains, aux papes, successeurs légitimes de Pierre; 3^o la fonction de saint Pierre et

de ses successeurs, pour le gouvernement de l'Église, est une fonction de véritable primauté; 4^o la même fonction, pour l'enseignement de l'Église, est une fonction d'infaillibilité.

§ 1^{er}. — SAINT PIERRE ET L'ÉGLISE DE JÉSUS-CHRIST

I. — Entendons, sur ce premier point, les déclarations authentiques de l'Église elle-même, au concile du Vatican (*Sess. iv*, préambule, et chap. 1 : « Afin que l'épiscopat demeurât un et indivisible, et afin que par cette union des pontifes la multitude de tous les croyants fût conservée dans l'unité de foi et de communion, Jésus-Christ a placé le bienheureux Pierre au-dessus des autres apôtres, et il a institué en lui le principe perpétuel et le fondement visible de cette double unité, afin que, sur sa solidité, fût bâti le temple éternel, et que, sur la fermeté de sa foi, s'élevât l'édifice sublime de l'Église, qui doit être porté jusqu'au ciel. LEO M., serm. 4, al. 3, cap. 2, *in die natalis sui*. » — « Nous enseignons donc et déclarons, conformément aux témoignages de l'Évangile, que la primauté de juridiction sur toute l'Église de Dieu a été immédiatement et directement promise et conférée par Notre Seigneur Jésus-Christ au bienheureux apôtre Pierre. C'est, en effet, au seul Simon, à qui il avait dit: *Tu seras appelé Céphus*, que le Seigneur, après qu'il eût reçu de lui cette confession: *Tous êtes le Christ fils du Dieu vivant*, adressa ces paroles solennelles: *Tu es bienheureux, Simon, fils de Jean, parce qu ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'a révélé, mais mon Père qui est aux cieux; et moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle, et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera aussi lié dans le ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié dans le ciel.* » (Matth. xvi, 16-19.) « C'est aussi à Simon Pierre seul, que Jésus, après sa résurrection, a conféré la juridiction de pasteur suprême et de guide sur tout son troupeau, en lui disant: *Pais mes agneaux, pais mes brebis.* Jo., xxi, 15-17. A cette doctrine si manifeste des saintes Écritures, et qui fut toujours comprise ainsi par l'Église catholique, sont ouvertement contraires les maximes

perverses de ceux qui, renversant la forme de gouvernement établie dans son Église par le Christ Notre-Seigneur, nient que Pierre seul ait été investi par le Christ d'une véritable et propre primauté de juridiction, au-dessus des autres apôtres soit séparés soit tous réunis; ou qui affirment que cette même primauté n'a pas été immédiatement ou directement conférée au bienheureux Pierre, mais à l'Église, et que c'est par celle-ci qu'elle lui est transmise comme ministre de cette même Église. Si donc quelqu'un dit que le bienheureux apôtre Pierre n'a pas été constitué par le Christ Notre-Seigneur prince de tous les apôtres et chef visible de toute l'Église militante; ou que le même Pierre n'a reçu qu'une primauté d'honneur seulement, et non une primauté de juridiction propre et véritable, directement et immédiatement conférée par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur. — qu'il soit anathème! »

Cette exposition dogmatique renfermant les preuves scripturaires de la vérité qu'elle énonce, je n'ai pas besoin de la démontrer davantage, et je me contente d'observer que les documents les plus anciens et les plus authentiques, s'ils sont moins développés, n'en sont pas moins forts et moins expressifs. Je rappellerai notamment le décret du pape Etienne I contre les rebaptisants, celui du pape Gélase dans le concile romain de 494, la lettre de Léon IX à Michel Cérulaire, la condamnation de la deuxième proposition de Marsile de Padoue par Jean XXII, celle de la septième proposition de Jean Hus par le concile de Constance et Martin V, et enfin celle des propositions suivantes déférées à l'Inquisition romaine sous Innocent X : « Saint Pierre et saint Paul sont deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un; ce sont deux coryphées et chefs suprêmes de l'Église catholique unis entre eux par la plus étroite unité; ce sont les deux têtes de l'Église universelle très divinement réunies en une; ce sont deux souverains pasteurs et présidents de l'Église qui constituent son unique tête ». Ces propositions furent jugées et déclarées hérétiques « en ce sens qu'elles affirmaient une entière égalité entre saint Pierre et saint Paul, sans subordination et sujétion de celui-ci à celui-là dans la suprême puissance et dans le

gouvernement de l'Église universelle ». La tradition très nette et très constante des Pères, des exégètes, des théologiens, confirme de la manière la plus éclatante la doctrine contenue dans ces actes pontificaux.

II. — On objecte cependant, du côté des hérétiques et des schismatiques, des protestants et des jansénistes, des parlementaires et des rationalistes : 1° que Jésus-Christ n'a pas prétendu faire son Église aussi *une* que Rome le prétend; 2° que Pierre n'a pas joué, dans le collège apostolique, le rôle prépondérant d'un chef suprême, d'un vrai monarque; 3° que son surnom de Céphas ou de Pierre est une allusion peu flatteuse à son caractère obstiné, et rien de plus; 4° que ce n'est pas sur sa personne, mais tout au plus sur sa foi et celle des apôtres en la divinité du Christ, que celui-ci a déclaré qu'il fonderait son Église; 5° que les portes de l'enfer, si elles n'ont pu prévaloir contre celle qui, ont fort bien prévalu contre Pierre lui-même qui a trahi son Maître et qui par conséquent n'a pas été la pierre immuable de l'Église; 6° que le pouvoir de lier et de délier a été conféré aussi bien aux autres apôtres qu'à lui, qu'ils ont conséquemment les clefs du ciel comme lui, et que comme lui ils sont pasteurs des agneaux et des brebis; 7° les prérogatives légendaires qu'on lui a plus tard reconnues sont donc une pure invention, sinon de son imagination personnelle, du moins de papes ambitieux, de prêtres désireux d'exalter leurs cités d'Antioche, d'Alexandrie ou de Rome, de fidèles enfin éblouis sinon séduits par l'histoire très intéressante, il faut l'avouer, de ce personnage apostolique si étrange et si sympathique.

III. — Je réponds : 1° A l'article *Église* nous avons prouvé que l'Église a une véritable et forte unité qui en fait une seule société, une seule construction morale, un seul édifice surnaturel. Le principe de cette unité doit donc être lui-même très fort et très réel; et ce principe est la personne même de *Simon, fils de Jean, qui est Céphas ou Pierre*, parfaitement déterminé par les paroles mêmes du Christ et uniquement désigné par lui dans les deux textes fameux dont nous avons surtout à tenir compte ici (*Matth.*, xvi, 16-17; *Jo.*, xxi, 15-17).

2° Quoique venu après d'autres dans

le collège apostolique, Pierre y reçut d'abord du Maître le surnom très significatif de Céphas, Pierre, Rocher (Jo., 1, 42). Quoiqu'il ne soit pas le plus aimé, il prend cependant dès lors le premier rang qui lui est reconnu, l'Évangile le montre, par tous ses collègues, avant comme après la mort et la résurrection du Sauveur. S'il est peut-être le Céphas auquel Paul a résisté en face dans la question disciplinaire des observances judaïques, il est certainement le Pierre que ce même Paul vient voir à Jérusalem pour lui soumettre son apostolat et sa prédication. Si la présence de saint Jacques le Mineur dans cette ville de Jérusalem dont il est le premier évêque le met assez en relief dans l'histoire des premières années qui suivirent la Pentecôte, Pierre n'en est pas moins le principal apôtre, et même le vrai prince des apôtres; les *Actes* écrits par saint Luc le montrent clairement à qui ne refuse pas systématiquement de le voir.

3^e Son surnom de Céphas ne peut évidemment avoir le sens blessant qu'on voudrait lui attribuer, ni quand Jésus le lui impose, ni quand il le lui rappelle en le désignant comme le roc fondamental qui doit donner à l'Église unité, cohésion, solidité. Du reste, le caractère de Simon Pierre ne justifierait aucunement une telle appréciation; il n'a nullement la raideur et la fermeté du rocher; c'est un caractère aimant, prompt, ardent, généreux et naturellement un peu faible.

4 Il suffit de lire le texte: « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église », pour reconnaître que ce n'est ni la foi de Pierre, ni la divinité de Jésus, ni la foi commune de Pierre et des apôtres en cette divinité, qui est la pierre fondamentale de l'Église; mais formellement et uniquement la *personne* de Pierre: il a dû être appelé PIERRE (*petrus Cephias*, Jo., 1, 42), et il est effectivement appelé Pierre (*tu es Petrus*, Matth., xvi, 16), parce que Jésus bâtit son Église sur lui comme sur une pierre (*tu es Petrus et super hanc petram, etc.*). Si sa foi, ou celle des autres, était la pierre destinée à porter l'édifice de l'Église, ces paroles de Jésus seraient inintelligibles et ineptes. Et si quelques Pères, quelques exégètes catholiques, ont voulu, à côté de notre interprétation qui est celle du bon sens et de

la tradition, en proposer d'autres plus recherchées et plus subtiles, jamais ils n'ont entendu nier la première, mais seulement en compléter plus ou moins ingénieusement la simple et lumineuse vérité.

5^e Quand saint Pierre a failli, quand il a renié son Maître, il n'était pas encore le chef de l'Église, n'ayant été investi de cette charge qu'après la résurrection du Sauveur et lorsque celui-ci lui dit: « Pais mes agneaux, pais mes brebis ». Il n'avait donc pas alors la *grâce d'état* destinée à l'empêcher de trahir l'Église, en la séparant du vrai et du bien divinement révélés. Et, en réalité, il n'avait pas encore besoin de cette grâce, de cette assistance surnaturelle, puisqu'il n'agissait alors que pour son compte personnel et non en qualité de chef de l'Église ayant droit de commander aux fidèles et de les régir. Même après son intronisation effective dans cette fonction sublime, Pierre aurait pu tomber dans des fautes personnelles, graves, sans perdre pour cela sa fermeté surnaturelle de *pièce fondamentale de l'Église*; car l'assistance divine dont il jouit ne s'étend qu'aux actes de son pouvoir et de sa gestion; elle ne le rend pas impeccable et infailible en dehors de là; et si, comme l'enseignent en grand nombre les théologiens, il a été *confirmé en grâce* à partir de son entrée effective dans l'exercice de sa charge suprême, ce n'a pas été précisément en raison de cette charge, mais en raison seulement de l'apostolat qui lui était commun avec les autres apôtres et qui leur communiquait le même privilège d'impeccabilité. Rien donc, dans l'histoire de sa vie, n'autorise à dire qu'il ait manqué de cette solidité attribuée par Jésus-Christ à la base et au fondement de l'Église.

6^e Notre-Seigneur a bien donné à tous les apôtres ensemble le pouvoir de lier et de délier (Matth., xviii, 18); mais auparavant il l'avait conféré à Pierre individuellement (Matth., xvi, 19), indiquant ainsi la prééminence de Pierre dans la possession et l'usage d'un pouvoir qu'il lui donnait pour ainsi dire par préciput et hors part. Il est de plus à remarquer que les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire évidemment le suprême pouvoir dans la monarchie ecclésiastique, sont confiées à Pierre seulement; que la qualité ou fonction de pierre de l'Église est

conférée à lui uniquement ; qu'à lui seul le Christ enjoint de paître les agneaux et les brebis, c'est-à-dire le troupeau tout entier. Si donc le pouvoir de lier et de délier, le pouvoir des clefs, le pouvoir pastoral, le pouvoir de soutenir l'Église et de la maintenir dans l'unité, appartient à tous les apôtres, c'est sous l'autorité de Pierre, avec subordination à sa dignité prééminente, et dans l'unité de foi et de culte dont il est le centre.

7^e La théorie d'après laquelle les prérogatives de saint Pierre seraient le produit de son imagination ardente, de l'ambition de ses successeurs à Rome, de certains clergés vaniteux et de fidèles entraînés par une admiration naïve, ne tient pas devant les faits. — D'abord, nous savons par l'Évangile que si Pierre avait pu avoir quelques velléités ambitieuses, à l'époque de sa formation intellectuelle et morale par le divin Maître, la vigilance et l'énergie de celui-ci, la jalousie promptement éveillée des Douze, auraient suffi et au delà pour les réprimer. Une usurpation de sa part, après l'Ascension, est bien plus impossible encore. Il n'était naturellement ni le plus intelligent, ni le plus instruit, ni le plus brillant du groupe apostolique. Jacques, Jean, Paul surtout, lui eussent résisté fortement et victorieusement. — Ses successeurs ont-ils pu le grandir à leur profit ? Le pouvaient-ils pendant les trois siècles de persécutions et de catacombes, en présence de l'Évangile si clair, des traditions si récentes, en face de compétiteurs qui n'eussent pas manqué de deviner et de dévoiler le secret de ces exagérations élogieuses ? Le pouvaient-ils plus tard, en face de docteurs éminents, tels que le monde n'en a pas revu et n'en reverra peut-être jamais, — en face des Athanase et des Grégoire de Nazianze, des Chrysostome et des Basile, des Jérôme et des Augustin ? — Et s'ils ne le pouvaient réellement pas, de simples prêtres l'auraient-ils pu, dans le seul but de relever Rome, Antioche et Alexandrie ? De plus, ces empiètements ambitieux auraient nécessairement soulevé des résistances, et ce grand événement eût laissé des traces ; or il n'en existe aucune. Aucun évêque, aucun docteur ne conteste le pouvoir attribué à Pierre. La tradition chrétienne, sur ce point, est unanime dès l'origine. —

Et enfin, car il ne faut pas s'attarder à une si misérable objection, qu'est-ce que l'Église actuelle dit à la louange de Pierre que Jésus n'ait dit le premier ? Qu'il est le véritable chef, la tête visible, le roi spirituel, la pierre fondamentale, le cœliste *clavigère*, le pasteur universel, le centre et le principe concret de l'unité, la base et la clef de voûte de l'Église catholique ? Mais Jésus-Christ lui-même l'a dit avec assez de clarté pour que, non seulement la tradition n'ait pas innové en le répétant, mais pour qu'elle ait dû le répéter sous peine de trahir et de renier la parole sacrée de la révélation.

§ II. — L'HÉRITAGE DE SAINT PIERRE

I. — Si l'Église fondée par Jésus-Christ avait dû disparaître avec les apôtres, Pierre n'aurait pas eu besoin de successeurs ; et sa fonction, précédemment décrite, serait naturellement tombée en déshérence. Mais nous savons, et nous l'avons montré à l'article *Église*, que l'édifice spirituel fondé par Notre-Seigneur doit durer jusqu'à la consommation des siècles. Or puisqu'il est établi sur Céphas comme sur un roc immuable auquel il doit son unité, sa stabilité, sa pérennité, il s'ensuit nécessairement que la fonction propre et spécifique de Céphas doit elle-même durer jusqu'à la fin des temps. Mais comment le pourrait-elle, si Pierre n'est pas immortel et succombe dans son martyre ?

Le concile d'Éphèse (*Action*, III, cité par celui du Vatican (*Sess.* IV, ch. 2), va nous l'apprendre : « Le saint et bienheureux Pierre... vit, gouverne et juge en ses successeurs les évêques du Saint Siège Romain, établi par lui et consacré par son sang. » Et saint Léon ajoute (*Serm.* III, ch. 3) : « Les dispositions prises par celui qui est la vérité demeurent donc ; et le bienheureux Pierre, gardant comme il l'a reçue la solidité de pierre, n'a pas abandonné, après l'avoir pris, le gouvernail de l'Église. » En effet, quiconque succède à Pierre dans la chaire épiscopale fixée définitivement à Rome par sa vie et sa mort, « reçoit, dit le concile du Vatican, suivant l'institution de Jésus-Christ lui-même, la primauté de Pierre sur l'Église universelle. » (*Ibid.*) C'est pourquoi saint Irénée disait (*Contra Hæres.*, I, II, chap. 3) : « Il a toujours été nécessaire que toute l'Église, c'est-

a-dire les fidèles du monde entier, vissent s'unir à l'Église romaine à cause de sa principauté de puissance supérieure, » afin, comme parle le concile d'Aquilée de 381, que tous les fidèles, « semblables aux membres du corps mis sous une seule tête, se réunissent eux-mêmes dans l'assemblage d'un seul corps, sous l'influence de ce Siège d'où découlent sur tous les chrétiens les droits de la communion des saints ». Il est inutile d'ajouter d'autres textes de Pères ou de conciles à ceux-là. Il suffit de dire que la tradition en fournit une multitude de très beaux et de très formels. Concluons donc par cette définition du concile du Vatican (*Ibid.*) : « Si quelqu'un dit que ce n'est point par l'institution de Jésus-Christ Notre-Seigneur, ni de droit divin, que le bienheureux Pierre a de perpétuels successeurs dans sa primauté sur toute l'Église ; ou que le Pontife Romain n'est pas successeur du bienheureux Pierre dans cette même primauté, qu'il soit anathème. »

II. — On fait, contre cette doctrine et contre cette argumentation de l'Église elle-même, quelques objections dont voici les plus graves : 1° Jésus n'a pas parlé de cette survivance de Pierre dans ses successeurs et n'a donné à ces derniers aucune garantie. 2° L'Église une fois fondée par le ministère de Céphas, le rôle de celui-ci est fini ; les évêques de Rome sont exactement au même rang que ceux d'Antioche, d'Alexandrie, etc. 3° Comment, en effet, auraient-ils sur les autres une primauté de droit divin, quand on sait que tout privilège personnel disparaît avec la personne qui en était dotée ? 4° Saint Pierre, s'il est venu à Rome, a été antérieurement évêque d'Antioche et d'Alexandrie. 5° Du reste, sa volonté, même très décidée en faveur de Rome, pouvait-elle transmettre à ses successeurs en cette ville une prérogative d'ordre exclusivement divin ? 6° Les papes de Rome, pour s'élever au-dessus des autres métropolitains, ont eu l'habile et heureuse inspiration de se dire les uniques successeurs de Pierre, et de persuader et aux fidèles et au bas clergé d'abord, ensuite à un certain nombre de prélats occidentaux et même orientaux, qu'avec son pallium ils avaient hérité de son esprit et de son autorité, légende renouvelée de Moïse et de Josué, d'Élie

et d'Élisée. 7° Les empereurs romains, les rois barbares, ont trouvé leur compte au succès de cette ambitieuse tentative, et ont entraîné leurs peuples dans une voie de sujétion et d'abdication morale dont ils espéraient largement bénéficier. 8° Les orientaux ont plus courageusement résisté que les occidentaux à cette usurpation religieuse et politique. Mais enfin, avec Henri VIII, Luther et Calvin, l'Occident s'est ressaisi lui-même et a brisé la tyrannie du prêtre de Rome. L'ère des usurpations papales sera bientôt close.

III. — Réponse aux précédentes difficultés. — 1° Si Jésus n'a pas prononcé le mot de survivance, il en a établi le fait et précisé la notion, ce qui est certainement plus que d'en avoir dit le nom. Quand il déclare que Céphas sera la pierre, le rocher, sur lequel il bâtira une Église invincible aux assauts de l'enfer, n'affirme-t-il pas que Céphas restera toujours la base et le fondement de cette Église ? Un édifice peut-il subsister sans le fondement qui le porte ? Céphas durera donc autant que l'Église bâtie sur lui. Mais par quel moyen, s'il n'est pas immortel (et Jésus a prophétisé sa mort) ? Par le moyen de ses successeurs qui ne cesseront jamais de remplir à l'égard de la société catholique, de la monarchie ecclésiastique, le rôle de pierre fondamentale. — Ils auront les clefs du royaume des cieux comme Céphas ; ils lieront et délieront comme lui ; ils confirmeront leurs frères comme il les confirmait ; car l'Église aura toujours besoin du pouvoir des clefs, du pouvoir de lier et de délier, du pouvoir de soutenir les chancelants et d'affermir les faibles, en un mot, du pouvoir de Pierre tel que Jésus l'a constitué. Pierre sera donc perpétué dans les successeurs que Jésus lui donnera et auxquels il prêtera, comme autrefois à lui, sa divine et indéfectible garantie.

2° Si saint Pierre n'avait été qu'un instrument, un délégué, un ministre de Jésus dans la fondation de l'Église, son rôle n'aurait pas dû se prolonger au delà de la période de cette fondation. Mais tel n'a pas été son rôle. — Ce que Jésus a fait de lui, c'est la pierre même, le rocher inébranlable de son Église, fondée pour durer jusqu'à la fin du monde, le chef nécessaire sur le droit et l'autorité duquel repose ce grand et indestructible royaume spirituel. Jésus n'y veut aucun changement de constitution ou de dynastie. Un

pape qui ne serait pas exactement, adéquatement et uniquement le successeur de Pierre, n'appartiendrait pas à l'Église, et ceux qui lui obéiraient ne seraient pas cette Église. C'est pourquoi le rôle de Pierre ne doit jamais finir, non plus que l'existence de l'Église bâtie sur lui; et les héritiers de son Siège, les dépositaires de sa fonction et de son pouvoir, les évêques de Rome, sont nécessairement aussi la pierre fondamentale et unique où il faut que perpétuellement tout l'édifice prenne sa solidité. Impossible donc que le pape de Rome retombe jamais au rang des autres évêques, fût-ce même des grands patriarches d'Antioche, d'Alexandrie ou de Constantinople.

3^e Si la primauté conférée à saint Pierre eût été un privilège personnel, récompense de ses mérites ou de ses travaux apostoliques, elle n'eût point passé à ses successeurs; de même, si elle avait eu pour but d'obvier à des difficultés temporaires, de pourvoir à des nécessités provisoires. Mais il en va tout autrement. C'est pour le salut et la solidité de l'Église qui est indéfectible, dit le concile du Vatican (*ibid.*), qu'elle a été instituée; donc « elle doit nécessairement subsister à tout jamais, comme l'Église elle-même, grâce à l'assistance de Jésus-Christ. » Pierre meurt; mais sa fonction, sa charge, sa primauté, sont immortelles.

4^e Nul doute que Pierre ne soit venu à Rome, n'y ait siégé comme évêque, et n'y ait consommé sa vie par le martyre.

(Voyez l'article PIERRE *Épiscopat de saint*, A ROME.) Nul doute également qu'il ait séjourné auparavant à Antioche et à Alexandrie, où sa chaire épiscopale est vénérée. Mais, quand il demeurait dans ces deux métropoles, il était déjà, en droit, par la volonté de Dieu et par la sienne, évêque de Rome. Devenu, en fait, évêque de Rome, il ne conserva sur Alexandrie et Antioche que la juridiction que le Pape possède sur toute l'Église ou qu'il garde sur un diocèse particulier dont il se réserve l'administration, sans en être uniquement et simplement l'évêque. La primauté principale fut donc toujours attachée au siège de Rome, et la mort de saint Pierre au Janicule l'y a fixée pour toujours. Les patriarches d'Antioche et d'Alexandrie peuvent être les successeurs de Pierre considéré comme administrateur temporaire de ces Églises

particulières, mais non comme primat de l'Église universelle.

5^e On conçoit fort bien que le Sauveur aurait pu laisser à Pierre le soin de choisir lui-même le siège définitif de la primauté, et que, de droit divin, l'évêque lui succédant en ce siège eût été le véritable chef et primat de l'Église universelle. Mais nous ne pensons pas que les choses se soient arrangées de la sorte. Il est plus rationnel, plus traditionnel aussi, de croire que Notre-Seigneur avait fait ce choix de Rome et l'avait imposé à Pierre. En ce cas, rien de clair et de certain comme le droit divin des évêques de Rome à l'universelle primauté. Par une conséquence évidemment logique, cette primauté divinement attribuée à Rome ne saurait lui être humainement enlevée. Le Pape qui renoncerait à être évêque de Rome pour être évêque de Cahors serait évêque de Cahors, comme le disait Jean XXII, mais ne serait plus pape.

6^e La prétention de s'élever au-dessus des autres métropolitains eût été aussi vaine qu'absurde de la part des évêques de Rome. Il n'en va pas de l'Église et de sa hiérarchie comme des gouvernements civils et de leur prépondérance relative. On ne pourrait citer, dans les annales du catholicisme, aucun fait authentique d'un évêque réussissant à imposer son autorité à ses voisins; de telles élévations ont toujours eu besoin d'être provoquées ou sanctionnées par l'évêque de Rome. Et ce serait celui-ci qui aurait pu s'arroger, au détriment de tous les autres, une prédominance contraire à la constitution même de l'Église, à la hiérarchie établie par Jésus-Christ et les apôtres! C'est tout bonnement impossible. Du reste, par quels moyens y serait-il arrivé? Par la force? mais l'histoire le dirait et ne manquerait pas de nous montrer, peu de temps après, le retour victorieux du droit. Par la persuasion? mais, quelque ignorants qu'on suppose le peuple, le clergé, l'épiscopat, des siècles primitifs, ils n'auraient pas si aisément accepté un fait aussi considérable et de conséquences pratiques aussi sensibles. — Les souvenirs de l'Ancien Testament n'y pouvaient rien; et si les évêques de Rome s'étaient indûment emparés du pouvoir qu'ils exercent actuellement, l'opinion publique, sans parler des conciles et de leurs anathèmes,

côt bientôt réduit leur entreprise à néant. Qu'on en juge par des tentatives d'usurpation, moins audacieuses assurément, comme celles qu'on a vues à Peterbourg, à Londres, à Constantinople, à Goa : ont-elles réussi à se faire accepter en silence du monde chrétien, et sans que l'on s'en aperçût seulement ?

7 De quels empereurs et de quels rois veut-on parler, quand on dit qu'ils ont contribué, par ruse politique, à répandre l'erreur de la survivance de saint Pierre dans les évêques de Rome ? Des persécuteurs et des païens ? Certes, non. Des premiers qui se convertirent ? Mais justement ils eurent à reconnaître, par leur conversion même, cette succession apostolique qu'on leur présentait comme un dogme et qu'ils trouvaient professée dans l'Église. Ceux qui vinrent plus tard, comme Théodore et Justinien ? Mais, d'abord, en légiférant d'une manière respectueuse des droits de l'évêque de Rome, ils obéissaient à la foi catholique parfaitement établie, parfaitement connue de tous ; et ensuite, telle est l'inclination des meilleurs souverains vers l'absolutisme, que ces grands hommes, les Constantin, les Théodose, les Justinien, n'étaient point dévoués jusqu'au fanatisme au pouvoir spirituel des papes dont la majesté faisait trop pâlir la leur. Les Charlemagne et les saint Louis sont bien rares, et encore y a-t-il telle *Pragmatique Sanction* désagréable à Rome, que beaucoup attribuent nettement au fils de Blanche de Castille. C'est que les souverains temporels savent qu'ils ont, dans les papes, des juges en même temps que des pasteurs, des censeurs en même temps que des pères. Assurément, ils auraient grand profit, même temporel, à retirer d'une affectueuse déférence envers eux ; mais bien peu le comprennent, et nul peut-être ne l'a parfaitement compris avant Pépin et Charlemagne. Ce n'est donc point dans la politique humaine qu'il faut chercher la source de la primauté pontificale.

8 On n'est pas autorisé à dire que les orientaux ont mieux résisté que les occidentaux à l'usurpation colossale commise par les papes. Ils se sont, après de longs siècles d'obéissance, plus audacieusement révoltés contre les papes et contre leurs propres traditions, voilà tout. Le concile de Chalcédoine *act.* 2, le III^e de Constan-

tinople *act.* 18, Polycarpe et Denys d'Alexandrie (*Ap. Enseb.* v, 24 ; vii, 9, Basile *Ép.* 70 ad Damasum et Chrysostome *Épp.* ad Innoc. I), pour ne citer que quelques autorités entre des centaines que je pourrais invoquer, montrent bien ce que l'Orient a pensé et fait d'abord à l'égard des papes. Quant à l'Occident, les réformateurs du XVII^e siècle ont pu, il est vrai, en arracher de vastes lambeaux à l'unité romaine ; mais ils n'ont pu ni supprimer le droit pontifical ni étouffer les aspirations des âmes vraiment chrétiennes qui plus que jamais, maintenant que l'ardeur des premières luttes est tombée, sentent la nécessité de se rattacher à Pierre toujours vivant dans l'évêque de Rome.

§ III. — LA PRIMAUTÉ PONTIFICALE

I. — Empruntons encore au concile du Vatican la notion exacte, authentique, de cette primauté, et les preuves les plus considérables de sa réalité. Cette vénérable assemblée renouvelle (*Sess.* iv, ch. 3 d'abord la fameuse définition du synode oecuménique de Florence portant que : « le Saint-Siège apostolique et le Pontife romain a la primauté sur le monde entier, et que le même Pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire de Jésus-Christ, le chef de toute l'Église, le père et le docteur de tous les chrétiens ; et qu'à lui a été confié par Notre-Seigneur Jésus-Christ, en la personne du bienheureux Pierre, le plein pouvoir de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, comme cela est aussi contenu dans les actes des conciles oecuméniques et dans les saints canons. » Tel est, en effet, l'enseignement de l'Évangile dont nous avons entendu précédemment le témoignage, des Souverains Pontifes eux-mêmes et des conciles tant généraux que particuliers.

De ce principe il résulte : 1^o que, de droit divin, la primauté pontificale consiste dans un pouvoir universel, ordinaire, immédiat, vraiment épiscopal, en vertu duquel le Pape peut régir tous les fidèles et tous les pasteurs, non seulement en ce qui concerne la foi et la morale, mais aussi en matière de discipline et de gouvernement ; 2^o qu'il a le droit de communiquer librement, dans l'exercice de sa charge, avec tous les pasteurs et tous les fidèles qu'il doit maintenir dans l'unité et diriger vers le

ciel ; 3^e que, de droit pareillement divin, il est le juge suprême des fidèles, qu'on peut recourir à son jugement dans toutes les causes ecclésiastiques, que sa sentence ne peut être révisée par personne ni son jugement jugé par un autre. — « Si donc, conclut le concile du Vatican, quelqu'un dit que le Pontife romain n'a qu'une charge d'inspection et de direction, et non un plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Église universelle, non seulement dans les choses qui concernent la foi et les mœurs, mais aussi dans celles qui appartiennent à la discipline et au gouvernement de l'Église répandue dans tout l'univers ; ou qu'il a seulement la principale portion et non toute la plénitude de ce pouvoir ; ou que le pouvoir qui lui appartient n'est pas ordinaire et immédiat, soit sur toutes les Églises et sur chacune d'elles, soit sur tous les pasteurs et fidèles et sur chacun d'eux. — qu'il soit anathème ! »

II. — Mais, à cette doctrine et à ses preuves, soit bibliques soit traditionnelles, on oppose certaines difficultés dont voici les principales : 1^o Si le concile du Vatican a dit vrai, les évêques ne sont plus que des vicaires apostoliques, et non de vrais pasteurs avec pouvoir propre et ordinaire sur les fidèles. — 2^o Il est inadmissible, au point de vue politique, que le pape, souverain étranger, élu sans la participation des gouvernements temporels, intervienne immédiatement, directement, ordinairement, dans les affaires spirituelles des divers États ; ses actes ne sont tolérables qu'à la condition d'être soumis au *placet* de l'État et revêtus d'un *exequatur*, faute de quoi l'on pourra et même l'on devra, en de certaines conjonctures, l'empêcher de communiquer avec des sujets qui ne sont pas siens. — 3^o Le droit d'appeler comme d'abus, soit du Pape au concile œcuménique, soit encore du Pape à la suprême magistrature civile, soit aussi du Pape mal informé au Pape mieux informé ou à son successeur, soit enfin du Pape à l'Église entière et à Notre-Seigneur Jésus-Christ, est un droit rationnel, très nécessaire et qui a été plus d'une fois exercé avec raison. — 4^o Il faudrait du moins restreindre la juridiction pontificale au domaine de la croyance et des mœurs ; c'est une intolérable exagération de l'étendre à autre

chose, comme le prouve l'ambition politique de certains papes qui ont bien osé se mêler de faire et de défaire empereurs et rois, chartes politiques et constitutions sociales. — 5^o La Bible ne renferme rien qui autorise de tels abus d'interprétation et d'action : les papes ne sont ici que des usurpateurs. — 6^o La tradition chrétienne primitive ne proteste pas moins nettement contre leurs agissements habiles et audacieux : il n'y a rien de commun entre le pouvoir pontifical des trois premiers siècles et celui du ix^e ; de grandes différences existent entre celui du ix^e et celui du xiii^e ; les envahissements de la cour romaine se font ensuite plus audacieux, et Luther lui-même ne réussit pas à les arrêter. Les papes modernes, aidés par les ordres religieux, principalement par les jésuites, ne cessent d'accroître le pouvoir pontifical ; et si, temporellement, la Révolution française et les événements politiques dont elle a été le point de départ en ont progressivement amené et enfin consommé la décadence, spirituellement il n'a jamais été aussi ambitieux, aussi triomphant, qu'au concile du Vatican où l'antique constitution de l'Église a définitivement fait place à un catholicisme nouveau.

III. — Il n'est point difficile de résoudre ces difficultés. — 1^o Même avec la primauté pontificale entendue au sens du concile du Vatican, les évêques gardent leur pouvoir propre, leur juridiction ordinaire et immédiate sur les ouailles à eux confiées. C'est un fait qui s'est toujours vu dans toutes les sociétés monarchiques ; la puissance du chef de l'État n'entrave pas celle des gouverneurs ou des juges ; l'une et l'autre atteignent directement les citoyens, avec subordination de l'une à l'autre : « Loïn que ce pouvoir du Souverain Pontife, dit le concile du Vatican (*ibid.*), nuise à ce pouvoir ordinaire et immédiat de juridiction épiscopale par lequel les évêques, établis par le Saint-Esprit et successeurs des apôtres, paissent et régissent, comme vrais pasteurs, le troupeau particulier assigné à la garde de chacun, ce dernier pouvoir est affirmé, corroboré et protégé par le suprême et universel pasteur, selon cette parole de saint Grégoire le Grand : *Mon honneur est celui de l'Église universelle. Mon honneur est la force solide de*

mes frères, Je suis traité honore, lorsque
montré du à chacun ne lui est pas refusé. »

(*Ep. ad Eulog. Alexanarín.*) — Quant aux
 simples vicaires apostoliques, bien qu'ils
 aient reçu la consécration épiscopale,
 ils n'ont, dans leurs vicariats, qu'une auto-
 rité extraordinaire et déléguée, sans pou-
 voir propre et ordinaire de juridiction.

2° Les citoyens, membres d'un État, ne
 lui appartiennent qu'au point de vue de
 leur lin temporelle, et avec subordination
 à l'autorité spirituelle de l'Église de la-
 quelle ils relèvent premièrement en tant
 qu'hommes et en tant que chrétiens. L'É-
 glise elle-même, non seulement n'est
 point subordonnée à l'État quant à sa lin,
 quant à ses droits, quant aux moyens
 dont elle dispose, elle est indépendante
 dans son ordre qui est le plus élevé,
 et supérieure à tout autre pouvoir quant
 au gouvernement des âmes. Il faut que
 l'État en prenne son parti bon gré mal
 gré, et qu'il reconnaisse son incompe-
 tence, sa subordination même, dans les
 affaires du ressort spirituel, ecclésiasti-
 que, surnaturel. Sa prétention à sou-
 mettre les actes du Pontife Romain aux
 formalités vexatoires du *placet* ou de
l'exequatur est dénuée de toute raison
 même apparente. « C'est pourquoi, dit
 le concile du Vatican (*ibid.*), nous con-
 damnons et réprouvons les maximes de
 ceux qui disent que cette communica-
 tion du chef suprême de l'Église avec les
 pasteurs et les troupeaux peut être légi-
 timement empêchée, ou qui la font
 dépendre du pouvoir séculier, préten-
 dant que les choses établies pour le
 gouvernement de l'Église par le Siège
 Apostolique, ou en vertu de son autorité,
 n'ont de force et de valeur que si elles
 sont confirmées par l'assentiment de la
 puissance séculière. »

3° L'appel comme d'abus, par lequel
 on delere à la puissance civile une sen-
 tence de la puissance ecclésiastique, est
 la chose du monde la plus déraisonnable
 et la plus radicalement nulle; car elle sup-
 pose que le pouvoir civil est supérieur au
 pouvoir religieux et peut juger et réfor-
 mer les actes de celui-ci; or, cette suppo-
 sition est au rebours du bon sens le plus
 rudimentaire; et si, d'un acte pure-
 ment civil, on ne saurait appeler au juge
 ecclésiastique, à plus forte raison ne
 peut-on soumettre un jugement du Pon-
 tife Romain à une autorité civile quel-

conque. — Appeler du Pape au concile
 œcuménique, c'est affirmer la supério-
 rité de celui-ci sur celui-là, affirmation
 non seulement gratuite mais complète-
 ment fausse: « On ne saurait juger les
 jugements du Siège Apostolique », écri-
 vait le Pape Nicolas à l'empereur Michel,
 et toute la tradition a tenu pour vrai
 cet axiome. — En appeler du Pape à
 l'Église entière n'a pas plus de sens, car
 les fidèles joints au concile œcuméni-
 que ne lui apportent aucun appoint de
 juridiction. — Enfin l'appel du Pape au
 Pape mieux informé, ou à son successeur,
 ou à Jésus-Christ lui-même, peut pro-
 duire sur l'imagination populaire un cer-
 tain effet d'émotion, mais ne signifie
 absolument rien en droit. Jésus-Christ
 a voulu que Pierre vivant dans ses suc-
 cesseurs fût la plus haute puissance visi-
 ble, le juge suprême et définitif dans l'É-
 glise; or, appeler du même au même, ou
 d'un tribunal visible à un tribunal invis-
 ble, c'est chose extra-judiciaire et anti-
 gouvernementale au premier chef. Lors
 même qu'on se croirait et qu'on serait
 réellement lésé par une sentence papale
 dans une affaire où le Souverain Pontife
 peut errer, l'on devrait supporter patiem-
 ment cette peine, et — si l'on ne pouvait
 obtenir du Pape la réformation de sa sen-
 tence — sacrifier son intérêt personnel
 au bien supérieur de la paix et de l'édi-
 fication communes, sachant que la
 perfection intégrale de la justice ne
 saurait être de ce monde, pas même dans
 l'ordre ecclésiastique, où cependant les
 sentences sont rendues avec des précau-
 tions qu'on ne rencontre pas toujours
 dans les jugements humains les plus
 graves et les plus irréformables.

4° La primauté pontificale doit s'é-
 tendre sur tout le domaine que lui a
 assigné le Sauveur; et ce domaine est
 l'Église, rien que l'Église, mais toute
 l'Église. Les personnes et les choses
 qui ne sont nullement d'Église ne sont
 donc aucunement soumises à la jurisdic-
 tion pontificale. Mais celles qui substan-
 tiellement ou accidentellement touchent
 à l'ordre ecclésiastique relèvent du Pape
 dans la même proportion. En ce sens,
 les canonistes pontificaux ont pu déclarer
 que l'exercice même et les conditions
 du pouvoir politique, étant des faits
 d'ordre moral, régis par les lois divines,
 pouvaient être soumis à l'appréciation

du Pape et relever de son autorité spirituelle. Il n'y a réellement rien, dans cette théorie, qui répugne à la séparation légitime des deux puissances et à leur juste indépendance réciproque. Sans doute elle doit être appliquée avec prudence, dans la crainte de produire beaucoup plus de mal que de bien; et certains actes des papes du moyen âge, de saint Grégoire VII, d'Innocent III, de Boniface VIII, ne seraient actuellement ni possibles ni profitables: mais, de cette inopportunité relative, conclure à leur illégitimité et à leur inopportunité absolues, c'est manquer de logique.

Il est nécessaire d'observer encore, à ce sujet, que les mœurs et les constitutions politiques d'autrefois, celles du temps où vivaient les grands papes que je viens de nommer, les avaient investis de droits que les révolutions et les changements sociaux ont pu supprimer. Ces droits étaient purement politiques, ou fondés sur la puissance pontificale elle-même dont ils étaient des applications et pour ainsi dire des adaptations au milieu et à l'époque où l'on se trouvait: peu importe; ils étaient légitimes et très souvent utiles, comme le prouvent leur établissement même et leur durée. Les papes qui les ont exercés ont donc répondu à l'attente des peuples d'alors et pourvu à leur utilité. Quand les conditions de temps et de milieu ont changé, leurs droits purement politiques ont pu disparaître, et entraîner la disparition de certaines formes particulières sous lesquelles devait se manifester la primauté pontificale immuable quant à son essence. — Ces courtes observations suffiront pleinement à mettre le lecteur en garde contre des accusations retentissantes, dont la papauté a été l'objet, à cause de son intervention dans les affaires politiques d'autrefois.

5° La Bible est formelle sur cette question de la primauté pontificale. N'est-ce pas à Pierre seul et à ses seuls successeurs, dont le pouvoir est le même, nous l'avons montré, que Jésus a confié le pouvoir des clefs, le pouvoir de paître tout le troupeau, le pouvoir supérieur de tout lier et délier? Or, ce pouvoir équivaut strictement à celui d'un roi dans son royaume, et d'un roi non constitutionnel, non diminué, non limité par un pouvoir parlementaire souvent

égal sinon supérieur au sien. Pierre, en effet, est tellement roi et pasteur qu'il est l'unique et fondamentale pierre sur laquelle porte tout l'édifice social, l'Église de Jésus-Christ. De là s'ensuivent nécessairement les prérogatives de sa primauté: il est partout évêque et propre pasteur, avec juridiction ordinaire; il est juge universel, immédiat ou en appel, sans révision ou cassation possible de ses sentences, sans quoi il ne serait véritablement plus ce roi spirituel, ce monarque surnaturellement institué, ce pasteur suprême, que l'Évangile nous décrit en termes exprès et décisifs.

6° Distinguons soigneusement entre le pouvoir pontifical, toujours identique quant à son essence, et ses manifestations qui changent selon la variété des temps et des conjonctures. Veut-on que les papes, relégués aux catacombes et combés sous la hache des licteurs, aient jamais eu l'occasion d'entrer dans les affaires politico-religieuses pour lesquelles les empereurs et les rois chrétiens demanderont plus tard leur intervention? Veut-on que, cachés dans le Cimetière de Calixte ou de Prétextat, ils convoquent des conciles œcuméniques, envoient solennellement des nonces et des légats aux différents peuples, établissent des Congrégations cardinalices, des Universités catholiques, des Ordres contemplatifs ou militaires?

Descendons le cours des âges, et nous arrêtons au règne de Charlemagne, demandons à nos adversaires s'ils exigent que les papes d'alors dressent des Syllabus et rédigent des Encycliques sur la liberté de conscience et sur la liberté de la presse. — Exigeront-ils d'Innocent III les mesures prises par Grégoire XVI ou Pie IX pour la propagation de la foi, pour l'établissement et le fonctionnement des vicariats apostoliques dans les républiques américaines, pour la réorganisation de la hiérarchie dans le Royaume-uni? Certainement non. Qu'ils veuillent donc bien ne plus appeler du nom d'envahissement les applications nouvelles, les utilisations récentes, les adaptations de l'activité pontificale aux événements contingents de l'histoire humaine. Cela fait, qu'ils veuillent bien nous dire ce qui a manqué aux papes du II^e ou III^e siècle, par exemple, pour être aussi réellement papes que leurs successeurs du XIII^e, du XVI^e ou du XIX^e.

Qu'ils veuillent bien nous dire ce que Léon X, Léon XII, Grégoire XVI, avec leur notion propre de la fonction dont ils étaient investis, auraient fait de plus que saint Léon I ou saint Grégoire le Grand. Nous les mettons au défi de respecter l'histoire et d'obtenir d'elle des réponses autres que celles des papes eux-mêmes sur ces différents points. Avec le même pouvoir, mais avec des ressources extérieures différentes, dans des conditions absolument dissemblables, les résultats ne sauraient être complètement identiques : ils seront plus ou moins satisfaisants et brillants; ils s'étendront plus ou moins loin; ils affecteront souvent des apparences variées; mais Pierre restera ce que le Christ l'a fait, et les Papes ne seront jamais que Pierre toujours vivant dans l'Église fondée sur lui.

Le concile du Vatican n'a rien innové dans l'Église ni dans la Papauté. En vain quelques mécontents ont-ils prétendu persuader à la politique allemande qu'elle avait affaire désormais à un catholicisme nouveau : ils n'ont pu l'en persuader sérieusement ni s'en persuader eux-mêmes; et leur parti, comme leurs déclamations contre les jésuites et le Pape, finit de la façon la plus ridicule et la plus humiliante. Le *ricœur catholicisme* n'a existé que pour montrer qu'il y a un catholicisme ancien et toujours jeune, qui ne change pas mais qui se développe, et qui se rit des flots mobiles et changeants dont les assauts peuvent agiter mais non submerger la barque de Pierre.

§ IV. — L'INFAILLIBILITÉ PONTIFICALE

I. — Pour avoir une idée certaine et précise de ce que l'Église croit et enseigne sur ce grave sujet, pour avoir aussi un sommaire exact des principales preuves sur lesquelles s'appuie ce dogme, suivons le concile du Vatican, dans la célèbre définition qu'il en a faite (*Sess.* VI, ch. 4) : « La perpétuelle croyance du Saint-Siège, l'usage permanent de l'Église, les déclarations des conciles œcuméniques eux-mêmes, surtout de ceux où l'Orient et l'Occident se réunissaient dans l'unité de la foi et de la charité, démontrent que le suprême pouvoir doctrinal est renfermé dans la primauté apostolique conférée au Pontife Romain en tant que successeur de Pierre, prince des apôtres. » C'est ce qu'exprime

clairement la fameuse formule du Pape Hormisdas proposée par Adrien II aux pères du VIII^e concile œcuménique, IV^e de Constantinople, et souscrite par eux. C'est ce que les Grecs reconnaissent hautement dans leur profession de foi approuvée par le II^e concile universel de Lyon. C'est ce que témoignait le concile œcuménique de Florence dans une définition que j'ai rapportée au paragraphe précédent. — La conduite du Siège Apostolique dans les questions d'enseignement et de foi, d'hérésie et d'erreur, montre bien qu'il s'est cru investi de cette fonction du magistère suprême et qu'il a tenu à la remplir dans toute son étendue, « afin, dit saint Bernard, que même les dommages portés à la foi trouvassent leur souverain remède là où la foi ne peut éprouver de défaillance » (*Lettre* 190), c'est-à-dire, dans l'autorité et la primauté du Pontife Romain.

Le sentiment de l'Église universelle fut toujours en parfait accord là-dessus avec celui du Saint-Siège : « Tous les vénérables Pères ont effectivement embrassé, et les saints Docteurs orthodoxes ont vénéré et suivi sa doctrine apostolique, sachant parfaitement que ce Siège de Pierre reste toujours exempt de toute erreur, selon cette divine promesse du Seigneur notre Sauveur, faite au prince de ses disciples : *J'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaillât pas ; et toi, lorsque tu seras converti, confirme tes frères* (Luc. XII, 33.) »

— Le concile du Vatican termine par cette solennelle définition : « Nous enseignons et définissons, comme un dogme divinement révélé, que le Pontife Romain lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire, lorsque remplissant la charge de pasteur et docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être crue par l'Église universelle, jouit pleinement, par l'assistance divine qui lui a été promise dans la personne du bienheureux Pierre, de cette infailibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue quand elle définit la doctrine relative à la foi ou aux mœurs; et, par conséquent, que de telles définitions du Pontife Romain sont irréfutables d'elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église. Si donc quelqu'un, ce

qu'à Dieu ne plaise, avait la témérité de contredire notre définition, qu'il soit anathème ! »

II. — Beaucoup de difficultés ont été soulevées contre ce dogme, avant et après sa définition. On sait le retentissement qu'elles ont eues au moment du concile du Vatican, avec quelle énergie elles ont été proposées, avec quelle science elles ont été résolues, d'indiquerai les plus graves et les plus intéressantes, celles dont la solution nous fera pénétrer davantage dans l'intelligence théologique du dogme. — 1° La simple raison, le simple bon sens, se refusent à croire à l'infaillibilité d'un homme ; on croirait plus aisément à celle d'un concile ou d'une académie. 2° D'autant que, se croyant infaillibles, les papes en viendront à définir sans étude, sans réflexion, sans prudence, les choses du monde les moins scientifiques et les moins certaines. 3° Si grandes, du reste, que soient leurs précautions, leurs sentences doctrinales pourront bien atteindre mais jamais dépasser les limites d'une très grande probabilité : l'évidence ou la parole même de Dieu peuvent seules nous donner la certitude absolue. 4° Jésus-Christ n'a pas promis cette certitude infaillible aux définitions pontificales : ses paroles à saint Pierre n'en disent rien. 5° Les apôtres n'en ont rien su ni rien dit non plus. 6° Pierre a erré jusqu'à renier son Maître ; comment donc, surtout après cela, eût-il mérité pour lui-même et ses successeurs un privilège si grand, refusé aux autres apôtres et aux héritiers de leurs sièges ? 7° Comme Pierre a erré quant à l'essence même de la foi chrétienne, plusieurs de ses successeurs se sont grossièrement et lamentablement trompés. 8° Aussi la tradition ecclésiastique est-elle loin d'être favorable à ces prétentions ultramontaines : elle prouve, tout au plus, qu'on s'en est rapporté en pratique, par une sorte de *modus vivendi*, aux décisions arbitrales de l'évêque de Rome, quand on ne pouvait sortir autrement de luttes religieuses où il y allait de l'existence même du catholicisme ; mais elle ne montre pas le moins du monde qu'on ait alors accepté la parole du Pape comme l'expression définitive, absolue, surnaturelle, de la vérité révélée. 9° Ces prétentions ultramontaines à l'in-

faillibilité sont le produit lent mais visible de l'orgueil et de l'ambition de la Rome papale s'exaltant au souvenir de la Rome antique, se prévalant de la primauté d'honneur accordée à Pierre, s'efforçant de s'égalier dans l'ordre spirituel au pouvoir des Constantin et des Justinien dans l'ordre civil, réussissant à se créer des partisans chez les moines et parmi les scolastiques du moyen âge, s'enhardissant peu à peu à faire acte d'infaillibilité au milieu de l'Europe lassée du parlementarisme théologique des conciles de Bâle et de Constance, profitant pour s'affirmer de l'insatiable et invincible ambition des jésuites et de leurs adhérents, se déclarant davantage contre les jansénistes mal vus des gouvernements temporels, et arrivant enfin, dans la personnalité fougueuse et mystique tout ensemble de Pie IX, à se faire diviniser par un concile sans clairvoyance et sans indépendance. 10° L'usurpation est donc ici encore des plus flagrantes, et les hommes d'État qui ont refusé de reconnaître, dans l'Église du Pape infaillible, l'ancienne Église légale avec laquelle leurs devanciers et eux-mêmes avaient eu des rapports diplomatiques et conclu des concordats, n'ont fait que constater une situation historiquement et juridiquement indéniable ; il n'y a rien de commun entre le Pierre faillible et failli de l'Évangile et le prétendu Pape infaillible que le concile du Vatican nous a fait. 11° Qu'est-ce enfin que cette formule *ex cathedra* dont personne ne peut donner une explication satisfaisante et qui est entendue de cent façons diverses, au point de rendre pratiquement inutile le prétendu privilège de l'infaillibilité, puisque l'on ne sait jamais quand les conditions nécessaires à sa réalisation sont remplies ?

III. — Aux objections, dont on ne nous accusera pas d'avoir amoindri la force ou diminué la portée, nous faisons les réponses suivantes :

1° La raison est bien dans son droit en refusant de croire à l'infaillibilité d'un homme. Elle ferait même fort bien de ne point croire à celle d'une académie ou d'un congrès scientifique. Aussi ne s'agit-il point de cela ici, mais de l'infaillibilité de Dieu lui-même. Personne ne peut la révoquer en doute ; personne ne peut non plus nier, à moins qu'il ne nie d'abord

la possibilité de toute action divine *ad extra*, que Dieu ne puisse inspirer ou assister de telle façon l'esprit humain, que celui-ci soit entièrement préservé de l'erreur, dans telle ou telle condition déterminée. L'inspiration a été accordée aux auteurs sacrés, et elle ne l'est ni aux conciles œcuménique ni aux papes. L'assistance, qui prémunit l'intelligence finie contre ses défaillances possibles, est accordée à l'Église enseignante rassemblée en conciles généraux ou dispersée dans les différents diocèses, et au Pape chef de l'Église. Ni l'Église ni le Pape n'en deviennent impeccables; ils n'en deviennent pas non plus infaillibles en tout, mais dans les définitions magistrales qu'ils donnent sur la foi ou les mœurs. En ces cas-là leur science, leur capacité, leur conscience et leur probité scientifique, ne sont pas la cause et la garantie de leur infailibilité; ce sont simplement des moyens subordonnés à la véritable cause et à la suprême garantie qui est Dieu lui-même.

2° Il suit de là que nous n'avons à craindre aucune imprudence ou témérité, aucune hâte ou présomption, de la part des souverains pontifes quand ils rendront ces jugements définitifs obligeant la créance et l'adhésion de toute l'Église. Nous pourrions avoir de telles craintes s'ils étaient eux-mêmes les garanties de leur enseignement. Mais comment craindre, si Dieu est la source unique de leur infailibilité? Dieu ne les assistera-t-il pas précisément pour les empêcher d'être hâtifs, inconsidérés, téméraires, désobéissants? N'est-il pas évident que Dieu leur permettra de porter une décision seulement lorsqu'elle sera nécessaire et suffisamment mûrie?

3° On voit encore par là que si les sentences rendues après sérieux examen par les papes, en dehors de la foi et de la morale chrétiennes, peuvent atteindre et atteignent ordinairement un très haut degré de probabilité et d'autorité, leurs définitions magistrales sur la croyance et les mœurs, étant garanties par Dieu même, possèdent une certitude absolue, parfaitement identique à celle de la parole divine; ces définitions ne sont pas inspirées comme l'Écriture sainte, mais elles sont irréfragables comme elle.

4° Notre-Seigneur a très clairement promis cette infailibilité à Pierre et à ses successeurs. Non seulement il lui a

dit : « J'ai prié pour toi, afin que la foi ne défaille point; à ton tour, une fois converti, confirme tes frères. » ce qui ne peut avoir de signification qu'à la condition d'assurer à Pierre une assistance divine qui lui permette d'être l'appui de ses frères, les autres évêques, s'ils viennent à hésiter, à chanceler, dans le domaine de la foi et de la morale. Non seulement il lui a donné le pouvoir des clefs, c'est-à-dire le pouvoir suprême d'ouvrir le royaume des cieux et de le régir sans contestation ni contradiction de qui que ce soit, ce qui ne saurait s'expliquer sans l'infailibilité doctrinale. Non seulement il l'a fait suprême pasteur de tous les pasteurs et de tous les fidèles, évidemment avec la charge et le pouvoir de déterminer où est le vrai et le bien dont ils se doivent nourrir, où est le faux et le mal dont ils se doivent absolument garder, ce qui suppose de nouveau en lui le privilège d'une infailibilité proportionnée à sa fonction. Mais encore, et c'est toujours là qu'il faut en revenir si l'on veut entendre à fond la doctrine du Maître, Jésus a fait de Céphas la pierre ou le rocher fondamental sur lequel est bâtie l'Église, et contre lequel, non plus que contre l'Église, les portes de l'enfer ne sauraient prévaloir jamais. Or, supposez que Pierre ou son successeur imposent à l'Église universelle une doctrine hérétique ou immorale; si l'Église y adhère, les portes de l'enfer ont prévalu contre elle et contre sa pierre fondamentale; si l'Église n'y adhère pas, elle se sépare de Pierre qui n'est plus sa base, son support, son *substratum*; si enfin l'Église, loin d'y adhérer, oblige Pierre à y renoncer et le ramène ainsi au vrai et au bien, c'est elle qui devient la sauvegarde et le soutien de celui que Dieu avait fait son rocher, sa pierre, son *Céphas*; ne voit-on pas combien ces trois hypothèses sont contraires à l'institution du Sauveur et à sa parole divine?

5° Les apôtres en reconnaissant, comme nous l'avons dit, la primauté de Pierre, ont certainement vu dans ce fait, ou plutôt dans ce principe, la conséquence d'infailibilité doctrinale que Jésus-Christ même y avait mise et qu'il en déduisait avec une très suffisante netteté, on vient de le voir. Si toutefois leurs actes, que nous connaissons du reste assez peu, ne

montrent pas qu'ils aient explicitement professé la même doctrine que nous sur cette infailibilité, la raison en est toute simple : ils avaient, comme apôtres, un privilège personnel et individuel d'infailibilité qui les dispensait de recourir, comme leurs successeurs, au suprême jugement de leur chef. S'ils n'en ont point fait de déclaration formelle par écrit, c'est qu'il leur suffisait de commander l'obéissance de l'esprit et du cœur à l'Église telle que Jésus-Christ l'a faite, telle que la montraient leurs catéchèses verbales, infaillibles dans Pierre et dans ses successeurs, infaillible dans chaque apôtre mais non dans ses successeurs individuels, infaillible enfin dans l'épiscopat tout entier en union avec son chef. Nous avons dit plus haut, et nous redirons plus bas, que l'Église primitive, dès que l'occasion s'en est présentée, a témoigné de fait et par écrit qu'elle l'entendait bien ainsi : elle le tenait donc des apôtres eux-mêmes, comme ceux-ci le tenaient de Jésus.

6° Le reniement de saint Pierre ne touche en aucune façon à la question présente. Tout d'abord, quand il trahit ainsi son Maître, Céphas n'était pas encore investi de la primauté pontificale; il n'était point pape, et l'Église n'existait point. Ensuite, sa chute n'a pas consisté dans une fausse définition *ex cathedra* adressée à toute la chrétienté. Sans doute, cette triste défaillance n'était pas une recommandation en sa faveur : mais le Christ ne considère point les mérites ou les démérites personnels, quand il confère une prérogative qui n'a rien de personnel; et ce n'est pas pour leur utilité ou leur plaisir, mais pour le bien de l'Église, que Pierre et ses successeurs sont infaillibles en certaines conjonctures. Que l'on ne cherche donc pas à s'expliquer la raison du choix que la Providence fait d'eux plutôt que d'autres. Qu'on veuille bien le remarquer aussi, les collègues de Pierre jouirent du même privilège de l'infaillibilité que lui, non au même titre, mais en raison de leur apostolat; et les évêques, qui leur succèdent collectivement, succèdent collectivement aussi, quand le concile œcuménique est réuni, à leur infaillibilité. Il ne faut pas tellement exagérer la munificence divine à l'égard de Pierre qu'elle

semble avoir oublié pour lui tous les autres.

7° Les papes, ne l'ai je pas dit? peuvent errer théoriquement et pratiquement dans leur vie privée, dans leurs sentences judiciaires ou administratives, même dans leur enseignement quand il n'a pas le caractère et la portée d'une définition s'adressant à toute l'Église et visant la foi ou les mœurs. Mais, quant aux définitions de ce genre, on n'en trouvera pas une seule qui ait été portée à faux par un pape. Les cas célèbres d'Honorius, de Vigile, de Libère, l'incident fameux du procès de Galilée (*voir ce mot*), l'histoire privée du pape Marcellin et d'Alexandre VI, ont été soigneusement discutés avant, pendant et après le concile du Vatican, et se sont trouvés, comme le reniement de Pierre, en dehors de la question; nous les y laissons.

8° Loin que la tradition ecclésiastique soit contraire au dogme de l'infaillibilité pontificale, elle lui est, dès les premiers temps du christianisme, manifestement favorable. A ce que j'en ai dit plus haut, j'ajouterais simplement ce fait de toute évidence et d'une force démonstrative inéluctable: toujours, dans l'Église primitive et depuis, l'on a considéré comme hérétique toute doctrine condamnée par Rome, et comme orthodoxe toute doctrine acceptée par elle. On ne fut jamais regardé comme déserteur de la foi du Christ à moins qu'on ne le fût de la foi de Pierre; et le grand, l'unique moyen de justification employé par les catholiques suspectés à tort d'errer dans leur créance, était de montrer leur entière adhésion à la doctrine pontificale. Je le répète, c'est là un fait de toute antiquité, de toute notoriété, de toute certitude. Or, peut-il s'interpréter autrement que par la persuasion universelle de l'infaillibilité du Pape? Du Pape, dis-je, car le Saint-Siège sans le Pape est une abstraction; et l'Église romaine sans l'évêque de Rome n'est vraiment ni infaillible, ni même Église. Et ce fait, tout ensemble si extraordinaire, humainement parlant, et si ordinaire dans les annales du christianisme, montre bien qu'il ne s'agissait pas seulement d'un *modus vivendi* adopté, en désespoir de cause, pour supprimer les luttes et pacifier les controverses, mais réellement d'une règle de foi indiscuta-

ble et indestructible : on était catholique ou on ne l'était pas, selon que l'on croyait ou non comme le Pape. Le Pape était donc bien le Docteur suprême, le maître infaillible, l'organe divinement autorisé de la divine révélation.

9^e Avant que la Rome pontificale eût la liberté et le goût de rêver aux gloires de la Rome païenne, qui la condamnait aux catacombes et aux amphithéâtres, les papes étaient regardés comme infaillibles par l'Église entière : et saint Irénée *Contra Hæres.*, l. III, c. 3., saint Cyprien lui-même *Epp.* 45, 52; *de Unit. Eccl.*, n. 1., ne faisaient qu'exprimer la conviction universelle des chrétiens, quand ils écrivaient ces textes fameux qui seraient inexplicables sans la croyance à l'infailibilité des successeurs de Pierre. Les orientaux, Denys d'Alexandrie, par exemple, et Origène n'agissaient et ne parlaient pas autrement (*Athan.*, *de Sent. Dion.*, n. 13; *Euseb.*, *Hist. Eccl.*, VI, 36, etc.) Si la primauté accordée à Pierre par Jésus et reconnue par l'Église n'eût été qu'une primauté d'honneur, certes, aucun siècle, aucun diocèse, aucun évêque, n'en eût consenti la transformation en primauté de juridiction et d'infaillible magistère : l'histoire de l'Église permet-elle donc de croire que l'épiscopat ait jamais été assez insouciant pour contempler de telles intrigues sans s'y opposer? — On invoque les premiers empereurs chrétiens, et l'on dit que leur majesté a donné aux évêques de Rome l'ambition de les égaler, pour ensuite les surpasser : mais justement le pouvoir impérial, généralement peu bienveillant pour le pouvoir papal, l'eût plutôt réprimé et comprimé de toutes ses forces, s'il n'eût pas au préalable constaté l'existence, en fait et en droit, de sa prééminence spirituelle. — C'est encore un rêve que de voir dans les moines et les scolastiques du moyen âge, sinon les premiers inventeurs, du moins les grands facteurs et faiseurs de l'infailibilité pontificale. Est-ce que l'épiscopat ne les surveillait point et ne les réduisait pas à leur condition normale, quand ils voulaient en sortir par des théories ou des agissements anormaux? Les scolastiques ne montraient-ils pas assez d'indépendance d'esprit pour inquiéter parfois les papes dont on prétend qu'ils auraient été les séides? Que les scandales de Constance et de Bâle aient mieux fait

sentir à quelques-uns la nécessité, pour l'Église, de l'infailible primauté de Pierre, c'est possible ; mais c'est aussi un fait historique constant, que le gallicanisme trouva largement son profit, sinon son origine, dans les discussions et les divisions de cette triste époque.

Ce double phénomène se reproduisit au XVI^e siècle : en même temps qu'elle faisait ressortir l'immense bienfait de l'institution d'un docteur et pasteur infaillible, et qu'elle décidait les plus grands saints et les plus grands hommes, notamment la naissante Compagnie de Jésus, à défendre, comme le vrai palladium de la foi catholique, les prérogatives du Pontife romain, la révolte protestante semait de toutes parts, jusque dans les nations fidèles à l'antique Église, un esprit de licence et de scepticisme, de rationalisme théorique et pratique, qui certainement ne secondait pas ce qu'on appelle les ambitions ultramontaines et les prétendus efforts des papes pour se faire reconnaître infaillibles. S'ils ont affirmé avec énergie leur puissance dans les affaires du jansénisme, ils n'ont rien fait que leurs prédécesseurs des premiers siècles n'eussent fait avec autant de zèle et quelquefois avec plus de décision. Quelle ineptie enfin de ne voir dans la définition de l'infailibilité pontificale, au concile du Vatican, que le résultat des défauts d'un Pape et d'un épiscopat sans valeur ! Comme si réellement celui-là eût été un autocrate sans mesure, et celui-ci une multitude sans raison et sans cœur ! Non, certes, la liberté, la science, la conscience, n'ont point manqué à cette assemblée ; et naturellement déjà, l'autorité de sa définition est très considérable ; mais, surnaturellement, et pour quiconque croit à l'infailibilité de l'Église, celle du Souverain Pontife a été définie avec toutes les garanties de vérité dont jouissent les dogmes les plus certains.

10^e Bien qu'il y ait eu quelques discussions sur le sens de la formule *ex cathedra*, il est d'une grande limpidité. Le Pape définit ou parle *ex cathedra*, « du haut de sa chaire apostolique, » quand il enseigne comme maître et docteur suprême de l'Église entière, en vertu de la charge pastorale confiée à Pierre, de sa fonction de rocher fondamental qui supporte l'Église, de son devoir de pastre

toutes les ouailles du Christ; et pour tout résumer en un mot, quand il parle en pape, *imposant à tous la croyance à ce qu'il enseigne*. Au *cathedra* ou *chaire* désigne dans le langage traditionnel de l'Église le siège ou la fonction de l'évêque, et le siège ou la fonction du maître. Le Pape, évêque universel, maître universel, est infallible dans les questions où l'Église elle-même dont il est le chef et la tête le serait, par conséquent dans les matières de foi ou de mœurs, et dans celles qui sont tellement liées avec ce double objet, qu'il ne pourrait être suffisamment enseigné, exposé, défendu, sans elles.

Quant à savoir si le Pape parle effectivement en pape avec la volonté d'obliger notre foi, rien ordinairement n'est plus facile, soit qu'il le déclare lui-même ou le fasse officiellement déclarer; soit que les circonstances dans lesquelles il promulgue sa décision dogmatique n'en laissent pas douter; soit enfin que l'épiscopat, les théologiens, les fidèles, soient unanimes à en juger ainsi. Que s'il y a réellement doute sérieux en ce point, l'obligation n'existe pas d'adhérer, sous peine d'anathème, au décret pontifical qui peut, du reste, et à d'autres titres, obliger en conscience.

[Cf. dans ce *Dictionnaire*, les articles *Église*, *Galilée*; CARDINAL FRANZELIN, *de Traditione, de Ecclesia*; CARDINAL MANNING, *Histoire du concile du Vatican*; R. P. PALMERI, *de Romano Pontifice*; etc., etc.]

D^r J. D.

PARADIS TERRESTRE. — Les traditions que nous a léguées la Bible sur le berceau de l'humanité ont été de tout temps l'objet d'attaques de la part des ennemis de la foi. Nous n'avons pas à discuter ici les objections faites sur l'histoire de l'Éden au nom de la philosophie rationaliste, qui repousse tout à la fois la possibilité du miracle et l'idée d'une chute originelle.

Nous nous en tiendrons au point de vue strictement biblique, pour réfuter une autre objection conçue à peu près en ces termes : « La Bible donne sur la situation de l'Éden des indications géographiques assez précises. Or, si l'on essaie, d'après ces données, de fixer le site du paradis, on se trouve en présence d'impossibilités de toutes sortes;

mais si la Bible s'est trompée sur le lieu de l'Éden, elle a bien pu se tromper sur son existence même. » Pour montrer le peu de valeur de cette difficulté, voyons d'abord quelles sont les indications contenues dans la Genèse : « Un fleuve, y est-il dit, sortait d'Éden pour arroser le jardin, et de là il se divisait pour devenir quatre têtes (fleuves ou bras de fleuves). Le nom de l'un est Phison; c'est celui qui entoure toute la terre de Havilah, où est l'or, et l'or de cette terre est bon; là aussi est le bdellium et la pierre *solan*. Et le nom du second fleuve est Gêhon; c'est celui qui entoure toute la terre de Kusch. Et le nom du troisième fleuve est Hiddekel (Tigre); c'est celui qui coule devant l'Assyrie. Et le quatrième fleuve est l'Euphrate. » (Gen., II, 10-14). Quand même, d'après ces indications, il serait impossible aujourd'hui d'assigner un lieu au paradis terrestre, quand même plusieurs des systèmes imaginés à ce sujet seraient pleinement convaincus d'erreur, comme paraît l'être, par exemple, l'hypothèse qui place l'Éden dans l'Inde, il ne suivrait pas de là que le récit biblique fût contrové. Nous ne connaissons pas assez la géographie ancienne, surtout celle de ces temps si reculés, pour avoir le droit d'être ainsi affirmatifs et de regarder comme faux ce que nous ne pouvons pas comprendre. Mais, de fait, plusieurs des hypothèses imaginées sur le site de l'Éden sont possibles, quoique plus ou moins vraisemblables, et il suffit qu'elles soient plausibles pour que la difficulté soulevée par les critiques n'ait pas même un semblant de raison. Passons rapidement en revue ces divers systèmes.

1^o Henri Rawlinson place l'Éden en Babylonie, et il s'appuie pour cela sur les documents indigènes qui appellent la Babylonie *Gan Duniyas*, *l'enclos du Dieu Duniyas*, nom qui ressemble au *Gan-Éden* de la Genèse. Rawlinson, précisant encore davantage, indique la ville d'Eridu comme le site même du Paradis. On trouve en effet dans les hymnes chaldéens des passages comme celui-ci : « Dans Eridu a crû un pin noir; dans un lieu pur il a été formé; son (fruit) est de cristal brillant... Dans Eridu abondance féconde de sa plénitude; son siège est le lieu (central) de la terre. » Dans ce système, il n'y a pas de

difficulté pour identifier le *Tigre* et l'*Euphrate*, ces deux fleuves bien connus arrosant la plaine de Babylone. Quant au *Géhon*, c'est le *Jahu* qui arrose Eridu. Enfin, le *Phison*, c'est le cours d'eau appelé Ugné. — Cette hypothèse, renouvelée en partie du savant Huet, n'a guère de probabilité pour elle, comme nous le verrons à propos du système suivant; mais enfin, elle est à la rigueur possible, et cela suffit pour que la véracité de la Genèse sur ce point soit scientifiquement inattaquable.

2° Fr. Delitzsch place également l'Éden en Babylone, et il en voit le centre dans la ville même de Babylone, appelée très anciennement Tindir, *Parage de vie*. Comment le savant orientaliste arrive-t-il à ce résultat? Pour lui, le *Tigre* et l'*Euphrate* nommés par la Genèse sont les deux fleuves de ce nom qui arrosent la Babylone. Quant au *Géhon* et au *Phison*, pour arriver à les identifier, Delitzsch essaie d'abord d'identifier les deux pays qu'ils arrosent, Kusch et Havilah. *Kusch*, c'est la puissance élamitico-sumérienne qui, trois mille ans avant Jésus-Christ, dominait dans la Babylone centrale; son nom était Kassî ou Kaschî, d'où vient l'ancien nom des Chaldéens, Kasda. Quant à *Havilah*, dont le nom signifie terre de sable, c'est la partie du désert de Syrie qui confine à l'Euphrate; on trouve bien en ce lieu les produits mentionnés par la Genèse. Ainsi Havilah est sur la rive occidentale de l'Euphrate et Kusch est sur la rive orientale. Dès lors l'Éden ne peut être que cette plaine qui forme comme un vrai jardin autour de Babylone. Quant au *Phison* et au *Géhon*, ce sont deux des canaux qui environnent Babylone, et probablement les deux plus importants, le Pallacopas et le Schatten-Nil. Ce dernier canal s'appelait en sumérien Ka-hanna; or le signe qui exprime *Ka* peut se rendre aussi par *gu*; on peut donc lire, au lieu de Kahan, Gahan, nom qui se rapproche suffisamment de *Géhon*. Quant au *Phison*, ni le Pallacopas ni aucun autre canal n'a jamais porté un nom qui ressemble à celui-là; mais canal se dit en sumérien *pisan*, et il pourrait se faire que les Babyloniens aient appelé le Pallacopas *canal, pisan* (*Phison*) par excellence. Enfin, le mot Éden vient du sumérien *edin*, désert, qui signifiait primitivement *dépression* de terrain.

Ce système pourrait être vrai sans qu'on fût en droit d'en conclure, avec son auteur, que le récit de la Genèse n'est qu'un mythe d'origine babylonienne. Mais de fait il semble, sinon impossible, du moins très difficile de voir dans la plaine de Babylone l'Éden de la Genèse: 1° Quand la Genèse parle de cette plaine, elle la nomme Sennaar et non pas Éden. 2° Les documents indigènes ne donnent pas non plus à la plaine babylonienne le nom d'Éden ni aucun autre qui s'en rapproche. 3° Nous voyons (Gen., xi) que les hommes, après le déluge, *trouvent* une plaine dans la terre de Sennaar et s'y établissent: ce fait semble indiquer que la plaine de Sennaar avait été inconnue aux hommes jusqu'au déluge. 4° Dans la Bible, le *Phison* et le *Géhon* sont les deux fleuves les plus importants; dans le système de Delitzsch ils ne tiennent plus qu'une place secondaire, ce sont de simples canaux. 5° Si le mot *Éden* en sumérien signifie quelquefois plaine, c'est dans le sens de plaine ou de plateau *aride* et non pas fertile.

3° L'hypothèse la plus probable est celle qui cherche le site de l'Éden aux sources de l'*Euphrate* et du *Tigre*, c'est-à-dire en Arménie. Dès lors, « le *Phison* est, dit M. Vigouroux, ou bien le Phase des anciens, qui coule d'est en ouest et se jette dans la mer Noire, ou bien le Kur, le Cyrus des anciens, qui prend sa source dans les environs de Kars, non loin de la source occidentale de l'Euphrate, et se jette ensuite dans la mer Caspienne après avoir mêlé ses eaux à celles de l'Araxe. Havilah, qu'arrose le *Phison*, c'est la Colchide, le pays des métaux précieux, où les Argonautes allèrent chercher la toison d'or. Quant au *Géhon*, c'est l'Aras d'aujourd'hui, l'ancien Araxe, appelé par les Arabes *Djaichun* (ou *Géhon*) *er Ras*, lequel sort du voisinage de la source orientale de l'Euphrate et va se jeter avec le Kur dans la mer Caspienne. La terre de Kousch qu'il traverse, d'après la Genèse, c'est le pays des Kosséens, *Cassiotis*. » On ne peut rien alléguer de probant contre cette hypothèse, défendue surtout par Calmet; quoi qu'il en soit, il suffit qu'elle soit probable pour couper court à toute attaque sur la véracité de la Genèse. D'ailleurs, le système le mieux

construit au sujet du site de l'Éden ne sera probablement jamais qu'une hypothèse. Depuis la création de l'homme, certaines parties de la terre ont été bouleversées, soit par le déluge, soit par d'autres révolutions, et il rentrerait sans doute dans les desseins de Dieu que le paradis terrestre fût compris dans ces bouleversements : tout d'abord il en fait garder les abords par un *chérubin* (voir ce mot) ; puis il pourvoit à l'exécution de sa sentence par une mesure plus radicale encore, en rendant ce lieu méconnaissable. Désormais, les hommes pourront bien passer aux lieux où se trouvait autrefois l'Éden, mais ils ne s'en doutent même pas. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. 1; *Manuel bibl.*, t. 1, n. 287 sq.

DUPLESSY.

PASSION DU MESSIE PROPHÉTISÉE

(1A). — Israël attendait du ciel un libérateur, qui devait lui apporter la rémission de ses péchés, le réconcilier avec son Dieu et répandre sur la nation les bénédictions les plus abondantes. Dans les desseins de Dieu, le libérateur promis devait expier les crimes du monde par ses propres souffrances et subir la mort pour mériter la vie aux coupables. Il devait être rejeté par les siens, bafoié, conspué, condamné et livré au supplice comme le dernier des hommes. Et le Sauveur ainsi traité ne serait autre que le Fils de Dieu, Jehovah lui-même descendu sur la terre. Cette austère doctrine de la *satisfactio vicaria*, opérée par le Messie, allait être pour les Juifs charnels un immense scandale, bouleversant toutes leurs idées. Il convenait donc que cette physiologie spéciale du Messie souffrant et humilié fût clairement décrite par les oracles prophétiques.

I. PROPÉTIE D'ISAÏE. — Il fut réservé au plus grand des prophètes, à Isaïe, fils d'Amos, d'être comme l'évangéliste anticipé de la Passion. C'est dans la seconde partie du livre d'Isaïe que se déroule ce tableau émouvant (Is., L, 4-10 et LI, 13-14, 12). Nous pouvons supposer ici les preuves de l'authenticité de cette partie : au surplus, quand même les 26 derniers chapitres ne seraient pas du fils d'Amos, mais de quelque « grand inconnu » contemporain du retour de Babylone, il n'en serait pas moins vrai que, dans ces pages

sacrées, la passion et la mort violente du Messie sont prédites plusieurs siècles avant l'événement et que, par conséquent, le doigt de Dieu est là.

Celui qui, dans les oracles d'Isaïe, apparaît souffrant et mourant pour les péchés du peuple, est appelé par le prophète, parlant au nom de Jehovah, *mon serviteur*, אֲדָמָה LI, 13, LI, 11. Est-ce vraiment le Messie qu'il faut entendre sous ce nom ? L'exégèse chrétienne est unanime à répondre par l'affirmative, l'exégèse incrédule le nie, et elle produit des arguments en faveur de sa négation. Il nous faut commencer par démontrer la vérité de l'interprétation orthodoxe.

A. — Pour les chrétiens eux-mêmes, soit catholiques, soit protestants, le plus fort argument consiste dans le témoignage divin que nous fournit en plusieurs endroits le Nouveau Testament. Le Sauveur s'applique à lui-même Is., LI, 12, lorsqu'il dit (Luc., xxii, 37) : « Encore ceci, qui est écrit, doit s'accomplir en moi : Et il a été mis au rang des malfaiteurs. » Saint Jean xu, 37, 38, prouve que l'incrédulité de la plupart des Juifs devait nécessairement arriver, parce qu'elle avait été prédite par Isaïe : « Quoiqu'il (*Jésus*) eût fait tant de miracles devant eux, ils ne croyaient pas en lui, afin que s'accomplît la parole d'Isaïe, disant : Seigneur, qui est-ce qui a cru à notre prédication, et le bras du Seigneur à qui a-t-il été révélé ? » Ces paroles font partie de la grande prophétie du *Serviteur de Jehovah* LI, 1. Le Précurseur, éclairé, sans doute, par une révélation d'en haut, s'écrie en montrant le Christ : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde ! » Application évidente de ces mots d'Isaïe : « Il sera muet comme un agneau devant celui qui le tond... Il a enlevé les péchés de plusieurs LI, 7, 12. » Saint Matthieu déclare (vm, 17) que les guérisons nombreuses opérées par Jésus sont l'accomplissement d'un oracle d'Isaïe, ainsi conçu : « Il a pris nos infirmités et il a porté nos maladies LI, 4. » Qui ne connaît l'épisode de l'eunuque éthiopien (Act., viii, 28-35) ? Philippe s'approche du char au moment où l'eunuque lit ce passage d'Isaïe : « Il a été mené comme une brebis à la boucherie, et comme un agneau sans voix devant celui qui le tond,

il n'a pas ouvert la bouche (LII, 7). » C'est par l'explication de ce passage que Philippe commence à annoncer Jésus à cet officier. Donc, dans l'idée de Philippe, agissant alors sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, ce passage se rapportait au Christ. Saint Paul rappelle aux fidèles de Corinthe (I Cor., xv, 3) que « le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures. » Ce témoignage des Écritures se trouve clairement dans notre prophétie : « S'il donne sa vie pour le péché, il verra une postérité de longue durée (LII, 18). » Enfin saint Pierre (I Pet., ii, 22-25) décrit la personne et les œuvres du Christ par une série de textes tirés de la même prophétie : « Lui, qui n'a point fait de péché, et dans la bouche duquel il ne s'est point trouvé de fraude... qui a lui-même porté nos péchés en son corps sur le bois... par les meurtrissures duquel vous avez été guéris. Car vous étiez comme des brebis errantes. » Voyez Isaïe, III, 9, 12, 5, 6.

Cet ensemble de témoignages tranche absolument la question pour quiconque croit à l'infailible vérité de l'Écriture. Pour les rationalistes eux-mêmes, il s'en déduit un argument très fort en faveur de notre interprétation. Car, si le Christ et ses principaux disciples appliquent tous à Jésus de Nazareth ces paroles prophétiques, sans aucune arrière-pensée, il faut bien que cette interprétation fût universellement acceptée chez les Juifs ; et l'on est mal reçu à venir, après dix-huit siècles, s'inscrire en faux contre cette persuasion universelle de la nation au sein de laquelle la prophétie avait vu le jour et par laquelle elle avait été gardée avec une sollicitude jalouse. Plus tard, il est vrai, les docteurs juifs cherchèrent à donner un autre sens à cet oracle ; mais il n'en était pas ainsi à l'époque où ils n'avaient aucun intérêt dogmatique à écarter l'exposition messianique. En effet, la Synagogue ancienne soutient sans restriction que le *Serviteur de Jéhovah*, mis en scène à cet endroit d'Isaïe, n'est autre que le « Roi-Messie ». Ainsi parlent, entre autres, Jonathan-Ben-Uziel et l'auteur du Midrash Tanchuma. Les modernes, comme Aben-Ezra, Jarchi, Abarbanel, Maimonide, avouent, d'ailleurs, franchement que leurs docteurs anciens ont cru fermement au caractère messianique de cette prophétie.

Attaquons maintenant les rationalistes par leurs propres armes. Sourds à la voix de l'autorité et de l'histoire, ils prétendent tout décider par les arguments internes, fournis par l'examen du texte lui-même. Montrons d'abord comment le *Serviteur de Jéhovah* réunit en sa personne les notes messianiques les plus caractérisées. Dans notre prophétie, le *Serviteur de Jéhovah* apparaît comme un rejeton s'élevant d'une terre altérée ; tel le rejeton de la tige de Jessé, le Messie, doit par le prophète dans son onzième chapitre (v, 1 sq.). Affligé outre mesure, rassasié d'opprobres, il est condamné injustement et enlevé violemment de la terre des vivants ; tel le Messie, chantant lui-même dans le psaume XXI ses douleurs et ses humiliations. Il est frappé de Dieu comme un lépreux, non à cause de ses propres péchés, mais pour expier ceux de son peuple et nous apporter la paix ; tel le Messie, le prince de la paix (Is., ix, 6), dont le règne doit faire naître la justice et l'abondance de la paix (Ps., LXXII (LXXII), 7, 10, 17). Il endure toutes ses souffrances de son propre gré, sans résistance, comme la brebis qu'on mène à la boucherie ; tel le Messie, décrit par Zacharie (ix, 9) comme un roi plein de douceur, pauvre et inspirant confiance à la fille de Sion. Chez lui la miséricorde et la vérité se sont rencontrées ; la justice et la paix se sont embrassées (Ps., LXXXIV (LXXXV), 11). Après sa mort, il reçoit une vie nouvelle pendant laquelle il voit se perpétuer sa postérité ; tel le Messie annoncé par Isaïe comme devant occuper le trône de David pendant des siècles sans fin (Is., ix, 7). Le monde souterrain ne peut renfermer ce Saint du Seigneur, il ne verra pas la corruption : le Seigneur ouvrira devant le Messie la voie qui mène à la vie et le comblera de joie par la vue de sa face (Ps., xv (xvi), 10, 11). De même le *Serviteur de Jéhovah* verra et sera rassasié de bonheur (*videbit et saturabitur*).

Nous n'ignorons pas que nos adversaires trouvent moyen d'épiloguer sur le sens et l'application de toutes ces notes messianiques, sur lesquelles il y a un accord si frappant dans nos livres saints. Aussi ne faut-il pas espérer de convaincre des hommes rivés à un système doctrinal qu'une seule prophétie avérée et vérifiée par l'événement renverserait de fond en comble. Ils sont, hélas ! aveugles

volontaires ; on a beau leur montrer la prophétie du *Serviteur de Jéhovah* accomplie, trait pour trait et à la lettre, dans la passion, la mort et la glorification de Jésus ; ils ferment les yeux au soleil qui les inonde de ses clartés, pour s'enfoncer dans les ténèbres du doute. Quand ils essaient de déterminer le personnage désigné par le prophète, ils ne parviennent pas à s'accorder. Les uns voient dans le *Serviteur de Jéhovah* quelqu'un des grands hommes de l'Ancien Testament. Moïse, Ezéchias, David, Ozias, Jérémie, Isaïe, Josias. Pour les autres, ce personnage est collectif : c'est, ou bien tout le peuple d'Israël, ou bien la meilleure partie de ce peuple, ou encore la collection des prophètes, ou enfin l'ordre sacerdotal.

Soumettons un instant ces diverses hypothèses à un examen attentif.

B. — Moïse fut un homme juste, qui eut beaucoup à souffrir pour le salut de son peuple ; né dans une humble condition il fut exalté et força le Pharaon à plier devant lui. Il fut père d'une postérité spirituelle nombreuse. En intercédant pour les transgresseurs de la loi de Dieu, il en délivra un grand nombre des peines dues à leurs péchés. Mais Moïse ne subit pas une mort violente comme le *Serviteur de Jéhovah*, il ne succomba point à une injuste sentence de condamnation. Il ne fut pas offert en victime volontaire ; ses souffrances n'eurent jamais le caractère d'une expiation. On ne le compta point parmi les scélérats, il ne reçut pas la sépulture des riches, et il ne put être dit de lui qu'après avoir donné sa vie pour les péchés, il vécut encore de longs jours, ni qu'il partagea les dépouilles des puissants de la terre. — Ezéchias, prince juste et glorieux, souffrit, lui aussi, pour la cause de Dieu ; mais sa naissance ne fut pas obscure, sa mort fut douce et paisible et n'eut aucun rapport avec les péchés du peuple. S'il lui fut donné de recueillir les dépouilles des Assyriens frappés par l'ange du Seigneur, ce fut pendant sa vie et nullement après s'être livré à la mort en compagnie des malfaiteurs. — David fut condamné à une dure expiation, mais à cause de ses propres péchés ; d'extraction obscure, il fut élevé au faite des honneurs, mais il ne répandit point sur les gentils les eaux expiatoires (Is., LI, 15) ; juste et agréable à Dieu pendant la

plus grande partie de sa carrière, il ne communiqua point la justice aux autres. Il fut traité comme un malfaiteur et condamné injustement par Saül d'abord, plus tard par Absalon ; mais personne ne le jugea digne d'être enseveli avec les impies. Loin de se livrer à la mort pour les péchés, il prit la fuite pour sauver sa vie. — Ozias n'a rien de commun avec le héros de notre prophétie, si ce n'est qu'il fut frappé de la lèpre et réduit à un état humiliant, mais cette humiliation fut la punition d'une faute personnelle. — Jérémie fut, comme le *Serviteur de Jéhovah*, un juste, persécuté parce qu'il annonçait au peuple la volonté du ciel ; mais les afflictions qu'il eut à subir ne furent point une satisfaction pour les péchés des autres. Nul ne saurait lui trouver cette postérité nombreuse et illustre dont parle le prophète. — Isaïe lui-même ne pouvait pas parler de sa propre personne en termes aussi magnifiques, et aucun autre ne pouvait dire du fils d'Amos, qu'il vint au monde comme une branche desséchée, qu'il fut blessé et maltraité au point de ressembler à un lépreux. S'il est vrai, comme on le raconte, qu'il périt par un supplice cruel, on n'a jamais prétendu qu'il se soit livré lui-même à ses bourreaux afin de mourir pour sauver son peuple. — Josias vécut longtemps après Isaïe. D'ailleurs un pseudo-Isaïe, inventé par le rationalisme, n'aurait pas dépeint Josias avec les traits du *Serviteur de Jéhovah*. Car, s'il est vrai que Josias, prince juste et religieux, ramena beaucoup d'Israélites au culte du vrai Dieu, qu'il mourut de mort violente (dans la bataille contre Néchao), on lui chercherait en vain une origine abjecte, on ne trouverait rien qui le fit regarder comme un lépreux, rien qui fit de sa mort une expiation volontaire. Après sa mort, ce ne fut ni lui ni son armée vaincue qui pût songer à partager les dépouilles de l'ennemi. — En voilà assez pour réfuter la première hypothèse qui fait du *Serviteur de Jéhovah* un des grands hommes de l'Ancien Testament.

La seconde hypothèse, celle du personnage collectif, n'est guère plus heureuse que la première.

L'opinion la plus en faveur chez les incrédules contemporains identifie le *Serviteur de Jéhovah* avec tout le peuple

d'Israël. Elle s'appuie sur quelques arguments plus spécieux que solides : 1. Le nom de *Serviteur de Jéhovah* est donné expressément au peuple entier par le prophète lui-même, à savoir XLII, 19 : « Qui est aveugle, sinon mon serviteur, et qui est sourd, sinon celui à qui j'ai envoyé mes messagers; qui est aveugle, sinon celui qui a été vendu, et qui est aveugle, sinon le serviteur de Jéhovah? » Il ne peut être question ici du Messie; tout se rapporte au peuple coupable; ce que, d'ailleurs, le contexte achève de démontrer. — XLII, 8 : « Et toi, Israël, mon serviteur; Jacob, mon élu; postérité d'Abraham, mon ami! » — XLIV, 1 : « Et maintenant écoute, Jacob, mon serviteur, et Israël, mon élu! » Cfr XLIV, 21; XV, 4; XLVIII, 20. — 2. Au témoignage d'Origène c. Cels., I, p. 42, c'était la explication adoptée par des Juifs dès le III^e siècle : Ils disent que « ces choses ont été prédites de tout le peuple, comme d'un individu, en tant que ce peuple était dans l'exil et accablé de graves calamités. » — 3. Le suffixe pluriel עַמִּי LUT, 8 indique manifestement que celui qui est frappé de Dieu pour le crime du peuple est un être collectif, identifié avec lui-même. *Propter scelus populi mei percussio in eos.* — 4. Il faut interpréter dans le même sens le pluriel מוֹתָיִם (in mortibus ejus). La mort ne peut se multiplier que sur plusieurs individus.

Avant de répondre à ces arguments, entendons les preuves de l'interprétation chrétienne. — 1^o Il y a dans la prophétie des traits qui ne conviennent qu'à un individu. Le héros est appelé *le dernier des hommes, un homme de douleurs*; on lui attribue *une âme* (v. 10 et 11); on parle de la sépulture qu'on lui destine (v. 9). — 2^o Les prophètes parlent souvent du peuple juif, mais toujours de souffrances endurées en punition de ses péchés propres; jamais il ne s'agit de souffrances acceptées par lui pour expier les péchés des gentils. — 3^o Le *Serviteur de Jéhovah* apparaît comme un homme saint et innocent, plein de douceur et se livrant lui-même en victime; les Juifs apparaissent partout chez les prophètes comme des prévaricateurs et ils fuient autant qu'ils le peuvent les châtimens qui les menacent. — 4^o Le prophète Isaac (ou, si l'on veut, le pseudo-Isaïe)

oppose formellement le *Serviteur de Jéhovah* au peuple d'Israël, lorsqu'il dit [XLIX, 5] : « Et maintenant parle Jéhovah, lui qui dès le sein de ma mère me forma son serviteur, pour que je lui ramène Jacob et qu'Israël se rassemble auprès de lui. » Il en est encore ainsi dans le texte de notre prophétie LUT, 6 : « Nous étions tous comme des brebis errantes, chacun s'était écarté de sa voie; et Jéhovah lui imposa l'iniquité de nous tous. »

C'est donc en vain que les adversaires nous opposent des passages où l'appellation de *Serviteur de Jéhovah* est donnée au peuple d'Israël : ils devraient démontrer que cette appellation, si générale par elle-même, ne peut, dans la bouche du prophète, convenir à aucun autre sujet. Cette démonstration, ils sont si peu en état de la fournir, qu'ils doivent admettre au moins une fois le nom de *Serviteur de Jéhovah* appliqué à la personne du prophète lui-même XV, 3 : « De même que mon serviteur Isaïe a marché sans vêtements et sans chaussures. » Ce nom, pouvant par lui-même convenir à plusieurs sujets, soit individuels soit collectifs, c'est au contexte qu'il faut en demander la détermination précise. Nous l'avons fait; et le contexte de la prophétie nous a répondu que le *Serviteur de Jéhovah* est un personnage individuel autre que les grands hommes de l'Ancien Testament; que c'est le Messie. — L'interprétation rabbinique elle-même n'a imaginé l'hypothèse d'un *Serviteur de Jéhovah* collectif que pour échapper aux arguments messianiques des chrétiens : les rabbins modernes avouent ingénument que c'est à cause des chrétiens qu'ils ont changé d'avis. — Enfin la forme plurielle עַמִּי, ou bien désigne ici un singulier, ou, quand même elle désignerait un collectif, elle n'infirmerait en rien le sens messianique de la prophétie. L'autre pluriel peut être considéré comme un pluriel de majesté (Voir le commentaire que nous ferons suivre).

Il n'y a presque rien à dire sur l'opinion qui fait du *Serviteur de Jéhovah* un collectif composé seulement de la meilleure partie du peuple. Dans cette opinion, le héros de la prophétie est juste et innocent, il souffre pour la partie méchante de la nation. Mais où trouve-t-on dans l'histoire d'Israël cette distinction

entre les justes et les méchants dans la distribution des peines souffertes par la nation? Les peines atteignent les uns comme les autres. D'ailleurs, il n'est question nulle part dans l'Écriture d'une expiation où les Israélites justes satisfassent pour les coupables.

La collection des prophètes ne peut pas non plus être considérée comme le sujet de notre oracle. Le *Serviteur de Jéhovah* mis en parallèle avec les *messagers de Jéhovah* (Is., XLIV, 26), c'est-à-dire avec les prophètes, c'est Isaïe lui-même associé aux autres prophètes qui ont prédit la délivrance d'Israël : « Confirmant par l'événement la parole de son serviteur et accomplissant les conseils de ses messagers, Moi, qui dis à Jérusalem : Sois habitée, et aux cités de Juda : Soyez rebâties! » Mais ce texte n'a rien de commun avec notre prophétie. Au surplus, la collection des prophètes, éteinte en Malachie (c'est-à-dire peu de temps après le pseudo-Isaïe, dans l'idée des incrédules), ne peut se glorifier de la postérité indéfinie qui sera l'apanage du *Servus Domini*.

Un seul auteur, à notre connaissance, a proposé l'ordre sacerdotal comme étant le personnage collectif de la prophétie. Cet auteur n'a été suivi par personne : il est donc superflu de le réfuter.

Conclusion. L'examen sommaire que nous venons de faire est la contre-épreuve éclatante de l'interprétation messianique.

Nous allons maintenant exposer celle-ci dans ses principaux détails.

C. — La première partie se trouve au chapitre I d'Isaïe, versets 4-9. La théocratie d'Israël est devenue pour son Dieu une épouse infidèle : le divin époux ne lui a point délivré un billet de répudiation; il ne l'a point vendue à quelque créancier pour payer ses propres dettes; c'est elle-même qui s'est fait renvoyer pour ses crimes. « Pourquoi, dit le Seigneur, suis-je venu, et il n'y avait personne pour me recevoir? j'ai appelé, et personne ne m'a entendu! » A cette obstination du peuple élu le prophète oppose aussitôt l'obéissance héroïque du *Serviteur de Jéhovah*. Il est extrêmement remarquable que, dans tout le contexte, c'est toujours le même personnage qui tient la parole, et pourtant ce personnage apparaît comme Jéhovah lui-même jusqu'au verset 3, tandis qu'aux versets 4

et suivants il devient tout à coup le serviteur de Jéhovah, lui obéissant comme un esclave. Mystère inexplicable sans le dogme de l'incarnation, mais conséquence nécessaire de ce dogme! Le Messie, Dieu et homme tout ensemble, c'est bien Jéhovah, selon sa divinité; c'est le serviteur de Jéhovah, selon sa sainte humanité. Écoutons maintenant ses paroles : « Le Seigneur m'a donné une langue de disciple, pour que je puisse soutenir par ma parole celui qui est fatigué; il prépare dès le matin... mon oreille, afin que je l'écoute comme un disciple écoute son maître. Le Seigneur Dieu m'a ouvert l'oreille, et moi je ne contredis pas, je n'ai pas reculé » devant l'accomplissement de la mission qu'il m'a confiée, quelque dure qu'elle fût pour moi. « J'ai abandonné mon corps à ceux qui me frappaient, mes jones à ceux qui m'arrachaient la barbe; je n'ai pas détourné ma face de ceux qui me faisaient des reproches et qui crachaient sur moi. » Il accepte de la main de Dieu les traitements les plus cruels et les plus ignominieux, car il sait que son Dieu ne l'abandonnera pas. « Le Seigneur Dieu, ajoute-t-il, est mon aide; c'est pourquoi je n'ai pas été confondu; c'est pourquoi j'ai présenté ma face comme une pierre très dure, et je sais que je ne serai point confondu. » Ouvrons maintenant l'Évangile. Jésus y inculque sans cesse sa dépendance absolue, sa soumission entière à son Père : « Moi, dit-il, j'énonce dans le monde les choses que j'ai entendues de mon Père... La parole que vous avez entendue de moi n'est pas la mienne, mais celle de mon Père, qui m'a envoyé... Moi, je fais toujours ce qui plaît à mon Père... Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, d'accomplir son œuvre (Joann., VIII, 26; XIV, 24; VIII, 29; IV, 34). » Sa passion est désignée spécialement comme un acte d'obéissance : « Personne ne m'enlève ma vie, mais je la dépose de mon propre gré; et j'ai le pouvoir de la déposer, et j'ai le pouvoir de la reprendre. C'est là le commandement que j'ai reçu de mon Père (Joann., X, 18). » Et le soir même où il allait se livrer à ses ennemis, il dit à ses disciples assemblés au cénacle : « Le prince de ce monde est là, et il n'a rien en moi qui lui appartienne. Mais afin que le monde sache que j'aime mon Père et

que j'agis selon le commandement que mon Père m'a donné, levez-vous, partons d'ici. (Joann., xiv, 30, 31.) » Au moment même où, saisi par les soldats et les valets, il commence à subir les outrages prédits par le prophète, il dit à Pierre qui veut le défendre : « Penses-tu que je ne puisse pas sur l'heure prier mon Père, qui me donnerait plus de douze légions d'anges ? Comment donc s'accompliront les Écritures, qui attestent qu'il doit en être ainsi. (Matth., xxvi, 53, 54 ?) » Oui, c'est pour obéir à Jéhovah que Jésus a donné son corps à ceux qui le frappaient, au tribunal du grand-prêtre et au prétoire de Pilate ; il a subi sans détourner le visage les reproches blasphématoires des plus vils mercenaires, il a reçu sans se plaindre les crachats qu'une troupe immonde lui lançait à la face. L'Évangile ne dit pas expressément que ces misérables lui aient arraché la barbe, mais on doit supposer qu'ils ont ajouté cet outrage à tant d'autres dont pendant une nuit entière ils accablèrent leur victime. (Matth., xxvi, 67, 68 ; xxvii, 29, 30.) — Au milieu de ces opprobres le Sauveur reste calme, parce qu'il sait que son Dieu est avec lui pour le faire triompher de ses insulteurs. « Voici que l'heure vient et déjà elle est venue, où vous *mes disciples* serez dispersés, chacun de vous s'enfuira vers sa demeure, et vous me laisserez seul ; pourtant je ne suis pas seul, parce que le Père est avec moi. (Joann., xvi, 32.) » Comment se remportera cette victoire de Jéhovah sur les ennemis de son serviteur ? Nous le verrons dans la suite de l'oracle messianique, que le prophète va reprendre au chapitre lvi, 13 :

« Voici que mon serviteur prospérera, il sera exalté, élevé et glorieux. Comme plusieurs ont été frappés de stupeur à ton *(sic)* sujet, ainsi sera sans gloire son aspect, comme n'étant pas celui d'un homme, et son apparence, comme n'étant pas celle des enfants des hommes. C'est lui qui aspergera *d'une aspersion purificatrice* beaucoup de nations ; devant lui les rois fermeront la bouche, parce qu'ils verront ce qu'on ne leur avait pas annoncé et qu'ils contempleront ce dont ils n'avaient point entendu parler. » Cet oracle présente vivement le contraste entre l'abaissement et la glorification du Messie ; contraste qui frappe de stupeur

ceux qui en sont les témoins. Celui auquel l'abjection a enlevé jusqu'à l'apparence d'un homme (עָרֵב) impose aux rois un silence respectueux, il purifie les nations de leurs souillures, en les aspergeant des eaux salutaires de l'expiation. Tel Jésus de Nazareth, réduit dans sa passion au dernier degré de l'humiliation, aspergeant de son propre sang, comme d'une eau purifiante, les nations qui croient en lui et les délivrant ainsi par ses souffrances des peines qu'elles ont encourues par leurs péchés. Voilà les merveilles, inouïes jusque-là, que pourront contempler les contemporains du Serviteur de Jéhovah.

Le prophète développe l'objet de sa vision dans le chapitre lvi, intimement lié au précédent. Ravi lui-même d'admiration et instruit par révélation de l'incrédulité future des Juifs, il s'écrie : « Qui croira à ce que nous annonçons, et le bras de Jéhovah à qui s'est-il révélé ? » Oui, c'est bien un prodige admirable de la puissance du Très-Haut ! A ce moment le prophète assiste en esprit à la naissance, à la vie et aux souffrances du Messie : « Et il montera devant lui comme une branche menue et comme un rejeton sorti d'une terre altérée. » Il apparaît au monde dans une condition humble et abjecte ; né dans une étable, d'une mère pauvre et inconnue ; sorti de la race royale de David, alors semblable à un tronc coupé et desséché, « il n'a ni éclat, ni beauté qui attire nos regards, aucun charme qui fasse désirer sa présence. » Le voici arrivé au terme de sa carrière : « Il est méprisé, il a cessé d'être *compté comme* un homme, c'est un homme de douleurs, familier avec l'infirmité ; il nous cachait, pour ainsi dire, son visage ; méprisé, nous l'avons compté pour rien. » Ces paroles expriment les sentiments des Juifs, témoins des opprobres du Messie et ignorant encore quel en est le mystère. Mais bientôt, éclairés d'en haut, ils commencent à comprendre et à exposer les raisons de ces abaissements. « En vérité, il a soulevé *de terre* nos langues, il a lui-même porté nos douleurs. » Ces langues et ces douleurs ne sont pas tant les siennes que les nôtres, dont il s'est chargé pour nous en délivrer ; ces langues et ces douleurs, ce sont les peines que nous ont méritées nos péchés, ainsi qu'il apparaîtra par la

suite du discours. « Et nous, » le voyant ainsi accablé sous le poids de ses souffrances, « nous l'avons considéré (*d'abord*) comme un lépreux et comme un homme frappé de Dieu et humilié » pour ses propres offenses. « Mais lui, il a été transpercé » sur la croix « à cause de nos iniquités; il a été broyé à cause de nos crimes, » afin de les expier, « le châtiement, *prole* de notre paix avec Dieu, est tombé sur lui et, par ses meurtrissures, nous avons été guéris *des plaies que nous avaient faites nos pères*. Nous tous, comme des brebis, nous avons erré, chacun de nous a tourné vers sa voie, » en s'éloignant par le péché du divin pasteur, « et Jéhovah a fait fondre sur lui l'iniquité de nous tous. » Il serait difficile d'énoncer plus clairement le dogme de la *satisfactio vicaria*, c'est-à-dire de la substitution des mérites satisfactoirs du Christ à l'impuissance où était le genre humain de payer à la divine justice la dette contractée par le péché. Cette substitution, de plus, a été absolument volontaire de la part de la victime. « Il a été offert, parce qu'il l'a voulu lui-même; et il n'a pas ouvert la bouche *pour se plaindre*; il sera conduit comme un faible animal (*animal pevoris*) à la boucherie et, comme une brebis devant celui qui la tond, il sera muet et il n'ouvrira pas la bouche. » Double comparaison saisissante pour faire ressortir la douceur et l'abandon volontaire du Rédempteur. Avant d'être ainsi immolé, il a dû subir « les angoisses d'un jugement » inique de la part du grand conseil de sa nation et du gouverneur romain. C'est de là qu'« il a été enlevé. »

Nous devons nous arrêter un peu ici, pour mieux fixer l'intelligence du texte. Immédiatement après les mots que nous venons de citer, nous trouvons dans notre version latine : *generationem ejus quis enarrabit ?* A l'expression *generatio* correspond le mot hébreu דור qui n'a jamais le sens de *naissance*, mais plutôt celui de *collection d'hommes vivant ensemble*, ou encore de *postérité*. Dans le cautique d'Ézéchias : *Generatio mea ablata est et convoluta est* (Is., xxxviii, 12), le véritable sens paraît être : *Ma demeure a été enlevée et enroulée*. Car aussitôt suit la comparaison : *comme une tente de bergers*. En syriaque le mot *daïro*, dérivé de la même racine, signifie aussi *demeure*. Les interpré-

tes se partagent entre les trois significations du mot hébreu et traduisent, les uns : *Parmi ceux qui vivront avec lui, qui se persuadera qu'il a été retranché de la terre des vivants ?* D'autres : *Qui comprendra (la perversité de) ceux qui vivront avec lui ?* D'autres : *Qui décrira sa postérité ?* D'autres : *Qui annoncera le sort qui lui est réservé ?* D'autres : *Qui recherchera son tombeau (sa demeure après qu'on l'aura retranché de la terre des vivants) ?* D'autres : *Qui pourra découvrir le lieu de son séjour, parce qu'il sera retranché de la terre des vivants ?* Il disparaîtra de ce monde et, lorsqu'il sera dans le lieu de son éternel repos, on cherchera en vain le lieu de son séjour sur la terre (cf. Joann., viii, 21). Chacune de ces explications a ses difficultés, qu'il serait trop long d'examiner ici. Du reste, quelle que soit l'interprétation qu'on adopte, le sens du prophète est que le Messie mourra de mort violente à la suite d'une sentence injuste prononcée contre lui et que, dans cette mort, il y aura un mystère inaccessible à la raison humaine.

Les paroles qui suivent offrent aussi matière à discussion. La Vulgate lit ainsi : *propter scelus populi mei percussit eum*. Au point de vue grammatical, le pronom *eum* peut se rapporter soit au *Servus Domini*, soit au nom *populi* qui précède immédiatement. L'hébreu est favorable au second sens, puisque le pronom *eum* répond à la forme plurielle לְבָרִי, *eis*. C'est pourquoi saint Jérôme traduit : *percussit eos*. La plupart des anciennes versions ont aussi pris לְבָרִי pour un pluriel. D'un autre côté, le contexte convient beaucoup mieux, dit-on, au premier sens. *Il a été frappé à cause du crime de mon peuple*. C'est pourquoi plusieurs interprètes ont voulu prouver que la forme לְבָרִי pouvait aussi désigner un singulier. Ils citent à l'appui Is., xlv, 15; Gen., ix, 26, 27; Deut., xxxiii, 2; Job., xx, 23; xii, 2; xxvii, 23; Ps., xi, 7; mais aucun de ces passages ne nous paraît convaincant. D'ailleurs, fût-il prouvé que cette forme désigne parfois un singulier, il nous semble que, dans le contexte qui nous occupe, où il y a un individu et un collectif auquel le pronom peut se rapporter, le prophète, en choisissant une forme plurielle, a voulu indiquer la relation au collectif et écarter l'idée de l'individu. Pour ces motifs nous opinons

pour la version : *Mon peuple sera frappé à cause de son crime*. Ce crime, c'est le crime commis sur la personne du Messie. Il est bien vrai qu'il est parlé aussitôt après de la sépulture du Christ : mais cette sépulture est déjà décrite comme glorieuse. Par conséquent, on peut considérer la mention du peuple puni à cause de son crime, comme faisant la transition entre les ignominies et les gloires du Messie. Nous proposerions donc pour tout l'ensemble cette paraphrase : « Desangoissés d'un jugement inique il a été enlevé (*dans la gloire de son Père* : qui découvrira le lieu de son séjour ? car il a été retranché de la terre des vivants *et transporté là où nul homme ne peut le suivre*). Mon peuple sera puni à cause du crime qu'il a commis contre son Messie. » Quant au Messie lui-même, sa glorification commencera avec sa sépulture, comme il sera dit aussitôt. — Les interprètes qui maintiennent la version de la Vulgate ne voient dans notre passage que la répétition de la *satisfactio vicaria*, déjà exposée plus haut. — Terminons ici cette digression et reprenons la suite de la prophétie, au verset 9.

La première partie de ce verset est ainsi dans l'hébreu : « Et on donnera avec les impies sa sépulture et avec un riche dans sa mort. » Ce qu'on explique communément : On lui destina la sépulture des malfaiteurs ; mais à sa mort un homme riche viendra à lui pour l'ensevelir avec honneur. L'événement seul a pu révéler l'intention de l'Esprit-Saint en cet endroit ; mais cet événement : la présence d'un homme riche, Joseph d'Arimathie (*vir bonus... et ipse dives*), à la sépulture du Messie, est un fait si précis et si expressément consigné dans les évangiles que, pour un esprit non prévenu, il ne peut guère rester de doute sur le sens de la parole prophétique.

Or cet honneur sera rendu à la sépulture du Christ « parce qu'il n'a pas commis d'iniquité et que sa bouche n'a point proféré le mensonge. Mais c'est le Seigneur qui a voulu le broyer, il l'a rendu infirme. » Donc toutes ses souffrances lui sont venues par le bon plaisir de Dieu. Mais, puisqu'il a souffert tout cela innocent, une magnifique récompense lui est réservée : « S'il donne sa vie pour expier le péché, il laissera

après lui une postérité (*glorieuse*), il vivra de longs jours et la volonté de Dieu (*manifestée dans la prédication de son évangile*) prospérera par son ministère. » C'est la glorification du Messie par sa résurrection, qui lui rendra une vie immortelle, et par la propagation merveilleuse de son Église, cette mère féconde qui donne à son divin époux une postérité se propageant jusqu'à la fin des siècles.

Au verset 11 Jéhovah lui-même fait entendre sa voix pour clore l'oracle de son prophète : « Parce que son âme a été dans la peine il verra *cette postérité brillante*, il en jouira et sera rassasié (*de bonheur*). En se faisant connaître *aux hommes*, mon serviteur, juste lui-même, en justifiera plusieurs et il portera lui-même leurs iniquités. » C'est le mystère de la justification des hommes par la foi en Jésus-Christ et par ses mérites satisfactoirs. Cf. Rom., iii, 25, 26 : *quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ut sit ipse justus, et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi.*

« C'est pourquoi, continue le Seigneur, je lui départirai un grand nombre » d'ennemis vaincus par sa grâce et amenés au giron de son Église ; « et il partagera comme une proie les puissants, » les grands, les princes et les rois qu'il soumettra à sa loi sainte, « parce qu'il s'est livré lui-même à la mort, et qu'il a été compté parmi les malfaiteurs ; parce qu'il a enlevé et pris sur lui les péchés de plusieurs et qu'il a intercedé pour les transgresseurs. » Ces dernières paroles sont comme une récapitulation de toute la prophétie, en même temps qu'elles fournissent deux détails précis vérifiés à la lettre dans la passion de Jésus : crucifié entre deux larrons, il a été compté parmi les malfaiteurs (Marc., xv, 26, 27) et, pendant le temps qu'on le clouait à la croix, il a intercedé pour ses bourreaux par cette touchante supplication : *Père, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font !*

On vient de voir avec quelle netteté de vue et quelle sublimité d'expression le grand prophète a chanté le mystère de la croix du Sauveur, mystère de douleurs et d'ignominies, mais aussi mystère de joie et de gloire éternelle. Ajoutons que ce n'est pas une des moindres gloires de la passion du Rédempteur, d'avoir été

prédite avec une telle clarté, huit siècles avant que le drame divin se déroulât dans l'histoire du monde.

II. PROPHÉTIES DE ZACHARIE. — Nos saints évangiles constatent, dans trois circonstances de la passion du Sauveur, l'accomplissement de prophéties émises autrefois par Zacharie, fils de Barachie (Zach., xiii, 7, xi, 12, 13 et xii, 10). La première, au témoignage de saint Matthieu (xxvi, 31) prédit la dispersion des apôtres lors de l'arrestation de Jésus; la seconde, chez le même évangéliste (xxvii, 9), se rapporte au champ du potier acheté des 30 deniers de Judas; la troisième est citée par saint Jean (xix, 37) à propos de l'ouverture du côté de Jésus sur la croix. Nous allons étudier brièvement ces trois oracles du Saint-Esprit.

La seconde partie de la prophétie de Zacharie, à laquelle appartiennent ces passages, doit-elle être attribuée à ce prophète? Quelques critiques répondent par la négative; il y en a qui l'attribuent à Jérémie, d'accord en cela, croient-ils, avec le texte de saint Matthieu, tel que nous le possédons. La plupart des interprètes chrétiens opinent pour l'affirmative. A notre point de vue cette question a peu d'importance: il nous suffit de savoir que les trois passages sont des oracles prophétiques, assez anciens pour que les évangélistes aient pu en appeler à leur témoignage.

Nous allons expliquer ces prophéties selon le rang qu'elles occupent dans le livre de Zacharie.

A) ZACH., xi, 12, 13. Dans une vision prophétique, Zacharie reçoit du Seigneur l'ordre de paître « le troupeau de la boucherie », le peuple d'Israël, que ses chefs ne gouvernaient plus que pour leur propre avantage et qu'ils menaient ainsi à la perdition. Le prophète obéit; il emporte avec lui deux houlettes, ayant nom, la première *faveur*, זָבַב, et la seconde *Liens d'union*, זָבַב־וָאֵי, et il se met à la tête du troupeau.

En un seul mois il dépose et renvoie les trois bergers, qui jusque-là avaient mal gardé le troupeau. Lui-même prodigue ses soins à ses brebis, mais les brebis lui résistent et l'accablent d'ennuis. Alors il s'écrie: « Je ne vous paîtrai plus. Que ce qui meurt aille à la mort, que ce qui se perd aille à la per-

dition, et que le reste se devore mutuellement! Et je pris ma houlette qui s'appelait *faveur* et je la brisai, pour rendre vain le pacte que j'avais conclu avec tous les peuples », en faveur de mon peuple Israël. Le prophète, on le voit, parle et agit au nom de Jéhovah lui-même. Jéhovah, le bon pasteur, veut sauver son peuple, il va le trouver en personne; il met fin à la mission des trois pasteurs, représentant les trois ordres des gouvernants d'Israël, les magistrats, les prêtres et les prophètes; parce qu'ils avaient abusé de leur pouvoir au détriment de la société théocratique confiée à leurs soins. — Mais le divin pasteur, représenté par son prophète, avant d'abandonner son troupeau, s'adresse à lui pour demander son salaire. Il lui parle en ces termes: « S'il vous semble bon, apportez-moi mon salaire; sinon, demeurez tranquilles. Et ils pesèrent mon salaire, trente pièces d'argent. » L'adjudication d'un pareil salaire était de la part du troupeau la marque du dernier mépris. Trente pièces d'argent, c'était le prix fixé par la loi en compensation d'un esclave tué par un animal furieux (Exod., xxi, 32). Le refus de tout salaire eût été un moindre affront que la remise de cette somme dérisoire en récompense des soins assidus du pasteur. Et ce pasteur, c'était Jéhovah lui-même, le Dieu de toute majesté. Vive ment offensé de l'ingratitude et de l'insolence de son peuple, le Seigneur dit à son prophète: « Jette ceci au potier, ce magnifique salaire, le prix auquel ils ont apprécié ma valeur. Et je pris les trente pièces d'argent, et je les jetai dans la maison du Seigneur pour le potier. Et je brisai ma seconde houlette, qui s'appelait *Liens d'union*, afin de détruire l'union fraternelle entre Juda et Israël. » Désormais la rupture est consommée entre le troupeau infidèle et son divin pasteur: la réprobation d'Israël, arrêtée dans les conseils du Très-Haut, va s'exécuter.

La prophétie que nous venons d'exposer est donc renfermée tout entière dans une série d'actions symboliques, se déroulant elles-mêmes dans une vision mystérieuse. L'objet réel de l'oracle est manifeste: Jéhovah vient en personne vers son peuple pour en prendre soin; il est rejeté avec mépris; à son tour il

prononce la réprobation de ce peuple rebelle. Seront seules exceptées de cette réprobation quelques brebis pauvres et misérables, qui auront docilement suivi le pasteur (v. 11).

Avant d'étudier l'accomplissement de la parole divine, nous devons en examiner de plus près certains détails.

Les interprètes, même catholiques, sont divisés sur l'époque à laquelle se rapporte la première partie de la prophétie (v. 4 U), c'est-à-dire tout ce qui précède la demande du salaire. Le R. P. Knabenbauer, dans son savant commentaire sur les petits prophètes, voit dans tout ce passage l'action protectrice de Dieu sur la nation d'Israël, depuis la servitude d'Égypte, époque à laquelle commence la théocratie, jusqu'à la captivité de Babylone, époque où elle est dissoute. Israël est un « troupeau de la boucherie » sous le bras oppresseur du Pharaon et, plus tard, à diverses reprises, lorsqu'il est dominé par ses ennemis. Bien souvent aussi ses princes et ses prêtres travaillent à sa perte, en l'excitant à l'idolâtrie. C'est pourquoi Jéhovah, par lui-même ou par ses prophètes, vient au secours de son troupeau désolé; il en écarte les pasteurs mauvais, ses ennemis tant extérieurs qu'intérieurs. Bien souvent le troupeau se montre rebelle au pasteur divin. Il vient un temps où la mesure des iniquités est comble, Jéhovah brise sa houlette appelée *fauteur*; il rompt le pacte qu'il avait fait avec tous les peuples, pour qu'ils respectassent la théocratie d'Israël. Désormais ce pacte est devenu vain; les Chaldéens font disparaître la théocratie et, dans cette catastrophe suprême, « les pauvres du troupeau, qui respectent Jéhovah, reconnaissent l'accomplissement de sa parole (v. 11). » A partir du verset 12, le prophète passerait brusquement à l'époque du Messie, traité par son peuple avec le dernier mépris.

D'autres interprètes (à Lapede, Sanchez, Reinke, Hengstenberg et, parmi les anciens, saint Ephrem, saint Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe, Théodoret), entendent toute la prophétie de l'époque messianique. Nous croyons devoir nous ranger à leur avis. La demande que le pasteur fait de son salaire est une conséquence de ce qui précède; il refuse de soigner dorénavant le troupeau rebelle;

mais, avant de le quitter, il lui propose ironiquement de payer le pasteur qui s'est dépensé pour lui. On objecte, il est vrai, que le renvoi des trois bergers et le rejet du peuple rebelle précèdent chez Zacharie la remise du salaire dérisoire, tandis que le Christ n'a nullement aboli, avant sa passion, l'autorité des prêtres, des magistrats et des prophètes d'Israël. Mais on répond que cette abolition se fit du moins virtuellement, lorsque Jésus opposa sa doctrine à celle des scribes et des pharisiens: *Audistis quia dictum est... ego autem dico vobis* Matth., v. 17 sq.; lorsque, dans la parabole même du *Bon Pasteur*, il déclare que tous ceux qui sont venus avant lui vers le troupeau étaient des voleurs et des malfaiteurs (Joann., x, 8), dont les brebis n'écoutaient pas la voix; il ne veut pas que ses disciples imitent les actes des scribes et des pharisiens assis sur la chaire de Moïse; et il accuse ces docteurs hypocrites d'imposer au prochain de lourds fardeaux qu'eux-mêmes ne veulent pas toucher du doigt (Matth., xiii, 2-4). Il y a là, à ce qu'il nous paraît, des éléments suffisants pour justifier la parole prophétique: *Et succidi tres pastores in mense uno*. Que veut signifier le prophète par cet espace d'un mois? Il n'est pas facile de le dire. Peut-être veut-il seulement indiquer un temps relativement court, la durée de la vie publique du Messie. Pusey y voit le mois de Nisan, où fut sacrifié le Sauveur.

Il nous reste à examiner comment il faut entendre l'ordre du ciel, intimant au prophète de jeter les pièces d'argent dans le temple *pour le potier*. Ce potier, personnage déterminé par l'article, et qui apparaît en relation avec le temple, qui est-il? En comparant notre texte avec divers passages de Jérémie, Hengstenberg et Reinke veulent établir que c'était le potier employé au service du temple et ayant son atelier dans le voisinage, dans la vallée de Hinnom. Cette vallée, souillée autrefois par les rites obscènes et sanguinaires de Moloch, était un lieu voué à l'exécration. Ces pièces d'argent devaient être jetées là en signe de malediction. (Cf. Jer., xviii, 2; xix, 1, 2). Cette explication est ingénieuse; mais elle est loin d'être certaine. Nous sommes porté à croire que la mention du potier ne fut pas comprise par le prophète lui-même et demeura un mys-

tère jusqu'à l'événement messianique.

Cet événement est ainsi raconté par saint Matthieu (xxvi, 14, 15) : « Alors un des douze, appelé Judas Iscariote, alla trouver les princes des prêtres, et leur dit : Que voulez-vous me donner, et moi je vous le livrerai. Or ceux-ci lui complèrent trente pièces d'argent... (xxvii, 3-10)... Judas, qui l'avait livré, voyant qu'il était condamné, fut touché de repentir, et rapporta les trente pièces d'argent aux princes des prêtres et aux anciens, disant : J'ai péché en livrant le sang innocent. Ils répondirent : Que nous importe? Cela te regarde! Alors, ayant jeté l'argent dans le temple, il se retira et alla se pendre. Mais les princes des prêtres, ayant ramassé les pièces d'argent, dirent : Il n'est pas permis de les mettre dans le trésor, puisque c'est le prix du sang. Et après avoir délibéré entre eux, ils achetèrent avec cet argent le champ du potier pour la sépulture des étrangers. C'est pourquoi ce champ est encore aujourd'hui appelé Haceldama, c'est-à-dire le champ du sang. Alors fut accomplie la parole du prophète Jérémie : Et ils ont pris les trente pièces d'argent, le prix de celui dont on apprécia la valeur de la part des enfants d'Israël, et ils les ont données pour le champ du potier, comme le Seigneur me l'a prescrit. »

On remarque tout d'abord que la citation de saint Matthieu rend plutôt le sens que la lettre de la prophétie et qu'elle y ajoute la mention du *champ* du potier dont Zacharie ne parle pas. Mais on trouve dans Jérémie (à qui l'évangéliste attribue la prophétie) divers éléments, auxquels, d'après d'excellents interprètes, saint Matthieu fait allusion. Jérémie (xvii, 2) reçoit l'ordre de se rendre chez le potier, il le trouve occupé à tourner un vase d'argile. Le vase se brise, le potier le rejette et en fait un autre à son goût. Plus tard (chap. xix, 1-11) il doit porter à la vallée de Hinnom (la Géhenne) un vase en terre cuite, le briser et le jeter dans la vallée : cela signifie qu'Israël, lui aussi, sera brisé et enseveli dans ce lieu de malédiction. Enfin (xxxii, 7-9) Jérémie, obéissant à la voix de Jéhovah, achète le *champ* d'Anathoth à son cousin Hanameel. De là, disent ces auteurs, le nom de Jérémie cité par saint Matthieu, lequel veut sur-

tout attirer l'attention sur ce « champ du sang », acheté au potier. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que l'évangéliste n'ait visé aussi l'oracle de Zacharie bien qu'il ne nomme pas ce prophète.

La version syriaque, faite probablement sur le texte original araméen de saint Matthieu, ne nomme aucun des deux prophètes. Serait-ce peut-être le traducteur grec qui aurait inséré le nom de Jérémie? Il y a entre cette prophétie et le récit évangélique des ressemblances très frappantes, mais il y a aussi des divergences notables. De part et d'autre il y a trente pièces d'argent comptées par Israël comme prix de la valeur du pasteur envoyé par Jéhovah; de part et d'autre ces pièces sont jetées dans le temple et sont remises ensuite au potier. Mais dans la prophétie, c'est le prophète qui, au nom de Jéhovah, demande le salaire de ses services; dans l'Évangile, c'est Judas, le traître; dans la prophétie, c'est le prophète qui jette l'argent dans le temple sur un ordre du ciel; dans l'Évangile, c'est Judas, poussé par le repentir; dans la prophétie, c'est encore sur l'ordre de Jéhovah que l'argent est remis au potier (Cfr Matth., xxvii, 11 : *sicut constituit mihi Dominus*); dans le récit de la Passion, c'est le sanhédrin qui, de son propre mouvement, achète le champ du potier. Nous devons conclure de tout ceci que le Saint-Esprit, lorsqu'il révéla à Zacharie cette vision mystérieuse, avait une double intention prophétique : l'une de prédire la répudiation du Messie par son peuple et, comme conséquence, la réprobation de ce peuple; l'autre, de préciser certaines circonstances matérielles, facilement reconnaissables, qui devaient se réaliser dans la Passion du Sauveur, passion où s'accomplit de fait la répudiation officielle du Messie et où tout le peuple sanctionna d'avance sa réprobation (Joann., xix, 15; Matth., xxvii, 25) : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants! »

En présence de cet oracle prophétique et de l'événement qui lui répond, l'incrédulité cherche inutilement une explication conforme à ses principes. Il est absurde de croire que le traître Judas, le sanhédrin et le potier aient conspiré ensemble pour poser des actes vérifiant point par point certaines circonstances précisées par Zacharie. Évidemment

aucun n'a pu y songer. D'abord c'eût été agir contrairement à toutes leurs idées sur Jésus et sur son œuvre, c'eût été se condamner eux-mêmes. Ensuite les divergences profondes, qu'il y a entre la prophétie et les faits de la Passion, nous garantissent que Judas, le sanhédrin et le potier n'ont été aucunement influencés par les paroles de Zacharie. La coïncidence serait-elle l'effet du hasard? Qui peut le soutenir sérieusement? Non! il n'y a en tout cela que l'action mystérieuse de la divine Providence, dirigeant souverainement les actes libres des hommes et les faisant converger infailliblement vers l'accomplissement de ses volontés suprêmes.

B ZACH., XII, 10-14. Sur les ruines de la théocratie ancienne, Jehovah en suscitera une nouvelle par l'action salutaire de son Christ. Dans le chapitre xii de sa prophétie, Zacharie décrit à grands traits la gloire de cette théocratie messianique, ses triomphes, les dons célestes qui lui sont départis et les larmes qu'elle répandra sur la mort de son divin fondateur. C'est ce dernier point qui fait l'objet de l'oracle que nous allons étudier. En voici le texte :

« Et je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem l'esprit de grâce et de prières, et ils fixeront les yeux sur moi qu'ils ont percé, et ils pleureront sur lui comme on pleure sur un fils unique et ils s'affligeront à son sujet comme pour un premier-né *enlevé par la mort*. En ce jour-là il y aura un grand pleur dans Jérusalem, comme le pleur d'Adadrimmon dans la plaine de Megiddon. La terre pleurera; chaque famille à part; les familles de la maison de David à part et leurs femmes à part; les familles de la maison de Nathan à part et leurs femmes à part; les familles de la maison de Lévi à part et leurs femmes à part; les familles de Séméï à part et leurs femmes à part; toutes les autres familles, chacune à part et leurs femmes à part. »

La maison de David et les habitants de Jérusalem désignent ici, selon quelques interprètes, la partie de la nation juive convertie à la foi du Messie. Peu nombreuse à l'origine de l'Église, elle formera la masse des descendants de Jacob à la fin des temps, alors que la plénitude des gentils sera entrée dans le bercail

du divin pasteur. Il nous paraît bien plus probable que, sous ces deux dénominations, le prophète veut désigner toute la théocratie nouvelle, l'Israël selon l'esprit. L'esprit de grâce et de prières se répandit sur elle, pour la première fois, au grand jour de la Pentecôte et cette effusion se continue sans interruption dans l'Église de Jésus-Christ. L'Esprit-Saint est dans les fidèles l'auteur de la grâce, c'est-à-dire des divines faveurs, des divins secours qui sanctifient les âmes; il est aussi pour eux l'esprit de prières, priant lui-même en eux par des gémissements mystérieux et les animant sans cesse, par d'ineffables douceurs, à élever vers le ciel leurs ardentes supplications. Dès le cénacle on voit la communauté de l'Église naissante assidue à la prière; la prière sanctifie plus tard les assemblées des chrétiens; elle accompagne leur auguste liturgie. Les ministres des autels offrent à Dieu, au nom de l'Église, le tribut quotidien de leurs louanges, et derrière les murs et les grilles des cloîtres les élus du troupeau du Christ ne cessent ni le jour ni la nuit le céleste concert de leurs supplications.

C'est dans ces intimes communications avec le ciel que ces fidèles fixeront les regards de l'amour repentant vers *Celui qu'ils ont percé*, vers leur Sauveur suspendu à la croix, les pieds et les mains percés de clous, la tête percée d'épines; vers leur Dieu mourant pour leurs péchés; vers son cœur divin ouvert par la lance et dont la plaie béante atteste l'amour infini. C'est de ce cœur, selon la touchante contemplation des Pères, que sont sortis les sacrements du baptême et de l'Eucharistie; c'est de ce côté, ouvert dans la poitrine du nouvel Adam dormant sur sa croix du sommeil de la mort, que Dieu lui forma une épouse chérie, son Église sainte et immaculée, la nouvelle Ève, mère de tous ceux qui vivent de la vie surnaturelle; c'est pourquoi les fidèles enfants de cette Église tournent avec une pleine confiance leurs regards vers ce cœur percé, source inépuisable des divines faveurs.

« Et ils pleureront sur lui comme sur un fils unique, et ils s'affligeront à son sujet comme *pour la mort* d'un premier-né. » Ces larmes versées sur le Sauveur transpercé sont d'abord des

larmes de repentir : car ce sont nos péchés à nous tous qui ont été la cause des souffrances et de la mort de Jésus ; ce sont aussi les larmes d'un amour tendre et sympathique, reproduisant en quelque sorte dans l'âme aimante les douleurs et l'agonie d'un Dieu mourant par amour pour elle. « En ce jour, il y aura un grand pleur dans Jérusalem ! » cette douleur compatissante et repentante se répandra sur l'Église entière ; la Jérusalem nouvelle pleurera son Roi et son Dieu crucifié, comme la cité sainte pleura autrefois le saint roi Josias, tombé sous le fer ennemi à Adadrimmon, dans la vallée de Megiddon II Par., xxxv, 22, 25. Adadrimmon, comme nous l'apprend saint Jérôme, était une ville voisine de Jezraël, dans la vallée de Mageddon, appelée de son temps Maximinopolis. Ce fut là que Josias fut blessé à mort. Le trépas de ce roi chéri fut pour Juda un vrai deuil national, comme nous le savons par l'Écriture (I. c.) : « Tout Juda et tout Jérusalem le pleurèrent, Jérémie surtout, dont les chœurs et les chanteuses répétaient jusqu'à ce jour les lamentations sur Josias. » Telles seront les lamentations sur la mort du Messie : on le pleurera dans chaque famille à part comme autrefois on pleura Josias. Parmi toutes ces familles, Zacharie en cite quatre principales, deux de race royale, celle de David et celle de son fils Nathan ; deux de race sacerdotale, celle de Lévi et celle de son petit-fils Séméï. Ces quatre familles sont nommées ici comme figurant la portion choisie de l'Église du Christ. Le prophète ajoute chaque fois « et leurs femmes à part, » parce que telle était la coutume chez les Juifs. L'événement messianique est, ici comme ailleurs, dépeint avec les couleurs de l'époque du prophète. Celui-ci, en effet, reçoit l'oracle prophétique dans une vision et, par conséquent, avec les apparences extérieures des objets qui avaient coutume de frapper ses regards. D'ailleurs, cette manière d'exposer ne fait elle pas penser aux pieuses femmes du Calvaire et à tant de saintes épouses choisies du Christ, qui font de ses souffrances le sujet habituel de leurs méditations ?

Nous devons encore ajouter quelques explications pour justifier notre interprétation.

Le prophète ne nomme pas d'abord les

hommes qui fixeront les regards sur celui qu'ils ont percé ; mais la suite du discours montre que ce sont ceux-là mêmes qui ont reçu l'effusion de l'esprit de grâce et de prières ; car il est dit ensuite qu'ils pleureront sur lui, familles par familles, en particulier les familles de la maison de David et celles qui descendent de Nathan, de Lévi et de Séméï. Toutes ces familles forment ensemble ou représentent « la maison de David et les habitants de Jérusalem. » Il est notoire que ces dernières expressions désignent, par métonymie, la théocratie tout entière ou la meilleure partie de celle-ci. Cette théocratie, commencée chez le peuple hébreu, fut perfectionnée par le Christ et étendue à toutes les nations de la terre : elle devint l'Église catholique, substituée à la Synagogue. D'après la marche générale des oracles de Zacharie, c'est de cette Église qu'il faut entendre le passage qui nous occupe.

Il est donc prédit par le prophète, que les fidèles enfants de cette Église fixeront les regards sur quelqu'un qu'ils ont transpercé. Le prophète se sert du verbe *הִבִּיטוּ* (*hibbitu*), qui renferme l'idée de *confiance*. Le même verbe est employé au livre des Nombres xxi, 8, 9 du regard jeté sur le serpent d'airain, regard qui suffisait pour guérir les malheureux mordus par les serpents. Ce serpent d'airain était une figure saisissante du Messie, élevé sur sa croix. Il daigna lui-même nous révéler ce mystère : « Comme Moïse, dit-il, éleva le serpent dans le désert, il faut de même que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle (Joann., iii, 14, 15) ». Le regard confiant sur celui qu'ils ont percé doit de même préserver les fidèles de la mort éternelle et leur donner la vie de l'âme, en remettant leurs péchés et en les comblant des célestes faveurs.

Ce qu'il y a de plus sublime dans notre oracle, c'est la manière dont est désigné l'objet de ces regards : « Ils fixeront les regards *sur moi* qu'ils ont percé (*אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקְרָה*) » C'est Jehovah qui parle, c'est lui-même qui sera transpercé par les hommes, lui l'immortel, l'impassible, l'immuable par essence ! Prodige de puissance, d'amour et d'humilité ! Mystère qui implique

nécessairement celui de l'incarnation: car si le Dieu suprême est transpercé, c'est qu'il est homme et Dieu tout ensemble. La manière de parler du prophète a paru étrange à plusieurs interprètes, non seulement juifs et incrédules, mais catholiques même. Sans doute elle est extraordinaire, mais elle a été choisie par le Saint-Esprit pour mettre dans sa pleine lumière la passion et la mort d'un Dieu. S'il avait dit comme certains veulent substituer ici : « Ils fixeront les regards sur celui (עליו) qu'ils ont percé, » un certain doute aurait plané sur le personnage désigné et l'événement même accompli sur le Calvaire aurait à peine suffi pour fixer le vrai sens messianique du texte. La leçon עליו *élai, sur moi*, est d'ailleurs certaine. Elle est donnée par la presque totalité des manuscrits, par les versions grecques de Théodotion et des Septante, par les versions syriaques (la Peschito et l'hexaplaire) par la version arabe et par la paraphrase chaldaique. Aquila, il est vrai, écrit עלו *é* ce qui représente l'hébreu עליו *élai, sur lui*, les masorètes mettent cette leçon en marge comme une correction du texte; mais il est notoire que cette substitution fut adoptée par les Juifs, pour échapper au sens messianique que leur opposaient les chrétiens. Cette substitution ne date que du *ix^e* siècle. Un argument plus fort, au premier aspect, en faveur de cette dernière leçon, c'est la manière dont saint Jean cite la prophétie : « Ils regarderont celui qu'ils ont percé. » Cette citation, pourtant, ne prouve pas même que saint Jean ait lu ainsi dans son manuscrit hébreu (il cite selon l'hébreu et non selon les Septante). L'omission des mots *sur moi* laissait entière l'application de la prophétie à Jésus crucifié et transpercé. Elle était de plus naturelle : car il n'y avait pas de motif d'introduire en ce moment le concept de l'identité du Christ avec Jéhovah.

Les rationalistes ne perdent pas moins leur peine, lorsqu'ils veulent donner au mot דאגרו *daqaru* le sens d'*insulter*. Ce verbe à partout le sens de *transpercer* d'une lance, d'une épée, etc. (Num., xv, 8; Jud., iv, 54; I Sam., xxxi, 4; Thren., iv, 9, etc.) Les anciennes versions donnent toutes ce sens, à l'exception des Septante, qui traduisent εἰς τὸν ἀργύρου, *au lieu qu'ils ont dansé*, ce qui

jure avec le contexte et vient évidemment d'une faute de lecture. Ainsi que le remarque déjà saint Jérôme, le traducteur, au lieu de דאגרו (*daqaru, foderunt*), avait lu דאדו *raqadu, saltaverunt*, en confondant les deux lettres similaires ד et ר.

Cf. Zach., xiii, 7 : « Glaive, réveille-toi contre mon pasteur et contre un homme qui est mon prochain, dit le Seigneur des armées; frappe le pasteur, et le troupeau sera dispersé et je tournerai ma main vers les petits. » Ce pasteur, que le Dieu d'Israël appelle le sien et qui est un homme attaché à lui par des relations spéciales d'intimité, nous avons déjà appris à le connaître : c'est le Christ, le Fils de Dieu, consubstantiel à son Père, descendu parmi son peuple pour prendre soin de ses intérêts éternels. C'est en vain que l'incrédulité, poursuivant son exégèse, aussi froide qu'elle est arbitraire, cherche parmi les grands hommes d'Israël quelque personnalité qui réponde aux traits du tableau prophétique. Tout chef de peuple, dont la mort ou la délaite attira sur la nation de grands malheurs, pouvait vérifier en quelque sorte les termes de l'oracle, considéré isolément; le Messie seul la vérifie, quand on envisage l'ensemble des révélations faites à Zacharie. A l'imitation de Jérémie (xlvii, 6, le prophète, parlant au nom de Dieu, apostrophe le glaive du Seigneur et lui ordonne de frapper le pasteur que Jéhovah a envoyé à son peuple. Le Christ, en effet, doit mourir selon les décrets de la divine justice; il sera frappé du glaive, c'est-à-dire, il périra de mort violente (selon la façon de parler usitée dans la Bible) et, à la suite de sa mort, son troupeau sera dispersé; il passera par l'épreuve de la tribulation. La plus grande partie des brebis demeurera errante loin du bercail salutaire; mais le Seigneur, après l'épreuve temporaire, « tournera sa main *libératrice et protectrice* vers les petits, » les brebis pauvres et misérables de son troupeau. L'explication est donnée aussitôt par le Seigneur lui-même (v. 8 et 9) : « Et il y aura dans toute la terre, dit le Seigneur, deux parties qui seront détachées et dispersées et la troisième partie y sera laissée. Et je ferai passer la troisième partie par le feu et je la brûlerai comme on brûle l'argent, et je l'éprouverai comme on éprouve

For. Celle-ci invoquera mon nom, et moi je l'exaucerai. Je lui dirai : Tu es mon peuple; et elle dira : Jéhovah est mon Dieu! » Qui ne voit dans ces paroles la réprobation de la plupart des Juifs, jusqu'alors les brebis du divin pasteur, et la vocation d'un « reste » d'Israël, pauvre, petit, misérable d'abord, mais délivré par son Dieu de la grande tribulation où l'avait plongé la mort du Rédempteur.

C'est dans l'entourage intime de Jésus que la prophétie reçut son premier accomplissement (Matth., xxvi, 30-32 : « Après avoir chanté l'hymne, ils s'en allèrent au jardin des Oliviers. Alors Jésus leur dit : Je vous serai à tous cette nuit une occasion de chute; car il est écrit : Je frapperai le pasteur, et les brebis du troupeau seront dispersées. Mais après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. » Notre-Seigneur, omettant la traduction inexacte des Septante, cite le texte selon l'hébreu. Seulement il laisse de côté la prosopopée du glaive et montre Jéhovah exécutant par lui-même son décret souverain : « Je frapperai le pasteur. » La dispersion du troupeau apostolique sera de courte durée. La promesse de la délivrance, annoncée par le prophète, est traduite par le Sauveur en ces termes : « Mais après que je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée. » Cette dispersion suivie d'un heureux retour fut le prélude de la dispersion momentanée et du retour définitif vers le Seigneur de ceux qu'Isaïe et saint Paul après lui appellent à diverses reprises *le reste* d'Israël (Is., x, 21; xi, 11, 16; xlvi, 3; Rom., ix, 27, xi, 5.) Ce reste ce sont les Juifs convertis, qui formèrent comme le noyau de l'Église chrétienne naissante.

A CONSULTER : KNABENBAUER, *Commentarius in Isaiam*, t. II; *Commentarius in prophetas minores*, t. II. — REINKE, *Exegesis critica in Jes.*, 52, 13-53, 12; *Die messianischen Weissagungen*, t. IV, p. 133-273. — PATRIZI, *De Christo Zachariae et Malachiae Vaticiniis prænuntiato*, p. 27-70. — HENGSTENBERG, *Christologie*, t. III, p. 410-540. — PUSEY, *Commentary on the minor prophets*, p. 568-585. — DRIVER et NEUBAUER, *The fifty-third chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters*. — JAHN, *Enchiridion hermeneutica sacrae*, t. II, p. 40-66; *Einleitung*, t. II, p. 671. — CORLUCY, *Spici-*

legium dogmatico-biblicum, t. II, p. 82-111, J. CORLUCY.

III. PROPHÉTIE DU PSAUME XXI, HÉB., XVII. — L'Église a toujours regardé ce psaume comme étant messianique. — Notre-Seigneur s'est appliqué sur la croix les premiers mots du second verset (Matth. xxvii, 46; Marc. xv, 34). Les Apôtres ont entendu expressément de lui les versets 19 et 23 (Matth. xxvii, 35; Joo. xix, 23, 24, et Heb. II, 12). Les Pères, de leur côté, ont suivi, sans se diviser, cette interprétation. « De tous ceux qui ont commenté le psaume, en tout ou en partie, il n'en est pas un, dit le P. Patrizi (*Cento Salmi*, p. 96), qui n'y ait vu le Christ. » Un seul, Théodore de Mopsueste, qui prétend l'expliquer de Jésus-Christ au sens accommodative seulement, est frappé d'anathème par le Pape Vigile et sa condamnation est reçue et acclamée au 2^e concile de Constantinople. (Labbe, *Acta Conciliorum*, III, p. 380.) Le moyen âge ne s'écarte par des Pères à cet égard. Aujourd'hui, dans les temps modernes, on s'accorde, chez les catholiques, à tenir le psaume pour certainement messianique. Il n'est pas, je pense, d'interprète catholique qui ne le croie, littéralement ou au moins spirituellement, christologique. Tel est l'enseignement général et séculaire de l'Église. On ne peut y contredire sans blesser la foi. (*Constitutum* du Pape Vigile, apud Labbe *l. c.* Cf. Concil. Trid., Sess. IV, *Decret. de edit.* etc., § *Præterea.*)

Voyons d'abord le texte du psaume selon l'hébreu. Nous montrerons ensuite qu'il se rapporte au Messie Jésus-Christ, et qu'il ne peut convenir qu'à lui. — Nous suivrons en général dans la traduction l'arrangement métrique du docteur Bickell.

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?

Si loin de mon salut!

De mes cris suppliants!

Mon Dieu, de jour j'appelle, et vous ne répondez pas,

De nuit — et je n'ai pas de repos.

Pourtant, vous êtes le Saint,

Trônant sur les louanges d'Israël!

C'est en vous que nos pères avaient confiance,

Ils avaient confiance — et vous les sauviez.

Ils criaient vers vous et ils échappaient
Ils se confiaient en vous et n'étaient
pas déçus.

Mais moi, je ne suis qu'un ver et non
un homme.

L'opprobre des autres et le mépris du
peuple.

Tous ceux qui me voient me raillent;
Ils avancent les lèvres, ils hochent la
tête :

« Il court à Iahvé ! — Qu'il te sauve,
« Qu'il le délivre, puisqu'il l'aime ! »

Où, c'est vous qui m'avez tiré du sein
de ma mère.

Vous, ma sécurité, quand j'étais à la
mamelle.

C'est sur vous que j'ai été rejeté dès
ma naissance.

Au sortir du sein de ma mère, c'est
vous, mon Dieu.

Ne vous éloignez donc pas de moi, car
l'angoisse est proche.

Et personne ne me vient en aide !

Des taureaux nombreux m'entourent,
Les forts de Basan me cernent,
Ils ouvrent leur gueule contre moi —
Comme un lion qui déchire et rugit.

Je suis comme l'eau qui s'écoule,
Et tous mes os sont disjointes,
Mon cœur est comme de la cire,
Il se fond dans mes entrailles.

Ma force se dessèche comme un têt
d'argile.

Ma langue est collée à mon palais ;
Vous me réduisez en poussière de mort.
Voici que des chiens m'entourent,
Une troupe de méchants m'assiège,
Ils percent mes mains et mes pieds,
Je pourrais compter tous mes os,
Eux me regardent et m'examinent,
Ils partagent entre eux mes vêtements,
Et ils tirent ma tunique au sort.

Vous donc, ô Iahvé ! ne vous éloignez
pas de moi !

Vous êtes ma force, hâtez-vous de me
secourir !

Arrachez mon âme au glaive,
Mon unique (ma vie) à la grille du chien.
Sauvez-moi de la gueule du lion
Et des cornes du buffle ; exaucez-moi !

J'annoncerai votre nom à mes frères,
Je vous célébrerai au milieu de l'as-
semblée :

« Vous qui craignez Iahvé, louez-le,
« Vous tous, race de Jacob, glorifiez-le,
« Révérez-le, vous tous, race d'Israël,
« Car il n'a pas méprisé,
« Il n'a pas rebuté la misère du pauvre ;
« Il n'a pas détourné de lui sa face,
« Et, quand il criait vers lui, il l'a
entendu. »

C'est vous que je louerai dans la
grande assemblée.

J'acquitterai mes vœux devant ceux
qui le craignent.

Les pauvres mangeront et ils seront
rassasiés.

Et ceux qui cherchent Iahvé le loueront.

— Que votre cœur ait la vie à jamais ! —

Les confins de la terre se souviendront.

Et se convertiront à Iahvé.

Toutes les familles des peuples se
prosterneront devant vous !

Car à Iahvé est l'empire.

C'est lui qui règne sur les nations.

Ils mangeront, ils se prosterneront.

Les puissants de la terre.

Devant lui s'inclineront tous ceux qui
descendent dans la poussière.

Quiconque ne peut plus vivre.

La postérité le servira.

On parlera du Seigneur aux âges futurs.

Ils viendront annoncer sa justice

Au peuple à venir, — que c'est lui qui
a fait. »

Nous disons que ce psaume se rap-
porte au Messie Jésus-Christ et ne se
rapporte qu'à lui. Les preuves qui éta-
blissent ce rapport sont très convain-
cantes. Nous pourrions invoquer la
preuve d'autorité. Avec elle, la question
serait vite tranchée. Tout ce qui, en effet,
a parlé du psaume dans l'antiquité :
tradition juive exprimée par les rabbins
ou dans les Targums (Schöttgen, *de Mes-
sia*, p. 232 et suiv.), tradition chrétienne
qui est unanime, s'est prononcé dans le
sens de l'interprétation messianique.
Mais les rationalistes n'admettant pas, à
tort sans doute, l'argument de tradition,
nous ne voulons pas en user. Nous ne
ferons appel qu'à la preuve critique,
celle que l'on tire du psaume lui-même.

Le psaume, comme on peut le voir, se
compose de deux parties. Dans la pre-
mière, celui qui parle se plaint de l'état
d'abandon où il est laissé, et décrit les
tourments qu'il souffre : la vue des en-

nemis qui sont autour de lui, l'anéantissement de tout son être, son crucifiement, ses vêtements partagés. Dans la seconde, sauvé du péril, il glorifie Dieu devant ses frères, s'acquitte de ses vœux par un sacrifice eucharistique, et convertit tous les peuples de la terre qui célèbrent l'œuvre nouvelle faite par lui. Tel est le psaume. — Prenons maintenant les récits de la passion et l'histoire ecclésiastique. Il est évident que le psaume s'y retrouve tout entier. Verset par verset, il s'applique très exactement à Jésus-Christ, preuve positive qu'il est messianique.

Montrons-le rapidement.

Il s'ouvre par un grand cri (2) : c'est le cri, ce sont les propres paroles de Jésus en croix (*Matt.* xxvii, 46; *Marc.* xv, 34). — Le patient se plaint ensuite des insultes et des moqueries auxquelles il est en butte 8, 9 : aucun de ces détails qui ne se vérifie dans la passion; ce sont les mêmes signes de mépris une phrase textuelle du psaume qui sont adressés à Jésus (*Matt.* xxvii, 39-44; *Marc.* xv, 29-32; *Luc.* xxiii, 35-37). — La soif n'y est pas expressément nommée, mais elle ressort de l'épuisement extrême, de la distension des os que le patient éprouve (15, 16) : *Sitio* est une des sept paroles de Jésus en croix (*Joa.* xix, 28). — Le crucifiement y est exprimé par un verbe très énergique : *Foderunt* (17). A voir les manuscrits hébraïques, on pourrait en douter. La presque totalité de ceux que nous avons, portent *caari, sicut leo*. On a cependant des motifs de croire que jadis avant le ix^e siècle, il n'en était pas ainsi. Quoiqu'il en soit, il est certain que la leçon *caarou, foderunt* est appuyée par toutes les versions anciennes, du moins en tant qu'elles ne lisent pas : *caari, sicut leo* — par tous les Pères, qui ne parlent pas d'une autre. — parle le contexte qui ne saurait sans violence se construire avec *sicut leo*. (V. J.-B. de Rossi, *Variæ Lectiones V. T.*, vol. iv, p. 14-20. — Lesèbre, le *Livre des Psaumes*, p. 92 et suiv.) Le patient, d'après cela, eut donc les mains et les pieds percés. Tout le monde sait que ce fut le supplice du Sauveur. Le fait est indéniable : *crucifixerunt eum*, disent les évangiles (*Marc.* xv, 25; *Luc.* xxiii, 33; *Joa.* xix, 18). On a voulu nier qu'il ait eul les pieds cloués, et éluder ainsi le sens messianique du verset. Mais on oublie que si les Évangiles se taisent sur les pieds, Jésus en

parle lui-même (*Luc.* xxiv, 39), comme de ses mains. D'ailleurs, à défaut des Évangiles, nous avons toute la tradition la mieux établie pour nous rendre certains — quel qu'ait été par exception l'usage romain — du crucifiement des pieds.

Voir M. Van Steenkiste, *Annotaciones in singulos Psalm.*, p. 189-194 et les autenticités par lui. — Le patient crucifié, ses vêtements sont partagés entre les exécuteurs, et sa tunique tirée au sort (19). Le même fait se produit dans la passion. Les quatre soldats qui ont crucifié Jésus se distribuent ses vêtements de dessus (*ἑστρα = begadim* hébr.), mais sa tunique, ils la jouent à qui l'aura toute entière (*Matt.* xxvii, 35; *Marc.* xv, 24; *Luc.* xxiii, 34; *Joa.* xix, 23, 24). — Mais le patient du psaume ainsi abattu et mort se relève sauvé et vivant. Il publie partout devant les hommes ses frères le nom et la gloire de Dieu; il offre des sacrifices auxquels tous, pauvres et riches, prennent part; il convertit tous les peuples et en forme une race qui sert Dieu et raconte la nouvelle création (23-26, 26, 27, 28-30, 31, 32). Le Sauveur ressuscité a fait cela. Il révèle à ses disciples et par eux à tous les hommes qu'il appelle ses frères (*Matt.* xxviii, 10 cf. *Heb.* ii, 12), les vérités divines; il leur laisse l'Eucharistie, sacrifice et sacrement, qui les fait vivre à jamais; il ramène enfin à Dieu tous les peuples qui s'en étaient éloignés et les fait entrer dans son Église où vit sans cesse le souvenir de la Rédemption : l'histoire ecclésiastique n'est que le récit de cette conversion et de cette vie des peuples dans l'Église.

Il n'est pas possible, après ce que nous venons de dire, de nier le sens messianique du psaume. Tous les grands traits qui le distinguent conviennent au Messie Jésus-Christ. D'autres, moins explicites — par exemple, que le patient ne parle pas de son père, mais de sa mère (10), et qu'il a été rejeté (*in te projectus sum*) dans les bras de Dieu à sa naissance (11), Dieu remplissant ainsi à son égard l'office du père dans la famille juive, etc. — ont avec lui un rapport étonnant.

Quelques différences entre le psaume et la passion évangélique de Jésus ont été objectées par les rationalistes (Rosenmüller, *Scholia in Psalmos*, p. 143; Hupfeld, *Die Psalmen*, II, p. 45 et 46; E. Reuss, *La Bible*, le Psautier p. 121).

Mais elles n'existent pas réellement. On rend pleinement raison des difficultés qu'elles peuvent offrir, et ainsi l'on doit considérer comme certain que le psaume s'applique très parfaitement, sans ombre de doute possible, au Messie Jésus-Christ. Voir les principales objections avec leur solution dans Lesêtre, *op. c.*, p. 94.)

Voyons maintenant les interprétations antimessianiques. On en distingue plusieurs, presque toutes modernes. Quelques-unes entendent le psaume d'un personnage biblique, roi ou prophète; et elles nomment: trois d'entre elles David, une autre Ezéchias, une autre le prophète Jérémie.

Les Juifs et les rationalistes l'expliquent volontiers du peuple hébreu exilé et souffrant.

A son tour, Hengstenberg (*Ueber die Psalmen*, II, p. 9 et suiv.) le rapporte à l'idée du juste en général, idéal qui se réalise en partie dans tous les justes, dont le sort en ce monde est d'être méconnus, puis glorifiés, et totalement en Jésus-Christ.

Toutes ces interprétations sont insoutenables.

Toutes, en effet, ont plus ou moins contre elles le texte du psaume. Rappelons-en la substance.

Le cri et les prières par lesquels il commence, les troupes d'ennemis qui entourent le patient et l'observent, l'anéantissement extrême où il est réduit, les signes et les paroles de mépris qui lui sont adressés, ses mains et ses pieds que l'on perce, ses vêtements que l'on partage, les louanges de Dieu qu'il publie devant la foule de ses frères, les vœux dont il s'acquitte, tous les peuples enfin qui se convertissent et servent Dieu par lui: tels sont les traits qui caractérisent le psaume.

Aucun de ces traits ne se réalise exactement dans ces interprétations. S'il en est plusieurs qui paraissent convenir à l'une ou à l'autre, ce n'est jamais dans leur sens plein et total. Et quelques-uns, celui du crucifiement et du partage des habits, entre autres, y répugnent absolument. Inutile de faire l'application à chacune des hypothèses qui nous occupent. La chose, il me semble, parle assez de soi.

Mais, outre ce vice radical qui est commun à toutes ces interprétations, il y a d'autres motifs, motifs propres à chacune, de les croire fausses et controuvées.

Voyons d'abord la première. La preuve générale, que nous venons d'exposer, est entièrement décisive contre elle. Qu'il s'agisse de David persécuté par Saül, ou chassé par Absalon, ou engagé dans une guerre contre Aram (II *Reg.*, x), il est si évident qu'il n'a jamais été réduit aux extrémités décrites par le psaume que tout autre argument est superflu.

La seconde hypothèse est inadmissible, parce qu'elle fait le psaume postérieur à David. Il est certain, au contraire, que David en est l'auteur. Tout le prouve: le style, le titre, la matière. Le titre, car il le dit expressément. Le style, car il trahit en quelques endroits le ton et la langue de David, dans les psaumes duquel, du reste, le nôtre est rangé (F. Delitzsch, *Die Psalmen*, I, p. 215). La matière enfin, car on voit, en le lisant, que le temple n'existait pas encore et que le royaume n'avait pas encore été divisé (24, 25): détails qui conviennent bien au temps de David.

La même remarque détruit l'hypothèse relative à Jérémie. Les partisans de cette hypothèse voudraient nous persuader que c'est lui qui a écrit le psaume, parce que saint Matthieu, en en citant un verset dans la passion (xxvii, 35), donne l'endroit cité comme étant d'un prophète (*per prophetam*), lequel, disent-ils, n'est autre que Jérémie. Raisonnement sans valeur, car *a)* Jérémie n'est pas nommé, et *b)* ce n'est pas lui qui est désigné sous ce mot de prophète, mais plutôt David, puisque saint Pierre (*Act.* II, 30) l'appelle ainsi lui-même. Du reste, la vie connue de Jérémie — même en prison et maltraité par les Juifs, même délivré et protégé par les Babyloniens — ne s'ajuste aucunement à la matière du psaume: où sont, par exemple, ses mains et ses pieds percés? où, les peuples convertis par lui?

L'interprétation au sens collectif n'est pas plus sûre. Ses défenseurs, au moins quelques-uns, reculent la composition du psaume au delà de la captivité. Ils se trompent, nous l'avons montré. Ils se trompent aussi en prétendant qu'il est question ici du peuple juif exilé, nous l'avons déjà prouvé plus haut. Ajoutons que le psaume est d'allure trop *individuelle*, pour qu'on puisse l'expliquer d'une collectivité. A la simple lecture, on doit convenir que c'est un individu et non un être collectif, un peuple, que l'on entend

souffrir et triompher : les pronoms singuliers (sujets et régimes) interviennent presque à chaque verset. Pour interpréter un tel psaume dans le sens collectif, il faudrait avoir de graves raisons. Puisque ces raisons n'existent pas, cette manière de l'entendre doit être réputée inadmissible.

Il en est de même de l'hypothèse du juste idéal. Le caractère du psaume lui est contraire. Matière mise à part — et la matière répugne à l'hypothèse — le psaume, par son ton général, exprime une réalité et non une abstraction. Il y aurait faute, certainement, de la part d'un écrivain, si, voulant écrire un portrait d'imagination, il s'avisait de s'exprimer, sans prévenir ses lecteurs, comme s'il s'agissait d'une personne réelle et vivante. Nous ne recherchons pas, d'ailleurs, si ce genre d'allégorie rentre bien dans le génie de la langue hébraïque. Quoi qu'on en pense, on ne saurait disconvenir que l'interprétation idéale de Hengstenberg est très hasardée. Une autre chose qui la condamne, c'est que, si cette interprétation était vraie, le psaume ne serait plus une prophétie : ce serait, en effet, non une prédiction touchant un fait à venir, mais une méditation philosophique sur la destinée, connue par l'histoire, des justes en ce monde. Or, excepté quelques-uns, presque tous s'accordent à reconnaître à notre psaume le caractère d'une vraie prophétie.

Ainsi le psaume ne saurait être expliqué comme l'entendent les rationalistes. Leurs efforts, depuis un siècle passé, n'ont produit que des systèmes aussi peu soutenables que nombreux. Un système nouveau paraît-il qu'un autre surgit immédiatement pour l'attaquer et le jeter par terre. Non le psaume ne comporte pas d'explication rationaliste. La seule qui satisfasse l'esprit est l'interprétation catholique.

Le sujet du psaume, celui qui y souffre, celui qui y triomphe, c'est le Messie, Notre Seigneur Jésus-Christ, envoyé de Dieu sur terre pour une nouvelle création : *Ki ghàsà* = *quia fecit* (32, cf. *Gen.* II, 3, F. Delitzsch, *op. c.*, p. 230).

Il a créé le monde nouveau dans sa mort et dans sa résurrection.

V. L. Reinke, *Die messianischen Psalmen* I, p. 207-318. — Hengstenberg, *Chris-*

tologie I, p. 172-195, cf. *Ueber die Psalmen* II, p. 1-55. — Bossuet, *Explication du psaume XXI*, édit. Vivès, vol. II, p. 264-299 — Lesèbre, le *Livre des Psaumes*, I. c. — F. Delitzsch, I. c. etc., etc.

E. PHILIPPE.

IV. PROPHÉTIES DANS LE SENS TYPIQUE. — On appelle sens *spirituel* ou *typique* d'un texte biblique, celui que le Saint-Esprit veut faire entendre directement par les choses qu'expriment les mots entendus dans leur sens littéral. Voici sur ce point la doctrine de saint Thomas (I, q. I, art. 10, in corp.) : « L'auteur de la sainte Écriture, c'est Dieu, qui a en sa puissance d'employer pour exprimer sa pensée, non seulement les mots (ce que l'homme peut faire aussi) mais encore les choses elles-mêmes. C'est pourquoi, tandis que dans toutes les sciences les mots sont les signes de la pensée, c'est le propre de cette science-là que les choses exprimées par les mots signifient à leur tour quelque chose. Ainsi cette première signification, par laquelle les mots expriment les choses, appartient au premier sens, lequel est le sens historique ou littéral. L'autre signification, par laquelle les choses exprimées par les mots signifient à leur tour d'autres choses, s'appelle le sens *spirituel*. Le sens spirituel est, par conséquent, appuyé sur le sens littéral et le suppose. »

Nous appliquerons ces notions à quatre prophéties signalées dans les évangiles comme s'étant accomplies dans la passion du Sauveur.

A) Exode, XII, 46. Saint Jean, après avoir raconté comment les soldats s'abstinrent de rompre les jambes à Jésus après qu'ils eurent constaté sa mort, ajoute aussitôt : « Car ces choses sont arrivées, afin que l'Écriture fût accomplie : Vous ne briserez aucun de ses os (XIX, 36.) » Ces paroles, tirées de l'Exode (XII, 46), se rapportent dans leur sens littéral à l'agneau pascal : « Il sera mangé, dit le Seigneur, dans une seule maison, vous n'emporterez rien de ses chairs au dehors et vous ne briserez pas ses os. » Les paroles du texte sacré, on voit, contiennent l'ordre de laisser intacts les os de l'agneau pascal ; mais sous ce sens littéral, le Saint-Esprit avait en vue un sens plus élevé, un sens typique : par l'agneau pascal, il voulait signifier le Messie, immolé pour la délivrance de son pen-

ple, et par le respect que l'on devait avoir pour les os de l'animal typique, il voulait prophétiser qu'à l'immolation de l'agneau divin l'on montrerait un semblable respect pour son corps sacré. Que l'Esprit-Saint ait eu réellement cette intention en inspirant le texte de l'Exode, c'est ce qu'il nous apprend lui-même par la bouche du disciple bien-aimé.

B) PSAUME XXIV, 19. Le saint roi David, épanchant son cœur devant le Seigneur, se plaint des maux qui l'accablent : « Regardez mes ennemis, lui dit-il, parce qu'ils se sont multipliés ; et ils m'ont poursuivi d'une haine injuste. » Dans ces angoisses, David était la figure du Fils de Dieu endurent en lui-même et en son corps mystique les persécutions des méchants. Le Saint-Esprit avait en vue ces persécutions, lorsqu'il inspira à David les paroles citées. Notre-Seigneur lui-même nous l'atteste dans son discours à la dernière cène (Joann., xv, 24, 25 : « Si je n'avais pas fait au milieu d'eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils seraient sans péché ; mais maintenant ils ont vu *ces œuvres*, et ils me haïssent, moi et mon Père. Mais *cela est arrivé*, afin que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur loi : Ils m'ont haï sans sujet. »

C) PSAUME XL, 10. Le roi David, étendu sur un lit de douleur sous les étreintes d'une grave maladie, est en butte aux sarcasmes de ses ennemis, qui escomptent d'avance le trépas de leur prince. Son cœur est particulièrement sensible à l'ingratitude d'un de ses sujets : « Bien plus, dit-il, mon ami familier, investi de ma confiance, qui mangeait mon pain, a levé son talon contre moi : » comme le ferait une bête de somme indomptée, il m'a frappé du pied d'une manière lâche et perfide. La trahison ingrate de cet homme et l'amère souffrance qu'elle causa au cœur de David furent la figure de ce qui se passa entre notre doux Sauveur et Judas, l'apôtre infidèle, qui trahit son maître pour le livrer à ses ennemis. Nous l'apprenons de la bouche même de la divine victime (Joann., xii, 17, 18) : « Je ne dis pas cela de vous tous *que vous serez heureux en m'imitant* ; je connais, moi, ceux que j'ai choisis ; mais il faut que cette parole de l'Écriture s'accomplisse : Celui qui mange le pain avec moi, a levé son talon contre moi. » Un instant après, Jésus, parlant sans

figure, déclare ouvertement qu'un des douze le livrera (Joann., xiii, 21).

D) PSAUME LXXVIII, 22. Le caractère messianique de ce psaume est attesté en plusieurs endroits du Nouveau Testament. (Joann., ii, 17 ; xiv, 28 ; Act., i, 20 ; Rom., xv, 3.) Les interprètes catholiques sont divisés sur la question de savoir si le sens messianique est littéral ou typique seulement. Il n'y a pas un seul verset qui ne puisse s'expliquer des circonstances de la passion du Christ ; tout peut aussi s'appliquer à David. Pourtant le verset 22 énonce un fait tout à fait spécial accompli à la lettre sur le Calvaire et dont la réalisation en David n'est concevable qu'en figure. Voilà pourquoi nous préférons entendre tout le psaume du Messie à la lettre. Quoi qu'il en soit, nous savons par le témoignage de saint Jean (xiv, 28) que Jésus, étendu sur la croix et voyant que toutes les autres prophéties dont il était l'objet avaient reçu leur accomplissement, voulut en accomplir une dernière. A cette fin il s'écria : « J'ai soif. » Il fournit ainsi aux soldats l'occasion de lui présenter du vinaigre et de sanctionner par l'événement la parole prophétique : « Dans ma soif ils m'ont abreuvé de vinaigre. » « Il y avait là, dit l'évangéliste, un vase plein de vinaigre. Eux donc en remplirent une éponge et, l'ayant fixée autour d'une tige d'hysope, ils l'approchèrent de sa bouche. Quand Jésus eut pris le vinaigre, il dit : Tout est consommé ; et baissant la tête, il rendit l'esprit (Joann., xix, 29-31). » La première partie du verset : « Ils me donnèrent du fiel à manger. » s'était accomplie sur le Calvaire avant le crucifiement, comme nous pouvons le conclure du récit de saint Matthieu (xxvii, 34) : « Et ils lui donnèrent à boire du vin mêlé de fiel. »

J. CORLEY.

PATRIARCHES (CHRONOLOGIE DES). — L'âge patriarcal s'étend, dans l'histoire biblique, du premier homme à l'exode des Israélites. Au point de vue chronologique, la dernière partie de cet âge, celle qui s'ouvre avec la vocation ou la naissance d'Abraham, doit être envisagée et étudiée à part, parce que l'on ne soulève à son sujet aucune question sérieuse d'apologétique. Les historiens et les critiques s'accordent à placer la vie du père des

croyaux une vingtaine de siècles environ avant l'ère vulgaire. Que l'on discute pour déterminer les dates exactes des événements de cette vie, l'écart entre les diverses opinions émises n'atteint pas la limite de trois siècles; il ne saurait avoir de l'importance relativement à l'antiquité plus ou moins reculée de l'homme, quand on interroge l'Écriture sur ce point tant débattu aujourd'hui. (Sur la chronologie de l'époque d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, voy. : P. Bourdais, *Les Premières Dates bibliques*, dans la *Science catholique*, 15 décembre 1887.)

Cette question de l'antiquité de l'homme est grosse de difficultés. (Voy. *Dictionnaire*, col. 190, Hamard, *Antiquité de l'homme*.) D'une part la science présente comme éléments de solution des données géologiques, anthropologiques, préhistoriques. D'autre part l'histoire profane, en étendant de jour en jour son domaine pour conquérir une région précédée enveloppée dans la nuit des temps, déchiffre les hiéroglyphes et les cunéiformes, s'appuie sur l'archéologie, et met en un jour nouveau des textes classiques mal interprétés autrefois; par ces efforts multiples, elle commence à porter un jugement sérieusement appuyé sur les origines mêmes de notre race. Naturellement, mus par l'amour des nouveautés ou par un esprit d'hostilité contre la révélation, beaucoup d'écrivains, parlant d'autorité, émettent les assertions les plus hasardeuses, et de la sorte battent en brèche des croyances traditionnelles; ils portent d'estoc et de taille des coups dirigés contre des autorités réelles, saintes et vénérées; ne s'attaquent à rien moins qu'aux Pères de l'Église et aux Livres sacrés. De là naît pour le savant catholique la nécessité d'examiner de plus près, d'étudier avec plus de soin que jamais les textes bibliques où l'on peut trouver des bases pour asseoir la chronologie des premiers temps de l'humanité.

Il ne s'agit, à ce point de vue, que des temps antérieurs au patriarche Abraham. Les documents sacrés qu'il faut interroger à ce sujet ne sont pas nombreux; ils se réduisent à peu près à deux. Ce sont les tables contenues dans *Genèse*, v, 1-32 et *Genèse*, vi, 10-26. Encore n'y trouve-t-on aucune chronologie constituée; mais seulement les éléments avec

lesquels on peut former un système scientifique de chronologie biblique. Cette observation est importante à faire; elle dégage, en effet, dans une large mesure, l'écrivain inspiré lui-même de la responsabilité scientifique incombant aux divers systèmes de chronologie que les auteurs cherchent à établir sur cette base des données bibliques.

À première vue, rien ne semble plus facile que de bâtir la chronologie des patriarches, à l'aide des dates multiples données dans l'Écriture pour la vie de chacun d'eux. L'addition d'une vingtaine de nombres, ceux qui expriment les âges divers des patriarches successifs au moment où chaque ancêtre engendra son descendant immédiat, voilà, semble-t-il, tout le travail à opérer pour poser sûrement la date de l'apparition de l'homme sur la terre relativement à l'époque d'Abraham. On obtiendra de la sorte l'énoncé de la thèse biblique sur l'antiquité de l'homme; après quoi, le rapprochement de cette thèse et des plus sérieux résultats de la science contemporaine sur la même question montrera s'il y a ou non de ce côté accord entre la foi et la raison.

Se prononcer aussi rapidement serait agir tout à fait à la légère. D'abord on ne serait pas en droit de déclarer la rupture entre la révélation et la science, au sujet d'un point n'appartenant pas à l'enseignement de l'Église tel que celui-ci est actuellement formulé. La thèse biblique sur l'antiquité de l'homme, si thèse il y a, la date de la création du premier homme par rapport à celle d'Abraham ou à l'ère chrétienne, n'ont été jusqu'ici l'objet d'aucune définition formelle, et ne semblent pas devoir le devenir de sitôt. De plus, y a eu désaccord sur le même sujet entre les représentants autorisés de la tradition, dès l'origine du christianisme; aucun parmi nos saints Docteurs n'a vu, dans un chiffre quelconque constituant la date en question, un article de foi. Cette question de chronologie est donc restée en dehors de l'enseignement de l'Église; c'est un point qu'il importe de ne pas oublier.

Ensuite, il faut procéder avec une extrême circonspection avant de se croire autorisé à affirmer ceci: voilà les véritables données fournies par le texte sacré, sur lesquelles on peut asseoir un sys-

tème de chronologie pour l'époque des patriarches antérieurs à Abraham. Pour ne pas s'exposer à émettre des assertions dénuées d'un solide fondement, il est nécessaire d'agiter et de résoudre auparavant trois questions secondaires. L'une d'elles a trait à la véritable leçon du texte sacré : une seconde concerne les omissions qu'a pu faire l'écrivain inspiré; la troisième porte sur l'interprétation des termes employés par lui. Nous examinerons successivement ces trois questions dans le présent article.

I. LEÇON VÉRITABLE. — La restitution du véritable texte de Moïse, pour les nombres des années de la vie des patriarches antérieurs à Abraham, constitue une première question embarrassante pour l'exégète. Celui-ci, prenant en main les tables sacrées dont il s'agit ici, se trouve en présence de trois leçons principales, entre lesquelles il doit faire un choix, ou qu'il doit toutes rejeter, pour une quatrième plus ou moins problématique, et disparue de toutes les bibles actuellement connues. Ces trois leçons nous sont fournies : 1° par la version des Septante; 2° par le texte hébreu judaïque, tel que les Massorètes l'ont fixé, tel que saint Jérôme le lisait en faisant sa propre traduction, tel que l'avait déjà Onkèlos, en écrivant son Targum, au premier siècle de l'ère chrétienne; 3° par le texte hébreu samaritain. Nous donnons ci-dessous ces trois leçons. Les tables bibliques y sont transcrites en chiffres et ramenées à une forme synoptique. Bien que les âges successifs des patriarches, au moment où chacun d'eux devint père, fournissent les données les plus importantes à relever pour la reconstruction d'une chronologie des temps primitifs selon la Bible, nous reproduisons ici les tables de la *Genèse* avec tous les nombres d'années qu'elles portent. Le temps que chaque patriarche vécut après avoir engendré et le total des années de sa vie nous serviront déjà pour la recherche des retouches faites au véritable texte sacré par les copistes ou les traducteurs; puis ils pourront nous présenter un intérêt non moindre, au point de vue où nous nous placerons plus loin, en étudiant la question de l'interprétation des noms de nombre des deux tables sacrées. Enfin, nous complétons celles-ci, à la der-

nière ligne de chacune d'elles, avec des données fournies par d'autres documents qui les suivent dans la *Genèse*. Les nombres de la première colonne marquent l'âge de chaque patriarche à la conception de son fils; ceux de la seconde colonne indiquent les années que chacun vécut après ce moment; le total des années de la vie des mêmes est porté à la troisième colonne.

VERSION DES SEPTANTE

1^{re} Table.

I.	Adam	230 + 700 = 930
II.	Seth	205 + 707 = 912
III.	Enos	190 + 715 = 905
IV.	Cainan	170 + 740 = 910
V.	Maladéel	165 + 730 = 895
VI.	Jared	162 + 800 = 962
VII.	Henoch	165 + 200 = 365
VIII.	Mathusalem	167 + 802 = 969
IX.	Lamech	188 + 565 = 753
X.	Noé	502 + 448 = 950

II^e Table.

XI.	Sem	100 + 500 = ...
XII.	Arphaxad	135 + 400 = ...
XIII.	Canan	140 + 330 = ...
XIV.	Salé	130 + 330 = ...
XV.	Héber	134 + 270 = ...
XVI.	Phaleg	130 + 209 = ...
XVII.	Reu	132 + 207 = ...
XVIII.	Sarug	140 + 200 = ...
XIX.	Nachor	179 + 125 = ...
XX.	Tharé	70 + x = 205

TEXTE HÉBREU JUDAÏQUE

I^{re} Table.

I.	Adam	130 + 800 = 930
II.	Seth	105 + 807 = 912
III.	Enos	90 + 815 = 905
IV.	Cainan	70 + 840 = 910
V.	Maladéel	65 + 830 = 895
VI.	Jaréd	162 + 800 = 962
VII.	Hénoch	65 + 300 = 365
VIII.	Mathusalem	187 + 782 = 969
IX.	Lamech	182 + 595 = 777
X.	Noé	502 + 448 = 950

II^e Table.

XI.	Sem	100 + 500 = ...
XII.	Arphaxad	35 + 303 = ...
XIII.		
XIV.	Salé	30 + 401 = ...
XV.	Héber	34 + 430 = ...
XVI.	Phaleg	30 + 209 = ...
XVII.	Reu	32 + 207 = ...
XVIII.	Sarug	30 + 200 = ...
XIX.	Nachor	29 + 119 = ...
XX.	Tharé	70 + x = 205

TEXTE HÉBREU SAMARITAIN

I^{re} Table.

I.	Adam	130 + 800 = 930
II.	Seth	105 + 807 = 912
III.	Enos	90 + 815 = 905
IV.	Cainan	70 + 840 = 910
V.	Maladéel	65 + 830 = 895

VI.	Jared	62 + 783 = 845
VII.	Hénoch	65 + 300 = 365
VIII.	Mathusalem	67 + 633 = 720
IX.	Lamech	53 + 600 = 653
X.	Noé	302 + 448 = 750

II^e Table.

XI.	Sem	100 + 500 = 600
XII.	Arphaxad	135 + 303 = 438
XIII.		
XIV.	Salé	130 + 303 = 433
XV.	Héber	134 + 270 = 404
XVI.	Phaleg	130 + 109 = 239
XVII.	Reu	132 + 107 = 239
XVIII.	Sarug	130 + 100 = 230
XIX.	Nachor	79 + 69 = 148
XX.	Tharé	70 + x = 143

L'addition des nombres formant la première colonne dans chacun des trois textes ci-dessus, et marquant l'âge de chaque patriarche au moment où il engendra, donnerait le nombre d'années écoulé depuis la création d'Adam, jusqu'à la naissance d'Abraham. Ce total est de 3,414, pour la version des Septante; de 1,948, pour le texte judaïque; et de 2,249 pour le texte hébreu samaritain. Auquel de ces trois derniers nombres faut-il accorder la préférence?

Les Septante constituent déjà par eux-mêmes une autorité des plus vénérables. Leurs tables ont servi à établir l'ère, ou la date de la création du monde adoptée par les églises patriarcales. Cette date est fixée à l'an 5504 par l'Église d'Alexandrie; à l'an 5490, par l'Église d'Antioche; à l'an 5510 par l'Église de Constantinople, et à l'an 5199 par l'Église de Rome (*Martyrologium Romanum* 25 dec.). Le *Chronicon Pascale* fixe la date à l'an 5507 en s'appuyant de même sur les Septante. Les premiers Pères de l'Église adoptent aussi les Tables de cette version : ceux de l'Église grecque les prennent directement dans les Septante; ceux de l'Église latine reçoivent ces mêmes Tables par l'intermédiaire de l'Italique faite sur l'ancienne version grecque. George le Syncelle (*Chronogr.*, éd. Dindorf, t. I, p. 590) et Hésychius (*Hom. in nat. Christi*, PP. GG., t. XCII, col. 1057) supputent également l'intervalle de temps écoulé de la création de l'homme à l'Incarnation du Verbe, en acceptant pour base de leurs calculs les nombres des Tables des Septante. Le cardinal Baronius observe ceci : *Sanctam Dei Ecclesiam antiquitus consuevisse supputare annos ab origine mundi, non secundum Hebraicam editionem, sed secundum Septua-*

ginta duos interpretes. (Apparatus ad ann. eccl., § 118.)

Parmi les modernes, se sont déclarés en faveur des Tables des Septante : le P. Morin (*Exercitationes biblicæ*, in-4^o, Paris, 1669); le P. Martin (*Sinica historie decas*, in-4^o, Munich, 1658); le P. Pezron (*Chronologie de l'histoire sainte*, 1738, t. I, p. 2); un professeur de l'Académie protestante de Saumur, Louis Cappel, en lutte sur ce point en particulier avec Jean Buxtorf fils; Isaac Vossius, autre écrivain protestant, qui soutint la même thèse contre George Horn; Alphonse de Vignolles (*Chronologie de l'histoire sainte et des histoires étrangères...*, 1738, 2 vol. in-4^o) et encore Hales, Jackson, Panvinio.

Les tables du texte hébreu judaïque bénéficient de l'autorité que possède ce texte fixé par les massorètes. Elles sont de plus appuyées par celle que donne au Targum d'Onkelos la haute antiquité de cet écrit, et surtout par l'adoption que le saint concile de Trente a faite de la Vulgate latine pour version authentique. Les juifs adoptent actuellement les tables de leur propre texte. La chronologie établie d'après ces tables de l'hébreu judaïque a prédominé depuis le XVI^e siècle, grâce à l'autorité de Joseph Scaliger, qui posa les fondements de la science chronologique moderne dans son *De emendatione temporum*, 1583, et qui attribuait, comme protestant, une valeur exagérée au texte hébreu. Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*), le P. Pétau, Usher (Usserius), Clinton, calculent la date de la création de l'homme d'après ce texte hébreu ou la Vulgate. De nos jours, Don S. J. G. Mazo, magistrat de Valladolid, dresse ses deux tables : *años de los patriarcas antes del diluvio et despues del diluvio*, d'après la même version latine. (*Historia de la religion...* V^a edicion, t. I^o, pp. 16, 28.)

Les nombres des tables du texte hébreu samaritain n'ont guère attiré l'attention des écrivains. Ils ont cependant été adoptés dans l'antiquité par l'auteur de l'écrit apocryphe intitulé la *Petite Genèse*, *Ἀεττή Γένεσις*, et, dans les temps modernes, par Lepsius, égyptologue prussien (*Chronologie der Aegypter*, in-4^o, Berlin, 1849, t. I, p. 397.)

Les Tables des Septante ont eu leur faveur les plus hautes et les plus fortes autorités; le choix demeure néanmoins

absolument libre entre leurs nombres et ceux des deux textes hébreux. La critique scientifique a tout droit de s'exercer sur ces nombres et de rechercher la véritable leçon, les chiffres écrits par Moïse lui-même. Ce droit ne lui est pas contesté; il reste à savoir si la tâche n'est pas au-dessus de ses forces. Certains auteurs désespèrent qu'elle obtienne jamais un tel résultat. Nous ne partageons pas ce sentiment; sans en avoir l'assurance, nous voulons garder du moins l'espoir que les véritables nombres des Tables mosaïques seront reconnus parmi nos versions et nos textes actuels, ou qu'ils seront restitués à côté d'eux et sans doute à l'aide des données que ces mêmes textes et versions nous fournissent déjà.

Du reste, les fautes des copistes comptent pour peu dans les divergences que présentent les différents textes ou versions des deux Tables génésiâques. Il y a des fautes de ce genre, mais elles paraissent peu nombreuses et insuffisantes pour faire subir au total des nombres de chaque colonne un écart considérable. La cause des différences existant entre les Septante, l'hébreu massorétique et le samaritain dans les deux Tables qui nous occupent, est une cause clairement intentionnelle; elle provient d'un système admis *a priori*, d'après lequel les nombres lus par les copistes ou traducteurs dans l'original entre leurs mains, ont été sciemment modifiés dans la nouvelle édition ou la version données par ces reviseurs. Déjà saint Augustin avait reconnu ces points. Il dit au sujet de la variation des Tables mosaïques si différentes dans les Septante et dans l'hébreu : *Nec casum redolet, sed industriam.* *De Civ. Dei*, l. xv, c. xii, § 1. PP. LL., t. xli, col. 453.) Le même saint Docteur ajoute en parlant encore de ces variantes : *De quibus rationem aut nullam aut difficilissimam reddunt.* Ibid., l. xvi, c. x, § 2. PP. LL. t. xli, col. 489. La difficulté consiste à retrouver le sens dans lequel a été faite la révision du texte primitif.

Nous en faisons l'aveu : toutes nos préventions personnelles étaient en faveur du texte hébreu judaïque. Son nom lui-même, les mots de la langue sacrée qui le forment, portent naturellement à le reconnaître *a priori* comme étant le texte original. Mais, après examen de la

question, nous penchons au contraire pour la version des Septante, en ce qui concerne les Tables génésiâques des années des patriarches antérieurs à Abraham. Nous nous sentons inclinés à voir, dans les nombres des traducteurs grecs, les véritables chiffres écrits par l'auteur inspiré du Pentateuque. Et nous faisons abstraction ici de toute considération empruntée aux données chronologiques de la science et de l'histoire de la haute antiquité profane. Nous nous laissons guider exclusivement par des motifs d'ordre critique, le but du présent article étant d'établir, autant que faire se peut actuellement, la chronologie biblique des temps primitifs, par elle-même, à l'aide des données de l'exégèse. Nous agissons de la sorte, sûr de ne pas exposer une assertion réelle de l'Écriture à la moindre contradiction de la part d'une science solidement établie.

Lorsque, vers l'an 280 avant l'ère chrétienne, au temps du grand-prêtre Éléazar et sous le règne de Ptolémée Philadelphe, les *Septante*, membres du sanhédrin d'Alexandrie, publièrent la version grecque du Pentateuque, l'École judéo-alexandrine n'était pas encore pleinement constituée. La colonie emmenée en Égypte par Ptolémée Soter, après les cruautés exercées par ce prince à Jérusalem en 319, déployait sur l'un des plus grands marchés du monde son industrieuse activité et les ressources de l'esprit commercial inné aux fils de Juda. Ce fut le changement de langue et le contact prolongé avec la civilisation hellénique qui amenèrent plus tard les Juifs Alexandrins à constituer le système philosophico-théologique dont le Didascalée chrétien subit lui-même l'influence, au second siècle de l'Église. Si l'on croit retrouver déjà dans la version des Septante des traces incontestables des spéculations philosophiques se rattachant au platonisme (voir Michel Nicolas, *Des Doctrines religieuses des Juifs...* p. 119 et suiv.), ce fait demeure plus ou moins problématique. Mais rien n'induit à supposer que les célèbres docteurs, déjà trop justement préoccupés de faire passer pour la première fois en une langue des Gentils les mots du texte sacré, aient compliqué leur travail d'une révision de ce texte portant sur la lettre

elle-même, sur les chiffres de ses tables généalogiques.

A Jérusalem, au contraire, sous le pontificat du même Eléazar qui aurait envoyé en Égypte les Septante-deux savants auteurs, de la version grecque de la Loi, Antigone de Socho ouvrait la série des Tannaïtes ou docteurs qui fixèrent, dans les *Halachóth*, les « Paroles des Scribes » leurs prédécesseurs. Alors la Palestine commençait à donner la production d'une riche littérature, dont l'*Éclésiastique* de Jésus-Ben-Sirach est un spécimen inspiré. Sous la direction des Tannaïtes du 11^e siècle; sous celle du D^r Josua-Ben-Perachia, vers le commencement du 12^e ; au premier siècle, autour des chaires de Schemaïa et d'Abtalion de Babylone, d'Hillel Schammaï, on se livra à une étude approfondie du texte sacré, en même temps que l'on fixa la Mischna dans ses grandes lignes. L'esprit pharisaïque, prédominant dans l'école palestinienne, devait porter les maîtres et disciples à envisager principalement la *Thorah* par son côté extérieur; la science exégétique s'exerça surtout dans la question d'ordre littéral. Il est fort possible qu'alors ait été exécuté, à l'ombre du temple, le travail de révision des tables généalogiques en question dans cet article, travail dont le résultat fut une modification importante et systématique des nombres de ces tables.

Pendant les deux siècles que le temple du Garizim resta debout, l'antagonisme entre Jérusalem et Samarie fut-il assez violent pour écarter toute influence de l'École du Temple légitime sur celle du temple schismatique? Nous ne saurions le dire. Samarie tombée sous les coups de Jean Hyrcan I^{er}, et détruite de fond en comble, la situation dépendante des Cuthéens survivants, et leurs rapports nécessaires avec les Juifs, rendent encore possible, sinon probable, que les études critiques des docteurs de Jérusalem sur le texte de la *Thorah* aient amené les dépositaires du texte samaritain à en faire d'analogues sur le leur et spécialement à y introduire, dans le même sens, des modifications portant sur les nombres des Tables généalogiques.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, voici en quoi les textes hébreu, judaïque et samaritain, se différencient

systématiquement de la version des Septante, sur ce point des nombres contenus dans les deux Tables des années des xv premiers patriarches de ligne directe :

Pour les nombres d'années de la première partie de la vie des patriarches, le texte hébreu judaïque enlève 100 ans aux patriarches I, II, III, IV, V, VII, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX (à ce dernier 150). Le texte hébreu samaritain enlève de même 100 ans aux patriarches I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX (à celui-ci 135), XIV.

Quant aux nombres d'années de la seconde partie de la vie des patriarches, par un calcul de compensation, le texte hébreu judaïque les augmente de 100 ans, aux patriarches I, II, III, IV, V, VII, XIV (à celui-ci moins 27), XV. Et le texte hébreu samaritain fait de même aux patriarches I, II, III, IV, V, VII. Au patriarcat IX^e, il rend seulement, pour la seconde partie de la vie, 35 ans des 135 enlevés pour la première.

En ce qui concerne encore les nombres d'années de la seconde partie de la vie des patriarches, le texte hébreu judaïque enlève 97 ans au patriarcat XII, et le texte hébreu samaritain 149 ans au patriarcat VII, 97 au patriarcat XII, 100 aux patriarches XVI, XVII, XVIII, 160 ans au patriarcat XX.

Le texte hébreu samaritain donne seul le total des années de la vie entière des patriarches XI, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX. Ceci nous paraît être une pure interpolation.

Enfin le nom du patriarche XIII et les nombres des années de sa vie sont tombés des deux textes hébreux. La restitution, dans ces deux textes et suivant le système de chacun d'eux, des nombres en question, nous semble facile à faire conjecturalement. Puisque les nombres attribués à la vie du second Caïnan sont, dans la Table des Septante, les mêmes que ceux attribués à Salé son fils, il suffirait de rendre à ce Caïnan, admis par saint Luc, les nombres d'années des deux parties de la vie de Salé dans chaque texte hébreu. A notre humble avis, les chronologistes qui adoptent les Tables de l'hébreu massorétique ou de la Vulgate, doivent, pour cette raison, ajouter 30 ans aux 1948 qu'ils comptent de la création d'Adam à la naissance d'Abraham.

Cette étude critique des tables géné-

siaques dans les deux bibles hébraïques et dans la bible grecque nous amène à la conclusion suivante, non pas déjà certaine dans l'état actuel de la science exégétique, mais peut-être plus probable. Les tables généalogiques des vingt patriarches, telles qu'elles sont dressées dans les Septante, nous présentent à peu près l'exemplaire primitif duquel les tables hébraïques s'écartent parfois en divers sens. Parmi les influences que subirent les auteurs de ces dernières dans leur révision systématique, se rencontra peut-être la difficulté d'admettre un âge trop avancé pour le moment où engendrèrent les patriarches.

Ainsi, abstraction faite de toute prévention causée par des motifs d'ordre scientifique, au sens strict du mot science, des considérations tirées d'ordre purement exégétique nous permettent d'accepter, nous induisent même déjà à adopter les tables généalogiques des Septante, de préférence à celles des deux textes hébreux. Or, prises au pied de la lettre, et au sens propre des mots, ces deux tables nous fournissent déjà, dans leur première colonne, les éléments précis d'une chronologie portant à 3114 ans l'intervalle de temps écoulé de la création d'Adam à la naissance d'Abraham. La science et l'histoire de la haute antiquité, dans leur état actuel, exigent-elles davantage?

Mais, l'exigeraient-elles, l'exégèse biblique nous accorde de son côté une plus grande latitude. La suite de cet article va le montrer.

II. OMISSIONS. — La critique constate d'incontestables lacunes dans les tables généalogiques que renferment les divers livres de l'Écriture. Prenons pour exemple la suite de la généalogie du Sauveur, après les vingt patriarches diluviens et postdiluviens. Déjà, les générations d'Esron, qui paraît même être né en Chanaan (Voyez *Gen.*, xlvi, 8, 12), d'Aram et d'Aminadab, semblent insuffisantes pour remplir l'intervalle de temps écoulé depuis l'établissement des Israélites en Gessen, à la migration dans le désert, pendant laquelle Naasson était phylarque de la tribu de Juda. Ainsi en jugent du moins les auteurs qui rejettent comme une interpolation le *o* et au pays de Chanaan, *o* d'*Exode*, vii, 40, dans les Septante

et le samaritain; et ces auteurs sont de plus en plus nombreux. Au xvi^e siècle c'était Eugubinus Stenhus et Gilbert Gènebrard; de nos jours c'est le Dr Hanneberg (*Histoire de la Rével. bibl.*, trad. franç., t. 1, p. 93-94), l'abbé Vigouroux (*La Bible et les dér. mod.*, 3, édit., t. II, p. 410), le P. Brucker (*La Chron. des prem. âges de l'hum.*, dans la *Controverse* 1886, t. 1, p. 388), M. Halévy (*Bulletin des séances de la Société philologique, séance du 13 avril 1881*).

Naasson mourut au désert. Avec la sienne, la génération de Salmon qui épousa Rahab, après la prise de Jéricho; celle de Booz, d'Obed, de Jessé et de David, soit six générations, remplissent l'espace de temps séparant l'exode de la construction du temple, vers le commencement du règne de Salomon. Or ce laps de temps fut de 480 ans (I R., vi, I *Vulg.* III B). Le P. Lequien en conclut qu'il y a des lacunes pour cette époque dans les tables généalogiques de Ruth iv, 18-22; I *Chron.* II, 11-15; saint Math., I, 4-5; saint Luc III, 31-33. (*Défense du texte hébreu et de la Vulg.*, dans Migne, *Curs. comp. Script. sac.* t. III, col. 1572-1573.)

Poursuivons l'examen de la table généalogique de Notre-Seigneur, dans l'*Évangile selon saint Mathieu*. Parmi les rois de la dynastie de David, trois ancêtres sont omis: Ochozias, Joas et Amazias. Leurs noms ne sont pas tombés du texte par une faute de copiste. La remarque mnémonique de Math., I, 17, nous découvre un motif de cette suppression systématique.

Le prince Zorobabel ramena de Babylone à Jérusalem un grand convoi de captifs en 520 avant Jésus-Christ, 17 ans environ après celui de Chechbasar. Or, de ce prince à saint Joseph, la table généalogique rédigée par saint Mathieu, ou reproduite par lui, diminue peut-être de moitié le nombre réel des générations. Nous ne savons si quelque critique en a fait la remarque, mais en voici la preuve. Le chapitre III^e du premier livre des *Chroniques* nous donne au complet seize des ancêtres du prince Zorobabel depuis David. M. de Sauley en a dressé la table synoptique. (*Étude chronol. des livres d'Esdras et de Néhémie*, p. 13.) D'après ce document, il y eut vingt-deux générations de David inclusivement au prince Zorobabel inclusivement. Comptons mainte-

nant dans la généalogie de Jésus-Christ en saint Luc, et à partir du même point commun, autant de générations. Nous arrivons de la sorte à un Salathiel, qui fut lui aussi père d'un Zorobabel, et qui doit ou non être identifié avec le Salathiel de saint Matthieu, mais ne saurait en toute hypothèse, avoir vécu beaucoup plus tôt que le Zorobabel de ce dernier évangéliste, le prince Zorobabel. Eh bien, du Salathiel de sa liste inclusive-ment jusqu'à saint Joseph, saint Luc inscrit vingt et un noms ; tandis que saint Matthieu, dans sa table généalogique, n'en porte que onze, du prince Zorobabel à saint Joseph. La seule explication plausible d'une pareille différence entre deux généalogies parallèles, c'est que saint Mathieu a omis la moitié des noms ou à peu près, depuis celui du prince Zorobabel.

Les auteurs, notamment le P. Brucker (*La Controverse*, 1886, t. 1, p. 387-390), l'abbé Vigouroux (*Les Livres saints et la critique rationaliste*, 2^e édit., t. III, p. 235-243), citent d'autres exemples nombreux de lacunes dans les Tables généalogiques de l'Écriture. Nous ne multiplierons pas les nôtres, pour abrégier cet article. Celui de la généalogie du Sauveur depuis les patriarches postdiluviens exclusivement suffit amplement à montrer l'existence de telles lacunes.

Or de ce fait dûment constaté, constaté particulièrement dans la Table généalogique du Sauveur après Abraham, on a, par induction, conclu au fait ou du moins à la possibilité d'omissions semblables dans la même Table avant le nom d'Abraham, c'est-à-dire dans les deux Tables génésiaques des vingt patriarches antédiluviens et postdiluviens. Deux jésuites, le P. von Hummelauer *Bibel und Chronologie*, deux articles dans les *Stimmen aus Maria-Laach* 1874), en Allemagne, et le P. Brucker (*loc. cit.*), en France, sont entrés dans cette voie. L'étude du second a fait impression parmi nous, d'autant plus que la difficile question de la chronologie biblique préoccupe considérablement les savants catholiques, au point de vue apologétique. La thèse du P. Brucker en faveur des omissions dans le texte original des Tables génésiaques des vingt patriarches, a rencontré de l'opposition parmi les savants membres de l'Oratoire de Rennes.

Dans la *Controverse* même, M. l'abbé Ch. Robert a soumis au Révérend Père de judicieuses observations 1886, II, p. 357-374 ; et, ici encore, M. l'abbé Hamard, sans rejeter positivement la thèse en question, excuse pour une excellente raison ceux qui se refusent à l'admettre (*V. Dictionnaire, Antiquité de l'homme*, col. 191.)

Nous n'entrerons pas dans les détails de ce débat. Nous nous bornons à indiquer cette voie par où s'engagent volontiers plusieurs auteurs, pour donner aux Tables des vingt patriarches la plus complète élasticité, et leur permettre de suffire à toutes les exigences chronologiques des thèses ou hypothèses de la science contemporaine. Volontiers nous souscrivons sur ce point au paragraphe suivant de M. l'abbé Vigouroux :

« Il ne faut pas considérer, bien s'en faut, l'hypothèse des lacunes dans les listes généalogiques de la Genèse comme un fait démontré excepté pour Caïnan, dont l'existence est attestée par saint Luc ; mais la seule possibilité des omissions permet de répondre à toutes les objections qu'on peut soulever au nom des diverses sciences, histoire, paléontologie, etc., contre la chronologie biblique. Si les savants parvenaient à prouver que la date qu'on assignait généralement à la création de l'homme n'est pas assez reculée, il en résulterait que les systèmes des chronologistes sont faux, mais le texte biblique demeurerait toujours lui-même hors de cause. » (*Manuel biblique*, 5^e édit., t. I, p. 493.)

Donc, tout homme préoccupé de l'accord de la chronologie biblique et des données positives de la science, demeure incontestablement libre, jusqu'ici, d'augmenter le nombre des générations antérieures à Abraham. Pris au sens propre, et doublés avec les générations, les nombres donnés par le Septante pour le premier âge des vingt patriarches antédiluviens et postdiluviens atteignent au total le chiffre de 6828. Avec les siècles écoulés de la naissance d'Abraham à l'ère chrétienne, on obtient ainsi quelque 9000 ans. C'est de quoi imposer silence aux détracteurs de la chronologie biblique.

Du reste, voici, en deux mots, le point de vue auquel nous envisageons personnellement cette question des lacunes dans les tables génésiaques des vingt patriarches. Après les témoignages formels

de saint Jude *Ep. cath.*, 14), de saint Paul *Hebr.*, xi, 5, de Jésus-Ben-Sirach *Eclési.*, XLIV, 16, du *Rituel Romain* (*Litaniés des prières des agonisants*), sur l'existence individuelle, non pas d'Adam et de Noé, ancêtres par excellence de la première et de la seconde humanité, mais sur celle d'autres patriarches primitifs tels qu'Hénoch, la négation de cette existence individuelle des vingt patriarches ne nous paraît pas conciliable avec l'orthodoxie. Toutefois, nous ne faisons aucune difficulté d'admettre que les noms désignant les mêmes patriarches dans les tables génésiâques, ont un sens assez *compréhensif* pour désigner d'un même coup et un individu, et un groupe ethnique plus ou moins étendu et uni à celui-là par les liens de l'origine. La table ethnographique de *Genèse* x est interprétée aujourd'hui d'une façon analogue, à la différence toutefois que l'individualité du personnage souche d'un peuple y disparaît presque entièrement dans un certain nombre de cas. Dans ce système, les vingt patriarches bibliques s'espaceraient au cours des siècles antérieurs à Abraham, et entre chacun d'eux se placerait un nombre indéterminé de générations inconnues. Telle est la large concession que nous ferions aux partisans des lacunes dans les deux tables génésiâques en question ici.

Mais, plutôt que de les entendre de chaque patriarche représentant un groupe généalogique et compris avec lui dans la Bible sous une même dénomination, nous entendrions alors de chacun de ces groupes les nombres d'années portés dans les mêmes tables. C'est précisément dans la série des nombres donnés par Moïse pour mesurer les temps antérieurs à Abraham, qu'il nous répugne personnellement d'admettre des lacunes. Ainsi s'évanouit, il est vrai, tout le bénéfice que l'on pourrait tirer de l'hypothèse des omissions dans les Tables des vingt patriarches, pour la défense du texte biblique devant les assertions plus ou moins fondées de la science. Mais la critique de son côté a des exigences impérieuses. C'est elle qui nous fait repousser toute hypothèse d'élasticité pour la série des nombres marquant l'âge des vingt patriarches, tant l'âge ou chacun d'eux engendra que celui

auquel il mourut. La confrontation des chiffres bibliques avec ceux de la tradition chaldéenne nous amène à une telle conclusion. La tradition chaldéenne peut être plus ou moins altérée ; il est pourtant incontestable qu'elle dérive de la même source que le courant resté pur chez Abraham et la postérité de ce patriarche. Prise dans son ensemble, elle concorde avec la *Genèse*, d'une façon frappante, sur le point particulier de la chronologie primitive.

Ceci nous amène à entrer dans un autre ordre d'idées.

III. INTERPRÉTATION. — Nous donnons ci-dessous la Table chronologique des dix rois antédiluviens qui correspondent, dans la tradition chaldéenne, aux dix patriarches antédiluviens de la tradition hébraïque, c'est-à-dire de l'Écriture. Cette table est prise des *Fragments de Bérosee*. Comme pour celle de Moïse, nous en avons trois leçons ou versions fournies par Apollodore, Abydène et Alexandre le Polyhistor (Voir le texte de ces auteurs dans Cory, *The ancient fragments*, London, 1828, pp. 19-20; 24-22; 28). L'historien babylonien évalue en sars la durée des dix règnes successifs. Nous reproduisons ses nombres eux-mêmes à la première colonne. Mais le sare a deux valeurs. Les Chaldéo-assyriens admettaient un grand et un petit sare. Comme période astronomique celui-ci comprenait 223 lunaisons, et servait aux astronomes pour prédire les éclipses. Il a été retrouvé par Halley en 1694. Comme période civile, le petit sare ne comprenait que 222 lunaisons, ce qui fait 18 1/2 années lunaires simples équivalant à 18 années lunaires intercalées c'est-à-dire desquelles six sont de treize lunaisons. Ce sare civil est précisément celui décrit par Suidas. (*Lexique*, Σαρρι). (Voy. Fréret, *Observations sur les années employées à Babylone, avant et après la conquête de cette ville par Alexandre*.) Le grand sare était un cycle de 3600 ans. Heure d'un cyclemère ou jour de douze heures, de 43,200 ans, ce grand sare était à son tour subdivisé en nères de 600 ans, en sosses ou minutes de 60 ans, enfin en secondes équivalant à un an. (Voy. Fr. Lenormant, *Essai de comment. des fragments cosmog. de Bérosee* pp. 185-217.) La seconde colonne de notre Table exprime en années lunaires les nombres

de Bérose, selon la valeur du sars civil. La troisième colonne les convertit en nombres d'années, à 3,600 ans par sars.

BÉROSE

Table des antédiluviens

	Sares	Années	
I. Alorus	10 =	180 ou	36.000
II. Alaparus	3 =	54 »	10.800
III. Amelon	13 =	231 »	46.820
IV. Ammemon	12 =	216 »	43.200
V. Megalarus	18 =	324 »	64.800
VI. Daoms	10 =	180 »	36.000
VII. Evedorachus	18 =	324 »	64.800
VIII. Amempsinus	10 =	180 »	36.000
IX. Oubaratoutou	8 =	144 »	28.800
X. Hasisadra	18 =	324 »	64.800

(Voy. le P. G. Brumengo, *L'Impero di Babilonia e di Ninive*, . . . Vol. I, pp. 115, 120; vol. II, p. 523); Vigouroux, *La Bible et les élém. mod.*, troisième édition, t. I, p. 213.)

Le total des dix nombres de notre seconde colonne est de 2,160. Or celui des dix nombres de notre première colonne, dans la Table des antédiluviens selon les Septante, est de 2144. Ce n'est pas la légère différence de 16 ans, explicable par tant de causes d'altération de part et d'autre, qui empêchera de conclure à l'identité du calcul biblique et du calcul chaldéen. A Fréret (*loc. cit.*), revient l'honneur d'avoir découvert dans le sars civil décrit par Suidas un moyen si parfait de faire concorder la chronologie antédiluvienne de Moïse et celle de Bérose. L'abbé Gainet (*La Bible sans la Bible*, t. I, p. 56), l'abbé Vigouroux (*loc. cit.*), et le P. Brumengo (*loc. cit.*), ont, avec grande raison, relevé ce mode d'accord des deux textes. Le savant rédacteur de la *Civiltà cattolica* ne rapproche pas autant que nous venons de le faire le total des chiffres de Moïse et celui des nombres de Bérose, parce qu'il augmente sans raison le premier, des années mesurant l'intervalle de temps entre la naissance de Sem et le déluge. Malgré cela, il rencontre Bérose plus proche des trois variantes des Tables bibliques, que celles-ci ne le sont entre elles; et il le constate avec admiration: « Sicchè Beroso si trova d'accordo colla Bibbia, meglio ancora che le tre varianti del testo biblico nol sian tra loro. Accordo in verità miraviglioso. » (*Loc. cit.*, t. I, p. 121.)

Mais, tel qu'il nous est interprété par

deux gloses d'Abydène et du Polyhistor (Voy. édit. Cory, *loc. cit.*), le texte de Bérose concernant les dix antédiluviens porte des sares équivalant chacun à 3,600 ans. Moïse de Khorène entend de la même façon la chronologie antédiluvienne de l'historien chaldéen. Eh bien, en reprenant les calculs de Bérose d'après la valeur du grand sars de 3,600, on trouve une seconde fois la Table babylonienne des antédiluviens d'accord avec la Table biblique. M. Oppert a exposé un ingénieux système d'identifier les chiffres de Bérose, évalués de cette seconde manière, avec ceux qui donnent, dans le Vulgate et l'hébreu, l'âge des dix antédiluviens, au moment où chacun d'eux devint père. (Voy. *Origine commune de la chronologie cosmogonique des Chaldéens et des dates de la Genèse*, dans *Annales de philos. chrét.*, mars 1877.) Tout en prenant en grande considération l'hypothèse de l'illustre orientaliste français, le P. Brumengo la juge moins rationnelle que celle de Fréret (*loc. cit.*, t. I, p. 123). Ce n'est pas, semble-t-il, avec les nombres formant notre première colonne, dans les tables bibliques, c'est plutôt avec ceux de notre troisième colonne, ceux exprimant le total des années de la vie des dix antédiluviens, qu'on arrive à identifier les sares de 3,600 ans pris pour mesures des règnes des dix rois antédiluviens de la tradition chaldéenne.

Au chiffre de 432,000 ans s'élève le total des dix nombres de notre troisième colonne dans la table chronologique de Bérose, de cette colonne où les sares sont à 3,600 ans chacun. $432,000 : 3,600 = 120$. Or, ainsi modifié, le total chaldéen dépasse seulement de 89 le nombre de 8551, total des nombres exprimant les années de toute la vie des dix antédiluviens et formant notre troisième colonne de la table des Septante. La différence est encore moindre si l'on accepte les chiffres de la table du texte hébreu judaïque. Avec M. P. Nommès qui a dressé, pour la démonstration de la présente thèse, des tables chargées de chiffres (Voy. *Solution simple du rapport naturel entre Moïse et Bérose, touchant la chronologie des Antédiluviens*, dans les *Actes de la Soc. philologique*, t. XII), nous concluons à l'identité des nombres de la Table biblique et de la Table chaldéenne, encore à ce point

de vue des sars acceptés comme périodes de 3,600 ans et comparés aux chiffres de Moïse pour la vie totale des patriarches.

Reste toutefois à expliquer la cause de cet abaissement de 1/50 que l'on doit faire subir au total des nombres de Bérose pour le ramener au chiffre biblique indiqué. Si nous ne faisons erreur, voici l'explication. Moïse et Bérose comptent chacun environ 120 sars pour le total de toute la vie des dix antédiluviens. Mais ces sars, regardés par l'un et par l'autre comme des heures d'un grand *nyctémère* mesure moyenne de la vie de chaque patriarche, sont subdivisés différemment dans la Bible et chez l'historien chaldéen. Pour celui-ci, chaque sare comprend six nères de 600 ans chacun, soit 60 sossos ou minutes de 60 ans ou secondes cosmiques chacun. Pour l'écrivain hébreu, au contraire, les nères sont de 12 ans, c'est-à-dire, le 1/50 de ceux adoptés en Chaldée. Plus exactement, Bérose applique déjà à l'heure la division de la sphère en soixante minutes partagées chacune en soixante secondes. (Voy. sur le système primitif des mesures chez les Chaldéo-Assyriens : *Recueil de trav. relatifs à la philol. et à l'arch. égypt. et assyr.*, t. x, M. Aurès, *Essai sur le système métrique assyrien*.) L'écrivain sacré, au contraire, ne pousse pas la division de l'heure au delà des minutes; mais il en compte soixante-douze, suivant un système de fractionner l'unité, qui reparaît dans la table ethnologique de *Gen. x* (*Cf. Deut.*, xxxv, 8). Le système décimal se trouve de la sorte écarté du système constituant les divisions et subdivisions exclusivement duodénaires et sénaires de la période adoptée par Moïse, et, malgré l'antériorité de la numération décimale par rapport à la numération duodécimale (Voy. Aurès, *loc. cit.*, pp. 151-152), nous devons reconnaître dans cette simplicité du système métrique pour le temps, la preuve d'une haute antiquité. Les nombres de la Bible constituent à nos yeux une donnée primitive, laquelle reparaît sous une forme retouchée dans la Table de Bérose, telle au moins que celle-ci nous est transmise par Apollodore, par Abydène et par le Polyhistor. Bref, le sare de Moïse vaut 72 ans; tandis que le sare des Chaldéens équivaut, chez les historiens, à 60 fois 60 ans, soit 3,600 ans. De la

sorte les Septante portent 8,551, le texte hébreu judaïque 8,575, et le texte hébreu samaritain 8,087, ces trois nombres par approximation pour 8,640, tandis que le prêtre du temple de Bel nous donne le chiffre de 432,000.

Quant aux dix postdiluviens, nous ne savons pas au juste la durée que Bérose attribuait à leurs règnes ou leurs vies. La somme des nombres mesurant le premier âge de la vie de chacun de ces patriarches, dans la table des Septante, est de 1270. Et le total des nombres des années, des vies entières, dans la même table, est de 3,976. 1270, ramené à 1260, forme 70 sars de 18 ans; et 3,976, ramené à 3,960, se divise en 55 périodes de 72 ans. Ainsi, d'après les chiffres des Septante, pour chacun des dix postdiluviens en moyenne, le premier âge de la vie aurait été de 7 sars de 18 ans, et le nombre total des années de la vie aurait été d'environ 5 1/2 sars ou autres périodes de 72 ans. Au contraire, dans Bérose comme dans Moïse, la moyenne des deux sortes d'âges attribués à chacun des dix antédiluviens est déterminée par l'unique nombre de 12. Les antédiluviens vécurent chacun en moyenne un *nyctémère* cyclique ou jour de 12 heures entier, ni plus ni moins.

Quelles conclusions pourrions-nous déduire des particularités que nous révèle, dans nos tables chronologiques de la Genèse, leur confrontation avec celle de Bérose? Dans la table des antédiluviens, le total des nombres de la colonne de gauche semble équivaloir non par ses chiffres, mais par le temps réellement mesuré, au total des nombres de la colonne de droite. La moyenne des années de la vie entière de chaque patriarche est un jour cyclique, exactement la durée de chacune des œuvres de l'hexaméron. Des nombres particuliers appartiennent à des périodes de temps, soit naturelles, soit conventionnelles, et paraissent les signifier en jouant le rôle de signes idéographiques, comme sont les 365 ans de la vie d'Hénoch. Des auteurs commencent à regarder tout ce système de la chronologie primitive de la Bible, comme un agencement de nombres ayant un caractère cyclique, une valeur vague, un sens figuré, et non un sens propre, une valeur précise, un caractère positif. En conséquence, la

Bible ne nous fournirait pas du tout les éléments d'une chronologie scientifique des temps primitifs. Si une étude mûrie de la question amène véritablement un jour l'apologétique sur ce terrain, celle-ci y trouvera une fin de non-recevoir pour toute accusation soi-disant scientifique portée contre la chronologie biblique au sujet de l'antiquité de l'homme.

Observons que les exégètes les plus respectueux pour le texte sacré, les plus timorés même, accordent aujourd'hui ce sens figuré, cette valeur vague, aux jours génésiaques, qui ont eux aussi certainement un caractère cyclique et constituent, dans l'ensemble de la semaine qu'ils forment, un système de chronologie cosmogonique. M. Fr. Lenormant l'a savamment montré dans son *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* (Voy. p. 238-240). Les Chaldéens gardaient la tradition de l'hexaméron, de la semaine génésiaque; et ils voyaient dans chaque jour les 12 heures ou grands saires de 3,600. Ils attribuaient ainsi à chaque *nyctémère* génésiaque la valeur de 43,200 ans; et pour eux la semaine génésiaque entière était formée de 259,200 ans. Les jours génésiaques de Moïse, avec leur soir et leur matin, sont des cycles semblablement copiés sur le *nyctémère* ou jour ordinaire naturel, mais leurs subdivisions sont poussées moins loin; ils sont moins étendus. A en juger par la durée de la vie totale des antédiluviens de Moïse, comparée à la durée du règne des antédiluviens de Bérose, le jour mosaïque, les douze heures du texte biblique, sont, avons-nous vu, la 50^e partie des périodes chaldéennes correspondantes. Incontestablement, croyons-nous du moins, la durée totale de l'hexaméron est, selon Moïse, d'environ $259,200/50 = 5,184$ ans. Une exégèse consciencieuse ne permet pas de rejeter cette donnée pour l'interprétation des six jours génésiaques bibliques, pris au sens propre. Mais tous les exégètes accorderont aux géologues que ces jours peuvent être entendus au sens figuré et avoir comme tels la valeur d'une période indéterminée. Ainsi s'établit le système des « jours-époques », pour la conciliation de la révélation et de la science, en matière de cosmogonie.

En matière d'histoire primitive, les exégètes appliqueraient le même principe en attribuant aux nombres de la

chronologie biblique une valeur figurée analogue. Et l'on n'aurait pas lieu d'objecter à ce sujet que les Pères ne sont jamais entrés dans ces vues. Les Pères n'avaient point à deviner la précision de sens que les progrès de la science moderne pourraient faire trouver aux exégètes de l'avenir, en un pareil ordre de choses. Les Pères n'ont pas totalement ignoré le système des jours-époques; et il ne s'agit ici que d'en faire une nouvelle application aux périodes antédiluvienne et postdiluvienne. En matière purement scientifique, des termes pris par les Pères au sens propre peuvent être aujourd'hui entendus au sens figuré, comme des expressions, des descriptions entières, prises par les Pères au sens figuré, sont à bon droit au contraire interprétées de nos jours au sens propre. Saint Éphrem, saint Augustin, saint Grégoire et nombre d'autres Pères, et les anciens commentateurs n'entendaient-ils pas, par erreur, au sens figuré, la propogographie entière de l'hippopotame et celle du crocodile de *Job.*, XL, XLI?

Nous laissons le lecteur juge de l'opinion énoncée, à moins que n'intervienne l'autorité de la sainte Église.

P. BOURDAIS.

PÉCHÉ ORIGINEL. — I. Au sens actif du mot, c'est l'acte d'orgueil, de désobéissance et de sensualité par lequel Adam et Ève, chefs du genre humain, formant à eux seuls l'humanité entière, perdirent pour eux-mêmes et pour toute cette humanité la grâce surnaturelle et sanctifiante dans laquelle ils avaient été créés peu auparavant, et en même temps les trois immunités préternaturelles qui servaient de cortège et de rempart à cette grâce et qui devaient préserver l'humanité : 1^o de l'ignorance, 2^o de la concupiscence, 3^o de la mort. Dans ce sens *actif*, le péché originel a été *commis*, mais seulement par nos premiers parents.

Au sens *passif* du mot, le péché originel est essentiellement l'état de privation dans lequel nos premiers parents, après la chute, et tous leurs descendants naturels se trouvent dès le premier instant de leur existence, au regard de la grâce sanctifiante dans laquelle ils devraient commencer d'exister et de laquelle ils sont dépouillés. Accidentellement et secondairement,

c'est aussi la privation, dans l'enfant qui commence d'être, des trois bienheureuses immunités dont il aurait joui sans la faute d'Adam. Dans ce sens passif, le péché originel, ou mieux la tache originelle, *labes originalis*, — comme a coutume maintenant de parler l'Église romaine, — est la conséquence du *péché originel* pris au sens actif. Il est propagé avec la nature humaine, et s'il est originel parce qu'il fut commis à l'origine de notre race, il l'est aussi parce qu'il est contracté à l'origine de chaque vie individuelle et personnelle. Notre-Seigneur Jésus-Christ en fut *nécessairement* exempt, non seulement en raison de sa nature, et de sa personnalité divines, mais en raison aussi de l'origine miraculeusement virginale de son humanité. La Vierge Marie en fut librement exemptée, non en vertu de son origine mais de celle qu'elle devait donner à Jésus-Christ en tant qu'homme. (Voyez les art. *Jésus-Christ* et *Immaculée Conception*.)

La punition principale du péché originel est la mort éternelle, c'est-à-dire la privation de la gloire éternelle : privation fort logique puisque la gloire est la récompense et la consommation de la grâce sanctifiante, qui devait être la vie surnaturelle de notre âme et dont le péché originel prive nécessairement celle-ci. Sa punition secondaire est, nous l'avons dit, la perte des trois immunités que nous devons recevoir avec la grâce même, et dont le retrait nous abandonne à l'ignorance native, à la concupiscence habituelle, à la mort corporelle, maux qui découlent de l'imperfection de notre nature. — Mais la rédemption opérée par le Verbe incarné nous rend dès ici-bas la grâce sanctifiante dans le baptême et dans les autres sacrements, et nous assure, dans le monde futur, si nous y arrivons avec cette grâce surnaturelle, la restitution complète des immunités préternaturelles perdues par la faute de notre premier père.

II. — L'exposé doctrinal qui précède se réfère principalement aux définitions du concile de Trente (Sess. v) et à la bulle dogmatique *Ineffabilis* du 8 décembre 1854 proclamant le dogme de l'Immaculée Conception de Marie. — Quant aux preuves de l'existence et de la propagation du péché originel, il faut se garder de les chercher principalement dans le fait, d'ailleurs facile à constater,

des misères physiques et morales de l'homme. Niles apologistes de l'école de Pascal, ni les traditionalistes plus ou moins récents ne sauraient démontrer, en effet, par le seul état de souffrance et d'imperfection où l'humanité est actuellement réduite, qu'il y ait eu une chute originelle, et surtout que la tache morale qui en résulte soit la privation de la vie surnaturelle. De nombreuses et regrettables exagérations sont chaque jour encore commises à ce sujet par des écrivains catholiques pleins de zèle et d'éloquence. La vraie et seule démonstration à donner est celle-ci :

1° L'Écriture et la Tradition enseignent formellement que l'humanité avait reçu des dons surnaturels et préternaturels communicables par voie de génération. 2° Elles enseignent formellement ensuite que ces dons ne nous sont point communiqués comme ils auraient dû l'être; l'expérience le confirme clairement en ce qui est des dons ou immunités préternaturels. 3° Elles enseignent formellement que ce changement d'état est dû à nos premiers parents. Voici quelques textes bibliques auxquels on pourra recourir: Genès. iii, 16-24; vi 5-7; Job, xiv, 4-5; xv, 44-46; Psalm. i, 7; Eccl. xvii, Joan. viii, 44. Rom. iii, vii; Gal. iii, 22; Eph. ii, 1-7. Sans doute ces textes appelleraient de nombreux commentaires et des observations exégétiques; mais en les étudiant selon les vrais principes de l'interprétation scripturaire, on y retrouvera aisément la doctrine que nous venons d'exposer. Quant à la Tradition, je rappellerai, outre les homélies des Pères sur les passages des deux Testaments ci dessus indiqués, les polémiques suscitées par la pélagianisme et les condamnations portées contre lui, (2^e concile de Milève; concile de Carthage de 418; concile d'Ephèse approuvant le précédent); les définitions motivées par le sémipélagianisme (Célestin I, 2^e conc. d'Orange); la condamnation, au ix^e siècle, de Gottschalk et de Jean Scot, et, pendant le moyen âge, des sectes vandoises. Luther, Calvin, Baïus, Jansénius, ont amené sur ce point, par leurs exagérations parfois absurdes et horribles, de nouvelles déclarations de l'épiscopat et du Siège apostolique qui ne laissent rien à désirer en fait de précision et de clarté. Peu de dogmes ont été plus

étudiés par la théologie ancienne et moderne. Les traditions humaines, celles mêmes des peuples et des tribus sauvages en ont conservé le souvenir, sans doute altéré par de grossières erreurs, mais d'autant plus autorisé peut-être, parce qu'il ne paraît pas une simple copie, fidèlement calquée, à une époque récente, sur les croyances du peuple juif et de l'Église chrétienne.

III. — C'est surtout à la philosophie incrédule du xviii^e siècle et au rationalisme du xix^e que sont dues les objections assez peu nombreuses, mais bruyantes et acharnées, qui se dressent en face de ce dogme, et dont voici les plus graves. — 1^o Le récit génésiaque de la chute originelle est un mythe destiné, comme celui de l'âge de fer succédant à l'âge d'or et à l'âge d'argent, à expliquer et peut-être à rendre plus acceptable l'état de misère et de douleur dans lequel nous naissons tous et vivons presque tous, en attendant une mort certaine. — 2^o Si ce n'est pas un mythe, c'est l'histoire d'un fait purement personnel à Adam et à Ève, sans ces conséquences étranges et mystiques qui affecteraient, d'après les catholiques, l'humanité entière. — 3^o Comment veut-on, en effet, à qu'un péché, comme une sorte de virus physiologique, passe à tous les descendants de ce premier couple humain? — 4^o Comment peut-on pécher avant d'exister, avant de savoir et de vouloir, à moins que l'Église n'admette ou ne sait quelle préexistence et transmigration des âmes qui toutes auraient été présentes en Adam? — 5^o Ou faudra-t-il donc admettre, avec certains théologiens, que le péché originel est comme *essentialisé* dans notre nature? — 6^o Même avec de telles explications, ce dogme suppose en Dieu une cruauté inouïe et une injustice sans nom : pourquoi créer le genre humain s'il devait, dès son origine, tomber dans un état si misérable? Pourquoi punir de supplices éternels d'innombrables enfants, qui n'ont d'autre crime que d'être involontairement nés d'un père coupable? — 7^o Les phénomènes pathologiques d'ordre matériel ou moral, que l'on réunit sous ce nom mal choisi de *faute* ou de *tache originelle*, ont une explication mille fois plus certaine, une raison absolument obvie, qu'il serait temps que

la théologie demandât à la psychologie et à la physiologie. — 8^o En vain, depuis quelques années, la théologie essaie-t-elle d'une nouvelle interprétation qui aurait l'avantage de diminuer l'énormité des anciennes théories en réduisant le péché originel à une simple privation; mais, par malheur, cette diminution équivaut à une suppression radicale, — raison de plus d'accepter enfin, en cette matière, le secours des sciences philosophiques et naturelles.

IV. — Solution des précédentes difficultés. — 1^o Le seul prétexte spécieux de l'interprétation mythique du récit génésiaque, relatif au péché originel, est le rôle joué par le serpent dans cette scène fameuse. Mais déjà le texte lui-même indique suffisamment que le serpent était au service du démon et ne parlait que sous son influence préternaturelle : il y avait là un miracle diabolique. Les Écritures et la Tradition, tant chrétienne que judaïque, donnent à cette manière de voir une irréfragable autorité. Que le démon ait pu et voulu se servir de cet intermédiaire et faire ce miracle homicide; que Dieu ait toléré qu'il le voulût et le fit; que l'homme et la femme, même avec la grâce et les privilèges dont ils étaient revêtus, se soient trouvés faillibles et accessibles à ce genre de tentation où leur vanité et leur sensualité étaient mises en cause, ce sont là des faits dont un philosophe sérieux ne saurait se montrer très surpris. Les mythes païens auxquels on voudrait les assimiler peuvent les avoir pour origine et pour cause, ils ne les ont certainement pas pour effet. Il est aisé de distinguer de simples fables d'avec un récit miraculeux mais sérieux et confirmé par les plus sûrs garants qu'il puisse y avoir au monde, par les révélations et les interprétations subséquentes de Dieu même. (Voir l'article *Proto-évangile*.)

2^o Le texte de Moïse nous montre déjà clairement que le péché de nos premiers parents devait avoir des conséquences universelles et non restreintes à Adam et à Ève : « J'emmetrai des inimitiés entre toi et la femme, *entre ta race et la sienne*. » La révélation nous enseigne que l'universel Rédempteur est descendu sur la terre pour réparer la ruine universelle causée par le démon; et saint Paul déclare que la mort est devenue une loi universelle

parce que tous ont participé au péché d'Adam, « in quo omnes peccaverunt ». C'est ainsi, du reste, que la Synagogue et l'Église l'ont entendu. La difficulté d'expliquer la transmission de ce péché d'origine ou de nature n'est pas une raison suffisante pour en nier l'existence.

3° Il ne faut pas assimiler le péché originel à un virus corporel passant de génération en génération, à je ne sais quelle substance ou qualité morbide inhérente au sang humain et transmise avec lui du père aux enfants. Si cette explication a plu à quelques anciens, aux vieux protestants surtout, elle n'est nullement la nôtre, et nous ne sommes pas plus obligés qu'intéressés à la défendre.

4° Le péché originel, au sens *actif*, n'est que le fait d'Adam et d'Ève : leurs descendants n'en répondent pas. Nous n'avons donc nul besoin de recourir, pour expliquer comment le péché originel est en nous, à je ne sais quelle préexistence physique, explicite ou implicite, de notre âme et de notre volonté dans celle d'Adam. Nous ne pouvons attribuer aucune autorité aux rêveries de cette espèce imaginées par quelques théologiens sans crédit dans l'Église.

5° Bien plus éloignés encore sommes-nous de l'erreur protestante et jansénienne, qui identifie le péché originel avec notre nature ; et nous souhaiterions voir enfin disparaître de tous les ouvrages catholiques certaines expressions trop favorables à cette fâcheuse opinion.

6° Par le fait même que Dieu voulait créer des êtres libres, et ne pas les créer directement dans l'état de grâce confirmée ou de gloire inamissible, ces êtres libres, finis, imparfaits, soumis à l'épreuve, étaient exposés à faillir. Dieu était-il cruel, manquait-il de sagesse en les créant dans de telles conditions ? Nullement. Tolérer un mal, un grand mal même, pour obtenir un bien et un très grand bien, n'est que sagesse et bonté (Voir les articles *Enfer, Libre arbitre, Providence*, etc.) La rédemption, immédiatement promise et partiellement accordée après la chute originelle, nous autorise à redire le *Felix culpa* de l'Église Romaine. Les enfants morts sans avoir pu être régénérés sont sans doute privés de la gloire surnaturelle qui fait le bonheur des âmes rachetées et sauvées ; mais rien ne nous oblige, rien ne nous engage

même, à les considérer comme soumis aux peines afflictives de l'enfer ; selon toute probabilité, ils ne manquent pas d'un certain bonheur, d'une béatitude suffisante pour nous dispenser entièrement de nous apitoyer sur leur sort.

7° La saine théologie, la seule dont nous ayons souci, n'a jamais ignoré que les conditions intrinsèques et extrinsèques, dans lesquelles se trouvent *naturellement* notre corps et notre âme durant notre vie terrestre, suffiraient amplement à rendre compte de notre ignorance native, de nos tentations et de nos luttes, de nos souffrances et de notre mort. Aussi ne cherche-t-elle pas dans ces faits la preuve du péché originel, et ne le fait-elle pas consister dans l'ensemble de ces phénomènes. Elle sait que *préternaturellement* nous devions y échapper, si l'homme avait voulu bien user des privilèges que Dieu nous avait donnés, et surtout se maintenir dans l'état *surnaturel* de grâce, dans lequel Adam fut créé et nous devions tous naître. Elle se garde bien d'exagérer la félicité de l'état où nous eussions été, et de prétendre que le monde extérieur eût été substantiellement différent de ce qu'il est actuellement pour nous. Elle ne prétend donc pas démontrer expérimentalement la vérité du dogme chrétien sur le péché d'origine, et même elle croit qu'il ne peut être solidement établi que par les données de la révélation.

8° Ce qu'on appelle « nouvelle interprétation » de ce dogme n'est en réalité que l'ancienne tradition dégagée des exagérations, des ignorances, voire des erreurs que nous avons signalées. Comme nous, les Pères, les conciles, saint Paul lui-même, placent l'essence du péché originel dans la *privation* de la grâce sanctifiante qui avait été donnée à l'humanité, et qui *devait* se trouver en chacun de ses membres dès l'union de son âme et de son corps. Cette privation n'est pas une simple absence : c'est un dépoûillement, c'est une ruine, c'est la mort spirituelle avec la mort corporelle qui en est le châtiment. Aussi l'enfant qui commence d'exister à la vie humaine sans commencer en même temps, ainsi qu'il le devrait d'après le plan divin primitif, d'exister à la vie surnaturelle, est-il un fils de colère et de malédiction, jusqu'à

ce que la rédemption du Sauveur lui soit appliquée sacramentellement. Et s'il n'est point personnellement responsable de la tache dont son âme est flétrie, il n'en est pas moins justement déshérité du royaume céleste promis d'abord à toute sa race et ensuite perdue par elle en Adam qui était son chef, et, avec Eve, la constituait tout entière. C'est comme un bien de famille gaspillé par les ancêtres et dont la perte prive les descendants des avantages multiples dont il eût été la source ou la condition pour eux. Dieu, en créant les âmes selon la loi primordiale de la propagation de la race humaine, ne leur confère plus les dons surnaturels et préternaturels qu'il avait confiés à Adam, parce que celui-ci les a perdus pour lui et pour sa postérité. C'est un père qui a dissipé les biens qu'il devait léguer à ses enfants. Sa nature seule est transmise à ces derniers avec la coopération du Dieu créateur des âmes; et sa nature, je le répète, est par sa faute sans grâce sanctifiante et sans immunités presque angéliques. — Est ce que cette explication du péché originel et de sa transmission en est la négation? Non certes, et il nous semble même que le dogme ainsi présenté, comme il doit l'être, reçoit un plus intime et plus complet assentiment de la philosophie et de la raison.

Cf. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, t. II, liv. 10; SCHEEBEN, *Doctrinale*, t. II; PALMIERI, *de Deo creatore*; etc.)

D^r J. DIDOT.

PÈLERINAGES. — I. Ce mot désigne des voyages entrepris dans une intention religieuse, et ayant pour but un lieu ou un objet particulièrement saints. Les endroits ainsi visités se nomment eux-mêmes pèlerinages.

II. — Cette sorte de dévotion, aussi ancienne que l'humanité, repose sur les principes suivants enseignés par l'Église catholique. — Le culte extérieur est rationnel, utile, nécessaire. Le pèlerinage est une des formes de ce culte, et il peut être justement pratiqué en esprit d'adoration ou de vénération, d'impétration ou d'action de grâces, de pénitence ou d'édification. — Certains lieux et certains temples, certains objets tels que statues, images, reliques, ont par-

fois été choisis de Dieu pour instruments de ses manifestations ou de ses miséricordes; et il est de toute convenance que l'homme tienne compte de ce choix. — a Dieu souvent récompensé, par des grâces très marquées, la piété des pèlerins. Le Seigneur a voulu, pour l'honneur de ses saints, de ses anges, de sa Mère surtout, que leur souvenir et l'efficacité de leur intercession fussent spécialement attachés à certains pèlerinages. Cependant, comme tout doit être religieux, décent, convenable, dans l'Église catholique, celle-ci a souvent rappelé, principalement au concile de Trente (*Sess. xxv, decret. 2*), la vigilance que les évêques doivent exercer sur ce genre de dévotion.

III. — On lui reproche: 1° son origine que l'on dit être toute profane, superstitieuse, ridicule, païenne; 2° ses abus flagrants, comme la vénalité des choses religieuses, la frivolité des pratiques, la mondanté des usages, parfois le désordre de la conduite; 3° ses erreurs fondamentales, telles que la rémission de tous les crimes et de toutes les peines dont le pèlerin était chargé et dont il s'en va totalement absous, la prodigieuse efficacité attribuée aux exercices et aux prières pour la délivrance des âmes du purgatoire; 4° les indescriptibles scènes d'exaltation, de fanatisme, de larmes et de cris, de prières à haute voix et avec force gestes étranges, d'hallucination contagieuse, enfin de prétendues guérisons comme il ne s'en voit que trop à Lourdes, dit-on, depuis vingt ans.

IV. — Qu'il puisse y avoir des abus et qu'il y en ait de réels, l'Église ne laisse pas à ses adversaires le soin de le dire. Il y a dix siècles qu'un concile de Chalon prescrivait d'y remédier; il y en a cinq que l'*Imitation de Jésus-Christ* conseillait d'y prendre garde; il y en a trois que le concile de Trente (*loc. cit.*) légiférait à ce sujet. Mais de là à interdire les pèlerinages, la distance est trop grande pour être franchie par la sagesse de l'Église.

1° Des pèlerinages ont pu s'établir pour remplacer des fêtes païennes et supprimer entièrement le culte de certaines idoles, ou pour favoriser certaines relations de commerce et d'affaires (Cf. BERGIER, *Dict. de Théol.*, art. PÈLERINAGE), soit; mais qu'y a-t-il de si répréhensible? Il se peut même que, par erreur,

tel ou tel personnage suspect, telle relique imaginaire ou tel fait légendaire aient pris çà et là possession de la faveur publique; mais nous savons que l'autorité ecclésiastique a employé tous les moyens de prudence pour corriger de telles erreurs, ainsi que nous le voyons dans l'histoire de saint Martin, qui renversa un autel élevé par méprise à un misérable larron. Si, en dépit des prohibitions de l'autorité spirituelle, de faux pèlerinages subsistent, cette obstination superstitieuse n'est pas imputable à l'Église, voir art. *Miracles, Madones*.

2° J'en dis autant des abus qu'on y peut relever et qu'il serait bon d'examiner de près pour se dispenser souvent d'un scandale pharisaïque bien déplacé : il est des coutumes vulgaires sans doute, mais innocentes et inoffensives, qu'un esprit sage tolérera et qu'un brouillon ne réussira qu'à aggraver. De pieuses offrandes ne doivent pas être confondues avec un trafic simoniaque; et l'on ne saurait toujours empêcher des gens plus ou moins délicats d'éducation et de sentiments, d'essayer de s'enrichir quelque peu auprès d'un pèlerinage : l'esprit du temps n'y pousse que trop. La mondaine et parfois l'inconduite de certains touristes ne sont pas davantage à la charge de l'Église : si elle pouvait leur fermer ses sanctuaires, avec quel bonheur elle le ferait!

3° Par les pèlerinages de pénitence, principalement dans le moyen âge, on obtenait souvent et, à bon droit, des absolutions et des indulgences dont l'importance n'étonne que des personnes peu au courant des coutumes d'alors, en fait d'excommunications, d'interdits et de pénitence publique; tout au plus pourrait-on se plaindre d'un peu d'emphase en quelques formules conservées par respect pour la tradition. Le Siège apostolique, à plusieurs reprises et récemment encore, a fait réviser ces pompeux catalogues de faveurs et d'indulgences et a prescrit d'en retrancher ce que l'imagination avait pu y introduire d'excessif.

4° On éprouve sans doute un vif étonnement quand on assiste, sans y être préparé par quelques notions historiques, à des pèlerinages singuliers comme la célèbre « procession dansante » d'Echternach; mais, en y regardant de près, on

Saperçoit vite de la sagesse de l'Église dans son respect pour des traditions qui étaient toutes simples à l'origine et qui sont devenues seulement étranges à cause de leur antiquité et du changement survenu dans les mœurs et dans les idées; certes ce changement n'a pas toujours l'indispensable valeur qu'il lui faudrait pour lui sacrifier le passé tout entier. Lui sacrifierions-nous, par exemple, l'ardeur et la simplicité de nos ancêtres dans la prière faite publiquement et à haute voix? Lui sacrifierions-nous l'émotion profonde que l'Esprit divin lui-même, « qui souille où il veut, » peut aussi bien communiquer aujourd'hui qu'autrefois à une multitude rassemblée sous la bannière d'un pèlerinage? Lui sacrifierions-nous l'enthousiasme nécessairement excité par d'éclatantes et miraculeuses faveurs accordées d'en haut à de pauvres malades et à ceux qui prient et supplient pour eux? Non, rien ne nous oblige à faire ce sacrifice au goût moderne et au respect humain. La vigilance exercée par l'épiscopat sur les fameux pèlerinages de Lourdes nous garantit qu'ils ne dépassent aucunement les limites du bon sens et du sens chrétien. La prudence et la discrétion apportées dans l'examen officiel des faits extraordinaires si fréquents dans ce sanctuaire nous garantit également que tout n'y est pas hallucination et suggestion, bien moins encore superstition et supercherie.

Les expressions enflammées dont se servent nos adversaires pour dénoncer tout ce qu'ils croient y voir d'extravagant sont évidemment en dehors de la justesse et du calme scientifiques. S'il y a des abus à Lourdes, je veux être le premier à les regretter, à les blâmer; mais le critérium indispensable pour les constater, pour les apprécier, est aux mains de l'Église : à elle d'examiner et de juger. Tout ce qu'il me convient de dire c'est que les actes officiels, notamment le dernier mandement de l'évêque de Tarbes, ne permettent guère de croire qu'elle trouve à reprendre et à condamner.

(Cf. art. *Lourdes, Lorette*; Mgr GERMAIN, *le Mont Saint-Michel*; R. P. HILMIRE, O. C. *Notre-Dame de Lourdes*; diverses relations récentes du Pèlerinage populaire de pénitence à Jérusalem, etc.)

Dr J. DUBOT.

PENTATEUQUE AUTHENTICITÉ DE. — Moïse est à la fois un personnage historique et un historien : personnage historique, il a dirigé l'exode des Hébreux, leur a donné toute une législation, et les a menés jusqu'aux portes de la Palestine; historien, il a raconté l'histoire de son peuple depuis l'origine du monde, et insisté tout particulièrement sur sa propre histoire : il est l'auteur du Pentateuque. Or la critique rationaliste s'étudie aujourd'hui, avec un véritable acharnement, à faire disparaître Moïse comme historien et même comme personnage historique; elle sent que, si elle pouvait réussir dans cette tâche, elle détruirait le caractère de la religion d'Israël et que par suite elle porterait un grand coup au christianisme, car, dit M. l'abbé de Broglie, « par suite du lien étroit qui existe entre le christianisme et la religion qui a été destinée à en préparer l'avènement, toute attaque, soit contre le caractère surnaturel de cette religion, soit même contre l'histoire traditionnelle du peuple choisi de Dieu, retombe sur la religion de Jésus-Christ. » Il importe donc, aujourd'hui plus que jamais, d'établir solidement ces deux croyances de la tradition : Moïse est le législateur des Hébreux; Moïse est l'historien du peuple de Dieu, l'auteur du Pentateuque. Il y a entre ces deux assertions un lien intime, quoique non nécessaire : lien intime, car si Moïse est l'historien, on ne peut nier qu'il soit le législateur; lien non nécessaire, car si Moïse n'était pas l'historien, il ne s'en suivrait pas nécessairement qu'il ne fût pas le législateur. Il y a donc là deux questions bien distinctes, celle de Moïse-législateur que nous examinons ailleurs (voir *Moïse*), et celle de Moïse-historien, qui va nous occuper ici.

Mais d'abord, quel est le degré de certitude *dogmatique* de cette assertion : Le Pentateuque est de Moïse? « La théologie, dit M. l'abbé de Broglie, la théologie, qui laisse généralement une grande liberté aux discussions relatives à l'authenticité humaine des Livres saints et se contente ordinairement de demander qu'on respecte leur canonicité et leur inspiration, se montre plus rigoureuse en ce qui concerne les livres de Moïse, et la plupart des théologiens considèrent la tradition qui rapporte à ce prophète la composition entière des œuvres qui lui sont attribuées

comme ayant un caractère semi-dogmatique, et ne croient pas permis de s'en écarter. L'Église néanmoins ne s'est pas prononcée officiellement sur cette question, et... la limite exacte de ce que permet l'orthodoxie sur ce point ne semble pas, tant que l'Église n'a pas parlé, pouvoir être tracée avec une complète exactitude. » Certains catholiques exagérant peut-être la liberté que l'Église laisse, en ce point, à ses enfants montrent, depuis quelques années, une tendance très accentuée à rompre avec la thèse traditionnelle qui voit dans Moïse l'auteur du Pentateuque considéré, soit dans son ensemble, soit dans chacune de ses parties. Croyant toujours à Moïse législateur, point que nous considérons comme dogmatique, ils tendent, semble-t-il, à supprimer ou à diminuer, au moins en partie, le rôle de Moïse historien, malgré l'intime liaison de ce point avec le premier. Nous ne les suivrons pas sur ce terrain, et, sans rechercher si ce point appartient à la foi catholique, ce que nous soutenons ici, c'est la thèse traditionnelle : le Pentateuque, pris dans son ensemble, est l'œuvre de Moïse. Cette thèse, nous la prouverons successivement par la Bible elle-même, par le Pentateuque samaritain, par les monuments égyptiens, par la langue du Pentateuque, et enfin par l'argument de possession, à propos duquel nous aurons à examiner les objections opposées par les rationalistes à l'authenticité du Pentateuque.

1. — La Bible tout entière témoigne en faveur de l'origine mosaïque du Pentateuque : — 1° Le Pentateuque lui-même doit contenir, comme tous les livres, certaines allusions au moyen desquelles il est possible d'en désigner l'auteur; or ces allusions s'y trouvent réellement, et celui qu'elles désignent, c'est Moïse. Pour la *partie législative*, il ne saurait y avoir de doute : « Sur ce point, le texte même du Pentateuque est formel. Il affirme que les lois ont été révélées par Dieu à Moïse lui-même, et promulguées par ce prophète au peuple l'Israël. La formule législative constamment répétée, le titre officiel sous lequel sont inscrites toutes les lois, les lois civiles comme les lois morales ou cérémonielles, est celle-ci : « Dieu dit à Moïse : Vous parlerez ainsi aux enfants d'Israël » (M. l'abbé de Bro-

glic. D'autre part, il est dit (Ex., xxiv, 4; Dent., xxxi, 9) que la loi ne fut pas seulement promulguée de vive voix, mais aussi écrite par Moïse. On ne comprendrait pas d'ailleurs qu'un législateur n'écrivit pas une loi aussi détaillée que celle-là : pour qu'il ne le fit pas, il faudrait qu'il ne connût pas l'écriture, et cette supposition, faite par Voltaire et ses disciples au sujet de Moïse, ferait rire aujourd'hui. — Quant à la *partie historique*, plusieurs passages supposent également son origine historique : « Dans l'Exode, xvii, 14, dit M. Vigouroux, Dieu commande à Moïse d'écrire, non pas dans un livre, mais dans le livre, comme le porte le texte hébreu, le récit de la bataille contre les Amalécites, ce qui suppose l'existence d'un livre concernant l'histoire d'Israël. » La même réflexion est amenée par Num. xxxiii, 1-2, etc.

2° Tous les autres livres de l'Ancien Testament confirment l'origine mosaïque du Pentateuque, car tous y font allusion, tous le présupposent, soit dans les événements qui y sont racontés, soit dans les lois qui y sont contenues. *Josué* ne se comprendrait pas sans le Pentateuque, et il nomme d'ailleurs plusieurs fois le livre de la loi (i, 7, 8, etc.). Les *Juges* le supposent, soit dans le début, qui rappelle l'ordre contenu dans le Pentateuque d'exterminer les Chananéens, soit dans le discours de l'ange (ii, 1-3, qui reproduit des passages de l'Exode xxxiv, 12), du Deutéronome vii, 2, etc. Dans *I et II Rois*, nous voyons Dieu honoré au tabernacle selon la loi mosaïque, et un passage du Deutéronome xviii, 3, reproduit textuellement I Reg., ii, 13. A partir de *III Rois*, tous les *livres historiques* mentionnent le Pentateuque, et l'histoire elle-même le suppose forcément. Qu'y voyons-nous en effet? un peuple porté par ses goûts à l'idolâtrie, et y tombant fréquemment : pourquoi donc en sort-il toujours après y être tombé? parce que sa loi est monothéiste, parce qu'il a le décalogue et la législation mosaïque. Supprimez celle-ci et vous ne comprendrez rien à l'histoire de ce peuple; admettez un instant l'absence de la loi mosaïque au début de l'histoire du peuple hébreu, et vous vous demanderez comment il se fait qu'un peuple porté comme invinciblement vers l'idolâtrie a pu aboutir à se faire une loi

en contradiction complète avec ses goûts et ses penchants. L'histoire des Hébreux suppose la loi mosaïque comme une pierre montant vers le ciel, malgré la force qui l'attire en bas, suppose une force étrangère qui lui a imprimé ce mouvement. — Si enfin nous parcourons les *Psaumes*, les *Livres Sapientiaux* et les *Prophètes*, nous arrivons encore à la même conclusion : ils supposent le Pentateuque, ils en sont l'écho, ils le citent parfois textuellement, prouvant ainsi non seulement que les faits racontés par le Pentateuque étaient connus des Hébreux, mais que ce livre lui-même était connu et employé par eux.

3° Quant au Nouveau Testament, quel témoignage plus fort peut-on désirer que ces paroles de Notre-Seigneur aux Juifs : « Si vous croyiez à Moïse, vous croiriez peut-être à moi aussi, car il a écrit à mon sujet ; mais si vous ne croyez pas à ce qu'il a écrit, comment croiriez-vous à ce que je vous dis? » (Joa., v, 46). Ailleurs nous voyons le Messie interpréter aux deux disciples d'Emmaüs tous les écrits prophétiques à son sujet, à commencer par Moïse (Luc, xxiv, 27), etc. Le Nouveau Testament est donc pleinement d'accord avec l'Ancien pour dire que Moïse a écrit, et que son livre a toujours été gardé religieusement par le peuple hébreu.

II. — La haute antiquité, sinon le mosaïsme du Pentateuque, est confirmée par l'existence du *Pentateuque samaritain*. « C'est, dit M. Vigouroux, un Pentateuque écrit en hébreu, mais avec les caractères anciens, à forme phénicienne. Il est substantiellement le même que celui qui est imprimé dans nos Bibles; il ne s'en distingue que par l'absence des archaïsmes. » On sait que Samarie fut repeuplée au moyen d'étrangers vaincus par les Assyriens, après la déportation des Israélites à Ninive : ces païens, alligés par Dieu à cause de leur impiété, obtinrent du roi d'Assyrie qu'un des prêtres déportés reviendrait se fixer au milieu d'eux pour leur enseigner le culte de son Dieu. Il est tout naturel de supposer que ce fut ce prêtre qui apporta avec lui le Pentateuque. S'il fallait en croire beaucoup de critiques, qui rejettent après la captivité l'apparition de ce Pentateuque, on ne voit pas pourquoi les Samaritains auraient accepté alors

un livre écrit dans une langue étrangère, et on ne voit pas davantage pourquoi le Pentateuque n'aurait pas été accompagné des livres des Prophètes.

III. — La science nouvelle de l'égyptologie nous a fourni une autre preuve de l'authenticité du Pentateuque. Tout ce qui est raconté de l'Égypte, à l'occasion du séjour des Hébreux dans ce pays et de leur exode, est en parfait accord avec l'état de l'Égypte tel qu'il nous apparaît sous les Ramsès ; or cet état était bien différent de ce qu'il devait être plus tard, par exemple, à l'époque de Salomon ou à celle des prophètes. L'Égypte du Pentateuque est bien différente de celle des prophètes : dans la première, un État unique, dans la deuxième, un empire morcelé en petites principautés ; dans la première, silence complet sur le royaume d'Éthiopie, dans la deuxième, ce royaume apparaît ; dans tous les détails on retrouve la même exactitude, prouvant que le Pentateuque est de beaucoup antérieur aux prophètes. Quant aux mœurs égyptiennes, on les retrouve fidèlement peintes jusque dans les plus petits détails : nous en donnons des exemples frappants aux mots *Joseph, Vigne, Veau d'or, Plaies d'Égypte*, etc. Pour être aussi exact il faut nécessairement que l'auteur de cette histoire ait vécu lui-même en Égypte, avec le peuple dont il raconte l'exode. « Mais, concluons-nous avec Poole, si la portion considérable du Pentateuque qui traite de la période égyptienne de l'histoire des Hébreux et renferme des parties élohistes, comme des parties jéhovistes, est d'une antiquité aussi reculée, personne ne peut douter que les quatre premiers nous dirons : que les cinq) livres de Moïse ne soient substantiellement du même âge. »

IV. — Le langage même du Pentateuque est une confirmation de sa haute antiquité ; on y rencontre, en effet, des archaïsmes de vocabulaire et de syntaxe que l'on ne rencontre plus dans les autres livres de la Bible. Les principaux sont, d'après M. Vigouroux : 1° L'emploi fréquent du masculin pour le féminin, par exemple dans *hou* ' il, pour *hi* ' elle, et dans *na* ' ar, jeune homme, pour *na* ' arah, jeune fille ; 2° l'emploi du *yod* pour lier deux substantifs unis ensemble ; 3° une construction particulière pour l'infinifit ;

4° certaines phrases poétiques, comme *couvrir l'aile de la terre* ; 5° l'absence de mots étrangers autres que les mots égyptiens, ce qui montre que les Hébreux, lors de la composition du Pentateuque, n'étaient pas en rapport avec les Assyriens et autres peuples, comme ils devaient l'être sous les rois.

V. — Dans l'exposé des preuves précédentes, nous n'avons fait qu'abrégé le travail consacré à cette question par M. Vigouroux. Ces preuves ne sont pas toutes d'égale valeur : celle tirée, par exemple, du Pentateuque samaritain, ne nous semble pas aussi *inéluçtable* que celle fondée sur le témoignage constant de la Bible ; mais enfin ces preuves, prises dans leur ensemble, aboutissent-elles à une certitude réelle ? Tous les rationalistes et, il faut le dire, quelques catholiques, plus audacieux en critique que prudents, le nient. Pour nous, il nous semble que ces preuves ont ou n'ont pas ce caractère d'évidence, suivant qu'on les joint ou non à un autre argument, l'argument de *prescription*, ou, si l'on veut, de *possession*. Ainsi, à supposer que le Pentateuque, inconnu jusqu'ici, ou perdu comme tant d'autres livres, fût trouvé aujourd'hui et qu'il fallût lui assigner une date et un auteur, on serait amené, par les raisons exposées plus haut, à conclure avec une quasi-certitude que ces livres émanent de Moïse ; mais enfin il n'y aurait pas certitude parfaite, à cause des arguments que produirait une autre école, et qui ne laisseraient pas de faire naître quelques doutes. Mais en réalité la question ne se pose pas ainsi, et c'est là ce qu'on oublie trop. En fait, nous possédons de temps immémorial le Pentateuque, et nous le possédons comme étant de Moïse. Or, *possession vaut titre*. Nous avons reçu le Pentateuque des Juifs ; eux-mêmes, aussi loin qu'ils remontent dans leur histoire, n'ont connaissance d'aucune protestation contre l'origine mosaïque de ce livre, fait qui serait inexplicable si le Pentateuque ne venait pas de Moïse ; nous avons donc toutes les raisons possibles pour dire : Le Pentateuque est de Moïse. Et voilà qu'après une possession plus de vingt fois séculaire des critiques viennent nous dire : Mais prouvez donc que le Pentateuque est de Moïse ! Nous sommes dès lors dans la même position que tant de por-

priétaires à qui l'on viendrait dire, après que plusieurs siècles ont vu leurs ancêtres posséder le même bien : Mais prouvez donc que ce bien vous appartient ! Nous avons droit de répondre aux rationalistes : C'est à vous de prouver que le Pentateuque n'est pas de Moïse. Messieurs les critiques, tirez les premiers !

En nous plaçant sur ce terrain, nous sommes invincibles ; car pour renverser notre thèse, tant de fois séculaire, il ne suffit pas de montrer que tel ou tel fragment du Pentateuque, ou même que le Pentateuque tout entier aurait pu à la rigueur n'être pas de Moïse ; à cela nous répondrions : soit, mais de fait il est de Moïse. Il ne suffirait pas non plus de prouver, si c'était possible, que tel fait raconté par le Pentateuque offre des in-vraisemblances ; nous répondrions : Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable, et ce fait est vrai, authentique, nous le savons parce que nous possédons le Pentateuque. Il ne suffirait même pas d'échafauder avec art un système qui, orné de tout l'appareil de la science et de tous les artifices du langage, pourrait paraître au point de vue humain plus vraisemblable que le système de l'origine mosaïque du Pentateuque ; alors même nous répondrions : Cela ne suffit pas ! si c'était vous qui aviez découvert le Pentateuque et qui nous l'apportiez, et qu'il s'agit simplement de faire œuvre de critique et de chercher quel peut en être l'auteur, votre théorie pourrait faire impression sur nous ; supposons même, si vous voulez, qu'elle pourrait conquérir parmi nous des adeptes. Mais, encore une fois, la question ne se pose pas ainsi : nous avons toujours possédé le Pentateuque comme étant de Moïse, et pour détruire cette croyance traditionnelle, il faut plus que des hypothèses ingénieuses, plus que des vraisemblances ; il faut des preuves certaines, invincibles, et vous n'en donnez pas.

Mais si, comme nous l'avons dit, une possession traditionnelle ne peut être détruite que par des raisons convaincantes, il nous reste à montrer, pour compléter cet argument de possession, que les preuves apportées par les rationalistes en faveur de leur système ne sont nullement convaincantes. On sait que toutes les théories imaginées par les critiques au sujet du Pentateuque revien-

nent au fond à ce système : le Pentateuque doit être considéré comme un assemblage de fragments d'époques différentes, remaniés et reliés plus ou moins bien à une époque qu'on peut reculer jusqu'au retour de la captivité. Or, les raisons apportées en faveur de cette hypothèse se réduisent à trois, que nous allons successivement réfuter :

1° Le principal argument des rationalistes est tiré de la diversité des noms de Dieu dans le Pentateuque : à partir du 6^e chapitre de l'Exode, Dieu est appelé indifféremment *Elohim* ou *Jéhovah* ; mais dans toute la Genèse il y a des fragments où se trouve exclusivement *Elohim*, et d'autres où Dieu n'est appelé que *Jéhovah*. Les rationalistes concluent de là que la Genèse est due au moins à deux auteurs, et que la tradition qui l'attribue à Moïse est apocryphe. — Pour que la conclusion des critiques fût fondée, il faudrait que le nom de *Jéhovah* eût été inconnu du temps de Moïse ; on serait dès lors fondé à lui dénier les passages jéhovistes ; mais en fait, d'après l'Exode, c'est précisément à Moïse que Dieu se révéla comme *Jéhovah* (voir ce nom). Quant à expliquer cette distinction entre les passages jéhovistes et élohistes, on peut le faire, soit en supposant que Moïse a eu entre les mains et a inséré dans le Pentateuque des documents plus anciens où Dieu est appelé *Elohim*, soit en remarquant que Dieu est généralement appelé *Elohim* quand on le représente comme le Dieu de l'univers, et *Jéhovah* quand on parle de lui comme du Dieu adoré par les Hébreux. En tout cas il est absolument impossible, en mettant à part les passages élohistes, qui sont les plus nombreux, d'arriver à en faire quelque chose qui ressemble à une histoire suivie. Nous demanderons enfin s'il faut regarder comme élohistes ou comme jéhovistes les passages assez nombreux où les deux noms sont réunis ensemble.

2° Les critiques croient encore pouvoir nier l'authenticité du Pentateuque, en s'appuyant sur certaines contradictions qu'ils prétendent y relever : d'après eux, ces contradictions s'expliqueraient par la pluralité des auteurs, qui raconteraient le même fait de manières différentes. — D'après ce que nous avons dit plus haut, pour que cet argument eût quelque valeur contre nous, il faudrait que les rationalistes établissent une con-

tradition d'une manière, non pas seulement vraisemblable, mais absolument certaine. Or ces contradictions prétendues sont si faciles à concilier, qu'elles n'ont pas même pour elles le mérite de la vraisemblance. Ainsi, on nous oppose des exemples de ce genre : Jacob va en Mésopotamie, ici pour y chercher une épouse (Gen. xxvii, 46 sq.), et là pour fuir la colère d'Ésaü (xxvii, 41-45); les richesses de Jacob sont attribuées, ici à la bénédiction de Dieu (xxxi, 4-48), et là à l'industrie du patriarche (xxx, 25-43); Joseph est vendu par ses frères, ici à des Ismaélites (xxxvii, 25), et là à des Madianites (28); l'esclave hébreu doit recouvrer la liberté, ici après six ans de service (Ex., xxi, 1-6), et là au moment de l'année jubilaire (Lev., xxv, 39-41). Il n'est pas besoin de longues réflexions pour voir qu'il y a là des choses qui s'ajoutent et non qui se contredisent : la fuite de Jacob a eu deux motifs différents; sa richesse a été causée par son industrie, mais celle-ci a été bénie de Dieu; les Madianites de Joseph étaient des Ismaélites au même titre que les Bava-rois sont des Allemands; enfin, si l'esclave hébreu ne devait pas servir plus de six ans, il avait de plus l'avantage de recouvrer sa liberté avant ce délai, s'il se rencontrait une année jubilaire. Toutes les autres contradictions imaginées par les rationalistes sont à peu près aussi faciles à résoudre, et il nous semble inutile d'y insister davantage.

3^e Enfin certains faits analogues, qui se sont répétés plusieurs fois à l'époque des patriarches, sont, pour cette raison, plusieurs fois racontés par la Bible, et les rationalistes ont cru voir dans ces répétitions la preuve de l'existence de plusieurs documents consus ensemble. Ici encore la réponse est facile : pourquoi n'y aurait-il pas quelques récits analogues, s'il s'est produit plusieurs faits analogues? Les critiques peuvent-ils prouver, par exemple, que Sara n'a pas été enlevée deux fois, en Égypte et à Gérare (Gen., xii, xx)? qu'Abimélech n'a pas contracté alliance, avec Abraham d'abord, puis avec Isaac (xli, xxvi)? que Dieu n'a pas pu envoyer deux fois des cailloux aux Hébreux dans le désert, ni faire jaillir l'eau deux fois de la pierre d'un rocher (Ex., xvi, xvii; Num., xli, xx)? Évidemment les critiques ne peuvent rien prouver à cet

égard, et entre leurs affirmations hypothétiques et le récit tant de fois séculaire du Pentateuque, il n'y a pas à hésiter.

Ainsi, les objections des rationalistes contre l'authenticité du Pentateuque ne servent absolument à rien... Nous nous trompons; elles ont une utilité, elles confirment une fois de plus cette authenticité. Il faut en effet qu'une thèse soit bien solide pour avoir pu résister à tant, et, disons-le, à de si habiles attaques. Or la thèse catholique résiste et subsiste malgré tout. Au contraire, que voyons-nous du côté de nos adversaires? Les systèmes changeant constamment, et les rationalistes eux-mêmes riraient bien si on essayait de ressusciter quelques-unes des théories de leurs devanciers. En réalité, ils ne s'accordent que sur un point, la négation de l'authenticité du Pentateuque, et leur accord sur ce point est trop complet pour n'être pas suspect, surtout en présence de leur désaccord, tout aussi complet, quand il s'agit d'élaborer une théorie positive et de refaire l'histoire de la composition du Pentateuque. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de ces théories : dans cet article nous ne faisons que nous tenir sur la défensive; mais néanmoins, nous devons le faire remarquer en terminant, quelle belle confirmation de l'authenticité du Pentateuque, que ce désaccord des rationalistes quand il s'agit pour eux d'en expliquer l'origine en dehors de Moïse! désaccord si parfait, que le même passage, étudié *intrinsèquement* par cinq rationalistes différents, sera attribué par eux à cinq époques différentes et séparées par un intervalle de plusieurs siècles! Quand la critique intrinsèque donne des résultats si scientifiques, il serait de sa part plus juste, en même temps que plus modeste, de ne pas mépriser les témoignages extrinsèques; ceux-ci, du moins, n'ont jamais varié, et n'ont eu qu'une seule voix pour proclamer que le Pentateuque est de Moïse. — Voir Vigouroux, *Bible et découvertes*, passim, surtout t. II; *Manuel bibl.*, t. I; *Les livres saints et la critique rationaliste*, t. II et III; abbé de Broglie, *Annales de philosophie chrétienne*, 1886; Schœbel, *Démonstration de l'authenticité de la Genèse*, etc.; Welte, *Nachmosaiches im Pentateuch beleuchtet*. Cf. le Pentateuque, dans la *Bible* de Lelhielleux.

DUPLESSY.

PESSIMISME. — Le *Pessimisme* consiste à soutenir que la somme des maux l'emporte sur celle des biens, dans l'univers. Nous établissons, à l'article *Providence*, que le mal n'est qu'un accident ici-bas; que, sans être le meilleur que Dieu pouvait créer, notre univers possède une perfection qui convient à la nature des êtres dont il est composé, et que le bien y domine partout, même là où se rencontre le mal; nous nous contenterons donc d'exposer et de réfuter ici les principaux arguments sur lesquels s'appuie le pessimisme.

I. *Exposé.* — Que cette singulière erreur, enseignée dans les livres sacrés du bouddhisme, ait eu en Occident ses poètes, comme Léopardi et Goethe, on le comprend, puisqu'une âme de poète peut sentir si vivement les douleurs de la vie, que le monde ne lui semble plus qu'une vallée de larmes; mais qu'elle soit devenue le fond de tout un système de philosophie, qui s'est fait accepter de notre siècle, c'est ce qu'on se persuade difficilement. Il existe pourtant une école pessimiste qui remplit l'Allemagne, qui fait de grands progrès en Russie et dont les chefs, Schopenhauer et Hartman, comptent parmi les philosophes les plus en renom de notre siècle.

Les pessimistes prétendent appuyer leur doctrine sur des considérations *a priori* et sur des faits d'expérience.

Conformément aux principes de Kant, ils distinguent, dans les choses de ce monde, le *noumène* et le *phénomène*. Le *noumène* est le fond permanent et inconscient qui existe sous les apparences; le *phénomène* c'est l'apparence qui passe et se révèle à nous. Suivant Schopenhauer, le noumène, le fond de toutes choses, c'est une volonté aveugle qui fait agir tous les êtres, comme l'instinct fait agir les animaux. Hartman croit que cette volonté n'est pas aveugle, puisque tous les phénomènes de l'univers se succèdent suivant des lois d'une merveilleuse logique, mais que, si elle a l'intelligence de ce qu'elle veut, c'est une intelligence inconsciente; de là le titre de son principal ouvrage: *Philosophie de l'inconscient*. Quoi qu'il en soit, cette volonté s'objective, c'est-à-dire qu'elle se manifeste dans l'existence des phénomènes, en produisant les êtres

matériels et les individus doués de conscience. Tous ces êtres ont donc pour fond commun la volonté. Notre pied est la volonté de marcher, notre main est la volonté de saisir, notre vie est la volonté de vivre, avec conscience.

Comme tous les êtres que nous connaissons sont des volitions, comme en outre, au sentiment des pessimistes, toute volition est un effort et que tout effort est douloureux, il s'ensuit que la douleur est le fond de toutes les existences que nous connaissons, et que la somme de nos maux l'emporte sur celle de nos biens. Néanmoins Hartman admet que le monde est le meilleur possible, parce que c'est la réalisation la plus parfaite possible de l'absolu; mais cette réalisation est nécessairement si imparfaite que la somme de nos maux l'emporte de beaucoup sur celle de nos plaisirs, quoique ceux-ci soient positifs. C'est du pessimisme mitigé, mais c'est encore le pessimisme.

L'expérience est aussi invoquée pour établir cette conclusion. Sans doute l'homme aime la vie et s'y complait, en même temps qu'il en souffre; mais les pessimistes expliquent ce mélange et ces oscillations du plaisir à la douleur et de la douleur au plaisir, par une lutte secrète et continue de la volonté absolue et de la volonté consciente. C'est une ruse de la volonté absolue qui veut que nous aimions la vie et nous donne l'illusion du plaisir; c'est un réveil de la volonté consciente qui nous donne le dégoût de l'existence et nous en fait sentir les maux trop réels. Du reste, pour établir expérimentalement que le fond réel de l'existence est le mal, Hartman a fait de nombreux calculs qui tous l'amènent rigoureusement à ce résultat que la somme des maux l'emporte sur la somme des biens. En voici le résumé. Les biens qu'on considère comme les plus grands de tous, la santé, la jeunesse, le bien-être ne sont pas même sentis par ceux qui les possèdent. Leur possession n'est donc pas un bien, pendant que leur privation constitue un mal très pénible. Pour les plaisirs sentis, il n'en est pas qui ne soient accompagnés d'une douleur. La soif est associée au plaisir de boire, la faim au plaisir de manger. Enfin, si l'on compare les plaisirs sentis aux douleurs qui en sont

l'équivalent, on verra qu'il faut une quantité prodigieuse de plaisirs pour compenser les souffrances qui leur correspondent. Comparez les tortures de la faim et de la soif à la satisfaction de boire et de manger. « Voulez-vous, dit Schopenhauer, vous éclairer en un clin d'œil sur ce point, et savoir si le plaisir l'emporte sur la peine, ou si seulement ils se compensent; comparez l'impression d'un animal qui en dévore un autre avec l'impression de celui qui est dévoré. »

Toute cette théorie est, comme on le voit, au rebours de la doctrine chrétienne et du bon sens. Nous disons que Dieu nous crée par bonté et pour notre bien; au contraire, la volonté absolue du pessimisme ne peut nous donner notre existence individuelle sans nous constituer dans le mal et la souffrance. Il en résulte que la morale pessimiste tendra à réaliser un idéal absolument opposé à l'idéal de la morale chrétienne. Le devoir du chrétien est de conformer sa volonté à la volonté de Dieu, de tendre à la perfection, en développant et élevant toutes les facultés qu'il a reçues de son créateur, et d'arriver ainsi à la vie éternelle. Le but du pessimiste sera l'anéantissement de tout ce qui existe et la lutte contre les tendances de la vie absolue. Ce qu'il faut, c'est que, dans toutes les volontés conscientes, le désir de ne pas vivre soit substitué au désir de vivre. Quand toutes les volontés conscientes diront unanimement : « Nous ne voulons plus vivre », la volonté absolue qui ne peut s'objectiver qu'en elles dira à son insu : « Je ne veux plus vivre. » Ce jour-là, le monde sera anéanti sans retour, le mal sera détruit à jamais et nous posséderons tous la béatitude dans la mort. Hartman a tracé les conditions que l'humanité doit remplir pour arriver à ce résultat par ce qu'il appelle le *suicide cosmique*. Il paraît que les partisans du pessimisme forment non seulement une école, mais encore une vraie secte, qui a ses rites et ses pratiques secrètes et qui travaille à réaliser les conditions du *suicide cosmique*.

II. *Réfutation*. — Est-il besoin de réfuter des théories qui contredisent si évidemment la raison et le bon sens? Les preuves *a priori* du pessimisme se réduisent à ces trois assertions : 1° L'être ab-

solu est le fond de l'existence de tous les êtres contingents. 2° L'être absolu est une volonté sans conscience, et les existences contingentes sont un acte de cette volonté. 3° Tout acte de volonté est un effort douloureux. Ces trois assertions sont fausses. Nous avons réfuté les deux premières en montrant que Dieu est distinct des créatures, et qu'il est essentiellement libre et intelligent (Voir art. *Dieu, Création, Providence, Panthéisme*). La troisième érige en règle générale ce qui n'est vrai que pour certains actes de volonté auxquels nous nous décidons avec peine, à cause des motifs ou des mobiles qui nous inclinaient à nous décider dans le sens opposé; mais, quand nous agissons sans ces contrariétés intérieures, nous voulons sans effort et surtout sans douleur. Ainsi toutes les pièces de cet échafaudage fantastique s'écroulent.

Les preuves d'expérience par lesquelles on prétend établir que la somme de nos souffrances est plus grande que celle de nos plaisirs sont également inadmissibles. Remarquons d'abord que, d'après les principes du pessimisme, il ne devrait y avoir en notre vie aucun plaisir, puisque tout y est effort et par suite devrait être douloureux. Ajoutons que, dans ces calculs, on ne tient compte que des souffrances et des biens sensibles, sans s'occuper des biens de l'ordre moral qui sont infiniment supérieurs. L'homme vertueux veut souffrir plutôt que de manquer à ses devoirs et il éprouve, dans l'accomplissement pénible de ses obligations, une joie intime, qu'il n'échangerait pas contre tous les plaisirs sensibles. Que dire, à plus forte raison, des biens de l'autre vie qu'il espère et dont il savoure comme un avant-goût, dans le bonheur d'aimer Dieu et de le servir?

Même à ne tenir compte que des souffrances et des satisfactions sensibles, à cette question : « *la vie vaut-elle la peine de vivre?* » il faudrait répondre que les émotions agréables font le fond de notre existence et que les souffrances n'y sont que des accidents momentanés. Si l'on s'habitue au bien-être, on s'habitue aussi aux malaises et aux souffrances; la faim, la soif et le sentiment de nos autres besoins n'existent chez la plupart des êtres que d'une façon passagère; et, quand ils se font sentir, c'est pour nous pous-

ser vivement vers un bien dans lequel nous trouverons des jouissances. Enfin, si la bête que le lion devore souffre infiniment plus que le lion ne jouit, ses souffrances ne durent que quelques instants, et quelques minutes de souffrances sont abondamment compensées par des années de vie heureuse.

Les biens sensibles de la vie eux-mêmes valent donc bien la peine de vivre.

Quoi qu'il en soit, du reste, de cette question, du moment que nous avons une âme spirituelle, des devoirs, des destinées immortelles, du moment que Dieu n'est pas une force brutale et tyrannique, mais un maître juste et saint, la morale pessimiste doit être rejetée avec horreur; car les souffrances sensibles de cette vie ne peuvent être mises en balance avec la valeur du devoir, le prix de la vertu et les joies de l'éternité.

J. M. A. VACANT.

PHALEG. — Descendant de Sem et ancêtre d'Abraham. Voici ce que dit de lui la Genèse *X*, 25 : « Héber eut deux fils : l'un s'appela Phaleg, parce que de son temps la terre fut divisée ; son frère était Jeetan. » Or Phaleg ne descend de Sem qu'à la quatrième génération, et les rationalistes ont attaqué ce verset, qui recule la division de la terre, c'est-à-dire la dispersion des peuples, si longtemps après Noé. — A cette difficulté on peut répondre de trois manières différentes : 1° Poole, dans un savant travail, établit qu'on peut retarder jusqu'à Phaleg la première séparation des enfants de Noé. — 2° La plupart des exégètes font remarquer que la Bible ne parle pas ici de première séparation, et qu'il peut s'agir tout simplement du partage de la famille d'Héber, les uns ayant suivi Phaleg, et les autres Jeetan. — 3° Oppert fournit une solution nouvelle *palga*, en chaldaïque, signifiant *canal*, et il faut traduire le verset cité plus haut : « Le nom de l'un fut Phaleg, car, dans ses jours, la terre fut *canalisée*. » La canalisation de la Chaldée était un fait assez important pour motiver le nom de Phaleg; si l'on se rallie à ce sens, il n'est plus question de la dispersion au verset 25, et la difficulté tombe d'elle-même. — Voir Oppert, *Expéd. en Mésopotamie*, t. II, p. 288.

PHUL. — Racontant le règne de Manahem, roi d'Israël, le IV^e livre des Rois s'exprime ainsi : « Phul, roi d'Assyrie, vint dans le pays, et Manahem lui donna mille talents d'argent pour qu'il lui prêtât main forte et affermit son pouvoir. » (*XV*, 19.) Phul est le premier roi assyrien nommé par la Bible, et, chose étrange, les textes assyriens n'en parlent pas; il n'est pas même inscrit dans le canon des éponymes, qui donne la liste complète des rois d'Assyrie à cette époque. Chose plus étrange encore, les textes assyriens nomment Manahem, et le roi assyrien qu'ils lui donnent pour contemporain s'appelle non pas Phul, mais Téglathphalasar. La Bible est-elle donc prise ici en flagrant délit d'erreur? Non certes; quelque difficile que soit l'énigme, elle a reçu plusieurs solutions, dont quelques-unes fort vraisemblables, et qui toutes laissent sauve l'inspiration du texte sacré. Nous allons les énumérer rapidement en les ramenant à deux classes, selon qu'elles distinguent ou qu'elles identifient Phul et Téglathphalasar.

1. — 1^o Oppert suppose une lacune de 47 ans dans le canon des éponymes, et il introduit à cet endroit Phul, dont il fait un général chaldéen qui se serait emparé de Ninive et y aurait régné. Mais pour remplir de tous les côtés la lacune qu'il creuse ainsi dans l'histoire, Oppert est forcé de supposer un Azarias et un Manahem II dont la Bible ne parle pas, d'imaginer des erreurs de copistes dans certaines dates, etc., aussi est-il aujourd'hui le seul à soutenir son opinion. — 2^o Pour G. Rawlinson, Phul était un usurpateur qui s'était emparé d'une partie de l'Assyrie, pendant que le roi légitime, Téglathphalasar, continuait à régner sur l'autre. A. von Gutschmidt en fait un roi associé à l'empire de Téglathphalasar, ou tout au moins un allié, qui gouvernait la Babylonie et une partie de l'Assyrie. — 3^o D'autres savants cherchent Phul dans le canon des éponymes : Köhler croit le retrouver dans le magistrat éponyme (celui qui donnait son nom à l'année) de 768, Purilsagalli; Rosch pense qu'il s'agit de l'éponyme de 769, Bil-malik; sous la plume de l'auteur hébreu Bil serait devenu Phul, et Malik, signifiant roi, aurait été pris pour un nom commun; enfin

G. Smith identifie Phul avec le roi Bin-nirar, qu'il appelle Vuluñrar.

II. — Aujourd'hui, la plupart des critiques identifient Phul avec Téglatphalasar; en effet, dans la Bible, dans les inscriptions assyriennes, dans Bérose, ce sont les mêmes faits qui sont attribués au roi assyrien contemporain de Manahem; il n'y a que le nom qui diffère: ici il s'appelle Phul (ou Por dans le canon de Ptolémée) et là Téglatphalasar. Il n'y a donc, pour enlever toute difficulté, qu'à se demander si ces deux noms sont au fond le même, ou si du moins ils peuvent désigner le même personnage; or ces deux solutions sont plausibles l'une et l'autre: 1^o Il peut se faire que Phul vienne de Téglatphalasar. On a souvent désigné les rois d'Assyrie par les derniers éléments de leur nom: Mérodaeh-Baladan s'est appelé Baladan, etc.; de même, *Tuklat-habal-asar* a pu devenir *habal-asar*, puis *habal*, *bal* ou *pal*, qu'on aura prononcé *phul*. 2^o Il peut se faire aussi que Phul et Téglatphalasar aient été deux noms différents du même individu; celui-ci étant un usurpateur peut très bien s'être appelé Phul tout d'abord, et avoir changé ce nom de sujet en celui de Téglatphalasar, déjà porté par un autre roi, lorsqu'il se fut emparé du trône. Nous trouvons un exemple analogue dans notre histoire, car nous y donnons indifféremment au même individu le nom de Bonaparte et celui de Napoléon I^{er}. — Voir Vigouroux, *Bible et Découvertes*, t. IV; F. Lenormant, *Lettres assyriol.*, 1^{re} lettre; Oppert, *Salomon et ses successeurs*; Schrader, *Die Keilinschriften*, 1883; Massaroli, *Phul e Tuklatphalasar*, 1882.

PIERRE (SAINT) A ROME. — L'épiscopat de saint Pierre à Rome est un fait très important au point de vue théologique et apologétique; car tout en rentrant dans le domaine de l'histoire, il est en même temps intimement lié au dogme de la Primauté des Pontifes romains. Si de droit divin, de par la volonté même de Jésus-Christ, les Souverains Pontifes succèdent à saint Pierre et possèdent la primauté dans tout l'Église, ce qui a attribué aux Evêques de Rome cette qualité de légitimes successeurs de saint Pierre, c'est, d'après toute la tradition chrétienne, un fait historique; la venue, l'épiscopat et la mort de saint Pierre à Rome.

En venant à Rome et en s'appropriant l'épiscopat de cette ville, le Prince des apôtres en fit le Siège primalial de toute l'Église. Ce siège, il ne le quitta plus, comme il avait quitté celui d'Antioche, mais il le garda jusqu'à sa mort, et ceux qui l'ont possédé après lui ont possédé, en même temps et de droit divin, le pontificat suprême de l'Église universelle qu'il y avait laissé uni. On comprend donc la gravité de la question qui doit nous occuper: si saint Pierre n'avait pas eu son Siège épiscopal définitif à Rome, c'en serait fait de la raison fondamentale que toute la tradition chrétienne invoque, pour montrer que les Pontifes romains sont les successeurs et les héritiers du Prince des apôtres.

Ce fait est-il donc certain? Afin d'éviter toute équivoque, remarquons que nous ne parlons pas de la certitude au point de vue théologique, qui est incontestable. Mais est-il certain historiquement, et peut-on démontrer scientifiquement que saint Pierre est mort évêque de Rome? Telle est la question que nous avons à examiner.

Jusqu'au xiv^e siècle, jamais aucun doute n'avait été formulé à cet égard; la tradition présente bien parfois des divergences sur certaines circonstances accidentelles; mais sur le fait même, tel que nous l'avons défini, il y a partout, même chez les adversaires des Souverains Pontifes, accord parfait. Depuis le xiv^e siècle et surtout depuis la prétendue Réforme, nulle question n'a été plus vivement agitée. Au témoignage de Monéta, ce furent les Vaudois qui les premiers osèrent soulever quelques doutes, sous prétexte que ce fait n'est pas mentionné dans les livres du Nouveau Testament. Leur audace trouva bientôt un imitateur dans un adversaire acharné de la Papauté, Marsile de Padoue; ce fut le premier, semble-t-il, qui consigna ses doutes par écrit. Dans son *Defensorium Paris*, tout en révoquant en doute que saint Pierre soit mort à Rome, il s'attache surtout à montrer que, d'après l'Écriture sainte, saint Paul, et non pas saint Pierre, a été le premier et le principal évêque de cette ville. Au xv^e siècle, cette thèse est reprise et développée à grands frais d'érudition, sinon par les chefs, du moins par beaucoup d'adeptes de la Réforme. En 1520, Ulric Velène

publia sur ce sujet une dissertation spéciale, dans laquelle il s'efforçait de prouver, par des arguments tirés de l'Écriture sainte, que saint Pierre n'est jamais venu à Rome, et qu'il a cueilli la palme du martyre, à Jérusalem, suivant la prophétie de Jésus-Christ rapportée dans l'Évangile de saint Matthieu, xiii, 34. Cette thèse fut accueillie avec enthousiasme par une foule de réformateurs. Nous devons spécialement mentionner Frédéric Spanheim, dont l'ouvrage intitulé : *De ficta profectioe Petri Apostoli in Urbem Romam*, devint l'arsenal où puisèrent leurs armes la plupart des écrivains qui jusqu'à nos jours ont combattu la vérité du fait en question. Les arguments sur lesquels ils se basent généralement sont les suivants : le silence de l'Écriture sainte sur la venue et le martyre de saint Pierre à Rome ; l'impossibilité d'admettre que saint Pierre soit jamais venu à Rome d'après certaines notices chronologiques fournies par les Actes des apôtres et les épîtres de saint Paul ; l'indication précise de la première épître de saint Pierre, v, 13, qui montre que le Prince des apôtres, au moment de cueillir la palme du martyre, se trouvait à Babylone et par conséquent qu'il est mort dans cette ville selon toutes les probabilités ; enfin l'ambition et la soif de domination du clergé romain, inventant ou falsifiant pour les besoins de sa cause les témoignages des premiers siècles. Tel est le cadre habituel des arguments produits par ces adversaires.

Dès le début de la controverse, les historiens catholiques les plus éminents descendirent dans l'arène, et défendirent, souvent avec une érudition et un talent vraiment remarquables, la vérité historique de l'épiscopat et du martyre de saint Pierre à Rome. Même parmi les protestants, un grand nombre et des plus érudits, tels que Cave, Scaliger, Hammond, Grotius, Blondel, Basnage, Newton, se prononcèrent pour la venue et la mort de saint Pierre à Rome ; presque tous cependant rejetèrent son épiscopat, sous prétexte qu'il y a incompatibilité entre l'apostolat et l'épiscopat d'une ville particulière.

La controverse, un instant assoupie, fut renouvelée en notre siècle. Les divergences des anciens adversaires se reproduisirent ; leurs arguments furent par-

fois répétés avec un servilisme vraiment étonnant, et bien souvent les mensonges les plus incroyables sur ce point d'histoire trouvèrent place dans les publications destinées au peuple. Aujourd'hui, en dehors de la nouvelle école de Tubingue, la plupart des protestants et des rationalistes admettent comme *probable et vraisemblable* que saint Pierre est venu à Rome et qu'après un court séjour il y est mort ; mais tous rejettent son épiscopat dans cette ville, sous prétexte que ce point n'est pas contenu dans la tradition primitive. Plusieurs autres cependant, à la suite de Baur et de Mayerhoff, appliquent à ce fait les théories mythiques de la nouvelle école de Tubingue sur les origines du christianisme. Pour eux, l'épiscopat et la mort de saint Pierre à Rome est une *légende*, dont les éléments ont été fournis par les différents partis qui se sont partagé l'Église primitive. Tout d'abord les pétrinistes ou partisans de saint Pierre, en haine de saint Paul et en opposition aux paulinistes, ont attribué à saint Pierre les faits glorieux de l'Apôtre des Gentils, notamment sa prédication et son martyre à Rome ; ils sont allés jusqu'à représenter saint Paul sous le mythe de Simon le Magicien, à lui attribuer sous ce masque toutes sortes de doctrines erronées, et à le faire poursuivre par saint Pierre en Syrie d'abord, puis à Rome même, où se dénoue enfin ce drame imaginaire : saint Pierre démasque et fait mourir ignominieusement Simon-Paul, et le martyre que saint Paul souffrit réellement à Rome devint un titre de gloire pour saint Pierre. Telle est en résumé, suivant l'école de Tubingue, la légende imaginée par les pétrinistes ; on en retrouverait des traces dans la littérature pseudo-clémentine et les Actes apocryphes. — Un second élément de la légende a été fourni par l'Église catholique, qui, vers le milieu du second siècle, opéra la réconciliation des sectes primitives. Pour parvenir à l'union, ce parti concilia leur représentation saint Pierre et saint Paul comme ayant toujours été d'accord dans leurs doctrines et leurs travaux apostoliques, comme ayant travaillé de concert à la conversion des Gentils, et enfin comme ayant été martyrisés ensemble à Rome, après

avoir combattu et vaincu ensemble Simon le Magicien, devenu maintenant un personnage distinct de saint Paul. Telle est, suivant l'école de Tubingue, la légende pétro-paulinienne, que les écrivains de la faction catholique, tels que saint Denys de Corinthe, saint Irénée, Tertullien, etc., acceptèrent et cherchèrent à faire prévaloir. On réussit à merveille sur ce point, comme sur tant d'autres, et bientôt toute trace de la fiction ébionite eut disparu. — Cette théorie a été longuement développée de nos jours par Rich. Lipsius, professeur à l'Université de Tubingue. V. surtout : *Quellen der römischen Petrusage*, 1872; *Jahrbücher f. protestant. Theologie*, 1876; *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. II, p. 1, Braunschweig, 1887.

Quant aux auteurs catholiques, fort nombreux, qui ont écrit dans les derniers temps sur ce sujet, tous déclarent unanimement que la tradition ne laisse aucun doute sur la vérité historique du fait lui-même; s'ils offrent certaines divergences, ce ne sont que des divergences accidentelles, qui reflètent celles des sources.

Telle est brièvement l'histoire et l'état de la question que nous avons à examiner. Voir de plus amples renseignements chez M. l'abbé Martin, *Revue des quest. hist.* 1874 et 1875; De Smedt, *Dissert.*, t. I; Jungmann, *Dissert.*; t. 1; Lecler, *De Rom. s. Petri Episcopatu*, Lovanii, 1888. Pour la littérature, voir outre les ouvrages indiqués: Ulysse Chevallier, *Répertoire des sources*, art. Pierre; *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*, Berlin, t. II et suiv.

Nous examinerons dans un premier paragraphe les témoignages écrits et les monuments, dans un second nous défendrons nos conclusions contre les objections de nos adversaires.

§ I. — Afin d'éviter toute équivoque, nous devons faire quelques remarques préliminaires :

1° On doit soigneusement distinguer dans cette question la substance du fait et les circonstances qui s'y rattachent. De ce que les monuments présentent des divergences accidentelles, il ne s'ensuit nullement que le fait lui-même soit incertain. Au contraire, suivant une règle bien connue de critique historique, le dé-

saccord entre les monuments sur des circonstances accessoires ne fait souvent que confirmer la vérité du fait lui-même, en montrant qu'il n'y a pas eu d'entente entre les témoins et qu'ils ne se sont pas copiés. Cela est surtout vrai dans le cas présent; car si la tradition avait eu pour sources les intrigues des Souverains Pontifes ou les fictions légendaires de ces prétendus partis primitifs, cette conspiration aurait eu pour résultat des témoignages uniformes. N'embrouillons donc pas la question, en y mêlant des détails de chronologie ou d'autres circonstances; il s'agit seulement de savoir si saint Pierre est mort sur le siège épiscopal de Rome.

2° Outre l'argument historique tiré directement des monuments de la tradition, un autre argument peut être déduit de l'impossibilité morale d'expliquer certains faits historiques, sans admettre comme leur cause et leur fondement la vérité de l'épiscopat Romain de saint Pierre : c'est un argument moral, de bon sens, qui ne manque pas de valeur. Ces faits sont les suivants : a) *La croyance primitive, constante et certaine à la Primauté romaine dans l'Église universelle*. S'il y a un fait certain dans l'histoire ecclésiastique, c'est bien que l'épiscopat romain a toujours été le centre et le pivot de l'évolution historique du christianisme. De plus les monuments attestent qu'on a cru à cette autorité suprême de l'Église romaine, parce qu'on considérait les évêques de Rome comme les successeurs de saint Pierre. b) *La persuasion universelle dans toute la société chrétienne, au moins à partir du III^e siècle, comme nos adversaires l'accordent aujourd'hui, de la vérité de l'événement qui nous occupe*. Or ce double fait demande une cause proportionnée et suffisante, et il n'y en a pas d'autre que la venue, l'épiscopat et la mort de saint Pierre à Rome. On doit donc admettre la vérité de ce fait, à moins de vouloir renoncer aux lois les plus simples de la logique. Pour le développement de cet argument, voir : Sanguinetti, *De Sede Rom. B. Petri*, Roma, 1867, p. 1-43; Lecler, *ouvr. cit.*, p. 17-31. c) Il est un troisième fait d'où nous pouvons déduire indirectement la vérité de l'épiscopat romain de saint Pierre. Il ressort des livres du Nouveau Testament que Jésus-Christ, pour conserver dans son Église

l'unité de foi et de communion, a conféré à saint Pierre la Primauté dans toute l'Église et a voulu que cette institution durât dans l'Église jusqu'à la consommation des siècles. Cela posé, on doit dire, ou que la Primauté a péri depuis longtemps : ce qui est inadmissible, vu l'efficacité infallible des promesses divines; ou que les Pontifes romains jouissent de ce privilège, et cela par ce qu'ils ont hérité du Siège de Pierre. V. De Smedt, *Principes de la critique hist.*, Liège, 1883, chap. 12.

3^e Comme nous venons de le dire, la raison pour laquelle les Pontifes romains ont exercé une influence si grande dans l'évolution du christianisme, c'est parce qu'on les croyait successeurs de saint Pierre. Mais pour être vraiment successeurs de saint Pierre, il ne suffit pas que le prince des apôtres soit venu ou soit mort à Rome; il est nécessaire qu'il ait été évêque de cette ville jusqu'à sa mort : à cette condition seulement l'évêque qui occupe le siège romain devient, après lui, réellement son successeur. Si donc, dans l'antiquité chrétienne, les Pontifes romains ont été considérés comme successeurs de saint Pierre, et ont en cette qualité exercé une influence prépondérante sur la société chrétienne, il s'ensuit qu'on a attribué au fait primitif de saint Pierre ce caractère complexe, ou, en d'autres termes, qu'on tenait pour certain que saint Pierre est venu à Rome et qu'il y a été évêque jusqu'à sa mort. Il en résulte que les témoignages, dans lesquels il est simplement question de la venue ou de la mort de saint Pierre à Rome, attestent aussi implicitement et de fait son épiscopat dans cette ville. Inutile donc de scinder les monuments historiques, suivant qu'ils se rapportent ou à la venue, ou à l'épiscopat, ou à la mort : tous implicitement rendent témoignage du fait tout entier en vertu duquel les Pontifes romains sont les successeurs de saint Pierre.

4^e Pour mettre plus en lumière la valeur des témoignages contemporains ou très rapprochés du fait, nous croyons utile de commencer par l'examen des témoignages les plus éloignés et les plus explicites, et de remonter ensuite graduellement jusqu'aux temps apostoliques. Il nous sera plus facile ainsi de comprendre toute la valeur de certains

témoignages, qui se rencontrent à cette dernière époque, et de montrer qu'alors a régné la même persuasion que dans les temps subséquents. — Après ces remarques, nous passons à l'examen des monuments.

De nos jours, il est admis généralement qu'à partir du 3^e siècle tout l'univers chrétien croyait à la vérité de l'épiscopat de saint Pierre à Rome. Et réellement, à partir de cette époque, les écrivains ecclésiastiques de tous les pays célébrèrent à l'envi cet événement, et dans aucun monument on ne trouve la trace d'une croyance que saint Pierre soit mort autre part qu'à Rome. Il ne sera pas inutile cependant d'examiner de plus près certains témoignages du 4^e siècle.

Chez les Latins, nous trouvons une indication précieuse dans le catalogue des évêques de Rome, copié l'an 354 par Dionysius Philocalus. La mort de Jésus-Christ est rapportée à l'an 29 : *Et quo tempore*, y lit-on ensuite, *per successionem dispositum, quis episcopus quot annis præfuit vel quo imperante*. — *Petrus ann. XXXI mens. uno d. IX. Fuit temporibus Tiberii Cesaris et Gaii et Tiberii Claudii et Neronis, a cons. Minuci et Longini usque Nerine et Vero. Passus autem cum Paulo die III kl. Julius cons. ss. imperante Nerone.* (Ed. Mommsen, *Ueber den Chronographen vom Jahre 354*). Nous voyons ici exprimés tous les éléments du fait, tel que nous l'avons décrit plus haut. Or il est prouvé, et admis aujourd'hui par tout le monde, que la première partie de ce catalogue, depuis saint Pierre jusqu'à saint Urbain, est dérivée de la chronique perdue, que saint Hippolyte écrivit au commencement du 3^e siècle, et dans laquelle il avait énuméré *nomina Episcoporum Romanorum et quis quot annis præfuit*. Nous avons par conséquent dans ce catalogue un témoignage de grande valeur. Par son intermédiaire, nous remontons à un monument très ancien et nous nous renseignons sur l'opinion d'un homme écrivant à Rome, et versé dans les études chronologiques et historiques.

La même indication se retrouve chez une foule d'écrivains du 4^e siècle. Citons spécialement l'auteur du livre contre Marcion (Migne, *P. L.* t. II, p. 1077), S. Optat de Milève (*De Schismat. Donat.* II, 3), saint Augustin (*ep.* 53 *ad Genueros.*; *Contra Petilianum*, II, 51; *Quæst.* 110 *in*

N. et U. T.), saint Jérôme (*De Vir. illust. etc.*). Le témoignage de ces auteurs n'est nullement dépourvu de valeur; ils se sont attachés à établir les catalogues des Pontifes romains contre les hérétiques, et ont dû par conséquent mettre un soin spécial à rechercher les monuments anciens; du reste l'analyse de leurs catalogues en fournit la preuve.

Chez les Grecs nous rencontrons à la fin du IV^e siècle le témoignage de saint Jean Chrysostome. Natif d'Antioche, il vécut d'abord rapproché du pays où certains de nos adversaires croient que saint Pierre est mort; dans la suite il devint évêque de Constantinople, si jalouse dès lors des privilèges de l'Église de Rome. Néanmoins ce grand docteur proclame bien haut, comme un fait admis par tout l'univers, que saint Pierre a occupé la ville de Rome (*Expos. in Psalm. 48*), qu'il y a prêché la foi (*Hom. II in Ep. ad Rom.*), qu'Antioche n'a pas pu le conserver comme son Pasteur, mais qu'elle a dû le céder définitivement à Rome (*Hom. II in Inscript. Act. Apost.*), que Rome garde les dépouilles glorieuses des apôtres Pierre et Paul (*Hom. xxxii in ep. ad Rom.*).

Avec saint Jean Chrysostome, Eusèbe, le Père de l'histoire ecclésiastique, qui a eu sous les yeux tant de monuments anciens aujourd'hui disparus et qui distingue toujours avec tant de soin le certain de l'incertain, ne laisse planer aucun doute sur la vérité de ce fait. Dans sa Chronique, il rapporte la notice suivante à l'année 2055 d'Abraham : *Petrus Apostolus cum primum Antiochenam Ecclesiam fundasset, Romanorum urbem proficiscitur ibique evangelium predicat et commoratur illic antistes ecclesie annis viginti.* Et à l'année 2083 d'Abraham : *Nero super omnia delicta primus persecutiones in christianos excitavit, sub quo Petrus et Paulus apostoli Romæ martyrium passi sunt* (Ed. Schoene). Nous n'avons plus, il est vrai, le texte primitif de la Chronique d'Eusèbe; mais toutes les versions s'accordent sur ce fait que saint Pierre a présidé l'Église de Rome jusqu'à sa mort. La même chose se trouve attestée dans plusieurs endroits de l'histoire ecclésiastique, notamment II, 14, 15, 17, 25; III, 1, 2, 4; V, 6, etc. Voir aussi *Theoph. V; Demonst. evang. III, 5*. Le témoignage d'Eusèbe a une très grande valeur; car il ne nous fait pas

seulement connaître la persuasion de cette époque, mais encore celle des siècles antérieurs. En employant (*H. E.* II, 25) les mots *ιστοροῦνται, τὴν ιστορίαν*, l'historien de Césarée nous fait entendre lui-même qu'il a puisé ses renseignements dans un ouvrage écrit. De plus pour établir le catalogue des évêques qui se sont succédés dans les Églises apostoliques, il s'est servi du grand ouvrage historique d'Hégésippe (Compar. H. E., I, I, avec IV, 8); il y trouva consigné tout ce qu'Hégésippe avait recueilli dans ses voyages sur les origines de ces Églises, notamment un catalogue des Pontifes romains, établi à Rome même peu après l'an 150 (*H. E.* IV, 22). Enfin l'analyse des différents catalogues d'évêques contenus dans les ouvrages d'Eusèbe, démontre qu'il nous a transmis des documents de la fin du second siècle (V. Lipsius, *Jahrb. für prot. Theologie*, 1880; Duchesne, le *Liber Pontificalis*, t. I, p. II). Nous sommes ainsi amenés à constater par les monuments du IV^e siècle que, dans la deuxième moitié du II^e siècle, saint Pierre était considéré comme le premier évêque de Rome, et cela par des écrivains qui firent des recherches spéciales pour connaître la succession des évêques dans les Églises apostoliques. De ce qu'Eusèbe rapporte : *Après la mort de saint Pierre et de saint Paul, ou après saint Pierre et saint Paul, ou à partir des Apôtres, saint Lin fut le premier évêque, saint Anaclet le second, etc.*, certains adversaires prétendent que selon Eusèbe saint Pierre n'a pas été réellement évêque de Rome (V. H. Cox, *The first century of Christianity*, London 1886, p. 188). Mais cette assertion est absolument inadmissible, si l'on considère de plus près le texte d'Eusèbe. *Linus vero, dit-il, primus post Petrum, ut supra diximus, ecclesie Romane episcopatum adeptus est* (*H. E.* III, 4). Ce qui revient à dire : saint Pierre a été le premier évêque de Rome, et à sa mort il eut saint Lin comme premier successeur. Eusèbe s'exprime de la même façon dans sa Chronique; il y dit expressément, à l'an 2055 d'Abraham, que saint Pierre a été évêque de Rome; puis dans la suite il rapporte que saint Lin a le premier après saint Pierre occupé le Siège de Rome, c'est-à-dire évidemment, que saint Lin a été le premier successeur de saint Pierre. Il appelle de même saint Ignace second

évêque de l'Église d'Antioche (*H. E.* m, 22, c'est-à-dire second successeur de saint Pierre, comme il le dit explicitement *H. E.* m, 36. V. aussi Orig. *Hom.* vi in *Luc.*. Même remarque pour l'Église d'Alexandrie. Compar. *H. E.* n, 24 avec m, 14, 21. On voit d'après cela que, suivant Ensebe, saint Pierre a été réellement évêque de Rome: seulement les évêques, ses successeurs, sont énumérés par *ordre de succession*. Cette même façon de s'exprimer se retrouve chez d'autres écrivains anciens (Voir par exemple l'auteur du livre contre Marcion, *loc. cit.*). Les expressions alléguées plus haut signifient simplement l'origine apostolique de l'Église romaine, sans détermination ultérieure; d'autres textes, que nous venons de citer, déterminent que saint Pierre a été évêque de Rome. La même chose se remarque pour les autres Églises apostoliques. Compar. par exemple *H. E.* iv, 5; v, 22 avec II, 1, 23; m, 5. *H. E.* iv, 20, 24; v, 22 avec m, 22, 36. *H. E.* iv, 1 avec n, 24 et *Chron. an. VIII Neronis*.

D'autres catalogues grecs des Pontifes romains nous ont été transmis par saint Epiphane *Hæc.* xxvii, 6, qui probablement connaissait aussi l'ouvrage d'Hégésippe (V. Dunelm, *The Academy*, 1887, t. 1, p. 362), par Georges Syncelle, par Nicéphore de Constantinople, par l'auteur de la *Chronographia Santomon*: dans tous ces catalogues, dont la confection exigea des recherches préalables, saint Pierre occupe toujours la première place.

Cette même persuasion nous est attestée dans l'Église d'Alexandrie par saint Pierre, patriarche de cette ville (300-312), *Ep. can. can.* 9. L'Église grecque la conserva même après son schisme (V. Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, p. xxiii, liv, etc; Tondini, *La Primauté de saint Pierre prouvée par les titres que lui donne l'Église russe dans sa liturgie*, p. 8, 9, 10, etc.).

Dans les Églises orientales, syro-chaldéennes, qui ont toujours été si jalouses de leurs gloires, l'existence de la même tradition nous est attestée par saint Ephrem (V. Lamy, *S. Ephremi serm. et hymni*, t. 1, p. 342, 713), par un martyrologe syriaque du iv^e siècle, édité par Wright dans le *Journal of sacred Litt. and Biblical Records for January 1866* (V. au 29 déc.). Cette tradition s'est conservée dans ces Églises même après

leur séparation d'avec l'Église romaine (Voir une foule de témoignages, tirés tant des écrivains que des livres liturgiques et canoniques de ces différentes églises, chez Martin: *Rev. des sciences eccl.*, 1875, 1876, 1877, 1878-1879; *Rev. des questions hist.* 1873, Lecler, *ouvr. cité*, p. 55-65).

Au iv^e siècle donc tous les monuments, sans aucune divergence, nous représentent saint Pierre comme évêque de Rome et les évêques de cette Église comme ses successeurs. Ces monuments nous font connaître non seulement la persuasion populaire, mais la persuasion d'écrivains remarquables par leur science et leur vertu, et qui se sont spécialement occupés de ce fait. Ils ne nous attestent pas seulement la persuasion de leur temps, mais ils nous montrent que déjà à partir du milieu du second siècle cette question avait été l'objet de recherches spéciales, et ils nous transmettent le résultat de ces études. Ces témoignages fournissent donc déjà un argument de très grande valeur en faveur de la vérité du fait dont nous nous occupons. — Abordons maintenant l'étude des siècles antérieurs.

Saint Cyprien, évêque de Carthage de 248 à 258, atteste la persuasion commune de son temps dans des termes vraiment remarquables: *Factus est*, dit-il, ... *Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio*, ... *cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret*, *Ep.* 52 (al. 55), *ad Anton.* 8. De même *Ep.* 55 *ad Corn.* 14: *Navigare audent (schismatici) et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis litteras ferre*. Selon saint Cyprien donc, le siège de Rome est le siège de Pierre: saint Pierre l'a occupé le premier et y a attaché les prérogatives de la Primauté: ceux par conséquent qui occupent ce siège, occupent le siège de Pierre et jouissent des prérogatives de la Primauté; les schismatiques eux-mêmes reconnaissent ce privilège et cherchent à obtenir des évêques de Rome des lettres de communion. — Même dans la controverse si grave sur le baptême des hérétiques, saint Cyprien et ceux qui le suivaient étaient bien loin de songer à révoquer ce fait en doute, bien que le Pape saint Étienne leur eût écrit avec une

grande autorité, en se fondant sur sa qualité de successeur de saint Pierre. Voir *ep. ad Quintum*; *ep. Firmil. ad. S. Cypr.* dans *Act. SS.* 28 octob.

Vers le milieu de ce siècle se présentent *Commodien* (*Carmen Apol.* v. 820) et *Origène* (*Eus. H. E.* iii, 1). Ce dernier, tout en laissant planer quelque doute sur le voyage de saint Pierre en Asie Mineure (Ἔσχατον), atteste sans aucune hésitation le martyre de saint Pierre et de saint Paul à Rome... Dans la première moitié de ce siècle, nous rencontrons les témoignages remarquables de l'auteur des *Philosophoumenon* et du livre contre l'hérésie d'Artémon, de Tertullien, de Caius, de Clément d'Alexandrie.

L'auteur des *Philosophoumenon* parle de la présence de saint Pierre à Rome, à propos de Simon le Magicien (vi, 20). Quoi qu'il en soit de ce dernier fait, l'auteur de cet écrit n'en fait pas dépendre le voyage de saint Pierre à Rome, puisqu'il suppose le Prince des apôtres déjà à Rome, quand Simon le Magicien y arrive. Son témoignage est donc indépendant de ces prétendues légendes ébionitiques et gnostiques.

La persuasion que les évêques de Rome étaient les successeurs de saint Pierre était tellement enracinée dans les esprits, que les hérétiques mêmes la présupposent dans leurs raisonnements: *Affirmant hæretici*, lisons-nous dans le livre contre Artémon, *priscos quidem omnes, et ipsos Apostolos, ea quæ ab ipsis nunc dicuntur, et accepisse et docuisse: ac prædicationis quidem veritatem esse custoditam usque ad Victoris tempora, qui tertius decimus a Petro Romanæ urbis episcopus fuit: a Zephrini autem temporibus qui Victori successit, adulteratam fuisse veritatem* (*Eus. H. E.* v, 28). C'était la seule réponse qu'ils croyaient pouvoir apporter contre l'argument de prescription, invoqué par saint Irénée, Tertullien, etc.; la négation du fait même de la succession apostolique ne leur venait pas à l'esprit.

Le témoignage de Tertullien nous semble un des plus importants. Voici comment il s'exprime dans son livre *De Præscript.* c. 36: *Percurre Ecclesias Apostolicas, apud quas ipsæ adhuc cathedre Apostolorum suis locis præsentent... Si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est. Ista quam felix Ecclesia! Cui totam doctrinam Apostoli cum*

sanguine suo profulerunt, ubi Petrus passioni dominicæ adæquatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur. De même dans *Scorpiace*, c. 15: *Quæ tamen passos Apostolos scimus, manifesta doctrina est; hæc intelligo solam Acta decurrens... Quod Petrus cæditur: quod Stephanus opprimitur, ipsorum sanguine scripta sunt. Et si fidem commentarii voluerit hæreticus, instrumenta Imperii loquentur, ut lapides Jerusalem. Vitas Casarum tegimus; orientem fidem Romæ primus Nero eruentarit. Tum Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Tum Paulus civitatis Romanæ consequitur naturitatem, cum illic martyrii renascitur generositate. Hæc ubique jam legero, pati disco.* Voir aussi *De Baptismate*, c. 4; *A dr. Marcion*, vi, 3. Bref, selon Tertullien, saint Pierre vint à Rome; il y baptisa, il y prêcha, il y eut son siège épiscopal, enfin il y mourut martyr; les évêques de Rome sont ainsi ses successeurs, ils occupent son siège, et de là leur autorité spéciale dans l'Église. Pour mettre en lumière l'importance et la valeur de ce témoignage, quelques remarques sont nécessaires: 1° Tertullien, converti au christianisme vers la fin du second siècle, passa quelque temps à Rome et put ainsi se renseigner exactement sur le fait qu'il atteste. De plus il écrivit *Scorpiace* et *Lib. adv. Marcion.*, après que, par la faute du clergé romain (*S. Hieron. De vir. ill.*, c. 53), il eût adopté l'hérésie montaniste. Il résulte de ces circonstances, que s'il attribue alors encore un si glorieux privilège à l'Église de Rome, c'est que bien certainement il avait toutes ses assurances sur la vérité du fait. 2° Tertullien présuppose la vérité du fait qui nous occupe comme base de ses raisonnements contre les hérétiques. Or conçoit-on qu'il ait construit ses arguments sur ce fondement, si la vérité n'en eût été évidente et pour lui et pour ceux contre lesquels il écrivait, s'il se fût agi d'une légende inventée au second siècle, et dont par conséquent ses adversaires eussent facilement retrouvé les traces? 3° Mais Tertullien ne nous apporte pas un simple témoignage, il nous déclare lui-même qu'il a eu entre les mains des sources écrites (*hæc ubicumque legero*); il avait été à Rome, et avait vu certainement bien des monuments sur les origines de l'Église; il y avait vénéré la chaire de saint Pierre, comme il nous le fait entendre dans son livre *De Præ-*

script.: de plus, dans *Scorpiace* il cite les *instrumenta Imperii et vitas Cæsarium*: donc non pas des d'actes apocryphes ou des légendes, mais vraisemblablement les actes officiels du martyre et des écrits profanes, où se trouvait consigné, avec les gestes des empereurs, ce qui se rapportait aux persécutions et spécialement au martyre des apôtres Pierre et Paul.

Le témoignage du prêtre *Caius*, qui florissait à Rome sous le pape Zéphirin, n'est pas moins remarquable. Voici comment il s'exprime *de loco in quo predictorum apostolorum corpora (σκήνωματῶν) deposita sunt: Ego vero apostolorum tropæa possum ostendere. Nam sive in Vaticanum, sive ad Ostiensem viam pergere libet, occurrent tibi tropæa eorum qui ecclesiam illam fundaverunt* (Eus. *H. E.* II, 25). Le corps étant la demeure de l'âme, non seulement les chrétiens (V. *H. Petri.*, I, 14), mais aussi les païens (V. Heinichen, ed. Eus. *H. E.*) employaient les mots *σκήνος* et *σκήνωμα* pour désigner le corps. C'est dans ce sens que l'emploie ici Eusèbe, comme il ressort du contexte et de la comparaison de ce passage avec *H. E.* III, 31. — Parle mot *τροπέα*, Caius désigne des monuments sépulcraux (*memorias*, cellas), où reposaient les corps des Apôtres. C'était le nom, en effet, qu'on donnait aux monuments qui gardaient les restes des martyrs, ces glorieux champions de la foi (V. Hieron. *ad Marcellam*). De plus Caius répond ici à une observation de l'hérésiarque Proclus, qui avait allégué en sa faveur l'existence à Hiéropolis des tombeaux de saint Philippe et de ses filles (Eus. *H. E.* III, 31; les Romains, lui répondit Caius, peuvent se glorifier de tombeaux de saints bien plus illustres, à savoir des tombeaux des apôtres Pierre et Paul. Enfin c'est dans ce sens qu'Eusèbe a interprété ce mot: il avait entre les mains tout le dialogue de Caius, et nous pouvons nous fier à son interprétation. — D'après ce témoignage donc, on vénérât à Rome le tombeau de saint Pierre vers la fin du second siècle, c'est-à-dire 130 ans après son martyre: on invoquait ce fait contre les hérétiques sans aucune ombre de contradiction. Soutenir que dans de telles circonstances un fait pareil a eu sa source dans une légende, c'est évidemment une hypothèse contraire à toute probabilité historique. — Les Actes apocryphes, dans leur langage

romantique, rapportent qu'on se rappelait les endroits de la sépulture de saint Pierre et du martyre de saint Paul au moyen d'un térébinthe et d'un figuier; tels seraient d'après Renan (*L'Antechrist*, p. 191) et Lipsius (*Die apok. Apostelgesch.*, p. 21, 321), les *τροπέα* du prêtre Caius! Qu'on nous permette de ne pas nous arrêter à de pareilles hypothèses, qui ne sont évidemment que le fruit de l'imagination.

La tradition à Alexandrie est la même qu'à Rome et dans les autres pays. Clément (+ 217), qui succéda, vers 183, au célèbre Pantène dans la direction de l'école d'Alexandrie, parle de la prédication de saint Pierre à Rome et de l'Évangile de saint Marc, écrit d'après cette prédication, comme d'une chose connue longtemps avant lui. Il en appelle en effet à la *πρεσβυτεῖς* des *πρεσβύτεροι* (Eus. *H. E.* VI, 14), et nous apprend ainsi qu'il s'agit d'une tradition ancienne. Du reste l'Église d'Alexandrie ayant été fondée par saint Marc, disciple de saint Pierre, devait posséder des renseignements particuliers sur la fondation de l'Église de Rome.

Constatons donc qu'à partir de la fin du second siècle, la tradition sur l'épiscopat et la mort de saint Pierre à Rome n'est pas moins universelle et unanime qu'au quatrième; on parle de ce fait comme d'un événement parfaitement connu; dans les controverses personne ne songe à le révoquer en doute, malgré l'intérêt qu'on avait à le faire. Nulle part du reste, excepté dans les *Philosophoumenon*, ce fait n'est mis en connexion avec le séjour à Rome de Simon le Magicien: la preuve qu'une légende pareille n'a pas été la source de cette tradition, c'est que celle-ci n'en conserve aucun vestige. Enfin les sources auxquelles ont puisé les témoins de cette période sont anciennes, quelques-unes même probablement contemporaines du fait. — Mais poursuivons notre examen à travers le second siècle, pendant lequel, si nous en croyons nos adversaires, la prétendue légende s'est formée.

Nous rencontrons tout d'abord le témoignage de S. Irénée. Dans un passage célèbre de son ouvrage *Adv. Hæres.*, il parle de la tradition comme source de la vérité révélée, et enseigne que, pour connaître la véritable doctrine apostolique,

lique, il faut s'en rapporter aux Églises fondées et instruites par les Apôtres et dans lesquelles la succession des évêques légitimes n'a jamais été interrompue. « *Sed quoniam valde longum est, continuet-il, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum numerare successiones, maxime et antiquissimæ et omnibus cognite, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romæ fundate et constitutæ Ecclesie, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per coercitatem et malam sententiam, præterquam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potiorum principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio. Fundantes igitur et instructentes beati apostoli ecclesiam, Lino episcopatum administrandæ ecclesiæ tradiderunt... Succedit autem ei Anacletus; post eum tertio loco ab Apostolis episcopatum sortitur Clemens* (Adv. Hær. III, 3). Témoignage fort important, car il ne nous atteste pas seulement la tradition du temps de saint Irénée, mais encore celle des temps antérieurs et il nous conduit par des témoins intermédiaires jusqu'à l'origine du christianisme. Saint Irénée en effet a connu et fréquenté saint Polycarpe et saint Papias, disciples de l'apôtre saint Jean, ainsi que d'autres disciples des Apôtres (N. Adv. Hæres. III, 3; Eus. H. E. V, 19). Il a dû certainement entendre ces hommes parler d'un fait aussi important que la fondation de l'Église de Rome, la principale de toutes les Églises. De plus saint Irénée était venu à Rome sous Éleuthère (177-192), et avait pu par conséquent se renseigner exactement sur la succession des évêques de Rome et particulièrement sur la fondation de cette Église, en examinant les monuments et en recueillant les traditions locales, qui à cette époque ne devaient certes pas faire défaut. Son témoignage présente donc toutes les garanties de science et de véracité, et nous atteste la persuasion de l'Orient et de l'Occident, au milieu du second siècle et dans les temps antérieurs. — Du reste, si le moindre doute avait été possible, il se serait certainement produit à l'occasion

de ce témoignage. En effet saint Irénée allègue ce fait comme fondement de son argumentation contre les hérétiques; or dans ces circonstances, si le fait n'avait pas été certain, s'il avait été le résultat de fictions ou de légendes, les hérétiques certainement n'auraient pas manqué de s'en prévaloir, pour faire crouler par sa base l'argumentation de leur adversaire. — Remarquons enfin que, dans ce passage, saint Irénée parle de la série des évêques que les Apôtres ont eus comme successeurs (*quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes*). Saint Lin, désigné par les Apôtres, fut ainsi le premier successeur de saint Pierre, saint Clot le second, saint Clément le troisième, saint Hygin le huitième; degrés que saint Irénée leur attribue dans le passage cité. D'autre part cependant, si l'on compte les évêques de Rome, en tant qu'évêques, on doit dire, si notre thèse est vraie, que saint Pierre a été le premier évêque de Rome, saint Lin le second... saint Hygin le neuvième. Or saint Irénée attribue expressément ce dernier degré (ἐννατος) à saint Hygin au livre I, 28 (al. 277), de même probablement au I, III, 4 (V. Lecler, *ouvr. cité*, p. 172). Il en résulte que saint Irénée a considéré saint Pierre non seulement comme apôtre, mais encore comme ayant été réellement le premier évêque de Rome.

Voici un autre passage de saint Irénée se rapportant au même fait: Ὁ μὲν δὴ Μαρθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῆ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γρηγορῶν ἐξηγήσατο Ἐὐαγγελίον, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Πάβλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούτων τὴν Ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσομένα ἐγγράφως ἡμῶν παραδέδωκε, καὶ Δουκῆς δὲ ὁ ἀγκύλουτος Πάβλου, τὸ ὑπ' αὐτοῦ κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον, ἐν βιβλίῳ κατέθετο (Eus. H. E. V, 8. — Adv. Hær. III, 1). Par ces paroles S. Irénée atteste sans aucun doute que saint Pierre et saint Paul ont prêché l'Évangile à Rome et ont fondé cette Église. Mais comme l'ensemble du texte présente des difficultés d'interprétation, nos adversaires en profitent pour essayer d'amoindrir l'autorité de saint Irénée. D'après ce passage, disent-ils, saint Pierre et saint Paul auraient fondé l'Église de Rome au moment où saint Matthieu écrivait son

Évangile, à savoir avant l'an 41 de Jésus-Christ. Or, outre que les écrivains placent généralement l'arrivée de saint Pierre à Rome après l'an 41, il ressort clairement des Actes des Apôtres que ni saint Pierre ni saint Paul ne sont venus à Rome avant l'an 42. De plus, d'après saint Irénée, saint Marc aurait écrit son Évangile après la mort de saint Pierre et de saint Paul, tandis que Papias et Clément d'Alexandrie rapportent qu'il fut écrit du vivant de saint Pierre. Il s'ensuit que les différents témoignages se contredisent. Du reste, dit-on, l'ouvrage de saint Irénée, étant rempli d'erreurs historiques ne mérite aucune confiance. — Voici notre réponse à ces difficultés : 1° Que saint Irénée ait commis des erreurs chronologiques relativement à certains faits, soit ! S'ensuit-il de là que son témoignage soit dépourvu de valeur quant à l'existence même du fait, surtout quand il s'agit, comme dans le cas présent, d'un fait d'importance capitale, que personne n'a songé à révoquer en doute ? Admettre une telle conclusion, ce serait étrangement confondre la chronologie et les circonstances accidentelles avec l'essence du fait. 2° Nous croyons du reste que les erreurs chronologiques qu'on allègue disparaissent, si l'on considère le contexte. Il en résulte en effet, a) que saint Irénée n'a nullement entendu comparer entre eux le moment où saint Matthieu a écrit son Évangile, et le moment où saint Pierre et saint Paul ont prêché l'Évangile à Rome, mais qu'avant tout il a établi un rapprochement entre les diverses manières adoptées par les Apôtres pour annoncer la parole de Dieu *scribendo et præconando* : saint Matthieu a communiqué la bonne nouvelle aux Hébreux par écrit, tandis que saint Pierre et saint Paul ont annoncé leur doctrine aux Romains de vive voix, sans l'exposer par écrit. La question chronologique est donc laissée de côté. b) Les mots : *μετὰ δὲ τῆν τεύτων ἔξοδον* (mort ou départ, signifient que saint Marc et saint Luc ont écrit leurs évangiles, non après la mort de saint Pierre et de saint Paul, mais après la division et le départ des Apôtres de la Palestine, dont saint Irénée a parlé un peu avant (V. Lecler, *ouvr. cité*, p. 80, 199.) Nous en concluons qu'il n'existe aucun désaccord, même pour ces détails

accidentels, entre saint Irénée et les autres écrivains. Ajoutons enfin que si saint Irénée a commis certaines erreurs, on ne doit cependant pas les exagérer, ni les admettre là où, comme dans le cas présent, tout concourt pour démontrer l'excellence de son témoignage.

Poursuivons l'énumération des témoins. Nous avons déjà vu plus haut qu'Eusèbe a eu entre les mains des catalogues des évêques de Rome, établis sous saint Victor, et que dans ces catalogues, comme chez Eusèbe, saint Pierre occupait sans aucun doute le premier rang. De plus dans la célèbre controverse sur la fête de Pâques, le Pape saint Victor traita les Églises d'Asie avec une autorité souveraine, en se basant sur la fondation de l'Église de Rome par saint Pierre et saint Paul (V. Eus. *H. L.*, V, 24 ; Windischmann, *Indicium Petrine*, p. 89).

Eusèbe nous a conservé aussi un témoignage de saint Denis, évêque de Corinthe (170). Voici comment le saint évêque s'exprime, au nom de l'Église de Corinthe, dans une lettre adressée au Pape saint Soter et à l'Église de Rome : *ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νοουσιᾶς, τὴν ἀπὸ Ἡέρου καὶ Παύλου ζητείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον ζητούσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ἠρόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν* (Eus. *H. E.* II, 25, ed. Heimgarten). Saint Denis affirme donc clairement que toute l'Église de Corinthe était persuadée que saint Pierre et saint Paul avaient fondé l'Église de Rome, et qu'ils y avaient subi le martyre. Nos adversaires ont essayé de toutes les façons de battre en brèche la valeur de ce témoignage. Les Actes des Apôtres et les épîtres de saint Paul, disent-ils, nous enseignent que saint Pierre n'est pas intervenu dans la fondation de l'Église de Corinthe. De plus il résulte des Actes des Apôtres que saint Paul, pour se rendre à Rome, n'est pas parti de Corinthe mais de Jérusalem, et cela sans saint Pierre, et qu'il a prêché l'Évangile à Rome, sans qu'il soit jamais fait mention de saint Pierre. On ne peut donc avoir aucune confiance en ce témoignage. « Il est affaibli, dit Renan, par ce qu'il semble raconter sur l'apostolat de Pierre à Corinthe et sur les voyages de Pierre et de Paul opérés de concert. On sent chez lui un parti pris systémati-

que pour associer Pierre et Paul dans l'apostolat des Gentils. » (*L'Antechrist*, p. 187.) Ainsi suivant les critiques allemands, saint Denis s'est laissé séduire par la légende catholique, ou a cherché à l'introduire. — Réponse à ces difficultés : 1) Quand même saint Denis se serait trompé sur ces détails accessoires, il n'en resterait pas moins vrai qu'il nous atteste la persuasion de son temps sur le fait qui nous occupe. Et comme il s'agit d'un fait si important et en lui-même et dans ses conséquences, il est bien difficile d'admettre que saint Denis se soit trompé, surtout dans une lettre publique, écrite au nom de toute une église à une autre église, et dans laquelle par conséquent il atteste la persuasion commune de son temps. 2) Les détails incriminés comme faux ne paraissent pas l'être en réalité. De ce que les Actes des apôtres et les épîtres de saint Paul ne parlent pas de l'apostolat de saint Pierre à Corinthe, il ne s'ensuit nullement que saint Pierre n'ait pas prêché la foi dans cette ville. Les livres du Nouveau Testament, en effet, ne nous fournissent pas une histoire complète des origines du christianisme. De plus, saint Denis, qui était en mesure de connaître la vérité, affirme positivement le fait. Mais, dit-on, son affirmation ne repose que sur une fausse interprétation de I Cor. I, 12; III, 22. — Que telle ait été l'unique source de son témoignage si positif, c'est une simple possibilité, une simple hypothèse, tout à fait improbable, eu égard au peu de temps qui s'est écoulé depuis la mort de saint Pierre jusqu'à saint Denis. En outre beaucoup d'interprètes et d'historiens pensent, à bon droit nous semble-t-il, qu'il résulte des versets cités que saint Pierre a été réellement à Corinthe. Enfin de ce que saint Paul s'attribue à lui seul la *plantation* de l'Église de Corinthe (I Cor. III, 6; IV, 15), il ne s'ensuit nullement que saint Pierre n'y soit intervenu plus tard; de même que la fondation de Rome est aussi attribuée à saint Paul, bien que la foi des Romains fût célébrée dans tout l'univers, avant que saint Paul ne vint à Rome. 3) Quant aux voyages de saint Pierre et de saint Paul, opérés de concert, ce n'est pas le texte original de saint Denis, mais une mauvaise traduction qui les énonce. Voici comment nous croyons devoir interpréter ce texte : « Ita et vos per

hujusmodi (vestram) cohortationem, plantationem Romanorum et Corinthiorum a Petro et Paulo factam commiscuistis. Ambo enim et cum in urbem nostram (ingressi) nos plantassent, et cum *similiter* in Italiam in eundem locum (progressi, ibi) docuissent, martyrimum passi sunt circa idem tempus » Nous attribuons au mot ἐμύσει son sens littéral, que semble exiger aussi le contexte : Tous deux ont été à Corinthe, tous deux aussi ont été à Rome; saint Denis énonce en un mot ce que les deux apôtres ont de commun, et nullement ce qu'ils ont fait ensemble. 4) Du reste, même en attribuant ce dernier sens aux paroles de saint Denis, on concevrait encore parfaitement que les deux apôtres, après avoir travaillé ensemble à Corinthe, soient partis ensemble pour Rome; l'un directement, l'autre en passant par Jérusalem. Mais vouloir induire de cette circonstance, que saint Denis s'est laissé séduire par quelque légende ou a cherché à l'introduire, c'est une simple hypothèse, que contredisent le caractère de saint Denis, les moyens qu'il avait de connaître la vérité, et les circonstances dans lesquelles il affirme le fait.

Le *Canon des Livres du Nouveau Testament* découvert par Muratori, et écrit vraisemblablement à Rome vers l'an 170, atteste aussi cette même persuasion que saint Pierre est mort à Rome. Rappelons-nous également ici ce que nous avons dit plus haut d'Hégésippe, qui sans aucun doute avait attribué la première place à saint Pierre dans son catalogue des évêques de Rome, comme le fit Eusèbe d'après lui. Nous voyons ainsi que les témoignages à partir du milieu du 1^e siècle ne font aucunement défaut, et que la vérité du fait dont nous parlons était depuis lors reçue par tout le monde, sans rencontrer de contradiction. Mais la série des témoins ne s'arrête pas là.

Dans la *Prædicatio Petri*, parue avant le milieu du 1^e siècle et fort estimée des anciens, on lisait le passage suivant : *Et post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem Evangelii in Hierusalem et mutuum cogitationem et altercationem et rerum agendarum disputationem, postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos* (Pseudo-Cypr. *De Rebaptism.*). L'auteur, conformément aux données de l'Écriture sainte, fait allusion à la rencontre des

deux apôtres à Jérusalem et à Antioche ; est-il probable après cela que le troisième fait, dont il parle, ne soit pas historique, surtout si l'on considère qu'au moment où ce témoignage se produit, il existait des personnes qui avaient connu, sinon les apôtres eux-mêmes, du moins leurs disciples ?

Vers le commencement de ce même siècle, nous rencontrons Papias, disciple de l'apôtre saint Jean et ami de saint Polycarpe. Dans les passages qu'Eusèbe nous a conservés de son ouvrage intitulé : *Αρχίων Κυριακῶν Ἐξηγήσεις*, Papias rapporte que saint Marc a écrit son Évangile à Rome d'après les prédications de saint Pierre aux Romains, et que saint Pierre a écrit sa première épître dans la même ville en l'appelant au figuré Babylone (V. *Ens. H. E.* II, 13 rapproch. de III, 39). — Mais, objecte-t-on, Papias n'a écrit qu'après le milieu du II^e siècle, et au témoignage d'Eusèbe, c'était un homme de peu d'esprit, auquel par conséquent on ne peut se fier. Du reste quant aux faits qu'il rapporte, il les a évidemment déduits par une fausse interprétation de I Pet. v, 13. — Réponse : 1) Outre que saint Irénée, qui connaissait Papias, affirme qu'il a été le disciple de saint Jean, Eusèbe, qui a eu son ouvrage entre les mains, nous assure expressément qu'il vivait aux temps de saint Evariste (101-109), de saint Ignace (+ 107) et de l'empereur Trajan (98-117). C'est donc à bon droit que nous plaçons son témoignage au commencement du II^e siècle. 2) Il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup d'esprit ou de discernement pour rapporter des faits historiques, comme ceux dont nous parlons. De plus si l'on rapproche dans l'histoire d'Eusèbe les passages III, 36 et III, 33, on voit que, suivant l'historien de Césarée, Papias n'avait pas assez de discernement, de perspicacité dans les questions dogmatiques ou exégétiques, mais qu'il avait en revanche une érudition immense concernant les premiers temps du christianisme. Or c'est au domaine de ces faits qu'appartient la question dont nous parlons, et par conséquent nous avons devant nous un témoignage très ancien et de très grande valeur. 3) Que l'affirmation de Papias ne repose que sur une fausse interprétation de I Pet. v, 13, c'est non seulement une simple conjecture,

mais c'est une conjecture absurde ; car Papias n'aurait certes jamais rêvé une telle interprétation, si préalablement il n'avait existé une tradition sur la présence et l'apostolat de saint Pierre à Rome. Enfin, laissons de côté pour le moment l'interprétation du mot Babylone, dont nous parlerons dans un instant : Papias assure lui-même que ce qu'il rapporte sur la composition de l'Évangile de saint Marc à Rome, il l'a reçu du prêtre Jean (*Eus. H. E.* III, 39). Son témoignage par conséquent repose, non sur une fausse interprétation de I Pet. v, 13, mais sur une tradition spéciale, attestée par un disciple de Jésus-Christ ou des Apôtres. Rien du reste dans son témoignage n'autorise à croire qu'il ait été préoccupé par une légende quelconque : son témoignage est indépendant de l'histoire de Simon le Magicien ; il ne parle que de saint Pierre, sans faire aucunement allusion à saint Paul. Le même esprit règne dans tous les autres témoignages que nous venons d'examiner. On y affirme à l'occasion, sans aucun vestige de préoccupation ou de tendance, tel ou tel détail qui nous manifeste non seulement la persuasion de cette époque, mais encore celle des temps antérieurs, souvent même, comme dans le cas présent, des temps contemporains du fait.

Saint Ignace, disciple des Apôtres et second successeur de saint Pierre sur le siège d'Antioche, témoigne indirectement du même fait dans sa lettre aux Romains, écrite l'an 107 : *Ego omnibus ecclesiis scribo*, dit-il (*Ep. ad Rom.* IV, éd. Funk), *omnibusque mando, quod lubens pro Deo moriar, siquidem vos me non impeditis. Obsecro vos, ne intempestivam mihi benevolentiam exhibeatis. Sinite me ferarum cibum esse, per quas Deum consequi liceat... Christum pro me supplicate, ut per hæc instrumenta Deo hostia inveniar. Non ut Petrus et Paulus vobis præcipio* (ὡς ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσουσιν ὑμῖν). Remarquons que, dans tout ce passage, saint Ignace ne s'occupe que des Romains : il les supplie de ne pas s'opposer à son martyre. Quand donc il s'écrie : *Non ut Petrus et Paulus præcipio vobis*, il a sans doute en vue une relation spéciale de saint Pierre et de saint Paul avec l'Église romaine. Quelle est cette relation ? Les temps subséquents nous l'ont déjà indi-

quée. De plus, elle résulte du texte même. Le verbe διατίσσομαι signifie : donner des ordres, arranger des affaires avec autorité. Or saint Pierre n'ayant jamais fait donné aux Romains des ordres par écrit, il s'ensuit que pour expliquer ces paroles nous devons admettre que, comme saint Paul, il a été à Rome et y est intervenu dans la fondation de cette Eglise. « Cur Petrum et Paulum una nominat, dit avec Cave et d'autres le protestant Baratier, nisi quod uterque Romæ fuerit? Cur Petrum, si cum Romano nexum habuerit? Si enim Romæ non fuerit, cum Romanis non scripserit, nihil magis cum iis commune habebat, vel iis præceperat, quam Jacobus vel Judas vel Joannes. Manifestum est Ignatium, Romanum Petri iter novisse » (*Disquisitionis chron. de succ. episc. Rom.* § 1, n. 3). Du reste, de même que saint Ignace invoque souvent dans ses lettres, écrites pendant le trajet d'Antioche à Rome, l'exemple de saint Paul, conduit de la même façon captif de Jérusalem à Rome, de même aussi à propos de son martyr à Rome, il invoque l'exemple de saint Pierre et de saint Paul, sans aucun doute parce qu'ils y avaient souffert le martyr. — Enfin dans la magnifique inscription de cette lettre, saint Ignace reconnaît manifestement la primauté de l'Eglise romaine (ἡ τις καὶ προκαθήμενός ἐν τῷ ἁγίῳ Ῥωμαίων... καὶ προκαθήμενός τῆς ἀγίας). Et pourquoi donc ce privilège de l'Eglise romaine? Parce que saint Paul y a prêché l'Evangile? Mais alors saint Ignace aurait dû aussi reconnaître ce droit à l'Eglise d'Ephèse. Parce que Rome était la capitale de l'univers? Mais les chrétiens auraient-ils jamais songé à préférer pour ce motif Rome à Jérusalem? Ah! sans doute, si saint Ignace, comme saint Irénée, saint Cyprien, etc., reconnaît cette primauté de l'Eglise romaine, c'est qu'il y voit comme eux le siège épiscopal et primatial de saint Pierre!

Voilà donc le témoignage d'un écrivain qui a connu les Apôtres et qui vivait au moment où saint Pierre est mort. Un témoignage bien plus important encore nous est fourni par l'épître de saint Clément aux Corinthiens. Le voici : c. v. *Sed ut vetera exempla relinquamus, ad proximos athletas veniamus* (ἐπὶ τοῖς ἔγιστα γενομένοις ἀθληταῖς); *seculi*

nostri generosa exempla proponamus. Propter zelum et invidiam, qui maxime et justissime columnæ erant, persecutionem passi sunt et usque ad mortem certaverunt (ἕως θανάτου ἠθλησαν). *Ponamus nobis ante oculos bonos apostolos : Petrum, qui propter zelum iniquum non unum et alterum, sed plures labores sustulit atque ita martyrium passus* (καὶ οὕτω μαρτυρήσας) *in debitum gloriæ locum discessit. Propter zelum et contentionem Paulus patientiæ præmium exhibuit, septies in vincula coniectus, fugatus, lapidatus, in Oriente ac Occidente verbi præco factus, illustrem fidei suæ fumam sortitus est, qui postquam mundum universum justitiam docuit et ad Occidentis terminos venit et coram præfectis martyrium subiit* (καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγεομένων); *sic e mundo migravit et in locum sanctum abiit, summum patientiæ exemplar existens.* — VI. *Viris istis sancte vitam instituentibus magna electorum multitudo aggregata est, qui suppliciiis multis et tormentis, propter zelum passi, exemplar optimum inter nos exstiterunt* (τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθοροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλὰς αἰχμαῖας καὶ βασάνους διὰ ζήλους παθόντες ὑπόδειγμα ἀλλιστον ἐγένετο ἐν ἡμῖν). *Propter zelum persecutionem passæ mulieres Danaïdæ et Diræ, postquam gravia et nefanda supplicia sustinuerunt ad firmum fidei cursum pertigerunt et debiles corpore nobile præmium acceperunt.* Dans ce passage saint Clément atteste clairement, 1) que saint Pierre a souffert la mort du martyr, et 2) qu'il l'a soufferte à Rome.

1) Quant au premier point, il est nécessaire d'en dire un mot, parce que certains de nos adversaires ont été jusqu'à prétendre que saint Clément ne parle pas du martyr de saint Pierre, mais seulement de grandes épreuves qu'il a endurées pour la foi. — Dans le chap. v, saint Clément se propose de citer des exemples récents de ceux, *qui propter zelum et invidiam persecutionem passi sunt, et usque ad mortem certaverunt* (ἕως θανάτου ἠθλησαν). Or parmi eux il cite en premier lieu saint Pierre, qui par conséquent a combattu jusqu'à la mort. Et quelle mort? La mort du martyr; car les mots : καὶ οὕτω μαρτυρήσας rapprochés de εἰς τὸν θρησκόμενον τόπον τῆς δόξης n'admettent pas d'autre sens (V. S. Polycarp. *ad Philip.* ix, 2). En outre, la même con-

clusion résulte évidemment du lien étroit que saint Clément établit entre saint Pierre, saint Paul et la grande multitude de ceux qui moururent martyrs dans la persécution de Néron.

2^e Il résulte de la lettre de saint Clément non seulement que saint Pierre est mort martyr, mais aussi qu'il est mort à Rome. En effet, a il n'y a aucun doute que saint Paul soit mort à Rome et du reste le texte même de saint Clément l'indique : *et sub Profectis martyrium passus est*. Or en établissant une connexion entre le martyre de saint Pierre et celui de saint Paul, en ne citant parmi les Apôtres que saint Pierre et saint Paul, saint Clément nous fait clairement entendre qu'eux deux et eux deux seulement sont morts à Rome et ont été les colonnes de cette Église, au nom de laquelle il écrit. Cette interprétation est confirmée par la lettre de saint Denis de Corinthe, dont nous avons parlé plus haut et qui mentionne expressément l'épître de saint Clément. b. De plus, dans le chapitre vi, saint Clément parle des martyrs qui ont succombé à Rome ἐν ἡμῶν pendant la persécution de Néron. Or entre le martyre des apôtres Pierre et Paul et celui de cette multitude innombrable de chrétiens, saint Clément établit une connexion étroite par ces mots : τοῦτοις τοῖς ἀνδράσιν συνηρπίσθη πάλιν πλῆθος; de même que ceux-ci par conséquent, ainsi aussi saint Pierre et saint Paul sont morts dans la même persécution à Rome (ἐν ἡμῶν. — Les difficultés qu'on a soulevées contre cette interprétation n'ont réellement aucune valeur. Voici la principale : saint Clément, dit-on, se montre en vérité fort bien renseigné quant à la vie et la mort de saint Paul; mais il n'en est pas de même pour saint Pierre : à peine en dit-il quelques mots obscurs, montrant ainsi que le lieu de son martyre n'était pas connu ou devait être cherché dans des régions lointaines. — Comme nous venons de le voir, le lien étroit que saint Clément établit entre saint Pierre, saint Paul et les martyrs de la persécution de Néron, montre avec évidence que tous sont morts au même endroit, à Rome. Si saint Clément parle plus longuement de saint Paul que de saint Pierre, si même à une autre occasion il revient de nouveau sur l'Apôtre des gentils (c. XLVI), la raison en est facile à saisir.

Saint Clément écrivait à l'Église de Corinthe dans le but de mettre fin à certaines disputes qui la désolaient. Or quoi de plus naturel dans ces circonstances que de citer aux Corinthiens le nom de leur grand apôtre, d'insister sur les labeurs qu'il avait endurés pour amener le monde à la foi de Jésus, enfin de leur rappeler les enseignements que dans une occasion identique saint Paul leur avait envoyés? Si saint Clément fait sentir son autorité suprême aux Corinthiens, surtout dans les derniers chapitres de sa lettre, il use aussi à leur égard de prudence et de persuasion afin de ramener plus facilement les délinquants à résipiscence; c'est pour cette raison qu'après avoir rappelé sommairement les travaux et le martyre de saint Pierre, il insiste plus longuement sur saint Paul.

Suivant Lipsius la légende sur le séjour de saint Pierre à Rome a commencé à se former pendant la première moitié du second siècle, et raisonnablement on ne peut la faire remonter plus haut. Or nous avons ici un texte précis du premier siècle; car on peut démontrer avec certitude que la lettre de saint Clément a été écrite dans les dix dernières années du premier siècle, probablement en 94. C'est le témoignage d'un disciple et d'un successeur de saint Pierre, qui vraisemblablement avait été converti du paganisme au christianisme, donc témoin oculaire, et, suivant les hypothèses de nos adversaires, nullement enclin à glorifier saint Pierre. Ce témoignage à lui seul suffit par conséquent pour renverser l'échafaudage si laborieusement élevé par nos adversaires. Enfin, bien que saint Clément atteste directement le martyre seulement, indirectement cependant il atteste aussi l'épiscopat romain de saint Pierre; car s'il fait sentir son autorité suprême aux Corinthiens, ce ne peut être que parce qu'il occupait le siège de Pierre, comme disent les écrivains postérieurs.

Dans la sainte Écriture même, nous pouvons recueillir quelques indications précieuses.

L'apôtre saint Jean, en écrivant son Évangile vers la fin du premier siècle, connaissait exactement les circonstances de la mort de saint Pierre. *Amen, amen dico tibi*, écrit-il, *cum esses junior, cingebas te et ambulabas ubi volebas. Cum autem se-*

aueris, extendes manus tuas et alius le cinget et duceat, quo tu non vis. Hoc autem dixit, ajoute saint Jean, *significans qua morte clarificaturus esset Deum.* Jésus-Christ et saint Jean indiquent évidemment ici le martyre de saint Pierre. Si saint Jean savait que saint Pierre avait été crucifié, il connaissait sans doute aussi le lieu de son martyre. De plus, sa façon de s'exprimer montre qu'un mot suffisait pour rappeler cet événement et que par conséquent il était connu de tout le monde. A quel endroit donc attribuait-on ce martyre à cette époque? Sans aucun doute à Rome : c'est le lieu indiqué par saint Clément, saint Ignace et Papias, contemporains de saint Jean et ce dernier même disciple de saint Jean.

La première épître que saint Pierre a écrite aux églises de l'Asie Mineure est datée de Babylone : *Salutat vos ecclesia quæ est in Babylone coelecta et Marcus filius meus.* 1. Pet. v. 13. Depuis la Réforme ce nom a été interprété de différentes façons; aujourd'hui il n'y a plus que deux interprétations en présence, et de fait on ne peut raisonnablement songer à aucune autre. Quelques écrivains protestants ou rationalistes prennent le mot *Babylone* dans son sens littéral et l'entendent de Babylone sur l'Euphrate; mais l'opinion commune y voit la désignation de Rome, la Babylone païenne à cette époque. Ce dernier sens seul peut être admis. — Aux origines du christianisme, Rome est désignée sous le nom de Babylone, non seulement par les auteurs juifs et dans les livres sibyllins, mais aussi et surtout par les chrétiens (V. Schöltgen, *Horæ hebr. et talm.* Dresdæ, 1730, p. 1050, 1125; Friedlieb, *Oracula sibyllina*, Lipsiæ 1852, v. 143, 159; *Apocalyps.* xiv, 3; xvi, 9; xvii, 5, etc., Tertul. *adv. Jud.* 9; *contra Marc.* iii, 13, etc.). Du reste rien d'étonnant en cela. Comme anciennement Babylone, ainsi Rome, centre de corruption et d'impiété, persécutait et opprimait à cette époque le peuple de Dieu, les juifs d'abord, puis aussi les chrétiens. Si donc saint Pierre, en employant le nom de Babylone, a voulu par là désigner Rome, il n'a fait que suivre l'usage de son temps. Il pouvait du reste avoir des raisons spéciales pour en agir ainsi. Par cette indication les chrétiens connaissaient parfaitement le lieu de son séjour; d'autre part les païens, entre les mains

desquels cette lettre pouvait tomber, ignoraient ce lieu; ainsi l'apôtre évitait d'attirer l'attention de ceux-ci et sur lui-même et sur les chrétiens de Rome, ce qui était fort prudent à l'époque de la persécution de Néron. Voilà des raisons suffisantes et naturelles pour employer ce nom dans son sens métaphorique. Maintenant, qu'il faille de fait le prendre dans ce sens, cela ne peut faire de doute pour les motifs suivants. *a* Aucun auteur ancien, tant en Orient qu'en Occident, ne nous a jamais transmis une tradition d'après laquelle saint Pierre aurait prêché l'Évangile à Babylone. Ce silence est d'autant plus significatif que les églises orientales, si jalouses de leurs traditions et de leurs gloires, devaient être portées à admettre cette tradition, en interprétant littéralement le verset cité de l'épître de saint Pierre. Si nonobstant, à l'exception de Cosmas Indicopleustes au vi^e siècle, Jésus-gabus de Nisibe et Pseudo-Amrus, au xiii^e et au xiv^e, aucun exégète oriental n'a entendu littéralement le nom de Babylone; si nulle part la tradition ne fait mention du séjour de saint Pierre à Babylone, nous pouvons affirmer comme certain que saint Pierre n'y a jamais été et par conséquent que le nom de Babylone doit être pris dans son sens métaphorique. *b*) Il y a plus. Les historiens profanes nous représentent Babylone à l'époque où la lettre de saint Pierre a dû être écrite, comme une immense solitudo et un amas de ruines (Diod. *Bibl. hist.* l. ii, 9; Strabo, *Geograph.*, l. xvi, 1; Plinius, *Hist. Nat.* l. vi, 30, 4, 122; Pausanias, *Arcaid.* l. xii et *Descript. Græciæ.* l. i, 16, 3. Jos. *Ant. Jud.* xviii, xi, 3. Il s'ensuit qu'il est contre toute vraisemblance que saint Pierre ait fait de Babylone le champ de son zèle apostolique et qu'il y ait fondé une église fort connue, dont il aurait envoyé les salutations aux églises de l'Asie Mineure. *c*) Quand saint Pierre écrivit son épître il avait auprès de lui saint Marc, son disciple, son fils, comme il l'appelle; or nous savons par les épîtres de saint Paul (*Col.* iv, 10; *Phil.* xxiv; *1 Tim.* iv, 11) que vers cette époque saint Marc se trouvait effectivement à Rome; raison de plus par conséquent d'admettre que saint Pierre a écrit son épître à Rome. *d*) Enfin toute l'antiquité chrétienne, depuis Papias et Clément d'Alexandrie jusqu'à

xvi^e siècle, a interprété positivement le nom de Babylone dans son sens métaphorique. A partir du xvii^e siècle, tous les interprètes catholiques ont suivi le sentiment des écrivains antérieurs : même parmi les protestants et les rationalistes, surtout de nos jours, la plupart admettent le même sens. Une interprétation si ancienne, si unanime, si universelle, est déjà par elle-même un grand argument en faveur de l'interprétation métaphorique. De plus il est tout à fait vraisemblable que cette interprétation, donnée d'abord par saint Papias et par Clément d'Alexandrie, ne doit pas quant à sa première origine leur être attribuée, mais qu'elle leur a été transmise par une tradition antérieure, contemporaine, mais indépendante de la tradition sur le séjour de saint Pierre à Rome. — L'ensemble de ces arguments ne laisse subsister aucun doute, nous semble-t-il, sur l'interprétation qu'il faut donner au nom de Babylone et par conséquent nous pouvons conclure avec Böllinger (*Christenthum und Kirche*, p. 99, que le propre témoignage de saint Pierre rend certain le fait de son séjour à Rome.

D'autres indices nous sont fournis par l'épître de saint Paul aux Romains; nous en dirons un mot dans la suite.

Conclusion. — L'ensemble de tous ces témoignages, qui s'enchaînent et se corroborent, ne laisse aucune place à un doute quelconque sur la vérité du fait en question. Ce sont des témoignages authentiques, se produisant dès la plus haute antiquité dans l'univers chrétien tout entier. Quelques-uns même appartiennent à des auteurs contemporains, dont nous avons cependant conservé si peu de monuments littéraires; à la vérité ils ne sont pas aussi explicites que ceux des auteurs subséquents; mais comparés à ceux-ci, ils deviennent clairs et péremptoirs. Du reste, les témoignages des auteurs subséquents reposent sur des monuments plus anciens, et parfois même contemporains du fait, et suffisent à eux seuls pour attester la vérité. Ni le texte ou le contexte des témoignages, ni les qualités des témoins ne nous fournissent un indice d'une supercherie quelconque; au contraire, tout concourt à nous prouver la science et la sincérité des témoins. Enfin, les hérétiques eux-mêmes, bien qu'ils eussent

tout intérêt à révoquer ce fait en doute, l'admettaient sans aucune difficulté. Avouons qu'on peut rarement produire en faveur d'un fait ancien un ensemble de documents si nombreux, si variés et si remarquables.

Si les témoignages que nous venons d'examiner avaient besoin d'une confirmation quelconque, ils en trouveraient une de grande valeur dans les *monuments* qui ont conservé à Rome le souvenir du Prince des Apôtres. A raison de leur haute importance, il nous paraît utile d'insister brièvement sur quelques-uns de ces monuments.

1^o *La chaire de saint Pierre.* — Lorsque en 1867 la chaire de saint Pierre, conservée dans la basilique Vaticane, fut exposée à la vénération des fidèles, M. le commandeur de Rossi a pu en faire la description fidèle (V. *Bull.* 1867, p. 331, suiv.). C'était primitivement un siège bien simple en bois de chêne; dans la suite des temps, certaines parties détériorées ont été réparées ou soutenues avec du bois d'acacia; enfin, probablement à l'époque où nous voyons apparaître des sujets profanes dans les ornements des Évangélistes ou d'autres livres précieux, cette chaire aussi fut ornée de reliefs en ivoire, représentant différents sujets profanes. — Mais cette chaire est-elle réellement celle de saint Pierre? Si nous remontons la tradition, nous voyons qu'elle fut enfermée par Alexandre VII (1665-1667) dans le monument où elle se trouve aujourd'hui. Pendant tout le moyen âge, elle était conservée dans la basilique Vaticane, servait à l'intronisation du Souverain Pontife et était spécialement vénérée le 22 février comme le symbole de la primauté de saint Pierre et du Souverain Pontife. Anciennement la tradition nous la montre dans le baptistère du Vatican, construit par saint Damase, et les Souverains Pontifes y siégeaient pour administrer la Confirmation aux néophytes qui venaient de recevoir le baptême. Voici comment Ennodius de Pavie en parle, à la fin du v^e siècle. *Ecce nunc ad gestatoriam sellam Apostolicæ confessionis ula mittunt limina candidatos; et uberibus, gaudio exacto, fetibus collata Dei beneficio dona geminantur.* Ce témoignage trouve sa confirmation et son interprétation dans les belles inscriptions qu'on li-

sait, à cette époque, dans le baptistère du Vatican et que nous a conservées un manuscrit de Verdun (V. de Rossi, *Bull.* 1867, p. 34); il en ressort que la *sedes apostolica*, la *sella gestatoria apostolica confessionis*, se trouvait dans un endroit du baptistère où les néophytes recevaient le sacrement de confirmation. Au IV^e siècle, saint Damase fait indubitablement allusion à ce fait dans l'inscription placée dans le baptistère du Vatican : *Una Petri sedes unum verumque lavacrum* (Gruter, *Inscript.* 1163). On lit en outre dans l'inscription sépulcrale du Pape saint Sirice : *Fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos* Gruter, *Inscript.* 1171). Le siège de l'évêque se trouvant anciennement dans l'abside des basiliques, si l'on affirme ici que saint Sirice avait sa chaire dans le baptistère, c'est sans doute parce qu'il s'agit de la chaire de saint Pierre, qui était conservée dans le baptistère du Vatican d'après les précédents témoignages. Du reste saint Optat, qui écrivit son ouvrage contre les donatistes du temps des Papes saint Damase et saint Sirice, dit implicitement que la chaire matérielle de saint Pierre était conservée à Rome : *Si Macrobio dicatur*, écrit-il, *ubi illi (Romæ) sedeat (episcopus Donatista), numquid potest dicere in cathedra Petri? Quam nescio, si vel oculis norit et ad eujus memoriam non accedit quasi schismaticus* (*Ad Parmen.* II, 4). On la voyait donc des yeux, et elle se trouvait tout près de la *memoria Petri*. Bien qu'on ne sache pas dans quel endroit elle était conservée avant la construction du baptistère (peut-être dans la crypte ou *memoria* même), nous savons cependant qu'elle était à Rome et qu'on la considérait comme le symbole de la succession des Pontifes romains à saint Pierre : *Hæc cathedra, Petrus qua sedet ipse, locatum — Maxima Roma Linum primum considerare jussit* (*Auct. Lib. adv. Marc.* Migne, P. L. t. II, p. 1077). Enfin les témoignages de saint Cyprien et de Tertullien, que nous avons cités plus haut, pris dans leur sens obvie et surtout comparés aux témoignages que nous venons de rapporter, attestent aussi que de leur temps la chaire de saint Pierre était conservée à Rome comme symbole de la Primauté des évêques de Rome. — Tous ces témoignages nous reportent donc à la fin du second

siècle et rendent tout à fait probable la conservation, dans l'Église romaine, de la chaire de saint Pierre, comme symbole de sa Primauté et de celle des Pontifes romains, ses successeurs (V. de Rossi, *endr. cité*; Kraus, *Roma Solleranea*, p. 575).

2^o *Cimetière Ostrien et double fête de la chaire de saint Pierre.* — Suivant une tradition ancienne, saint Pierre, à Rome, baptisa et eut son premier siège dans le cimetière Ostrien, appelé aussi *Fontis b. Petri, ad Nymphas b. Petri*. D'après les indices qui en restaient, ce cimetière devait être situé entre la via Salaria et la via Nomentana et renfermer, entre autres tombeaux célèbres, celui de sainte Émérentienne. Tout vestige en avait depuis longtemps disparu, quand de nos jours sur les indications de M. de Rossi, on est parvenu à le retrouver. Dans la tribune d'une ancienne crypte, M. Arnellini est parvenu à lire les mots suivants : SAN PET..... C. EMERENTIANA..... AMAS. Ces restes d'une ancienne inscription, remontant à saint Damase, nous montrent que c'est dans cette crypte que fut enterrée sainte Émérentienne et qu'on vénérât le souvenir de saint Pierre; c'est probablement dans la tribune recouverte de stuc, orné de feuillage, que se trouvait cette ancienne chaire, *in qua Petrus prius sedit*; dans la crypte même et dans d'autres endroits de la catacombe se voient plusieurs chaires, taillées dans la pierre, probablement en souvenir de l'ancienne chaire de saint Pierre. Les inscriptions, la forme des tombeaux ainsi que d'autres indices nous forcent à placer les commencements de cette nécropole à l'origine même du christianisme à Rome. Le souvenir de l'épiscopat et de l'apostolat de saint Pierre fut donc connexe avec cet endroit dès la plus haute antiquité; c'est là probablement que, reçu par la famille et dans la maison des Ostorii, il exerça tout d'abord les fonctions de son ministère épiscopal.

D'après ce que nous venons de dire, on conservait anciennement à Rome le souvenir de deux chaires de saint Pierre. De plus, fait bien important pour le sujet que nous traitons, si l'on examine les anciens monuments liturgiques, les sermons et les homélies des saints Pères, les martyrologes, on voit que jusqu'au VIII^e siècle on célébrait une double fête

de la chaire de saint Pierre : l'une le 18 janvier, *dedicatio cathedra Petri Apostoliqua primum Roma sedit*; l'autre, beaucoup plus solennelle, le 22 février, *Natalis Petri de Cathedra*. La première rappelait un souvenir historique; la seconde, le fait de la Primauté conférée à saint Pierre par Jésus-Christ et reçue en héritage par les Pontifes romains. Ce n'est qu'à partir du vi^e siècle, à mesure qu'on perd le souvenir de cette double chaire, que peu à peu la mention *in Antiochia* vient s'ajouter à *cathedra Petri* au 22 février. V. de Rossi, *Roma Sott.*, t. 1, p. 189 et suiv.; *Bull.*, p. 37 et suiv.; Armellini, *Scoperta della cripta di santa Emerenziana...* Roma, 1877; Kraus, *Real-Encykl.*, art. *Kathedra Stevenson*.

3. *La memoria de saint Pierre au Vatican.* — Les chrétiens ayant joui, durant les premiers siècles et en vertu des lois romaines, de la plus grande liberté en matière de sépulture, il n'est pas douteux qu'après le martyre si glorieux de saint Pierre et de saint Paul, ils ne se soient empressés de les ensevelir dans un endroit honorable et d'élever en leur honneur un monument sépulchral ou *memoria*. Suivant le *Liber Pontificalis*, saint Pierre fut enterré au Vatican, sur la voie Aurélia, non loin du cirque de Néron, où il avait souffert le martyre (V. Duchesne, le *Liber Pontificalis*, t. 1, p. 118 et n. 13; p. 193, n. 61; p. 152, n. 9). Saint Anaclét lui construisit une *memoria* et prépara des places pour y ensevelir, *juxta corpus sancti Petri*, les évêques de Rome, ses successeurs. Pendant qu'on éleva ces monuments à saint Pierre au Vatican, à saint Paul sur la voie d'Ostie, d'après ce qui semble résulter des documents les corps des Apôtres furent déposés une année et demie *ad Catacumbas*, et les chrétiens orientaux tentèrent de s'emparer de ces restes précieux de leurs compatriotes (V. Lecler, *ouvr. cit.*, p. 139). Les monuments achevés, les corps des Apôtres y furent déposés définitivement, et le *Liber Pontificalis* rapporte que la plupart des Souverains Pontifes jusqu'à saint Victor furent ensevelis *juxta corpus sancti Petri in Vaticanum*. Au commencement du iii^e siècle, Caius atteste l'existence de ces monuments au Vatican et sur la voie d'Ostie. Les corps des Apôtres y demeurèrent, semble-t-il, jusqu'en 258. L'empereur Valérien ayant vers cette époque interdit aux chrétiens l'en-

trée de leurs cimetières, le Souverain Pontife, probablement saint Nyste II, fit transporter et cacher les corps des Apôtres *ad Catacumbas* afin de les mettre à l'abri de tout danger. Ils y demeurèrent probablement jusqu'à ce que, la paix étant accordée à l'Église, on les transférât dans les célèbres basiliques que Constantin fit construire en leur honneur au Vatican et sur la voie d'Ostie (V. Duchesne, le *Liber Pontif.* p. cv et cxiii). Tel est, suivant nous, le résumé des notices les plus dignes de foi sur la déposition et la translation des Apôtres. — D'un autre côté, les monuments sont en parfait accord avec ces conclusions. La crypte *ad Catacumbas*, où furent déposés temporairement les corps des Apôtres, remonte, suivant les études de R. de Rossi et des archéologues en général, au 1^{er} siècle de l'ère chrétienne (M. de Rossi, *Roma sott.* t. 1, p. 188; Marchi, *Monum. delle art. christ.* p. 210). Des inscriptions datées de 107 et de 111 de l'ère chrétienne, découvertes dans le cimetière de sainte Lucine ou Comodille, où fut enterré saint Paul, démontrent aussi que ce cimetière est du 1^{er} siècle (V. Kraus, *Roma sott.*, p. 70). Quant au cimetière du Vatican, bien qu'il n'en reste que peu d'indices, par suite des travaux que nécessita la construction de la basilique de Saint-Pierre, ils sont cependant encore assez nombreux pour permettre de conclure, qu'il y a eu un cimetière chrétien au Vatican avant Constantin, et que l'origine de ce cimetière est ancienne. De plus si l'inscription LINUS, qu'on y a découverte sous Urbain VIII, était réellement celle de saint Lin, comme le croit M. de Rossi, il serait démontré positivement que c'était la sépulture des anciens Papes. Quoi qu'il en soit, rien du moins, du côté des monuments, ne s'oppose à cette conclusion; bien des indices au contraire la confirment, et l'ensemble de toutes les indications fournit un argument de grande valeur en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome (V. de Waal, *Des Apostelfürsten Petrus glorreiche Ruhestätte*, Regensburg, 1871).

4^e Pour être complet, nous devrions encore parler des images de saint Pierre, trouvées à Rome, des basiliques de sainte Pudencienne, de sainte Prisque, de saint Pierre-aux-Liens, de *Domine quo vadis*, des cimetières de sainte

Priscille et de sainte Domitille ; l'examen de tous ces monuments, surtout du cimetière de Sainte-Priscille, où l'on a fait dans les derniers temps des découvertes si importantes, nous fournirait des renseignements bien précis. Mais les limites fixées pour cet article ne nous permettent pas de nous étendre davantage. Ce que nous avons rapporté suffit pour montrer quel appui précieux tous ces monuments apportent aux données historiques. Considérés dans leur ensemble, ils fournissent, en faveur de l'épiscopat et du martyre de saint Pierre à Rome, un argument qui s'impose à tout esprit sincère.

§ II. Il nous reste maintenant à examiner d'une manière spéciale les objections de nos adversaires. Nous étudierons d'abord les objections tirées du silence et de certains passages des Livres du Nouveau Testament (argument négatif et positif), ensuite le système des partisans de la nouvelle école de Tubingue.

1. — A. *Argument négatif.* « Si saint Pierre avait prêché la foi à Rome, dit-on, saint Luc, en écrivant les Actes des Apôtres, c'est-à-dire l'histoire officielle des origines du christianisme, de même saint Paul, dans son épître aux Romains et dans ses épîtres écrites à Rome, auraient certainement mentionné ce fait. Or, nulle part on n'en trouve le moindre indice. Donc saint Pierre n'est jamais allé à Rome, bien loin d'avoir fondé cette Église. »

Avant d'examiner cette objection en détail, quelques remarques s'imposent. 1) Quand même le silence, sur lequel on se base, aurait une force probante, il ne s'ensuivrait aucunement que saint Pierre n'a jamais été évêque de Rome. Beaucoup d'auteurs en effet, même catholiques, pensent que réellement saint Pierre n'est venu à Rome qu'après les événements racontés dans les Actes des Apôtres et dans les épîtres de saint Paul ; ils fondent leur opinion sur le silence de ces documents d'une part, et d'autre part sur les témoignages positifs que nous avons examinés. 2) La vérité d'un fait peut résulter clairement des sources historiques, bien que certaines circonstances de ce fait restent obscures, difficiles à expliquer. Dès lors, quoiqu'on ne puisse pas donner la raison positive, adéquate de ce silence des Livres saints, il ne s'ensuit nullement que le fait lui-même, at-

testé par des témoins dignes de foi, ne soit pas vrai ; il suffit qu'on puisse donner de ce silence une explication plausible, rationnelle, et montrer que les auteurs sacrés ne devaient pas nécessairement parler de ce fait, qu'ils pouvaient avoir des motifs pour garder le silence. Cela posé, examinons les difficultés de nos adversaires. 1° Saint Luc encri vant les Actes des Apôtres a eu sans doute pour but de raconter les origines et la propagation du christianisme ; mais il se proposait, en même temps, d'autres fins à atteindre par sa narration ; à savoir, de montrer par les faits l'origine divine de la religion chrétienne (*Act.* 1, 8), et de faire l'apologie de la doctrine de saint Paul et de son apostolat parmi les gentils, comme cela ressort de l'ensemble de tout le livre. Or, pour parvenir à ces fins, saint Luc n'avait nullement besoin de consigner tous les événements qui se rapportaient aux commencements de l'Église. Et de fait, il résulte clairement de la suite des Actes, qu'il n'a pas écrit une histoire complète ; dans la première partie (chap. 1-11), il s'occupe surtout de saint Pierre, dans la seconde, de saint Paul (12-27), et encore omet-il bien des faits se rapportant à la vie de l'un et de l'autre ; il fait à peine mention de la sainte Vierge et des autres Apôtres. Cela posé, il est évident que si saint Luc n'a pas mentionné la fondation de l'Église romaine par saint Pierre, il ne s'ensuit nullement que ce fait ne soit pas vrai. Il a omis bien d'autres faits intéressants, pour lesquels nous devons recourir soit aux autres Livres du Nouveau Testament, soit à la Tradition. — Mais, dit-on, on ne conçoit pas comment saint Pierre ne cite pas, au concile de Jérusalem, son apostolat dans la Rome païenne, ni comment saint Luc n'en parle pas à l'occasion de l'arrivée et du séjour de saint Paul à Rome. — Sans doute, à un point de vue général, la mention de l'apostolat de saint Pierre à Rome aurait pu être très utile pour décider la question agitée au concile de Jérusalem. Mais, si l'on considère qu'à cette époque saint Pierre avait l'intention de se vouer spécialement à la conversion des Juifs (*Gal.* 11, 3), on conçoit aisément qu'il ait évité tout ce qui pouvait lui faire perdre leur confiance, et qu'ainsi, après avoir insisté sur la conversion de Corneille et de sa famille, où la Providence

divine avait clairement manifesté ses desseins sur les gentils, il aït omis par prudence la relation de son apostolat et de ses succès parmi les gentils de Rome. Cela est d'autant plus probable, que peu de temps après le concile, pour ne pas froisser les juifs de Jérusalem, saint Pierre a montré une prudence analogue dans ses relations avec les païens convertis d'Antioche. Enfin, si à l'arrivée de saint Paul à Rome, saint Pierre n'est pas mentionné comme étant allé à sa rencontre ou comme s'étant trouvé avec lui pendant sa captivité, outre d'autres explications qu'on peut donner de ce fait, il sultit de remarquer que saint Pierre pouvait très bien ne pas se trouver à Rome à cette époque. Car, bien qu'il aït fondé l'Église de Rome et qu'il en aït été évêque pendant un temps assez long, il est cependant probable et conforme à la Tradition qu'il a en même temps exercé son ministère dans d'autres endroits. Nous pouvons donc conclure que le silence des Actes ne prouve aucunement que saint Pierre n'aït pas fondé l'Église de Rome. Ajoutons, conformément à la Tradition, que le départ du Prince des Apôtres pour Rome semble être insinué par saint Luc au chap. xii, 17 (V. Lecler., *ouvr. cit.*, p. 256 et suiv.)

2° *Épîtres de saint Paul.* On ne peut pas déterminer avec certitude comment saint Paul a été amené à écrire aux Romains. Suivant Mgr Beelen, il s'y est déterminé en apprenant que les chrétiens de Rome, tant juifs que païens, ne se faisaient pas une idée exacte de la justification (Beelen, *Com. in ep. ad Rom.*, p. xiv). Admettons cette hypothèse; s'ensuit-il que saint Pierre n'aït pas fondé l'Église romaine ou même qu'il ne se soit pas trouvé à Rome à cette époque? Mais nullement; car il ne répugne en aucune façon que saint Paul, connu par toute l'Église pour l'excellence de sa science et de son apostolat, aït écrit cette lettre aux Romains sur l'invitation même de saint Pierre. Devait-il pour cela l'adresser à saint Pierre ou le nommer au moins dans les salutations? Mais, dans aucune de ses épîtres, saint Paul ne nomme l'évêque de l'Église à laquelle il écrit. Même de ce fait général on est porté à conjecturer qu'outre les lettres officielles, remises aux églises par des personnes de confiance (V. par ex., *Rom.* xvi, 1, saint

Paul faisait tenir aux évêques des lettres privées, dans lesquelles il s'entretenait avec eux des choses qu'il avait à leur communiquer. — De fait cependant, nous croyons que saint Pierre ne se trouvait pas à Rome au moment où cette lettre a été écrite aux Romains. C'est probablement en l'an 53, que saint Paul, prêchant en Achaïe, envoya cette lettre aux Romains. Or, comme saint Pierre avait assisté quelques années auparavant au concile de Jérusalem, et que de plus les Juifs, *impulsore Chresto assidue tumultantes*, avaient été chassés vers cette époque par l'empereur Claude (Suet. *Claudius*, 25), il est vraisemblable que saint Pierre n'était pas encore rentré à Rome en 53. Saint Paul, averti de l'état des esprits par Aquila ou d'autres chrétiens qu'il avait connus dans leur exil, écrivit alors sa lettre aux Romains, peut-être même sur le conseil de saint Pierre, qui à cette époque pouvait se trouver en Grèce. — Enfin, bien loin de créer des difficultés, la lettre aux Romains est au contraire tout à fait favorable à l'épiscopat de saint Pierre à Rome. Il ressort en effet de cette lettre qu'au moment où elle fut écrite, l'Église de Rome était florissante et bien organisée. Or une telle situation ne peut être attribuée qu'au zèle d'un apôtre. Il est d'abord invraisemblable qu'on ait laissé au hasard ou à des prédicateurs subalternes l'introduction du christianisme dans la principale ville de l'univers. De plus, si, pour fonder et organiser les Églises, des apôtres furent envoyés en Samarie et à Antioche, du moment qu'il y eut là des fidèles, nous pouvons induire de cette pratique que la bonne organisation de l'Église romaine, au moment où saint Paul lui écrivit, avait aussi été l'œuvre d'un apôtre. Aussi saint Paul, qui avait pour principe de ne pas bâtir sur les fondements jetés par autrui, c'est-à-dire par un autre apôtre (*Rom.* xv, 20-24), ne se propose-t-il que de passer par Rome, sans s'y arrêter: preuve manifeste qu'un autre apôtre avait fondé et organisé l'Église romaine. Or quel fut cet apôtre, sinon celui que toute la tradition désigne comme le premier évêque de Rome, saint Pierre? (V. Döllinger, *Kirche und Christenthum*, p. 95 et suiv.)

Quant aux épîtres de saint Paul écrites à Rome, il est impossible aujourd'hui d'assigner la raison positive pour

laquelle saint Paul ne mentionne pas saint Pierre, de même qu'il est impossible de savoir pourquoi dans sa lettre aux Éphésiens il ne cite pas saint Timothée, leur évêque, qui cependant se trouvait près de lui à cette époque, comme il ressort de l'ép. *ad Philem.*, *ad Col.*, *ad Philipp.* Du reste, nos adversaires ne peuvent pas démontrer que saint Paul aurait dû faire mention de saint Pierre. Plusieurs raisons expliquent parfaitement ce silence. Saint Pierre se trouvait sans doute bien souvent absent de Rome, et s'il était présent, il semble qu'il ne convenait guère de citer le nom du chef suprême de l'Église avec les disciples inférieurs ou simples fidèles. De plus, il se peut que saint Pierre, comme Pontife suprême de toute la chrétienté, envoyât avec les lettres de saint Paul des instructions particulières aux différentes églises, et par conséquent saint Paul ne devait aucunement en faire mention dans sa lettre. Enfin beaucoup d'auteurs pensent, et non sans fondement, que le silence de l'Écriture sainte par rapport au séjour habituel de saint Pierre doit s'expliquer par des raisons de prudence. Les livres sacres pouvaient tomber entre les mains des juifs et des infidèles, et en leur faisant connaître le lieu où séjournait habituellement le Prince des Apôtres, l'exposer aux plus grands dangers. Comme il avait déjà été condamné à mort par Hérode, une simple dénonciation de la part d'un infidèle ou d'un juif aurait suffi pour le livrer aux mains du bourreau. De plus, l'irritation des juifs et des infidèles contre les chrétiens augmentant de jour en jour, il était opportun de ne pas trop attirer leur attention sur le chef de l'Église. Enfin il se peut que saint Pierre ait été particulièrement odieux aux païens et à l'empereur, pour avoir mis fin aux jongleries de Simon le Magicien, l'idole des Romains.

B. *Argument positif.* 1) « Saint Paul, dit-on, était destiné par Dieu à être l'apôtre des Gentils et spécialement des Gentils de Rome (*Act.* ix. 15; xvi, 27; xxii, 21; xxiii, 11; xxvii, 23, 24; *Gal.* ii, 8). Aussi Jacques, Céphas et Jean firent-ils un pacte avec Paul et Barnabas, d'après lequel les premiers s'adresseraient aux Juifs, les seconds aux Gentils. Or les Juifs étaient surtout répandus en Syrie, en Asie Mineure, en Mésopotamie,

en un mot en Orient; ce doit donc être dans ces régions que saint Pierre a exercé son apostolat. » — Quand même cette division rigoureuse eût existé entre l'apostolat de saint Pierre et celui de saint Paul, le Prince des Apôtres n'aurait-il pas pu venir prêcher l'Évangile aux nombreux juifs qui habitaient à Rome à cette époque (V. Fouard, *Saint Pierre*, p. 329)? Mais cette division rigoureuse n'a jamais existé. Saint Paul a été envoyé par Dieu aux juifs comme aux gentils (*Act.* ix, 15), et de fait, même après le pacte prétendu, il prêchait l'Évangile dans les synagogues et s'adressait toujours tout d'abord aux juifs. De son côté, saint Pierre ne tenait-il pas de Jésus-Christ même une mission universelle et quant aux lieux et quant aux personnes? N'a-t-il pas reçu les premiers gentils dans l'Église? Au concile de Jérusalem il proclame même : *quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit, per os meum audire gentes verbum Evangelii et credere.* Sans doute, après s'être entendu avec saint Paul et avant de rentrer à Rome, saint Pierre rechercha surtout les juifs; mais encore à cette époque même il avait des relations avec les gentils d'Antioche. 2) Les textes positifs qu'on allègue contre le séjour de saint Pierre à Rome n'ont pas plus de valeur. On cite *Philipp.* ii, 21 : *omnes enim quae sua sunt quaerunt*; *Timoth.* iv, 16 : *In prima mea defensione nemo mihi affuit, sed omnes me dereliquerunt.* Ces paroles, dit-on, sont trop injurieuses à saint Pierre, pour qu'on puisse admettre qu'il ait été à Rome à cette époque. — Mais tout d'abord le mot *omnes* ne peut être pris dans son sens strict : il est ici synonyme de *ptérique*, comme cela résulte de *Philipp.* i, 16; ii, 13, 25; II *Timoth.* iv, 11-22. De plus, pour le premier passage, il ressort du contexte que saint Paul se plaint seulement de ceux qui l'assistaient et qu'il n'aurait pu envoyer à Philippi; ce qui évidemment n'est pas applicable à saint Pierre. Dans le second passage, il ne parle pas davantage de saint Pierre, ni de tous les chrétiens, mais seulement de ceux qui auraient pu et dû l'assister devant le tribunal de Néron; car le mot *συμπροσφύρομαι* (*adesse*) a un sens parfaitement déterminé en matière judiciaire : *Adesse dicuntur amici aut advocati in foro periclitantibus* (*Donat. ad Terent.*).

3) « Quand saint Paul, poursuit-on,

vint à Rome et convoqua les premiers des juifs, ceux-ci parlèrent de la religion chrétienne comme d'une secte tout à fait inconnue (Act. XVIII, 22 ; ce qui prouve évidemment que saint Pierre n'avait pas prêché l'Évangile et fondé une église à Rome. » — Si l'on prend ce passage à la lettre, on doit admettre que l'Évangile jusque-là n'avait pas encore été annoncé à Rome. Or il ressort de la lettre de saint Paul aux Romains qu'il y existait déjà, à cette époque, une Église florissante, composée de juifs et de gentils et connue dans tout l'univers. Du reste le contexte des Actes montre que les juifs interrogés par saint Paul étaient des hommes obstinés, qui vraisemblablement connaissaient la religion chrétienne et l'existence de l'Église romaine; seulement ils en parlent avec mépris et préfèrent d'abord entendre saint Paul, afin d'engager ensuite avec lui une discussion, s'ils s'en jugent capables. Enfin il se peut, par suite des événements arrivés sous Claude (Dio Cass. LX, 6; Suet. *Claud.* 25), que les chrétiens et les juifs à Rome soient devenus de plus en plus étrangers les uns aux autres: qu'ainsi les juifs aient réellement ignoré le genre de vie et la religion des chrétiens et désiré entendre là-dessus la parole d'un homme aussi célèbre que saint Paul.

4 Ceux de nos adversaires qui admettent comme un fait historique l'apostolat de saint Pierre à Rome, ne veulent cependant pas entendre parler de son épiscopat dans cette ville. « Les Apôtres, disent-ils, ne pouvaient être évêques d'une ville particulière. L'apôtre jouit de la juridiction universelle et est destiné à aller prêcher la foi de pays en pays, tandis que l'évêque est lié à son siège et à son troupeau. Du reste, l'épiscopat était inconnu dans la primitive Église. Aussi les monuments les plus anciens font-ils simplement mention du ministère apostolique de saint Pierre à Rome; ce n'est que bien tard, à savoir du temps de saint Cyprien, qu'on commence à considérer saint Pierre comme premier évêque de Rome » (V. Hom. Cox, *The first century of Christ.*, p. 188; Hase, *Handbuch der protest. Polemik*, p. 13). — a De ce que Jésus-Christ a donné aux apôtres une juridiction et une mission universelle, il ne suit aucunement que chacun en particulier était obligé à prêcher l'Évangile par tout l'u-

nivers; mais muni, de ce privilège, chacun pouvait exercer son ministère par lui-même ou par des envoyés partout où il le voulait et comme il le voulait, sous la haute juridiction cependant de saint Pierre. En général, après avoir fondé une Église dans un endroit, les Apôtres en confiaient le soin à un évêque, puis continuaient leurs courses apostoliques. Mais ceux d'entre eux qui auraient jugé utile de rester à la tête d'une Église particulière, ceux-là, tout en restant apôtres, auraient été en même temps évêques de cette église. C'est ainsi que, suivant la tradition, saint Jacques a été évêque de Jérusalem; de la même manière saint Pierre a été évêque d'abord d'Antioche et puis de Rome. Tout en présidant à ces églises particulières, ils pouvaient évidemment continuer à prêcher la foi et à fonder des Églises dans d'autres endroits. Il n'y avait donc aucune impossibilité pour les Apôtres de se charger du soin d'une Église particulière. — b Que l'épiscopat ne soit pas d'institution divine et qu'il ait été inconnu dans la primitive Église, c'est un de ces dogmes protestants, qui sont contraires aux données les plus évidentes des Livres Sacrés et de la Tradition (V. Lesquoy *De Regimine eocl. juxta Patrum App. Doctrinam*, Lovanii, 1881). — c) Enfin de même qu'il est certain que saint Pierre a prêché l'Évangile à Rome, ainsi est-il certain aussi qu'il a été évêque de cette ville jusqu'à sa mort, et que par ce fait les Pontifes romains sont devenus ses successeurs. Cela ressort tout d'abord de la nature même du fait. « On ne peut le nier, dit Lipsius lui-même: si jamais le Prince des apôtres a mis les pieds dans la ville éternelle, il n'y est certainement pas venu comme simple voyageur, mais en vertu de son plein pouvoir apostolique (kraft seiner apostolischen Vollmacht). Dans ce cas la prétention de l'Église romaine de commencer la série de ses évêques par saint Pierre ne serait point tellement absurde. L'Épiscopat romain reposerait en tout cas sur le pouvoir à lui transmis par saint Pierre » (*Jahrb. für protest. Theol.*, 1876, p. 562). Aussi les témoignages qui attestent le séjour ou la mort de saint Pierre à Rome, attestent-ils implicitement son épiscopat dans cette ville, comme nous l'avons du reste montré plus haut. En outre de nombreux

monuments dignes de foi témoignent explicitement que saint Pierre a été évêque de Rome et que les évêques de cette ville sont ses successeurs. Citons entre autres les catalogues de la seconde moitié du second siècle, qu'Eusèbe a reproduits ; saint Irénée ; le catalogue de saint Hippolyte, reproduit par Philocalus ; l'auteur du livre contre l'hérésie d'Arthémon ; saint Firmilien et saint Cyprien ; l'auteur du livre contre Marcion, Eusèbe, saint Épiphane, saint Optat, saint Augustin, saint Jérôme, etc. Enfin le même fait nous est attesté indirectement par toute l'antiquité chrétienne. Dès l'origine du christianisme, l'Église romaine a été considérée comme la première de toutes les églises ; cela ressort clairement de l'épître de saint Clément aux Corinthiens, de celle de saint Ignace aux romains, du témoignage de saint Irénée, etc., ainsi que des faits multiples à propos desquels l'autorité suprême des Pontifes romains s'est manifestée (V. Carini, *Le lettere e i regesti de 'Papi in ordine al loro Primato*, Roma, 1885). Or on ne peut assigner à ce fait d'autre cause suffisante et proportionnée, si ce n'est que saint Pierre a été premier évêque de l'Église romaine et qu'ainsi les Pontifes romains, en recueillant son siège, ont en même temps hérité de la Primauté y annexée. C'est du reste ce que saint Cyprien nous atteste explicitement. Et si l'on considère les témoignages antérieurs à saint Cyprien, on voit que cette persuasion a régné dès le commencement. La première place en effet revient dans la tradition à l'Église romaine, parce qu'elle a été fondée et établie par saint Pierre et saint Paul (saint Clément, saint Ignace, saint Irénée ; c'est à Rome que saint Pierre a eu sa chaire épiscopale, qu'il a enseigné, administré le baptême, en un mot exercé ses fonctions épiscopales (Tertullien, et tout ce qui se rapporte à la chaire Vaticane et au cimetière Ostrien) ; les premiers Pontifes ont été ensevelis *juxta corpus sancti Petri*, dont ils étaient les successeurs. Bref, il résulte de l'ensemble des monuments, comme de plusieurs témoignages explicites, que saint Pierre n'a pas seulement prêché la foi à Rome, mais qu'il en a été réellement évêque jusqu'à sa mort, et qu'ainsi les évêques de Rome sont devenus ses successeurs.

II. — Il nous reste maintenant à exa-

miner le système de la nouvelle école de Tübingue. On connaît le système général de cette école sur les origines du christianisme. Suivant F.-Ch. Baur, il y eut dans l'Église, peu après la mort de Jésus-Christ, deux partis ennemis : celui des judéo-chrétiens ou pétrinistes, dirigé par saint Pierre, et celui des pagano-chrétiens ou paulinistes, ayant pour chef saint Paul. Pour les premiers, l'observation des traditions judaïques et de la Loi était toujours nécessaire pour parvenir au salut ; pour les seconds, la Loi avait été abrogée et la foi en Jésus-Christ suffisait à chacun pour opérer son salut. Des luttes et des inimitiés ardentes existèrent entre ces deux factions. Entre temps cependant des hommes modérés surgirent et s'efforcèrent de les rapprocher. Après bien des efforts on y arriva, vers le milieu du second siècle, en adoptant pour formule que pour se sauver il faut *la foi avec les œuvres*. Des deux côtés cette formule fut reçue par le grand nombre, et on eut ainsi le parti pétropaulinien ou l'Église catholique ; les dissidents furent déclarés hérétiques ; les anciens monuments témoins des luttes primitives furent supprimés ; on en supposa et on en fabriqua d'autres, afin de faire croire que l'union avait toujours existé. Tel est en résumé le système de la nouvelle école de Tübingue sur les origines du Christianisme (V. Baur, *Geschichte der drei ersten Jahrh.*, 3^e éd. Tübingen, 1863). Sur ce système vient se greffer *la légende* de saint Pierre à Rome ; nous allons l'exposer, aussi brièvement que possible, d'après les ouvrages de M. Lipsius que nous avons indiqués plus haut.

Les livres du Nouveau Testament, suivant Lipsius, ne nous fournissent aucune donnée sur le séjour de saint Pierre. Quant à la tradition ecclésiastique nous la voyons dès la plus haute antiquité partagée en deux branches : d'un côté, conformément à la signification obvie de I Pet. v, 13, saint Pierre nous apparaît comme l'apôtre des pays adjacents à la Mer Noire et de la Babylonie ; d'un autre côté, conformément à la signification symbolique de I Pet. v, 13, saint Pierre nous est représenté comme le fondateur de l'Église de Rome. Voici les monuments attestant ces deux traditions.

1^o *Légende de saint Pierre dans les pays adjacents à la Mer Noire et en Babylonie.* —

Suivant les Ηραξιας Ἀνδρέου, après l'Ascension de Notre-Seigneur, Pierre et André traversèrent la Syrie, la Cappadoce et la Galatie, et s'arrêtèrent enfin à Sinope dans le Pont; ils y travaillèrent ensemble quelque temps, puis Pierre partit pour l'Occident, tandis qu'André se dirigea plus vers l'Orient. L'année suivante, les Apôtres se réunissent à Jérusalem à la Pentecôte; après la fête, André, Pierre et d'autres apôtres partent ensemble pour Antioche; pendant que Pierre reste dans cette dernière ville avec Paul, André retourne dans les pays adjacents à la Mer Noire, ayant cette fois pour compagnon Simon le Chananéen. Or la source de ces textes apocryphes fut un ouvrage gnostique, les περίοδοι Ἀνδρέου, rédigé vers la fin du II^e siècle. En outre, le fondement de ces περίοδοι Ἀνδρέου fut une vieille légende, suivant laquelle, selon toute vraisemblance, Pierre et André évangélisèrent les Juifs fort nombreux des pays adjacents à la Mer Noire. Ce ne peut être que plus tard qu'on introduisit dans cette légende le voyage de Pierre à Rome et que Simon le Chananéen vint le remplacer comme compagnon d'André. Aussi est-il probable que les inscriptions sépulcrales de Simon le Chananéen à Bosphoros et à Nicopsis s'appliquèrent originairement à Simon Pierre, et que celui-ci par conséquent mourut dans ces régions. — Nous rencontrons la même substitution de Simon le Chananéen à Simon Pierre en Babylonie et en Perse, dans la *Passio Simonis et Judæ*; car la tradition orientale des Nestoriens revendique comme apôtre de ces pays Simon Pierre et non Simon le Chananéen.

2^e *Légende sur le séjour de saint Pierre à Rome.* — Cette légende se présente déjà au II^e siècle sous une double forme. Suivant l'une, Pierre et Paul, parfaitement d'accord entre eux sur la doctrine du salut, prêchèrent et moururent ensemble à Rome; c'est la légende catholique ou pétroulinienne. Suivant l'autre, Pierre, après avoir poursuivi en Syrie Simon le Magicien, qui n'est autre que Paul, le suit de même à Rome, afin de démasquer en lui le faux apôtre et l'imposteur; c'est la légende ébionite ou antipaulinienne. Or, de ces deux légendes, la dernière est la légende primitive, d'où est sortie la légende ca-

tholique dans un but de conciliation. Voici maintenant la preuve de ces assertions.

a *Légende catholique.* — Les premiers témoins qui nous attestent cette légende sont Denis de Corinthe et Irénée; peut-être Papias, qui écrivit sous Anicet (155-156), a-t-il déjà connu cette légende et a-t-il été ainsi amené avec Clément d'Alexandrie à voir Rome dans le Βασιλιώνων de Pierre. Après ces témoins viennent Origène, Tertullien, Lactance, etc. Chez tous, on remarque une tendance manifeste et une insistance particulière à représenter Pierre et Paul comme étant d'accord entre eux, comme ayant prêché et souffert le martyre ensemble à Rome. Telle est la légende catholique.

b) *Légende ébionite.* — A partir du II^e siècle, les écrivains ecclésiastiques mentionnent la rencontre de Pierre avec Simon le Magicien à Rome; tels sont, par exemple au III^e siècle, l'auteur des *Philosophoumenon* et Commodien. Au IV^e siècle, Justin parle à différentes reprises de la personne et de la doctrine de Simon le Magicien ainsi que de la secte des simoniens; de même, à la suite de Justin, Hégésippe, Irénée, Tertullien, etc. Il est vrai que ces écrivains ne parlent pas de la rencontre susdite; mais cela ne prouve pas qu'ils l'aient ignorée. Or les notices et les indications de Justin et des auteurs qui l'ont suivi ne méritent aucune confiance et ne nous font pas connaître la personnalité primitive et la doctrine du Magicien. Quant à sa personne, en effet, elle n'est que le mythe de Paul. Justin entraîné par son ardeur polémique et induit en erreur par les statues et les inscriptions de Semo Sangus, divinité païenne, a cru qu'il s'agissait réellement d'un personnage distinct de Paul, venu à Rome et honoré comme un dieu. Quant à la doctrine que Justin, et d'après lui saint Irénée et les autres prêtent à Simon et aux simoniens, c'est la gnose telle qu'elle s'était répandue en Syrie depuis le règne de Trajan: tout cela a été inventé peu à peu pour faire oublier la personnalité primitive dont Simon le Magicien était le mythe, c'est-à-dire Paul. Cette conclusion se déduit de l'histoire littéraire et de l'étude de la littérature pseudoclémentine

(*Recognitionum* lib. X; *Homiliae* XX; *Epitome de gestis s. Petri*, V. Migne, *P. G.* t. 1, et II).

La littérature pseudoclémentine, telle que nous la possédons actuellement, a passé, d'après Lipsius, par trois remaniements successifs. La source immédiate des *Rec.* et des *Hom.* furent les *periodes*: Πέτρον διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα, ou les ἀναγνωρίσματα Κλήμεντος; ce sont probablement les *Recognitiones* que mentionne Rufin dans sa traduction des *Recogn.* V. Migne, *P. G.* t. 1, p. 4025. D'autre part la source des *Anagnorismes* fut un ouvrage intitulé *Kerygma Petri*. Ce kerygma, dans lequel Simon le Magicien apparaissait déjà comme le chef de l'hérésie gnostique, fut écrit vers l'an 160, après Justin, auquel il fait allusion (*Rec.* III, 63-64, et était divisé (d'après *Rec.* III, 75) en dix livres, comprenant les discussions de Pierre avec Simon le Magicien à Césarée (*Rec.* I, 17), et se terminait par la fuite de Simon à Rome (*Rec.* III, 63, 64; I, 74); les principales parties de ce Kerygma sont conservées dans *Rec.* I-III, *Hom.* I-III, XVI-XX, 10. Enfin, ce Kerygma est sorti lui-même d'une ancienne légende ou d'*Actes ébionites de Pierre*, écrits avant le milieu du II^e siècle. Ces actes, 1) contenaient les discussions que Pierre eut avec Simon et en Syrie et à Rome, 2) étaient dirigés contre Simon-Paul, non comme chef de l'hérésie gnostique, mais comme faux apôtre et comme détracteur de la loi mosaïque. En effet, 1) de même que Pierre a continuellement devant les yeux la ville de Rome comme terme de sa prédication (*Rec.* I, 13, 74; *Hom.* I, 16), de même aussi Simon le Magicien, après la discussion de Césarée, proclame qu'il se rend à Rome et qu'il y sera glorifié comme un Dieu (*Rec.* III, 63, 64). Cette indication nous montre clairement que dans les textes primitifs, qui furent la source du Kerygma, la légende syrienne avait pour suite la légende romaine: les auteurs du Kerygma et de ses remaniements successifs ont négligé la légende romaine pour allonger la légende syrienne. 2) D'un autre côté, il suffit de rapprocher entre elles toutes les notices qui dans la littérature pseudoclémentine se rapportent à Simon le Magicien, pour se persuader que le personnage, poursuivi primitivement par Pierre, n'était pas un faux Messie de Samarie,

le chef de la secte gnostique, mais que c'était Paul, poursuivi par Pierre et les juifs comme faux apôtre et détracteur de la loi mosaïque. Si dans le Kerygma, les Anagnorismes, etc., Simon-Paul apparaît ensuite comme le coryphée de l'hérésie gnostique, c'est que les remanieurs, de même que Justin, lui ont attribué les idées gnostiques de leur temps. En résumé donc l'auteur du *Kerygma Petri* a connu une légende, consignée avant le milieu du II^e siècle dans les Actes de Pierre, qui contenait les discussions de Pierre avec Simon-Paul en Syrie et à Rome, et dans laquelle Simon-Paul était seulement poursuivi par Pierre comme faux apôtre et détracteur de la loi mosaïque: C'est la légende ébionite.

L'histoire littéraire et l'étude des Actes apocryphes de Pierre et de Paul nous conduisent au même résultat. Si l'on examine, en effet, les monuments qui font mention de ces Actes ou qui s'y rapportent, on trouve qu'à la fin du second siècle on connaissait l'existence de trois sortes d'Actes apocryphes: 1) Actes catholiques de Paul, contenant aussi les Actes de Pierre; 2) Actes gnostiques de Pierre; 3) Actes gnostiques de Paul. Des fragments des Actes catholiques ont été conservés dans les Ηράξει; Ηέτρον καί Ηρόδον (éd. Tischendorf) et dans le Pseudo-Marcellus; des Actes gnostiques, dans Pseudo-Lin, dans les Actes de Verceil (dont Lipsius nous donne la traduction allemande), dans Pseudo-Hégésippe, dans les Actes de Nérée et Achillée, dans la Prédication syrienne de Simon Képhas à Rome... — Suivant la légende ou les Actes catholiques, Pierre défend à Rome le christianisme contre les artifices de Simon le Magicien; Paul y arrive aussi et se joint à Pierre dans cette lutte. Plusieurs discussions ont lieu en présence même de Néron. Enfin pour prouver sa divinité, Simon le Magicien promet de monter au ciel. Pendant qu'il s'élève dans les airs en présence de Néron et d'une foule immense, Pierre, sur la prière de Paul, adjure les démons d'abandonner le Magicien; aussitôt celui-ci tombe et meurt en se brisant contre les pierres. Néron, irrité par la mort de son favori, fait jeter les Apôtres en prison et puis les livre au martyre. — D'après la légende gnostique, dont nous connaissons maintenant la principale partie par les

Actes de Verceil, Paul, amené captif de Jérusalem à Rome, prêche la foi et opère de nombreuses conversions. Son gardien même embrasse la foi et délivre l'apôtre, qui sur l'ordre de la divine Providence se rend en Espagne. Peu après son départ, Simon le Magicien arrive à Rome et par ses artifices détourne de la foi presque tous ceux que Paul avait convertis. Après les 12 années pendant lesquelles Jésus-Christ avait ordonné à Pierre de rester à Jérusalem, il lui apparaît dans une vision et lui commande de se rendre à Rome pour s'opposer aux artifices du Magicien. Pierre s'embarque à Césarée, et après six jours et six nuits il débarque à Putéoles. De là il vient à Rome, où il est reçu par le prêtre Naraisse. Des discussions, des preuves et contre-épreuves ont lieu entre Pierre et le Magicien. Enfin ce dernier s'élevant dans les airs pour monter au ciel, Pierre implore Dieu de le faire tomber, sans cependant occasionner sa mort. Aussitôt le Magicien tombe et se brise la jambe contre une pierre. Transporté d'abord à Aricie, puis à Terracine, il y expire pendant que les médecins sont occupés à le traiter. Tel est le corps de la légende gnostique suivant les Actes de Verceil. Viennent ensuite, comme dans Pseudo-Lin, mais plus brièvement cependant, la Passion de Pierre pour avoir prêché la chasteté aux dames romaines, et celle de Paul, qui revient à Rome après la mort de Pierre. Telles sont en résumé les deux légendes.

Ces conclusions admises, nous dit Lipsius, si on laisse de côté dans les Actes catholiques certains éléments gnostiques, introduits plus tard, on obtient un ouvrage qui a pour but évident de faire croire que l'union et l'accord n'ont cessé de régner entre Pierre et Paul, entre les judéo et les pagano-chrétiens. Or les circonstances historiques favorables à l'éclosion d'un tel ouvrage n'ont existé que vers le milieu du second siècle, quand le parti catholique a célébré et favorisé par tous les moyens cet accord et cette union. C'est donc alors que ces Actes ont été constitués. De plus, il résulte du contenu de ces Actes que Paul n'y est qu'un personnage secondaire et qu'on peut le laisser de côté sans nuire aucunement à la suite des Actes. Si l'on opère cette élimination, qui s'impose, il reste la légende ébionite, dans laquelle Simon

le Magicien, c'est-à-dire Paul, est combattu par Pierre comme faux apôtre et détracteur de la loi mosaïque. Cette légende a servi de base aux Actes gnostiques, dans lesquels du reste n'apparaissent que deux personnages, Simon le Magicien et Pierre. Voilà donc ces Actes ébionites consignés dans la première moitié du second siècle, à l'existence desquels la littérature pseudo-clémentine nous a déjà fait conclure.

c) *Rapprochement des deux légendes et conclusion.* — On constate donc au second siècle l'existence de deux légendes : l'une catholique, suivant laquelle Pierre et Paul, d'accord et unis entre eux, ont fondé ensemble l'Église romaine et sont morts ensemble; l'autre ébionite ou antipaulinienne, suivant laquelle Simon-Pierre, le vrai apôtre de Jésus-Christ, poursuit le faux apôtre Simon Paul à travers la Syrie jusqu'à Rome; dans cette dernière ville il remporte sur lui une victoire définitive, qui devient la cause de son martyre. Or d'après les Livres du Nouveau Testament il est impossible que Pierre et Paul soient venus et aient travaillé ensemble à Rome, et par conséquent si quelqu'un veut retenir comme fait historique la venue et la mort de Pierre à Rome, il doit renoncer à toutes ces circonstances connexes avec le fait. Mais c'est se heurter à une impossibilité; il n'y a eu primitivement que deux légendes: Pierre a eu Paul comme compagnon ou comme adversaire; on doit admettre l'un ou l'autre, on ne peut pas faire abstraction du point décisif autour duquel gravitent l'une et l'autre légende. Dès lors si l'on rapproche ces deux légendes des origines du christianisme, telles que les a conçues Baur et qu'on doit les concevoir, l'unique conclusion vraisemblable qu'on puisse admettre, c'est que la légende ébionitique a été la première, d'où le parti catholique, dans un but de conciliation, a déduit plus tard la légende catholique. Mais comme d'autre part il est impossible que Pierre soit venu à Rome pour combattre Paul, il s'ensuit que la légende ébionite n'est qu'un mensonge, une fiction de parti, pour glorifier Pierre, au détriment de Paul. Bref la lutte de Pierre contre Simon-Paul à Rome répugne à la vérité historique autant que leur ministère simultané et fraternel. Dès lors toute base

historique manque, et ce sera gratuitement qu'on retiendra le fait de la mort de Pierre à Rome, privé de ses accessoires obligés.

Examen de ce système. — Comme toute la série des difficultés est basée en dernière analyse sur la manière de concevoir les origines du christianisme, il serait nécessaire d'examiner préalablement le système que la nouvelle école de Tübingue admet à ce sujet. Mais comme la matière est traitée *ex professo* dans le présent Dictionnaire, nous nous contentons d'y renvoyer le lecteur pour constater qu'il ne s'agit de d'une hypothèse, contraire à toute vérité historique. Dès lors aussi toute base manque au système de Lipsius sur le fait dont nous nous occupons : les deux systèmes sont connexes et participent de la même fragilité. Examinons cependant les difficultés en détail, afin de voir jusqu'à quel point elles sont fondées.

Nous devons tout d'abord répéter la remarque que nous avons déjà faite plus haut. Quand même l'Écriture sainte ne fournirait aucune donnée sur le séjour de saint Pierre à Rome, on ne pourrait pas en déduire qu'il n'est pas venu à Rome après les événements qui y sont racontés. Du reste, nous avons vu que plusieurs textes des Livres sacrés sont tout à fait favorables à la vérité du fait.

Quant à la tradition ecclésiastique, il n'y en a qu'une, et elle a toujours invariablement désigné Rome comme l'endroit où saint Pierre est mort : nulle part on ne rencontre un vestige d'une tradition contraire. Toujours aussi elle a unanimement interprété de Rome le nom de Babylone dans *1. ep. Pet.* v, 13. Nous avons produit sur ces deux points des documents explicites, authentiques et dignes de foi. Examinons ceux de Lipsius.

1. *De la légende sur le séjour de saint Pierre dans les pays adjacents à la Mer Noire et en Babylonie.* Qu'il y ait une tradition sur les travaux apostoliques de saint Pierre en Asie Mineure, personne n'y contredit. Il y a cependant controverse sur le point de savoir si cette tradition a un fondement réel ou si elle repose uniquement sur l'inscription de *1. ep. Pet.* Mais enfin admettons qu'il s'agisse d'une tradition digne de foi, en quoi contredit-elle l'épiscopat et la mort de saint Pierre à Rome? Quand nous affirmons que saint Pierre

a été évêque de Rome et qu'il y est mort, nous n'entendons aucunement révoquer en doute qu'il ait encore prêché dans d'autres régions, en Syrie, à Antioche, à Corinthe, probablement aussi en Asie Mineure; mais nous nions qu'il existe une tradition suivant laquelle saint Pierre soit mort autre part qu'à Rome. Affirmer que Simon le Chananéen a été substitué à Simon Pierre dans les Actes d'André et dans les inscriptions tumulaires conservées à Bosphoros et à Nicopsis, c'est une simple conjecture, sans aucun fondement, contraire et aux monuments qui attestent unanimement que saint Pierre est mort à Rome, et à la tradition suivant laquelle Simon le Chananéen ou Zelotes (qu'on confondait souvent anciennement) a exercé son ministère et est mort dans les régions de la Mer Noire (V. Lipsius lui-même. *ouv. cit.*, t. 2, P. 2, p. 143, 199). — Quant au séjour de saint Pierre à Babylone, si l'on excepte, comme nous l'avons déjà dit, trois ou quatre écrivains postérieurs, aucun monument chez les Syro-Caldéens, soit hérétiques soit orthodoxes, n'en fait mention, tandis que tous les écrivains, tous les monuments liturgiques et canoniques attestent explicitement que saint Pierre est mort à Rome et que les évêques de Rome sont ses successeurs. De plus conformément à la *Passio Jude*, Moïse de Khorène témoigne que Simon le Chananéen a prêché la foi en Perse. Dans ces conditions, n'est-ce pas tomber dans l'absurde, que de vouloir faire croire que Simon le Chananéen a été substitué ici aussi à saint Pierre, de même que de vouloir opposer la tradition sur l'apostolat de saint Pierre en Asie Mineure à la tradition sur son épiscopat et sa mort à Rome?

2. *De la prétendue légende sur le séjour de saint Pierre à Rome.* A Suivant Lipsius, la tradition catholique n'est pas antérieure au milieu du second siècle : hypothèse manifestement contraire à la vérité historique. Avant le milieu du second siècle le séjour de saint Pierre à Rome est attesté par la *Prædicatio Petri*, par Papias, par saint Ignace; dans le premier siècle, par saint Clément et la première lettre de saint Pierre lui-même. En outre, nous l'avons vu, les témoignages de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, de Tertullien, etc., nous reportent souvent par des témoins inter-

mediaires jusqu'au fait lui-même. Enfin si par impossible saint Denis de Corinthe, saint Irénée et les autres s'étaient laissé guider par l'esprit de parti, nous devrions adresser le même reproche à saint Ignace et à saint Clément de Rome, c'est-à-dire à des témoins contemporains du fait! N'est-il pas évident que si l'on considère les monuments anciens, sans aucun jugement préalable sur les origines du christianisme, il est impossible d'y trouver une tendance quelconque? Sans doute plusieurs témoins unissent saint Pierre et saint Paul; mais c'étaient les deux grandes gloires, les colonnes, comme dit saint Clément, de l'Église de Rome. Du reste ce détail même ne se rencontre pas dans la lettre de saint Pierre et chez Papias. Bref de l'ensemble des témoignages du premier et du second siècle il ressort uniquement ceci: que depuis les temps apostoliques l'épiscopat et la mort de saint Pierre à Rome étaient connus dans toute l'Église, et à l'occasion on rapportait ce fait avec l'une ou l'autre circonstance connexe.

B *De la légende ébionite.* Nous pouvons ramener les conclusions de Lipsius sur ce sujet aux deux points suivants: 1) Il ressort de la littérature pseudo-clémentine que Simon le Magicien n'est que le mythe de saint Paul, faux apôtre et détracteur de la loi mosaïque, poursuivi par saint Pierre, le véritable apôtre de Jésus-Christ. 2) La légende ébionite sur Simon-Paul, poursuivi par Pierre en Syrie et à Rome, existait et fut consignée, avant le milieu du second siècle, dans des Actes purement ébionites de saint Pierre. Examinons ces deux points.

1) L'existence historique aux temps apostoliques de Simon le Magicien nous est attestée par un témoin au-dessus de tout soupçon, à savoir par saint Luc, écrivant les Actes des Apôtres probablement à Rome pendant la captivité de saint Paul (V. Cornely, *Hist. et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros.* t. III, Parisiis, 1886, p. 313). Saint Luc nous indique déjà assez clairement la relation de la doctrine du Magicien avec la gnose samaritaine, en rapportant qu'il se disait *aliquem Magnum* et que les Samaritains l'appelaient *Magnam Dei virtutem*. Séparé de l'Église après avoir reçu le baptême, il fut en réalité le premier hérétique, et par conséquent c'est à bon droit que dans

la suite il a passé pour le coryphée de toute hérésie et spécialement de l'hérésie gnostique. A cette époque parurent plusieurs faux prophètes et faux Messies en Palestine (V. *Act. App.* v, 36, 37; viii, 6, 8; xiv, 19; Jos. *Ant.* xv, v, 1; viii, 10; *Bel. Jud.* II, xiii, 5); rien d'étonnant donc que le Magicien se soit fait aussi passer pour le Messie et s'en soit attribué les qualités (*Stans, ἐστῶς, Deut.* xviii, 17), et qu'il ait eu beaucoup d'adhérents parmi les Samaritains, qui lui étaient très attachés. Suivant saint Justin il vint à Rome sous l'empereur Claude, et séduisit tellement les Romains par ses artifices magiques, qu'ils le regardèrent comme un Dieu et qu'en cette qualité ils lui érigèrent même une statue avec l'inscription: *Simoni Deo Sancto. Hunc Samaritani pene omnes, continue saint Justin, et ceteris aliis gentibus nonnulli primum Deum esse confitentur, eumque adorant: ac Helenam quamdam quæ eum hoc tempore ubique assecuta est cum antea in lupanari prostitisset, primam ejus notionem (ἐγγύσιαν) esse dictitant* (I. *Apol.* 26). De même dans son dialogue contre Tryphon, c. 120, Justin rapporte que les Samaritains appelaient Simon *Deum supra omnem principatum et potestatem et virtutem*. Saint Justin, originaire lui-même de la Samarie, devait connaître parfaitement tout ce qui concernait le Magicien, d'autant plus que, pour écrire son *σύναγμα κατὰ πασῶν ζήζυξων*, il avait dû faire des recherches spéciales à ce sujet. Du reste, les traits précis qu'il nous donne sur Simon et son école ne s'expliquent pas dans l'hypothèse où la personne de Simon serait imaginaire. Saint Justin nous garantit donc, comme l'auteur des Actes, l'existence de Simon le Magicien et d'une secte spéciale, qui s'appelait de son nom et qui s'était surtout répandue en Samarie. La doctrine de Simon et de sa suite était mêlée d'éléments gnostiques d'après saint Justin; cela devient encore plus évident si l'on considère saint Irénée (*Adv. Hær.* xviii, 1), qui a vraisemblablement puisé ses renseignements dans le *σύναγμα* de saint Justin. Le système des Simoniens diffère des autres systèmes gnostiques, comme il ressort du témoignage des écrivains anciens et de la description qu'ils en font; il n'a pas encore ce développement des systèmes postérieurs et revêt davantage le cachet d'un système pri-

mitif (V. Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen* Göttingen, 1854, p. 281 et suiv.). Les auteurs postérieurs continuent à nous fournir des renseignements sur la secte des simoniens, et, tout en attestant des développements de leur doctrine, confirment les données de saint Justin et de saint Irénée (V. Hégésip. dans Eus. *H. E.* iv, 22 ; Clem. Alex. *Strom.* II, 41 ; VII, 47 ; Orig. *Contra Celsum* v, 62 ; VII, 11 ; Tertul. *Apol.* 13 ; *De anima.* 34 ; *Philosophorum.* VI, 7, sqq. ; X, 12, Épiph. *Hær.* XXI, 15). L'existence de Simon le Magicien, faux messie samaritain et premier hérétique gnostique, ainsi que sa rencontre avec saint Pierre en Samarie, sont donc des faits certains. Maintenant qu'en est-il de la venue de Simon le Magicien à Rome ? Saint Justin a-t-il été induit en erreur par les statues de Semo Sanguis ? Plusieurs critiques excellents le pensent (V. Duchesne, *Bull. de Archeol. crist.* 1882, p. 106 ; Hagemann, *Die römische Kirche.* Freiburg, 1864, p. 665 ; Visconti, *Di un simulacro del dio Semo Sancus* dans *Studi e Documenti di storia, diritto.* 1881, p. 109). L'opinion générale cependant admet que la notion de saint Justin ne repose pas sur une surprise et est digne de foi entre autres Baronius, Tillemont, Foggini, Kunstmann, Hergenröther, Jungmann, Garucci). Quoi qu'il en soit de ce point, remarquons que jusqu'au ^{III}^e siècle, nulle part le séjour de Simon à Rome n'est mis en relation avec saint Pierre. Or comment concevoir que la personne de Simon le Magicien ait été empruntée à la légende de Simon-Paul, poursuivi jusqu'à Rome par saint Pierre, et que cependant les témoignages et sur Simon le Magicien et sur saint Pierre n'aient conservé aucun vestige de cette légende ? N'est-ce pas une preuve manifeste que ces témoignages ne dépendent aucunement d'une légende semblable ? Mais voyons si ces conclusions, déduites de documents authentiques et dignes de foi, ne seraient pas contredites par la littérature pseudo-clémentine.

Il suffit de considérer les nombreuses opinions émises par les savants sur la généalogie de cette littérature (V. Lehmann, *Die clementinischen Schriften.* Gotha 1863, p. 1 et suiv.), pour se persuader qu'il est bien dangereux de se baser principalement sur de tels documents, en abandonnant ceux qui sont authentiques. De

fait cependant, nous sommes assez portés à adopter l'opinion de Lipsius, d'après laquelle la source de cette littérature fut un *Kerygma Petri*, écrit après saint Justin, antignostique et antipaulinien, et qui se terminait par la discussion entre Simon le Magicien et saint Pierre à Césarée. Mais doit-on ultérieurement admettre avec Lipsius que ce *Kerygma Petri* doit être rapporté lui-même à une légende antérieure ou à des actes purement antipauliniens ? Une pareille conjecture nous paraît tout à fait improbable, si l'on considère les circonstances dans lesquelles l'auteur du *Kerygma* paraît avoir écrit.

On a beaucoup insisté anciennement avec Baur sur l'origine romaine de cette littérature ; mais cette opinion doit être abandonnée aujourd'hui. Rome ne penchait aucunement vers l'ébionitisme. Sous saint Callixte, Alcibiade d'Apamée en Syrie vint à Rome, et s'efforça, mais en vain, d'y gagner des adeptes à la secte elcésaité (V. *Philosophum.* IX, 43). Et cependant la doctrine elcésaité a une grande affinité avec la doctrine contenue dans la littérature pseudo-clémentine. Du reste, le cadre topographique ainsi que la doctrine de cette littérature nous reporte en Orient. La légende en effet se passe tout entière en Syrie. Quant à la doctrine, qui y est défendue, elle trahit une grande ressemblance avec celle des ébionites répandus en Syrie vers le milieu du ^{III}^e siècle. Une partie des judéo-chrétiens de Palestine maintinrent, dès le commencement du christianisme, l'obligation de la loi de Moïse pour tous les chrétiens. On les ménagea d'abord ; mais ne cédant pas, ils se trouvèrent insensiblement séparés du reste de l'Église et constituèrent dès lors la secte dite des ébionites. Après que l'empereur Hadrien eut exilé les juifs de Jérusalem, la plupart de ces judéo-chrétiens se retirèrent au delà du Jourdain et en Syrie ; là, en contact avec les esséniens et les théosophes orientaux, ils empruntèrent à ces systèmes plusieurs de leurs éléments. Or la doctrine défendue dans la littérature pseudo-clémentine a une telle ressemblance avec cet ébionitisme oriental, surtout avec la doctrine des elcésaites, qu'il est impossible qu'elle ne soit pas l'œuvre de ces sectes (V. Uhlhorn, *ouv. cité*, p. 392 et suiv. ; Guilleux,

La Controverse et le Contemporain, 1886, p. 254 et suiv. De plus, les doctrines qu'on attaque surtout dans cette littérature sont celles de Simon le Magicien et de sa secte, telle que nous la connaissons par les auteurs ecclésiastiques, le système de Marcion et l'apostolat de saint Paul. Or cette polémique convenait parfaitement à un écrivain de ces sectes orientales. La secte simonienne se trouvait à côté d'elle. Marcion doit avoir eu beaucoup de disciples en Syrie; car suivant Théodoret (*Harret. fauul.* 1, 24). Cerdon de Syrie fut le maître de Marcion; Bardesan écrivit aussi contre Marcion; et les Constitutions apostoliques, écrites vraisemblablement en Syrie, s'en occupent beaucoup: la polémique contre Marcion était donc opportune dans ces régions. Enfin les ébionites, à l'exception des nazaréens, étaient ennemis de saint Paul. On comprend donc parfaitement qu'un écrivain ébionite oriental ait écrit une œuvre polémique contre Simon le Magicien, Marcion et saint Paul, et qu'il les ait combattus ensemble sous la personne de Simon le Magicien, l'auteur de toute hérésie et le chef du gnosticisme; la rencontre du Magicien avec saint Pierre dans ces régions lui offrait un excellent cadre pour sa polémique. C'est par conséquent sans aucun droit qu'on recherche une source purement antipaulinienne à cette œuvre. Du reste les différents systèmes, les différents éléments combattus par l'auteur pseudo-clémentin sont tellement connexes et liés entre eux, qu'il nous paraît absolument gratuit de les diviser en sections, pour y désigner un élément, un système qui aurait été seul primitivement combattu. Enfin bien loin de pouvoir conclure, des vestiges antipauliniens qu'on trouve dans la littérature pseudo-clémentine, à une source primitive purement antipaulinienne contre Simon-Paul, il suffit de parcourir cette littérature pour se persuader que les vestiges antipauliniens sont très rares dans les chapitres qu'on regarde comme ayant constitué le Kerygma primitif. En outre, cette littérature même proteste contre l'identification de Simon le Magicien et de Paul; car elle les distingue explicitement *Rec.* 1, 70-71. Concluons donc que l'existence d'une source primitive antipaulinienne du Kerygma est invraisemblable.

Si l'allusion au voyage de Simon le Magicien et de saint Pierre à Rome *Rec.* 1, 53, 64) se trouvait déjà dans le Kerygma Petri (ce qui est fort douteux, voir Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.* 1872 et 1877), il est probable que l'auteur a eu en vue ici, comme pour la Syrie, un fait historique, relaté par bien des écrivains postérieurs. Mais de ce qu'il n'a pas transporté son récit légendaire à Rome, de ce qu'au contraire dans les remaniements subséquents le récit a été amplifié et étendu en Orient, nous pouvons déduire qu'il n'y avait pas d'actes ébionites antérieurs, où la rencontre à Rome fût déjà racontée dans des récits légendaires; autrement ce récit serait passé dans l'œuvre pseudo-clémentine. Même il est invraisemblable qu'un écrivain ébionite oriental eût jamais songé à introduire saint Pierre à Rome, s'il ne s'était agi d'un fait historique; il devait être naturellement porté à le retenir et à le glorifier en Orient; la littérature pseudo-clémentine nous offre une preuve évidente de ces sentiments. Du reste comment concevoir une fiction si formidable? Attribuer à saint Pierre, qui n'aurait jamais été à Rome, tous les hauts faits de saint Paul dans cette ville! Non seulement la réalisation, mais même la conception d'un tel projet répugne à toute loi historique. — Nous pouvons donc conclure que les conclusions de Lipsius ne se déduisent aucunement de la littérature pseudo-clémentine.

2) Quant aux actes apocryphes, nous croyons fort peu probable qu'il ait existé des actes catholiques avant le IV^e siècle (V. Duchesne, *Bulletin critique*, 1^{er} mai 1887, p. 161-167). Origène fait mention d'Actes de Paul dans de *Princip.* 1, 23, et dans son commentaire *in Journ.* t. xx, 12; voici comment il s'exprime dans ce dernier passage: *Quod si cui placet admittere quod in Actis Pauli scriptum est, nunquam a servatore dictum: Denuo debeo crucifigi* (ἄνωθον μέλω σταυρωθῆναι). Il résulte de ces paroles que les Actes de Paul, cités par Origène, contenaient aussi les Actes de Pierre et pouvaient par conséquent s'appeler indifféremment Actes de Pierre et de Paul. Or ces actes étaient probablement gnostiques et non catholiques. Origène, qui en général n'était pas trop scrupuleux dans le choix de ses sources, nous avertit ici lui-même qu'il cite un

ouvrage contesté. De plus la phrase *ζῆλον μὲλλω στυροῦσθαι* manque dans le texte grec des Actes catholiques, et quant à Pseudo-Marcellus, tout l'incident de la fuite de Pierre y paraît un hors-d'œuvre et introduit violemment; au contraire cette phrase se trouve dans Pseudo-Lin, Pseudo-Ilégésippe, et dans d'autres recensions gnostiques, et l'incident de la fuite de Pierre y est amené naturellement. Il est donc probable que les Actes cités par Origène étaient des actes gnostiques, dans lesquels l'hérésie n'était peut-être pas encore aussi prononcée que dans les recensions postérieures. Rien n'indique dans ces circonstances, que le *Codex Claromontanus* des Livres du Nouveau Testament n'ait pas pu citer ces mêmes Actes et même leur attribuer une certaine autorité, et qu'entin Commodien n'ait pas pu s'en servir comme Origène. Eusèbe distingue réellement des Actes de Paul, qu'il déclare *opus spiritum*, mais cependant de quelque autorité, et des Actes de Pierre, qu'il proclame ouvertement hérétiques (*H. E.* III, 3, 25). Il semblerait donc qu'il a connu des Actes de Paul qui n'étaient pas hérétiques. Mais remarquons qu'Eusèbe, sans connaître davantage les Actes de Paul, a pu fort bien en parler d'après Origène et d'autres écrivains antérieurs, et croire qu'il s'agissait réellement d'un ouvrage distinct des Actes de Pierre qu'il avait entre les mains, tandis que de fait les Actes de Paul, cités par Origène et pouvant être appelés indifféremment Actes de Pierre et Actes de Paul, étaient les mêmes que les actes de Pierre que connaissait Eusèbe. Il y a une autre explication qui nous semble probable: par les Actes de Paul, Eusèbe a pu désigner les Actes gnostiques cités par Origène, le *Codex Claromontanus*,... et par les Actes de Pierre, l'œuvre pseudo-clémentine; car autrement, chose fort étrange, Eusèbe ne citerait pas ce dernier ouvrage. — Enfin il y a un fait qui nous semble prouver à l'évidence que les Actes apocryphes catholiques n'ont pas existé avant le III^e, même avant le IV^e siècle. La présence de saint Paul à la dispute de saint Pierre avec Simon le Magicien ne se rencontre pas chez les écrivains ecclésiastiques avant le milieu du IV^e siècle; bien plus, dans les Philosophoumenon, la relation de

cette dispute est tout à fait différente de celle des Actes catholiques: preuve manifeste, nous semble-t-il, que les Actes catholiques n'existaient pas avant l'auteur des Philosophoumenon et même avant le IV^e siècle. A partir du milieu du IV^e siècle, les écrivains ecclésiastiques font une véritable guerre aux Actes gnostiques et hérétiques et en interdisent la lecture aux fidèles. On comprend qu'alors, afin de satisfaire la curiosité populaire, on ait remanié les Actes hérétiques dans le sens catholique et suivant les idées du temps. Le Pseudo-Ilégésippe nous fournit une preuve manifeste d'un tel remaniement. De plus, comme à cette époque il y avait de vives controverses sur les relations entre saint Pierre et saint Paul, sur l'abrogation de la loi mosaïque, sur l'explication de l'incident d'Antioche, on comprend fort bien que le compilateur ait particulièrement dirigé son œuvre dans ce sens.

Nous croyons donc pouvoir conclure qu'il existait, à partir du III^e siècle, des Actes apocryphes gnostiques, mais non des Actes catholiques; ceux-ci n'apparaissent qu'au IV^e siècle. C'est donc sans raison, que Lipsius veut déduire de l'existence de ces derniers au I^{er} siècle l'existence d'Actes ébionitiques ou antipauliniens. Dès lors, tout ce qui se rapporte à cette prétendue légende ébionitique doit, nous semble-t-il, d'après les données historiques, se réduire aux proportions suivantes. Le parti des judéo-chrétiens, qui en Palestine insistaient dès le principe sur l'obligation de la loi mosaïque et avaient pour ce motif pris en aversion l'apôtre saint Paul, se trouvèrent insensiblement séparés de l'Église et devinrent bientôt formellement hérétiques. Chassés de Jérusalem avec le reste des Juifs par l'empereur Hadrien, ils se fixèrent dans la Syrie orientale; en contact avec les esséniens et les partisans des théosophies orientales, ils en empruntèrent des éléments, modérèrent leur exclusivisme, et cherchèrent dès lors à propager leurs doctrines et à transporter en Orient le centre de l'Église. Dans ce but, ils écrivirent vers 160, sous le nom de Kerygma Petri, un ouvrage polémique contre les simoniens, les marcionites et d'autres sectes; ils y mêlèrent leur idées hostiles à saint Paul, qui avait surtout prêché

l'abrogation de la loi. Afin de concilier de l'autorité à leur récit, ils le basèrent sur le fait historique de la rencontre de saint Pierre et de Simon le Magicien en Syrie et y entremêlèrent toutes sortes de noms historiques. Peut-être aussi ont-ils plus tard, comme toutes les autres sectes, basé des récits légendaires sur la rencontre de saint Pierre et de Simon le Magicien à Rome; toutefois on ne rencontre aucune trace d'Actes semblables dans les premiers siècles.

C. Nous pouvons maintenant opposer les conclusions suivantes à celles de Lipsius :

1. Supposons que les faits sur lesquels il s'appuie soient vrais; à savoir : *a* que le système de Baur sur les origines du christianisme soit fondé; *b* que la source primitive de la littérature pseudo-clémentine soit une légende ou des Actes ébionites, dans lesquels saint Pierre a poursuivi saint Paul en Syrie et à Rome sous le mythe de Simon le Magicien; *c* que cette légende ébionite soit plus ancienne et même la source de la légende catholique. — tous ces faits supposés vrais, nous ne voyons pas comment dans le système de l'école de Tubingue il soit historiquement impossible que le fondement de la légende ébionite soit vrai; au contraire, il nous semble qu'on doit admettre ce fondement comme historique, si l'on veut être conséquent avec les idées fondamentales de ce système. En effet, il est tout d'abord invraisemblable que l'auteur ébionite des Actes primitifs, écrivant à une époque si rapprochée de l'événement dont il parle, ait donné tant d'importance à la rencontre de Pierre et de Simon-Paul à Rome, s'il n'y avait eu un fond de vérité sur lequel il pût baser son récit légendaire. En outre, si l'école de Tubingue voit dans *Ep. ad Gal.* II, le fondement réel et historique de la légende syrienne, elle doit admettre aussi, comme le remarque très justement Renan (*L'Antéchrist*, p. 555), qu'un fait historique semblable a donné lieu à la légende romaine. Puisque suivant cette école Pierre et Paul étaient ennemis et se sont disputés à Antioche, pourquoi la même chose ne serait-elle pas arrivée à Rome?

2. Quoi qu'il en soit du caractère et de l'antiquité de la légende antipaulinienne, la tradition catholique lui est antérieure

et mérite toute confiance. Elle nous est attestée par des témoignages authentiques et dignes de foi, qui se sont produits sans interruption à partir du moment où le fait dû avoir lieu; ces témoignages qui ne trahissent aucune accointance avec une légende antipaulinienne quelconque, et même, jusqu'au III^e siècle, aucun vestige de la rencontre de saint Pierre avec Simon le Magicien. Dès lors, en suivant le raisonnement de Lipsius, on doit admettre que la tradition catholique est non seulement antérieure à la légende antipaulinienne, mais qu'elle demeura bien longtemps indépendante de cette dernière, et par conséquent que la tradition catholique n'a pas son origine dans la légende antipaulinienne, mais celle-ci dans la tradition catholique.

3. Le système sur lequel, en dernière analyse Lipsius, doit baser son opinion, c'est-à-dire le système de Baur sur les origines du christianisme, est contraire à la vérité historique, et ainsi croule par sa base tout l'édifice si laborieusement élevé. Au contraire, l'examen des monuments nous conduit à la conclusion suivante : Le fait de l'épiscopat et de la mort de saint Pierre à Rome est un fait connu et déduit en pratique dès le commencement du christianisme; s'il s'offrait une occasion les écrivains en faisaient mention, en y joignant l'une ou l'autre circonstance, ou le martyre de saint Paul, ou la composition de l'Évangile de saint Marc, ou même plus tard la rencontre de saint Pierre avec Simon le Magicien. Vers la fin du second siècle, pour propager plus facilement leurs hérésies, la secte ébionite inventa des récits légendaires sur les travaux de saint Pierre en Syrie, la secte gnostique d'autres légendes sur son apostolat à Rome. Ces sectes viennent ainsi témoigner elles-mêmes de la vérité du fait dont nous avons parlé. Voilà ce que nous montrant, avec une complète évidence, les témoignages d'auteurs connus et d'âge certain, interprétés sans suivre des idées préconçues et sans inventer ou mal dater des légendes absurdes.

Dr M. LECLER.

PIERRE (AGE DE LA). — Que la pierre ait été jadis utilisée par l'homme, qu'on en ait fait des armes et des outils, c'est ce qui ne saurait être contesté. Aujourd'hui

encore, si répandus que soient les métaux, elle n'a pas totalement disparu de l'outillage des peuples civilisés. En France même on n'y a pas tout à fait renoncé, au fond de nos campagnes. A plus forte raison dut-elle être en usage aux époques de barbarie relative qui précédèrent notre brillante civilisation.

La question est de savoir si jamais la pierre a été employée à l'exclusion de tout métal; en d'autres termes, si, comme on l'affirme, il y a eu pour nos contrées occidentales, on peut dire pour l'Europe entière, un véritable âge de la pierre.

A cette question, nettement posée, il est de notre devoir de répondre par l'affirmative. Autant l'archéologie témoigne en faveur de l'extrême antiquité de l'industrie métallurgique en d'autres pays, tels que l'Asie et l'Afrique, autant elle atteste que cette industrie était ignorée du premier flot d'immigrants, qui prirent possession de notre territoire.

Sans doute, rien ne prouve que l'homme soit jamais descendu en Europe jusqu'à ce degré d'abjection qui est le triste lot de certaines peuplades contemporaines, et que l'école évolutionniste considérerait volontiers comme un gage de notre origine animale. Les découvertes mêmes de l'archéologie préhistorique protestent contre une pareille supposition (*V. Homme*). Mais ce qu'on ne saurait contester, c'est qu'un bon nombre de faits établissent que les premiers possesseurs de notre sol ignoraient vraiment l'usage des métaux.

A l'appui de cette assertion qui, à leurs yeux, n'a guère besoin de preuves, les adeptes de la préhistoire se contentent généralement de nous montrer l'immense quantité d'objets en pierres de diverse nature, surtout en silex, qui encombrant leurs musées. A vrai dire, cet argument ne nous touche guère. L'usage de la pierre ayant été de tous les temps et s'étant perpétué jusqu'à nous, il est tout naturel que le sol recèle un nombre considérable d'objets de ce genre. Ce qui nous étonne, ce n'est pas leur grand nombre, c'est au contraire leur rareté relative. Il faut considérer en effet que si les métaux, le fer surtout, peuvent disparaître par l'oxydation, il n'en est pas de même des instruments en pierre qui tous ont dû passer jusqu'à nous. Or qu'est-ce que leur nombre auprès de la

série des générations d'hommes qui se sont succédé sur notre sol, même en s'en tenant aux données de la chronologie traditionnelle?

Ce qui nous frappe plus que toutes ces découvertes sans portée, ce sont les faits stratigraphiques qui nous montrent superposées en un même point, dans un ordre évidemment chronologique, diverses industries dont la plus ancienne est caractérisée par l'emploi exclusif de la pierre.

Il faut le dire, ces cas de superposition ne sont pas aussi communs que le laissent entendre les préhistoriens. Ce n'est que de loin en loin qu'on rencontre ces gisements à industries successives, et lorsqu'on en rencontre, il s'en faut que l'ordre de succession soit toujours exactement celui qu'indique la théorie. Voici pourtant quelques faits de ce genre où l'industrie des métaux a été rencontrée nettement superposée à celle de la pierre.

A Boz, rive gauche de la Saône, M. Adrien Arcelin a constaté, à un mètre de profondeur, une station gallo-romaine et, un mètre plus bas, une station néolithique ou de la pierre polie. — Dans toutes ses recherches sur les berges du même fleuve, le même explorateur a constamment rencontré l'industrie romaine et des métaux à moins de deux mètres de profondeur, et celle de la pierre à une profondeur de deux mètres à cinq mètres.

Dans la célèbre grotte d'Arcy-sur-Cure (Yonne), M. le marquis de Vibraye s'est trouvé en face de trois niveaux distincts. A défaut de métaux, la couche supérieure contenait des restes d'espèces animales contemporaines qui indiquent assez la date récente de sa formation. Au-dessous, on n'a plus trouvé que des silex taillés et des ossements d'espèces disparues, telles que le renne et le grand ours.

La Charente a été le théâtre de plusieurs découvertes analogues. Dans l'une des grottes dites des Fadets, commune de Vilhonneur, on a trouvé, au-dessous de tuiles à rebords accusant l'époque romaine, les restes d'une industrie des plus primitives caractérisée par des lames de silex et une poterie grossière.

La grotte du Placard, située dans la même commune, contenait une série de couches plus remarquables encore; car

on en a compte jusqu'à huit séparées par des éboulis calcaires et contenant des objets en pierre diversement taillée, sans nulle trace de métal.

Si rares que soient les découvertes de cette nature, elles sont, croyons-nous, en nombre suffisant pour donner raison aux préhistoriens qui alliment l'existence d'un âge de la pierre. On peut le dire non seulement de la France mais de l'Europe entière, car partout ou à peu près, en Angleterre et en Danemark principalement, on a rencontré des cas de superpositions analogues à ceux que nous venons de rapporter, sinon plus frappants encore.

Il est du reste un autre argument qui a sa valeur dans la question, tout négatif qu'il soit. Les gisements où l'on a rencontré des produits de l'industrie humaine intimement associés aux débris fossiles d'espèces animales disparues de nos contrées sont déjà nombreux; or, nulle part, croyons-nous, on n'a rencontré en pareil cas un objet en métal. C'est bien la preuve, ce semble, qu'à cette époque relativement reculée qu'on appelle l'époque quaternaire et qui clôt les temps géologiques, l'homme de nos contrées était vraiment réduit à l'usage exclusif de la pierre, du bois et de l'os.

Il y a plus. Un certain nombre de faits autorisent à croire qu'il y a eu non seulement un âge, mais deux âges de pierre nettement distincts. Le premier seul se rattacherait à l'époque quaternaire; l'autre aurait inauguré l'époque actuelle. Ils seraient caractérisés l'un par la pierre taillée, l'autre par la pierre polie.

Ces deux âges, qu'on a appelés *paléolithique* (de *παλαιός*, ancien, et *λίθος*, pierre) et *néolithique* (νέος, nouveau), sont-ils aussi complètement distincts que le prétendent certains adeptes de l'école préhistorique? Est-il vrai que le premier n'empiète pas sur le suivant? que les ossements d'animaux fossiles qui le caractérisent ne se rencontrent jamais avec la pierre polie? que la poterie et les espèces domestiques appartiennent exclusivement à l'époque néolithique? Pour le prétendre, il faudrait fermer les yeux sur des faits évidents. Plusieurs fois en effet on a rencontré, mêlés et confondus, animaux fossiles et animaux domestiques, pierre taillée, pierre polie et poterie. Cependant, on ne peut méconnaître qu'ici encore plu-

sieurs cas de superposition ne viennent appuyer la division de l'âge de la pierre en deux parties. Qu'on nous permette d'en signaler quelques-unes.

Dans la grotte de Gourdan (Haute-Garonne, si minutieusement explorée par M. Piette, un foyer de l'âge de la pierre polie a été rencontré à la surface sans nul mélange avec les ossements de renne qui constituent la masse du gisement.

A Sordes (Landes), dans la grotte Duruthy, le même explorateur a montré diverses couches superposées dont la supérieure seule contenait des objets se rattachant à l'âge de la pierre polie.

Même découverte dans la grotte du Placard à Villhonneur (Charente). Ici, on l'a vu, il y a jusqu'à huit niveaux archéologiques nettement distincts; or tous se rapportent à l'époque de la pierre taillée, à l'exception du plus récent qui renfermait de la pierre polie avec de la poterie et des ossements d'animaux appartenant aux espèces actuelles.

En somme, la stratigraphie ne fournit, il faut le reconnaître, qu'un petit nombre de faits à l'appui de la distinction des deux âges de la pierre; mais d'autres considérations viennent la confirmer. Il est remarquable, par exemple, que la pierre taillée se rencontre plus souvent associée à des débris d'animaux d'espèces éteintes ou disparues, telles que le mammoth, le rhinocéros et le renne; tandis que la pierre polie n'a été que très rarement trouvée dans ces conditions. La présence d'animaux domestiques ou tout au moins d'espèces actuelles, celle même de la poterie, témoignent de la date récente des gisements qui la contiennent.

Il y a lieu pourtant de faire une réserve. L'antériorité de la pierre simplement taillée sur la pierre polie ne nous semble pas douteuse; mais l'ère néolithique mérite-t-elle vraiment d'être rapportée à l'âge de la pierre? A notre avis, on pourrait le contester. Plus la science progresse et plus on se convainc que la plupart des gisements ou des monuments rapportés tout d'abord à l'âge de la pierre polie se rattachent, en réalité, à celui des métaux. Tels sont les dolmens et autres monuments mégalithiques. Les fouilles qu'on y a pratiquées dans ces derniers temps ont prouvé que la plupart, même ceux de Bretagne que l'on considérait comme

les plus anciens, appartiennent réellement à l'âge des métaux. On ne compte plus aujourd'hui ceux qui ont livré du bronze à leurs explorateurs.

Sans doute, dans ces monuments, comme dans tous les gisements et stations rapportés à l'époque néolithique, c'est la pierre qui domine; mais il suffit qu'une parcelle de métal bien authentique s'y rencontre pour qu'on ne puisse les attribuer à l'âge de la pierre.

L'éminent directeur du Musée de Saint-Germain-en-Laye, M. Alexandre Bertrand, nous semble être dans le vrai lorsqu'il propose de confondre et d'identifier les deux prétendus âges de la pierre polie et du bronze, au moins pour ce qui concerne le territoire de l'ancienne Gaule. En réalité, ces deux âges semblent bien n'en faire qu'un seul, le premier de l'époque géologique actuelle. Au début, sans doute, la pierre fut presque exclusivement employée; ce qui est tout naturel chez une population nouvellement arrivée, qui avait à subvenir à la hâte à ses plus pressants besoins et qui, dans le cours de sa longue migration, avait pu perdre en partie les secrets des procédés métallurgiques. Ces secrets, que tous n'avaient point complètement oubliés, elle sut les retrouver et les répandre lorsque, devenue paisible maîtresse du territoire conquis, elle put développer à loisir son outillage.

S'il faut exprimer toute notre pensée, nous dirons que ces immigrants, qui absorbèrent ou refoulèrent au Nord et au Sud les populations quaternaires et introduisirent en nos contrées la pierre polie et le bronze, appartenaient probablement à cette grande famille aryenne, indo-européenne ou japhétique, à laquelle nous appartenons nous-mêmes, ainsi que l'immense majorité des populations de l'Europe. Ils constituaient sans doute le rameau celtique encore représenté de nos jours dans l'Ouest de la France et des îles Britanniques.

Bien qu'il soit difficile, en pareille matière, de fixer des dates, on peut croire néanmoins avec un bon nombre d'archéologues et d'historiens, — car l'histoire étend jusque-là les limites un peu indécisées de son domaine, — que l'arrivée de ce premier groupe aryen a eu lieu du XI^e au XVI^e siècle avant notre ère.

Beaucoup plus tard, vers le V^e siècle, de

nouveaux immigrants, appelés Gaulois ou Galates par les uns, Kymris par les autres, rameau détaché du même tronc aryen, refoulèrent à leur tour leurs prédécesseurs dans les régions les moins accessibles de la Gaule, à l'Ouest et au Midi, et introduisirent une nouvelle industrie, celle du fer, que nous retrouvons dans les tumulus de l'Est. Les tumulus peuvent en effet être considérés comme l'œuvre spéciale et caractéristique de cette nouvelle race, tandis que les dolmens, menhirs et autres monuments vraiment mégalithiques, auraient été érigés par l'ancienne population. Aussi ne trouve-t-on guère ces monuments que dans l'Ouest, le Centre et le Sud-Ouest de la France, contrairement aux tumulus qui abondent surtout dans l'Est. Les premiers seraient celtiques, les autres gaulois.

Inutile d'observer que d'autres immigrants ont pu pénétrer sur notre territoire dans le cours des temps préhistoriques. Il est évident, par exemple, que notre littoral méditerranéen, en contact plus facile avec les peuples orientaux, a dû recevoir, avant l'intérieur des terres, le germe de la civilisation. Nous savons que Marseille a été fondée 600 ans avant Jésus-Christ, à une époque où la barbarie la plus profonde régnait au sein de ce continent gaulois qui, quatre siècles plus tard, était encore pour les Grecs et les Romains une *terra incognita*. Sans doute aussi, dans le cours de leurs lointains voyages vers les îles Cassitérides (Sorlingues) et la Cornouailles, où ils allaient chercher l'étain pour la confection du bronze, les Phéniciens, obligés de suivre les côtes pour se diriger à défaut de la boussole, ou tout au moins pour se ravitailler, durent se mettre en communication avec les indigènes du littoral et laisser çà et là des produits de leur industrie; mais, en somme, pour se reconnaître dans le ténébreux dédale des temps préhistoriques, les deux grandes migrations que nous avons indiquées suffisent. Guidé par ce fil d'Ariane, l'archéologue ne risque pas de faire fausse route dans l'étude et le classement des monuments aussi confus que nombreux que nous a légués le passé. Trois groupes ethniques se présentent à lui dans l'ordre des temps, chacun avec sa civilisation spéciale et ses représentants encore existants. Tout d'abord, à l'époque de la

Pierre taillée, c'est une population clairsemée, peut-être ibère d'origine, vivant du produit de la chasse et de la pêche, en compagnie d'animaux qui, comme l'éléphant, le rhinocéros et le renne, ont disparu du pays. S'il est vrai, comme on l'a dit dans ces derniers temps, que le déluge mosaïque n'ait pas été universel, cette population primitive pourrait être considérée comme descendant en ligne directe d'Adam sans avoir passé par Noé dont peut-être elle était contemporaine. Les Basques, qui habitent nos Pyrénées, et les Finnois, réfugiés à l'extrême Nord de l'Europe, en seraient les derniers représentants. Il est remarquable, en tout cas, que les langues de ces deux peuples ont quelque chose d'essentiellement primitif, qui ne permet aucunement de les confondre avec la grande famille des langues indo-européennes.

Plus tard seraient venus les Celtes, eux, du moins, issus de Noé. De leur arrivée, daterait l'âge néolithique ou de la pierre polie qui ne tarde pas à se confondre avec celui du bronze. Enfin viennent les Gaulois proprement dits qui refoulent leurs prédécesseurs vers l'Ouest et complètent l'industrie métallurgique en introduisant le fer, le plus utile sinon le plus précieux des métaux.

Si les choses ne se sont pas passées exactement comme nous venons de le rapporter, on peut dire que cet ordre de succession répond du moins à toutes les exigences légitimes de la science préhistorique, en même temps qu'il est conforme aux données positives de l'histoire. En pareille matière, on ne saurait exiger davantage.

On peut consulter sur l'âge de la pierre : 1° *Matériaux pour l'histoire primitive et naturelle de l'homme*, revue mensuelle fondée en 1865 par M. de Mortillet ; 2° de NADAILLAC, *Les premiers hommes et les temps préhistoriques* (Masson, 1881) ; 3° Alexandre BERTRAND, *Archéologie celtique et gauloise* (1876) et *la Gaule avant les Gaulois* (1884, Lefoux) ; 4° l'abbé HAMARD, *Études critiques d'archéologie préhistorique* (1880), et *l'Âge de la pierre et l'homme primitif* (1883, Haton) ; etc.

H.

PLAIES D'ÉGYPTE. — Les enfants de Jacob, descendus en Égypte avec leur

père, s'y étaient multipliés au point de causer de l'inquiétude aux Pharaons, et ceux-ci, pour les empêcher de devenir redoutables, les accablèrent de traitements cruels. Dieu voulut délivrer son peuple de cette servitude, et il envoya au Pharaon Moïse et Aaron, pour lui ordonner de sa part de laisser partir les Israélites; le pharaon refusa, malgré les miracles que Moïse fit devant lui pour prouver la divinité de sa mission : il fallut, pour le contraindre à obéir, que Moïse frappât les Égyptiens de dix fléaux surnaturels, que l'on a appelés les dix plaies d'Égypte. Autrefois les rationalistes, ne voulant pas admettre le caractère surnaturel de ces plaies, étaient obligés de taxer d'invention le récit mosaïque, et ils en niaient la vraisemblance aussi bien que la vérité. Aujourd'hui, on ne peut plus nier ces faits comme impossibles, car la connaissance de l'Égypte a montré qu'il s'y produisait encore des faits analogues, mais on s'y est pris d'une autre manière pour arriver au même résultat : tout en reconnaissant aux plaies d'Égypte un caractère historique, on en a nié le côté miraculeux, ne voulant voir dans ces plaies que les fléaux naturels qui frappent souvent l'Égypte.

Ce système est aussi faux que le premier : sans doute les fléaux mentionnés dans l'Exode étaient déjà connus des Égyptiens, et auraient pu, dans d'autres circonstances, se produire naturellement, mais ici ils sont surnaturels, tout le prouve : leur production et leur cessation subite sur l'ordre de Moïse ; leur intensité ; l'exemption de ces plaies pour la terre de Gessen, habitée par les Hébreux, la consternation des Égyptiens qui, habitués pourtant à voir ces fléaux, les considèrent, dans ces circonstances, comme une preuve de la mission de Moïse, enfin l'examen de chacune de ces plaies, comparée avec les renseignements fournis par l'égyptologie : de cette comparaison ressortira le caractère authentique et en même temps surnaturel des faits racontés par Moïse.

Première plaie. — « Moïse, dit l'Exode (vii, 20), frappa de sa verge l'eau du fleuve en présence de Pharaon, et cette eau fut changée en sang. » Le Nil est annuellement sujet à un phénomène qui rappelle ce fléau : lorsqu'il commence à

grossir, les flots prennent la teinte de l'eau saumâtre, et donnent au fleuve l'apparence du *Nil vert*; en cet état, qui dure trois ou quatre jours, l'eau du fleuve n'est pas potable. Puis, au bout de dix à douze jours, le Nil prend une teinte différente, d'un rouge sombre, « plus semblable, dit Osburn, à du sang qu'à toute autre matière avec laquelle j'aurais pu la comparer. » C'est le phénomène du *Nil rouge*, pendant la durée duquel l'eau est très saine à boire et d'un goût délicieux. Quand ce phénomène fut connu, les rationalistes dirent : « Voilà le fléau mosaïque ! il se reproduit annuellement, et de la manière la plus naturelle. » De leur côté, quelques apologistes catholiques pensent que la première plaie d'Égypte fut le phénomène du Nil rouge, mais produit d'une manière miraculeuse. Pour nous, nous regardons comme improbable l'opinion de ces catholiques, et nous rejetons absolument celle des rationalistes. Aux premiers nous disons : « Vous reconnaissez, comme nous, qu'il n'était pas plus difficile à Dieu de changer le Nil en sang, que de lui en donner seulement l'apparence ; restons donc d'accord avec les Pères et les Docteurs, qui tous, même ceux qui connaissaient l'Égypte et les phénomènes du *Nil rouge*, ont toujours vu dans la première plaie une transformation de l'eau du Nil en sang véritable. » — Aux rationalistes, nous faisons cette réponse : quand même le phénomène décrit dans l'Exode serait celui du *Nil rouge*, les circonstances qui l'accompagnent sont telles qu'il faut considérer cette première plaie comme miraculeuse.

En effet : 1° c'est à Tanis qu'était la cour et qu'eut lieu le miracle ; or le phénomène du *Nil rouge* ne se produit pas aujourd'hui en cet endroit : il ne devait donc pas s'y produire, du moins d'une façon régulière, au temps de Moïse. — 2° C'est en juillet, ordinairement, que le Nil devient rouge ; or, nous savons par l'Exode que la dixième plaie eut lieu au commencement d'avril (xii, 18), la septième en mars (ix, 31), et la deuxième sept jours après la première (vi, 25) ; ces trois renseignements comparés permettent de conclure que les dix plaies ne furent séparées l'une de l'autre que d'environ une semaine, et que par suite

le changement du Nil eut lieu en février, époque où ne se produit jamais le phénomène du Nil rouge. — 3° « Les poissons du fleuve périrent, l'eau se corrompit, et les Égyptiens ne purent en boire » (vii, 21). Voilà des traits que les rationalistes ne peuvent expliquer naturellement dans leur hypothèse, puisque l'eau du Nil n'est jamais plus salubre, aujourd'hui, qu'à l'époque du Nil rouge. Eau rouge ou sang, le Nil subit donc, sous le coup de la verge de Moïse, un changement chimique naturellement inexplicable.

2° *plaie*. — Cette plaie fut une invasion de grenouilles : fléau vraiment égyptien, et marque d'authenticité du récit mosaïque ; mais en même temps fléau surnaturel. En effet : 1° l'Égypte n'est jamais infestée de ces animaux comme elle le fut à l'époque de Moïse, où les grenouilles pénétrèrent dans les appartements, couvrant les meubles, les lits, remplissant tous les ustensiles de ménage : toutes choses qui supposent un nombre immense de ces animaux et sont, de plus, absolument en dehors de leur instinct naturel. 2° L'époque de l'année où les grenouilles sont en plus grand nombre est celle qui suit la crue du Nil, tandis que l'invasion ordonnée par Moïse précéda l'inondation. 3° Les grenouilles parurent subitement, lorsque Aaron eut étendu sa main sur les eaux (viii, 6), et elles partirent au moment fixé par le pharaon lui-même ; celui-ci reconnaissait d'ailleurs le caractère surnaturel du fléau, puisqu'il s'adressa à Moïse pour en être délivré.

3° *plaie*. — Les moustiques abondent en Égypte, et c'est d'eux que Moïse se servit pour contraindre le pharaon, toujours obstiné dans son refus, à laisser partir les Hébreux. Généralement les moustiques ne sont en grand nombre, en Égypte, que sur les bords de la mer, mais en cette circonstance toute la poussière de l'Égypte fut changée en moustiques, sous la verge d'Aaron : c'est là ce qui fit le caractère miraculeux de cette plaie, d'autant plus qu'on n'était pas à l'époque où les moustiques abondent le plus, et ce caractère prodigieux fut si évident que les magiciens, insensibles aux deux premiers miracles, furent convaincus par le troisième et s'écrièrent : Le doigt de Dieu est là ! (viii, 19).

4° *plaie*. — Aux moustiques succédèrent

des mouches non moins insupportables (viii, 24) ; cette plaie ramène les mêmes observations que la précédente : l'abondance des mouches en Égypte confirme l'historicité du récit ; l'étroï du pharaon et les concessions qu'il commence à faire à Moïse montrent bien qu'il y avait là quelque chose de surnaturel, où l'on devinait encore la main de Dieu.

5^e et 6^e *plaies*. — Le pharaon ayant rétracté ses promesses après avoir été délivré du fléau des mouches, Dieu frappa les animaux des Égyptiens d'une peste qui les fit périr en grand nombre : chevaux, ânes, chameaux, bœufs, brebis, tout fut frappé. Ici encore on ne peut nier le caractère surnaturel de cette plaie, quoique les épizooties soient fréquentes en Égypte ; celle-là commence et cesse au moment précis marqué par Moïse, et le pharaon constate lui-même que les animaux appartenant aux Hébreux en sont exemptés (xi, 7). La terre de Gessen fut également exempte de la plaie suivante, c'est-à-dire d'une peste qui frappa les hommes comme les animaux, et dont le caractère miraculeux fut marqué par ce fait, qu'elle naquit au moment précis où Moïse, sur l'ordre de Dieu, prit de la cendre et la jeta dans les airs, sous les yeux du pharaon endurei.

7^e *plaie*. — Tous ces châtements furent inutiles : Moïse vint alors trouver le roi et lui dit : « Demain, à l'heure précise où nous sommes, Dieu fera pleuvoir une grêle si abondante, qu'il n'y en a jamais eu de telle en Égypte ; tous ceux que cette grêle trouvera dehors et sur qui elle tombera mourront, hommes aussi bien qu'animaux. » (ix, 18.) La grêle arriva comme elle avait été prédite, c'est-à-dire miraculeusement ; le pharaon effrayé promit à Moïse tout ce qu'il voulut, et le prophète n'eut qu'à étendre la main pour faire cesser la tempête.

8^e et 9^e *plaies*. — L'œuvre de destruction, commencée par la grêle sur les champs de l'Égypte, fut complétée par une formidable invasion de sauterelles. Les ravages que produisent ces innombrables armées d'insectes, lorsqu'elles passent sur une plaine fertile, sont résumés en deux mots par M. Vigouroux : « Devant elles, le paradis ; derrière elles, le désert. » L'invasion qui eut lieu à cette époque fut beaucoup plus terrible que toutes les autres, et elle arriva à l'heure et avec

l'intensité prédites par Moïse. Les Égyptiens furent consternés ; rarement ils avaient vu ce fléau, et jamais à ce point. « Les sauterelles, dit M. Vigouroux, sont assez connues en Égypte pour justifier le récit de l'Exode ; elles ne le sont pas assez pour lui ôter son caractère miraculeux. » Tous en furent frappés, le pharaon s'humilia et se soumit, mais pour revenir encore à son obstination. Il en fut puni par la neuvième plaie : des ténèbres si épaisses qu'elles en étaient palpables, dit l'Exode (x, 21), s'étendirent sur l'Égypte. Il s'agit sans doute ici d'une tempête de *chamsin*, vent redoutable qui amène avec lui une obscurité complète, une très forte élévation de température, et des nuages de sable réduit en une poussière ténue, qui en fait les *ténèbres palpables* dont parle l'Écriture. Les caractères surnaturels de la neuvième plaie sont : sa production instantanée sur l'ordre de Moïse, l'exemption du pays de Gessen, la durée du fléau, qui d'ordinaire ne dure que douze heures, et qui alors se prolongea durant trois jours.

10^e *plaie*. — Tout ayant été inutile, Dieu frappa le coup suprême : l'ange exterminateur fit périr « tous les premiers-nés de la terre d'Égypte, depuis le premier-né de Pharaon, assis sur son trône, jusqu'au pharaon-né de la servante employée à la meule, et tous les premiers-nés des animaux. » (xi, 5.) Ici il est impossible de mettre en doute le caractère surnaturel du fléau, quand même l'ange exterminateur aurait employé un moyen naturel, comme par exemple la peste. Quant à son caractère historique, il est confirmé par les découvertes égyptologiques : les monuments nous apprennent que Menephtah, le pharaon de l'Exode, avait associé à son trône son fils aîné ; ils nous font entendre aussi que ce fils mourut avant son père, puisque ce fils aîné s'appelait Menephtah, et que le successeur du pharaon dont nous avons parlé porte le nom de Séthos. — On le voit donc, alors que l'autorité du Pentateuque est affirmée par toutes les preuves données ailleurs (Voir *Pentateuque*), ce n'est pas dans l'histoire des plaies d'Égypte que l'on peut trouver des armes pour battre en brèche cette autorité ; tout ce que nous savons d'ailleurs s'accorde, au contraire, pour confirmer le récit de la

Bible, et dire une fois de plus que le doigt de Dieu était là. — Voir Ebeling, *Bilder aus Kairo*, t. I, p. 203 sq.; SCHOKKE, *Historia sacra antiqui Test.*, p. 56; GLAIRE, *Livres saints vengés*; la *Bible d'Allioli*, annotée par Gimarey; OSBURN, *Monum. history of Egypt*; DRUOX, *la Sainte Bible*; LACTH, *Allgemeine Zeitung*, 25 juillet 1875; VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. II.

DUPLESSY.

POLYGÉNISME ET CHRISTIANISME.

— Le *Polygénisme* (de *πλως*, plusieurs, et *γενος*, espèce) est la doctrine qui affirme la pluralité des espèces humaines, comme le *monogénisme* (de *μνος*, seul) en enseigne l'unité.

En niant que tous les hommes proviennent d'un seul couple originel, le polygénisme va manifestement à l'encontre de l'enseignement chrétien. La Bible nous apprend qu'Adam est le père commun de l'humanité tout entière. L'Église le proclame plus expressément encore, s'il est possible, quand elle envoie ses missionnaires dans toutes les parties du monde baptiser les infidèles sans distinction de couleurs ou de conformations physiques. Si, comme le prétendent les polygénistes, les nègres d'Afrique et les jaunes d'Asie ne descendaient pas d'Adam, ils n'auraient pas hérité du péché originel. Alors, à quoi bon leur administrer le baptême?

L'Église se tromperait donc grossièrement et, avec elle, tous les chrétiens, hérétiques et schismatiques, si la science venait à prouver que l'humanité tout entière n'est point issue d'Adam. Elle ferait plus que de se tromper: comme l'a fait observer Mgr Meignan, toute l'économie du christianisme serait modifiée par cette découverte qui atteindrait l'un des dogmes fondamentaux de notre religion. (*Le Monde et l'homme primitif selon la Bible*, 1869, p. 270.)

Chose étrange, c'est cependant au nom de la Bible qu'un gentilhomme protestant, La Peyrère, nia ce dogme au xvii^e siècle. Il prétendit qu'Adam était seulement le père des Juifs, et il rattacha tous les autres hommes à une race antérieure, celle des *Préadamites*. La Genèse, affirmait-il, vient à l'appui de cette opinion lorsqu'elle nous montre Caïn bâtissant une ville, et marqué d'un signe pour n'être pas tué par les

hommes qu'il rencontrerait. Ces hommes qu'il avait à redouter ne pouvaient être ses frères, les fils d'Adam, car ils l'eussent facilement reconnu. Ils n'étaient pas non plus assez nombreux pour qu'il pût, avec eux, fonder une ville. Donc il s'agit d'une race étrangère à celle d'Adam.

La Peyrère oubliait, d'une part, que la ville construite par Caïn consistait sans doute en un simple « retranchement » ou en un « lieu de refuge » qui, plus tard, put devenir le siège d'une agglomération considérable; le terme hébreu *hir*, qu'on traduit de la sorte, n'a point en effet le sens précis de notre mot français *ville*. Il oubliait, en second lieu, que, suivant la Genèse elle-même, Adam eut d'autres fils que Caïn, Abel et Seth. « Il engendra, nous dit-elle, des fils et des filles; *genuit filios et filias* (v. 4). » Les descendants de ces fils et de ces filles ne connaissaient point sans doute Caïn, lequel s'était enfui aussitôt après le meurtre d'Abel. Ils pouvaient le rencontrer sur leur chemin et le mettre à mort, sans même soupçonner qu'ils eussent affaire au fils aîné d'Adam. Le signe dont il était marqué avait donc sa raison d'être.

Nettement enseignée dans l'Ancien Testament, l'unité d'origine de l'humanité l'est peut-être plus clairement encore dans le Nouveau. Saint Paul, prêchant dans l'Aréopage, y proclame cette vérité: que « d'un seul homme descendent tous les hommes qui habitent sur la face de la terre ». (*Actes*, xvii, 26).

L'erreur de la Peyrère ne pouvait guère rencontrer d'adhérents dans un siècle aussi chrétien que l'était le xvii^e. Son auteur lui-même ne tarda pas à l'abandonner. Il fit mieux: il passa au catholicisme et mourut jésuite.

HISTORIQUE DE LA QUESTION. — La thèse qu'il avait soutenue n'était pas absolument nouvelle. Les anciens ne croyaient point à l'unité d'origine de tous les hommes. Dans leur pensée, la plupart des peuples étaient autochtones. Le souvenir des migrations qui leur avaient donné naissance s'était effacé de leur mémoire et il leur semblait tout naturel qu'ils fussent nés sur le sol qu'ils occupaient. Ainsi le pensaient d'eux-mêmes Grecs, Pélagés et Troyens.

Le christianisme propagea l'idée contraire, celle de la descendance d'un com-

mon ancêtre et, par suite, de la fraternité de tous les hommes. Si l'on fait abstraction de l'hérésie momentanée de la Peyrère, il faut venir jusqu'à la fin du siècle dernier pour retrouver l'opinion polygéniste. Les philosophes de cette époque, qui faisaient arme de tout pour saper le christianisme, ne pouvaient manquer de s'en prendre au dogme de l'unité d'origine. « Il n'est permis qu'à un aveugle, dit Voltaire, de douter que les blancs, les nègres, les albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains soient des races entièrement différentes. » *Essai sur les mœurs.*

Cependant les naturalistes se prononçaient encore énergiquement à cette époque pour la thèse monogéniste et orthodoxe. Il était réservé à notre siècle de voir l'idée contraire pénétrer dans leur camp. Virey, dans son *Histoire naturelle du genre humain* (1801), Bory de Saint-Vincent, dans un article du *Dictionnaire d'histoire naturelle* de Déterville qui parut en 1825, Desmoulin, dans un volume publié l'année suivante sous le titre d'*Histoire naturelle des races humaines*, se firent les champions de la doctrine polygéniste. A vrai dire, leur autorité était contestable. De l'aveu du docteur Topinard, qui représente en France l'école anthropologique avancée, Virey fut un vulgarisateur, non un observateur ni un véritable savant; Bory de Saint-Vincent fut « un personnage bizarre... systématiquement hostile au texte biblique », assez ignorant en linguistique et en anthropologie pour faire dériver les Juifs des Égyptiens; Desmoulin, plus savant peut-être, mais, « esprit aigri par les déceptions », revint à l'autochtonisme des anciens et reconnut jusqu'à seize espèces humaines. Il admet en principe que chaque groupe « est aborigène du pays ou le montre la plus ancienne histoire ».

A une époque plus récente, le polygénisme a rencontré des adeptes passionnés en Amérique. C'est que l'Amérique était alors le théâtre de la traite et que, à ceux qui condamnaient l'esclavage au nom de la fraternité humaine, il fallait bien répondre en essayant de prouver que la fraternité humaine était un vain mot, que les nègres, en particulier, n'avaient rien de commun avec les blancs, les uns et les autres étant issus de souches différentes.

Parmi les savants plus ou moins autorisés qui se chargèrent de ce rôle, il convient de citer Nott et Gliddon que notre éminent anthropologiste, M. de Quatrefages, a principalement pris à partie dans ses remarquables travaux sur l'unité de l'espèce humaine et auxquels il a valu de la sorte une certaine notoriété en Europe. Leurs *Types de l'humanité* (*Types of mankind*), publiés en 1854, et leurs *Races indigènes de la terre*, qui parurent trois ans plus tard, peuvent être considérés comme le meilleur compendium du polygénisme.

Un savant naturaliste d'origine suisse, Agassiz, devenu professeur aux États-Unis, prêta l'appui de son autorité aux doctrines de Nott et de Gliddon, en appliquant à l'homme sa théorie des centres de création. Tout en affirmant l'unité de l'espèce humaine, il prétendit que les hommes avaient été créés par nations, multipliant ainsi, contre toute vraisemblance, les souches des familles humaines. En vain Agassiz se disait monogéniste. Son monogénisme, qui excluait l'unité d'origine, était, au fond, tout ce que demandaient ses nouveaux compatriotes de la Caroline du Sud, pour la plupart partisans de l'esclavage. Ils ne manquèrent pas de se prévaloir de ce renfort imprévu et ils eurent raison. Du moment où Agassiz était obligé, pour soutenir son système, de recourir à des arguments comme ceux-ci : « Le chimpanzé et le gorille ne diffèrent pas plus l'un de l'autre que le Mandingue du nègre de Guinée; l'un et l'autre ne diffèrent pas plus de l'orang que le Malais ou le blanc ne diffèrent du nègre; » il était bien permis aux polygénistes de le considérer comme un des leurs.

Pour un autre motif également étranger à la science, le polygénisme a recruté dans ces derniers temps un certain nombre d'adhérents parmi nos anthropologistes français et, chose curieuse, c'est presque exclusivement dans le camp transformiste, c'est-à-dire parmi les partisans de la variabilité illimitée de l'espèce, qu'il les a rencontrés. Citons, parmi eux : Broca, le fondateur de la nouvelle école d'anthropologie, qu'une mort prématurée a enlevé à la science, le professeur Carl Vogt, le chef de l'école préhistorique, M. de Mortillet, le Dr Bertillon, MM. Hervé et Hovelacque, auteurs

d'un *Précis d'anthropologie* (1887), et jusqu'à M. Renan qui débute ainsi dans son dernier ouvrage : « Le passage de l'animalité à l'humanité ne s'est pas fait sur un point unique du globe, ni par un seul effort spontané. » *Histoire du peuple d'Israël*, 1887, t. I, p. 1.

Il peut sembler étrange que des transformistes qui ne reculent devant aucune des conséquences de la théorie darwinienne, qui trouvent tout naturel que l'homme descende de l'*anthropopithèque* et celui-ci de la monère primitive, se refusent à expliquer par l'action du milieu et des croisements les quelques divergences que présentent les différentes races humaines. On comprend, à la rigueur, qu'un Agassiz, qui professe la fixité des caractères spécifiques, se refuse à comprendre, autrement que par une origine spéciale, la diversité des races; mais quiconque admet la variabilité de l'espèce, au point d'attribuer une même origine à tous les êtres existants, animaux et végétaux, ne doit, ce semble, éprouver aucune répugnance à faire dériver tous les types humains d'un seul et même type primitif.

Telle est cependant la contradiction dans laquelle tombent les anthropologistes de l'école de Broca. Transformistes avec Darwin, ils sont polygénistes avec Agassiz. Ne serait-ce pas qu'il faut avant tout, par ce temps d'incrédulité à outrance, rejeter toute théorie d'apparence orthodoxe?

Heureusement, la science a d'autres représentants moins partiaux et plus autorisés, et ceux-là n'ont jamais hésité à affirmer, au nom des faits et des principes d'histoire naturelle, leur foi à l'unité de l'espèce humaine. De ce nombre furent, au siècle dernier, Linné et Buffon, au commencement du nôtre, Cuvier, Müller, Humboldt, Prichard et, de nos jours, M. de Quatrefages qu'on peut bien considérer comme le prince des anthropologistes à notre époque, malgré le dédain peu dissimulé que professe pour ses doctrines trop orthodoxes la jeune école de Broca.

Protestant libéral, homme de science avant tout, d'une loyauté de caractère à laquelle ses adversaires sont obligés de rendre hommage, M. de Quatrefages ne saurait cependant être soupçonné de vouloir accommoder à tout prix les faits

de l'ordre scientifique aux croyances chrétiennes. S'il est monogéniste, c'est que l'expérience et l'observation lui en font un devoir. De fait, nous ne croyons pas que personne puisse lire et méditer son livre sur l'*Unité de l'Espèce humaine* (1861), ou simplement les pages qu'il a consacrées à l'examen de cette question dans deux ouvrages plus récents, l'*Espèce humaine* (1878) et l'*Introduction à l'étude des races humaines* (1887), sans en venir à partager sa conviction.

RÉPONSE AUX OBJECTIONS POLIGÉNISTES.

Quelles sont donc les considérations qu'invoquent les polygénistes à l'encontre de l'opinion traditionnelle? Les voici, résumées par M. Topinard auquel nous les empruntons sans y rien changer, de crainte qu'on ne nous accuse de les atténuer :

« La stérilité entre espèces n'est pas un caractère de l'espèce, et la fertilité entre le blanc et la nègre ne prouve pas qu'ils soient de la même espèce. La même fécondité se rencontre chez quelques animaux : le loup avec le chien, le bouc avec la brebis, la linotte avec le serin; il n'est pas certain même que l'hybride de l'âne et du cheval, le mulet, soit toujours stérile.

« Les caractères de races sont permanents, témoin les Juifs. Les caractères du nègre, en particulier, se maintiennent sous tous les climats, quel que soit son genre de vie. Sa couleur persiste, ses cheveux restent laineux, son crâne ne change pas, son trou occipital n'avance ni ne recule. On a dit que les Portugais qui habitent le golfe de Guinée depuis deux siècles sont devenus aussi noirs que des nègres; c'est une erreur, ils ont la couleur de leurs congénères restés dans la péninsule ibérique. Les Groënlandais et les Malais ont le même teint, quoique les uns vivent sous la zone polaire et les autres sous la zone torride. » (Topinard, *Eléments d'anthropologie générale*, 1885, p. 86.)

On le voit, l'argument des polygénistes repose sur deux ordres de considérations : 1° sur les phénomènes de la génération, 2° sur la permanence des types chez les divers groupes humains. Examinons rapidement chacune de ces objections.

1° *Phénomènes de la génération.* — « La stérilité entre espèces n'est pas, nous

dit-on, un caractère de l'espèce. »

Cette objection est dirigée contre ceux qui, à la suite de Cuvier, de Flourens et de M. de Quatrefages, voient dans la fécondité du croisement entre les divers groupes humains, entre blancs et noirs, par exemple, la preuve que ces groupes appartiennent à la même espèce. Or, les éminents naturalistes que nous venons de citer n'ont jamais songé à nier que le croisement fût possible et fécond entre deux espèces différentes appartenant à un même genre. Ils ont admis, en particulier, la fécondité du croisement entre le loup et le chien, le bouc et la brebis, l'âne et le cheval. Mais ce qu'ils ont prétendu avec raison, c'est qu'il y a loin de cette fécondité à celle que l'on constate entre individus d'une même espèce. Dans ce dernier cas, elle est illimitée; elle s'accroît même avec la distinction des races, pour peu que le milieu et les conditions locales n'y mettent pas obstacle. Nous en avons un exemple remarquable dans les Hottentots et les Américains. Les unions, peu fécondes quand elles ont lieu entre indigènes, le sont au contraire extraordinairement quand il y a croisement entre les blancs, d'une part, et les Hottentotes ou les Américaines, de l'autre.

Il en est de même chez les animaux, où les cas de croisements indéfiniment féconds entre races diverses sont si nombreux qu'il est inutile de les signaler. L'art de l'éleveur consiste moins à les obtenir qu'à les empêcher. Par contre, le croisement entre espèces différentes, si rapprochées qu'elles puissent paraître, ne s'obtient que difficilement, et quand on y parvient, ce qui suppose beaucoup de soins et de vigilance, le croisement n'est jamais fécond au même degré qu'entre races différentes. Ou bien l'être *hybride* qui résulte de ce croisement est stérile, comme on le constate chez le mulet, issu de l'âne et de la jument, ou bien la stérilité se produit au bout d'un petit nombre de générations; ou bien il y a finalement retour à l'une des espèces ancestrales, de manière à empêcher un nouveau type de se constituer.

On avait pu croire pendant longtemps avec Flourens, et quelques auteurs répètent encore que la fécondité *illimitée* caractérise l'espèce et la fécondité *limitée* le genre. Il faut reconnaître aujourd'hui

que cette formule n'est point exacte. La fécondité *limitée* se rencontre non seulement entre individus d'un même genre, mais aussi quelquefois, paraît-il, entre individus de genres différents, mais appartenant à une même *famille*. En outre, ce qui est plus grave, la fécondité n'est pas toujours *limitée* entre espèces différentes. Il n'est pas douteux que le lièvre et le lapin ne constituent deux espèces distinctes, et cependant de leur croisement naît un être hybride, le *léporide*, qui jouit d'une fécondité illimitée, il n'est plus permis d'en douter.

Le léporide a été l'objet d'expériences nombreuses. Bien que ces expériences n'aient point été entourées des garanties désirables, il n'en résulte pas moins clairement que les léporides peuvent se reproduire entre eux d'une façon sans doute indéfinie. Deux amateurs, M. Gayot, de la Côte-d'Or, et un propriétaire de la Loire-Inférieure sont arrivés, l'un à la cinquantième, l'autre à la soixante-douzième génération. Mais s'il est certain que la fécondité est illimitée, il ne l'est pas moins que le retour à l'un des types ancestraux, surtout au type lapin, est constant, quoi qu'en disent certains éleveurs. Pour empêcher ce retour, il faudrait de temps à autre, avouent ceux d'entre eux qui sont sincères, un nouveau croisement du léporide avec le lièvre.

Le même phénomène s'observe chez tous les hybrides. Si donc il devient inexact de dire, avec Flourens, que la fécondité *limitée* est le caractère du genre, on peut encore soutenir que la production d'un type nouveau, doué de caractères permanents, par des animaux d'espèces différentes, est chose impossible. Or, en s'alliant, les divers groupes humains donnent naissance à des êtres intermédiaires qui se maintiennent avec leurs traits et leurs qualités propres; donc, peut-on conclure, ces groupes sont des races, non des espèces, et les individus qui résultent de leur union sont des *métis*, non des *hybrides*.

Si l'on nous demande quels sont ces groupes intermédiaires, ces types nouveaux, ces races métisses qui résultent du croisement des races antérieures, il suffira de montrer, à la suite de M. de Quatrefages, d'abord un certain nombre de nos animaux domestiques, qui sont le

produit, non du milieu, comme les races *pures*, mais d'un croisement habilement dirigé, et ensuite, chez l'homme même, plusieurs peuplades qui se sont constituées en quelque sorte sous nos yeux avec leurs caractères propres, par suite du croisement entre individus de races distinctes.

Il serait assez inutile de rappeler les nombreux cas de métissage obtenus par nos éleveurs. On ne compte plus aujourd'hui les races ou variétés obtenues de la sorte, principalement parmi nos bœufs, nos chevaux, nos moutons et nos pigeons. Soumises, au début, à certaines fluctuations qui les rapprochent de l'un ou de l'autre type ancestral, elles finissent par acquérir assez de fixité pour se conserver avec leurs traits particuliers, à la seule condition d'éviter les croisements avec d'autres races. Cette fixité est telle que, rendues à la liberté, croisées même avec des individus d'un type différent, elles conservent toujours quelque chose de leurs traits artificiellement acquis. Darwin cite à ce sujet l'expérience fort curieuse d'un éleveur qui, après avoir croisé ses poules avec la race malaise, ne parvint pas, après quarante ans d'efforts, à les débarrasser de ce sang étranger. Comme nous sommes loin des léporides et autres hybrides qui, après de nombreuses générations, et en dépit de l'isolement auquel on les condamne, font fatalement retour aux types ancestraux!

Les races dites *marronnes*, c'est-à-dire les races domestiques rendues à la vie sauvage, nous offrent un exemple plus remarquable encore de cette fixité des caractères. Les chiens abandonnés par les conquérants espagnols dans les solitudes de l'Amérique ressemblent si peu au chacal, leur ancêtre probable, qu'on a pu y reconnaître les races européennes qui leur avaient donné naissance. Le porc, laissé en liberté dans les forêts, n'est jamais redevenu sanglier, et le cheval, abandonné à lui-même, conserve toujours quelques-uns des caractères qu'il a acquis dans la domesticité.

Cette persistance des caractères de race se remarque jusque chez les végétaux. Les arbres fruitiers, échappés de nos vergers, ne perdent jamais complètement ceux que la culture ou le croisement leur avaient communiqués. Van

Mons a reconnu dans les Ardennes, à l'état de sauvageons, les variétés de pommiers et de poiriers cultivés en Belgique, et M. de Quatrefages nous dit qu'il a constaté des faits semblables, à propos de pêchers, dans une vallée des Cévennes.

Les races métisses, issues du mélange des races pures dues à l'influence des milieux, ne font pas non plus défaut chez l'homme, bien que celui-ci ne se soumette pas volontiers à la sélection et aux croisements qu'il impose parfois aux animaux.

Tels sont les Griquas, anciennement appelés Basters, population issue du mélange des Hollandais et des flottentots, qui s'est fixée, il y a plus de deux siècles, sur les bords du fleuve Orange et qui y conserve ses traits spéciaux, intermédiaires entre ceux des types ancestraux. Tels sont encore les Cafusos du Brésil, qui doivent leur origine au croisement des Indiens avec des nègres échappés aux établissements européens. Eux aussi tiennent le milieu ou à peu près quant à la forme du corps, à l'aspect des cheveux et à la couleur de la peau, entre les deux races ancestrales et ne semblent pas devoir jamais faire retour à l'une ou à l'autre. Telle est surtout cette jeune et vigoureuse population de la petite île Pitcairn (océan Pacifique) qui descend tout entière de quelques matelots anglais et d'une dizaine de Tahitiennes et qui s'est triplée en 33 ans; preuve manifeste que le mélange des races n'entrave point la fécondité!

Signalons encore, en fait de races métisses: 1° les Papouas, qui semblent issus des Malais au teint basané et aux cheveux plats et des nègres aborigènes à chevelure laineuse; 2° les Malais eux-mêmes, qui sont sans doute le résultat de l'amalgame des blancs, des jaunes et des noirs en contact, de toute antiquité, dans l'Asie méridionale et orientale; 3° les Zoulous, que leurs langues et leurs caractères physiques, que certaines traditions mêmes nous disent être descendus du mélange des nègres et des blancs; 4° certains Sénégalais qui, d'après M. Simonnot, doivent aux nègres indigènes leur couleur et aux Maures leurs forces physiques.

Pourquoi ne pas citer encore ces mil-

lions de métis, mulâtres ou autres, qui constituent un cinquième de la population du Mexique et de l'Amérique méridionale? Ils sont une preuve vivante, d'abord, de la fécondité des croisements entre blancs, nègres et indiens, ensuite de la fixité des caractères propres aux variétés nouvelles issues de ces unions; car on ne remarque pas que, là non plus, il y ait retour aux types ancestraux, à moins que la prédominance de l'un des sangs ou l'action du milieu n'interviennent par trop énergiquement.

Nous concluons de ces faits que les phénomènes de la génération offrent toujours, quoi qu'on en dise, un moyen de distinguer l'espèce de la race. Les croisements entre individus de races différentes sont faciles à obtenir, d'une fécondité remarquable, et peuvent donner naissance, dans des conditions convenables, à des types nouveaux qui se perpétuent, c'est-à-dire à des races métisses. Au contraire, les individus d'espèces différentes s'unissent difficilement; leur fécondité, quand elle existe, est presque toujours limitée à quelques générations; et si, dans un cas ou deux, elle est indéfinie, les produits font retour à l'un des ancêtres; de sorte qu'il n'y a pas production de type nouveau régulièrement transmissible et constituant une race hybride.

Il est donc permis, dans l'état actuel de la science, de croire à la permanence relative des caractères propres aux métis, puisqu'on les a vus se maintenir dans un certain nombre de cas. Il se peut que, de temps à autre, il y ait chez les races qu'ils ont fini par constituer une sorte de retour aux types ancestraux; mais ce phénomène est accidentel, isolé, spécial à certains individus et pour ainsi dire momentané. Il constitue un cas *d'atavisme* et ne saurait être confondu avec le retour définitif aux espèces ancestrales constaté chez les hybrides. A ce point de vue, on peut dire que l'atavisme caractérise les métis et le retour l'hybride.

De cette importante conclusion, qui fait des groupes humains des races et non des espèces, résulte une autre conséquence non moins grave. Si les races déjà existantes donnent naissance, en se croisant, à des races nouvelles, il n'en est pas de même des espèces. On l'a vu, leur croisement est impuissant à constituer définitivement un type nouveau. En

même temps qu'ils nous font comprendre l'origine des races, les faits qui précèdent proclament l'impossibilité d'expliquer naturellement celle des espèces. Cette constatation ne serait-elle point, à elle seule, la condamnation du système transformiste et la justification, par les faits, de la théorie, réputée arbitraire, de la variabilité *limitée* admise par Isidore Geoffroy Saint-Hilaire?

2° *Permanence des caractères.* — La seconde objection contre l'unité d'origine des races humaines consiste dans la permanence et l'invariabilité de leurs caractères distinctifs.

Encore une fois, cette objection est étrange sous la plume des transformistes qui proclament la variabilité illimitée des caractères spécifiques et admettent, comme conséquence, que l'homme descend du singe et celui-ci d'un animal inférieur. Elle ne se comprend que chez les partisans de la fixité des caractères et chez les adversaires de Darwin. Nous supposons donc que nous avons affaire à ces derniers.

Vous exagérez, leur répondrons-nous, les caractères distinctifs des races humaines. En réalité, ces caractères sont beaucoup moins tranchés que ceux que nous rencontrons chez nos races d'animaux domestiques. Qu'on prenne le chien, par exemple. Est-il besoin de faire remarquer l'extrême dissemblance qu'il présente, au point de vue de la taille, de la couleur, de la conformation physique, de la nature du poil et même des instincts? Il y a loin, assurément, du lévrier au basset, du terre-neuve au boule-dogue et au bichon; et pourtant nul n'hésite aujourd'hui à rattacher tous ces types à une même espèce et à les faire descendre d'une même souche.

L'étendue des variations n'est guère moindre chez les autres animaux domestiques, chez le bœuf, le cheval, le mouton et le lapin, par exemple. Chez ces deux derniers animaux, les différences de taille sont trois fois plus grandes que dans notre espèce.

La couleur de la peau est, de tous les traits distinctifs des races humaines, celui qui frappe le plus. Il faut bien se dire cependant qu'il n'a qu'une importance secondaire. Nous en tenons à peine compte chez l'animal, et nous avons raison. La couleur tient à une simple sécré-

tion qui peut varier suivant les circonstances. En réalité, la peau du nègre ne diffère pas de celle du blanc. Elle est composée des mêmes couches, disposées dans le même ordre. Ni le derme, ni l'épiderme ne présentent la moindre différence. Le corps muqueux, placé dans l'intervalle, ne diffère pas davantage au point de vue anatomique; seulement, les cellules qui le composent, incolores dans un cas, prennent un teint brun ou noir dans l'autre, par suite de la quantité plus ou moins grande de *pigment* ou de matière colorante qu'elles sécrètent.

Des variations de même nature se remarquent chez les animaux. La peau du chien, habituellement noirâtre, devient blanche chez le caniche. Nous avons des poules à peau blanche, à peau jaune et à peau noire. Il arrive que le mélanisme apparaît brusquement dans nos poulaillers, et peut-être s'y maintiendrait-il si l'on ne prenait la précaution de détruire les sujets qui en sont atteints. Il est même beaucoup plus développé chez la poule que chez l'homme; dans le premier cas il affecte jusqu'à la chair, dans le second, il se borne à la peau ou plutôt au corps muqueux.

Ajoutons que le mélanisme n'est point si spécial à la race nègre proprement dite qu'il ne se manifeste parfois spontanément chez le blanc. Les traces de rousseur et ce qu'on appelle les grains de beauté ne sont autre chose qu'une atteinte locale de mélanisme. Que ces taches viennent à s'étendre, sous l'influence de la chaleur ou d'une autre cause, et la peau ne différera plus de celle du nègre. Or il n'est guère douteux que ce phénomène ne se soit produit et ne soit même devenu héréditaire dans certains cas. Il est des noirs qui n'appartiennent point à la race nègre. Tels sont les Bicharis de la côte africaine de la mer Rouge, les Maures du Sénégal et certains Hindous de race aryenne. Tous les autres traits physiques prouvent que ces populations n'ont du nègre que la couleur.

A d'autres points de vue, les variations de races à races sont beaucoup plus étendues chez les animaux que chez l'homme. A quelque groupe qu'il appartienne, l'homme a toujours le même squelette. Le nombre des os qui le composent ne varie jamais. Il n'en est pas de

même chez l'animal. Nos grandes races de chiens ont cinq doigts aux pieds de derrière, alors que certaines races de petite taille n'en possèdent que quatre. Il est des pores qui ont également un doigt supplémentaire et dont les doigts médians sont enveloppés dans un sabot, sans qu'on ait songé pour cela à en faire une espèce à part. Le nombre des vertèbres caudales varie chez beaucoup d'espèces et, ce qui est plus grave, le nombre même des côtes et des vertèbres dorsales et lombaires diffère avec les races. On l'a constaté, notamment, chez le bœuf et le porc.

En somme, la distance qui sépare les races humaines est beaucoup moindre que celle qui sépare les races animales. Elle n'est donc pas faite pour surprendre. Il est vrai que, si faible qu'elle soit, on ne voit plus personne la franchir. Les polygénistes ont raison de nous dire que le nègre ne perd point complètement sa couleur pour habiter nos régions, pas plus que le blanc ne devient nègre pour se fixer dans le continent africain. Il y a plus: l'Égyptien n'a pas changé depuis trois ou quatre mille ans. Tel il est aujourd'hui et tel nous le montrent les momies et les monuments de l'ancienne Égypte.

Ceux qui voient dans ces faits des difficultés sérieuses contre la thèse monogéniste se font une étrange illusion. On se demande pourquoi le type égyptien se serait modifié avec le temps, du moment que le milieu est resté le même. Un type, une fois constitué, ne peut s'altérer que par suite de croisements ou d'un changement dans les conditions d'existence. Dans le cas contraire, il s'affermirait et acquiert une fixité qui lui permet de résister de plus en plus aux causes de modification qui peuvent survenir dans la suite des temps.

Quant à la persistance des types blancs ou noirs sous des climats différents de ceux qui ont présidé à leur formation, elle s'explique précisément par cette fixité que leur a conquise une longue série de générations. Ici encore les races animales nous sont un exemple de ce qui doit se passer chez l'homme. On l'a vu, celles qui sont rendues à la vie sauvage et rentrent dans le milieu où vécut leurs ancêtres, ne perdent jamais complètement les caractères acquis dans

la domesticité, tant ces caractères ont de fixité. Et pourtant leur disparition s'expliquerait d'autant mieux que, chez les animaux, il s'agit d'un retour à l'état de nature. Au contraire, il n'est pas à croire que le type humain primitif ait été ni le type blanc européen, ni le type noir africain. Quand donc nous demandons que le climat seul fasse du blanc un nègre et du nègre un blanc, nous demandons non pas un retour à l'état primitif, mais une modification en quelque sorte arbitraire qu'empêcheront toujours les modifications antérieurement acquises et affermies par l'hérédité.

Il en était autrement à l'origine. Le type humain, au sortir des mains du Créateur, était en quelque sorte plus souple et plus malléable. Le milieu devait plus facilement le marquer de son empreinte, parce qu'il n'éprouvait point alors la résistance que lui opposent aujourd'hui des caractères fixés par une longue série de générations. Nos éleveurs savent avec quelle facilité on fait disparaître, chez les espèces domestiques, les traits qui viennent de s'y produire. A plus forte raison en était-il de même au début de l'humanité, alors qu'aucun caractère n'avait encore en le temps de se fixer et que la nature de l'homme se présentait, pour ainsi dire, comme une table rase susceptible de recevoir toute espèce d'impression. On comprend que, dans ces conditions, une simple différence de climat ou une circonstance accidentelle aient suffi, l'isolement aidant, pour modifier le teint et les traits du visage au point de constituer les races actuelles avec leurs caractères les plus tranchés. Mais on doit comprendre aussi que ce qui s'est produit alors ne puisse plus se produire de nos jours. Les conditions en effet ne sont plus les mêmes. Non seulement le climat a pu varier; non seulement l'homme a plus de moyens de se soustraire à son action modificatrice, mais il n'est plus lui-même ce qu'il était à l'origine. Quel qu'il soit, il appartient à une race *assise*. L'hérédité, qui tend à perpétuer ses caractères, se trouve, chez lui, en opposition avec le nouveau milieu qui tend à les modifier, et l'effet obtenu sera la résultante de ces deux actions contradictoires.

Il est du reste très inexact de dire que le milieu ne transforme plus les races.

Nous trouvons, chez l'animal comme chez l'homme, des preuves de cette action modificatrice. Le chien, transporté sous le cercle polaire, s'y est couvert d'une fourrure épaisse. Sous l'équateur, au contraire, il a perdu tous ses poils; témoin le chien de Guinée.

Le même phénomène s'est produit sur nos bœufs d'Europe transportés dans les régions tropicales; si bien que, pour empêcher ce caractère de passer à la race, les éleveurs sont obligés de tuer les individus totalement dépourvus de poil. Par contre, les cochons abandonnés dans les régions froides de l'Amérique y ont acquis peu à peu une toison protectrice.

Dans nos contrées mêmes, l'action du milieu se fait sentir. Transportés dans les fertiles vallées de la Loire, les bœufs de la Sologne y acquièrent, au bout d'une ou deux générations, une valeur et une taille qu'ils n'avaient point dans leur pays d'origine.

Si l'homme n'éprouve pas de modifications aussi considérables quand il change de climat, c'est que son intelligence lui fournit le moyen de se soustraire, en partie, à l'action des milieux. Il sait combattre la chaleur des tropiques et le froid du cercle polaire. Il transporte avec lui son régime, ses mœurs, son genre de vie et neutralise ainsi à moitié l'influence modificatrice du climat et des conditions extérieures.

Il ne faut pas croire cependant qu'il y échappe tout à fait. Aussi l'a-t-on vu constituer de nos jours des races nouvelles par la seule action des milieux. La race Yankee est l'une des plus remarquables. Transporté dans l'Amérique du nord, l'Anglais y modifie rapidement ses traits: la peau perd son coloris, la chevelure se foncé, les os des membres s'allongent, la tête diminue de volume et le cou s'effile.

Un phénomène analogue s'observe chez le nègre transporté d'Afrique en Amérique. Son teint pâlit rapidement; ses traits se modifient à son avantage; l'odeur si caractéristique qu'il exhale tend à disparaître; son sang perd de sa plasticité et son intelligence même se développe. « Dans l'espace de 150 ans, dit M. Elisée Reclus, le nègre a, sous le rapport de l'apparence extérieure, franchi un bon quart de la distance qui le

séparait des blancs... Si d'autres influences ne balançaient celle du climat, il se pourrait bien qu'après un certain laps de siècles les Américains eussent tous la couleur des aborigènes, leurs ancêtres fussent-ils venus de l'Irlande, de la France ou du Congo. » *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} août 1859.

Il y a là toutefois une exagération que relève M. de Quatrefages. Si grande que soit la part qu'il faille faire au climat, il ne pourra jamais modifier le blanc, le nègre et l'indigène d'Amérique au point de les confondre. Leur passage n'étant pas le même, le résultat ne saurait être identique. Soumis aux mêmes influences, ils pourront se rapprocher sans cesse, mais sans jamais parvenir à se confondre.

Si l'une des races du vieux monde devait passer au type américain, ce serait plutôt la race jaune d'Asie, d'abord parce que c'est elle, au dire de M. de Quatrefages, qui représente le mieux le type primitif, ensuite parce que c'est elle, sans doute, qui a peuplé en grande partie l'Amérique. Aussi l'expérience a prouvé que les Chinois étaient, de tous les étrangers fixés dans le nouveau monde, ceux qui épousent le plus vite les traits des Peaux-Rouges. (*A Ramble round the World*, 1874.)

On pourrait signaler beaucoup d'autres variations produites également sous l'influence du climat. Il est constaté que le teint s'éclaircit quand on s'avance vers le nord et se fonce, au contraire, quand on s'approche de l'équateur. « Le nègre, dit Pruner Bey, perd une partie de son pigment lorsqu'on le transporte dans les pays du Nord. » De leur côté, les Européens brunissent sous les tropiques. Preuve manifeste que le soleil joue le grand rôle dans la coloration des races.

C'est bien à tort que les polygénistes ont invoqué à l'appui de leur opinion l'uniformité du type juif. La vérité est que ses traits sont loin d'être identiques. Les juifs du Nord ne diffèrent pas moins de ceux du Sud que les Anglais ne diffèrent des Américains, et l'on en connaît dans l'Inde qui sont devenus bruns au point de tenir le milieu entre le blanc et le nègre. On en a même signalé en Abyssinie qui seraient devenus tout à fait noirs (*Missions catholiques* 1877, p. 312); mais, si solidement appuyée qu'elle pa-

raisse, cette information aurait besoin d'être confirmée; d'autant qu'une information analogue avait déjà été reconnue fautive antérieurement, les juifs dont il était question se trouvant être des nègres convertis au judaïsme.

Il faut tenir compte aussi des variations qui se produisent accidentellement, sans que, ni le milieu, ni les croisements y soient, ce semble, pour rien. Comme les précédents, ce phénomène a lieu chez les animaux non moins que chez l'homme. On en cite divers exemples. En 1770 est né au Paraguay un bœuf sans cornes qui a donné naissance à une race nombreuse, malgré tout ce qu'ont fait les Américains pour supprimer ce caractère, à cause de la difficulté qu'ils éprouvent à prendre au lasso cette sorte de bœufs. Les races de mouton dites Aneon et Mauchamp sont dues également à des déviations accidentelles dont l'homme a su tirer parti. La première est née au Massachussets en 1751 et la seconde à Mauchamp, en France, en 1828. Dans ces deux cas, il est vrai, l'homme est intervenu en isolant et en croisant avec habileté les animaux dont il désire perpétuer les caractères; mais la première modification n'en était pas moins spontanée.

Les variations brusques que nous offre de temps à autre la série animale, nous les constatons parfois également dans l'espèce humaine. En 1717 naquit en Angleterre un individu, Edward Lambert, dont le corps était en partie couvert d'une sorte de carapace crevassée, ce qui lui valut le nom d'« homme porc-épic ». Edward Lambert transmit cette étrange particularité à ses six enfants et à ses deux petits-enfants, bien que sa femme et sa bru n'en présentassent pas la moindre trace. On cite encore le cas de la famille Colburn qui, pendant quatre générations, compta à chaque main un doigt surnuméraire. Nul doute que si, dans ces deux cas, la sélection était intervenue pour isoler et marier exclusivement entre eux les individus qui présentaient ces bizarres anomalies, on n'eût obtenu une race à carapace entanée et une autre à six doigts. Mais, nous l'avons dit, l'homme, qui aime à pratiquer la sélection vis-à-vis des animaux et des plantes, ne s'y soumet pas volontiers lui-même.

Un caprice de deux rois de Prusse, Frédéric-Guillaume et Frédéric II, nous a

montre ce qu'une persistante volonté pouvait obtenir dans ce genre. En faisant épouser aux géants de leur royaume, les plus grandes femmes de leur royaume, ces deux souverains avaient constitué une race de haute taille dont il existe encore des restes à Potsdam et aux environs.

On a maintenant une idée de la façon dont les races humaines ont dû prendre naissance. Ou bien la transition s'est faite insensiblement par l'action constante du milieu qui, agissant sur des natures jeunes et malléables, dont le temps et l'hérédité n'avaient point encore fixé les caractères, a tantôt développé outre mesure le pigment qui est l'unique cause de la coloration et tantôt, au contraire, en a arrêté la sécrétion. Ou bien les types les plus tranchés ont pris naissance brusquement dans des familles isolées où des générations successives ont fini par les fixer. Les faits constatés de nos jours permettent de choisir entre l'une et l'autre hypothèse; mais qu'elle qu'en soit la véritable cause, la formation des races humaines remonte sans doute au début de l'humanité, à une époque où l'isolement était facile et où les constitutions se laissaient plus aisément impressionner par le climat et par l'ensemble de conditions qui constituent le milieu.

On ne doit pas être surpris que l'histoire et la tradition nous laissent dans l'ignorance relativement à un phénomène de cette importance. Après tout, peut-être ce silence n'est-il point aussi complet qu'on l'a prétendu. Quand la *Genèse* rapporte que le Seigneur marqua d'un signe Caïn, meurtrier de son frère Abel, et qu'elle nous le montre errant sur la terre loin des siens, peut-être veut-elle nous dire qu'il fut le premier atteint de cette coloration qui caractérise la race nègre. De fait, il se trouvait dans les meilleures conditions pour inaugurer un type nouveau, puisqu'il réunissait les trois grandes causes de variations physiques : la jeunesse du sang, étant le premier-né d'Adam, l'isolement auquel le contraignait son crime, et le brusque changement de milieu, sans nos moyens actuels d'en neutraliser les effets.

Les objections des polygénistes sont donc de nulle valeur. Les différences que présentent les races humaines sont

beaucoup moindres que celles qu'on constate chez les races animales, et les faits qui se passent sous nos yeux nous en donnent une explication suffisante. Mais on a mieux que ces arguments négatifs à opposer au polygénisme. Il est une façon plus directe de le combattre et il faut bien en dire un mot.

PREUVES DE MONOGÉNISME. — Deux traits caractérisent l'espèce au dire de la plupart des naturalistes : la ressemblance et la filiation. Deux êtres qui se ressemblent ou qui descendent d'un même père sont considérés comme appartenant à la même espèce. De là la définition suivante que M. de Quatrefages donne de l'espèce. C'est, dit-il, « l'ensemble des individus, plus ou moins semblables entre eux, qui peuvent être regardés comme descendus d'une paire primitive unique, par une succession ininterrompue et naturelle de familles. »

Les hommes, à quelque race qu'ils appartiennent, répondent-ils à cette définition? On ne saurait, ce semble, le contester. A tout point de vue, ils se ressemblent plus que les races d'une même espèce animale et, s'ils présentent des différences, elles s'expliquent, on l'a vu, par le milieu et les croisements. Non seulement la conformation physique ne varie pas; non seulement la taille diffère d'une façon insignifiante, mais, dans toutes les races, même les plus dégradées, on retrouve cette intelligence ou plutôt cette *raison* qui fait la réelle supériorité de notre nature et qu'attestent le langage ainsi que le sens moral et religieux. (Voir le mot *Homme*.)

La notion de *filiation* est mieux caractérisée encore. Les races les plus diverses se croisent avec une grande facilité et, pour peu que le climat soit salubre, leurs unions et celles des *métis* qui en résultent sont remarquablement fécondes. Or, nous l'avons dit, le phénomène contraire s'observe toujours chez l'animal entre espèces différentes. En pareil cas le croisement ne se produit que sous la pression de l'homme; sa fécondité est presque nulle et les êtres qui en proviennent ne tardent pas, quand ils se perpétuent, à faire retour à l'une des espèces ancestrales.

Rien, du reste, ne plaide plus éloquemment en faveur du monogénisme que la difficulté qu'éprouvent les polygé-

nistes à déterminer le nombre des prétendues espèces humaines. A peine en est-il deux qui soient d'accord. Là où Virey n'avait vu que deux espèces, Bory de Saint-Vincent en vit quinze et Desmoulins seize. Les polygénistes américains allèrent plus loin encore; ils en vinrent à admettre, avec Agassiz, que les hommes avaient été créés par nations, appliquant ainsi à l'humanité la doctrine des *centres de création* réservée jusque-là aux animaux.

Inutile d'observer que toutes ces divisions sont arbitraires. Quel que soit le nombre d'espèces qu'on admette parmi les hommes, il sera toujours impossible de les caractériser rigoureusement et de fixer au juste la ligne de démarcation qui les sépare. Il y aura toujours entre elles des types indécis qu'on ne saura à quel groupe rattacher. N'est-ce pas la meilleure preuve que ces groupes ne sont point des espèces, mais de simples races! Car quelle est, dans le monde animal ou végétal, l'espèce qui n'ait ses caractères assez précis pour qu'on ne puisse la distinguer sans grande peine des espèces congénères?

Au contraire, la transition est absolument insensible d'un groupe humain à l'autre. Entre le blanc et le jaune on trouve, par exemple, le Finnois qui a le teint du premier, l'Indou qui en a la langue et le Tartare qui a plutôt les traits du second. Le même blanc passe insensiblement au nègre par les Arabes et les Abyssiniens qui joignent à une origine évidemment sémitique et aux traits européens un teint bronzé, sinon presque noir. Sur un autre point du globe, les Malais ménagent la transition entre la race jaune d'Asie et la noire représentée dans l'Océan indien et dans les îles Moluques et les Philippines. En face d'un pareil enchevêtrement de caractères, les polygénistes seraient bien embarrassés pour nous dire où finit une espèce et où commence la voisine.

Une autre objection des plus graves qu'on peut faire à ceux qui multiplient à plaisir les espèces humaines consiste dans la parenté des langues. A ceux qui nous disent, par exemple, que les hommes ont été créés par nations, on peut répondre que la philologie comparée a prouvé la communauté d'origine d'un grand nombre de peuples fort éloignés

les uns des autres. Qui voudrait nier aujourd'hui que les vieilles populations de l'Inde, de la Perse et de l'Arménie ne descendent d'un même père que la masse des Français, des Anglais, des Italiens, des Allemands, des Russes, c'est-à-dire que l'immense majorité des habitants de l'Europe? L'étroite affinité des langues de ce groupe indo-européen est là, en effet, pour attester l'unité d'origine des peuples qui les parlent.

Sans doute il est des cas où cet indice serait trompeur. Pour parler la langue des Sémites, les Phéniciens n'en étaient pas moins de race chamitique; mais c'est là une exception qui n'infirme en rien la règle générale.

Il est vrai que cette affinité, si facile à constater dans les langues d'un même groupe, ne se reconnaît plus aussi aisément quand on compare les groupes entre eux. La plupart des philologues se refusent à voir le moindre rapport entre les langues *monosyllabiques*, telles que le chinois, l'annamite, le tibétain, etc., qui représentent la plus ancienne forme de langage, et les langues dites *agglutinantes*, telles que le japonais, le turc et le basque, qui représentent la seconde période de formation. Ils nient également tout point de contact entre les langues agglutinantes et le groupe des langues à *flexions*, le plus avancé des trois, qui comprend la plupart des idiomes parlés en Europe et dans l'Asie occidentale. Tel est cet isolement des trois groupes de langue aux yeux de M. Renan qu'il a pu dire: « Si les planètes sont peuplées d'êtres organisés comme nous, on peut affirmer que l'histoire et les langues de ces planètes ne diffèrent pas plus des nôtres que la langue chinoise ne diffère de la langue sémitique. » (*Histoire des langues sémitiques*, p. 467.)

Il convient d'observer que M. Renan n'a pas toujours tenu un langage aussi tranchant. « De ce fait, a-t-il dit en 1878, que les langues actuellement parlées sur la surface du globe se divisent en familles absolument irréductibles, sommes-nous autorisés à tirer quelques conséquences ethnographiques, à dire, par exemple, que l'espèce humaine est apparue sur des points différents, qu'il y a eu une ou plusieurs apparitions de l'espèce humaine?... Il faut répondre

non à cette question. De la division des langues en familles, il ne faut rien conclure pour la division de l'espèce humaine. L'espèce humaine provient-elle d'une même apparition ou de plusieurs apparitions? Je n'ai pas à m'occuper de cette question, elle n'est nullement philologique; ce que je veux prouver, au contraire, c'est que la philologie n'apprend rien là-dessus. » (*Revue politique et littéraire* du 16 mars 1878.)

Est-il vrai que les familles de langues soient aussi irréductibles qu'on le prétend? qu'il n'y a entre elles ni liens ni rapports? Il est bien permis d'en douter. Si la plupart des linguistes de notre temps aboutissent à cette conclusion, ne serait-ce point qu'ils professent pour l'étymologie un dédain par trop absolu? Ils cherchent l'affinité des langues presque exclusivement dans la grammaire; or il est deux grands groupes de langues, celles dites monosyllabiques et agglutinantes, qui n'ont pour ainsi dire pas de grammaire. Il fallait donc s'attendre à ce qu'on ne constatât entre elles aucun rapport, aucun lien de parenté.

De fait, la linguistique contemporaine n'en a guère reconnu au milieu de ces centaines de langues qui sont celles des peuples plongés encore dans la barbarie et aussi d'un certain nombre de peuples civilisés. Une méthode qui conduit à isoler autant d'idiomes peut bien inspirer quelque défiance. Qui prouve trop ne prouve rien. Il est donc permis d'en revenir à l'étymologie, non sans doute à l'étymologie faulaisiste dont Voltaire s'est moqué à bon droit, mais à l'étymologie scientifique et rationnelle qui s'en prend aux mots primitifs ou à leurs racines.

Or, ce genre de recherches a donné de précieux résultats à ceux qui n'ont pas dédaigné d'y recourir. Alexandre de Humboldt a constaté de la sorte la présence, dans un certain nombre de langues américaines, de 170 mots « dont les racines paraissent avoir été les mêmes. Il est facile de voir, ajoute-t-il, que cette analogie n'est pas accidentelle, puisqu'elle ne repose pas purement sur l'harmonie imitative ou sur cette conformité d'organes qui produit presque une identité parfaite dans les premiers sons articulés par les enfants. De ces 170 mots

qui ont cette analogie, trois cinquièmes ressemblent au mandchou, au tongou, au celtique, au biseyau, au copte et au congo. »

Si on applique à cette découverte la règle d'Young, d'après laquelle la présence de huit mots identiques dans deux langues différentes prouve qu'il y a près de cent mille à parier contre un que cette ressemblance n'est pas l'effet du hasard, il ne sera plus permis de douter que les langues du nouveau monde ne dérivent de l'ancien. Or, s'il en est ainsi des langues, il en est évidemment de même des peuples.

Une pareille étude appliquée aux autres idiomes conduirait probablement aux mêmes résultats; mais en fût-il autrement, fût-il prouvé que nulle ombre de rapport n'existe, par exemple, entre les idiomes chinois et sémites, comme le prétend M. Renan, il n'y aurait pas lieu de nier pour cela la communauté d'origine de ces langues, vu les transformations qu'elles ont forcément subies dans le cours des siècles.

En supposant, avec Max-Müller et la grande majorité des linguistes contemporains, que la langue primitive fut monosyllabique comme le chinois, le siamois et le birman, on s'explique l'état actuel des langues. Leur développement n'a pu s'effectuer, elles n'ont pu passer du monosyllabisme à l'agglutination et de l'agglutination à la forme flexionnelle, sans éprouver, jusque dans les mots, des variations considérables. Si les langues, une fois fixées par l'écriture et en usage chez un peuple civilisé, comme le fut sans doute dès l'origine le peuple chinois, ne se modifient plus que dans une faible mesure, il en est autrement des langues simplement parlées, surtout quand ces langues sont réduites à un petit nombre de mots, comme toutes celles des peuples barbares.

Le voyageur Cook et nos missionnaires nous parlent de peuplades qui ont presque complètement renouvelé leurs langues en un très petit nombre d'années, vingt ans au plus. Ils ajoutent, — et c'est la conséquence de cette rapidité de transformation, — que deux tribus voisines sont généralement dans l'impossibilité de se comprendre. Qu'on juge par là de ce qui a dû se passer à l'origine, alors que le langage était plus simple

encore, puisqu'il était monosyllabique, tandis que les idiomes parlés par les sauvages contemporains appartiennent généralement à la seconde forme dite agglutinante.

On comprend dès lors, sans même recourir au miracle de Babel, que la transformation des langues ait été assez complète pour faire disparaître toute trace d'une origine commune. C'est sans doute parce que M. Renan en a conscience qu'il a reconnu l'impossibilité où était la philologie comparée d'établir la pluralité d'origine des races humaines.

La vérité est que cette science, en démontrant la parenté d'un certain nombre de langues parlées par des populations qu'on aurait pu croire sans rapports originels, vient à l'appui de l'opinion traditionnelle sur l'origine de l'humanité, sans que ses constatations négatives puissent aller à l'encontre. Un célèbre linguiste, qui est aussi un polygéniste, Pott, professeur à Halle, en a fait l'aven : « Je dois déclarer, bien qu'à regret, dit-il, que rien dans la philologie ne s'oppose directement à ce que tous les hommes soient issus d'un seul couple primitif, et la perspective de démontrer un jour cette origine par des arguments décisifs ne peut être fermée du côté de la linguistique. »

Nous pourrions encore invoquer à l'appui du monogénisme ou, plus proprement, de l'unité d'origine de l'humanité, les coutumes et les traditions des divers peuples, leur littérature orale et populaire, ce qu'on a appelé dans ces derniers temps le *folk-lore*. Rien de plus remarquable et de plus significatif que les analogies et les similitudes qu'on rencontre dans cet ordre de choses. Comment expliquer, par exemple, autrement que par la communauté d'origine de tous les peuples, l'existence, dans les diverses parties du monde, de la *couvade*, usage étrange qui veut qu'après un accouchement le mari se mette au lit pour recevoir les compliments de ses amis, pendant que la femme vaque au soin du ménage?

Mais ce sujet nous entrainerait trop loin. Nous en avons dit assez, au reste, pour convaincre les plus incrédules que le polygénisme est une doctrine anti-scientifique qui trouve sa condamnation dans les saines notions d'histoire naturelle appliquées à l'humanité.

Consultez : DE QUATREFAGES, *Unité de l'espèce humaine*, 1861; *L'Espèce humaine*, 1878; *Introduction à l'étude des races humaines*, 1887, t. I; — POZZY, *la Terre et le récit biblique*, p. 489-563; — MGR MEIGNAN, *le Monde et l'homme primitif*, p. 195-289; — MOIGNO, *Splendeurs de la foi*, t. II, p. 511-601; — VIGOUROUX, *de l'Unité de l'espèce humaine*, dans la *Science catholique*, décembre 1886 à mars 1887.

HAMARD.

POSITIVISME. — Le principe fondamental du *positivisme*, c'est que toute science résulte de la coordination des phénomènes qui tombent sous notre expérience, et que l'absolu est inaccessible à l'esprit humain.

De ce principe est née la méthode positiviste, qui consiste à ne recourir qu'à l'expérience et à l'induction, et, par conséquent, à négliger comme sans valeur les données de la raison pure.

Du même principe découle le *phénoménisme*, suivant lequel nous ne connaissons que les phénomènes sensibles et nos états de conscience, parce que seuls ils sont l'objet de notre expérience. Les positivistes rejettent donc, comme non démontrée, l'existence des substances et des causes, et en même temps tous les principes de la métaphysique. Parmi ces négations, c'est celle du principe de causalité qui entraîne les plus graves conséquences. (On trouvera la réfutation de la théorie positiviste, sur ce point, aux articles : *Associationisme* et *Dieu*, § II, 1^o *Valeur du principe de causalité*.)

Le rejet de ces principes devait avoir pour conséquence la profession du scepticisme au sujet des vérités de la religion naturelle, et en particulier au sujet de l'existence et des attributs de Dieu. (Voir l'art. *Dieu*.)

Il menait au sensualisme, qui prétend expliquer toutes nos connaissances et toutes nos actions par les données seules des sens. (Voir les art. *Ame*, *Associationisme*, *Libre arbitre*, *Spiritualité de l'âme*.)

Il menait à la négation de la certitude (Voir l'art. *Certitude*), de l'obligation morale (Voir l'art. *Morale*) et de tous les principes sur lesquels repose la société.

Il menait enfin au *déterminisme* et à l'*évolutionisme* le plus absolu (Voir les art. *Déterminisme* et *Évolutionisme*) dans les sciences naturelles, en psychologie,

et dans l'histoire des peuples et de leurs religions.

Il est impossible et inutile de rapporter ici toutes les formes que le positivisme a revêtues, chez ses nombreux partisans. Les erreurs auxquelles il a donné naissance sont réfutées dans les articles que nous venons d'indiquer, ou plutôt dans tous les articles de ce Dictionnaire.

Les principaux représentants du positivisme ont été, en France, MM. Comte, Littré et Taine, qui tout en faisant profession, en principe, d'ignorer si l'absolu existe ou n'existe pas, l'ont combattu, en fait, au lieu de rester dans la neutralité que leur système leur imposait.

Les positivistes anglais, Stuart Mill et Herbert Spencer, admettent expressément l'existence de l'absolu; mais ils estiment que nous ne pouvons rien en connaître, si non son existence, l'absolu sortant des données de l'expérience et étant par suite *inconnaissable*. On a donné pour ce motif le nom d'*agnosticisme* à leur positivisme. On trouvera la réfutation de cette erreur particulière à l'article *Dieu*, § I et § II, troisième *principe*: *Objection*.

J. M. A. VACANT.

POSSESSION DIABOLIQUE. — Il se manifeste, chez un certain nombre de représentants de la science médicale moderne, une tendance à supprimer le surnaturel comme le préternaturel, parfois même tout ce qui n'est pas matière. Ainsi, pour eux, les visions et révélations des saints, leurs extases, etc., ne sont que des effets d'un état nerveux, particulièrement de l'hystérie.

De même, les manifestations merveilleuses de science non acquise, la révélation de choses occultes, les violences corporelles, attribuées par l'Évangile et par l'histoire à la possession diabolique, ne sont, d'après eux, qu'une autre variété de névrose, spécialement de l'hystérie, pour le savant qui a soin d'écarter toute supercherie et de réduire les faits à l'exacte vérité historique.

Cette tendance n'est, du reste, pas nouvelle, pour ce qui regarde du moins l'exclusion d'un agent préternaturel, du démon. Guillaume de Paris, dans son ouvrage *De Universo*, cite plusieurs mé-

decins admettant que la possession n'existe pas. Delrio ¹ et Th. Raynaud ² en citent aussi un certain nombre, parmi lesquels Avicenna qui vécut au xi^e siècle, après lui Petrus Aponensis au xiii^e siècle, Pomponatins deux siècles plus tard, Levinus Lemnius, qui écrivit au xvi^e siècle, semble approuver cette manière de voir, car il tâche d'expliquer les manifestations les moins naturelles, par la maladie, par la corruption des humeurs ³. Ajoutons encore Schenckius, suivi par Hequet ⁴.

Les théologiens ont été unanimes à réprover pareille opinion. Ils en ont signalé une première cause dans les idées préconçues, en particulier dans le préjugé anti-catholique, où cette tendance prenait trop souvent son origine, et que tout homme de bonne foi doit condamner; car, il est de l'intérêt du savant sérieux de se défaire avant tout du préjugé qui aveugle. Ils ont ensuite condamné l'assertion trop absolue de ces médecins et philosophes, comme contraire à la vérité révélée, aussi bien qu'à la vérité purement historique. Mais jamais, la plupart du moins parmi eux et les plus éclairés, ils ne se sont plaints des savants, qui voulaient dévoiler la supercherie, et la supposaient en bien des cas; ni de ceux qui, à l'encontre de la superstition et de l'ignorance populaire, voulaient faire la part des effets naturels de la maladie, quelque étonnants qu'ils fussent; pourvu que ces mêmes savants ne tombassent pas dans des erreurs et des absurdités d'explication évidentes.

Et certes, l'Église a été toujours la première à condamner la supercherie; elle a horreur de la superstition, et l'histoire atteste qu'elle a été en tout temps l'ennemie de l'ignorance.

¹ *Disquis. magicarum*, l. III, q. 4, sect. v.

² *Theologia naturalis*, dist. II, q. 1, art. 1, n. 8 inter Opera omnia t. v).

³ *De occultis natura miraculis*, etc., lib. II. Il semble néanmoins admettre la possibilité de la possession diabolique, dans une phrase incidente, lib. II, cap. II : « Mira vis concitat humores... cum aegroti in aestuosis febribus linguam, quam non sicut edocui, loquuntur. Quod in εμερρομενοις, hoc est, a diemone obsessis fieri non magno opere miror, cum illi omnia calleant, rerumque omnium scientiam obtineant. »

⁴ Schenckius, *Observat. medicar.* lib. I, de mania seu insaniam, p. 156 (edit. Francfort, 1609); et Hequet, apud Bened. XIV, de *Servorum Dei beat.* etc. lib. IV, part. I, cap. XXIX, n. 5.

Aussi n'est-ce pas sa bonne foi que les hommes sérieux suspectent; mais certains savants semblent l'accuser d'une tendance à la crédulité, et d'une certaine condescendance ou plutôt d'un entraînement naturel aux idées fausses du temps. Rien n'est plus éloigné de la vérité, notamment en cette matière de la possession diabolique.

Écoutons le savant Pontife Benoît XIV 1 :

« Beaucoup de personnes, écrit-il, sont dites possédées, qui ne le sont pas en réalité; ou bien parce qu'elles feignent de l'être, et de celles-là il est question au concile du Trulle 2, en son canon LX collect. Harduin., t. III, col. 1685 : *Cœur d'ou qui font semblant d'être saisis du démon, et qui, dans la perversité de leurs mœurs, osent contrefaire la figure et l'attitude des possédés, doivent en toute façon être punis*; ou bien parce que les médecins eux-mêmes disent possédés plusieurs personnes qui ne le sont pas, comme Fa fail observer à juste titre Vallesius, *de sac. Philos.*, col. 28, p. 220, où il parle en ces termes : *De tout ce que nous avons dit, il paraît très vraisemblable que plusieurs de ceux qui, sous prétexte de possession, sont saisis sur exorcismes, n'ont pas de démon, mais souffrent de quelque maladie mentionnée ci-dessus, et à bout de ressources, après avoir épuisé les autres moyens de guérison, sans succès, sont présentés enfin aux exorcismes*. C'est ce que traite longuement J.-B. Silvaticus, *de iis qui morbum simulant deprehendendis*, cap. XVII, où il montre que les signes dont quelques-uns concluent à la possession sont des signes d'humeur mélancolique. C'est pourquoi les théologiens et les médecins les plus avisés font observer qu'il faut bien peser et examiner les signes, avant de prononcer que tel est possédé du démon, comme Zacchias l'enseigne, après avoir rassemblé leurs témoignages (*Quest. médico-lég.*, t. I, tit. I, qu. 18, n. 3 et ss.). On peut lire aussi la dissertation d'un docteur en médecine, agrégé au collège des médecins de Lyon, éditée à Paris en 1737, t. IV du *Supplément à l'histoire des superstitions*, par le P. Le Brun, page 206 (3). »

1) *De Servorum Dei beatif. et canonis.*, t. IV, p. 1, cap. XXIX, n. 5.

2) Salle du palais impérial à Constantinople.

3) Dans l'édition d'Amsterdam, 1736, de l'*His-*

Le Rituel romain lui-même, au titre des exorcismes, commence par avertir l'exorciste de ne pas croire facilement à la possession : *In primis ne facile credat aliquem a dæmone obsessam esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui a trahibile vel morbo aliquo laborant*. Ensuite il énumère plusieurs signes, en ajoutant : *et id genus alia, que, cum plurima occurrunt 1, majora sunt indicia*. D'après ces données, les théologiens, eux aussi, distinguent parmi les signes de la possession, des signes certains, des signes douteux, des signes probables, comme le fait longuement Thyrens dans son livre de *Dæmoniis*, part. II, cap. 22 et ss., et avec lui un grand nombre d'autres qui traitent cette matière. Nous devons, d'ailleurs, revenir plus loin sur cette doctrine. Il nous suffit, pour le moment, d'avoir démontré que l'Église n'est pas le moins du monde intéressée à trouver partout des démoniaques, comme quelques-uns semblent se l'imaginer. Et que l'on veuille bien remarquer que nous ne parlons pas seulement des temps actuels; le Rituel n'est pas d'aujourd'hui, les théologiens, que nous avons cités, appartiennent aux siècles passés. Mais nous ne nions pas qu'il faille tenir compte des différents âges, comme des différentes contrées, non seulement pour dégager la vérité historique de la crédulité et de la supercherie, mais aussi pour se rendre compte de la fréquence ou de la rareté des faits constatés et indéniables. C'est ce que nous ferons ressortir plus tard. Nous ne voulons pas nier non plus que certains théologiens ne se soient laissé entraîner, dans les âges passés, à une crédulité

loire critique des pratiques superstitieuses, du P. Le Beau, ladite diss. se trouve, t. IV, p. 141.

(1) MM. Charcot et Richer, dans leur récent ouvrage *les Démoniaques dans l'art*, p. 97, citent aussi le Rituel, qu'ils appellent le *Rituel des exorcismes*, mais ils le citent d'après L. Figuier, *Histoire du Merveilleux*, p. 29. Ils auraient été infiniment mieux renseignés, en consultant le Rituel lui-même, qui se trouve dans toutes les églises de Paris. Le Rituel donne, en effet, comme un des signes de la possession, le développement des forces physiques, supérieur à l'âge et au sexe, etc. : c'est un phénomène, disent les auteurs cités, qui doit avoir vivement frappé les premiers observateurs. Notons, en attendant que nous traitions *ex professo* des signes de possession, que ce signe ne doit être, en général, considéré, ni comme certain, ni même comme suffisant à lui seul pour permettre l'exorcisme.

parfois ridicule, mais jamais l'Église n'a approuvé pareille tendance; elle y a, au contraire, résisté, et elle seule a été capable d'arrêter ces excès, comme le démontre fort bien le P. Perrone *de Hæmorum cum hominibus commercio*. Du reste, les théologiens les plus remarquables et les plus autorisés ont évité la crédulité et la superstition pour garder, avec l'Église, le juste milieu de la vérité.

Une chose encore est digne de remarque, c'est qu'en matière d'exorcismes, l'inconvénient n'est pas considérable, lorsque, par hasard, l'exorcisé n'est pas un vrai démoniaque. Cependant, l'Église pour permettre l'exorcisme, requiert la prudence et un jugement moralement certain ou du moins fort probable de possession. Mais, quand il est question de juger avec certitude d'un cas de possession, comme dans les procès de béatification et de canonisation d'un saint, qui a délivré des possédés sans les exorcismes, d'une manière miraculeuse, l'Église est autrement sévère: qu'on lise sa manière de procéder et les règles qu'elle s'est tracées, dans Benoît XIV, *de Servorum Dei beatif. et canonis.*; qu'on lise les actes de béatification ou de canonisation, où il s'agit d'un possédé délivré du démon, comme par exemple dans les causes de sainte Madeleine de Pazzis, *ad tit. Libertatio encephalica*; de saint Charles Borromée, 3^e part., *ad tit. Anastasia de Magis*; de saint Philippe de Néri, 3^e part., etc., et l'on verra qu'aucun tribunal humain ni aucune académie savante ne prit jamais de précautions plus minutieuses, tant contre tout danger d'erreur que contre la supercherie, et n'exerça jamais une critique plus sévère. Nous aurons l'occasion plus loin de donner au lecteur de plus amples renseignements sur ce point.

C'est donc entrer dans l'esprit de l'Église que de se défaire de toute idée préconçue et de tout faux préjugé, et de faire une critique sévère des faits; mais tout savant, digne de ce nom, doit de son côté agir de même, c'est-à-dire se dépouiller de tout préjugé anti-catholique, de toute idée préconçue, de l'esprit de système; et raisonner avec calme, avec une logique rigoureuse sur des faits bien constatés. Quant à la réalité des faits, il

ne faut pas l'admettre ni la rejeter arbitrairement, mais prononcer en s'appuyant sur les preuves certaines, dont un fait est susceptible.

En conséquence, nous nous proposons, dans cet article, de donner la vraie notion de la possession diabolique au sens de l'Église; de démontrer ensuite que cette possession est essentiellement distincte des phénomènes morbides de l'hystérie, ou d'une simple maladie quelconque; et enfin, de prouver que la possession, au sens de l'Église, est tout aussi réelle que les accidents nerveux, que certains médecins modernes voudraient lui substituer.

Par là on verra clairement combien sont injustes les accusations dirigées contre la croyance et la conduite de l'Église catholique en cette matière.

I. D'abord voici ce que l'Église entend par possession diabolique. Pour qu'il y ait possession, deux choses sont requises: la première, que le démon soit vraiment présent dans le corps du possédé, et l'occupe; la seconde, qu'il exerce un empire sur ce corps, et, par son intermédiaire, aussi sur l'âme; qu'il y soit comme moteur, non seulement des membres, mais aussi des facultés, dans la mesure où celles-ci dépendent du corps, pour leurs opérations. Le démon n'est pas uni au corps comme l'âme, il ne prend pas la place de l'âme; il reste un agent moteur externe par rapport à l'âme, quoique intimement présent et moteur *quasi ab intra* par rapport au corps; il agit sur le corps dans lequel il habite, et, par son intermédiaire, sur l'âme.

Cette inhabitation, et le mode d'agir *quasi ab intra*, qui en résulte, peut se comprendre encore mieux, en distinguant trois degrés différents de motions ou de moteurs, en cette matière. Le premier degré, le plus parfait et le plus intime, c'est la motion de l'âme, qui est complètement *ab intra*, c'est la vie, c'est l'âme qui se meut elle-même ainsi que le corps qu'elle anime. Le second degré est celui que nous venons de décrire et que nous appelons *quasi ab intra*. Le troisième est purement *ab extra*; il existe lorsque le démon, sans occuper le corps, poursuit l'homme de tentations, de suggestions, hallucinations et illusions, etc., dans ses facultés internes, ou dans ses sens externes, et de violences, de maux phy-

siques, dans son corps. Ce dernier degré s'appelle, avec raison, pour le distinguer de la vraie possession, du nom d'obsession. Il faut néanmoins observer, pour éviter des méprises, que très souvent les auteurs ecclésiastiques emploient indistinctement les mots *obsessus* et *possessus*, pour désigner les vrais possédés; mais le contexte indique d'ordinaire assez clairement de quoi ils veulent parler.

Quels sont donc les signes auxquels on reconnaît la vraie possession?

Le Rituel romain, dans ses instructions pour l'exorcisme, renvoie aux bons auteurs, et se contente de rappeler les points les plus nécessaires, « *pauca magis necessaria* ». Nous citerons donc d'abord les signes énumérés par le Rituel, puis nous consulterons les théologiens. Les signes énumérés par le Rituel (1) sont : « parler une langue inconnue en faisant usage de plusieurs mots de cette langue, ou comprendre celui qui la parle; découvrir les choses éloignées et occultes; faire montre de forces qui dépassent les forces naturelles de l'âge ou de la condition; ces signes, et autres semblables, lorsqu'ils se trouvent réunis en grand nombre, sont de plus forts indices de la possession. »

Nous avons signalé déjà précédemment la prudence du Rituel et la rigueur de critique qu'il prescrit, même à l'exorciste; ajoutons ici que non seulement il insinue la distinction des signes, qui ne peuvent pas être pris tous comme certains, mais qu'il semble exiger toujours un ensemble de signes, sans nier pourtant qu'il y ait des signes suffisants à eux seuls; et que dans l'usage des signes certains il enseigne encore la prudence pour les découvrir; c'est ainsi qu'il ajoute, au signe : *ignotâ linguâ loqui* les mots *pluribus verbis*.

Parmi les auteurs qui nous fournissent de plus amples enseignements, nous nous contenterons de citer Thyraeus, qui écrit un ouvrage *ex professo* sur la matière, et cela, notons-le bien, avant la fin du xvi^e siècle.

(1) « *Signa autem obsessentis demonis sunt : ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra ætatis seu conditionis naturam ostendere; et id genus alia, que cum plurima occurrunt, majora sunt indicia.* »

Ce théologien commence, en traitant des signes de possession, par en rejeter douze comme n'étant pas de vrais signes malgré l'opinion de quelques-uns. Ce sont les suivants, que nous énumérons textuellement :

« L'aveu de quelques-uns, qui sont intimement persuadés d'être possédés;... la conduite quelque perverse soit-elle;... des mœurs sauvages et grossières;... un sommeil lourd et prolongé, et des maladies incurables par l'art des médecins, comme aussi des douleurs d'entrailles;... la très mauvaise habitude de certains gens, d'avoir toujours le diable à la bouche;... ceux qui, renoncent au vrai Dieu, se consacrent tout entiers aux démons;... ceux qui ne sont nulle part en sûreté, se sentant partout molestés par les esprits (ce sont les obsédés proprement dits);... ceux qui, fatigués de la vie présente, attendent à leurs jours;... ceux qui, invoquant les démons, en perçoivent visiblement la présence et sont enlevés par eux;... la furie;... la perte de la mémoire;... voire même la révélation de choses occultes ne fournit pas un argument assez grand, mais il sera question de cela ailleurs... » J'ajoute que, même les signes que l'on trouve dans les possédés, dont l'histoire évangélique fait mention, ne sont pas des preuves certaines et convaincantes de possession; « à savoir : la cécité, la surdité, le mutisme, la cruauté et violence contre eux-mêmes et contre d'autres, comme le dit aussi Thyraeus (1). »

Le même auteur 2) distingue ensuite les signes dont on peut et doit tenir compte en signes : « *Quibus spiritus agere videntur, et alia quibus quidpiam pati.* » Les premiers supposent le démon agissant, soit intellectuellement, comme sont la révélation des choses occultes et l'emploi de langues inconnues au possédé; soit corporellement, comme sont l'exagération des forces physiques, les violences et les tourments corporels, et choses semblables. Les autres signes supposent le démon souffrant, par l'application de choses saintes, reliques, exorcismes.

De plus, le même théologien enseigne que, parmi ces signes, les uns sont cer-

(1) *De Dæmoniis*, part. 2, cap. xxii.

(2) *Ibid.*, cap. xxiii et sqq.

tains, les autres probables seulement ou faisant soupçonner la possession. Enfin, les signes, même certains, ne sont concluants, ou ne sont certains en réalité, de l'avis très sage de Thyraeus, que lorsqu'on les considère non pas *in abstracto*, mais dans des circonstances particulières, telles qu'il soit impossible de les attribuer à un autre agent qu'à un démon, et au démon qui occupe le corps du possédé.

Examinons maintenant ces signes en particulier. D'abord la révélation de choses occultes, soit passées, soit futures, soit distantes ou autrement inconnues, c'est-à-dire qu'aucun moyen naturel n'a pu faire arriver à la connaissance de la personne qui passe pour possédée. Ce signe est un signe certain ; mais il ne suffit pas, comme nous l'avons fait remarquer, de constater simplement qu'une personne a cette connaissance occulte, et de le constater avec une certitude parfaite et évidente, ce qui est très possible ; cela ne suffit pas, car, en dehors des causes physiques, naturelles, et du démon, il y a d'autres agents qui peuvent révéler des choses occultes ; il y a Dieu et les bons Anges. Il faut donc constater, en outre, que cette révélation vient du démon. Or, quand cela serait-il ? Thyraeus répond : « Quand il n'y a pas de motif raisonnable d'une telle révélation, et aussi quand les choses révélées causent une injure à Dieu ou du tort au prochain (1) » soit ouvertement, soit sous le faux prétexte de la gloire de Dieu ou de l'utilité du prochain. Cela même étant constaté, la possession est-elle certaine ? Non, car les devins et magiciens, sans être possédés, peuvent faire la même chose.

« Que cette révélation vienne bien des esprits qui sont dans le corps des hommes et qui les possèdent, il semble qu'on peut avec raison le déduire de deux signes : le premier, quand ceux qui révèlent ces choses n'ont aucun pacte avec le démon ; l'autre, quand il est permis d'observer chez eux les autres signes qui font soupçonner qu'ils sont possédés des démons. Tels sont très souvent les douleurs internes, des mouvements déréglés, l'action de se nuire à soi-même ou au prochain (2). »

(1) Part. II, cap. XXIII.

(2) Thyraeus, *Ibid.*

Ceci explique pourquoi Thyraeus disait plus haut que la révélation de choses occultes, tout en pouvant constituer un signe certain de possession, n'est cependant pas toujours un argument suffisant ; pourquoi nous disions après lui que les signes même certains ne peuvent pas être considérés seulement *in abstracto* ; pourquoi enfin le Rituel semble exiger toujours un ensemble de signes. Dans le cas qui nous occupe, le signe certain sera la révélation de choses occultes, à condition que d'autres signes moins certains ou même équivoques en eux-mêmes viennent s'y joindre de la manière expliquée tout à l'heure.

Le second signe du démon agissant sur l'intelligence est l'emploi de langues inconnues à la personne censée possédée. Ceci est un signe certain et plus facile à constater que le précédent. D'abord que l'agent extérieur qui produit cette science des langues soit le démon, on peut le connaître, de même que pour la révélation de choses occultes, au défaut de motif raisonnable de parler ou à la fin mauvaise que l'agent se propose. Que cet agent occupe néanmoins le corps même du possédé, rien de plus clair ; c'est lui qui doit avoir les organes pour dire des phrases, et prononcer convenablement une langue étrangère, que le possédé ne comprend pas et n'a jamais parlée ni apprise, ni même peut-être entendue. Le Rituel a la précaution d'ajouter : *pluribus verbis*, parce qu'un ou deux mots d'une langue étrangère bien prononcés ne seraient pas une preuve convaincante ; le possédé doit faire la preuve qu'il *parle ou comprend une langue* qu'il n'a pas apprise.

Nous devons rapporter à ce second signe, à cette science des langues, toute science ou connaissance non acquise dont le possédé ferait montre, parce que la raison est la même. Ainsi, lire des caractères sans les avoir appris, les écrire sur diable ou écrire en général sans l'avoir jamais appris, disserter sur une science quelconque ou sur un art auquel l'on est complètement étranger, exercer habilement ces arts, par exemple la musique, sans avoir touché jamais un instrument, sont autant de signes non équivoques, tout comme la science du langage (1).

(1) Cf. Thyraeus, *I. c.*, cap. XXIV.

Passons aux signes corporels, où le démon manifeste son action. Thyraeus en énumère plusieurs qui ne prouvent pas la possession d'une manière certaine, mais la font soupçonner. Les voici :

« Des sons inarticulés et sauvages, des cris et des hurlements de vraies bêtes féroces... Une figure horrible et effrayante... Une certaine torpeur des membres et la privation de presque toutes les fonctions vitales, comme aussi une somnolence perpétuelle. De même que parfois les esprits se manifestent par la furie et l'agitation extrême du corps, ainsi parfois ils se trahissent, au contraire, par cette pesanteur et cette torpeur... Le défaut absolu de repos de ceux qui ne sauraient demeurer dans un lieu fixe, qui cherchent les solitudes et se plaisent aux endroits déserts... Les forces physiques surnaturelles dans un corps humain. C'est ainsi qu'on en voit qui déchirent n'importe quel vêtement, brisent les chaînes, portent des fardeaux auxquels ne suffit pas la force humaine. »

Ici, Thyraeus ajoute : « Ce dernier signe a presque autant de force, pour prouver la possession, que ceux dont nous avons parlé dans les chapitres précédents. » C'est aussi le signe corporel énuméré dans le Rituel. Il est certain qu'il y a des limites aux forces musculaires; je ne sais si les médecins sont parvenus à mesurer ces forces pour un sujet déterminé. Nous n'avons pas obtenu des médecins de la Salpêtrière une réponse satisfaisante sur ce point: mais il est des cas où l'on peut, sans crainte de se tromper, trouver un signe de l'intervention du démon, comme si, par exemple, un enfant levait des poids qu'un homme vigoureux ne saurait mouvoir. Enfin voici le sixième et le dernier signe allégué par Thyraeus :

« Les persécutions, les douleurs et les tourments, que quelques-uns endurent, fournissent à cet endroit un argument sérieux, comme si tantôt ces hommes étaient poussés au feu, tantôt dans l'eau, etc. » Il conclut en disant :

« Il n'est pas douteux que ces signes et autres semblables ne puissent être produits par le démon... Néanmoins, ces signes ne sont pas absolument certains et indubitables... Si cependant il était prouvé qu'ils ne proviennent pas d'une

infirmité naturelle ou d'une certaine tristesse, et qu'ils ne sont pas l'effet de la passion de nuire de certains autres hommes; si, en outre, plusieurs de ces signes se trouvaient réunis, si enfin venaient s'y ajouter la plupart de ceux que nous avons mentionnés aux chapitres précédents, alors ils fourniraient un argument qui ne serait pas à dédaigner (1). »

Nous signalons cette conclusion à toute l'attention du lecteur. Thyraeus écrivait trois siècles avant les observations de M. Chareot; il ne trouvait dans les descriptions des démoniaques, même celles de l'Évangile, que les signes corporels qui souvent frappent davantage, et qui seuls peuvent être représentés dans l'art; qui souvent, dans les vies des Saints, de même que dans l'Évangile, sont seuls mentionnés, parce que d'ailleurs il était admis par tout le monde qu'il s'agissait de vrais démoniaques, sur le témoignage des Saints ou de Jésus-Christ, et malgré tout cela, ni lui, ni les autres théologiens, ni l'Église n'exagèrent la portée de ces signes.

Nous ajouterons un septième signe corporel, qui peut être certain. Ce signe existe quand la personne qui passe pour possédée fait des actions évidemment contraires aux lois physiques, par exemple aux lois de la pesanteur, comme le serait la suspension de quelque durée dans l'air sans aucun soutien. La seule chose à prouver ici, ce serait qu'il ne s'agit pas de magie, que c'est bien le démon habitant le corps qui porte et ment la personne, ce qui se prouverait comme ci-dessus pour la révélation des choses occultes.

Restent les signes où le démon apparaît plutôt passif et souffrant qu'actif. Ils sont de deux espèces: les uns consistent à faire poser à la personne certaines actions dont le démon a horreur; les autres, à lui appliquer, même à son insu, des choses sacrées, qui font peur à l'esprit des ténèbres.

Thyraeus apprécie la valeur de ces signes dans les termes suivants: « L'argument que fournissent ces signes n'est pas sans valeur; peut-être pourrait-il soutenir la comparaison avec n'importe quelle autre preuve. »

(1) *Loc. cit.*, cap. xxv.

(2) *Loc. cit.*, cap. xxvi.

Ces signes, en effet, ont l'avantage de démontrer aussitôt que, s'il y a intervention quelconque d'un agent extérieur, cet agent est le démon, et le démon possédant, c'est, en effet, lui qui, seul parmi les agents extérieurs, peut provoquer les signes d'horreur des choses saintes et les tourments qui se manifestent dans le corps du possédé.

Mais cette impatience, cette horreur ne peuvent-elles pas s'expliquer sans l'intervention d'un agent extérieur quelconque? Pour les signes de la seconde espèce, à savoir: quand on applique des choses saintes, des reliques par exemple, certainement et complètement à l'insu du possédé, et qu'invariablement et constamment il montre cette agitation, de manière à ce que l'on constate avec certitude que son horreur et son impatience n'ont pas d'autre cause, nous ne voyons pas ce qu'il faudrait exiger de plus convaincant. De même si on a fait, *absolument à son insu*, un exorcisme en langue inconnue de lui.

Quand la chose ne se passe pas à son insu, qu'il peut la soupçonner de quelque manière, ou quand il s'agit des signes de la première espèce, c'est-à-dire quand on lui fait réciter certaines prières, invoquer le nom de Jésus, etc., le signe n'a plus la même certitude. Si c'est un impie, il peut avoir horreur et blasphémer, par malice; s'il est bon chrétien, le signe n'est pas sans valeur, et il y a certes une présomption que l'horreur et les blasphèmes, provoqués par l'idée d'une invocation pieuse, d'une prière, ne sont pas de lui, mais du démon qui le possède; il faut cependant, pour juger sainement, tenir compte de toutes les circonstances.

Que dire enfin de la guérison durable et complète, obtenue par l'exorcisme, dans un cas où la possession était probable, mais non certaine et évidente? Cette guérison est-elle une preuve *a posteriori* certaine que la possession était réelle? Cela dépend des circonstances: si aucun autre remède n'a été employé, ou si le remède employé est resté certainement inefficace; si, d'ailleurs, il est constaté que l'exorcisme n'a pu produire aucun effet naturel, aucune émotion morale, de confiance, de surprise, etc., parce qu'il a été fait, par exemple, à l'insu de la personne exorcisée, le signe

n'est pas à dédaigner; il se peut même que le démon donne, soit spontanément, soit sur l'ordre de l'exorciste, des preuves évidentes de sa sortie du corps du possédé. Ce qu'il faut éviter surtout ici, c'est d'attribuer avec certitude, à la vertu surnaturelle de l'exorcisme, une guérison subite qui peut n'être que l'effet naturel d'une commotion morale, comme cela arrive surtout dans les maladies nerveuses, et spécialement dans l'hystérie, qui reproduit le mieux les signes équivoques corporels de la possession.

C'est pourquoi aussi nous devons admirer la sage réserve de l'Église, quand il s'agit de se prononcer sur le caractère miraculeux d'une guérison subite de cette nature, obtenue à la suite d'une fervente prière, d'une sainte communion, d'un pèlerinage. Les assistants, vivement frappés de ce changement subit, crient au miracle; d'autres n'y voient qu'un effet naturel; l'Église ne se prononce pas; elle ne reconnaît pas le miracle sans examen ultérieur et sans preuves certaines, mais elle n'exclut pas *a priori* l'intervention d'une cause supérieure à la nature. Nous devons imiter sa sagesse, sans que, pour cela, notre confiance dans les secours surnaturels en soit amoindrie; et certes, si une guérison pareille n'est pas miraculeuse, si elle n'est pas un bienfait de la Providence extraordinaire de Dieu, elle reste toujours un bienfait dans l'ordre de sa Providence ordinaire.

Nous devons, en second lieu, comparer la possession diabolique, que nous venons de décrire, avec les phénomènes morbides, surtout ceux que présentent les névropathes; et en particulier avec la grande attaque hystérique, spécialement avec la variété, appelée *attaque démoniaque* par M. Charcot, directeur de la Salpêtrière, et par son école.

Les signes caractéristiques de la grande hystérie, d'après la description de M. Charcot (1), sont avant tout corporels. Ceux qui se rapprochent de l'ordre intellectuel sont l'hallucination, le délire, l'extase, et encore ces manifestations sont-elles moins fréquentes dans l'attaque appelée démoniaque.

Or, dans toutes les observations cli-

(1) V. cette description sommaire dans l'ouvrage *Les Démoniaques dans l'art*, par J. M. Charcot et P. Richer, pag. 92 et suiv.

niques faites à la Salpêtrière, et rapportées dans les livres de M. Charcot et de ses élèves (1); de même dans les expériences d'hypnotisme, c'est-à-dire de léthargie, catalepsie, somnambulisme provoqué, qui ont été faites en très grand nombre; malgré les effets étonnants et variés obtenus par la suggestion dans cet état de somnambulisme (2), nulle part nous n'avons rencontré un effet qui se rapprochât des signes de possession que nous avons appelés intellectuels; nulle part, le moindre indice de révélation de choses occultes, de connaissance de langues étrangères, de sciences non apprises, etc., mais partout des effets qui peuvent s'expliquer d'une manière naturelle, sans aucune intervention d'une cause préternaturelle, malgré l'étonnement qu'ils provoquent au premier abord; les signes les plus certains de la possession diabolique font donc entièrement défaut.

Passons aux signes corporels. Le signe corporel de possession le plus certain n'apparaît nulle part dans la description de l'hystérie, ni dans les observations décrites par M. Charcot. Malgré les tours de force et d'adresse les plus étonnants, malgré les mouvements les plus fantasques et les plus désordonnés, l'hystérique ne parvient jamais à se soustraire aux lois de la pesanteur.

Ce sont donc les signes corporels *équivoques* de possession, donnés comme tels par Thyraeus, trois siècles avant les observations de M. Charcot, qui seuls constituent les points de contact entre les démoniaques de la Salpêtrière et les possédés du démon au sens de l'Église. Or, non seulement ces signes sont équivoques en eux-mêmes; mais de plus, ce qui, d'après Thyraeus, les rendrait plus probants, fait précisément défaut chez les hystériques. En effet, la coexistence des autres signes, des signes intellectuels, manque chez elles. En outre, loin de pouvoir constater que ces mêmes signes corporels n'ont pas leur origine dans une maladie naturelle, qu'ils n'ont pas pour prodromes la tris-

tesse, la mélancolie, etc., l'observateur constate précisément le contraire. Nous devons à la science de M. Charcot de l'avoir démontré à l'évidence: ce savant prend la maladie dans ses origines, dispositions congénitales et héréditaires, occasions qui la provoquent: saisissement, mauvais traitements, vices, etc.; il en étudie les prodromes, il la poursuit dans toutes les phases de son évolution. Dans ces conditions, nous sommes complètement d'accord avec lui, pour trouver dans les démoniaques de la Salpêtrière, de vrais malades, et peut-être rien que des malades; et l'Église qui honore la science et l'encourage, ne peut que lui savoir gré de ses découvertes. Mais de là à nier l'existence de démoniaques d'un tout autre genre, il y a de l'espace; la nier *a priori* ou parce qu'on n'a pas vu d'autres démoniaques que les malades qu'on décore de ce titre, ce serait faire injure à la plus vulgaire logique.

De plus, il faut remarquer que la maladie n'exclut pas la possession; au contraire, le démon, qui est l'esprit mal-faisant, se complait à mêler ces deux choses; plusieurs anciens le font remarquer, et quelques-uns même font de la maladie une espèce de prédisposition à la possession, ou du moins veulent que l'on combatte la possession, en employant tout d'abord les remèdes naturels contre les maladies, dans lesquelles le démon, à leur avis, trouve une ressource. Le Rituel lui-même suppose l'intervention du médecin, et défend à l'exorciste d'usurper ses fonctions: « Caveat exorcista ne ullam medicinam infirmo vel obsesso præbeat aut suadeat, sed hanc curam medicis relinquat. » Ce qui est certain, c'est que le démon peut produire la maladie, soit d'une manière indirecte, en posant une cause de maladie nerveuse: mauvais traitements, mélancolie, saisissement et frayeur, etc., soit d'une manière directe, en agissant immédiatement sur le système nerveux; rien d'étonnant, en ce cas, si les contorsions, etc., prennent l'aspect de l'hystérie, de l'épilepsie ou d'autres névroses, puisque ce sont ces maladies mêmes que le démon provoque, par les mêmes causes et les mêmes agents qui les font éclore naturellement.

Nous n'avons pas besoin de parler

(1) *L'Iconographie de la Salpêtrière*, par MM. Bourneville et Rognard; *Études cliniques sur la grande hystérie*, par Richer.

(2) V. l'ouvrage de Richer cité à la note précéd., et *Le Magnétisme animal*, par Binet et Féré.

des signes de possession, ou le démon paraît souffrir plutôt qu'agir. Ces signes n'ont pas été essayés à la Salpêtrière; et certes, en bien des cas, leur application n'eût pas été justifiée, les signes de possession réelle ne paraissant pas assez probables. Cependant, les savants eux-mêmes auraient tort de s'en emouvoir, si on en faisait parfois usage; car la vraie science n'a jamais peur de la lumière, et n'importe quel soit le moyen qui conduise à plus de certitude, ce moyen n'est pas à dédaigner.

Voici donc la conclusion, très importante, que nous pouvons déduire de la comparaison faite entre les malades de de la Salpêtrière et les possédés au sens de l'Église, même abstraction faite de la réalité historique de ceux-ci: tous les signes caractéristiques réunis de la grande attaque hystérique, même de la variété appelée démoniaque par M. Charcot, ne suffisent pas pour faire considérer cette attaque, avec une sérieuse probabilité, comme une possession diabolique au sens de l'Église. Par contre, en dehors des signes de l'hystérie ou d'une maladie quelconque, l'Église propose d'autres signes auxquels on peut reconnaître avec certitude la possession. Si parfois, et même souvent, on a confondu la maladie avec la possession, c'est précisément parce qu'on s'est éloigné des règles tracées par l'Église. Du reste, comme nous l'avons fait remarquer déjà, ce serait une grossière erreur de croire que chaque fois que l'Église a permis l'emploi de l'exorcisme, ou que le ministre de l'Église a cru pouvoir exorciser, l'Église ou ce ministre ont prétendu par là même se trouver devant un cas de possession rigoureusement établi.

III. — Il nous reste enfin à prouver la réalité historique de la possession démoniaque au sens de l'Église.

Cette thèse n'a pas besoin de démonstration pour les fidèles catholiques: la doctrine de l'Église est explicite sur ce point, car la Tradition et la sainte Écriture nous fournissent des faits nombreux et notoires, qu'elles proposent elles-mêmes comme des faits de possession diabolique indubitables et dans le sens propre expliqué précédemment. Inutile d'insister. D'ailleurs, en exposant nos preuves contre les incrédules, abstraction

faite de la divinité de l'Écriture et de l'autorité doctrinale de la Tradition, nous établirons par là-même les fondements sur lesquels s'appuie l'enseignement de l'Église. Les dissidents, qui admettent l'inspiration divine de la Bible, ne sauraient douter un instant de la réalité historique de la possession; mais, hélas! un grand nombre d'entre eux, tout en admettant, en théorie, l'autorité divine des Écritures, les interprètent à la façon des rationalistes, et en bannissent le plus possible le surnaturel, comme le préternaturel. Leur fausse exégèse trouvera sa réfutation dans nos arguments contre les incrédules. Mais avant de développer nos preuves, il nous reste quelques observations générales, très importantes, à faire.

Dans les siècles passés, certains dissidents, ou même des catholiques mal inspirés, ont nié la réalité de la possession, et Dom Calmet a cru devoir faire une dissertation spéciale sur les obsessions et possessions du démon, pour en démontrer la réalité historique. L'interprétation des Évangiles, proposée par ceux que combat D. Calmet, et qui admettaient néanmoins la divinité de la sainte Écriture, était la même que celle des modernes rationalistes: les démoniaques n'étaient que des malades.

Quelles étaient l'origine et la cause de cette fausse explication de l'Écriture et de cette négation de l'histoire tout entière?

Saint Thomas fait remarquer que la négation de la réalité historique de la possession et, en général, de l'intervention du démon dans les choses d'ici-bas, provient « *ex radice infidelitatis, sive incredulitatis, quia non credunt esse demones, nisi in aestimatione vulgi tantum* » (1). C'est bien là le fait des rationalistes, comme des médecins incrédules de nos jours, dont toute l'argumentation se résume en ces mots: il n'existe pas de démon, si ce n'est dans l'imagination superstitieuse du vulgaire; donc il n'y a pas de possédés.

D'autres adversaires, ceux que combat Dom Calmet, admettent l'existence des démons; mais ils se basent sur une fausse notion de la possession, comme s'il était impossible que le démon s'em-

(1) *In 4 Sent.*, dist. 34. q. 1, a. 3.

pare du corps de l'homme, habite en lui et le meuve; ou bien comme si la possession multipliait inutilement les miracles. Ils se fondent encore sur ce que Dieu ne peut permettre la possession. Nous ne réfuterons pas *ex professo* ces objections, de nulle valeur du reste et abandonnées de nos jours, mais nous démontrerons le fait de la possession, qui coupe court aux négations et aux objections, tant des anciens que des modernes.

Une autre observation non moins importante terminera ces préambules. Dans l'hypothèse de l'intervention du démon, que nous prouverons être une réalité, il faut faire la part des circonstances de temps et de lieux, pour se rendre compte de la nature différente de l'action diabolique et de la fréquence ou de la rareté des cas.

Au temps du paganisme, et maintenant encore dans les pays infidèles, l'intervention diabolique est d'ordinaire plus générale, c'est-à-dire qu'elle est plus fréquente et se présente sous plus de formes ou de manières différentes.

Là, le démon règne en maître et en despote : il fait sentir son empire tyrannique par les obsessions et les possessions, il a ses adeptes dans les magiciens, il rend des oracles et reçoit le culte dû à la divinité. C'est toute l'histoire religieuse du paganisme ancien et moderne.

A la venue du Messie, rien d'étonnant à ce qu'il se soit produit une espèce de recrudescence de cruauté de la part du démon, qui voyait son règne entamé, et son pouvoir menacé de ruine. Aussi le nombre des possédés était-il beaucoup plus considérable aux premiers temps de l'Église que maintenant; d'ailleurs, Dieu pouvait avoir des raisons spéciales de le permettre alors (1). Ainsi nous verrons les apologistes, Tertullien, Minutius Félix, Justin, etc., en appeler au pouvoir des premiers chrétiens sur les démons, qu'ils expulsaient des corps des possédés par le seul nom de Jésus, comme à un argument public et irrésistible de la vérité du christianisme. Chose digne de remarque : la Judée n'était pas un pays infidèle ou païen, aussi voyons-nous que la plupart des possédés délivrés par le Sauveur se trouvaient en Ga-

lilée, où le peuple était plus charnel et grossier, en contact plus fréquent avec les gentils; saint Jean, qui raconte le ministère du Sauveur surtout en Judée, ne mentionne aucun cas de possession.

De nos jours, dans les pays infidèles, les manifestations visibles du démon doivent être de même beaucoup plus générales que chez nous. Et, en effet, les témoignages de plusieurs siècles et au-dessus de tout soupçon, que nous apporterons, ne laissent aucun doute sur la vérité des faits, et le lecteur ne sera pas étonné de la parole récente d'un missionnaire, qui passa douze ans en Mongolie, et qui nous disait : « Vos savants d'Europe révoquent en doute l'intervention et l'existence même du démon; si je m'avisais de faire la même chose dans nos pays infidèles, tout le monde se récrierait, et les hommes sérieux hausseraient les épaules; et si vos savants passaient quelque temps avec nous, ils seraient confus d'avoir jamais soutenu leur thèse incrédule. »

Dans les pays chrétiens, rien d'étonnant que l'intervention visible du démon soit plus limitée. Son pouvoir est restreint par Dieu lui-même, et sa tyrannie est combattue efficacement par tous les moyens spirituels que l'Église met entre nos mains. Enfin le démon étant un être d'une intelligence et d'une puissance supérieures, choisit ses moyens suivant les circonstances, pour servir ses intérêts. Il n'a pas la chance de se faire adorer par les peuples d'Europe, comme autrefois par les païens; il a, au contraire, intérêt à se cacher, et à faire nier même son existence. Mais il a son intervention invisible, la tentation sous toutes ses formes; ensuite, il a ses adeptes, les impies, qu'il inspire sans même qu'ils s'en doutent. Et certes, de nos jours, il ne faut pas être bien clairvoyant pour apercevoir l'action du démon et ses plans bien combinés dans l'œuvre de la franc-maçonnerie.

Mais ensuite, n'y a-t-il pas aujourd'hui même quelque manifestation visible de l'action du démon? Étrange contradiction des incrédules, due à la fourberie du père du mensonge! Tandis qu'il éloigne les uns de l'Église en leur faisant nier son existence, il enserme les autres dans les pratiques du spiritisme. Aucun homme sérieux ne saurait nier univer-

(1) Voyez Jansénius de Gand, *Concordia*, ch. xxvii.

sellement cette magie ou cette démonolâtrie moderne des spirites, qui sont engez en secte, en religion du démon. Si le seul doute de l'existence du démon empêchait nos incrédules de devenir enfants fidèles de l'Église, nous leur dirions de se renseigner, à Paris même, sur les pratiques spirites, sans s'en rendre complices : ils seraient bientôt convaincus de l'existence des esprits. Ils devraient seulement se garder de croire au mensonge de ces esprits, qui se font passer pour les âmes des morts, et qui prêchent que les peines de l'enfer ne sont pas éternelles ; ce sont-là leurs mensonges habituels.

Nous en venons maintenant aux arguments de notre thèse, qui sont les suivants : d'abord les arguments tirés des Évangiles, ensuite les témoignages des Pères de l'Église, mais les uns et les autres considérés comme simples documents historiques ; en troisième lieu, les témoignages plus récents au sujet des pays de mission.

I. — *Les Évangiles.*

Nous employons les Évangiles comme simples livres historiques. Aucun savant sérieux, même rationaliste, ne conteste plus l'authenticité des Évangiles, ni la bonne foi de leurs auteurs. Tout se réduit, entre les incrédules et nous, à l'interprétation du texte, et à la question de savoir si les auteurs ne se sont pas mépris de bonne foi sur la nature des faits, dont ils ont été les témoins ou dont ils sont les narrateurs.

Pour couper court à toute espèce de chicane, nous allons rappeler tous les passages des Évangiles, dans lesquels il est question des possessions diaboliques. Ces passages peuvent se ranger sous les dix-huit chefs suivants (1) :

1° Le possédé de Capharnaüm (*Marc.* i, 23-28 ; *Luc.* iv, 33-37).

2° Guérison de démoniaques à Capharnaüm (*Matt.*, vii, 16 ; *Marc.* i, 32-34 ; *Luc.* iv, 40-41).

3° Jésus parcourt la Galilée en prêchant, suivi d'une grande foule, et il guérit les malades et chasse les démons

Marc. i, 39. Cpr. *Matt.*, iv, 24 ; *Luc.* iv, 42-44.

4° Les possédés de Gerasa ou de Gadara (*Matt.*, viii, 28-34 ; *Marc.* v, 1-20 ; *Luc.* viii, 26-39).

5° Jésus délivre un muet démoniaque, les pharisiens l'accusent de chasser les démons par Bêlzebul (*Matt.*, ix, 32-34).

6° Guérison de malades. Jésus rejette le témoignage des démons parlant par la bouche des possédés (*Marc.* iii, 10-12 ; *Matt.*, xii, 15-21. Cpr. ci-devant 2°).

7° Jésus guérit les malades et délivre les possédés parmi les foules, avant le sermon sur la montagne (*Luc.* vi, 18-19).

8° Guérison de malades, de possédés et d'aveugles, devant les disciples envoyés par saint Jean-Baptiste (*Luc.* vii, 21).

9° Le possédé, muet et aveugle ; Jésus se défend d'être démoniaque et de chasser le démon par Bêlzebul (*Matt.*, xii, 22-45 ; *Marc.* iii, 20-30 ; *Luc.* xi, 14-26. Cpr. *Jean.* vii, 20 ; viii, 48-52 ; x, 19-21).

10° Quelques saintes femmes suivent Notre-Seigneur, après qu'il les eût guéries et délivrées du démon, entre autres, Madeleine, dont sept démons avaient été chassés (*Luc.*, viii, 2. Cpr. *Marc.*, xvi, 9).

11° Les apôtres reçoivent le pouvoir sur les démons, et exercent ce pouvoir (*Matt.*, x, 1-8 ; *Marc.* vi, 7, 12 et 13 ; *Luc.* ix, 1).

12° La possédée, fille de la femme chanaënienne (*Matt.*, xv, 22-28 ; *Marc.* vii, 25-29).

13° Le fils unique possédé, lunatique, sourd et muet (*Matt.*, xvii, 14-21 ; *Marc.* ix, 13-28 ; *Luc.* ix, 37-44).

14° Jésus corrige l'orgueil et la jalousie des apôtres, concernant leur pouvoir de chasser les démons (*Marc.* ix, 37-39 ; *Luc.* ix, 49-50).

15° Les soixante-douze disciples se réjouissent de l'efficacité de leur pouvoir sur les démons (*Luc.* x, 17-20).

16° La femme courbée et tourmentée par l'esprit malin depuis dix-huit ans (*Luc.* xiii, 11-17).

17° Les pharisiens annonçant à Jésus qu'Hérode veut le tuer, le Sauveur en appelle à ses guérisons et à son pouvoir sur les démons (*Luc.* xiii, 32).

18° Jésus, immédiatement avant son ascension, annonce que les fidèles, entre autres dons miraculeux, auront le pou-

1) Nous suivons l'ordre chronologique, et la concordance des deux plus grands interprètes des Évangiles, Luc de Bruges et Jansénius de Gœul, qui sont ici parfaitement d'accord.

voir de chasser le démon en son nom (Mare, xvi, 17. Cpr. Actes des Apôtres, v, 16; viii, 7; xvi, 16 et suiv.; xiv, 41 et suiv.)

De l'ensemble de ces textes évangéliques, nous pouvons déduire facilement et à l'évidence deux propositions :

1° Les évangélistes nous représentent les démoniaques comme possédés du démon, dans le sens propre et usuel de l'Église, et nullement comme des personnes atteintes de simples maladies naturelles : ils ne supposent pas le moins du monde que toute maladie était causée par un esprit malfaisant. — Voilà pour ce qui regarde l'interprétation des Évangiles.

2° Toute méprise de bonne foi de leur part est impossible. Pour nier que, du temps de Jésus-Christ, il y eût des possédés du démon, il faut donc refuser toute créance aux Évangiles. Pas de milieu. — Voilà pour ce qui regarde la question de savoir si les évangélistes ne se sont pas trompés de bonne foi.

Il nous suffira de rappeler sommairement les différents traits contenus dans les textes indiqués, pour montrer à l'évidence, qu'il y est question de l'intervention des démons, des esprits malins, et que cette intervention est bien la possession. Ces textes, en effet, nous disent que les démons, un ou plusieurs, occupent le corps de l'homme et y habitent, comme dans une maison, qu'ils reprennent de force, si possible, quand ils en ont été chassés; qu'ils font violence aux membres, causent différents accidents et maladies; qu'ils parlent par la bouche du possédé, de choses dont celui-ci ne peut avoir l'idée, qu'ils reconnaissent Jésus comme le fils de Dieu; qu'ils demandent à ne pas être envoyés dans l'abîme, mais à pouvoir entrer dans un troupeau de porcs; qu'ils montrent visiblement leur sortie du corps du possédé en précipitant les porcs dans les eaux, chassés par un seul mot de Jésus, ou par son seul nom. Voilà autant de signes de possession, les uns équivoques, les autres certains. Mais de plus, les évangélistes, même quand ils ne donnent pas de signes certains de possession, affirment clairement et constamment qu'il s'agit de vrais possédés, ils les appellent : *habentes demonium, spiritum immundum*. Jésus interroge le démon, qui répond

en donnant son nom et non pas le nom du possédé; il menace les démons, les fait laire, les chasse et leur défend de rentrer dans le possédé délivré. Non seulement en public, mais en secret à ses disciples, il déclare que c'est bien le démon qui possède; c'est Satan qu'il voit tomber du ciel, quand les possédés sont guéris par les apôtres; c'est Satan qui serait divisé contre lui-même, si c'était par Bézébub que le Sauveur chasse le démon.

Il donne à ses apôtres et à ses disciples le pouvoir sur tous les démons et la mission de chasser les esprits immondes. Les disciples et les apôtres exercent ce pouvoir; ils se réjouissent de voir même les esprits leur être soumis; quand une fois ils ne réussissent pas, Jésus leur explique la cause de leur insuccès; c'est qu'ils n'ont pas assez de foi, c'est que cette espèce de démon ne peut être expulsée que par l'oraison et le jeûne. Quand les Juifs l'accusent d'être démoniaque, ou de chasser les démons par Bézébub, quoi de plus facile que de répondre : Misérables ignorants, il n'y a pas de démon, si ce n'est dans votre superstitieuse imagination. Est-ce ainsi que répond le Sauveur? Bien au contraire : il affirme n'être pas possédé du démon, et il condamne comme coupables du péché de blasphème contre l'esprit de Dieu, ceux qui osent lui attribuer d'avoir un esprit immonde. Il montre ensuite par des paraboles l'impossibilité de chasser le démon par le démon.

Que faut-il de plus, pour justifier notre interprétation? Ajoutons cependant que les évangélistes distinguent encore expressément les démoniaques des simples malades. Dans l'énumération des bienfaits et des miracles [de leur Maître, ils rapportent constamment comme deux choses différentes, la guérison des malades, et la délivrance des possédés : ceux-ci forment toujours] une catégorie à part. Les apôtres reçoivent le pouvoir de chasser les démons et le pouvoir de guérir les malades. Il y a une mention distincte de l'exercice de l'un et de l'autre. Il est vrai qu'ils signalaient aussi les maladies des possédés : nous avons vu précédemment, que la possession n'exclut pas la maladie; bien au contraire, le démon, qui est l'esprit malfaisant, provoque soit directement

soit indirectement les maladies, surtout les maladies mentales et nerveuses, en particulier, la paralysie, l'épilepsie, le mutisme, la surdité, la cécité, etc. Mais combien de malades dans le récit évangélique sont guéris par Notre-Seigneur, chez lesquels il n'est pas question de possession, ni de démon, et, notons-le bien, des malades souffrant des mêmes maladies que celles qui, en d'autres cas, sont attribuées par les évangélistes aux possédés ! En dehors des endroits nombreux cités plus haut, où la distinction des possédés d'avec les simples malades est clairement exprimée, nous pouvons ajouter des exemples en grand nombre de paralytiques, boiteux, sourds, muets, aveugles, hydropiques, etc., à propos desquels il n'est pas question du tout de possession. Ainsi Matth., ix, 1; Marc, ii, 3; Luc, vi, 18; Matth., ix, 27, xii, 10; Marc, iii, 1; Luc, vi, 6; Matth., xv, 30; Marc, vii, 32; viii, 22; Jean, ix, 1; Luc, xiv, 1; xviii, 35; Marc, x, 46; Matth., xxviii, 29. Nous voyons de même les apôtres, après l'ascension de Jésus-Christ, faire un nombre considérable de guérisons, relatées dans les *Actes des Apôtres*, et où il n'est pas question de démon. Mais nous y voyons aussi, entre autres exemples, saint Paul chasser le démon d'une femme pythionisse *Act. apost.*, xvi, 16. Nous ne voulons pas dire que cette femme fût possédée; probablement il existait un pacte entre elle et le démon, de manière que l'intervention du démon était une espèce de magie divinatoire, plutôt qu'une possession. Enfin, nous voyons des exorcistes juifs qui voulaient chasser les démons comme saint Paul, être maltraités par le possédé, dans lequel parlait le démon *Act. apost.*, xix, 11.

Après tout ce que nous venons de dire, la seconde proposition n'a pas besoin de preuve. Ou serait la bonne foi des évangélistes, s'ils ne croyaient pas à la réalité de la possession, quand ils nous la décrivent de la manière que nous venons de rappeler? Mais, dira-t-on, l'erreur de bonne foi n'est-elle pas possible? Les évangélistes, tout en étant persuadés de l'existence du démon et des possédés, n'ont-ils pas pris pour des possédés, tels qu'ils se les imaginaient, ceux qui n'étaient en réalité que des malades? Ils ont pu distinguer des malades communs

d'avec les possédés; mais n'ont-ils pas confondu avec la possession, les manifestations si singulières des différentes névroses, en particulier de l'hystérie?

Nous répondons que toute méprise de bonne foi est impossible. Qu'il suffise de rappeler que ces mêmes Apôtres qui écrivirent les Évangiles, ou qui ont fourni les documents aux évangélistes, ont reçu le pouvoir de chasser les démons, et ont exercé eux-mêmes ce pouvoir. Rappelons encore qu'ils font parler le démon par la bouche du possédé, qu'ils le font entrer dans les pourceaux, etc. Ou bien, il y eut de leur temps de vrais possédés, ou bien les évangélistes ne méritent aucune créance, ce sont des imposteurs. Et remarquons-le bien, il ne s'agit pas d'un seul évangéliste, ni d'un seul fait, ni de faits sans publicité; mais tous les évangélistes sont d'accord, les faits sont nombreux, et se sont passés devant une foule de personnes. Les ennemis de Jésus-Christ eux-mêmes ne trouvent rien à nier, ils se contentent d'une mauvaise explication sur la manière de chasser les démons.

Les Évangiles étant authentiques, et les évangélistes de bonne foi, notre thèse, à savoir l'existence de véritables possédés, est prouvée d'une façon inéluctable.

Afin de dissiper toute ombre de difficulté, nous passerons encore en revue les objections principales des rationalistes et incrédules.

Pour être bref, nous en écouterons un seul, des plus récents, tristement célèbre en France, Ernest Renan. Il reproduit d'ailleurs les autres, et n'a pas le mérite de l'invention; c'est aux rêveurs allemands qu'il s'est adressé, surtout à Strauss, comme il le dit dans son Introduction à la *Vie de Jésus*. Il a un autre mais bien triste mérite: celui d'avoir adapté ses blasphèmes à l'intelligence et au goût des moins savants.

Notons d'abord que Renan ne nie pas d'une façon absolue les faits racontés par les évangélistes, même quand il s'agit des miracles, et des possessions en particulier; toute sa tactique consiste à interpréter ou plutôt à dénaturer les faits. Il a même ici un aveu, qu'il faut relever: «Ce serait manquer, dit-il, à la bonne méthode historique que d'écouter trop ici nos répugnances (de rationaliste), et, pour nous soustraire aux objections qu'on

pourrait être tenté d'élever contre le caractère de Jésus, de supprimer des faits qui, aux yeux de ses contemporains, furent placés sur le premier plan. (Il entend par là les miracles, et en particulier les guérisons de possédés; pour lui ce sont des impostures ou des illusions qui déparent Jésus. Il serait commode de dire que ce sont là des additions de disciples bien inférieurs à leur maître... Mais les quatre narrateurs de la vie de Jésus sont unanimes pour vanter ses miracles... Nous admettrons donc sans hésiter que des actes qui seraient maintenant considérés comme des traits d'illusion ou de folie ont tenu une grande place dans la vie de Jésus (1). » Nous demandons pardon à nos lecteurs de reproduire ces blasphèmes, mais il fallait relever cet aveu, pour mieux montrer qu'il ne s'agit ici que d'une question d'interprétation entre Renan et nous.

Parcourons donc brièvement les objections qu'il fait à notre manière d'interpréter.

Il commence par dire qu'une facilité étrange à croire aux démons régnait dans tous les esprits. Non seulement en Judée, mais partout on admettait la réalité de la possession. L'hystérie, l'épilepsie, les maladies mentales et nerveuses, la surdité, le mutisme étaient expliqués par la possession. L'admirable traité « de la maladie sacrée » d'Hippocrate, qui posa, quatre siècles et demi avant Jésus, les vrais principes de la médecine sur ce sujet, n'avait point banni du monde une pareille erreur. On supposait qu'il y avait des procédés pour chasser le démon. L'état d'exorciste était une profession. Il n'est pas douteux que Jésus n'ait eu la réputation de posséder les derniers secrets de cet art.

Nous répondons que la facilité de croire au démon, et la persuasion universelle de la réalité de la possession n'ont rien d'étrange, si ce n'est pour ceux qui nient *a priori* le démon. Le témoignage de l'antiquité tout entière prouve simplement que la possession était réelle, et fort fréquente de ce temps-là. Ce qui le confirme, c'est qu'Hippocrate, le père de la médecine, qui était certes connu, sinon en Judée, du moins en Grèce et à Rome, n'a pas changé la croyance uni-

verselle, qui est encore aujourd'hui aussi vive que jamais, sauf parmi certains incrédules d'Europe; encore y en a-t-il d'autres qui joignent à l'incrédulité la superstition et le commerce avec le démon. Renan affirme sans preuve aucune que les possédés étaient des malades. Nous avons clairement *démontré* qu'un homme sérieux ne peut pas s'incliner devant cette *affirmation* gratuite, opposée aux témoignages les plus certains de l'histoire. Renan ose comparer Jésus-Christ aux exorcistes juifs. Puisqu'il ignore ou feint d'ignorer la différence essentielle entre la manière d'agir du Sauveur à l'égard des possédés, et celle des exorcistes, tels que l'Église en a encore, nous lui dirons: que l'exorcisme se fait suivant des rites et avec des prières déterminées par l'autorité ecclésiastique, et par des ministres désignés par elle; c'est la voie ordinaire qui n'a rien du miracle: son efficacité, quoique réelle, n'est pas absolument infaillible; Jésus-Christ, au contraire, chassait le démon infailliblement par un ordre, par sa seule volonté, et Dieu agit encore de même par ses saints ou par des personnes auxquelles il veut bien communiquer ce don; cette seconde manière est miraculeuse, elle prouve l'intervention spéciale et extraordinaire de Dieu.

Continuons. Le lecteur veut-il savoir ce que Renan fait de l'histoire des possédés de Gadara? Voici: « Il y avait alors beaucoup de fous en Judée, sans doute par suite de la grande exaltation des esprits. Ces fous, qu'on laissait errer, comme cela a lieu encore aujourd'hui dans les mêmes régions, habitaient les grottes sépulcrales abandonnées, retraite ordinaire des vagabonds. Jésus avait beaucoup de prise sur ces malheureux. On racontait au sujet de ces cures mille histoires singulières, où toute la crédulité du temps se donnait carrière. » Voilà ce qui s'appelle critique historique et interprétation!

Pour l'honneur du bon sens humain, nous eussions préféré voir nier les faits, plutôt que de les entendre interpréter d'une façon aussi puérile. Aussi tout homme sérieux trouvera que Renan ne mérite pas ici d'être réfuté.

Mais ce n'est pas tout: « Ici encore, continue-t-il, il ne faut pas s'exagérer les difficultés. Les désordres qu'on ex-

(1) Ch. xvi.

pliquait par des possessions étaient souvent forts légers. De nos jours, en Syrie, on regarde comme fous ou possédés du démon ces deux idées n'en font qu'une, *malnoun* (1), des gens qui ont seulement quelque bizarrerie. Une douce parole suffit souvent dans ce cas pour chasser le démon. Tels étaient sans doute les moyens employés par Jésus. Qui sait si sa célébrité, comme exorciste, ne se répandit pas presque à son insu ? »

Renan a donc senti lui-même le ridicule de son interprétation, mais comment se tire-t-il de la difficulté ? Par une autre niaiserie. Il ne faut pas exagérer ; souvent ce n'étaient pas des fous ; aujourd'hui encore là-bas, les possédés ou fous c'est la même chose sont des gens qui ont quelque bizarrerie. Et de peur que le lecteur ne comprenne pas très bien, il ajoute en note qu'avoir un démon, *δαίμωνίζω*, a, dans l'antiquité, le sens d'être fou, c'est-à-dire souvent d'être bizarre. Pourquoi donc a-t-il commencé par dire que tout le monde croyait au démon, et à la possession ? qu'on attribuait au démon toute espèce de maladies, surtout les maladies mentales et nerveuses ?

De plus, aujourd'hui même que les possédés sont plus rares, le verbe *δαίμωνίζω* a-t-il changé de signification ? est-il vrai que dans n'importe quel temps et quel pays du monde, avoir un démon, être possédé, signifie être fou, et que « *dæmonium habes* », doit se traduire par : Tu es fou ? Quand on a quelque prétention d'être philologue, on devrait avoir honte d'oser affirmer pareille absurdité. Autre chose est traduire, autre chose interpréter : or, non seulement pareille traduction n'en serait pas une, mais une semblable interprétation doit être exclue, comme nous l'avons démontré. Autre chose est la signification des mots, autre chose un sens déduit par métaphore de cette signification. Ainsi nous disons : cet homme est un tigre. La signification du mot « tigre » est-elle pour cela autre chose que la bête féroce désignée par ce mot ? Et si je dis de quelqu'un : « Il a le diable au corps, » est-ce que pour cela ; avoir le diable au corps

signifie toujours être fou ? Ce seront donc les circonstances dans lesquelles je parle, qui devront indiquer que j'emploie l'expression dans un sens métaphorique. Dans les récits évangéliques, la métaphore est exclue d'une façon trop évidente et de trop de manières pour y insister encore.

Remarquons enfin cette manière de broder sur la trame de l'histoire, peu digne d'un savant : *suffit souvent, tels étaient sans doute, qui sait, presque à son insu !*

Voilà tout ce que les rationalistes ont pu trouver contre les possessions démoniaques racontées dans les Évangiles, et en usant de toutes les ressources que la haine et des connaissances variées ont pu leur fournir.

Notre premier argument, en faveur de la possession diabolique, argument tiré des récits évangéliques, reste debout.

II. — *Les saints Pères.*

Les saints Pères nous fournissent, comme les Évangiles, un argument apodictique en faveur de la réalité de la possession diabolique ; ils confirment d'une manière éclatante la vérité de l'histoire sacrée, en nous montrant dans les premiers siècles de l'Église de nombreux faits de possession, semblables à ceux qui se trouvent rapportés dans les Livres saints. Nous voyons ainsi s'accomplir en même temps et les paroles de Jésus-Christ : *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras* (1), et sa promesse faite aux Apôtres et aux fidèles : *In nomine meo dæmonia ejicient* (2).

Les Pères des premiers siècles sont si unanimes à témoigner des faits de possession, et de l'efficacité de l'invocation du nom de Jésus pour chasser les démons des corps des possédés, qu'il faudrait plutôt les citer tous, que de rapporter seulement le témoignage de quelques-uns d'entre eux. Nous serons donc forcés de donner simplement leurs noms, en signalant quelques passages plus importants de leurs ouvrages. Nous résumerons ensuite leur doctrine, avec quelques remarques propres à faire ressortir tout le poids de notre argument ; et à cette occasion nous reproduirons quelques textes *in extenso*. — Parmi les

(1) Ici il met en note : « Cette phrase, *Dæmonium habes*... doit se traduire par : « Tu es fou, » comme on dirait en arabe : *Medjnoun enté*. Le verbe *δαίμωνίζω* a aussi, dans toute l'antiquité classique, le sens de « être fou ».

(1) Joan., XII, 31.

(2) Marc., XVI, 17.

Pères et les écrivains ecclésiastiques qui affirment la réalité des possessions diaboliques de leur temps, nous pouvons citer : saint Justin martyr (1), saint Théophile d'Antioche (2), saint Irénée (3), le pseudo-Clément (4), Tertullien (5), Minutius Félix (6), Origène (7), saint Cyprien (8), Arnobe (9), Lactance (10), Firmicus Maternus (11), Antoine (12), Ensébe de Césarée (13), saint Athanase (14), saint Cyrille de Jérusalem (15), saint Hilaire (16), saint Ambroise (17), saint Grégoire de Nazianze (18), saint Jérôme (19), saint Zénon de Vérone (20), saint Jean-Chrysostome (21), saint Augustin (22), saints Faustin et Marcellin (23), saint Paulin de Nole (24), saint Grégoire le Grand (25), Eneas Gazensis (26), Sulpice Sévère (27), etc., etc.

Pour comprendre toute la force de notre argument, il faut bien constater d'abord ce que les saints Pères attestent réellement, et ensuite considérer toutes

les circonstances de ce témoignage solennel et unanime.

Ce que les saints Pères affirment incontestablement, c'est la réalité de la possession proprement dite et l'efficacité de l'invocation du nom de Jésus, parmi les premiers chrétiens, pour chasser les démons des corps qu'ils occupaient, pour forcer ces esprits à confesser ce qu'ils étaient, et à rendre malgré eux témoignage au Christ devant les païens, pour faire taire les devins, et réduire à l'impuissance la magie et toutes les opérations du démon.

C'est ce que nous disent très clairement, en particulier, Théophile d'Antioche et Arnobe (*l. cit.*). L'éloquent disciple de ce dernier, Lactance, le grand apologiste du IV^e siècle, écrit pour ne citer que ces seules paroles : « Les démons craignent les justes, c'est à-dire les adorateurs de Dieu, et adjurés en son nom, ils sortent des corps des possédés ; flagellés comme avec des verges par ces paroles des chrétiens, non seulement ils confessent qu'ils sont démons, mais ils déclinent leurs noms, ces noms adorés dans les temples, et la plupart du temps ils le font devant leurs propres adorateurs, non pas, certes, en mépris de leur religion et de leur honneur, mais parce qu'ils ne sauraient mentir ni à Dieu, par qui ils sont adjurés, ni aux justes, dont la parole les tourmente et les contraint (1). » Nous pouvons ajouter, dans le même sens, un autre apologiste du IV^e siècle, Firmicus Maternus, comme aussi Antonius et saint Hilaire (*l. cit.*).

Mais, dira-t-on, les Pères furent trop crédules, et ils rapportent simplement des rumeurs vagues et incertaines ; de plus, c'est leur imagination ou le préjugé superstitieux qui leur fit confondre une terrible et singulière maladie, avec une prétendue opération d'esprits malfaisants.

Nous répondons que l'une et l'autre objection supposent, chez ceux qui les font, une ignorance grossière non seulement du caractère et de la haute sagesse des Pères de l'Église, mais aussi du contenu de leurs écrits.

Et d'abord, il ne s'agit pas de rumeurs vagues, rapportées par les saints Pères, mais bien de faits qu'ils ont vus de leurs

1 *Apel.*, 2, n. 9; *Dial. cum Tryphone*, n. 83.
 2 *Lib. n. n° 8, ad Autolyceum*.
 3 *Lib. n. adr. Hor.*, c. 32, n. 4, alias c. 57.
 4 *Recognit.*, lib. iv, n. 20.
 5 *Apol.*, c. 23 et sqq., 37, 43, 44; *De corona milit.*, c. 11; *De anima*, c. 57; *adv. Scapulam*, c. 3.
 6 *In Octavio*, c. 27.
 7 *Adv. Cels.*, l. i, p. 31, édit. Cantab., et l. viii.
 8 *Epist. ad Donat.*; *De idol. vanit.*, n. 7; *Ad Magnum*, epist. 76, n. 15.
 9 *Adv. gentes*, l. i, c. 46.
 10 *Divin. instit.*, l. ii, c. 16, lib. iv, c. 27, l. v, c. 22; *De mort. persec.*, c. 10.
 11 *De errore profan. relig.*, c. 14, c. 20.
 12 *In carmine adv. gentes*, v. 116 et sq. apud Migne, *Patr. Lat.*, 5, 271. Cet Antonius est un auteur ancien, inconnu; v. Lamber, *Historia... de cita*, etc. *SS. PP.*, p. 13, s. 6, c. 2, a. 4.
 13 *Adv. Hieroclem*, l. i, c. 4, et l. v, c. 7 *Hist. eccl.*
 14 *De incarn. Verbi Dei*, n. 48.
 15 *Catech.*, 10, n. 19; *Cat.*, 4, n. 13.
 16 *De Trinit.*, l. xi, n. 3; *In Constantium*, n. 8; in ps. 64, v. 7 et sqq., n. 10.
 17 *Ep.*, 22, n. 21 sq., et n. 9 et 16; in *Orat. de obitu Theodosii*, n. 10; in *Ehort. ad Virg.*
 18 *Carmin.*, l. ii, sect. 2, c. 7, v. 80 sqq. ad Nemisium ab. 62.
 19 *Adv. Vigil.*, n. 10; *Ep.*, 27 ad Eustoch., c. 6.
 20 *Lib. i*, tr. 16, n. 3.
 21 *Hom.*, 92 (l. 5, édit., Savil., et *hom.*, 67. Item *hom. de futurorum deliciis*, n. 2 (apud Migne, 51, 348).
 22 *Epist.*, 78, alias 137, n. 3.
 23 *Lib. precum ad imper.*, n. 7.
 24 *Carm.*, 14 et 15, seu 6 et 7 *in s. Felic.*
 25 *Hom.*, 32 in *Ecang.*
 26 *In dial.*
 27 *Dial.*, 3, c. 6.

(1) *Divin. institut.*, l. ii, c. 16.

propre vœux, qui se sont passés en leur présence, dont ils ont eu l'expérience personnelle. Saint Grégoire de Nazianze, pour prouver qu'il n'y a rien d'étonnant si Jésus-Christ a chassé les démons, dit : « Car moi-même, partie ou membre du Christ, souvent en prononçant seulement son nom vénérable, j'ai mis en fuite le démon, rageant, geignant, proclamant la vertu du Tout-Puissant 1. » Eusèbe de Césarée invoque aussi sa propre expérience contre Hérocles, gouverneur de la Bithynie : *Prout ipsa et lecti experientia stetit*. De même Tertullien, contre Scapula, gouverneur de l'Afrique : *Sicut plurimus voluit est*.

Il ne s'agit pas de quelques faits obscurs, mais de faits *publiques*, au sujet desquels l'erreur était difficile, l'espoir de tromper impossible. Ces faits se passaient au vu et au su de tout le monde, devant les gentils et les ennemis acharnés du nom chrétien. Écoutons saint Justin, au nom de tous : « Vous pouvez comprendre ce que je dis, par les faits mêmes qui se produisent devant vos yeux, en effet, un grand nombre d'hommes, saisis par le démon, dans le monde entier et ici dans votre ville même, que d'autres adjurateurs et enchanteurs ou sorciers n'ont pu guérir, beaucoup des autres, je veux dire des chrétiens, les ont adjurés par le nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce Pilate, et les ont guéris, et les guérissent encore maintenant, désarmant et chassant les démons qui les possèdent 2. »

Il ne s'agit pas d'un fait isolé, mais de faits nombreux souvent répétés, et pour ainsi dire *quotidiens*. C'est ce que montrent les Pères déjà cités. Pour ne pas multiplier les textes, il suffira d'ajouter Tertullien, ne craignant pas de dire aux païens, que les chrétiens, s'ils voulaient se venger, n'auraient qu'à cesser de chasser les démons, et qu'à leur laisser le champ libre pour tourmenter les ennemis du nom chrétien. Ce langage est probablement hyperbolique, mais si les possessions et autres infestations des démons n'avaient pas été fort fréquentes, l'apologiste en parlant ainsi, se serait évidemment exposé à la risée des gentils.

De plus, s'il y avait eu illusion chez

les saints Pères, et si la réalité de la possession ou de toute autre intervention diabolique avait pu souffrir un doute, comment expliquer leur confiance à en appeler au pouvoir du nom de Jésus-Christ sur le démon, vis-à-vis des païens, parmi lesquels se trouvaient précisément les possédés? Dira-t-on qu'il y eut constamment collusion entre les païens possédés et les chrétiens, pour favoriser les progrès du christianisme? Dira-t-on que les païens, eux aussi, aussi bien les possédés que les autres, prenaient pour un démon la maladie naturelle dont ils souffraient, alors que le nom de Jésus et le signe de la croix, qu'ils avaient l'un et l'autre en horreur, font écumer de rage le possédé, ou plutôt le démon, lui font dire qui il est, qu'il est tourmente et qu'il devra abandonner sa proie; alors qu'une seule parole, un signe suffit à délivrer des malheureux depuis longtemps vexés de toutes manières? Objectera-t-on la confiance du païen, sa commotion morale? Comment expliquer encore qu'un grand nombre d'infidèles se convertissent au christianisme, à la vue du pouvoir qu'exerçaient les chrétiens sur le démon?

Or, les Pères ont une confiance illimitée dans l'argument qu'ils tirent du pouvoir des fidèles de délivrer les possédés par le seul nom de Jésus-Christ; et d'autre part, les païens se sont convertis en grand nombre à la vue de ces prodiges. Pour voir avec quelle hardiesse les saints Pères provoquent les païens sur ce point, qu'on lise saint Cyprien, *lib. ad Demetrianum*, n. 15; saint Athanase, Minutius Félix, *ll. supra cit.*; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.* 4, n. 13; saint Chrysostome, *l. cit.*; saint Jérôme, *adv. Vigil.*, n. 10; saint Ambroise, *ep.* 22, n. 46. Nous ne voulons rapporter que les paroles de Tertullien 1, qui font ressortir en même temps, la force probante de l'argument. Voici comment il s'adresse aux magistrats de l'empire : « Que l'on amène ici, devant vos tribunaux, quelqu'un que l'on ait constaté être possédé du démon. Sur l'ordre de parler, donné par n'importe quel chrétien, cet esprit s'avouera être en réalité un démon, aussi bien qu'ailleurs il se vante faussement d'être Dieu. Que l'on amène de

1 *Loc. supra cit.*

2 *Apol.* 2, n. 6

3 *Apol.* 1, c. 23 et sqq.

même quelqu'un que l'on prétend être sous l'influence divine... et s'il ne s'avoue pas être démon, n'osant mentir à un chrétien, eh bien! versez le sang de ce chrétien imposteur. Quoi de plus manifeste? Quoi de plus sûr que cette épreuve?... Quant à attribuer pareilles choses à la magie et à la supercherie, vous le ferez, si vos yeux et vos oreilles le permettent. » Ensuite il démontre comme conséquence le néant des dieux païens : « Ces démons, ajoute-t-il, sont vos divinités, et ils avouent n'être pas des dieux; par là il vous est facile de connaître qui est le vrai Dieu; s'il est unique et si c'est le Dieu des chrétiens. Car tout notre pouvoir sur les démons, qui sont vos divinités, nous vient du Christ; c'est Jésus-Christ qu'ils craignent en Dieu, et Dieu en Jésus-Christ, et voilà comment ils sont soumis aux serviteurs de Dieu et du Christ. C'est ainsi qu'ils sortent des corps sur notre commandement malgré eux, se plaignant, et rougissant en votre présence. » « Croyez-rous, dit-il encore, quand ils disent vrai d'eux-mêmes, vous qui croyez à leurs mensonges. Personne ne ment pour sa honte, mais pour son honneur. Ils méritent créance quand ils font un aveu contre eux-mêmes, plutôt que quand ils nient en leur propre faveur. »

C'est encore Tertullien qui atteste les conversions ainsi opérées, en quelque sorte, par le démon lui-même : « Testimonia deorum vestrorum christianos facere consueverunt. » Ajoutons ici saint Irénée, dont Eusèbe rapporte les paroles dans son *Histoire Ecclésiastique* (1) : « Alii (discipuli Christi) demones excludunt firmissime et vere, ut etiam sapissime credant ipsi qui emundati sunt a nequissimis spiritibus et sint in Ecclesia (2). » Lactance donne comme une des causes des progrès du christianisme, celle-ci : « Ne hæc quidem levis causa est, quod immundi demonum spiritus accepta licentia multorum se corporibus immergunt, quibus postea ejectis, omnes qui resanati fuerint, adhæreant religioni, ejus potentiam senserunt (3). »

L'on pourrait nous demander enfin un fait décrit par les Pères, un détail précis qui détermine davantage le caractère réel de la possession, un signe incontestable d'une intervention prémonstrale. Pour ne pas parler des confessions du démon, faites par la bouche des païens possédés, et dont ceux-ci étaient incapables, ainsi que de plusieurs autres signes, que nous pourrions relever dans les écrits des Pères, déjà cités, nous pouvons mentionner ici saint Paulin, qui, dans la vie de saint Félix de Nole, atteste avoir vu un possédé marcher contre la voûte d'une église, la tête en bas, sans que ses habits fussent dérangés; il ajoute que cet homme fut guéri au tombeau de saint Félix.

« J'ai vu, dit Sulpice Sévère, un possédé élevé en l'air, les bras étendus, à l'approche des reliques de saint Martin (1). »

Résumons. Nous avons produit des témoins nombreux de plusieurs siècles, de toute nation et de tout pays, de l'Asie Mineure, de la Palestine, de l'Égypte, de l'Afrique septentrionale, des Gaules, de l'Italie, etc. De plus, ce ne sont pas des témoins quelconques, mais des hommes les plus distingués de leur époque et de leur pays, par la science, le caractère, la probité, et par conséquent, d'une autorité exceptionnelle. Et que sont-ils venus nous témoigner? Un fait qu'ils ont constaté eux-mêmes, un fait public et souvent répété. Et comment nous l'affirment-ils? Avec une assurance qui déroute tout soupçon de fraude ou d'erreur. Devant qui donnent-ils ce témoignage? Devant leurs ennemis acharnés, qui étaient souverainement intéressés à contrôler la vérité des faits, à relever l'erreur ou le mensonge, à signaler jusqu'au moindre doute, s'il y avait eu lieu. Et enfin quel fut l'effet, le succès de leur témoignage public et solennel? Ce fut l'effet ordinaire de la révélation de la vérité: ils fermèrent la bouche aux païens, et couvrirent de honte leurs persécuteurs; ils furent victorieux des ennemis de la lumière, et la multitude des croyants s'accrut d'une manière étonnante.

Toutes ces considérations faites, est-il possible, je ne dirai pas de nier la réalité historique de la possession démo-

(1) Lib. V, c. 7.

(2) Lib. II *Adv. hæc.*, c. 32, n. 4, alias c. 37.

(3) *Div. instit.*, l. V, c. 23.

(1) *Dial.* 3, c. 6.

niaque, mais d'en douter un instant? Non, à moins d'avoir perdu le bon sens, et de fouler au pied toutes les règles de la saine critique. Nous n'hésitons pas à le dire, s'il est permis de rejeter ce témoignage des Pères de l'Église, il est permis de rejeter tous les faits non seulement de l'histoire ecclésiastique, mais aussi de l'histoire profane.

III. *Témoignages des Missionnaires.*

Nous en venons maintenant à la troisième classe de témoignages que nous avons annoncée, à ceux que nous fournissent les missionnaires. La valeur de ces témoignages est incontestable. Il s'agit de témoins *oculaires*, de gens *instruits*, prévenus *contre la superstition*, et qui font profession de la combattre; nous en verrons même qui, en arrivant dans ces contrées infidèles, sont forcés de reconnaître qu'ils avaient été par trop incrédules au sujet des manifestations diaboliques. Leur *bonne foi* ne saurait être suspecte; ce sont des hommes d'une vertu héroïque, qui ont renoncé à tout en ce monde, se sont exposés à tous les dangers, sans attendre aucune récompense ici-bas, et dont plusieurs ont versé leur sang pour le salut de leur prochain. Du reste, nos adversaires eux-mêmes rendent en ce point hommage au caractère et à la parfaite sincérité des missionnaires.

Cela dit, nous transcrivons quelques récits.

Voici ce qu'écrivit le P. Fouquet, S. J., missionnaire en Chine. Sa lettre est datée de Nan-Tchang-fou, capitale de la province de Kiamsi, le 26 novembre 1702: « Dieu, dont les bontés sont infinies, fait ici de temps en temps des coups surprenants, pour amener les infidèles à la connaissance de la vérité; et quoique je sois en garde contre une crédulité trop facile, j'avoue qu'en certains cas, je ne peux pas m'empêcher de croire. En voici un, arrivé depuis quelques mois, dont le P. de Chavagnac m'écrivit lui-même les circonstances qu'il a pris soin de vérifier.

« Dans un village voisin de la ville de Fou-tcheon, une jeune femme de dix-sept à dix-huit ans, fut atteinte d'une maladie si extraordinaire, que personne n'y connaissait rien. Elle se portait bien quant au corps, buvant et mangeant avec appétit, vaquant aux affaires de la maison,

et agissant à son ordinaire. Mais à l'heure qu'on y pensait le moins, elle se trouvait saisie d'un violent accès de fureur, pendant lequel elle parlait de choses éloignées et absentes, comme si elles eussent été présentes, et qu'elle les eût vues de ses yeux. Elle dit dans un de ses accès, qu'un homme qui était à la campagne, arriverait bientôt, et qu'il lui parlerait de la religion chrétienne. Une autre fois, elle dit que deux catéchistes viendraient à un certain jour qu'elle marqua, et qu'ils jetteraient je ne sais quelle eau sur elle et par toute sa maison. Elle fit en même temps des signes de croix, et commença à contrefaire ceux qui aspergent le peuple d'eau bénite. Un des assistants lui ayant demandé pourquoi elle paraissait inquiète sur cette eau et sur ces signes de croix; *c'est*, répondit-elle, *que je les crains comme la mort.* »

Le même P. Fouquet témoigne ensuite que les infestations des démons sont assez ordinaires en Chine, comme généralement dans tous les pays où Jésus-Christ n'est point connu.

Son témoignage est confirmé dans un « Mémoire sur l'état des missions de la Chine, présenté en latin, à Rome, au R. P. général de la Compagnie de Jésus, l'an 1703, par le P. François Noël, de la même Compagnie, et depuis traduit en français ». Ce mémoire ajoute que les néophytes se délivrent aisément du démon, par le signe de la croix, et par l'eau bénite. Les missionnaires de l'Indoustan parlent de même. Ainsi le P. Pierre Martin, dans sa lettre datée d'Aour, dans le royaume de Maduré, le 11 décembre 1700; le P. Bouchet, missionnaire dans le royaume de Marava; le P. Calmette, dans ses lettres datées de Vencatiguiry, dans le royaume de Carnates, du 24 janvier 1733, et de Ballapourain, du 17 septembre 1733, où il rapporte en outre plusieurs exemples de possédés. On peut lire ces documents et une infinité d'autres dans le recueil des *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, etc.; on en trouvera d'autres dans les *Annales de la propagation de la Foi*, qui font suite aux « Lettres édifiantes », et dans les *Missions catholiques*. Veut-on des témoignages contemporains, qu'on lise dans les « Annales de la Propagation de la Foi », entre autres, la lettre de Mgr Delaplace, vicaire apostolique du Pé-tché-ly septen-

trional, écrite de Péking, le 18 octobre 1876, et celle de Mgr Bruguière, évêque de Capse, datée de Bang-kok, 1829.

Nous finirons par un fait détaillé de possession, que nous empruntons à une lettre adressée au célèbre Dr Winslow, en 1738, par le P. Lacour, missionnaire en Cochinchine. Le Dr Calmeil en reproduit aussi le texte dans son ouvrage *De la Folie* (t. II, p. 417 et suiv.); et tout en donnant du fait raconté une explication naturaliste, vraiment stupéfiante, il rend hommage à la parfaite sincérité du missionnaire, et considère le récit comme d'une autorité irréfragable.

« L'an 1733, environ, au mois de mai ou de juin, dit le P. Lacour, étant dans la province de Cham, royaume de Cochinchine, dans l'église d'un bourg qu'on nomme Chêta, distant d'une demi-lieue environ de la capitale de la province, on m'amena un jeune homme de 18 à 19 ans, chrétien. Ses parents me dirent qu'il était possédé du démon... Un peu incrédule, je pourrais même dire à ma confusion, trop pour lors, à cause de mon peu d'expérience dans ces sortes de choses, dont je n'avais jamais eu d'exemple, et dont néanmoins j'entendais souvent parler aux chrétiens, je les questionnai pour savoir s'il n'y aurait pas de simplicité ou de malice dans le fait. » Ici vient le récit des parents, dont voici la substance : Le jeune homme, après avoir fait une communion indigne, avait disparu du village, s'était retiré dans les montagnes, et ne s'appelait plus lui-même que le traître Judas...

« Sur cet exposé et après quelques difficultés, reprend le missionnaire, je me transportai dans l'hôpital où était le jeune homme, bien résolu de ne rien croire à moins que je ne visse des marques au-dessus de la nature, et, au premier abord, je l'interrogeai en latin dont je savais qu'il ne pouvait avoir aucune teinture. Étendu qu'il était à terre, bavant extraordinairement et s'agitant avec force, il se leva aussitôt sur son séant et me répondit très distinctement : *Ego nescio loqui latine*. Ma surprise fut si grande que, tout troublé, je me retirai épouvanté, sans avoir le courage de l'interroger davantage.

« ... Toutefois, quelques jours après, je recommençai par de nouveaux commandements probatoires, observant tou-

jours de lui parler latin que le jeune homme ignorait; et, entre autres, ayant commandé au démon de le jeter par terre sur-le-champ, je fus obéi dans le moment; mais il le reuversa avec une si grande violence, tous ses membres tendus et raides comme une barre, qu'on aurait cru, par le bruit que c'était plutôt une poutre qu'un homme qui tombait... Lassé, fatigué de sa longue résistance, je pris la résolution de faire un dernier effort; ce fut d'imiter l'exemple de Mgr l'évêque de Tilopolis en semblable occasion. Je m'avisai donc, dans un exorcisme, de commander au démon en latin de le transporter au plancher de l'église, les pieds les premiers et la tête en bas. Aussitôt son corps devint raide, et comme s'il eût été impotent de tous ses membres, il fut traîné du milieu de l'église à une colonne, et là, les pieds joints, le dos collé à la colonne, sans s'aider de ses mains, il fut transporté en un clin d'œil au plancher, comme un poids qui serait attiré d'en haut avec vitesse sans qu'il parût qu'il agit. Suspendu au plancher, les pieds collés et la tête en bas, je fis avouer au démon, comme je me l'étais proposé pour le confondre, l'humilier et l'obliger à quitter prise, la fausseté de la religion païenne. Je lui fis confesser qu'il était un trompeur, et en même temps je l'obligeai d'avouer la sainteté de notre religion. Je le tins plus d'une demi-heure en l'air, et n'ayant pas eu assez de constance pour l'y tenir plus longtemps, tant j'étais effrayé moi-même de ce que je voyais, je lui ordonnai de le rendre à mes pieds sans lui faire du mal... Il me le rejeta sur-le-champ comme un paquet de linge sale sans l'incommoder, et depuis ce jour-là mon énergumène, quoique pas entièrement délivré, fut beaucoup soulagé, et chaque jour ses vexations diminuaient, mais surtout lorsque j'étais à la maison; il paraissait si raisonnable qu'on l'aurait cru entièrement libre... Il resta l'espace de cinq mois environ dans mon église, et au bout de ce temps il se trouva enfin délivré, et c'est aujourd'hui le meilleur chrétien peut-être qu'il y ait à la Cochinchine. »

Ce récit se passe absolument de commentaires. Une simple remarque pourrait peut-être trouver place ici, pour expliquer une différence du cas présent

avec la plupart des exemples donnés précédemment, là le démon est presque toujours chassé immédiatement, par un chrétien quelconque, au moyen d'un simple objet béni ou par l'eau bénite, lui il résiste pendant des mois à l'exorciste lui-même, au missionnaire. Observons donc d'abord, que l'ordinaire n'est pas une règle sans exception; ensuite, que l'énergumène ici est un chrétien, que Dieu semble avoir puni pour son crime, et à qui il laisse expier son sacrilège, peut-être aussi pour l'exemple des autres; enfin que l'exorcisme est un moyen efficace, mais non infailible, et que la délivrance peut dépendre de plusieurs causes, comme le faisaient déjà remarquer les Pères de l'Église; ainsi Minutius Félix (1) et avant lui saint Cyprien (2) nous disent: « Et vel exiliunt statim (demonia), vel evanescent gradatim, prout fides patientis adjuvat aut gratia curantis inspirat. » Il est d'ailleurs beaucoup d'exemples où le démon résista longtemps, même aux saints (3).

Si nous croyons le récit du P. Lacour assez éloquent par lui-même, nous ne pouvons cependant nous empêcher de citer l'explication du Dr Calmeil, d'autant plus qu'elle est très brève et fort simple, et qu'à son tour elle nous dispense de commentaires. La voici :

« On doit savoir gré au frère Delacourt, de n'avoir pas gardé le silence sur ce prétendu fait de possession, car ce missionnaire a décrit à son insu les phénomènes de la monomanie religieuse; et il est clair pour tout le monde aujourd'hui qu'il n'a exorcisé qu'un homme atteint de délire...! »

Tant il est vrai qu'il n'y a pas de pire aveugle, que celui qui ne veut pas voir. Il en est de même des miracles; ils ne sauraient convertir ceux qui ne veulent pas être convertis; et rien d'étonnant si Dieu ne les fait pas inutilement devant des hommes de mauvaise foi et de mauvaise volonté.

Nous voudrions cependant voir un homme comme M. Charcot faire une excursion scientifique avec les missionnaires, au lieu de visiter les musées de

peinture (*des Démoniaques dans l'Art.*), d'où il semble n'avoir rien rapporté qui puisse tourner au profit de la science.

IV. — Quelques exemples de possession dans les pays chrétiens.

Malgré la rareté relative des interventions manifestes du démon dans les pays chrétiens, nous n'avons encore ici que l'embarras du choix. Il faut cependant tenir compte de la différence des temps; car, même dans les pays chrétiens, il y a des raisons pour le démon d'intervenir d'une manière manifeste plutôt à une époque, et dans telles circonstances, qu'à un autre temps et dans des circonstances différentes. Nous renvoyons de nouveau le lecteur aux observations préliminaires à notre démonstration de la réalité historique de la possession.

Nous pourrions produire ici des faits nombreux, en consultant seulement les *Acta Sanctorum* des Bollandistes; nous nous bornerons à deux extraits, en priant le lecteur, désireux de s'instruire davantage, de recourir lui-même à cette vaste collection de documents. Il suffit de consulter la table placée à la fin de chaque volume, *Index realis et moralis*, aux mots *dæmon, energumenus*, etc. Si MM. Charcot et Richer avaient consulté les *Acta Sanctorum*, ils y auraient trouvé beaucoup de renseignements historiques et autres, qui leur auraient fait éviter bien des erreurs.

Nous avons, en outre, des témoins, même non catholiques, et dont la parole ne saurait être suspecte. Ainsi Fernel, médecin de Henri II, et Ambroise Paré, protestants, font mention d'un possédé qui parlait grec et latin, sans avoir jamais appris ces deux langues. Le savant Cudworth, dont les opinions sur la religion sont fort incertaines, allègue plusieurs exemples dans son *Syst. intell.* (c. 5, § 82).

Un autre exemple, où nous trouvons réunis presque tous les signes de possession, et aussi les plus certains, nous est rapporté par un témoin oculaire, d'une autorité incontestable. C'est Ed. Corsini, religieux des Ecoles-Pies, 1702-1765, homme d'initiative en fait de sciences, et d'une vaste érudition.

Voici comment il termine un long traité sur la possession: « On ne peut donc pas nier qu'on ne trouve quelques

(1) In *Octavio*, c. 27.

(2) *De idol. vanit.*, n. 7.

(3) V. *Acta sanctorum, variis locis*, v. g. tom. G Maii, p. 491, n. 100, cum nota (9).

obsédés et énérgumènes, etc. ; ou si par hasard il était permis à quelqu'un de le nier, cela ne m'est certes pas permis à moi; j'ai vu tout récemment une femme qui, non seulement se tordait dans les plus étranges agitations du corps, mais qui révélait les secrets d'autrui, sur lesquels elle était interrogée, qui éteignait, sur un ordre reçu, des chandelles allumées très distantes, et les rallumait à un autre commandement, qui ne sachant que sa langue maternelle, répondait en latin et en français, d'une manière claire, congrue, nette et distincte, qui enfin, ne sachant aucunement lire ni écrire, traçait douze espèces de caractères, comme les auraient formés douze écrivains; par ces caractères elle exprimait les noms des différents esprits dont elle s'était déjà dite possédée, ainsi que leur puissance, leur nombre, les conditions de leur sortie, ou les pactes, et autres choses semblables (1). »

Le différend entre les naturalistes et nous ne porte pas sur les signes corporels. Qu'on gratifie la femme en question de n'importe quelle maladie nerveuse, qu'on attribue ses contorsions à l'hystérie la mieux caractérisée, qu'on lui donne l'attaque démoniaque décrite par M. Charcot, nous concédons tout, d'autant plus que la possession n'exclut pas la maladie, surtout les névroses, bien au contraire. Mais qu'on nous explique les phénomènes intellectuels décrits, et cette action à distance, sans agent naturel. Je dis : qu'on nous *explique* ces manifestations-là, mais qu'on ne nous paie pas de mots, tels que *suggestion, clairvoyance, double vue, action à distance*, qui n'expliquent rien; qu'on ne vienne pas non plus objecter une vague analogie avec des faits, étranges il est vrai, mais explicables naturellement, tels qu'on en observe dans le somnambulisme artificiel. Il s'agit ici de faits bien précis, et nous demandons une explication nette et précise. Non, pour tout homme sérieux et loyal, il n'y a pas de milieu : ou bien il faut attribuer ces manifestations opposées aux lois de la nature et ces phénomènes de l'ordre spirituel à un agent préternaturel, à un agent intellectuel, en dehors du possédé et du monde

visible, ou bien il faut nier catégoriquement le fait. Mais, si l'on est de bonne foi, on ne peut pas nier des faits historiques aussi bien constatés, et par conséquent l'on doit admettre notre explication ou avouer du moins son impuissance.

Voici maintenant deux exemples de possédés délivrés par les Saints. MM. Charcot et Richer mentionnent une fresque d'André del Sarte représentant saint Philippe de Néri délivrant une possédée. Nous avons signalé ailleurs, à ce propos, une distraction historique des auteurs; c'est sans doute saint Philippe Bénézi qu'il faut lire. Cependant nous pouvons donner des exemples de possédés délivrés par saint Philippe de Néri : nous le faisons d'autant plus volontiers que ce saint, comme tous les autres du reste, n'était pas intéressé du tout à trouver partout des possédés; ses biographes nous rapportent spécialement de lui, qu'il n'aimait pas exorciser, qu'il disait qu'on devrait être bien sur ses gardes en cette matière, qu'il examinait de près les prétendus énérgumènes et rapportait souvent leur mal à des causes naturelles et morbides, telle que la mélancolie, l'affaiblissement du cerveau, et chez les femmes à une imagination surexcitée, à une affection de l'utérus, ou bien à d'autres infirmités du corps ou de l'esprit, souvent aussi il attribuait le mal à la supercherie et à la malice des femmes. Ce sont à peu près les paroles mêmes de ses biographies (1).

Parmi plusieurs guérisons de démoniaques, plutôt opérées par miracle que par les exorcismes, et qui sont rapportées dans le sixième volume de mai des *Acta Sanctorum*, p. 491 et 606-609, nous ne signalerons que le cas d'une femme noble, nommée Catherine. Celle-ci, n'ayant pas fait d'études, parlait le latin et le grec à merveille, comme un humaniste; et quatre hommes des plus robustes avaient peine à la lever et à la retenir. Saint Philippe la battit d'abord avec des chainettes, et pendant ce temps le démon criait : « Frappe, frappe toujours, et tue », et la possédée était comme clouée au sol et immobile comme une statue de marbre. Chaque fois que le saint donnait

(1) Tome 4, *Instit. philos.*, disp. 2, *Métaphys.*, cap. 1, n. 3.

(1) *Acta Sanctorum*, Maii, tom. 6, pag. 491, n. 100, et pag. 609.

ordre de l'amener, elle pressentait la chose, même à longue distance, et disait : Voilà que ce prêtre m'appelle. Et ensuite elle se sauvait, et ne pouvait être ramenée que par violence. Enfin, quand saint Philippe avait sans doute assez éprouvé la vérité de la possession et assez pré-muni les assistants contre l'idée de supercherie et contre la crédulité, il négligea les exorcismes et la délivra en un instant par la prière.

L'un des biographes du saint et son disciple, Antoine Gallonius, publia sa vie cinq ans après sa mort. Il ajoute en note au récit que nous venons de reproduire d'après lui et d'après Jérôme Barnabœus, qu'il tient toute cette histoire des disciples qui suivaient le saint en ce temps-là, parmi lesquels se trouve le cardinal Taurusius.

Parmi toutes les œuvres d'art que MM. Charcot et Richer énumèrent dans les *Démoniaques dans l'art*, rien n'est comparable, à leur avis, rien n'est plus éloquent en leur faveur que les tableaux de Rubens, représentant saint Ignace qui délivre les possédés. Il faut donc bien donner aussi un exemple de possédé guéri par saint Ignace.

Observons cependant que les tableaux reproduits par MM. Charcot et Richer ne représentent pas du tout des scènes réelles, mais sont des compositions de l'artiste qui groupe dans un seul tableau plusieurs faits distincts, et veut ainsi représenter d'un trait le don des miracles de saint Ignace et sa puissance auprès de Dieu. Ainsi les miracles des enfants ressuscités, de l'enfant muet guéri et tous les autres qui ont pour objet des enfants, se sont passés après la mort du saint, par son intercession. Les possédés délivrés ne l'ont pas été pendant une « interruption du service divin », comme semblent le dire MM. Charcot et Richer. Tout cela est de la mise en scène imaginée par le peintre. Nous renvoyons ces savants docteurs aux Bollandistes. D'ailleurs, nous n'avons trouvé qu'un seul exemple d'énergumène proprement dit, délivré par saint Ignace pendant sa vie, et c'est celui que nous rapporterons, d'après le P. Ribadineira, contemporain et disciple favori de saint Ignace.

Il s'agit d'un jeune homme, originaire de la province de Cantabre en Espagne, nommé Matthieu, que le P. Ribadineira

connut très familièrement avant et après sa guérison, et qui entra ensuite chez les Camaldules sous le nom de frère Basile, où il vivait encore quand le P. Ribadineira écrivit cette vie de saint Ignace.

Il fut saisi de son mal en l'année 1541. Il était violemment jeté à terre, et, couché, à peine huit ou dix hommes robustes pouvaient le changer de place. Il n'avait aucune instruction, et ne parlait que sa langue maternelle, et cependant dans ses accès, il parlait très couramment et savamment différentes langues. De plus une tumeur se produisait d'abord à la figure, et disparaissait aussitôt par le signe de la croix qu'y appliquait le prêtre, pour reparaitre incontinent plus bas à la gorge, et puis à la poitrine, à l'estomac, et toujours plus bas. Ce jeune homme donc, ajoute le P. Ribadineira, que j'ai observé plusieurs fois pendant ses crises, ou plutôt le démon qui était en lui, nous entendant dire qu'Ignace rentrerait bientôt à la maison, et allait chasser le démon, se mit dans une grande agitation et cria : Ne me parlez pas d'Ignace, c'est mon plus grand ennemi, l'ennemi le plus acharné de tous. Saint Ignace rentre, apprend ce qui se passe, prend à part Matthieu : ce qu'il dit ou ce qu'il lit, je n'en sais rien, mais aussitôt le jeune homme fut rendu à lui-même, et délivré de la tyrannie du démon (1).

Que Rubens ait donné à ses démoniaques les signes corporels de l'hystérie, que son pinceau ait réussi à reproduire exactement les traits que la plume de M. Charcot devait décrire deux siècles plus tard, cela est fort indifférent, pour la question qui nous occupe. L'hystérie n'exclut pas la possession. Tout au plus pourra-t-on dire que Rubens a moins bien observé la vérité historique, en représentant ainsi les possédés délivrés par saint Ignace. Que Rubens n'ait donné pour seul signe de possession que le type hystérique, cela n'est pas exact, puisque, dans le tableau de Vienne, il peint les démons qui s'enfuient dans la nef de l'église. Et n'eût-il représenté que des malades, encore restait-il dans son plan, qui était de montrer la puissance miraculeuse de saint Ignace. A la Salpêtrière, on fait beaucoup d'expériences, on soulage les malades, rarement on

(1) *Acta Sanctorum*, Julii, t. 7, pag. 761, n. 716.

les guérit radicalement et plus rarement d'une manière instantanée; il ne suffit certes pas d'un signe de croix ou « d'un geste hiératique ». Mais là n'est pas la question; il s'agit de savoir si les possédés déliés par saint Ignace étaient de vrais possédés du démon, ou n'étaient que des hystériques. Or l'histoire nous rapporte des signes de vraie possession, que le pinceau ne pouvait rendre. Le démoniaque, que nous avons mentionné, parlait parfaitement des langues qu'il n'avait pas apprises, qu'il ne parlait ni n'entendait en dehors de ses crises, ou avant la possession. Les signes corporels même que le P. Ribadineira indique, comment le peintre les rendrait-il? Cette succession de tumeurs, par exemple, qui disparaissent par un signe de croix. Cette pesanteur même, cette résistance du corps du possédé ne peut être dépeinte que fort imparfaitement, par le nombre, la structure herculéenne et les efforts des hommes qui le soulèvent.

Nous concluons que la possession démoniaque proprement dite, telle que l'entend l'Église, est bien réelle, et parfaitement distincte d'une maladie naturelle quelconque; que si on l'a confondue parfois avec la maladie, surtout avec les phénomènes hystériques, c'est parce qu'on s'est écarté des règles tracées par l'Église, et de la prudente et sage réserve de celle-ci.

G.-J. WAFFELAERT, S. T. D.

POUDRES (CONSPIRATION DES). — On entend par « conspiration des poudres » la conspiration tramée par treize catholiques anglais pour faire, au moyen de barils de poudre placés sous le palais de Westminster, sauter cet édifice et amener dans sa ruine la mort des principaux de l'État et du roi Jacques, à la place duquel on devait proclamer la princesse Élisabeth, sa fille. Jacques I^{er} succéda à la reine Élisabeth, fille d'Henri VIII, qui mourut le 3 avril 1603. Fils de Marie Stuart, il avait été soustrait à sa mère et mis entre les mains des protestants qui l'élevèrent. Mais, roi d'Écosse (1567-1603) il n'avait montré pour les catholiques que des sentiments de bienveillance, il avait entretenu des relations avec le Saint-Siège; s'étant mis en rapport avec Bellarmin, il donna un instant l'espoir d'une

conversion prochaine, comme on le voit par la lettre du mois de janvier 1600 que le célèbre cardinal lui adressa en réponse à la sienne (dans Frizon, *la Vie du cardinal Bellarmin*, p. 324, in-4°, Nancy, 1716). Mais porté sur le trône d'Angleterre, et maître, le premier, des trois royaumes, il changea totalement de disposition à l'égard des catholiques; il s'entoura d'hommes qui leur étaient notoirement hostiles et trente-cinq jours seulement après son avènement au trône, il rendit un édit qui leur était totalement contraire. Cette politique hostile, cruelle, injuste fut le prétexte et le point de départ de la conspiration des poudres. C'est à Robert Catesby, membre d'une des plus estimables familles d'Angleterre, qu'en revient la pensée première. Il crut qu'avec un prince faible comme Jacques, on pouvait et on devait tout craindre. Pour écarter les malheurs prêts à fondre, croyait-il, sur les catholiques, il conçut le rêve, insensé et criminel assurément, de faire périr dans la même catastrophe le roi, le parlement et les grands de l'État.

Mais il n'en vint pas du premier coup à concevoir ce projet qui passa par plusieurs phases. Une fois que l'idée de soustraire les catholiques d'Angleterre à une situation pleine de périls eut germé dans son esprit, il chercha des complices; il en trouva d'abord trois parmi les plus braves des trois royaumes, Tom Winter, de la famille de Huddington, Thomas Percy, de Northumberland, et John Wright. Ces quatre gentilshommes, décidés à braver toutes les hontes pour délivrer leurs frères dans la foi que les puissances catholiques semblaient abandonner, discutèrent d'abord ensemble et sans demander conseil, le moyen à prendre pour atteindre plus sûrement leur but. L'appel aux armes fut écarté comme impraticable. On s'arrêta à l'idée de pénétrer, par un passage souterrain, jusqu'aux fondements du palais de Westminster, où l'on mettrait des barils de poudre destinés à le faire sauter, à la première occasion opportune. Le nombre des conjurés fut successivement élevé jusqu'à treize. Mais le 28 octobre 1605, le gouvernement, qui venait de recevoir avis de la conjuration, par un des complices, prit ses premières dispositions pour en empêcher le succès, et le 5 novembre suivant, jour fixé pour la séance

royale, sir Thomas Knevelt, bailli de Westminster, saisit les barils de poudre et fit arrêter Fawkes, un des conjurés qui fut aussitôt interrogé en présence du roi. Plus tard ses complices passèrent en jugement et furent livrés au supplice. Leur crime est un fait hors de doute; et les catholiques anglais n'hésitèrent pas à le réproucher. Cependant les Anglicans ne se firent pas faute de confondre dans la même accusation les catholiques en général et les Jésuites anglais en particulier, dont quelques-uns, les Pères Garnett et Texmund principalement, avaient des relations fréquentes avec Robert Catesby et les autres conjurés. Mais il est aujourd'hui prouvé que les Jésuites ne furent point mis au courant du complot. Robert Catesby et ses compagnons le formèrent seuls et ne s'en ouvrirent à personne. Seuls ils en portent la responsabilité devant l'histoire. — CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire de la compagnie de Jésus*, t. I, m, p. 59 et suiv. 2^e éd. Paris, 1846. — *The condition of catholics under James I. Father Gerard's Narrative of the Gunpowder Plot*. Edited with his Life, by John Morris in-8°, London, 1871.

POUVOIR CIVIL. — I. La doctrine catholique ayant été exposée sur ce point important par le pape Léon XIII lui-même, avec une indiscutable autorité et une entière clarté, mon devoir est d'emprunter à ses enseignements, plutôt qu'aux livres des théologiens et des canonistes, fussent-ils des plus illustres, la pensée officielle de l'Église sur la nature, l'objet, l'origine, l'étendue du pouvoir civil, et sur son indépendance relativement au pouvoir pontifical. Ici, moins encore qu'ailleurs, je n'ai à proposer et à défendre que la doctrine de l'Église; ses savants et ses écrivains peuvent errer; d'autres peuvent diminuer ou exagérer ce qu'elle tient pour vrai; je leur laisse la responsabilité de leurs écrits et de leurs opinions. — 1^o Il n'y a pas de société possible sans pouvoir, et par conséquent pas de société civile sans pouvoir civil. La société civile, distincte réellement de la société domestique ou familiale et de la société religieuse, est celle qui a pour but immédiat de procurer aux hommes les biens temporels et terrestres dont l'acquisition ou la jouissance leur serait d'une

extrême difficulté s'ils vivaient isolés ou seulement par familles. Le pouvoir civil est donc la faculté morale d'obliger en conscience les membres de la société, par des commandements et des lois ayant pour but prochain les biens temporels dont l'usage convient à la société civile. Celle-ci et le pouvoir qui la régit ont une fin dernière plus haute, à savoir, de donner aux citoyens aide et secours pour remplir leurs destinées éternelles, et conséquemment pour atteindre aux biens que la religion leur communique et leur promet. — 2^o Dieu, ayant créé l'homme pour vivre en société, et la société étant impossible sans autorité, il s'ensuit que le pouvoir civil tire son origine de Dieu créateur: l'Écriture (*Prov.* viii, 15-16; *Sap.* vi, 3-4; *Ecd.* xviii, 14; *Joan.* xix, 11), les Pères (voir l'Encycl. *Diuturnum*), la raison elle-même, établissent fortement cette grave doctrine, quelle que soit d'ailleurs la forme politique de la société, et lors même que l'élection populaire désignerait le dépositaire unique ou multiple du pouvoir. — 3^o La société civile étant une société parfaite et complète dans sa catégorie propre, le pouvoir civil est pareillement plein et entier dans son genre. Mais l'un et l'autre sont inférieurs à la société religieuse, et ne pouvant raisonnablement lui être ni hostiles, ni indifférents, ni identifiés, ils lui sont harmoniquement subordonnés selon des conditions qui peuvent varier avec les temps et les peuples. — 4^o Indépendant quant aux questions d'ordre purement civil, l'État devra donc, dans les questions mixtes, s'accorder avec l'Église et reconnaître sa supériorité; il devra surtout la respecter, et, autant qu'elle l'exigera, la seconder dans l'exercice de ses fonctions d'ordre surnaturel. Car, pour répondre à son idéal le pouvoir chrétien doit gouverner à l'exemple de Dieu même, promouvoir le culte divin, aider les citoyens dans la poursuite des biens célestes, éviter l'indifférentisme en matière de religion, et se rappeler que son but dernier et suprême est la glorification de Dieu par le salut des hommes. — 5^o Il se pourra faire que la nécessité des circonstances et le malheur des temps obligent à tolérer certains maux; mais jamais l'abandon des principes eux-mêmes n'est permis, et jamais il ne peut être utile à la société.

— 6° Dès les premiers siècles, l'Église a mis tous ses soins à former l'État selon cette doctrine, et après les épouvantables misères de la société païenne elle est parvenue à donner au monde les splendeurs et les trésors de la société chrétienne. Aujourd'hui encore, elle est non seulement le plus ferme mais l'unique rempart solide des nations civilisées contre la barbarie où les entraînerait, à coup sûr, la coalition de la fausse philosophie des rationalistes, de l'astuce des franc-maçons et des prétendus libéraux, de la violence des communistes et des socialistes. (Outre l'encyclique *Diuturnum* du 21 juin 1881, cf. les suivantes: *Inscrutabili* du 21 avril 1878, *Quod apostolici* du 28 décembre 1878, *Nobilissima Gallorum gens* du 8 février 1884, *Humanum genus* du 20 avril 1884, *Immortale Dei* du 1 novembre 1885, *Libertas* du 20 juin 1888.)

II. Les preuves de cette théorie pontificale sont suffisamment indiquées dans le résumé qui précède, pour que je passe immédiatement aux objections qu'on lui fait. — 1° La notion du pouvoir civil, considéré comme un droit et une puissance distincts de la volonté générale du peuple, est une de ces idées métaphysiques qui ont fait leur temps: personne ne peut revendiquer la moindre autorité sur autrui; le pouvoir n'est que la collection des volontés individuelles, ou la résultante des droits possédés et des sacrifices consentis également par tous les citoyens. — 2° L'Église a voulu flatter le pouvoir civil en le faisant dériver de Dieu; en fait, il ne dérive que des hommes. — 3° Le pouvoir civil n'est pas subordonné au pouvoir religieux qui est le même pouvoir, sous une forme spéciale et avec des attributs réservés: que de faits historiques démontrent cette identité! — 4° Du moins faut-il dire que le pouvoir civil, s'il n'absorbe pas le pouvoir religieux, ne peut non plus être absorbé par lui: il est absolument autonome, et dans sa fin, et dans ses moyens, et dans ses dépositaires. — 5° En droit, l'indifférence du pouvoir civil par rapport au pouvoir religieux, son athéisme pratique, si l'on veut, est le plus sage parti; en fait, c'est le seul utile à l'Église et à l'État. — 6° Vouloir que l'État reconnaisse la supériorité de l'Église dans les questions mixtes, comme on dit; vouloir surtout

qu'il lui vienne en aide selon qu'elle le désire et le détermine; prétendre enfin qu'il a pour but dernier et suprême le salut des hommes, c'est le priver de toute autonomie. — 7° *L'Église libre dans l'État libre*, c'était la devise de saint Optat de Milève; pourquoi ne l'avoir pas admise avec empressement quand de grands hommes d'État modernes, suivis quant au fond par certains catholiques très éclairés, ont proposé de la substituer à la doctrine néfaste de la subordination ou de l'union? — 8° Ne sait-on pas quels résultats déplorables sont sortis du système pratiqué au moyen âge, et à quels violents excès se sont portés des papes tels que Grégoire VII et Boniface VIII, pour n'en citer que deux? — 9° Vainement le Siège Apostolique lutte encore aujourd'hui, de concert avec quelques gouvernements théocratiques, sinon pour ressaisir tout son pouvoir d'autrefois, du moins pour en garder quelques lambeaux: l'avenir appartient, pour le bonheur des peuples, aux idées et aux libertés modernes; le dernier mot appartiendra à ces idées et à ces libertés, et s'il y a encore des papes ils respectent enfin l'indépendance de la société laïque.

III. C'est en théologien et pour la seule défense de la vérité enseignée par l'Église que je réponds à ces difficultés: je ne ferai aucune excursion sur le terrain de la pure politique humaine.

1° Loin de favoriser, comme le prétendent quelques socialistes, la théorie d'après laquelle tous les membres de la société civile sont égaux, la révélation, tout en proclamant l'égalité de nature et l'unité d'origine de tous les hommes, suppose et même enseigne formellement l'inégalité juridique et morale d'où procède la distinction du pouvoir et des sujets (Cf. *Eph.* III, 15; *Rom.* XIII, 1, 4, 5; I *Cor.* XII; *Sap.* VI, 3-4; *Prov.* VIII, 15-16; *Ecl.* XVII, 14; *Joan.* XIX, 11; I *Petr.* II, 13-15; *Malth.* XXII, 21, etc.). Le pacte ou contrat social, en vertu duquel chaque citoyen céderait une part de ses droits pour en faire une sorte de masse commune administrée ou exploitée par le mandataire de tous, c'est-à-dire par le chef apparent de la société, ce pacte, dis-je, est historiquement controuvé, pratiquement insuffisant pour constituer un pouvoir solide et respecté, absolument incapable de lier les cons-

ciences et d'assurer au droit la prépondérance sur la force. La société lui est nécessairement antérieure; elle existe déjà quand on suppose qu'il est conclu; et enfin ce n'est pas de lui qu'elle pourrait tirer la force de subsister, comme il le faut, pendant de longs siècles.

2° L'Église romaine ne fut pas la première à dire que le pouvoir civil lui-même vient de Dieu. La Bible, Jésus-Christ, les apôtres, l'avaient dit avant elle; et ils l'avaient dit, et l'Église l'a enseigné, du temps même de ces princes cruels et tyranniques dont il eût été humainement si commode et si habile de diminuer peu à peu le pouvoir, l'influence, la majesté. Toutefois l'Église n'a jamais enseigné, et c'est une exagération de quelques légistes et théologiens courtisans, que chaque prince reçoive immédiatement de Dieu son pouvoir, comme le pape dans son élection ou l'évêque dans son institution canonique. Tout simplement elle enseigne, selon la formule de Léon XIII, que le pouvoir civil vient de la nature, et, par conséquent, de Dieu auteur de la nature, c'est-à-dire, que la loi naturelle, loi certainement divine, par laquelle toute société humaine est régie, exige la présence, dans cette société, d'un pouvoir directeur qui par le fait même de son existence est investi du droit de commander et d'être obéi en conscience. Réduite à ces termes, la thèse de l'Église n'a rien, même pour l'esprit le plus prévenu, qui sente la flatterie envers l'autorité civile. Elle lui impose autant de devoirs que de droits; elle l'oblige à respecter elle-même Dieu et la conscience.

3° L'identification du pouvoir civil et du pouvoir religieux est absolument contraire au but prochain, à l'objet formel, de l'un et de l'autre. Les biens temporels et les biens célestes ou éternels sont de catégories essentiellement différentes. Cette distinction est d'autant plus profonde que les biens célestes proposés et promis à l'homme sont de l'ordre surnaturel, et que le pouvoir civil est de l'ordre purement naturel. Les moyens confiés au pouvoir spirituel sont aussi, en fait, surnaturels, tandis que ceux dont dispose le pouvoir temporel ne sont que naturels. — Quand on les voit l'un et l'autre, réunis en une seule et même personne, ou bien c'est par usur-

pation, comme chez les empereurs païens, les czars moscovites, les souverains protestants d'États pareillement protestants; ou bien c'est par un lien purement accidentel, encore qu'il puisse être providentiel, comme chez les papes depuis la fondation du Pouvoir temporel. Dans les deux cas, le pouvoir civil reste au-dessous du pouvoir religieux, et ne lui est nullement identique.

4° Non, certes, nous n'admettons pas l'absorption du pouvoir civil par le pouvoir religieux; et l'un des plus sérieux canonistes de notre temps, le cardinal Tarquini, que je cite spécialement parce qu'en sa qualité de jésuite il n'est pas suspect de trahir les intérêts de la papauté, établit cette thèse d'une netteté absolue: « En fait de choses temporelles et sous le rapport de la fin temporelle, l'Église ne peut rien dans la société civile. » (*Juris. eccles. publ. institutiones*, 5^e édit., p. 48.) — Mais, de ce qu'il n'est pas absorbé par la puissance spirituelle, l'on ne peut conclure que le pouvoir civil ne lui soit point subordonné. Il l'est quant à sa fin et quant à ses moyens, nous l'avons montré plus haut; il l'est quant à ses dépositaires, puisque ceux-ci, pour atteindre à leur fin dernière, dépendent de l'Église, et que l'accomplissement même de leurs devoirs politiques est une affaire de conscience qui relève, comme l'accomplissement de toutes les obligations morales, de la loi divine et de l'Église son interprète et son organe. Je sais que, d'après les canonistes, les infidèles ne sont point soumis à la juridiction ecclésiastique; mais ils sont tenus, comme tous les hommes, de s'y soumettre, puisqu'ils sont tenus d'entrer dans l'Église. Il est donc vrai de conclure que tout dépositaire de l'autorité civile relève, en un certain sens, de l'autorité religieuse.

5° Si la tolérance ou, comme on dit, la liberté des cultes s'impose parfois aux hommes d'État, l'indifférence en matière de religion et de sectes religieuses ne leur est pas plus permise qu'aux autres hommes: dans une telle question, il faut nécessairement faire son choix et prendre un parti, dût-on se voir entravé dans les marques de complet dévouement qu'on serait tenu de donner à la vérité reconnue et embrassée. L'athéisme pratique ou légal

est intrinsèquement mauvais, étant contraire à la loi naturelle qui subordonne le pouvoir temporel à l'acquisition de la fin dernière de l'homme. La tranquillité et la paix ne peuvent longtemps durer sans la connaissance et la profession des principes religieux enseignés par l'Église. Les États schismatiques ou hérétiques qui en conserveraient, plus que des États catholiques de nom, le respect et l'influence, seraient par le fait même dans de meilleures conditions sociales, et l'expérience prouve que la religion est le meilleur soutien des pouvoirs civils. Pour l'Église elle-même, si l'athéisme et l'indifférence de certains gouvernements temporels sont préférables à la tyrannie et à la persécution de certains autres, ils sont assurément moins favorables à la sanctification et au salut des âmes que le régime de sage subordination et de cordiale entente : l'histoire ne permet pas d'en douter, ni l'enseignement formel de l'Église.

6° Si, pour être autonome, l'État doit avoir une autorité illimitée, nous avouons que d'après les principes catholiques il ne l'est pas. Mais tel n'est pas le sens de ce mot. Autonomie signifie indépendance complète dans la sphère de l'activité propre, harmonie avec le pouvoir spirituel dans la zone de frontière, c'est-à-dire dans les questions mixtes, et complète abstention dans les questions purement spirituelles. Que dans les questions mixtes elles-mêmes la prééminence de l'Église doive être respectée, c'est un droit manifeste qui ne diminue en rien la légitime étendue de l'autorité civile. Être autonome, ce n'est pas pouvoir tout faire, mais faire librement et avec indépendance ce que l'on a mission de faire.

7° Saint Optat (*de Schism. Donat.*, lib. 3) n'est pas l'auteur de la formule devenue fameuse en ces derniers temps, *l'Église libre dans l'État libre*; il enseigne tout bonnement que l'Église ne doit pas refuser, comme Donat l'avait fait, les secours vraiment utiles que l'État lui offre avec bonne intention: car Dieu a ainsi disposé les choses humaines que l'Empire est fait pour aider l'Église, le pouvoir temporel pour aider le pouvoir spirituel. Saint Optat tient donc pour l'union des deux puissances et pour la subordination du temporel au spirituel, telle que nous

l'avons décrite. Que si la devise mensongère de Cavour, adoptée, dans un autre sens assurément, par Ch. de Montalembert, affirmait seulement l'autonomie des deux puissances, chacune en son ordre, sans rien préjuger de leurs rapports mutuels et hiérarchiques, nous ne la repousserions pas absolument. Mais elle nie implicitement cette hiérarchisation, et ne peut conséquemment être admise comme l'expression adéquate de la situation respective des deux puissances.

8° Nous sommes fort disposé à nous apitoyer sur les funestes résultats des conflits politico-religieux qui ont troublé et parfois ensanglanté le moyen âge; mais nous ne sommes aucunement persuadé que des papes moins absolus que saint Grégoire VII et que Boniface VIII eussent obtenu, avec une autre conduite, de meilleurs effets et une prospérité plus durable. Nous le sommes moins encore que ces énergiques pontifes aient eu tort de poser les principes qu'ils ont invoqués dans ces grandes luttes et qu'on leur a tant reprochés. Le savant J. A. Bianchi, dans son ouvrage magistral sur la *Politique extérieure de l'Église*, a parfaitement démontré que ces principes sont inséparables du dogme même de l'Église et de la loi divine qui a soumis tous les chrétiens, particulièrement les pécheurs, au pouvoir des clefs. Ce qui, dans les détails secondaires de la querelle, dans les formes de la procédure, peut paraître quelque peu outré, doit être apprécié selon l'état des esprits et des mœurs d'alors: on ne peut, sans inexactitude et même sans injustice, condamner un pape du moyen âge pour n'avoir pas suivi les usages diplomatiques de notre époque.

C'est ici le lieu de parler brièvement de la fameuse question du pouvoir direct ou indirect des papes sur les rois et autres dépositaires de l'autorité civile.

a) Il est bien entendu que nous ne parlons pas des droits que la coutume ou une législation internationale écrite attribueraient au Souverain Pontife sur les souverains temporels. Leur légitimité ne saurait être révoquée en doute et nous ne la mettons pas en question. L'arbitrage ou même la suzeraineté déferés au pape sont des faits du même ordre que tous les traités internationaux et que toutes les conventions sociales.

b) Mais il s'agit des droits inhérents au pontificat suprême, en vertu même de son institution et de la succession non interrompue des évêques de Rome succédant à saint Pierre. Ont-ils, comme tels, le pouvoir *direct* de déposséder les princes et même de les frapper d'une sentence de mort?

c) Quelques écrivains ont répondu affirmativement. Mais leur sentiment a été regardé par la majorité des théologiens et des canonistes comme dénué de fondement solide ; et rien, dans la conduite du siège apostolique, ne peut être sûrement invoqué en sa faveur.

d) Cependant, il n'est pas douteux que les peuples ne puissent et ne doivent être délivrés de la tyrannie, qui irait jusqu'à la ruine des corps et des âmes. Un prince qui s'abandonnerait à cette fureur devrait être privé de son pouvoir ; et le pape pourrait, non pas précisément le destituer, ni directement rompre le lien de fidélité qui obligeait ses sujets envers lui, mais déclarer qu'en raison de ses crimes il a cessé de posséder la puissance dont il jouissait et à laquelle ses subordonnés étaient tenus d'obéir en conscience. C'est ce qu'on appelle le pouvoir *indirect* des papes sur le temporel ; et comme il rentre évidemment dans leur rôle de docteurs et de pasteurs suprêmes, ils l'ont exercé quand les circonstances l'ont demandé. Pourraient-ils l'exercer n'importe en quel temps et à l'égard de n'importe qui ? Nous avons déjà dit (art. *Papauté*) que nous ne le pensons pas ; car ce pouvoir leur a été confié, non pour la destruction mais pour l'édification de l'Église ; et si son usage devait tourner au détriment de celle-ci il deviendrait certainement illégitime. C'est pourquoi, par exemple, jamais pape ne s'est avisé de s'en servir contre les tyrans des premiers siècles, et jamais pape ne s'en servira dans des temps troublés comme les nôtres, où le résultat d'une pareille sentence serait non seulement nul mais grandement nuisible à la religion.

e) La décrétale *Novit* d'Innocent III, la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII, dans son texte authentique, n'expriment rien de plus : elles revendiquent pour l'Église romaine ce qui est plus qu'un privilège, ce qui est pour elle un devoir formel : celui de s'opposer, dans la me-

sure de ses forces et de la prudence, au péché, au scandale, aux crimes de tous les chrétiens, quelle que soit d'ailleurs le rang élevé qu'ils occupent. La paci-fiante décrétale *Meruit* de Clément V n'a porté aucune atteinte à ces principes soutenus de nouveau par les conciles œcuméniques de Lyon et de Trente.

f) Mais pourquoi s'en montrer effrayé ou scandalisé, quand ils ne sont que la pure et calme expression de deux théories générales absolument indiscutables ; celle de la supériorité du spirituel sur le temporel, et celle de la primauté du pape sur l'Église universelle ? La campagne entreprise par Bossuet contre ces principes, dans sa *Defensio Declarationis*, n'a eu qu'un seul effet, assez regrettable pour la gloire de ce grand homme : elle a prouvé qu'il avait mis plus de passion que de solide érudition au service d'une opinion nouvelle parmi les théologiens même français. Il n'a pu dépouiller saint Grégoire VII de l'aurole de sagesse et de vérité doctrinale dont les siècles l'avaient couronné. Il n'a pu prouver que l'Écriture, les Pères, les actes de l'Église durant dix-sept siècles, soient contraires au pouvoir indirect des papes sur le temporel. Surtout il n'a pu démontrer que ce pouvoir n'ait rendu de grands services aux peuples et aux souverains eux-mêmes, et qu'il n'ait été l'un des bienfaits les plus signalés du pontificat romain envers la civilisation européenne. L'ouvrage déjà cité de Bianchi renferme à ce sujet, et d'après les documents les plus sûrs, une foule d'intéressantes observations qui ne peuvent trouver place dans un simple article de Dictionnaire.

g) Nous ignorons ce que l'avenir réserve à tant de nations ébranlées par des mouvements sociaux et politiques d'une incontestable gravité. Mais nous pouvons affirmer que le socialisme et surtout l'anarchisme seront incapables de constituer des sociétés civiles durables, parce qu'ils se refusent à y faire entrer l'élément d'autorité véritable, ayant droit de commander en conscience. Nous pouvons affirmer que cet élément nécessaire est fatalement condamné à se dissoudre, s'il n'est imprégné des principes et des doctrines de la religion chrétienne. Nous pouvons enfin affirmer que cette religion, elle-même n'est solide et durable que par son adhésion à la Pierre, contre laquelle

ne sauraient prévaloir les portes infernales ; en dehors de ce rocher immuable ce n'est que sable et poussière avec quoi l'on ne saurait faire ni pouvoir ni société. Les encycliques précédemment citées de Léon XIII sont pleines de hauts enseignements et de claires démonstrations à ce sujet.

(Cf. *Acta LEONIS XIII* ; BIANCHI, *Traité de la puissance ecclésiastique dans ses rapports avec les souverainetés temporelles* ; cardinal TARQUINI, *Juris ecclesiastici publici institutiones* ; LIBERATORE, *L'Église et l'État* ; id., *du Droit public ecclésiastique* ; etc. etc.)

D. J. D.

POUVOIR TEMPOREL DU PAPE. —

1. Ces mots désignent ici le territoire soumis, depuis de longs siècles, à l'autorité des papes et constituant un domaine sur lequel ils exercent le pouvoir régalien, de telle sorte qu'ils sont rois temporels en même temps que monarques spirituels. La ville de Rome est tout naturellement le centre de cette principauté sur laquelle, comme plusieurs de ses devanciers, le Souverain Pontife actuel maintient énergiquement ses droits, violés par l'invasion successive des États Romains et enfin par la prise de Rome, le 20 septembre 1870. — C'est lui-même que nous voulons faire entendre à nos lecteurs, sur un sujet si passionnément débattu, et souvent obscurci par les sophismes de la politique contemporaine. — Dans plusieurs documents solennels, Léon XIII, sans fixer géographiquement les limites d'un domaine, qui a varié et pourrait varier encore d'étendue, pose les principes suivants :

1° C'est par un dessein particulier de la Providence que l'Église, société spirituelle parfaite en son genre, a été investie d'un pouvoir temporel qui est une excellente sauvegarde de sa liberté. La translation de l'Empire à Constantinople avait précisément pour but, au moins dans la pensée divine, de laisser Rome aux papes et de favoriser le développement des destinées surnaturelles apportées à la Ville éternelle par le vicaire de Jésus-Christ.

2° Rien de plus légitime que les origines du pouvoir civil exercé sur elle par les successeurs de Pierre. Ce pouvoir se forma spontanément, sans blesser aucun

droit ni exciter aucune opposition ; les services rendus par les papes aux peuples d'Italie le consacraient chaque jour. — Rien de plus utile, en effet, pour l'Italie, pour l'Europe, pour le monde entier, que ce pouvoir temporel à l'ombre duquel la religion, les lettres, les arts, les sciences, la civilisation tout entière ont pu traverser les plus furieuses tempêtes, et prendre un développement qu'ils n'ont eu nulle part ailleurs au même degré et avec la même rapidité.

3° Comparés au gouvernement pontifical, les gouvernements civils d'aujourd'hui n'égalent ni son antiquité, ni sa légitimité, ni ses services.

4° Ce ne sont pas ses défauts et ses imperfections, fort exagérés par ses adversaires, qui ont amené sa chute à la fin du dernier siècle, et deux fois en celui-ci : mais l'esprit sectaire, la révolution, l'impiété, la franc-maçonnerie voltairienne ou athée.

5° Son rôle a été, après l'ère des persécutions, et, pour ainsi dire, depuis la pénible et périlleuse enfance de l'Église, de lui assurer, dans la période d'âge viril et d'activité féconde où elle est entrée avec Constantin, deux conditions dont la nécessité s'impose toujours à elle en ce monde : d'abord la liberté de sa vie, de son enseignement, de son apostolat ; ensuite la dignité, l'honneur, le decorum de son pontife suprême, l'évêque de Rome, vicaire du Fils de Dieu. Rien ne donne à penser, tant s'en faut, que la Providence veuille changer ces conditions séculaires de l'Église ou bien y pourvoir autrement.

6° On ne saurait donc attendre des souverains pontifes et de l'épiscopat catholique l'abandon de cette indépendance territoriale et de ce domaine temporel, dont l'envahissement a fatalement remis en question la légitimité de tous les droits souverains et ébranlé la solidité du monde civilisé. (LÉON XIII, allocution du 22 fév. 1879 ; Encyclique *Etsi nos*, du 15 fév. 1882, aux évêques d'Italie ; lettre du 18 août 1883 sur les études historiques ; allocution du 24 mars 1884 ; lettre du 28 août suivant, à l'archevêque de Florence ; et surtout lettre du 15 juin 1887 au cardinal Rampolla.)

II. On fait, contre cette doctrine pontificale, les objections suivantes : 1° Elle

n'est pas de foi : donc, on peut la rejeter librement. — 2° Il est déplorable que le Siège apostolique veuille la fortifier par le moyen d'un *Syllabus* quelconque, ou de censures portées contre les adversaires du pouvoir temporel : n'est-ce pas un grave abus de soutenir et au besoin de remplacer les armes matérielles par les armes spirituelles? — 3° Le Christ n'a-t-il pas déclaré, et Dante, un des plus grands théologiens et des plus grands catholiques du moyen âge, n'a-t-il pas répété que l'Église n'est pas de ce monde et que le successeur de Pierre doit se contenter de régner sur les âmes, sans entraver lui-même son action apostolique par des soins et des embarras politiques? — 4° Les prêtres ne sont pas faits pour être rois temporels, et les peuples ne sont pas faits pour être sujets temporels des prêtres : le progrès ne peut résulter d'un pareil système théocratique. — 5° En fait, les papes ont usurpé Rome et ses environs sur les empereurs; et le surplus leur est venu en grande partie d'une femme romanesque, Mathilde de Toscane, fanatisée par l'ambitieux Grégoire VII. — 6° Les papes ont toujours mal gouverné leurs États, et ceux qui ont aspiré au rôle de grands souverains ont été de médiocres pontifes, témoin le belliqueux Jules II. — 7° Le principe moderne de la sécularisation et de la laïcisation doit trouver son application à Rome, comme partout. — 8° La restauration du pouvoir temporel impliquerait l'abandon de l'unité italienne et de différentes autres conquêtes morales, auxquelles il est impossible qu'une grande nation renonce. — 9° De quel droit condamner les Romains à jouer le rôle d'ilotes et de parias dans l'Europe, au profit de papes et de cardinaux qui ne sont pas toujours des Italiens? — 10° N'est-il pas scandaleux de voir la papauté appeler le monde entier aux armes, pour lui rendre quelques misérables provinces dont la perte, à tout bien considérer, est plutôt un gain pour elle?

III. L'on conviendra que nous avons exposé sans adoucissement et sans déguisement aucun les objections spécieuses contre le pouvoir temporel. Qu'on veuille donc prendre une sérieuse attention à nos réponses.

1° Non, certes, les déclarations pontificales et épiscopales sur la nécessité du

pouvoir temporel des papes ne sont point des définitions dogmatiques, obligeant les fidèles à un acte de foi. Mais elles revêtent, par leur origine comme par l'étroite relation de leur objet avec la liberté essentielle à l'Église, un caractère surnaturel d'autorité et de gravité qu'il est bon de ne pas méconnaître. Eussent-elles seulement la valeur commune des vérités d'ordre historique et moral, qu'elles mériteraient encore le respect et l'adhésion des esprits droits et honnêtes.

2° L'intervention des censures ecclésiastiques s'explique précisément ici par le côté religieux de la question : il s'agit d'une condition humainement indispensable pour que l'Église vive et agisse librement; et cette condition paraît bien avoir été remplie par une action providentielle digne, elle aussi, de tout respect. S'il peut être juste de frapper de peines spirituelles les voleurs des vases sacrés, ne le serait-il point d'en frapper les envahisseurs des États de l'Église, et d'inscrire, parmi les propositions que l'autorité ecclésiastique a le devoir de réprouver les thèses qui justifieraient ou favoriseraient ces envahisseurs?

3° Si l'Église n'est pas de ce monde, elle vit et agit en ce monde : et pour le faire dignement, honorablement, elle entend conserver ce moyen providentiel d'une possession territoriale aussi légitime que possible. Qui pourrait se dire sage et l'en blâmer? Dante, un peu plus poète que théologien, a largement déraisonné là-dessus, et rêvé un empereur universel dans l'ordre matériel comme le pontife l'est dans l'ordre spirituel : je ne pense pas que cette politique puisse agréer aux adversaires actuels du pouvoir temporel. Si, comme il le croyait, le pouvoir temporel entravait réellement l'action surnaturelle de la papauté, nous en devrions désirer la suppression. Mais quelques rares et légers inconvénients, s'il en existe, ne sont pas pour infirmer les revendications de Léon XIII et de ses prédécesseurs.

4° Pourquoi les prêtres seraient-ils de mauvais hommes d'État? L'histoire, même l'histoire contemporaine, ne le prouve pas péremptoirement. On disait, au moyen âge, qu'il faisait bon vivre sous la crosse; et bien des gens, les israélites en particulier, se sont applaudis d'y vivre

jusqu'en ces derniers temps. S'il y a un progrès dont les prêtres ou les papes ne sont pas les promoteurs, c'est un progrès des plus contestables et des moins honorables, car il entraîne la déchéance chrétienne et morale des peuples. Quant au progrès qui humanise, qui civilise, qui christianise davantage, ou qui, du moins, ne s'oppose pas à ce mouvement ascendant, l'Église le désire, le bénit, le réalise autant qu'elle le peut. L'histoire en est garante. L'idée même d'un Dieu infiniment parfait, que la perfection finie sert à glorifier en le révélant davantage et en le faisant mieux aimer, est une source intarissable de progrès. Une autre source de ce progrès est la pensée du prochain à secourir, à instruire, à faire grandir dans le bien ; du prochain pour lequel tant d'œuvres intellectuelles et morales du plus haut prix ont été réalisées dans l'Église. (Voyez l'art. *Progrès*.)

5° Les papes n'ont rien usurpé : leur domaine s'est constitué par des donations formelles et par des abandons équivalant à des donations. La reconnaissance des princes et des peuples pour d'immenses services rendus s'est unie au sentiment profond de la liberté et de la dignité du pouvoir pontifical, pour lui constituer peu à peu cette dotation temporelle, sans laquelle son influence sur le monde serait de beaucoup diminuée. La grande comtesse Mathilde, femme d'un caractère et d'une intelligence fort remarquables, a pensé là-dessus comme Pépin et Charlemagne. Si elle a vu, dans la personnalité éminente de saint Grégoire VII, l'incarnation pour ainsi dire tangible de cette influence sociale de l'Église en des temps particulièrement difficiles, il ne faut que la louer de sa perspicacité, et la féliciter elle-même d'avoir pu accomplir une œuvre de haute politique ébauchée par les hommes illustres, dont elle a égalé sinon surpassé la foi et la clairvoyance.

6° Nous ne prétendons pas que le pape, comme souverain temporel, soit infail-
lible ou impeccable. Nous ne prétendons pas non plus que ses États, sous le rapport matériel et moral, puissent et doivent l'emporter sur tous les autres. Après tout, il y a dans ce gouvernement, tel que l'histoire et la géographie l'ont fait, les avantages et les inconvénients, les défauts même, si l'on veut, qu'on trouve dans des gouvernements pure-

ment laïques, italiens ou non. Mais, tout sagement pesé, l'on peut dire que les papes, loin de régner ou de régir moins bien que d'autres, se sont généralement montrés plus avisés, plus soigneux, plus désintéressés. On a pu médire du népotisme de celui-ci, de la mondanité de celui-là, des désordres peut-être de tel ou tel autre, de l'humeur belliqueuse d'un autre encore : mais on ne démontrera pas que la moyenne d'aptitudes gouvernementales et de bons résultats politiques n'ait pas été supérieure, dans la série des papes, à celle de toutes les autres dynasties. De notre temps même, des hommes politiques, parfaitement honnêtes et parfaitement au courant de la situation des États Romains, n'ont pas craint d'en faire l'apologie. Il est vrai qu'ils ne parlaient pas de ce principe, ou plutôt de ce préjugé, que le catholicisme et le clergé surtout sont funestes au développement social.

7° Cet autre principe moderne, conséquence du précédent, qu'il faut tout laïciser, tout séculariser, n'est ni évident de soi, ni tant soit peu démontré. Nous en refusons donc, à bon droit, l'application au domaine temporel du Saint-Siège.

8° L'unité italienne, comme plusieurs autres, et plus qu'elles peut-être, est un de ces faits de valeur discutable, contestable, et en tout cas d'une importance secondaire. Il peut y avoir et il y a réellement des faits d'une catégorie supérieure, que la religion, le droit, la justice, la prudence même, commandent de respecter avant tous les autres. Tel est celui de l'indépendance des papes garantie par leur pouvoir temporel.

Il importe à l'humanité tout entière, à son bonheur éternel et temporel, qu'il soit respecté. Il n'en est évidemment pas de même du fait de l'unité italienne, sous le gouvernement de la maison de Savoie, ni surtout du choix de Rome pour capitale du royaume italien.

9° Je vois bien que l'existence du pouvoir temporel oblige un certain nombre d'italiens à vivre sous l'autorité civile de l'évêque de Rome. Mais je ne vois pas qu'ils soient ainsi plus malheureux ou plus déshonorés que de vivre seulement, comme tous les catholiques, sous son autorité spirituelle. Je ne vois pas surtout qu'ils descendent, par le fait même, au rang misérable de parias ou

d'ilotes; et que l'impossibilité où ils seraient, soit de vivre sous un gouvernement laïque venu lui-même du dehors, soit de se mettre en république, constitue un motif suffisant de s'apitoyer sur eux comme sur la Niobé des nations. En droit, ils sont les sujets du pape; la violence venue du dehors n'a pu, même avec leur consentement, ravir à celui-ci son autorité légitime.

10° Quant à en appeler aux armes pour recouvrer leur domaine, non, les papes n'y songent pas. Ils savent que la guerre, surtout une guerre universelle, serait un déplorable et bien redoutable moyen de restauration. Mais ils croient aux sentiments de justice, de probité, d'honnêteté, de religion, qui subsistent malgré tout chez les gouvernants et chez les peuples. Ils croient à la solidarité des nations civilisées entre elles et avec l'Église catholique. Ils croient au temps, au bon sens, à l'évidence des faits, et à l'action mystérieuse mais toute-puissante de la Providence. Ils ne cessent d'affirmer leur droit et de demander que les catholiques l'affirment avec eux. La voix du droit est comme celle du sang du juste : elle monte jusqu'au ciel et le jour vient où elle est écoutée.

(Cf., outre les documents déjà cités de S. S. LÉON XIII, les ACTES du pontificat de PIE IX, le *Codex diplomaticus Sanctæ Sedis* publié par Theiner, le *Mémoire* de M. de Rayneval sur les *États Pontificaux*, les nombreuses brochures publiées en 1859 et 1860 pour la défense du pouvoir temporel, la dissertation italienne de P. Steccanella sur la valeur de la déclaration collective des évêques relativement à ce pouvoir, *Il valore della dichiarazione* etc., etc.)

D^r. J. D.

PRÉDESTINATION (LA). — I. *Le champ de la question.* La divine Providence exerce sur toutes les créatures son action qui est *suprême* par le rang qu'occupe Dieu dans l'ordre des causes, *infaillible* dans la direction qu'elle imprime aux êtres, ses créatures, pour les conduire à ses propres fins, *souverainement efficace* par la puissance avec laquelle elle agit au plus intime de leur être. Et ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'elle conduit ainsi toutes les créatures sans jamais

violenter leur nature. C'est Dieu qui a créé toutes les natures existantes; c'est lui qui leur a imposé les lois selon lesquelles elles se meuvent; dans le gouvernement du monde, il sait arriver à ses fins sans déroger, si ce n'est en de rares circonstances, même aux moins élevées des lois qu'il a faites. Quand il use, pour un cas particulier, de quelque exception dans l'ordre des choses inférieures, c'est au profit des créatures supérieures auxquelles il veut donner le moyen de tendre conformément à leur nature vers un bien au-dessus de leur portée. Et ainsi les miracles qui suspendent, pour un temps, quelques-unes des lois du monde inférieur trouvent leur raison d'être dans les exigences d'un ordre supérieur.

Dans le gouvernement des êtres sans raison, l'action de la Providence s'exerce de la façon la plus facile à admettre, sinon à comprendre : des lois physiques, toujours obéies par les êtres irraisonnables et incapables d'aucune résistance, assurent l'ordre voulu de Dieu et entraînent fatalement ces êtres vers la fin que Dieu leur a marquée.

Mais le gouvernement des êtres raisonnables doit être tout différent. Leur imposer la nécessité comme aux êtres corporels, serait rendre inutile la noble faculté que Dieu lui-même leur a départie de se déterminer librement : ce serait annuler leur nature raisonnable. Dieu les dirigera donc vers les fins de sa Providence par des moyens qui leur laisseront toute leur liberté. Il leur commandera et ils devront obéir; il leur donnera les moyens d'agir, et ils devront travailler; il leur marquera la voie, et ils devront y marcher; il les poussera vers ses fins, et ils devront s'y porter eux-mêmes; il opérera en un mot comme cause première, et eux, comme causes secondes et subalternes, devront coopérer. Cette coopération, les créatures libres pourront la donner ou la refuser librement. Et néanmoins la Providence divine ne manquera point les fins qu'elle s'est proposées. Parmi les créatures raisonnables, les unes y tendront directement par la voie que Dieu leur aura tracée, les autres pourront paraître s'en écarter pour quelque chose et pour un temps; mais Dieu, dont la puissance n'est pas moindre que la sa-

gesse, l'une et l'autre étant infinies, saura ou bien les ramener dans la voie directe par sa grâce, ou les faire servir de force à ses fins par le châtement qu'elles auront d'ailleurs mérité.

Telle est la conduite de la Providence divine dans le gouvernement des choses humaines. Il fallait rappeler ces notions avant de traiter spécialement de la Prédestination, laquelle n'est autre chose que la Providence elle-même s'exerçant sur les hommes en vue de leur fin dernière qui est le salut éternel.

La prédestination n'est donc qu'une partie, qu'un office de la Providence divine. La Providence embrasse dans son empire tous les êtres sans exception; la prédestination n'a pour sujet que les hommes. La Providence pourvoit à l'accomplissement de toutes les fins que Dieu s'est proposées, depuis la plus basse, jusqu'à celle qui est la fin suprême, la fin *finale* de toutes choses, sa propre gloire dans la manifestation de sa bonté; la prédestination laisse de côté toutes les autres fins inférieures ou parallèles pour ne faire qu'assurer le salut de ceux qui doivent glorifier Dieu par la sainteté et la félicité éternelle; elle laisse de côté la réprobation, cette partie de la Providence divine qui, par le supplice éternel, remet dans l'ordre les méchants morts dans la révolte contre Dieu; elle laisse au-dessus d'elle la fin dernière de toutes choses, la gloire de Dieu en elle-même.

Tel est l'ensemble auquel appartient la prédestination; telle est la place qu'elle y occupe. L'étendre ou la restreindre, c'est s'exposer à commettre de graves erreurs ou à se jeter dans des difficultés inextricables. Ainsi, qu'on essaie de comprendre dans la prédestination des élus la réprobation des méchants, ou qu'on applique à la réprobation les notions qui conviennent à la prédestination et vice versa, chacune de ces deux matières devient inexplicable; ce qui est juste dans la prédestination devient inique dans la réprobation; qu'un Dieu bon donne la grâce sans aucun mérite précédent, qu'il prépare antécédemment à tout mérite l'ensemble des faveurs dont la gloire éternelle est le point culminant, il n'y a rien que de très acceptable; mais que le même Dieu punisse sans démerite précédent, qu'il prépare le châtement sans crime pré-

vu et qu'il fasse l'homme mauvais pour le punir, voilà qui révolte à bon droit tout homme sensé. Nous ferons en sorte de ne pas heurter cet écueil en séparant nettement les deux questions de la prédestination et de la réprobation. Nous ne traiterons que de la prédestination des adultes, la question des enfants morts sans baptême étant examinée ailleurs. (V. art. *Enfer, Pêché originel, etc., etc.*) La réponse aux nombreuses difficultés faites contre la doctrine catholique, en cette matière, sera donnée dans l'exposé même de cette doctrine.

II. *Nature et existence de la prédestination.*

— Prédestination est un mot composé de deux parties dont l'une, la dernière, *destination*, indique une direction imprimée à quelque chose ou à quelqu'un vers un but; et l'autre, la première, *pré*, une antériorité de l'acte par lequel est fixée la destination d'une chose ou d'une personne, sur l'existence même de la personne ou de la chose (S. Thom. q. 6. *de verit.* a. 1).

Appliquée à ce qu'elle désigne, la prédestination est, en Dieu, le décret par lequel il décide de conduire une créature raisonnable à la félicité éternelle et lui en prépare les moyens. Saint Augustin la définit en ces termes : « La prédestination est l'acte par lequel Dieu prévoit et prépare les grâces à l'aide desquelles sont très certainement sauvés tous ceux qui arrivent au salut. » Saint Thomas : « La prédestination est le décret qui a pour objet de faire arriver la créature raisonnable à la fin de la vie éternelle. » Scot : « La prédestination est la *préordination* de quelqu'un à la gloire principalement, et au reste en vue de la gloire. » Chacune de ces définitions exprime ou suggère la fin, les moyens d'y parvenir et l'efficacité certaine, soit du décret divin qui prédestine les élus à la vie éternelle, soit des moyens qu'il leur prépare pour y arriver. Ce sont là les éléments essentiels de la prédestination.

A. Que Dieu prépare la gloire à ses futurs élus, et cela, dès le principe, c'est-à-dire dès le commencement et même avant le commencement des temps, Notre-Seigneur le donne clairement à entendre : « Venez dit-il, les bénis de mon Père; « possédez le royaume préparé pour vous « depuis la création du monde » (Mat. xxv, 34); il ne dit pas *préparé* en général

pour ceux qui se trouveront, mais préparé d'une manière déterminée, pour vous, les bœufs de mon Père. — Ailleurs il dit formellement que la possession de ce royaume est l'objet d'un décret divin : « Être assis à ma droite ou à ma gauche « ce n'est pas à moi de vous l'accorder », cette gloire « est pour ceux à qui mon « Père l'a préparée » (Matth. xx, 23) ; c'est comme homme qu'il parle ; comme Dieu, il décrète avec le Père.

Il est impossible que Dieu veuille la fin sans préparer en même temps les moyens ; aussi a-t-il, dès avant la création du monde, prédestiné les élus à la sainteté, qui est la semence dont la félicité éternelle est le fruit : « Il nous a élus en lui « en Notre-Seigneur Jésus-Christ pour « que nous fussions saints et sans tache « en sa présence dans la charité » (Ephes. 1, 4) ; il les a de même prédestinés à la grâce de l'adoption divine qui leur donne droit à l'héritage céleste : « Il nous a « prédestinés à être adoptés pour ses en- « fants par Jésus-Christ, en vue de lui « selon le décret de sa volonté » (Ibid. 5).

Gloire et grâce, fin et moyens, sont unis dans le détail que fait saint Paul du décret de la prédestination, l'épître aux Romains : « Nous savons que tout « coopère au bien de ceux qui, selon son « décret sont appelés à être saints ; car « ceux qu'il a prévus, il les a prédesti- « nés à être conformes à l'image de son « Fils, de telle sorte qu'il fût lui-même le « premier-né d'un grand nombre de frè- « res. Ceux qu'il a prédestinés, il les a « appelés, ceux qu'il a appelés il les a « justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a « aussi glorifiés. » (Rom. viii, 29, 30).

La certitude de la prédestination divine n'est pas moins affirmée que l'existence du décret : « Tout ce que mon Père « me donne, dit Notre-Seigneur, vien- « dra à moi, et celui qui vient à moi, je ne « le jetterai point dehors » (Joan. vi, 37) ; « le fondement solide de Dieu reste de- « bout, marqué de ce sceau : Le Seigneur « connaît ceux qui sont à lui » (I Tim. ii, 19) ; il les connaît et, les connaissant, il les garde et les sauve : car « je leur donne « la vie éternelle, dit Notre-Seigneur, et « elles (mes brebis) ne périront jamais, et « nul ne les ravira d'entre mes mains : ce « ce que mon Père m'a donné est plus « grand que toutes choses, et nul ne peut « ravir ce qui est entre les mains de mon

« Père. Mon Père et moi, nous sommes « une même chose. » (Joan. x, 28-30.)

B. Si clairement enseignée par le Christ et les apôtres, la doctrine de la prédestination n'a jamais pu ne pas être ouvertement enseignée par l'Église. Aussi saint Augustin, traitant du don de la persévérance contre les Pélagiens, a-t-il dit avec une évidente vérité : « La vérité de « cette prédestination et de cette grâce « (de persévérance), qu'il faut mainte- « nant défendre contre les nouveaux hé- « rétiques avec un soin tout spécial, ja- « mais l'Église n'a été sans la profes- « ser. » (De dono persever. c. 43. n. 65.) Saint Fulgence donne la prédestination comme un dogme indubitable : « Tenez « avec la plus grande fermeté, dit-il, et « ne doutez aucunement que tous ceux « dont Dieu, par sa bonté gratuite, fait « des vases de miséricorde, il les a, dès « avant la création du monde, prédesti- « nés à l'adoption des enfants de Dieu. » (De fide c. 35. n. 76.)

C. Rien d'ailleurs de plus rationnel que la prédestination. La gloire éternelle et la grâce nécessaire pour l'obtenir sont des biens au-dessus de la portée des créatures ; Dieu seul peut les accorder. Or il est impossible que Dieu, qui sait tout, ne sache pas à qui il confèrera ces dons ; impossible que Dieu, qui gouverne tout avec une toute-puissante sagesse, ne dispose pas les choses de telle sorte que ces dons arrivent à ceux auxquels il les veut accorder.

« Ces dons, dit saint Augustin, quels « que soient ceux auxquels il les accorde, « Dieu a certainement connu par avance « à qui il les donnerait ; et, dans sa pres- « cience, il les leur a préparés. » (De dono persever. c. 17. n. 41.) Saint Thomas, dans un style différent, raisonne de la même manière. Pour montrer que l'on doit admettre le décret de prédestination, il s'appuie sur ce que la Providence ordonne toutes choses à leur fin, et sur ce que la fin à laquelle l'homme doit parvenir étant au-dessus des forces naturelles, il faut que ce soit Dieu qui l'y porte et l'y lance pour ainsi dire, comme l'archer lance la flèche vers le but. Ce que Dieu doit faire, il est nécessaire qu'il le prévoie et l'ordonne : le décret de la prédestination n'est pas autre chose. (S. Th. 1 p. q. 23. a. 4.)

Le décret par lequel Dieu prédestine les

élus est nécessairement certain : car Dieu ne peut rien ignorer de ce qui arrivera, ni être trompé dans les prévisions de sa sagesse, ni être frustré du but qu'il a déterminé dans sa toute-puissante volonté.

Ce même décret est immuable comme tous les décrets de la volonté divine. Pour que le décret de la prédestination fût changé, il faudrait que Dieu cessât de vouloir ce qu'il aurait une première fois décrété; or, il ne le pourrait sans que sa volonté, de favorable qu'elle était, ne devint contraire à l'objet de son décret, ou sans que sa science ne découvrit dans cet objet ce qu'elle n'aurait pas aperçu de prime-abord. Ces deux suppositions sont impossibles en Dieu, dont les affections ne sont pas changeantes comme les nôtres, et dont la science ne saurait rien acquérir.

Il est donc établi que Dieu a, par un décret porté avant la création du monde, c'est-à-dire de toute éternité, prévu et préparé les moyens par lesquels il conduirait les hommes et eux-mêmes arriveraient à l'éternelle félicité, sans que, d'une part, la certitude et l'immuabilité du décret, l'efficacité infaillible des moyens préparés aux futurs élus nuisent en rien à leur liberté qui demeure entière sous l'action de Dieu; et sans que, d'autre part, les faiblesses humaines, les défaillances toujours possibles et de fait trop fréquentes de la liberté humaine puissent faire manquer les prévisions de Dieu, qui sait tirer le bien même du mal et faire concourir au salut des élus tout, même leurs péchés, dit saint Augustin. Le péché n'est-il pas la matière de la pénitence, l'aliment de l'humilité, l'aiguillon du zèle qui s'arme pour venger Dieu et réparer les outrages faits à sa majesté?

De toute éternité, Dieu a connu ceux qui formeront le royaume de ses élus; il a inscrit les noms de ces prédestinés au *Livre de vie*. Au jour du dernier jugement; quand, les mérites et les démérites de tous les hommes ayant été discutés, la liste de ceux qui auront mérité la gloire éternelle aura été dressée, cette liste répondra, nom pour nom, à celle du livre de la prédestination. Mais Dieu s'est réservé la connaissance du *Livre de vie*: nul autre que lui ne saurait en lire les pages. Ce que nous pouvons connaître de la gloire des saints nous est manifesté par d'autres voies: le décret de la Prédes-

tination est un livre fermé pour nous. De là cette conséquence toute naturelle que nous ne devons pas, pour agir, nous baser sur cette connaissance qui nous échappe absolument; nous ne devons concevoir à ce sujet ni inquiétude, ni assurance, mais user des moyens de salut que Dieu a mis à la disposition de tous et par lesquels seront infailliblement sauvés tous ceux qui les emploieront.

III. *La doctrine de la prédestination n'est pas le fatalisme.* — Entre cette doctrine et le *fatalisme*, il y a tout un abîme. Pourtant il y a quelques points de ressemblance qui pourraient faire illusion aux esprits irréfléchis. Ainsi, de part et d'autre, il y a un décret antécédent, un décret infaillible, un décret dont le but sera certainement atteint. Mais il y a entre les deux doctrines des différences essentielles dont les principales sont les suivantes:

Le fatalisme soumet tout à l'empire de la nécessité. Tout ce qui arrive, arrive nécessairement; celui qui est bon, l'est parce qu'ainsi l'a voulu le destin, sans qu'il ait eu à faire pour cela un choix qui n'était pas en son pouvoir. Le méchant est méchant par la même nécessité: il n'était pas en son pouvoir d'être bon, l'eût-il voulu. — La doctrine de la prédestination au contraire sauvegarde la liberté humaine: nous le montrerons plus au long. Sous l'action de Dieu, l'homme demeure libre d'agir ou de ne pas agir, de faire une chose ou une autre. S'il fait le bien, c'est qu'il l'aura voulu: il aurait pu faire le mal. Si, au contraire, il fait le mal, c'est également parce qu'il l'aura voulu: il pouvait faire le bien. Dieu ne sera pas trompé dans ses prévisions, parce que sa science infinie s'étend à tout ce que peut et doit librement choisir la créature intelligente. Il ne sera pas frustré des fins qu'il a décrétées, parce que sa sagesse connaît et préordonne toutes les voies par lesquelles les esprits, même les plus rebelles, peuvent être amenés à vouloir le bien qu'il a lui-même en vue. L'ordre qu'il a décrété ne saurait être bouleversé, parce que sa puissance est plus forte que toute force créée. Mais cette supériorité infinie de la cause première laisse aux causes secondes toute la liberté de leurs mouvements.

Le fatalisme tend à anéantir l'action des causes secondes. A quoi bon se donner la peine d'agir quand on est per-

suadé que, soit qu'on agisse, soit qu'on s'abstienne d'agir, les choses n'en arriveraient pas moins telles qu'elles sont décrétées. — Il en est tout autrement de la doctrine de la prédestination : loin d'annuler l'action des causes secondes, elle la stimule. Sans aucun doute, Dieu ayant décrété que tel homme serait sauvé, il le sera infailliblement ; mais il est également décrété que ce sera par sa coopération, aucun adulte ne devant autrement obtenir le salut. L'élu ne sera pas sauvé, quoi qu'il fasse ; il ne le sera que pour avoir fait le bien ; et réciproquement, quiconque aura fait le bien sera infailliblement sauvé. Faire le bien, coopérer à la grâce : voilà le signe certain auquel nous pouvons juger que nous sommes du nombre des prédestinés. N'ayant pas la connaissance directe de ce décret, il faut au moins nous donner cette assurance qu'engendrent les bonnes œuvres.

Le fatalisme de Mahomet, s'il a pu pour un temps inspirer à ses adeptes le mépris de la mort, compagnon et stimulant de la valeur guerrière, a fini par porter ses fruits naturels en faisant tomber les nations mahométanes dans une incurable atonie. Quelques appels fanatiques au sentiment religieux ou la voix des passions menacées produisent encore, au milieu d'elles, des soulèvements passagers, mais ils ne durent pas au delà de la surexcitation du moment. Puis c'est l'apathie invincible. — Les chrétiens, au contraire, avec la foi en la prédestination, s'efforcent « de rendre certaine, « par leurs bonnes œuvres, leur vocation « et leur élection, » suivant le conseil que leur en donne l'apôtre saint Pierre, (II Petr. 1. 10.) Aussi sont-ils entreprenants pour tout le reste et, en particulier, pour répondre eux-mêmes aux grâces de Dieu et pour procurer aux autres les moyens de faire leur salut.

Si peu fondée que soit l'idée de fatalité dans la doctrine de la prédestination, elle vient quelquefois à l'esprit des fidèles. Les uns y cherchent une excuse à leurs vices, les autres s'en alarment et s'en font un vrai cauchemar qui les attriste et les abat : « De deux choses l'une, disent les premiers : ou je suis prédestiné, ou je ne le suis pas. Si je suis prédestiné, quoi que je fasse, je serai sauvé ; je puis donc, en toute sécurité,

me livrer à mes passions. Si je ne suis pas prédestiné, je serai damné, quoi que je fasse ; je puis donc sans aucun inconvénient me livrer à mes passions. » — Rien de plus commode, pour établir l'absurdité de ce dilemme, que d'en construire un autre exactement semblable, en l'appliquant à un objet plus tangible : « De deux choses l'une : ou Dieu a décrété que je vivrais jusqu'à l'année prochaine, ou il a décrété que je mourrais auparavant. S'il a décrété que je vivrais jusqu'à l'année prochaine, je vivrai certainement jusque-là, quoi que je fasse ; je puis donc en toute sécurité me priver de toute nourriture cette année, ou même m'empoisonner. S'il a décrété que je mourrais auparavant, je mourrai effectivement au cours de l'année, quoi que je fasse ; je puis donc, sans inconvénient au cours de l'année, me priver de nourriture, ou même m'empoisonner. » — Dans l'un et l'autre dilemme ce qui paraît fournir une base au raisonnement est l'existence et la certitude du décret divin. Les autres éléments sont de nature semblable : les bonnes œuvres sont aussi nécessaires au salut que les aliments le sont à la vie corporelle ; et le péché n'est pas moins opposé au salut que le poison ne l'est à la vie. Le second raisonnement est absurde, et bien fou serait celui qui en appliquerait la conclusion : le premier raisonnement ne l'est pas moins, et plus fou encore serait celui qui en appliquerait la conclusion, car il y perdrait infailliblement la vie spirituelle et le salut, mille fois plus précieux que la vie du corps. — Au fond les raisonnements que nous prétendrions appuyer sur le décret de la prédestination manquent absolument de base et ne peuvent avoir aucune portée, parce que la connaissance de ce décret est totalement soustraite à notre curiosité. Quoi qu'il en soit de notre prédestination, nous serons infailliblement sauvés si nous faisons le bien jusqu'à la fin : faisons-le donc et nous serons sauvés. Par contre, nous serons infailliblement réprouvés si nous mourons en état de péché mortel : évitons donc le péché ou effaçons-le par la pénitence, et nous n'aurons pas à craindre de n'être pas du nombre des élus.

Ceux qui, tout en pratiquant la vertu, se troublent au sujet de leur prédestina-

tion, disent : « Si au moins je savais être du nombre des prédestinés ! » Ils voudraient une assurance absolue et physique. Mais Dieu n'a pas jugé bon de la leur donner. Il suffit qu'ils opèrent leur salut avec crainte et tremblement, comme le recommande l'apôtre saint Pierre (1^{er} Petr. 1, 10) : à cette condition leur salut est certain. Qu'ils se contentent du témoignage de leur conscience qui leur donne pleine confiance en Dieu et du témoignage de l'Esprit-Saint répandu dans leur cœur, lequel leur donne l'assurance qu'ils sont « les fils de Dieu ; s'ils sont les fils, ils sont les héritiers : les héritiers de Dieu et les cohéritiers de Jésus-Christ. » (Rom. VIII, 16-17.) Ce n'est là qu'une certitude morale ; mais elle est suffisante pour soutenir leur espérance et leur zèle. Qu'ils ne cherchent point à sonder les décrets de Dieu, que saint Paul nous dit être impénétrables.

IV. *La prédestination ne nuit pas à la liberté humaine.* — Au fond de ces difficultés, qui prennent la couleur du fatalisme, se trouve une question qui est, philosophiquement et théologiquement, de la plus haute importance : comment accorder avec le décret de la prédestination, qui est certain et immuable, la liberté humaine, qui est changeante et douée du pouvoir de résister aux volontés de Dieu ?

Nous avons, dès le commencement de cet article, rappelé que le gouvernement de la divine Providence, non seulement laisse, mais assure même aux créatures raisonnables l'exercice de leur liberté, et nous avons déjà indiqué comment ces deux termes, les décrets divins et la liberté humaine, peuvent s'accorder. La prédestination n'étant autre chose qu'un décret de la divine Providence, les mêmes considérations font déjà comprendre que la liberté humaine n'en est point détruite. Mais il nous faut approfondir la matière et mettre en pleine lumière cette vérité, que certaines apparences pourraient envelopper de nuages.

Les difficultés peuvent se prendre soit de la prescience divine, soit de l'efficacité de son décret.

Si Dieu sait d'avance ce que je ferai durant tout le cours de ma vie et dans chacune de mes actions, — et cette connaissance est nécessairement contenue dans le décret de prédestination, — il m'est bien

difficile de me croire libre. Ma liberté, en effet, consiste essentiellement en ce que je puis agir ou ne pas agir, faire une chose ou une autre. Mais pour chacune de mes actions, si Dieu sait que j'agirai, il n'est pas possible que je n'agisse pas ; s'il sait que je n'agirai pas, il est impossible que j'agisse. S'il sait que j'agirai de telle manière, il est impossible que j'agisse autrement. Sa prescience en effet ne saurait être en défaut. Je ne suis donc pas libre d'agir ou de ne pas agir, d'une manière ou de l'autre, à mon choix. Je n'ai donc plus ma liberté.

Ce n'est là qu'un sophisme. Dans ce raisonnement, les mots et les idées ont besoin d'être bien précisés afin qu'on ne soit pas exposé à confondre les notions et à faire prendre successivement à un même mot deux sens différents : ce qui est, sous la forme du raisonnement, une manière de déraisonner. Reprenons les idées et les expressions du raisonnement qui précède.

Dieu sait ce que je ferai ou ne ferai pas et sa science est absolument certaine ; donc il est certain que je ferai ou ne ferai pas la chose que Dieu sait. Quand, pour rendre cette idée, on dit qu'il est impossible que je fasse ou ne fasse pas la chose que Dieu sait, on entend par là une impossibilité basée uniquement sur l'infaillibilité de la science divine, mais non une impossibilité basée sur la nécessité où moi je me trouverais de pouvoir faire ou ne pas faire ce que Dieu prévoit que je ferai. La science de Dieu ne change point la nature des objets qu'elle connaît. Ce qui est nécessaire et résulte des lois inéluctables de la nature physique, elle le connaît comme nécessaire. Ce qui résulte du libre jeu des facultés humaines, elle le connaît comme arrivant librement. C'est donc librement que je ferai ou ne ferai pas ce que Dieu prévoit que je ferai ou ne ferai pas ; et de mon côté, il n'y aura aucune impossibilité à ce que je ne fasse pas ce que Dieu a prévu. Seulement il est certain pour Dieu, qui sait tout, que je le ferai. Au point de départ du raisonnement, quand on dit qu'il est impossible que ce que Dieu a prévu n'arrive pas, l'impossible se réfère à la certitude infaillible de la science divine. Mais à la fin du raisonnement, quand on veut conclure que je ne suis pas libre parce qu'il est impossible que je ne fasse pas ce que Dieu

a prévu, l'impossible se réfère à la nécessité où je serais de le faire sans pouvoir l'omettre. Donner deux sens au mot important du même raisonnement, c'est faire un sophisme.

Un exemple nous aidera à comprendre la réponse que nous venons de donner. Vous connaissez à fond le caractère, les dispositions, les résolutions d'un homme; vous savez dans quelles circonstances il se trouvera placé demain; vous prévoyez avec la plus grande certitude morale le parti qu'il prendra; vous pouvez l'annoncer avec la plus complète sécurité. Cette connaissance que vous avez du choix qu'il fera certainement, empêche-t-elle que ce choix soit libre de sa part? Pourquoi la connaissance que Dieu a de nos actes futurs les empêcherait-elle d'être libres?

— Mais, dira-t-on, Dieu ne connaît pas seulement, il fait encore avec nous les actes qu'il prévoit. En admettant que la liberté humaine demeure intacte avec sa science, si elle n'était qu'une pure science, comment la concevoir saine et sauve avec une science qui opère ce qu'elle prévoit ou du moins est jointe à une action dont l'effet est certain? Comment concilier la liberté humaine avec un décret de prédestination dont l'efficacité est infaillible? Comment concevoir que l'homme reste libre, quand il est soumis à une influence toute-puissante à laquelle il est impossible de résister?

Telle est la difficulté qui découle de l'efficacité du décret divin de la prédestination. La solution est au fond la même que celle de l'objection tirée de la prescience divine. L'influence divine, aussi bien que la prescience, laisse à l'homme sa liberté entière, parce que, si son efficacité est certaine, elle obtient son effet sans imposer aucune nécessité à l'homme, elle met en jeu les facultés libres de l'homme de telle sorte que l'homme agisse comme il le veut et que, bien qu'il puisse ne pas agir ou agir autrement, il fait cependant infailliblement ce que Dieu veut.

Reprenons notre comparaison. Supposons qu'au lieu de connaître simplement, et de prévoir la détermination que prendra demain tel homme dans telle circonstance déterminée, je travaille moi-même à lui faire prendre cette détermination que j'emploie pour cela

les moyens de persuasion que je sais devoir infailliblement produire leur effet sur son esprit. Allons plus loin: je crée moi-même les circonstances; je fais en sorte qu'il soit entouré de tout ce qui pourra l'incliner dans le sens où je désire qu'il se prononce; je lui fais parvenir les conseils que je sais devoir peser d'un grand poids sur son esprit; j'y ajoute mes lumières et mon influence personnelle. Et il est bien certain que toutes ces forces réunies obtiendront de lui ce que j'ai prévu et voulu. Sa liberté a-t-elle été détruite? Aucunement. Tout en faisant ce que je veux, il demeure libre de ne rien faire ou de faire autre chose. S'il fait ce que je veux, c'est sans aucun doute parce que je l'y ai efficacement déterminé; mais quelque infaillibles qu'aient été mes moyens d'action pour l'y amener, il ne le fait cependant que parce qu'il le veut bien. Il était libre; il se savait libre; je le laissais libre; et c'est librement qu'il a fait ce à quoi je l'ai poussé efficacement. Il n'y a donc pas d'opposition irréductible entre la liberté et l'efficacité d'une action extérieure sur le sujet libre. Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas mouvoir efficacement l'homme sans détruire sa liberté? N'a-t-il pas des moyens à la fois plus efficaces et plus délicats que l'homme ne saurait en avoir pour faire librement accepter ses volontés? Ce qu'il m'est difficile de faire, sans froisser mon semblable quand je veux l'amener à mon sens, est ce qu'il y a de plus facile à Dieu qui connaît à fond l'esprit de chacun, pénètre plus avant chez l'homme que ne sauraient faire même les influences de l'ordre le plus intime et peut, d'une touche infiniment sûre et douce à la fois, mettre en mouvement tous les ressorts de l'âme humaine. L'efficacité du décret de la prédestination n'est donc pas une raison de croire qu'il détruit la liberté de l'homme.

— Et c'est précisément, dira-t-on, cette pénétration de l'action divine jusqu'aux plus intimes profondeurs de l'être humain, qui rend impossible la coexistence de la liberté avec l'efficacité de la motion divine. Lorsqu'un homme influence son semblable pour le tourner à son gré, toute son action se tient, en somme, à l'extérieur: circonstances, conseils, pressions, raisons, tout cela

vient à l'homme du dehors. Il lui reste l'intérieur même de son âme, pour s'y recueillir et s'y mouvoir à son aise. C'est là que sa liberté demeure entière. Quelque impression qu'il reçoive du dehors, il la tire à lui dans ce sanctuaire dont nulle créature ne saurait franchir le seuil; il l'examine, la juge, la suit ou la repousse comme bon lui semble. Là il demeure entièrement maître d'agir ou de ne pas agir, de vouloir une chose ou une autre. Mais l'action divine envahit ce sanctuaire; c'est même là qu'elle s'exerce principalement. Or, par cette action, Dieu détermine tellement la volonté humaine qu'il est impossible à celle-ci de résister ou de se déterminer autrement: conséquemment sous l'action intime de Dieu, l'âme perd sa liberté. — Voilà l'objection. Voici la réponse:

Que Dieu agisse, non seulement par l'extérieur, mais encore à l'intérieur et jusque dans les plus intimes profondeurs de l'être humain, nous nous garderons bien de le nier. Que cette action soit efficace et qu'elle puisse imprimer à la volonté humaine la direction voulue de Dieu, c'est encore une incontestable vérité: « Le cœur du roi est en la main du Seigneur » comme les eaux divisées dans leurs rigoles: « il l'inclinera dans quel sens » il voudra. » (*Prov.* XXI, 1.) Mais il ne s'ensuit aucunement que l'homme y perde sa liberté. Nous avons bien des preuves qu'il n'en est rien.

Quelque bonne action que nous accomplissions, il est certain que Dieu l'a prévue, l'a préordonnée et nous a donné, pour la vouloir et la faire, la lumière et l'impulsion sans lesquelles nous n'eussions rien pu: néanmoins nous nous sentons absolument libres. Ce sentiment intérieur, cette conscience que nous avons de notre liberté est la preuve la plus certaine et la plus accessible à tous les esprits que l'action de Dieu sur nous ne nous ôte pas notre liberté d'hommes. La liberté est un fait intime de la conscience: rien ne peut mieux l'attester que le témoignage de notre conscience.

Voici une autre raison qui, pour être métaphysique, n'en est pas moins concluante. C'est Dieu qui a fait la nature humaine, et qui l'a faite libre, comme il a fait toutes les autres natures et leur a donné toutes les propriétés dont elles

jouissent. Son action sur les autres créatures consiste à mettre en jeu leurs propriétés, conformément aux lois de leur être propre, de telle sorte que, sous l'impulsion divine qui donne à toutes choses la vie et le mouvement, il n'en est aucune qui ne se meuve conformément à sa nature. Dieu ferait-il une exception unique pour la nature raisonnable, la plus parfaite de ses créatures et, quand il respecte partout les propriétés qu'il a mises dans les œuvres de ses mains, l'homme serait-il le seul être dont il violenterait la nature, dont il annihilerait les plus nobles facultés? Non: ce n'est pas possible. Il n'ôte pas plus à l'homme sa liberté qu'il n'ôte à la pierre sa pesanteur, à l'oxygène son affinité pour l'hydrogène.

Dans les causes qui peuvent agir sur nous, on remarque une gradation fort intéressante. Les causes les moins élevées, les causes purement matérielles, n'ont qu'un nombre très limité de propriétés par lesquelles elles puissent agir sur nous et elles ne nous atteignent que d'une façon brute et uniforme. Mais quand elles agissent sur nous, elles nous laissent aussi peu que possible d'initiative et de liberté. Que pouvons-nous contre un bloc de pierre qui roule sur nous et nous écrase, contre un torrent déchaîné qui nous emporte, contre l'incendie qui nous enveloppe? Bien peu de chose. — Les causes d'une nature plus élevée, comme les animaux, ont aussi plus de moyens de nous atteindre; mais leur action est moins brute; nous avons, pour nous en défendre, plus de ressources et plus de liberté. Au bloc de pierre, je ne puis qu'opposer un obstacle qui l'arrête ou le détourne; la fuite est souvent ma seule défense possible. Contre l'animal, je puis faire usage des facultés par lesquelles, mettant en jeu sa sensibilité, je le détournerai de me nuire et je le soumettrai à l'empire de mon commandement. Je serai bien plus en sûreté avec l'animal qu'avec les éléments déchaînés et ma liberté d'action sera plus grande. — Elevons-nous plus haut dans l'ordre des causes, nous trouverons une influence plus variée, de plus en plus délicate, de plus en plus facile à harmoniser avec ma propre liberté. Avec l'homme qui dispose à mon égard d'un arsenal complet

de forces, les unes qu'il trouve en lui-même et les autres qu'il emprunte au monde extérieur, je me trouve aussi plus armé pour défendre ma conscience et ma liberté. C'est avec l'homme seul que je puis faire usage de toutes les ressources de mon intelligence. Ce qu'il y a en moi de plus parfait et de plus puissant, la raison, je ne puis l'employer dans sa forme propre, qu'avec l'homme seul parmi toutes les créatures extérieures. Et si l'homme, par cette prérogative qui nous est commune, peut porter plus loin au-dedans de moi son action, s'il peut atteindre dans mon intelligence et ma volonté jusqu'au principe même et à la racine de mes actes, je me trouve aussi de ce côté muni de tout ce qu'il me faut pour réagir au besoin : ma liberté est tout ce qu'il y a de plus défendu contre la tyrannie qu'il voudrait m'imposer.

Voilà donc une loi bien établie : plus la cause qui agit sur moi est intelligente et élevée, plus je me trouve libre sous son action. Telle est, pour le dire en passant, la raison qui explique comment ce sont les hommes les plus parfaits par l'intelligence et la sagesse qui, en assurant le mieux la réussite des entreprises, laissent aussi à leurs subordonnés la plus grande somme d'initiative et de liberté.

Montons jusqu'à l'infini dans l'échelle de la perfection et arrivons jusqu'à Dieu. Nous aurons la cause la plus parfaite, la plus capable d'atteindre jusqu'aux profondeurs de notre être, mais en même temps celle qui laissera le plus de champ et d'exercice à notre liberté. Et, parce que la perfection de cette cause est infinie, en assurant de la façon la plus infaillible l'exécution de ses volontés, elle me garantira, elle me fera trouver toute la somme possible de liberté.

Cette conclusion que nous avons essayé de rendre palpable n'est autre chose que la doctrine de saint Thomas dans l'article où il résout cette question : « Si la volonté de Dieu impose la nécessité aux choses qu'elle veut ? » En effet, au lieu de voir dans l'efficacité de la volonté divine un obstacle à la contingence des effets et par conséquent à la liberté des causes secondes qui les produisent, le saint docteur y trouve la raison première de cette contingence et de

cette liberté : « Lorsqu'une cause est efficace dans son action, l'effet répond à la cause, non seulement pour ce qui est produit, mais encore pour la manière dont il est produit ou dont il est... La volonté de Dieu étant très efficace, il s'ensuit non seulement qu'il arrive ce que Dieu veut, mais encore que cela arrive de la manière que Dieu veut. Or Dieu veut que certaines choses arrivent par nécessité, et d'autres avec contingence, afin qu'il y ait un ordre dans les choses pour la perfection de l'univers. En conséquence, il a ordonné à certains effets des causes nécessaires qui ne peuvent défaillir, desquelles l'effet sort nécessairement ; à d'autres au contraire il a ordonné des causes contingentes et défectibles desquelles procèdent les effets contingents. » (S. Th. 1^{er} p., q. 19, a. 8 c.) C'est donc parce que la volonté de Dieu est efficace que la volonté humaine, en exécutant ses décrets, demeure parfaitement libre. Par la prédestination, Dieu a décrété que ses élus, créatures libres, arriveraient à la gloire éternelle ; parce que sa volonté est très efficace, les élus demeureront libres et arriveront certainement à la vie éternelle. Ils demeureront libres, parce que Dieu a disposé, pour obtenir cet effet contingent, la liberté humaine des élus qui est contingente et défectible ; mais l'effet n'en est pas moins certain, parce que la volonté de Dieu est très efficace aussi bien pour assurer ses fins que pour sauvegarder la nature des moyens.

C'est par des raisonnements que nous avons établi qu'il en est ainsi ; nous n'avons pas décrit *comment* s'exerce cette action divine. On peut en dire beaucoup de choses ; mais les explications les plus complètes laisseront toujours le fond même inexpliqué : pour décrire l'action divine sur la liberté humaine, il faudrait comprendre ces deux forces, dont l'une au moins est au-dessus de notre portée.

V. *Que la prédestination est gratuite.* — Le décret de la prédestination a pour objet principal la gloire des élus et pour objet secondaire les moyens d'arriver à la félicité éternelle, à savoir : les bonnes œuvres et les grâces nécessaires à la production des bonnes œuvres. Ces objets, d'une part, forment un seul tout que l'on peut considérer dans son unité. Mais, d'autre part, ils se distinguent l'un de

l'autre et on peut les considérer séparément et dans les rapports qu'ils ont entre eux.

A. Si l'on considère dans son unité l'objet de la prédestination, on doit affirmer que la prédestination est entièrement gratuite. L'homme n'a rien en lui qui puisse la lui mériter : ni ses qualités naturelles ; elles sont sans proportion avec les biens surnaturels qui sont l'objet de la prédestination : ni des mérites antérieurs ; la prédestination prend l'homme dès le principe, avant qu'il ait pu avoir aucun mérite ; ni les mérites prévus : ce serait une absurdité que les mérites prévus fussent la cause de la prédestination, lorsque la prédestination doit déjà être admise comme la cause des mérites prévus.

Aussi l'Écriture n'indique-t-elle qu'une seule cause de la prédestination : la miséricorde de Dieu, le décret de sa volonté : « Ce n'est point, dit saint Paul, par les œuvres de justice que nous avons faites, mais selon sa miséricorde que Dieu nous a sauvés. » (*Tit.* III, 5.) « Il nous a délivrés et nous a appelés de sa vocation sainte, non pas selon nos œuvres, mais selon son bon plaisir, *secundum propositum suum.* » (*Tim.* I, 9.) Parlant du choix dont Jacob avait été l'objet de préférence à Esau, le même apôtre dit : « Avant qu'ils fussent nés, ou qu'ils eussent fait aucun bien ou aucun mal (afin que le décret de Dieu demeurât ferme selon son élection), non à cause de leurs œuvres, mais par la volonté de celui qui appelait, il lui fut dit : L'ainé servira sous le plus jeune, selon qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau. Que dirons-nous donc ? Y a-t-il en Dieu de l'injustice ? Nullement. Car il dit à Moïse : J'aurai pitié de qui j'ai pitié et je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde. » (*Rom.* IX, 11-11.) Saint Paul parle ici de Jacob pour être l'héritier des promesses divines : mais il formule le principe général des choix que Dieu fait entre les hommes et il en fait l'application à la vocation des juifs et des gentils à la foi. Le même principe s'applique à la prédestination, ainsi que l'a toujours entendu la tradition chrétienne. Dieu choisit qui il lui plaît de choisir, sans que l'élu s'impose par aucun mérite à son miséricordieux et libre choix. Aussi saint Augustin, expliquant ces mots

de l'épître aux Ephésiens : « Il nous a élus en lui avant la création du monde », (*Eph.* I, 4), donne ce commentaire : « Non parce qu'il a avancé que nous serions tels, mais pour que nous fussions tels par l'élection de sa grâce. » (*L. de Præd.* c. 19.)

Il nous répugne souvent, à première vue, que Dieu fasse ainsi ses choix sans tenir aucun compte des différences qui peuvent exister entre les hommes et sans que son choix soit basé sur les mérites ou antécédents ou futurs de chacun. Il nous semble que cette élection serait plus parfaite et plus digne de Dieu si elle se recommandait par une raison de justice. — Cette préoccupation n'est qu'un effet de l'irréflexion : car deux considérations des plus simples suffisent à la dissiper.

La première, c'est que, pour tenir compte des mérites, il faudrait, si l'on entend des mérites antécédents, que ces mérites existassent : or nul mérite ne précède la prédestination qui précède elle-même l'existence de l'homme ; et si l'on entend des mérites futurs, pour que ces mérites pussent motiver le choix de la prédestination, il faudrait que ces mérites fussent prévus en dehors de cette prédestination : mais la prédestination s'étend à tous les mérites futurs dont elle est le premier principe. On ne saurait donc exiger que Dieu règle son choix sur des mérites qui n'existent pas.

La seconde considération, c'est que, par le décret de la prédestination, Dieu dispose de biens absolument gratuits, de biens qu'il ne doit à personne, de biens par conséquent qu'il peut accorder à qui il lui plaît.

B. Si l'on considère en particulier les deux objets principaux de la prédestination, les mérites, fruit de la grâce, et la gloire qui est la récompense du mérite, nul doute que la prédestination à la grâce et au mérite ne soit aussi gratuite que la prédestination totale, et pour les mêmes raisons. Aussi jugeons-nous inutile de nous y arrêter.

Mais la prédestination à la gloire est-elle purement gratuite ? Dieu a-t-il prédestiné les élus à la gloire sans tenir compte de leurs mérites et suivant le seul dessein de sa volonté ? N'a-t-il pas plutôt prédestiné les élus à la gloire en raison de leurs mérites ? La prédestination à la

gloire est-elle une pure miséricorde de Dieu? ou n'est-elle pas un acte de sa justice?

Nous nous trouvons ici en présence de deux solutions opposées, entre lesquelles se partagent les théologiens. Les thomistes affirment que la prédestination à la gloire est antérieure à la prévision des mérites des élus et par conséquent purement gratuite. Dans cette opinion, Dieu prédestine premièrement un élu à la gloire; puis, comme il faut un moyen pour atteindre cette fin, il le prédestine à la grâce et au mérite. Parmi les raisons qu'ils apportent pour justifier leur sentiment, voici la principale: Dans l'intention et dans l'ordre des choses morales, la fin est celle des causes qui tient le premier rang; les autres ne viennent qu'ensuite. Je veux écrire: voilà la fin; pour écrire, il me faut penser au papier, à l'encre, à la plume: voilà les moyens. Écrire est la chose que je veux la première, et je ne veux la plume, l'encre, le papier que pour écrire. Ainsi Dieu veut que tel élu soit sauvé, et c'est pour qu'il soit sauvé qu'il lui donne la grâce.

Les autres théologiens affirment que la prédestination à la gloire est motivée par la prévision des mérites de chaque élu, de telle sorte que chaque élu soit prédestiné à la gloire à cause de ses mérites prévus. Ainsi la prédestination à la gloire n'est pas gratuite; la gloire n'est que la récompense due à titre de justice pour des mérites antérieurs. La principale raison qu'on fait valoir à l'appui de ce sentiment, c'est que la gloire céleste est présentée dans la sainte Écriture comme la récompense du mérite: caractère qu'elle perdrait, si Dieu y prédestinait ses élus, sans tenir compte de leurs mérites et par un décret purement gratuit.

La question, chaudement disputée jusqu'en ces derniers temps, n'a jamais été tranchée par l'Église. Au point de vue de l'apologétique, il n'est pas nécessaire de s'engager à fond dans ces discussions d'école. Mais il n'est pas sans utilité d'indiquer le vrai terrain, sur lequel on peut s'établir en toute sécurité pour enseigner la vérité et répondre aux objections. La solution que nous allons brièvement exposer paraîtra neuve, peut-être nouvelle: elle est ancienne et se

recommande d'un grand nom, de saint Thomas d'Aquin. Plusieurs théologiens des deux écoles en ont clairement exposé les éléments principaux: les uns pour en étayer leur sentiment, les autres pour les réfuter, mais sans s'arrêter à la solution elle-même qui les aurait facilement réunis.

Les thomistes appuient leur sentiment sur l'enseignement de saint Thomas: ils n'ont pas tort; ce serait une pure ineptie de prétendre qu'ils ont ou mal cité, ou mal interprété les nombreux passages qu'ils lui empruntent. Mais leurs adversaires ont fini par découvrir que saint Thomas enseigne la prédestination des élus à la gloire en raison de leurs mérites prévus: il n'est guère possible de récuser les textes qu'ils produisent. Les uns et les autres ont raison: saint Thomas enseigne effectivement les deux choses. Et, ce qui est fort intéressant, c'est que saint Thomas, bien loin de regarder les deux assertions comme opposées et inconciliables, les réunit au contraire comme exprimant chacune un aspect de la vérité qui ne se trouve ainsi complète que par leur réunion. Telle est la vraie pensée de saint Thomas. Nous allons le faire voir.

Quelques notions préliminaires sont à rappeler pour la pleine intelligence du sujet. La prédestination est un acte de la volonté divine. Or, d'après saint Thomas, on ne peut assigner aux actes de la volonté divine aucune *cause* proprement dite, comme si une chose était pour Dieu une cause de vouloir une autre chose. Dieu veut chacune des choses qu'il veut parce qu'il la veut, et la volonté qu'il a d'obtenir la fin n'est pas pour lui la *cause* de vouloir les moyens. (S. Th. I p., q. 19, a. 5. c.)

Mais entre les choses que Dieu veut, il y a un ordre qui fait qu'une chose se rapporte à l'autre; et il se trouve ainsi que l'une est la *raison d'être* de l'autre. Dieu veut cet ordre, et, par conséquent, il veut que l'une soit la *raison d'être* de l'autre. C'est cette raison d'être que l'on considère, quand on cherche quel ordre tiennent entre eux les divers objets des décrets divins. (*Ibid.*)

Le saint docteur exprime ces deux idées en quelques mots très laconiques, mais très clairs: « Il veut que telle chose soit pour telle autre; mais ce n'est pas la

« première qui la fait couloir la seconde. »
(*Ibid.*)

Lors donc que nous étudions les raisons de la prédestination divine, nous ne devons pas chercher une cause qui agisse du côté de Dieu sur l'acte par lequel il la décrète; mais nous devons chercher, dans les choses décrétées par lui, la raison ou le rapport qui les subordonne l'une à l'autre. (1 p., q. 25, a. 5, c.)

Or les choses peuvent se subordonner l'une à l'autre dans deux ordres différents, qu'il importe au plus haut point de distinguer bien exactement. On peut, en effet, prendre pour point de départ de l'ordre et du classement, soit la cause finale, soit la cause efficiente.

Si l'on prend pour point de départ la cause finale, ce qui viendra en premier lieu dans cet ordre, ce sera la fin; viendront ensuite les moyens, à commencer par ceux qui approchent le plus de la fin. Je veux faire connaître une nouvelle à un ami éloigné de moi; je pense charger la poste de la lui porter; pour cela, je confierai une lettre à la poste; cette lettre, je devrai l'écrire; pour l'écrire, il me faut le papier, l'encre et la plume. Dans cette série, ce qui tient la première place c'est la fin, la volonté d'informer mon ami: elle est la première chose voulue et la raison d'être de tout le reste. Vient ensuite le moyen le plus rapproché, le message postal, qui précède les autres moyens et en est la raison d'être, et ainsi de suite. Comme la fin est l'objet propre de l'intention (S. Th. 1. 2., q. 12, a. 2), l'ordre qui prend son point de départ de la fin s'appelle l'ordre d'intention.

Si l'on prend pour point de départ la cause efficiente, la première place appartiendra à l'agent, la seconde à l'instrument le plus proche de lui, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à la complète exécution de son dessein. Dans l'exemple ci-dessus, ayant le dessein d'informer mon ami, la première chose que je fais, c'est de prendre la plume, l'encre et le papier; j'écris ensuite; puis je confie la lettre à la poste; et la poste le transmet à mon ami, qui se trouve informé après que le reste a été exécuté. Dans cet ordre, la plume, l'encre et le papier sont la raison d'être de l'écriture, l'écriture, la raison d'être du message postal, et celui-ci de l'information de mon ami. Cet ordre ayant

pour point de départ la cause efficiente, s'appelle l'ordre d'exécution.

Entre l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution, il y a une relation constante qui fait que l'un est exactement l'inverse de l'autre, conformément à cet adage bien connu et très facile à vérifier: « Ce qui est le premier dans l'intention est le dernier dans l'exécution. » Ces deux ordres sont tellement liés l'un à l'autre qu'il suffit d'avoir constaté l'un pour avoir l'autre par un simple renversement.

Ces préliminaires posés, il nous est facile de comprendre, dans toute sa portée, le passage suivant de saint Thomas qui résout la question de la prédestination à la gloire avant ou après la prévision des mérites, dans le sens que nous avons indiqué plus haut.

« Nous pouvons, dit-il, considérer « l'effet de la prédestination de deux « manières. D'une première manière, « dans le particulier; et ainsi rien n'em- « pêche qu'un effet de la prédestination « soit la cause et la raison de l'autre: « le dernier du premier, dans l'ordre de « la cause finale, et le premier du der- « nier dans l'ordre de la cause méritoire; » la cause méritoire se rapporte à la cause efficiente. Mettons les expressions concrètes à la place des abstraites et nous aurons: Rien n'empêche qu'un des effets de la prédestination soit la cause et la raison de l'autre: que, dans l'ordre de la cause finale, qui est l'ordre d'intention, la gloire qui s'obtient la dernière, soit la cause et la raison de la grâce et du mérite qui la précèdent; mais que, dans l'ordre de la cause méritoire ou efficiente, qui est l'ordre d'exécution, la grâce et le mérite, qui viennent les premiers, soient la cause et la raison de la gloire qui s'obtient la dernière: « C'est, poursuit « saint Thomas, la même chose que si « nous disions que Dieu a prédestiné de « donner à quelqu'un la gloire à cause « des mérites » (ordre d'exécution, ou ordre de la cause méritoire), « et qu'il a « prédestiné d'accorder à quelqu'un la « grâce pour qu'il méritât la gloire (ordre d'intention ou de la cause finale). » (S. Th. 1 p. q. 24, a. 4, c.)

Cette solution, outre qu'elle a le mérite capital d'embrasser la vérité toute entière, met d'accord les textes formels de saint Thomas que l'on peut invoquer

en faveur de chacune des deux grandes opinions théologiques. Elle débarrasse l'apologétique chrétienne d'une discussion encombrante; elle permet d'exposer avec plus d'ampleur la vérité catholique sur la prédestination et fournit des réponses faciles à toutes les difficultés. Comment l'a-t-on jusqu'à présent laissée comme ensevelie dans saint Thomas? Pourquoi les théologiens, qui ont nettement distingué les deux ordres d'intention et d'exécution, qui ont établi avec saint Thomas ce principe que les choses ont dans les décrets divins le même ordre qu'entre elles, qui ont remarqué avec une évidente vérité que l'ordre d'exécution est l'inverse de l'ordre d'intention, ne sont-ils pas allés avec saint Thomas jusqu'à la conclusion que suggèraient ces prémisses? Pourquoi n'ont-ils pas reconnu, d'un commun accord que, si l'on considère l'ordre de la fin, Dieu prédestine premièrement à la gloire et seulement ensuite à la grâce et au mérite; que, si l'on considère l'ordre de la cause méritoire, Dieu ne prédestine à la gloire qu'en prévision des mérites? Pourquoi chacun s'est-il cantonné dans l'une des deux affirmations, combattant l'autre comme si elle était fausse? C'est ce qui explique sans doute la vivacité de la discussion entre les deux écoles, et aussi l'étendue que prirent les débats dans cette grande querelle de *Auriliis*. Peut-être serait-il temps de terminer ces querelles d'un autre âge, en admettant la solution de saint Thomas qui réunit les deux opinions.

Nous avons évité, dans ce qui précède, de parler de la réprobation. Nous en avons, dès le début, donné la raison. Il y a une telle différence entre la réprobation et la prédestination qu'il est impossible de leur appliquer les mêmes notions. Il nous faut pourtant ici examiner et résoudre une difficulté qu'on a coutume d'élever contre l'une des deux affirmations, dont se compose la solution totale exposée plus haut.

Admettre, dans l'ordre d'intention, que Dieu prédestine les hommes antérieurement à la prévision de leurs mérites, n'est-ce pas se mettre dans la nécessité d'admettre aussi qu'il réprovoque les autres antécédemment à la prévision de leurs démérites? Or on ne peut admettre la réprobation antécédente à la prévision des

démérites. Donc on ne peut admettre la prédestination antécédente à la prévision des mérites.

La faiblesse de cet argument se trouve dans sa première proposition. De ce que, dans l'ordre d'intention, Dieu prédestine les élus antérieurement à la prévision de leurs mérites, il ne s'ensuit aucunement qu'il réprovoque les autres hommes antérieurement à la prévision de leurs démérites. Entre la prédestination et la réprobation, il y a cette différence fondamentale : la fin de la prédestination, le salut des élus, est une chose bonne absolument parlant, bonne de tout point, du côté de l'homme en qui elle ne suppose nécessairement rien de mauvais et du côté de Dieu dont elle manifeste la bonté infinie; c'est une chose, par conséquent, que Dieu peut vouloir directement et d'une manière absolue. Mais l'acte suprême de la réprobation, la sentence de damnation, n'est pas une chose absolument bonne en soi, car la peine infligée est un mal pour l'homme qu'elle frappe; de plus, pour être juste, elle ne peut tomber que sur un coupable dont la faute est un mal, que Dieu ne peut vouloir en lui-même directement. De cette différence il résulte que Dieu peut vouloir directement le salut des élus, même antécédemment à leurs mérites, comme nous l'avons entendu dans l'ordre de la fin; sans qu'il puisse vouloir, dans le même ordre de la fin, la damnation des réprouvés antécédemment à leurs démérites.

Cette réponse demande à être mise en complète lumière; nous allons l'expliquer plus à fond en indiquant les différences essentielles qui séparent la prédestination de la réprobation. Ce développement d'ailleurs est nécessaire pour compléter l'exposé de ce qui regarde la prédestination.

VI. *Combien diffèrent la prédestination et la réprobation.* — Pour éviter toute confusion, considérons la prédestination et la réprobation dans chacun des deux ordres que nous avons précédemment distingués, dans l'ordre d'exécution ou de la cause efficiente, et dans l'ordre d'intention ou de la cause finale.

A. Dans l'ordre d'exécution ou de la cause efficiente, la première chose que Dieu a résolu de faire, c'est de créer des hommes qu'il appelle à jouir de la gloire

éternelle, et de leur donner gratuitement les premières grâces pour y arriver.

Ces hommes sont tous invités à se procurer cette gloire éternelle et Dieu veut, d'une volonté sérieuse et antécédente, le salut de chacun d'eux. Cette volonté est efficace dans ce sens que Dieu, nu par elle, prépare et offre à chacun d'eux, dans la grâce, le moyen d'obtenir le salut. Il devait premièrement confier ce moyen au premier homme, pour lui et ses descendants ; mais il prévoit qu'Adam le perdrait pour lui-même et pour tout le genre humain et il décréta de rendre aux hommes un moyen de salut plus parfait par l'incarnation du Verbe, en vue duquel il rendit à chacun le moyen de se sauver. Ici encore tous les hommes sont sur le même pied : Notre-Seigneur est mort pour tous les hommes, même pécheurs, et Dieu veut, de volonté antécédente, le salut de tous et de chacun d'eux. Mais il veut aussi qu'ils coopèrent librement à leur salut. Et, comme l'homme est défectible Dieu prévoit, malgré tous ces moyens, la chute des hommes, ou au moins de la plupart d'entre eux dans le péché ; il prévoit même que, sans des secours tout spéciaux, tous tomberaient dans cet abîme, et, par le péché, dans celui de la damnation qu'il mérite.

Jusque-là tous sont égaux, mais ici commence la séparation entre les élus et les réprouvés.

Dans cette *masse de perdition*, — perdue qu'elle sera par le péché originel, perdue qu'elle sera par les péchés actuels, même commis après la régénération en Jésus-Christ, perdue qu'elle serait infailliblement par les péchés qui se commettraient, malgré tous les moyens ordinaires et généraux de salut, — Dieu fait un *choix*. Sans autre raison qu'un excès de sa bonté, il décrète de donner aux uns des secours tels qu'ils éviteront le péché ou s'en purifieront, pratiqueront les bonnes œuvres auxquelles il attache la gloire éternelle comme une récompense, et il décrète de les couronner finalement à cause des mérites qu'ils auront acquis : ceux-là sont les *élus* et les *prédestinés*. Dans ce qui les concerne, tout est bonté, bonté surabondante, bonté incompréhensible, bonté gratuite et plus que gratuite, puisque non seulement les élus

n'ont point originairement de droits à ces faveurs divines, mais qu'ils en sont encore positivement indignes à cause du péché. Dans ce décret, tout est de Dieu : le premier choix, les premières grâces, celles qui suivent, et la dernière de toutes, la persévérance finale qui assure définitivement la couronne au prédestiné. Cette couronne elle-même, bien que méritée par l'élu et mise sur sa tête par un acte de justice, est encore un don de Dieu qui n'était point tenu de la promettre et de fournir les moyens de l'obtenir.

Quant aux autres qui ne sont point l'objet de ce choix spécial, sans les exclusion de ses bienfaits, sans leur rien enlever de ce que leur assure sa volonté antécédente de les sauver, sans les soustraire à la salutaire influence de la rédemption, Dieu les laisse dans cette masse pécheresse : il n'a pour cela aucun décret à porter. Mais, parce qu'ils sont pécheurs et demeurent dans leur péché, malgré les innombrables secours que leur procure la volonté antécédente qu'il a de les sauver, il décrète, par sa volonté conséquente, de leur infliger la juste peine de leur perversité. Ainsi le décret divin concernant les réprouvés se compose de deux parties. La première comprend la préparation des moyens à l'aide desquels ils pourront se sauver, et des grâces par lesquelles il les en sollicitera et les en pressera, de telle sorte qu'il soit bien évident que Dieu veut sérieusement les sauver et que s'ils ne se sauvent pas, c'est leur mauvais vouloir seul qu'il faudra en accuser : cette première partie est toute de bonté ; elle est commune aux prédestinés et aux réprouvés. La seconde ne comprend que deux choses : l'une qui n'a pas même besoin d'être spécialement voulue, c'est que Dieu les laisse dans leur péché sans leur préparer les secours spéciaux qu'il tient en réserve pour ses élus, mais qu'il ne doit à personne ; l'autre est le décret de la condamnation qu'ils auront volontairement et librement encourue par leurs péchés.

Ainsi, lorsque toute la prédestination est de Dieu et que tout est gratuit pour les élus dans le décret qui les appelle à la gloire, tout dans la réprobation est du réprouvé, sauf une seule chose, le châtement, non pas décrété gratuitement et

sans raison, mais justement décrété pour les péchés prévus. On voit, par là, combien il serait déraisonnable de parler de la réprobation comme de la prédestination et de se faire une arme contre la prédestination de ce qu'il y aurait de répugnant à appliquer à la réprobation les notions qui conviennent à la seule prédestination.

Mais, dira-t-on, pourquoi Dieu choisit-il les uns et laisse-t-il les autres? — L'unique réponse est celle-ci : Quant aux élus : « J'aurai pitié de qui j'aurai pitié et je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde » *Rom.* ix-15); quant aux autres : « Vous êtes juste, Seigneur, et votre jugement est droit » *Ps.* 118, v. 137. — Pour les uns et pour les autres : « O profondeur » des jugements de Dieu!

B. Dans l'ordre d'intention ou de la cause finale, la différence n'est pas moins accusée entre la prédestination et la réprobation.

Ce que Dieu veut avant tout, dans cet ordre, c'est sa propre gloire qui est la fin dernière de toute chose. Il décrète de la procurer par les hommes, créatures douées de raison et de liberté, mais faillibles, qui devront librement tendre à leur fin.

Il décrète donc qu'il sera glorifié par les hommes qui seront admis à la participation de son éternelle félicité; et comme il est possible que la liberté humaine, qui est défectible, défaille quelquefois, il décrète que ceux qui ne le glorifieront pas dans l'éternelle félicité, le glorifieront dans le châtement mérité par leurs péchés. En vertu de ce décret général et de volonté antécédente, il prépare pour les hommes en général le ciel et l'enfer, avec les moyens par lesquels il pourront gagner le ciel et éviter l'enfer.

Dans ce décret général, il y a déjà entre les deux alternatives de profondes différences. Dieu veut directement et en eux-mêmes le ciel et la félicité éternelle de ceux qui le glorifieront de cette manière; et c'est en vue de cette fin qu'il leur prépare les moyens propres à y conduire. — Mais il ne veut ni directement, ni pour eux-mêmes, l'enfer et le châtement de ceux qui le glorifieront ainsi: il ne les veut que par accident, à cause de la chute possible de la créature; il ne les

veut qu'indirectement pour un bien qui n'est pas en eux, savoir la réparation qui peut être due à sa majesté outragée; et, au lieu de leur fournir un moyen qui les conduise à cette fin, il leur procure au contraire tous les moyens de l'éviter.

Ainsi, d'une part, Dieu décrète le ciel pour le ciel et il prépare aux hommes le moyen d'y arriver; et d'autre part, il décrète l'enfer, non pour l'enfer, mais pour la réparation d'un mal possible, et il prépare aux hommes le moyen de l'éviter. Inutile d'insister sur la différence.

Mais le décret divin ne peut demeurer dans cette généralité. Cause suprême et universelle, l'action divine atteint les détails aussi bien qu'elle dispose l'ensemble; elle pouvoit aux individus aussi bien qu'à la généralité des hommes. Aussi Dieu, dans le décret de prédestination, prévoit-il et désigne-t-il d'une manière déterminée les hommes auxquels, en vue de la félicité, il départira des secours tels qu'ils arriveront certainement à cette fin bienheureuse. Aux autres, il n'enlèvera rien des moyens de salut que sa bonté prévenant leur a préparés; mais il les laissera à leur faiblesse, à leur perversité, qu'il prévoit et à laquelle il prépare le châtement, par un décret tout autre que celui qui assure la gloire aux prédestinés.

Dans le décret de prédestination, Dieu décrète de donner la gloire à tels et tels hommes déterminés; en conséquence, il leur prépare, outre les moyens généraux et suffisants par lesquels il leur serait déjà possible de se sauver, les moyens spéciaux et efficaces par lesquels, malgré la faiblesse ou la perversité humaine, ils arriveront infailliblement au salut. Ainsi dans la prédestination, Dieu décrète, pour chaque élu, la fin bienheureuse et les moyens qui la lui feront infailliblement atteindre. C'est une miséricorde pour sa personne ajoutée à la miséricorde témoignée à l'égard du genre humain tout entier par le décret de volonté antécédente que nous avons décrit plus haut.

Dans le décret de réprobation, Dieu laisse celui qui n'est pas prédestiné dans les conditions que lui fait ce décret de volonté antécédente. S'il décrète, de volonté conséquente, qu'il le punira par la damnation, c'est qu'il prévoit ses démérites et son impénitence finale, malgré

tous les moyens qu'il lui prodigue pour faire son salut : moyens qui sont suffisants, abondamment et surabondamment suffisants : « Qu'y a-t-il, dit le Seigneur, que j'aie dû faire à ma vigne et que je ne lui aie pas fait ? » (Is. v. 4.)

Ainsi, d'une part, Dieu décrète le salut du prédestiné et, pour qu'il l'obtienne, il lui prépare les secours à l'aide desquels il l'obtiendra infailliblement ; d'autre part, il appelle le réprouvé au salut et le lui rend possible, facile même, par les moyens qu'il lui prépare ; mais, prévoyant ses démérites jusqu'à l'impénitence finale, il décrète sa réprobation, conformément à la seconde partie du décret général et antécédent dont nous avons parlé plus haut.

Conséquemment, dans l'ordre de la fin, qui est l'ordre d'intention, nous devons admettre que c'est Dieu qui fait tout le prédestiné, à commencer par la gloire en vue de laquelle il dispose tout le reste ; mais c'est le réprouvé qui se fait lui-même, malgré la volonté que Dieu a de lui accorder le ciel et les grâces par lesquelles il lui donne la facilité de l'obtenir ; c'est le réprouvé qui oblige Dieu à le punir de l'enfer, quand Dieu lui a mis en main tous les moyens de l'éviter : « Ce n'est point Dieu qui a fait la mort et il ne trouve aucune joie à la perte des vivants. » (*Sap.* 1, 13.)

Mais, dira-t-on encore une fois, pourquoi Dieu, en assurant aux uns des moyens infaillibles de salut, laisse-t-il les autres avec les moyens seulement suffisants ? Dieu est infiniment bon pour les premiers ; il laisse agir sa justice sur les seconds qui ont abusé de sa bonté : « O profondeur » des jugements de Dieu ! Les prédestinés tiennent tout de sa bonté ; les réprouvés ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes des rigueurs de sa justice.

F. PERRIOT.

PRESSE. — 1. — On entend, par ce mot, tous les moyens que l'art typographique possède de répandre facilement, promptement, largement, la pensée et les opinions humaines, vraies ou fausses. Que cette diffusion doive être réglée par la morale, par la législation sacrée et même civile, c'est ce que l'Église a déclaré à plusieurs reprises, soit en instituant l'*Index* des livres défendus (voyez

ce mot), soit en établissant la censure préalable et l'obligation plus ou moins étendue de l'*Imprimatur*, soit enfin par des enseignements formels dont les plus importants se trouvent dans l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI (15 août 1832), dans le *Syllabus* de Pie IX (8 décembre 1864), et dans les encycliques *Immortale Dei* et *Libertas* de Léon XIII (1^{er} novembre 1885 et 20 juin 1888). Exposons, principalement d'après le dernier de ces documents, la doctrine de l'Église romaine sur la *liberté de la presse*, c'est-à-dire, sur la question fondamentale en matière de libertés modernes, et l'une des plus fameuses de notre temps.

II. — Le savant pape constate : 1^o que la liberté illimitée de la presse ne peut être un droit ; car tout droit est une sorte d'autorisation et d'approbation que même la simple loi naturelle, la simple raison humaine, refusent d'accorder indifféremment au vrai et au faux, au bien et au mal, à l'honnête et au deshonnête. 2^o Le vrai et le bien peuvent être librement propagés, sans enfreindre toutefois les règles de la prudence. Mais 3^o les pouvoirs publics ont qualité pour interdire la dissémination des erreurs et des vices. 4^o La loi qui protège les peuples contre l'injustice ne saurait-elle les protéger contre l'oppression morale, contre la réelle tyrannie de la mauvaise presse ? 5^o Ceci est d'autant plus nécessaire que le plus grand nombre est absolument ou à peu près incapable de se protéger soi-même contre les écrits sophistiques et surtout contre les écrits corrupteurs des mœurs. 6^o Avec la liberté illimitée de la presse, rien n'est plus respecté, pas même ces vérités fondamentales qui sont le très noble et universel patrimoine du genre humain. 7^o Dès lors, les ténèbres s'épaississent, la licence gagne ce que perd la liberté, et le monde court à sa ruine. 8^o Pour les questions libres et pour les simples opinions, la liberté de la presse est entière, sauf, bien entendu, les droits de la prudence et de la charité ; la discussion est même un des moyens les plus avantageux d'arriver à la découverte du vrai.

III. — Si évidentes que soient ces diverses propositions, elles rencontrent pourtant des adversaires dont voici les principales objections. 1^o L'homme est

libre, surtout dans sa pensée; pourquoi ne le serait-il pas également dans l'expression de ce qu'il pense? — 2° Que Dieu puisse limiter cette liberté, soit; mais l'Église ou l'État, non. — 3° En effet, ils n'ont, ni l'une ni l'autre, l'infaillible compétence qu'il leur faudrait pour s'opposer à la diffusion des idées; et il leur est arrivé de prohiber absolument à tort d'excellents livres et d'excellents journaux. — 4° L'Église romaine elle-même refuse à l'État ce droit de censure; pourquoi l'État ne le refuserait-il pas à l'Église? — 5° L'État pourrait faire, par la censure, un mal incalculable à l'Église et réciproquement. — 6° La liberté de la presse est incompressible; on ne fait qu'activer la diffusion d'un écrit, lorsqu'on prétend l'empêcher. — 7° Elle est comme la lance d'Achille: elle guérit ses propres blessures; si elle paraît nuisible au catholicisme dans des États catholiques, ne lui est-elle pas favorable dans d'autres? — 8° En fait, ses adversaires les plus déterminés finissent par être forcés de la tolérer: ne serait-il pas bien plus digne de proclamer hautement ses droits? — 9° La censure ne peut s'exercer qu'au déshonneur de la pensée et de la presse.

IV. — Solutions. — 1° Non la pensée humaine n'est pas absolument libre; elle doit se conformer au vrai réel et objectif. Il en est de même de la presse, qui est de plus, tenue à des égards de prudence et de charité dans l'expression et la divulgation du vrai lui-même.

2° Nul doute que Dieu n'ait pleine et absolue autorité sur l'émission et la propagation de nos jugements et de nos sentiments. Son autorité partiellement communiquée à l'Église et à l'État les investit d'un pouvoir proportionnel sur la presse.

3° L'Église est infaillible quand il s'agit de faits et de textes dogmatiques. (Voyez les art. *Définitions, Église, Papauté.*) D'autres faits et d'autres textes sont tellement clairs que, sans être dogmatiques, ils peuvent être l'objet, tant de la part de l'Église que de l'État lui-même, de mesures nécessairement équitables; tels sont les livres athées ou immoraux. Du reste, ni la certitude absolue ni l'infaillibilité ne sont requises pour justifier l'existence et l'exercice de la censure: la prudence gouvernementale et la certitude morale y suffisent.

Quelques erreurs de fait commises en cette matière ne sauraient déponillier l'Église et l'État de leur droit d'inspection et de répression; est-ce que la justice ne doit plus être rendue et respectée, parce que certaines sentences se sont trouvées erronées ou injustes?

4° L'Église ne refuse pas à l'État la puissance dont il s'agit; elle veut seulement qu'il ne l'exerce que dans les limites de sa compétence, et sans s'ériger en juge de la foi ou de la théologie. Mais elle a toujours loué le zèle des gouvernements qui réprimaient les attaques contre sa propre doctrine, ou contre les bases même de toute religion et de toute morale. L'important est que chaque pouvoir reste dans sa sphère; moyennant quoi l'État n'aura pas même de prétexte à vouloir, par représailles, censurer les écrits et publications de l'Église. (Voyez l'art. *Pouvoir civil.*)

5° J'admets que l'État, par l'institution d'une censure civile, haineuse pour l'Église, pourrait faire un grand mal à celle-ci, un mal analogue à celui du *placet*, de l'appel comme d'abus, etc.; cela s'est vu. Je n'admets pas que l'Église ait jamais le dessein de nuire à un gouvernement légitime, aux légitimes intérêts de ses peuples; mais lors même que cela serait et que les deux pouvoirs abuseraient ainsi de la censure, l'abus prouverait-il que la censure ne puisse être et ne soit réellement un droit? Nullement.

6° Sans doute, le mal ne peut être ni entièrement prévenu, ni entièrement réprimé; et les mauvais livres trouvent toujours, comme la vipère, quelque endroit pour passer et pour mordre. Mais il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse circonscrire le mal, ni surtout qu'on doive lui ouvrir les portes toutes grandes.

7° C'est une erreur aussi naïve que profonde, de croire que la liberté de la presse puisse guérir tous les maux qu'elle cause, notamment les blessures qu'elle fait à la pureté de la foi et à la pureté des mœurs. Quand on a l'expérience des âmes, on sait que c'est là un sophisme avéré, des plus dangereux. En certains cas, je l'avoue, la liberté de la presse vaudrait mieux que la compression ou la tyrannie, pour la vérité, pour la propagation de la foi catholique, et l'Église aurait alors mille fois raison de réclamer un peu d'indépendance ou du moins de tolé-

rance. Mais ce qu'elle ne fera certainement jamais, c'est de réclamer pour tous, pour le mensonge ou pour la corruption, comme pour la véritable et saine doctrine, une complète liberté, une absolue licence. Et si, à l'occasion, elle profite des facilités qu'elle peut trouver, dans cette entière indépendance, pour son ministère apostolique, elle n'en sollicitera jamais ni l'établissement ni le maintien : « Nul homme de sens, dit Grégoire XVI dans l'encyclique *Mirari vos*, ne prétendra qu'il faille laisser répandre librement des poisons, les vendre, les transporter publiquement, les boire même, sous prétexte qu'il y a parmi eux un remède tel que ceux qui en usent parviennent quelquefois à échapper à la mort. »

8° Les circonstances politiques peuvent imposer la triste nécessité de tolérer le mal, mais n'autorisent jamais à lui reconnaître des droits qu'il n'a pas : le tolérer seulement et non le reconnaître, c'est encore protester contre lui ; et c'est la conduite à tenir envers la liberté de la presse, quand on est forcé de la subir. Au reste, il est des limites que personne ne saurait lui laisser franchir ; pour rien au monde, on ne saurait même tolérer la publication d'un livre ou d'une gravure obscène, d'un libelle impie ou blasphématoire.

9° Ce qui déshonore la pensée et la presse, ce n'est pas la censure exercée contre elles ; c'est la scandaleuse et ruineuse influence trop souvent exercée par elles.

(Cf., outre les encycliques citées, l'art. *Index* de ce *Dictionnaire*; MGR PARISIS, *Cas de conscience sur les libertés modernes*; MGR SAUVÉ, *Questions religieuses de notre temps*, etc.)

Dr J. D.

PRÊT A INTÉRÊTS (LE) ET L'ÉGLISE. — C'est une opinion assez répandue, même chez les catholiques, que l'Église a modifié son enseignement sur le prêt à intérêt avec le cours des siècles ; plusieurs lui en font un titre de gloire et la félicitent de savoir ainsi accommoder les principes de sa morale aux nécessités changeantes des temps. D'autres, au contraire, voient dans ces transformations une preuve certaine du caractère humain et faillible de sa doctrine, et l'accusent de s'écarter, dans la pratique,

de la prétendue inflexibilité de ses principes.

L'Église ne mérite ni les félicitations des uns, ni les reproches des autres ; car ses enseignements, en matière de prêt à intérêt, sont les mêmes aujourd'hui que dans le passé, et maintenant, comme autrefois, elle conforme fidèlement sa conduite à ses principes. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, nous rappellerons brièvement les faits qui ont donné naissance aux idées fausses, trop communément reçues en cette question, puis nous montrerons comment la doctrine et la conduite de l'Église, en matière de prêt à intérêt, sont, au XIX^e siècle, en pleine conformité avec ses enseignements et avec sa pratique dans les âges antérieurs.

I. — La règle pratique, suivie aujourd'hui dans toute l'Église catholique, en matière de prêt à intérêt, a été formulée dans diverses réponses venues de Rome, pendant la première moitié de notre siècle. Elle peut se résumer ainsi : Il ne faut pas inquiéter ceux qui tirent de leur argent prêté un intérêt modéré, ni ceux qui enseignent que cet intérêt est légitimement perçu, pourvu que les uns et les autres soient disposés à se soumettre aux décisions ultérieures du Saint-Siège en cette matière.

Comment concilier cette règle de conduite avec l'enseignement traditionnel des conciles, des Pères, et surtout des Papes en matière de prêt, avec leurs lois cent fois renouvelées contre toute usure, c'est-à-dire contre tout intérêt perçu en vertu de prêt ? Pour résoudre cette difficulté, il suffira, croyons-nous, de donner un exposé clair et précis de la doctrine catholique sur l'usure et ensuite du sens des réponses faites par le Saint-Siège, il y a cinquante ans. En comparant les doctrines et les réponses, il sera facile de saisir le merveilleux accord de la théorie avec la pratique, et l'unanimité des reproches adressés à l'Église.

Pour bien comprendre la doctrine catholique au sujet de l'usure, il importe d'avoir une notion précise du contrat que les Latins appelaient *mutuum*, et qui n'a pas en français, au moins dans le langage ordinaire, de nom qui lui soit propre, mais qu'on désigne par le terme générique de prêt. Prêter, si le mot est pris dans son sens général, c'est donner

à autrui une chose utile avec obligation de la rendre; ainsi quand on donne à quelqu'un un livre, un cheval, de l'argent, du pain, ou toute autre chose, dont il a besoin, et qu'on lui impose l'obligation de rendre ces différents objets, on fait un prêt. Or parmi les objets que nous venons d'énumérer, il est à remarquer que les uns pourront et devront être rendus identiquement les mêmes, dans leur propre individualité, tandis que les autres ne pourront être rendus qu'au moyen d'objets semblables, de même valeur. Ainsi l'emprunteur devra, après en avoir fait usage, rendre le même cheval, le même livre: mais il ne pourra pas rendre, après en avoir fait usage, le même pain, le même vin, les mêmes pièces de monnaie. Ces derniers objets, en effet, sont de telle nature, que nous ne pouvons pas nous en servir, — au moins pour leur usage principal — sans en perdre la propriété; on dit qu'ils se consomment par le premier usage. Pour les autres objets, au contraire, pour le livre, par exemple, ou le cheval, nous pouvons en faire un certain usage sans détruire la propriété que nous en avons. Ce sont là des principes évidents, et c'est de ces principes que découle la doctrine catholique sur l'usure. Assurément nous connaissons cette doctrine par d'autres preuves que les raisonnements fondés sur ces principes de bon sens, nous la connaissons par la révélation; mais, en cette matière, la révélation n'a fait que rendre plus claires, plus certaines, les prescriptions de la loi naturelle.

Lorsque les choses ne se consomment point par le premier usage, la propriété de l'usage peut être séparée et, de fait, se trouve souvent séparée de la propriété du fond, de la substance de la chose: on peut céder l'usage et garder la propriété du fond *et vice versa*. Ainsi un propriétaire peut céder l'usage de sa maison, et cependant garder la propriété de la maison elle-même; il en peut faire autant de son champ, de ses machines, de ses chevaux et autres propriétés de ce genre. Au contraire, lorsque les choses se consomment par le premier usage, la propriété du fond ne peut se séparer de celle de l'usage: on ne peut céder ou acquérir, sans céder ou acquérir l'autre en même temps. Si l'on cède à quelqu'un le

droit de faire usage d'une bouteille de vin, d'un morceau de pain, d'une pièce de vingt francs, on ne peut pas en même temps garder la propriété du fond, de la substance de ces objets. Supposé, en effet, que vous ayez transmis à autrui, — gratuitement ou à prix d'argent, peu importe — le droit que vous aviez de boire le vin, de manger le pain, de dépenser la pièce de vingt francs, vous ne conservez plus aucun droit de propriété sur ce vin, sur ce pain ou sur cette pièce de vingt francs. De ces considérations, il résulte qu'on peut donner gratuitement, vendre, échanger ou prêter les objets de cette dernière catégorie, mais qu'on ne peut pas en céder l'usage et garder, en même temps, la propriété du fond. Par conséquent, lorsqu'on prête un objet de cette nature, on en transfère totalement la propriété à l'emprunteur, en échange de l'obligation contractée par celui-ci de rendre, à l'époque fixée, un objet de même nature et de même valeur. Voilà le prêt strictement dit, celui que les Latins appelaient *mutuum*, et que souvent la cupidité entache du péché d'usure. On peut le définir: Un contrat par lequel l'une des parties livre à l'autre, pour être consommée, une chose dont la propriété se perd par le premier usage, à charge par celle-ci de lui en rendre l'équivalent, au point de vue de l'espèce, de la quantité et de la qualité, à une époque ultérieure.

Ce contrat diffère du contrat de rente, avec lequel on le confond vulgairement; puisque, dans le contrat de rente, l'une des parties achète, moyennant un prix déterminé, le droit de percevoir tel ou tel revenu, que l'autre partie lui cède. Par conséquent, lorsqu'on achète une rente perpétuelle, telle que du 3 pour 100 français, ou une rente viagère, il n'y a pas de prêt même dans le cas où le vendeur, le gouvernement, par exemple, se réserve le droit de remboursement. On fait simplement un contrat de rente et d'achat. Le prêt diffère aussi du contrat de louage dans lequel le propriétaire cède, moyennant un prix déterminé, l'usage d'une chose dont la propriété ne s'aliène point par le premier usage. Le célèbre Domat dans son traité des lois civiles (1) s'exprime ainsi: « Dans le louage, il faut que celui qui prendra ce titre puisse user

(1) Livre I, titre 6, du *Prêt et de l'usure*.

de la chose ou en jouir, selon la qualité de la convention ; s'il en était empêché par un cas fortuit, il serait déchargé du prix du louage ; mais, dans le prêt, celui qui emprunte demeure obligé, soit qu'il use de la chose empruntée ou que quelque événement, de quelque nature qu'il soit, l'empêche d'en user. — Dans le louage, le preneur n'est obligé de rendre que la même chose individuellement qu'il a louée, et si elle périt en ses mains par un cas fortuit, il n'en est pas tenu, il ne doit rien rendre. Mais dans le prêt, l'emprunteur est tenu de rendre la même somme, c'est-à-dire la même quantité qu'il a empruntée quand il la perdrait, en même temps, par un cas fortuit. — Dans le louage, le preneur use de ce qui est regardé par toute la terre être à un autre, car il est évident, au jugement de tous, que celui qui donne à louage demeure le maître de ce qu'il a loué. Mais dans le prêt, celui qui emprunte devient le maître de ce qui lui est prêté ; c'est ainsi qu'on l'a toujours estimé dans toute société, et s'il ne l'était, il n'en userait pas ; de sorte que, quand il s'en sert, c'est sa propre chose qu'il met en usage, et celui qui la lui a prêtée n'y a plus aucun droit. »

En somme, l'emprunteur devient, dans le prêt, le propriétaire absolu de ce qui lui est prêté, avec l'obligation de rendre une autre chose de même nature et de même valeur à l'époque fixée. Ce contrat suppose que l'une des parties a besoin de posséder immédiatement une chose consommable par le premier usage, spécialement de l'argent, et que plus tard elle pourra rendre cet argent, tandis que l'autre partie possède de l'argent dont elle n'a pas besoin pour le moment, mais qu'elle n'entend pas donner en aumône. C'est le contrat que fait l'homme frappé de quelque malheur imprévu, ou le fils de famille qui ne veut pas attendre la mort de ses parents pour dissiper leur fortune, ou le marchand qui entend se réserver exclusivement toutes les chances des entreprises qu'il ne pourrait exécuter avec ses seules ressources pécuniaires actuelles. Il emporte donc naturellement l'idée d'un service rendu par le prêteur, et comme tel, il tombe, en certaines circonstances, sous le précepte de la charité. Parfois, en effet, nous sommes tenus à prêter à celui qui a vraiment besoin d'un secours de cette nature. Peut-être

même ce précepte n'a-t-il jamais été d'une application plus fréquente qu'aujourd'hui ; où dans maintes circonstances un homme peut être sauvé de la ruine par un prêt convenable fait au moment voulu, prêt qui est possible, alors que l'aumône ne le serait pas. Le plus ordinairement, cependant, ce contrat, n'est pas obligatoire, et chacun reste libre de prêter ou de ne pas prêter. Voyons maintenant ce qu'est l'usure », entendue dans le sens théologique du mot, le péché d'usure.

D'ordinaire, lorsqu'on prête, on n'entend pas faire une aumône, on n'entend pas se dépouiller d'une chose que l'on possédait, sans une compensation équivalente, en un mot l'on n'entend pas s'appauvrir. Je dis « d'ordinaire », parce qu'en certaines circonstances la charité nous oblige non seulement à prêter, mais encore à supporter les pertes directes ou indirectes, que le prêt peut nous occasionner. Le prêteur, disons-nous, en donnant son argent à celui qui en a besoin, entend ne rien perdre, ne pas s'appauvrir ; il veut bien rendre service, mais à la condition qu'il ne lui en coûte rien. Or il arrive ordinairement, surtout de nos jours, que l'absence de l'argent prêté est une cause directe ou indirecte, mais réelle, de pertes plus ou moins considérables, ou de gêne appréciable à prix d'argent. Ainsi l'argent prêté, aurait pu être employé en achat de rentes, achat qui aurait garanti la conservation de la valeur du capital et un certain revenu ; il aurait pu être employé dans une affaire lucrative, que le prêteur est forcé de manquer faute de fonds disponibles ; il aurait pu servir à des réjouissances, à des fêtes, dont le prêteur est contraint de se priver parce que sa bourse est vide, ce qui constitue pour lui un état de gêne et de malaise. Peut-être même le prêteur a-t-il dû faire des dépenses pour se procurer l'argent donné. Pour qu'il n'éprouve aucun préjudice il faut que celui qui s'est dessaisi de son argent, en faveur d'autrui, reçoive de l'emprunteur et la somme prêtée et la juste compensation des pertes ou du malaise dont le prêt a été la cause pour lui ; autrement il serait victime de sa bonne volonté, il ne sortirait pas indemne de l'opération par laquelle il a rendu service à son prochain. Cette juste

compensation des inconvénients qui aujourd'hui résultent habituellement du prêt n'est point une usure.

Il peut arriver aussi — le cas n'est pas rare — que l'emprunteur soit d'une solvabilité douteuse; et alors l'engagement qu'il prend de payer au terme convenu ne vaut pas de l'argent comptant; entre l'argent livré par le prêteur et l'engagement de rendre, pris par l'emprunteur, l'égalité, l'équivalence n'est pas complète. Celui qui accepte l'engagement s'expose à une perte, et s'exposer à un péril de ce genre est un acte qui mérite d'être payé. La somme dont on conviendra pour le péril encouru n'est pas non plus une l'usure, pourvu qu'elle soit proportionnée au danger. Enfin, si pour un motif de bien public, par exemple pour prévenir les contestations qui, dans une multitude de cas, ne manqueraient pas de s'élever sur l'existence ou la quotité du droit de compensation dont nous venons de parler, si, dis-je, la loi humaine statue que le prêteur pourra, dans tous les cas, exiger de l'emprunteur une somme déterminée, par exemple 5 p. 100 par an, l'intérêt perçu en vertu de cette loi, que nous supposons légitime, ne sera pas non plus de l'usure. Qu'est-ce donc que l'usure? C'est l'argent ou la chose appréciable à prix d'argent que le prêteur exige de l'emprunteur pour le fait même d'avoir prêté, d'avoir rendu service, ou comme disent les théologiens, en vertu même du prêt et du prêt seul. Lorsque le prêteur a reçu une somme égale à celle qu'il avait donnée, plus une indemnité, sous forme d'intérêt, équivalente aux pertes et aux inconvénients dont le prêt a été la cause pour lui, il n'a plus rien à réclamer; ce qu'il exige en plus ne lui est pas dû, c'est une injustice commise au détriment de l'emprunteur, une usure.

Il se peut que l'emprunteur ait retiré de son argent un profit considérable, sans proportion avec l'indemnité qu'il doit payer au prêteur; même dans ce cas ce dernier n'a aucun droit sur le bénéfice, qui est tout entier le fruit de l'industrie de l'emprunteur et de l'argent dont il est devenu propriétaire par le prêt. Si l'emprunteur, au lieu de gagner, avait perdu, eût-il même perdu le capital entier, cette perte ne diminuerait en rien les droits du prêteur, à qui seraient dus et

le capital tout entier et l'indemnité convenue. Cette conséquence résulte de la nature même du prêt, fondée sur des choses qui se consomment par le premier usage et ne peuvent être louées, mais seulement livrées en toute propriété.

Le prêteur a donné une somme d'argent, elle lui est rendue en entier; il a subi certaines pertes, certains inconvénients, encouru certains périls, on l'indemnise: quel titre pourrait-il invoquer pour exiger quelque chose de plus? Le service qu'il a rendu? Mais un service qui ne nous coûte rien qu'un acte de volonté, un acte de vertu, un service qui ne nous fait rien perdre, n'est pas appréciable à prix d'argent, n'est pas, aux yeux de la saine raison, un titre pour exiger de l'argent d'autrui.

Un médecin, un avocat, un professeur exige quelque chose pour les services qu'il rend, parce que ces services lui coûtent du travail et un temps précieux. Mais l'acte de prêter n'entraîne par lui-même aucune dépense; c'est par sa nature un acte de libéralité, qui ne se paie pas à prix d'argent, mais par un sentiment du cœur, un sentiment de reconnaissance. L'argent qui serait exigé comme le prix de cet acte et par conséquent tout ce qui serait exigé, en sus du capital et d'une indemnité convenable, est injuste, c'est une usure. Telle est la notion de l'usure, d'après l'enseignement catholique.

Nous devons avouer cependant qu'en l'exposant, nous avons cru pouvoir, pour plus de clarté, nous écarter un peu du texte des définitions ordinairement adoptées par les théologiens. Ceux-ci, en effet, n'ont pas coutume de mentionner expressément dans leurs définitions la juste indemnité, qui, le plus souvent, est due au prêteur; ils se contentent de dire que l'usure est tout ce que le prêteur exige, en sus du capital, précisément en vertu du prêt et du prêt seul. Ils indiquent par ces derniers mots qu'ils excluent des profits usuraires, les indemnités qui peuvent être dues au prêteur. Ils ne mentionnent pas expressément ces indemnités, parce que, absolument parlant, il peut se faire que le prêteur n'éprouve aucun dommage, aucun inconvénient, par l'effet du prêt, et que, par conséquent, il n'y ait pas lieu de

l'indemniser, du moins dans les pays où la loi positive n'a rien statué à cet égard. Le cas se présentait assez fréquemment autrefois, lorsque le commerce et l'industrie, encore dans l'enfance, n'offraient aux capitalistes que de très rares occasions de tirer profit de leur argent. Aujourd'hui il se présente toujours, on presse toujours. Mais les théologiens n'ont admis dans leur définition de l'usure que ce qui découle de la nature même du prêt; ils ont fait comme le chimiste qui isole le corps qu'il veut étudier des matières auxquelles il est ordinairement associé, afin de mieux distinguer ce qui lui appartient en propre.

L'injustice de l'usure découle de sa nature même, puisque c'est essentiellement une somme d'argent, une valeur qu'on exige de l'emprunteur, sans aucun titre. Il est vrai que l'emprunteur consent à donner ce prix; mais son consentement n'est pas libre et ne transfère pas la propriété de l'intérêt usuraire. Pressé par le besoin de payer des dettes urgentes, ou par un désir immodéré de jouissances, il est dans la position d'un homme aiguillonné par la faim, qui consentirait à payer un morceau de pain au poids de l'or. De même que celui qui exige d'un homme mourant de faim un prix exagéré pour un morceau de pain commet une injustice, malgré le consentement du malheureux qui vent à tout prix satisfaire les besoins de son estomac, de même le prêteur commet une injustice, en exigeant de l'emprunteur quelque chose au delà de son capital et d'une juste indemnité.

Mais les preuves de raison n'ont, en théologie morale, que le second rang, et c'est bien heureux. Car, en matière de morale, la passion est si habile à donner aux erreurs flatteuses les apparences de la vérité, que, sans l'autorité de l'Église, nous ne savons pas si, en dehors de trois ou quatre vérités générales, et par conséquent peu gênantes, il resterait une seule règle de conduite certaine. A parcourir les arguments que fournit la raison pour et contre chaque vérité morale, on est comme invinciblement porté au scepticisme, à la philosophie *du sic et non*; cette philosophie, qui a régné dans l'antiquité, régnerait aujourd'hui plus que jamais sans l'autorité de l'Église, autorité qui préserve d'une foule d'er-

reurs en cette matière les moralistes même qui la méprisent et l'attaquent. Assurément, sans l'influence exercée par l'enseignement de l'Église, on ne trouverait pas aujourd'hui dix moralistes en Europe pour condamner l'usure.

Ce serait donc ici le lieu de rapporter et de discuter les textes de la sainte Écriture et des Pères, qui condamnent l'usure, et en particulier de citer les anathèmes prononcés, contre les usuriers, par les troisième et quatrième conciles œcuméniques de Latran, par le concile œcuménique de Lyon sous Grégoire X, par celui de Vienne sous Clément V, par le cinquième de Latran, qui prend soin de définir l'usure précisément comme nous l'avons fait. Ces augustes assemblées, effrayées des ravages produits à cette époque par l'usure, excommunient les usuriers, défendant de leur donner la sépulture chrétienne, malgré la contrition qu'ils auraient pu témoigner, jusqu'à ce que les restitutions nécessaires aient été complètement achevées; elles défendent de les absoudre avant qu'ils aient restitué ou fourni une caution suffisante et déclarent leurs testaments nuls *ipso jure*. Enfin l'un de ces conciles, celui de Vienne, ordonne de punir comme hérétiques ceux qui affirmeraient avec opiniâtreté que ce n'est pas un péché de faire l'usure, et il recommande aux ordinaires et aux inquisiteurs de procéder contre ceux qui sont suspects de cette erreur, comme s'ils étaient suspects d'hérésie.

Il nous faudrait aussi rapporter les textes des théologiens, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de saint Antonin, de Cajetan, de Suarez, de saint Alphonse de Liguori et de cent autres. Mais à quoi bon refaire un travail qui a été fait souvent et bien fait? Il nous suffira de citer les paroles de Benoît XIV, qui constate, dans son livre du *Synode diocésain*, l'unanimité de la tradition catholique sur ce point, et qui, en qualité de Souverain Pontife, expose didactiquement, dans son encyclique *Vix pervenit*, ce que les pasteurs de l'Église doivent enseigner.

« Tout profit tiré du prêt, dit ce grand Pape (*Synode diocésain*, liv. x, ch. iv, § 2, précisément en vertu du prêt, comme parlent les théologiens, c'est-à-dire sans que le prêteur ait le titre du

lucrer cessant, du dommage naissant, ou quelque autre titre extrinsèque, est usuraire, défendu par tous les droits, par le droit naturel, par le droit divin, par le droit ecclésiastique: telle a été perpétuellement et telle est la doctrine de l'Église catholique, confirmée par l'accord unanime de tous les conciles, des Pères et des théologiens. » Ainsi s'exprimait Benoît XIV, après son élévation sur le siège pontifical, dans un ouvrage qu'il publiait comme docteur particulier, mais auquel les papes ses successeurs et les congrégations romaines ont fréquemment renvoyé ceux qui les consultaient sur la doctrine de l'Église en cette matière. Mais nous avons plus. A l'occasion du livre du marquis Maffei sur l'emploi de l'argent, dédié à Benoît XIV lui-même, et de celui du curé de Delft Brodersen, de vives discussions avaient surgi en Italie, au sujet de certains contrats, à l'aide desquels les uns pensaient pouvoir licitement tirer profit de leur argent, tandis que les autres prétendaient que ces contrats n'étaient que des prêts déguisés et les profits des usures. Le Souverain Pontife, pour raffermir les esprits dans la véritable doctrine, adressa aux évêques d'Italie sa célèbre encyclique *Vix pervenit*, qui est le plus récent document émané du Saint-Siège sur la doctrine catholique relative à l'usure; elle est datée du 1^{er} novembre 1745. En voici les passages les plus importants: « L'espèce de péché, qui se nomme usure, et qui a sa place et son siège propre dans le contrat de prêt, consiste en ce que celui qui prête veut qu'en raison du prêt lui-même — qui de sa nature demande qu'on rende seulement autant qu'on a reçu — on lui rende plus qu'il n'a prêté, et prétend ainsi qu'il lui est dû, outre le capital, un certain profit, à raison du prêt lui-même. Par conséquent, tout profit de cette nature, perçu en plus du capital, est illicite et usuraire. »

« En vain, pour se justifier de cette tache d'usure, on allègue que ce profit n'est pas excessif ni démesuré, qu'il n'est pas considérable, mais petit; que l'emprunteur, de qui on l'exige à raison du seul prêt, n'est pas pauvre, mais riche, qu'il ne laissera pas oisive la somme prêtée, qu'il l'emploiera très utilement à l'accroissement de sa fortune, par l'ac-

quisition de nouveaux fonds de terre, ou par l'exercice d'un commerce lucratif. La règle du prêt, qui consiste essentiellement dans l'égalité entre la chose prêtée et la chose rendue, est évidemment violée par quiconque ne craint pas d'exiger, l'égalité une fois établie, quelque chose en plus à raison du prêt lui-même, prêt dont l'obligation a été remplie par la restitution d'une chose égale à celle qui avait été donnée. Par conséquent, s'il a reçu quelque chose en plus, il est tenu de restituer par une obligation de cette justice qu'on appelle commutative... Mais par là, on n'entend pas du tout nier qu'il ne puisse parfois se rencontrer, avec le contrat de prêt, d'autres titres, comme on dit, qui ne sont pas intrinsèques à ce contrat, qui ne découlent pas de sa nature, et qui donnent un droit parfaitement juste et légitime à exiger quelque chose en sus du capital prêté. On ne nie pas non plus, que très souvent chacun puisse, par des contrats d'une nature toute différente de celle du prêt, bien placer et employer son argent, soit pour se procurer des revenus annuels, soit pour exercer un commerce, un trafic licite, et en retirer un profit honnête.

« Dans cette multitude de contrats, si l'on n'observe pas l'égalité qui est propre à chacun d'eux, tout ce que l'on reçoit de trop est, non pas l'usure (puisqu'il n'y a là ni prêt formel, ni prêt déguisé), mais une injustice d'une autre espèce qui emporte également l'obligation de restituer. Si au contraire, tout s'y passe bien et y est réglé selon l'exacte justice, il est certain qu'on trouve dans ces contrats beaucoup de moyens licites d'entretenir et d'étendre les relations des hommes entre eux et un fructueux commerce. Car, à Dieu ne plaise que des chrétiens pensent que les commerces utiles puissent devenir florissants par les usures ou par d'autres semblables injustices; puisque l'oracle divin lui-même nous apprend que « la justice élève les nations et que le péché rend les peuples misérables ». Plus loin le pape déclare que ce serait une erreur et une témérité de s'imaginer qu'il y ait partout et toujours, lorsqu'on confie à un autre de l'argent, du blé ou d'autres choses de ce genre, soit des titres extrinsèques accompagnant le prêt, soit des contrats d'une autre nature, mais justes, à raison

desquels on pourrait toujours recevoir un intérêt modéré, en sus du capital. Il veut, en conséquence, que chacun, avant d'exiger un intérêt, recherche soigneusement s'il a des titres extrinsèques qui s'ajoutent au prêt, ou bien s'il peut faire un contrat juste d'une autre nature. « Nous vous avertissons, dit-il aux archevêques et évêques d'Italie, d'apporter toute la sollicitude possible pour empêcher que personne, dans vos diocèses, n'entreprenne d'enseigner de vive voix ou par écrit rien de contraire à la doctrine qui vient d'être exposée, et si quelqu'un refuse d'obéir, nous le déclarons sujet et soumis aux peines portées par les saints canons contre ceux qui méprisent et violent les décrets apostoliques. » Benoît XIV termine par divers avis sur le même sujet, et exhorte notamment les évêques à réprimer les paroles insensées de ceux qui prétendent que la question de l'usure n'est plus, à notre époque, qu'une question de mot...

Malgré ces enseignements et ces avertissements du Siège apostolique, quelques auteurs catholiques n'ont pas craint, depuis Benoît XIV, d'enseigner, au sujet du prêt, une doctrine très différente, et l'Église, pour des motifs que nous n'avons pas à rechercher, a permis la publication de leurs ouvrages. L'un des plus célèbres est l'abbé Mastrotini, qui publia à Rome même, un peu avant 1830, une nouvelle théorie du prêt. Il prétend bien ne pas contredire la doctrine catholique, mais en réalité il la sape par la base. L'autre adversaire est un homme de grand mérite, le cardinal de La Luzerne, ancien évêque de Langres. D'après lui, la doctrine sur le prêt communément reçue parmi les catholiques n'aurait aucun fondement dans l'Écriture et la tradition; elle se serait introduite dans l'Église vers le XII^e siècle, avec la scholastique, qui induisit en erreur sur ce point les théologiens, la plupart des papes et des évêques, comme elle les trompa sur les privilèges des souverains pontifes. Le cardinal de La Luzerne était gallican et parlait en gallican; comme la race des gallicans est éteinte, il est inutile de nous attarder à la réfutation de ses arguments. Tout ce que les papes, agissant comme chefs de l'Église, ont ordonné de croire est infailliblement la vérité; or ils ont en-

seigné sur le prêt à intérêt la doctrine exposée plus haut: cette doctrine est donc, aux yeux de tous les catholiques, la vérité.

II. — Mais si Dieu interdit toute usure, petite ou grande, c'est à-dire tout intérêt, tout profit tiré de l'argent prêté, en vertu même du prêt, comment l'Église catholique, autrefois gardienne si vigilante de cette loi divine, a-t-elle pu tracer la règle de conduite que nous avons rappelée au début de cette article? Comment a-t-elle pu dire à ceux qui l'interrogeaient pour savoir s'ils pouvaient, sans pécher, lirer un intérêt de leur argent prêté: qu'ils n'avaient pas à s'inquiéter, qu'ils pouvaient, sans scrupule de conscience, exiger 5 p. 100, ou quelque autre intérêt modéré? Comment a-t-elle pu défendre aux directeurs des âmes d'inquiéter ceux de leurs pénitents qui avaient prêté et continuaient à prêter à intérêt; comment a-t-elle pu leur ordonner de ne pas leur refuser l'absolution, et déclarer ces prêteurs, même ceux qui n'auraient pas l'excuse de la bonne foi, exempts de toute obligation de restituer? L'Église, en agissant ainsi, n'a-t-elle pas, du même coup, détruit la loi de Dieu et condamné la doctrine qu'elle avait enseignée jusqu'alors?

Les incrédules répondent à cette question, en déclarant que l'Église a reconnu qu'elle s'était trompée, et qu'elle s'est inclinée devant l'évidence. « Le droit canon, dit à ce sujet M. Tissot (de Dijon), condamne le prêt à intérêt d'une manière absolue: « Usura est quidquid supra datum exigitur. » Cette doctrine est de celles que l'Église a été obligée de modifier profondément, et à l'occasion de laquelle il a bien fallu qu'elle reconnût son erreur. » (*Introduction historique et philosophique à l'Étude du Droit*, liv. I, ch. XII.)

Naturellement nous ne nous arrêterons pas à cette solution, qui est une erreur. L'Église n'a jamais reconnu qu'elle se fût trompée dans sa doctrine sur l'usure; au contraire, dans les documents même qu'on présente comme une rétractation au moins indirecte, le Saint-Siège déclare expressément qu'il faut s'en tenir à la doctrine exposée dans l'encyclique de Benoît XIV, *Vix pervenit*, et dans les auteurs approuvés. C'est la réponse faite le 14 août 1831 au chapitre de Locarno. Il est vrai que le Saint-Siège ne dit pas

sur quels principes il s'appuie pour tracer une nouvelle ligne de conduite, mais il atteste qu'il ne s'appuie pas sur une nouvelle doctrine.

C'est ce que semblent quelque peu oublier certains auteurs catholiques, qui voient, dans les décisions pratiques données par le Saint-Siège, l'effet des idées nouvelles soutenues par Mastrolini. D'après ces auteurs, qui sans doute n'ont pas vu les conséquences logiques du système de conciliation qu'ils proposent, l'Église aurait admis, du moins provisoirement, que l'argent pourrait être aujourd'hui l'objet du contrat de louage, ou plutôt de quelque contrat inamové, ne différant du prêt *mutuum* que par le but que se propose le capitaliste, qui est de tirer profit de son argent. Ce n'est pas sans un certain regret que l'on en voit plusieurs, d'ailleurs très répandus et très honorablement connus, prétendre que les théologiens des siècles passés, et par une conséquence nécessaire, les papes et les conciles, n'ont pas très exactement connu la nature de l'argent, et, en particulier, qu'ils se seraient trompés en soutenant que l'argent est stérile, etc. A la vérité, il n'est pas absolument impossible que les arguments, sur lesquels s'appuient les théologiens pour soutenir une doctrine enseignée par l'Église soient faux; mais il est impossible que la doctrine elle-même soit fautive, et la doctrine de l'Église c'est que toute usure est injuste. D'ailleurs, ni les théologiens ni les conciles ne font reposer leur doctrine sur la stérilité absolue de l'argent. Nous avons exposé ci-dessus les arguments fondamentaux sur lesquels ils basent leur doctrine, et le lecteur a vu que nous n'avons pas fait intervenir la stérilité de l'argent.

L'argent est naturellement stérile, en ce sens que si l'on enferme deux pièces de vingt francs dans une bourse, elles n'en produiront pas une troisième; mais il n'est pas stérile, s'il est mis en œuvre par l'industrie de l'homme, en ce sens qu'avec deux pièces d'or on peut acheter une marchandise qu'on vendra plus cher, ou bien un brebis et un bœuf qui produiront un agneau. S'imaginer que cette fécondité artificielle de l'argent était inconnue des théologiens, des conciles et des papes, et qu'il a fallu attendre les lumières de la fin du XVIII^e siècle et celles du XIX^e pour la

découvrir, c'est vraiment trop de naïveté. Il y a toujours eu des marchands, et le commerce repose principalement sur cette fécondité artificielle de l'argent. Lorsque les théologiens parlent de la stérilité de l'argent, il disent simplement que l'argent ne peut rien produire sans être transformé par l'industrie humaine; cent francs peuvent produire cent autres francs, mais à la condition que ces cent francs soient échangés contre une marchandise quelconque, qui, elle-même, sera échangée contre de l'argent. Ce genre de stérilité est propre à l'argent et aux choses consommables par le premier usage; on ne la trouve pas dans celles qui peuvent être louées, comme une machine, un instrument, un droit, dont on peut tirer profit sans les transformer ni en aliéner la propriété. L'argument que les Pères, les théologiens et les conciles ont tiré de la stérilité de l'argent est, sous une autre forme, celui qui a été exposé plus haut: dans l'argent, la propriété de l'usage ne peut pas être séparée de celle du fond, ni, par conséquent, être vendue à part. Mais c'en est assez sur cette prétendue ignorance des théologiens catholiques au sujet de la fécondité de l'argent, et sur le système qui fait appel aux découvertes de la science moderne pour expliquer la nouvelle règle de conduite tracée par l'Église. En définitive, ce système aboutirait à reconnaître que l'Église a changé d'idées sur le prêt; il n'a pas de fondement sérieux.

D'autres catholiques, en assez grand nombre, surtout parmi les auteurs qui ne sont pas théologiens de profession, concilient plus aisément encore la règle de conduite tracée par les réponses des congrégations romaines, avec la doctrine ancienne; ils disent que l'Église autrefois en condamnant toute usure avait en vue le prêt de charité, et non les prêts commerciaux, ou prêts lucratifs. Or, aujourd'hui, elle ne permet pas plus qu'autrefois d'exiger un intérêt de l'emprunteur misérable, à qui la charité nous oblige de prêter gratuitement. Nous avons vu par l'exposé fait plus haut que la doctrine de l'Église est tout autre: elle condamne l'usure comme une *injustice* obligeant à restitution, aussi bien dans les prêts faits aux commerçants, ou aux riches, que dans les autres. Ce

système, qui a sa source dans un excellent sentiment, n'est pas soutenable; il repose sur une erreur.

D'autres soutiennent que, si l'Église permet aujourd'hui de tirer un certain intérêt de l'argent prêté, c'est parce que la loi civile a rendu légitime cet intérêt qui, sans elle, serait une injustice. Le législateur, disent-ils, a voulu, en vue du bien public, que tout prêteur pût exiger un intérêt déterminé; en cela, il n'a point outrepassé ses droits; cet intérêt est donc devenu juste, et l'Église a simplement reconnu le fait, sans qu'elle eût un *intu* à changer à ses précédents enseignements. Ce système de conciliation peut très bien se soutenir et ne compromet aucun principe. Nous ne croyons pas cependant que ce soit le bon, et cela pour plusieurs motifs. Le premier c'est que les réponses du Saint-Siège déclarent l'intérêt licite, même lorsque le consultant n'a pas invoqué parmi ses motifs le titre de la loi civile. C'est ce que l'on constate en particulier dans la réponse donnée le 18 août 1830, par le pape Pie VIII, à l'évêque de Remes; ce prélat, dans sa consultation, n'avait pas dit mot de la loi civile. Le second, c'est que l'Église suit la même règle de conduite dans les pays où la loi civile ne fixe pas le taux de l'intérêt et dans ceux où elle le fixe. Enfin, s'il en était ainsi, la loi civile sur ce point venant à disparaître, l'intérêt tiré de l'argent prêté redeviendrait une injustice. Or, l'Église, qui connaît la mobilité des lois civiles, n'a jamais laissé entendre, d'aucune façon, que si la loi actuelle venait à disparaître, chez nous, il ne serait plus permis de tirer un profit modéré de l'argent prêté. Tout indique, au contraire, que l'abrogation de l'article du code qui stipule le droit du prêteur à tirer un intérêt du prêt, n'amènerait aucun changement dans la règle de conduite tracée par l'Église en cette matière. Sans rejeter absolument ce système de conciliation, nous ne lui donnerons donc pas nos préférences.

Encore moins les donnerons-nous au système que M. l'abbé Jules Morel a développé dans une série d'articles réunis en volume sous le titre : *du Prêt à intérêt* ou *des Causes théologiques du socialisme*. Dans cet ouvrage, M. l'abbé Jules Morel soutient que le Saint-Siège, par les réponses données en 1830 et depuis, n'a

pas formellement approuvé et déclaré licite la pratique du prêt d'intérêt, au taux légal ou à un autre taux modéré, mais qu'il a simplement déclaré qu'il faut la tolérer, à cause du malheur des temps. A raison des circonstances difficiles au milieu desquelles se trouvent les catholiques, le Saint-Siège aurait jugé qu'il ne faut point presser l'exécution de la loi divine et naturelle sur l'usure; qu'il faut la laisser sommeiller jusqu'à des temps meilleurs; il aurait agi en cette question, comme à propos de l'erreur gallicane, qui après avoir été maintes fois condamnée continuait cependant à être professée par des chrétiens à qui l'absolution n'était pas refusée. Ce système de conciliation n'attaque pas la doctrine catholique sur l'usure, mais il interprète les réponses des congrégations romaines et des papes en un sens qui n'est pas le véritable.

En effet, autre chose est de tolérer un abus, voire même une violation de la justice, parce qu'on estime que la répression serait matériellement ou moralement impossible, et autre chose de dire à ceux qui consultent : qu'ils peuvent sans inquiétude commettre une action injuste, un vol. Rome n'a pas seulement répondu à des confesseurs, elle a répondu à des particuliers et à des communautés, qui, avant de prêter à intérêt, lui ont demandé s'ils pouvaient le faire sans pécher, et elle a répondu qu'on pouvait le faire sans pécher et en sécurité de conscience, exigeant seulement que l'on considérât cette réponse comme provisoire. Elle a répondu : que les chapitres, les églises, les monastères, les autres établissements pieux, et en général tout le monde pouvait prêter au taux fixé par la loi. A ceux qui lui manifestaient des inquiétudes sur les intérêts antérieurement perçus et lui demandaient s'ils devaient restituer, elle a répondu qu'ils ne devaient point s'inquiéter, qu'ils n'étaient pas tenus à restitution, même dans le cas où ces intérêts auraient été perçus de mauvaise foi. — Parler ainsi, en de telles circonstances, ce n'est pas tolérer, c'est approuver, c'est déclarer licite. Si les intérêts ainsi perçus sont usuraires, c'est l'Église qui est la cause des innombrables violations matérielles de la loi de Dieu commises par une foule de personnes pieuses, et des in-

justices dont sont victimes une multitude de malheureux emprunteurs; elle n'a pas interprété la loi de Dieu; elle l'a trahie.

Le véritable système de conciliation, à notre avis, c'est le système commun, vulgaire, celui qu'on a toujours employé pour mettre d'accord la doctrine du Saint-Siège avec les règles de conduite qu'il prescrivait. En effet, ce n'est pas de nos jours seulement que Rome a cru devoir promulguer des règles de conduite à l'usage des prêteurs timorés. Ainsi, nous voyons, en 1554 (8 janvier), le Pape Jules III déclarer dans la bulle d'institution du mont-de-piété de Vicence, qu'on pouvait, sans aucun scrupule de conscience, retirer un intérêt de 4 % par an de l'argent prêté à cet établissement, pourvu qu'on eût la facilité de faire un autre emploi de cet argent aussi fructueux ou plus fructueux, emploi dont on se privait charitablement pour donner l'argent au mont-de-piété. Cet intérêt que le pape déclarait solennellement pouvoir être perçu sans aucune inquiétude de conscience, était, comme l'indiquent les paroles mêmes de la déclaration pontificale, une juste indemnité de la perte que le prêt causait au prêteur. Cette coutume de retirer 4 ou 5 % de l'argent déposé dans les monts-de-piété, ou dans les banques de prêts profanes, était à peu près universelle en Italie, parce que le commerce étant florissant dans les villes où se trouvaient ces établissements, chacun pouvait aisément tirer profit de son argent par des contrats de société, des achats de rentes ou par d'autres contrats semblables; le prêt dans ces villes entraînait donc ordinairement une perte et par conséquent donnait droit à une juste indemnité. C'était d'ailleurs l'enseignement commun des théologiens.

Environ un siècle plus tard, en 1645, la Congrégation de la Propagande adressa aux missionnaires de la Chine une réponse approuvée par le pape Innocent X, presque en tous points semblable à celles qui furent adressées aux consultants de 1830. Les missionnaires qui évangélisaient la Chine exposaient que la loi du pays autorisait un intérêt de 30 %, et demandaient s'il était permis de se conformer à cette loi, à raison du péril que courait le prêteur de perdre son capital. La Congrégation de la Pro-

pagande répondit: qu'on ne pouvait rien recevoir en sus du capital, en vertu même du prêt, mais que, s'il y avait péril probable de perdre le capital, comme dans le cas en question, il ne fallait pas inquiéter ceux qui exigeaient un intérêt proportionnel au péril encouru. Dans cette décision se trouvent les mots mêmes employés dans les réponses de 1830: *non esse inquietandos*. Innocent X ordonna à tous les missionnaires, sous peine d'excommunication (late sententia), de se conformer strictement à cette règle de conduite. Comment ces deux décisions pratiques, celle de Jules III et celle d'Innocent X se concilient-elles avec la doctrine catholique sur l'usure? Ces deux Papes nous le disent expressément: à côté du prêt se trouvaient, dans la cité de Vicence, et dans l'empire chinois, des titres extrinsèques, à Vicence une perte de revenu, et en Chine un péril de perte du capital résultant du prêt; de là pour le prêteur de ces pays le droit à une juste indemnité qu'il peut exiger sans aucun scrupule de conscience.

Or, les réponses données en 1830 et dans les années suivantes ne diffèrent de celles que nous venons de reproduire qu'en deux points:

1^o Elles se rapportent à la France, à la Suisse, à l'Italie, et de plus elles ont été, du consentement de l'autorité ecclésiastique, étendues aux autres nations, tandis que celle d'Innocent X concernait la Chine seule, et la bulle de Jules II concernait les seuls habitants de Vicence.

2^o Elles n'indiquent pas les titres en vertu desquels il est toujours permis d'exiger aujourd'hui un intérêt modéré, tandis que les autres déclarations les mentionnaient. Ces deux différences s'expliquent aisément, la première par la nature même des consultations, qui se rapportaient non plus à la Chine, mais à la France, à la Suisse et à l'Italie, l'autre par le but que se proposait le Saint-Siège qui était de calmer les consciences, but qu'il atteignait pleinement, en se contentant de donner une règle pratique très nette, sans entrer dans le détail des motifs qui la justifiaient. En Chine, à raison du péril de perte encouru par le prêteur, un intérêt modéré était déclaré licite; en Europe, à raison de titres extrinsèques qui ne sont pas indiqués, un intérêt modéré est également déclaré

licite. Cette déclaration ne contredit en rien la doctrine catholique. D'une part, en effet, la doctrine catholique admet une juste indemnité pour le prêteur, à raison des titres extrinsèques; c'est précisément cette juste indemnité que les réponses autorisent; d'autres part ces mêmes réponses déclarent que l'intérêt, c'est-à-dire la juste indemnité, doit être modéré, c'est-à-dire proportionné aux titres en vertu desquels il est perçu; elles indiquent, par conséquent, comme une injustice tout ce qui dépasserait cette juste indemnité, et serait alors perçu en vertu même du prêt, pour le service rendu; en cela elles sont en pleine conformité avec la doctrine catholique, qui condamne comme usuraire l'intérêt perçu en vertu du prêt lui-même. C'est d'ailleurs la doctrine formellement enseignée par Benoît XIV, dans la bulle dont nous avons rapporté quelques passages. Seulement, en 1745, Benoît XIV déclarait que ce serait une erreur et une témérité de croire qu'il y enl partout et toujours des titres extrinsèques accompagnant le prêt et justifiant un certain intérêt; il en concluait qu'avant d'exiger cet intérêt chacun devait s'enquérir de l'existence de ces titres. Quatre-vingts ans plus tard, le Saint-Siège, considérant les changements survenus, estime que les titres extrinsèques accompagnent toujours le prêt et décide que, par conséquent, chacun peut prudemment tirer un certain intérêt de l'argent prêté. Le Saint-Siège, qui connaît très bien les circonstances au milieu desquelles nous vivons, a fait pour nous tous la recherche exigée par Benoît XIV en 1745, comme par ses prédécesseurs dans les siècles passés, et il a déclaré qu'aujourd'hui les titres extrinsèques existent toujours, et que celui qui ne les verrait pas peut néanmoins sagement les présumer. Par conséquent, chacun de nous peut, sans aucune inquiétude de conscience, tirer de son argent prêté un intérêt modéré parce que le Saint-Siège a fait pour lui les recherches nécessaires et constaté qu'il y a toujours un titre légitime pour percevoir cet intérêt.

Si l'on veut considérer l'état des choses actuelles, chacun verra aisément qu'il y a toujours, pour le prêteur, quelque inconvénient sérieux à prêter : perte, embarras, gêne, péril; chacun, en effet, a

aujourd'hui le pouvoir et la volonté de tirer profit de son argent en achetant des rentes, en s'intéressant à quelque société, et de bien d'autres manières. Si quelque cas exceptionnel se présentait, il serait à peu près impossible de le constater, et, en vue du bien public, la loi civile et l'autorité de l'Église suppléent au titre extrinsèque, qui pourrait faire défaut dans ces circonstances extraordinaires.

De ces considérations on n'a pas le droit de conclure, comme quelques-uns, que la loi de Dieu prohibant l'usure est désormais sans but, qu'elle doit être reléguée parmi les vieilleries, parmi les lois hors d'usage. Loin de là; elle régit le prêt aujourd'hui, comme dans les siècles passés, et aujourd'hui, comme jadis, les hommes cupides la violent fréquemment en exigeant un intérêt immodéré, qui n'est plus une juste indemnité, mais un profit tiré du prêt lui-même et par conséquent une injustice. On peut même dire que les usures sont beaucoup plus fréquentes qu'autrefois, parce que les prêts, dans ce grand mouvement d'affaires qui nous emporte, sont plus multipliés, et parce que le respect de la justice, le respect des faibles, des pauvres n'est pas plus puissant aujourd'hui que jadis.

Voilà comment la conduite de l'Église s'accorde avec sa doctrine; voilà comment l'Église fait respecter la loi de Dieu dans son intégrité, sans rendre la vie de ce monde impossible à ses enfants; voilà comment elle maintient ses enseignements sans y changer un *iota*, à travers les siècles, tout en adaptant ses règles de conduite aux nécessités changeantes des temps.

J.-B. J.

PRIÈRE. — La prière est une élévation de notre âme vers Dieu pour lui rendre nos devoirs et lui demander les choses dont nous avons besoin.

Tous ceux qui admettent l'existence de Dieu reconnaissent avec nous l'obligation de lui rendre un culte; mais plusieurs regardent comme inutile et insensé de le prier pour lui demander ce dont nous avons besoin. — L'Évangile nous apprend, au contraire, que nous devons demander à Dieu ce que nous désirons, avec l'assurance que nous se-

rons exaucés. Examinons les raisons qu'on oppose aux enseignements et aux promesses de Jésus-Christ.

I. *Ce qu'on objecte.* — On nie l'efficacité de la prière, au nom des principes de la philosophie et au nom des faits que l'expérience met chaque jour sous nos yeux.

D'après les principes de la philosophie, Dieu est souverainement immuable et indépendant dans ses volontés; or, dit-on, pour que nos prières fussent efficaces, il faudrait que Dieu revint sur ce qu'il a decreté de toute éternité, et qu'il subordonnât les desseins de sa sagesse infinie aux désirs souvent mal éclairés de ses créatures. Voici comment M. Jules Simon présente cette objection dans son livre de la *Religion naturelle*.

« Dès qu'on réfléchit sur la perfection de Dieu, il devient impossible d'admettre qu'il puisse changer quelque chose à ce qu'il a voulu et que ce changement puisse avoir pour cause les intercessions d'un être aussi frivole, aussi imprévoyant que l'homme. On a beau chercher une issue: si Dieu modifie sa volonté, il n'est pas immuable; il n'est pas toujours égal et semblable à lui-même; il tombe comme nous dans le mouvement et dans le temps et l'infinité lui échappe. La résolution que Dieu avait formée était la meilleure qu'il pût prendre. En se laissant aller à la changer, il fait moins bien; il se diminue deux fois: en prenant une résolution mauvaise, et en la prenant par faiblesse... En vain dirait-on qu'il ne cède à nos prières que quand elles sont raisonnables: c'est se payer de mots; car elles ne sont raisonnables que quand elles sont conformes à sa volonté, et cela revient à dire qu'il ne nous écoute jamais. Ainsi Dieu est immuable. Il ne modifie jamais ses desseins et nos prières ne peuvent le détourner de son ordre. » — On ajoute encore que si la prière était efficace, nous n'aurions plus besoin de travailler ni de faire aucun effort. Il suffirait de demander à Dieu les biens matériels et la vertu ou le pardon de nos fautes, pour arriver à ces résultats. Ces conséquences qui déconcleraient de l'efficacité de la prière renverseraient, suivant nos adversaires, tout l'ordre établi de Dieu, puisqu'il veut que nous soyons nous-mêmes les artisans de notre fortune et surtout de nos ver-

tus, et qu'il ne consentira jamais à écouter des demandes qui tendent à favoriser notre paresse et notre lâcheté.

On combat aussi l'efficacité de la prière au nom de l'expérience. Il est des hommes pour qui l'on prie et d'autres pour lesquels on ne prie pas. Si Dieu exauçait ces vœux, leurs effets seraient sensibles. Quand deux peuples luttent l'un contre l'autre, la victoire se déclarerait toujours pour celui qui a le plus prié, la fortune des hommes qui fréquentent les églises s'accroîtrait plus rapidement que celle des hommes sans religion, les malades pour qui l'on fait des neuvaines guériraient plus souvent que ceux qui ne recourent qu'aux remèdes de la médecine. Or nous ne voyons pas que ces effets se produisent: signe évident que nos prières sont inutiles.

II. *Nos réponses.* — On interprète souvent d'une manière inexacte la doctrine catholique sur l'efficacité de la prière. L'Église, en effet, n'enseigne pas que les désirs et les motifs présentés à Dieu par l'homme, dans la prière, agissent sur l'intelligence et la volonté divine, de manière à changer les dispositions du Souverain Maître de l'univers, comme la prière du pauvre change les dispositions du riche, ou comme l'éloquence de l'avocat change les décisions du juge; point du tout. Elle enseigne qu'à raison des actes louables, que l'homme accomplit en priant, Dieu décrète de lui accorder une faveur qu'il ne lui aurait pas accordée si elle n'avait été demandée. Dieu tient compte dans le gouvernement du monde de tous nos actes libres; mais il ne s'ensuit pas qu'il modifie ses desseins, à mesure que nous prenons nos décisions; car ayant prévu de toute éternité quelles seraient nos déterminations, il a disposé le cadre des événements et des lois du monde, de manière à les y faire entrer toutes. Dieu, en effet, domine d'un regard infini et éternel la multitude de nos actes et il ne faut pas comparer son ineffable sagesse aux combinaisons étroites, dans lesquelles la prudence humaine ne peut embrasser qu'un très petit nombre d'éléments. C'est ce que nous expliquons à l'article *Providence*. Or, si Dieu a prévu de toute éternité nos actes libres, il a aussi prévu les demandes que nous lui ferions; s'il a tenu compte de nos actes libres, il a

aussi tenu compte de ces demandes prévues, dans la marche qu'il a résolu de toute éternité de donner aux choses d'ici-bas. — On objecte que c'est soumettre les plans infiniment sages de Dieu aux règles que lui imposent nos désirs capricieux. On oublie que Dieu, dans ses desseins éternels, tient compte de nos fautes mêmes, c'est-à-dire de ce que nous faisons contre sa volonté. Il ne dépend pas, pour cela, des pécheurs; mais il fait dépendre certains événements de leurs libres déterminations, comme l'expérience le prouve chaque jour. — On dira que, s'il en est ainsi, l'univers n'est pas le meilleur possible; mais nous montrons à l'article *Providence*, comment une perfection convenable de l'univers se concilie même avec l'existence du mal et en particulier du péché; or lorsqu'il s'agit de concilier l'efficacité de la prière avec cette Providence, nous ne rencontrons plus la même difficulté; car la prière n'est pas intrinsèquement mauvaise, comme le péché, et si, par ignorance, nous demandions à Dieu des biens qui nous fussent nuisibles, Dieu ne nous accorderait point ces biens, mais à cause de notre prière il nous en accorderait d'autres qui seraient sans inconvénients. Tel est l'enseignement de l'Église catholique. — Est-ce à dire que la prière n'obtient rien, parce qu'elle n'est exaucée qu'autant qu'elle est conforme à la volonté de Dieu? Non; car la prière attire toujours sur celui pour qui elle est faite, dans les conditions requises, des biens qu'il n'aurait pas reçus si l'on n'avait rien demandé pour lui.

La prière tient donc une place considérable dans les causes qui agissent ici-bas. Sans doute elle ne produit pas directement son effet, comme les causes physiques qui donnent naissance à la chaleur ou au froid; mais elle le produit indirectement en déterminant Dieu, qui l'a prévue de toute éternité, à en tenir compte dans le plan qu'il imposait au monde. Il l'exauce donc toujours: quelquefois en faisant des miracles, car les miracles ne sont pas impossibles (Voir l'art. *Miracle*); mais le plus souvent par l'action des causes naturelles agissant suivant leur loi, car il prévoyait la prière et voulait l'exaucer, quand, de toute éternité, il a disposé ces causes et ces lois de manière à produire les évé-

nements que nous devons demander.

Si l'on réfléchissait à la bonté avec laquelle Dieu a appelé les causes secondes à coopérer, avec lui, à la production des phénomènes qui se succèdent dans l'univers (Voir les art. *Création et Providence*), on ne serait pas étonné qu'il ait accordé une telle puissance à la prière. La prière, en effet, renferme un hommage à sa puissance et à sa bonté, puisqu'elle consiste à recourir à lui avec confiance; or n'est-il pas convenable qu'un acte si excellent ait son efficacité, puisque tous nos actes ont la leur. —

On se persuade à tort que l'efficacité de la prière entraîne pour ceux qui prient l'exemption du travail et des efforts et qu'elle favorise notre lâcheté. Tout au contraire elle a pour résultat de nous donner courage et force dans l'emploi des moyens naturels, par lesquels nous arrivons à ce que nous avons demandé. En effet, comme Dieu nous exauce ordinairement en se servant des causes secondes, ainsi que nous venons de le dire, il en résulte que, selon l'ordre ordinaire de sa Providence, s'il veut nous donner les biens matériels que nous lui demandons, il nous donnera le courage de les conquérir. Pour la vertu et les biens spirituels, il nous les accordera par sa grâce actuelle, qui agit sur nous, sans nous rien ôter de notre liberté, et en nous laissant tout le mérite de nos efforts.

Il nous reste à examiner l'objection qu'on tire des faits. Nous avons dit, suivant l'enseignement de Jésus-Christ, que toutes les prières bien faites sont exaucées. On prétend que l'expérience prouve que les demandes que nous adressons à Dieu n'obtiennent aucun effet.

1^o Peut-on juger de l'efficacité de la prière par l'expérience? 2^o Les faits montrent-ils néanmoins que nos demandes sont entendues de Dieu? Nous n'aurons qu'à répondre, en quelques mots, à ces deux questions pour résoudre l'objection qui nous est faite.

1^o Peut-on juger de l'efficacité de la prière par l'expérience? Non! et cela pour plusieurs raisons. Une première, c'est qu'en nous promettant d'exaucer nos prières, Dieu ne nous a pas promis de nous accorder ce qui nous serait plus nuisible qu'utile. L'Église enseigne, en effet, qu'au lieu des biens que nous sol-

licitous, Dieu nous en donne souvent qui sont préférables pour nous. La maladie et l'insuccès qui éprouvent notre vertu nous valent souvent mieux que la santé, les richesses, les honneurs qui nous entraîneraient au péché et compromettraient notre salut. Dieu, qui prévoit tout, connaît seul ce qui nous est bon et ce qui nous perdrait; il est donc le seul qui puisse discerner, dans nos demandes, ce qu'il convient de nous accorder et de nous refuser; pour nous qui n'entrons point dans ses desseins secrets, comment pourrions-nous apprécier le compte qu'il tient de nos prières. Une seconde raison qui nous rend cette appréciation difficile, c'est que souvent les pécheurs sont récompensés ici-bas de leurs bonnes actions, pendant que Dieu réserve aux justes les récompenses éternelles; aussi ne comprendrons-nous la conduite de Dieu et l'efficacité de nos prières, que dans l'éternité. C'est alors seulement que l'expérience à laquelle nos adversaires en appellent sera complète; jusque-là le champ auquel elle s'étend est trop restreint pour qu'elle soit concluante. Qu'on remarque encore que Dieu abandonne ordinairement aux lois du monde la mission d'exécuter nos désirs, lorsqu'il exauce nos prières, et l'on comprendra que ce n'est point l'expérience qui peut faire juger de leur efficacité, puisque nous ignorons si les effets produits par ces causes naturelles sont ou non dus à nos prières.

2° Les faits montrent-ils néanmoins que nos prières sont entendues de Dieu? Assurément; mais à condition qu'on laisse de côté les faits au sujet desquels s'élèvent les difficultés que nous venons d'indiquer. Il est des faveurs qui, suivant la doctrine catholique, sont toujours accordées à nos demandes; ce sont les biens en comparaison desquels les autres ne sont rien, ce sont les vertus chrétiennes. Or, qui a demandé ces biens plus que les saints et qui les a obtenus comme eux? Une des plus grandes grâces que Dieu leur ait faites, c'est celle de le beaucoup prier. Aussi la vie de chacun d'eux est-elle une démonstration expérimentale de l'efficacité de la prière. Ajoutons que souvent des faveurs temporelles, qu'ils ont obtenues de Dieu et qu'on ne pouvait espérer du cours ordinaire des choses, ont montré avec évi-

deuce que les biens d'ici-bas ne sont pas refusés à ceux qui, comme les saints, les demandent dans les conditions requises et s'en servent pour se sanctifier.

Quant à l'efficacité des prières faites communément par les hommes en vue d'obtenir des biens temporels, santé, succès dans les entreprises, fortune, etc., elle ne peut ordinairement être constatée. On ne peut ni la prouver, ni la nier, d'après les événements, d'une manière démonstrative, pour les motifs indiqués ci-dessus. En cela, d'ailleurs, se manifeste la souveraine sagesse de Dieu, qui, en laissant l'homme dans l'incertitude sur ce point, lui laisse le mérite de sa prière. Il est clair, en effet, que si nos prières, pour obtenir les biens temporels, étaient toujours visiblement exaucées, l'amour de ces biens deviendrait bientôt le principal, sinon l'unique mobile de toutes nos supplications.

J. M. A. VACANT.

PROGRÈS. — I. — Mot nouveau qui exprime l'idée ancienne, aussi ancienne que le monde, de perfection et d'accroissement, soit dans l'ordre intellectuel et moral, soit dans l'ordre physique et matériel.

Le progrès a une signification restreinte ou relative, et une signification générale ou absolue. La première qui est la moins importante et dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici, s'applique à chaque perfectionnement en particulier, de quelque catégorie qu'il soit. La seconde, dont nous avons à traiter, embrasse à la fois tous les genres de développement et de perfectionnement: c'est le *progrès* même, et non *tel* ou *tel progrès*. Au point de vue catholique, le progrès général ou absolu implique deux conditions essentielles: 1° *l'intégralité*; 2° *l'harmonie* dans le développement des biens concédés à l'homme par Dieu. Si la raison seule se développe et non la foi, si le corps se perfectionne et non l'âme, si les individus s'améliorent en quelque façon et non la famille et la société, si l'être naturel s'accroît dans le monde et non l'être surnaturel, il y aura des progrès, mais ce ne sera pas le progrès lui-même. Et si le corps progresse au détriment de l'âme, la raison au détriment de la foi, la nature au détriment de la

grâce, le pouvoir civil au détriment du pouvoir sacré; si, en un mot, l'harmonie voulue et l'équilibre institué par Dieu entre les différents degrés de perfection dont il a décidé que son œuvre serait composée, se trouvent rompus au profit de telle ou telle catégorie et par conséquent au désavantage des autres, il pourra se faire qu'il y ait quelque progrès, mais ce ne sera pas le progrès lui-même.

II. — Les ennemis du catholicisme déclarent qu'il est ennemi du progrès ou du moins qu'il ne lui porte aucun intérêt et ne lui apporte aucun concours. L'Église leur répond par la voix de Léon XIII : « Dire que l'Église voit de mauvais œil l'organisation des sociétés modernes, et qu'elle repousse indistinctement tout ce que le génie contemporain a enfanté, c'est une vaine et frivole calomnie. Elle repousse à coup sûr la folie de certaines opinions; elle désapprouve les criminels attentats des séditions, et nommément cette disposition d'esprit qui est le point de départ d'un volontaire éloignement de Dieu. Mais, parce que toute vérité dérive nécessairement de Dieu, l'Église reconnaît comme une sorte de vestige de la pensée divine dans tout ce que les recherches nous font atteindre de vrai. Et parce que dans la nature il n'y a aucune vérité qui ébranle notre foi aux enseignements de la révélation divine, mais qu'il y en a beaucoup au contraire qui les confirment, et que toute découverte de la vérité peut nous porter à la connaissance ou à la louange de Dieu, l'Église saluera toujours volontiers et avec joie tout ce qui élargira le domaine des sciences; et, selon sa coutume, elle sera toujours zélée à développer et à promouvoir les sciences naturelles aussi bien que les autres. Dans ces études, si l'on fait quelque invention, l'Église ne s'y oppose nullement; elle ne blâme point les recherches faites pour rendre la vie plus honorable et plus commode. Et même, ennemie qu'elle est de l'inertie et de la paresse, elle veut très efficacement que l'esprit humain se prépare, par l'exercice et la culture, à porter des fruits abondants; elle donne des encouragements à toute espèce d'arts et de travaux; et, employant sa puissance à diriger toutes ses entreprises vers le bien et le salut, elle s'efforce d'empêcher que l'intelli-

gence et l'industrie de l'homme ne le détournent de Dieu et des biens célestes. » Encycl. *Immortale Dei* du 4^r novembre 1885).

III. — Les objections ne manquent pas à cette solennelle déclaration, dans laquelle le Souverain Pontife a résumé celles de ses deux prédécesseurs et de tout l'épiscopat contemporain. — 1^o Le catholicisme, dit-on, ne peut aimer le progrès, parce qu'il en redoute les causes qui sont la curiosité de l'esprit et le goût de la recherche, les moyens qui sont le libre examen et la méthode positive, les résultats qui sont la destruction du surnaturel et de toutes les superstitions, la ruine de l'ancienne métaphysique, la substitution de la science moderne à la scolastique. — 2^o Le progrès est l'idéal de la libre-pensée, le fruit de l'esprit libéral sinon révolutionnaire : comment l'Église pourrait-elle l'aimer? — 3^o Le progrès est le facteur principal de la fortune, de la richesse et du plaisir; l'Église, ennemie des conséquences, l'est nécessairement du principe. — 4^o Le progrès est incompatible avec les dogmes immuables, avec les caractères enchaînés et immobilisés, avec les sacrements mystérieux et les pratiques énervantes du catholicisme. — 5^o L'éducation donnée dans son sein est antipathique à tout progrès sérieux; elle tend plutôt à ramener les âmes en arrière, jusqu'au moyen âge. — 6^o Quel progrès moral a-t-on vu dans l'Église, qu'on n'ait pas vu au même degré, sinon à un degré supérieur, en dehors d'elle? — 7^o Le moyen si vanté de la confession et de la direction spirituelle n'a pas mis les peuples catholiques au premier rang; la communion non plus. — 8^o Le progrès est-il possible ici-bas avec une religion qui veut obliger l'humanité à regarder toujours vers un monde problématique? — 9^o Le Pape Pie IX n'a-t-il pas audacieusement condamné, dans son *Syllabus*, cette assertion extrêmement vraie, que le Pontife Romain doit se réconcilier avec le progrès et la civilisation modernes?

IV. — Ces objections et bien d'autres semblables sont à peine spécieuses; elles ne sont pas le moins du monde solides.

1^o Nous l'avons montré en plusieurs endroits de ce Dictionnaire, l'Église aime et encourage la curiosité de l'esprit et le goût de la recherche; elle n'en blâme

que les excès qui sont réels et réellement blâmables : car, enfin, l'intelligence humaine est bornée, et elle est entourée de limites qu'elle doit respecter. La liberté illimitée d'examen, en présence des assertions divines et de plusieurs autres qui ont droit à être écoutées, n'est pas philosophique, n'est pas morale. La méthode positive a du bon, mais ne convient pas à tout ordre de vérités. La superstition déplaît à l'Église plus qu'à personne; mais l'invisible, le spirituel, le surnaturel, n'est pas superstition, tant s'en faut. L'ancienne métaphysique chrétienne, dans ses parties essentielles et en négligeant les détails secondaires, a gardé toute sa solidité; et les sciences modernes lui apportent chaque jour un surcroît de démonstrations très inattendu. La scolastique sera rectifiée, complétée, fortifiée; elle ne sera ni renversée ni remplacée.

2° La libre-pensée et la révolution se sont fait du progrès une fausse notion, un faux idéal: l'Église n'en veut point. Mais il y a un progrès qui vient de Dieu et qui tend vers Dieu, entraînant toutes choses vers ce but adorable et lumineux. De ce progrès, le seul vrai, le seul possible, l'Église est l'amie, la sauvegarde, le principal et indéfectible facteur.

3° Elle ne veut point sans doute, et elle ne peut vouloir de la fortune mal acquise, du plaisir coupable et dégradant, de la richesse injustement gagnée ou employée à de mauvais usages. C'est en ce sens, après toute l'Écriture, après Jésus-Christ et ses apôtres, que dis-je? après tous les philosophes honnêtes et tous les hommes de bon sens, qu'elle se prononce contre la fortune, les plaisirs, les richesses. Mais quand ces trois sortes de biens, — car l'Église, à la différence des manichéens de différentes époques, les reconnaît pour tels, — quand, dis-je, ces trois sortes de biens ont une origine pure, un emploi raisonnable, un but honnête, elle les autorise et les fait entrer dans la trame du progrès universel. Ses anathèmes ne portent que sur les abus honteux et immoraux commis dans leur recherche et dans leur dispensation. Et la preuve évidente en est qu'elle a de nombreux et minutieux enseignements, soit pastoraux soit théologiques, pour leur réglementation rationnelle et chrétienne. Chose très remarquable, ses enseigne-

ments sont des plus utiles pour l'acquisition et la conservation de ces mêmes biens. Combien de fois n'a-t-on pas constaté, par exemple avec l'illustre économiste Le Play, que l'observation des commandements de Dieu procurée par l'Église est un élément capital de prospérité individuelle, familiale, nationale. Elle ne peut donc nullement s'effrayer du progrès comme cause de fortune, de plaisir et de richesse. Elle ne s'effraie que de la décadence résultant d'une fausse notion et d'un criminel emploi de ces biens. Quel homme sensé ne voudrait s'en effrayer avec elle?

4° L'immutabilité de nos dogmes n'est pas elle-même sans un constant progrès dans leur intelligence et dans leur application aux besoins de l'humanité. La constance n'est pas tellement recommandée aux catholiques, qu'ils ne doivent toujours tendre à être plus parfaits, « comme leur Père céleste est parfait ». Les sacrements et autres pratiques du catholicisme n'ont pas d'autre raison d'être que de réparer les déchéances passées et de préparer les perfectionnements ultérieurs. Qu'il y a-t-il donc en tout cela d'incompatible, ou plutôt, que n'y a-t-il pas d'heureusement compatible avec l'idée de progrès? Car, après tout, le progrès n'est pas le bouleversement, le trouble, la révolution; ce doit être le développement logique, prudent, durable, des perfections antérieurement acquises. L'idée moderne de progrès et l'idée catholique de perfection doivent donc être interprétées d'une façon identique; et si cela ne se fait pas, c'est que l'idée de progrès est faussée.

5° L'éducation basée sur les principes catholiques est tellement favorable au progrès, qu'on peut dire sans exagération que pendant dix-huit siècles il n'y eut de progrès dans le monde que grâce à elle, et qu'aujourd'hui encore elle forme en très grand nombre des hommes de progrès. Mais, quant au progrès incompatible avec la saine théologie et avec la saine philosophie elle-même, nous convenons que l'éducation catholique n'y prépare pas et n'y préparera jamais. Le moyen âge, dont nous aimons à reconnaître les gloires, a eu ses ombres et ses erreurs dont nous ne voulons pas et auxquelles le progrès moderne, s'il n'était corrigé par la doctrine de l'Église, ne

manquerait pas de nous ramener, pour nous faire redescendre plus bas encore, jusqu'au paganisme et à la barbarie. Nous en avons sous les yeux bien des preuves convaincantes. Où la philosophie rationaliste a-t-elle conduit les esprits de ses adhérents? Où l'industrie matérialiste a-t-elle réduit les populations ouvrières? Ce n'est pas l'Église qui rétrograde; ce sont ses adversaires.

6° Pour comparer le progrès moral de l'Église romaine avec celui des sectes religieuses ou irréligieuses, il faut *a)* ne pas attribuer à l'Église les défauts et les vices qu'on peut rencontrer dans ses sujets mais qui, loin de procéder de ses doctrines, y sont manifestement contradictoires; *b)* ne pas attribuer non plus aux sectes adverses le bien qu'elles peuvent avoir emprunté à l'Église au moment de leur séparation d'avec elle, et qu'elles ont conservé depuis par un reste de catholicisme plus ou moins inconscient; ne pas surtout leur attribuer le bien qu'elles peuvent produire par un mouvement de retour vers Rome, qui se remarque facilement en quelques régions depuis un certain temps; *c)* ne pas mettre en parallèle des populations naturellement passionnées et violentes avec d'autres qui sont naturellement calmes et douces; *d)* ne pas confondre non plus ce que le régime politique peut produire de bon ou de mauvais, avec ce que la religion produit de son propre fond et par sa propre influence. La question, ainsi dégagée des éléments qui peuvent en fausser l'étude, se résout manifestement en faveur de l'Église catholique. Il est certain, en effet, que le zèle pour la gloire de Dieu et pour la sanctification des âmes a produit chez elle un mouvement dont l'étendue, l'intensité et la permanence n'ont pas leurs pareilles dans les sectes. Ce que la littérature, la philosophie, la théologie, l'érudition, les beaux-arts, la charité publique et privée, ont communiqué de vérité, de beauté, de richesses et de ressources matérielles ou morales au monde entier, depuis l'ère chrétienne, est en très grande partie, presque en totalité, le fruit de l'esprit catholique. Je ne redirai pas ici ce que nous avons dit en plusieurs articles de ce Dictionnaire, notamment aux mots *Église* et *Papauté*. Mais j'ai le droit et le devoir

d'en conclure que le véritable progrès a son centre et son foyer dans la Papauté.

7° Si l'on observe les précautions, dont j'ai signalé tout à l'heure la nécessité, pour faire une comparaison exacte et utile de la moralité des différents peuples, je ne crains pas d'affirmer que l'efficacité de la confession et de la direction spirituelle apparaîtra, comme un des phénomènes les plus remarquables dans l'histoire du progrès. On sait que plusieurs sages de l'antiquité, Pythagore principalement, en avaient entrevu l'importance. On sait que les anglicans et même les luthériens commencent à regretter la suppression du sacrement de pénitence par les prétendus réformateurs du xvi^e siècle. Et, de fait, bien pratiqués, ces exercices intimes d'examen de conscience, de contrition et de ferme propos, d'aveux et de conseils, d'expiation et de réparation, peuvent même, abstraction faite de l'influence surnaturelle du sacrement, contribuer très efficacement au progrès moral du chrétien et du citoyen. Et le progrès moral est non seulement le plus important de tous : il est aussi la condition *sine qua non* des autres, puisque sans lui tout progrès intellectuel, scientifique, matériel, tourne fatalement au profit des passions qui sont les pires ennemis du progrès individuel et social. L'orgueil, l'intempérance, la luxure, la paresse, tous les vices et tous les désordres, n'entravent-ils pas nécessairement la marche en avant de l'humanité? Or, qui mieux que le confesseur et le directeur, s'ils sont sérieusement écoutés, peut renverser ces obstacles et rendre à l'esprit et à la volonté la liberté de leur essor et la force de leur élan? — Un observateur superficiel pourra croire que c'est là un rêve, et que les peuples qui ne se confessent pas valent autant et même mieux que ceux qui se confessent. Mais, pour qui sait voir sous de brillantes apparences la réalité telle qu'elle est, la corruption des individus, des familles, des sociétés, monte comme un flot vomé par des égouts impurs, et ne tarde pas à tout noyer. Les révélations qui nous sont venues d'au delà de l'Océan et de la Manche, de la Russie et de l'Orient, celles que nous pouvons nous-mêmes faire, hélas! dans notre propre pays, confirment cette appréciation.

Ajoutons que les pechés secrets, très nombreux, très opposés au progrès individuel et social, ne peuvent guère être efficacement réprimés que par la confession; et si les pasteurs protestants, ignorant plus ou moins la situation intime des âmes, ne sont pas suffisamment édifiés là-dessus, les prêtres catholiques, confesseurs et directeurs des âmes, ne peuvent aucunement en douter. Quant à la communion eucharistique, il est aussi d'expérience, que, reçue dans les conditions de pureté, de piété, de fréquence, déterminées par les théologiens et les auteurs ascétiques, elle augmente dans une large mesure, non seulement cet être surnaturel de la grâce sanctifiante et des vertus infuses qu'on pourrait appeler l'âme même de la vie chrétienne et qui échappe aux regards, mais cette perfection de détail qui se manifeste dans les actes extérieurs et sensibles de cette vie. L'atmosphère morale d'un peuple ou d'une famille en contact habituel avec l'eucharistie est toute différente de l'atmosphère morale du monde; elle est infiniment plus lumineuse, plus délicate, plus vivifiante. L'étude des biographies et des autobiographies publiées dans l'Église catholique depuis des siècles, mais surtout depuis le commencement de celui-ci, quiles a faites plus intimes et plus communicatives, l'étude surtout de celles qui montrent le passage de l'hérésie ou du vice à la foi et à la vertu, sont des plus intéressantes à ce point de vue. La vie religieuse des sectes ou des fausses religions, la vie purement psychologique du rationalisme, pour ne point parler de la vie animale du matérialisme, n'offrent rien qui approche tant soit peu de ce que nous voyons chaque jour dans la sphère vraiment sublime de l'ascétisme et de la mystique catholiques. Or, un progrès qui n'en voudrait point tenir compte serait à tout le moins incomplet, et ressemblerait bien plutôt à un mouvement d'abaissement et de décadence.

8^e Loin que la pensée des choses de l'autre vie et la croyance en Dieu soient nuisibles au progrès, elles le sollicitent et l'animent plutôt, en lui proposant un but d'une élévation infinie et une récompense d'une infinie valeur. Les plus grands savants, les fondateurs de

la science moderne, comme les plus brillants représentants de la science ancienne, ont presque tous, sinon tous, été des hommes profondément religieux. L'athéisme et l'incrédulité ne progressent bien que dans le sens de la passion sensible et de la dépravation morale.

9^e La 80^e proposition condamnée par le *Syllabus* de Pie IX affirme que «le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne». Dans le progrès, dans le libéralisme, dans la civilisation moderne, il y a de bons et de mauvais éléments. Veut-on dire que le Pape doit se réconcilier avec les bons? c'est l'accuser très injustement de les avoir repoussés. Veut-on qu'il pactise avec les mauvais? c'est lui demander injurieusement de trahir son devoir essentiel. Cette proposition mérite donc pleinement la censure dont elle est l'objet, et sa condamnation ne prouve absolument pas que l'Église romaine soit l'ennemie du progrès.

Voyez la belle collection des *Conférences* du R. P. FÉLIX, à Notre-Dame de Paris, sur le *Progrès par le christianisme*; celles des RR. PP. LACORDAIRE, DE RAVIGNAN, MONSABRE; *Le Catholicisme comparé au protestantisme*, de J. BALMÈS; *Le Bon Sens de la foi*, du R. P. CAUSSETTE; *Les splendeurs de la foi*, de l'abbé MOUGNO, etc., etc.)

D^r J. D.

PROPHÉTIES MESSIANIQUES (RÉALITÉ ET FORCE PROBANTE DES). — Attendu ou donné, Jésus-Christ a toujours fait l'espérance et la consolation de l'humanité. Il est la pierre angulaire qui soutient l'édifice de la religion : *Jésus-Christ est aujourd'hui, il était hier, il est aux siècles des siècles* (1). L'attente d'un Rédempteur ou Messie, qui relèvera l'humanité déchue et la réconciliera avec Dieu, se montre dans toute l'histoire du peuple d'Israël, dans ses lois, ses cérémonies et son culte comme dans les écrits de ses sages, et l'on en trouve des vestiges dans les traditions de tous les peuples. A l'aube de l'histoire, depuis la chute de nos premiers parents, jusqu'au jour de sa venue, il n'a cessé d'être annoncé et préfiguré. L'annonce, d'abord plus générale et plus vague, a été déve-

(1) *Hebr.* xiii, 8.

loppée, précisée et complétée, durant une longue suite de siècles, par des prophètes suscités de Dieu, qui se sont succédé pendant presque toute la durée de l'existence d'Israël. A mesure que les siècles s'écoulaient et que les temps de la venue du Messie approchaient, les oracles des prophètes devenaient plus précis et plus complets.

La divine sagesse a disposé les choses de telle sorte que chaque prophète a vu quelques traits particuliers du Messie, quelque circonstance de sa venue, quelque action de sa vie. Chacun a apporté sa pierre à la construction de l'édifice; aucun n'a construit le monument tout entier. Isaïe semble avoir été le principal constructeur. (Voir l'art. *Isaïe*.) C'est sous les rois de Juda, et vers l'époque de la captivité de Babylone, que les ouvriers divins ont surtout fait avancer l'œuvre. Mais l'édifice n'a reçu son couronnement que sous Malachie, le dernier des prophètes, et sous l'auteur du livre de la Sagesse plus récent encore. Alors la voix de la prophétie s'est éteinte jusqu'à ce que la voix du précurseur retentit dans le désert, et que le plus grand des enfants des hommes montrât du doigt aux Juifs étonnés, en Jésus de Nazareth, « l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde 1) ».

Les oracles prophétiques de l'ancien Testament concordent admirablement. Leur ensemble forme comme un magnifique tableau, où le pinceau de l'Esprit-Saint a retracé, par la main des hommes, le portrait du Messie, jusque dans les moindres détails, avec une ressemblance si parfaite, que tout homme peut le reconnaître et se sent forcé, après avoir contemplé ses traits, de dire: c'est lui.

Dès l'origine, il est montré à Adam comme celui qui *érasera la tête du serpent* 2) infernal, devenu, par la désobéissance de notre premier père, le maître du monde. La sainteté et la pureté immaculée de sa mère sont signifiées au même moment, par les « inimitiés » que Dieu lui-même placera entre la femme et le serpent. Abraham voit sortir ce Rédempteur de sa race et « toutes les nations bénies en lui 3) ». Ces mêmes promesses sont répétées à Isaac et à Jacob.

Ce saint patriarche, illuminé par l'Esprit-Saint sur son lit de mort, voit ce même rédempteur naître de Juda. C'est pourquoi *ses frères le loueront comme Dieu, sa main sera sur le col de ses ennemis, ses frères se prosterneront devant lui*, comme devant leur Dieu. *Juda est un jeune lion qui rentre dans sa tanière chargé de butin* 1). Saint Jean dans l'Apocalypse, contemplant le triomphe du Sauveur, ne l'appelle pas autrement que Jacob: « *Le lion de Juda a remporté la victoire* 2). » Mais une autre particularité est révélée à Jacob: « *Le sceptre, symbole de l'autorité, ne sortira pas de Juda jusqu'à ce que vienne celui qui doit être envoyé*, » ou plutôt, selon l'hébreu « *Jusqu'à ce que vienne Shiloh* », c'est-à-dire le Messie, comme les Juifs l'ont toujours compris. « *Il sera l'attente des nations*, » ou mieux selon l'hébreu: « *les nations lui prêteront obéissance*. » Ainsi nous connaissons par un signe certain et infaillible le temps de la venue du Messie. Lorsque Juda aura perdu le sceptre, lorsque l'autorité politique, civile et judiciaire, aura passé en d'autres mains et qu'elle sera perdue définitivement, ce sera un signe que le Messie est venu. Les Juifs ont ce signe depuis dix-huit siècles: le Messie ne peut plus venir, il est venu au moment même où Juda perdait son autorité. Cette autorité a cessé complètement et sans retour à la ruine de Jérusalem et du temple, et à la dispersion des Juifs.

Les autres prophètes achèvent le tableau et donnent au portrait les traits qui le feront reconnaître. Moïse annonce le Messie comme un législateur plus grand que lui. « *Il sera suscité du milieu d'Israël, Dieu mettra ses paroles dans sa bouche et punira celui qui lui refusera obéissance* 3). » Que ne voit pas David? Le Messie « *engendré éternellement dans les splendeurs des saints* » naîtra de sa famille et possédera son trône. En même temps qu'il possédera les gloires, il boira le calice des humiliations. David voit « *ses pieds et ses mains percés, sa robe jetée au sort, ses ennemis brayant la tête et frémissant de rage autour de sa croix*; il l'entend s'écrier *Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'avez-vous abandonné?* » Puis il le contemple assis à

(1) Joan. 1, 29.

(2) Gen III, 15.

(3) Gen. XII, 4; XVIII, 18; XXII, 18.

1) Gen. XLIX, 8-10.

(2) Apoc. V, 5.

(3) Deut. XVIII, 15-20.

la droite de son Père, appelant à lui tous les aveugles, tandis que ses ennemis sont abattus à ses pieds (1).

Isaïe écrit par avance l'Évangile. Les deux portraits sont identiques. Il n'y manque presque aucun détail. « Dieu lui-même viendra et sauvera Israël ; l'Emmanuel, Dieu avec nous, naîtra d'une Vierge. A son approche et par sa puissance, les yeux des aveugles s'ouvriront, les oreilles des sourds entendront, le boiteux sautera comme le cerf, et la langue des muets sera déliée, les morts même ressusciteront. Le juste, descendu du ciel comme une rosée; le juste que la terre reçoit comme un germe de salut, sera comme un signe donné aux nations afin qu'elles l'invoquent, et à Sion comme un flambeau. » Ce Messie « bienfaisant et méconnu, chargé de nos péchés, défiguré par ses plaies, et par là guérissant les nôtres, est mené au supplice avec les méchants et se livre à la mort comme un agneau qui se tait sous la main qui le tond. » Mais « son tombeau devient glorieux, les gentils accourent de toutes parts pour se joindre au peuple de Dieu (2). »

Les autres prophètes achèvent le portrait dessiné par Isaïe. Michée annonce que « le suprême dominateur d'Israël naîtra à Bethlém, et que son origine est éternelle (3) ».

Daniel voit la suite des grands empires qui se succéderont jusqu'à l'avènement de l'empire spirituel du Christ, figuré par « la pierre détachée de la montagne sans la main de l'homme ». L'ange Gabriel lui révèle les soixante-dix semaines d'années qui s'écouleront à dater de l'édit donné pour la reconstruction de Jérusalem jusqu'au « Christ chef, » qui viendra « pour faire cesser les prévarications, mettre fin aux péchés, expier l'iniquité, faire venir la justice éternelle, sceller les visions et le prophète (4). »

Lorsque la dernière semaine sera commencée « le Christ sera tué, et le peuple qui doit le renier ne sera plus à lui, le peuple d'un prince qui doit venir détruira la ville et le sanctuaire. L'abomination de la désolation sera dans le temple (5) ». Zacharie voit « l'entrée triomphante du Messie et les trente pièces d'argent, » données à Judas pour sa trahison; il voit même « le champ du potier » auquel cet argent est employé.

Une vision lui montre « le pasteur frappé et les brebis dispersées, le peuple jetant un regard sur son Dieu qu'il a percé, » puis « le Seigneur appelant les gentils pour les agréger à son peuple, et demeurer au milieu d'eux (1). » Malachie contemple « le dominateur, l'ange du Testament venant à son temple. » L'Eucharistie est établie comme le sacrifice de la loi nouvelle. « Du lever du soleil à son coucher, en tous lieux on sacrifie, on offre au nom du Très-Haut une hostie pure (2). »

Que l'avènement du Messie fût la grande préoccupation d'Israël, les rationalistes n'osent le nier. Ce sont même, selon la plupart d'entre eux, les espérances messianiques qui ont poussé Jésus-Christ, à son insu, à se donner le rôle du Messie et ses Apôtres à lui attribuer les miracles de l'Évangile. C'est, sous la chaleur féconde des « rêves messianiques », qu'est né le mythe évangélique. Les prophéties proprement dites n'y sont pour rien. M. Renan, un des chefs, l'affirme avec Strauss et beaucoup d'autres. « Avant la captivité, dit l'auteur de la *Vie de Jésus* (3), on rêva la restauration de la maison de David, la réconciliation des deux fractions du peuple, le triomphe de la théocratie et du culte de Jéhovah sur les cultes idolâtriques. A l'époque de la captivité, un poète (4) plein d'harmonie vit la splendeur d'une Jérusalem future, dont les peuples et les îles lointaines seraient tributaires, sous des couteaux si douces qu'on eût dit qu'un rayon du regard de Jésus l'eût pénétré à une distance de six siècles. » « A Jérusalem, le messianisme faisait travailler toutes les têtes. A chaque ligne des simples écrits de l'ancien Testament, on voyait l'assurance et en quelque sorte le programme du règne futur qui devait apporter la paix aux justes et sceller à jamais l'œuvre de Dieu (5). »

On verra dans plusieurs articles de ce Dictionnaire — *Jacob, Daniel, Aggée, Malachie, Isaïe, Michée, Passion, Zacharie* — que l'attente du Messie et de son règne spirituel ne reposait point sur des « rêves », mais sur de véritables pro-

(1) Ps. 2, 21, 109.

(2) *Isaïe*, VI, 7; XXX, 4; XXXV, 6; XLV, 8; XLIX; LIII; LV; LX-LXI.

(3) *Mich.* V, 2.

(4) *Dan.* IX, 24.

(5) *Ibid.* 25, sqq.

(1) *Zach.* IX, XI, XIII.

(2) *Mal.* I, 11; III, 1.

(3) *Vie de Jésus*, 13^e éd., p. 52. Voir tout le ch. IV et *passim*.

(4) C'est ainsi que M. Renan appelle Isaïe qui vivait deux cents ans avant la captivité.

(5) *Ibid.* p. 65.

phéties, qui ont reçu en Jésus-Christ leur parfait accomplissement. Ici nous nous proposons de montrer l'inanité des théories rationalistes sur les prophéties, et la vérité de la doctrine catholique sur ce même sujet. De là résultera cette conclusion : que les prophéties messianiques constituent un argument absolument convaincant de la divinité de Jésus-Christ.

I. LES PROPHÉTIES D'APRÈS LE SYSTÈME RATIONALISTE. — Le rationalisme nous arrête court dès le début. Il nie la prophétie, il veut même qu'elle soit impossible. Selon lui, il n'existe que des prédictions conjecturales. La prophétie, en effet, forme un genre particulier de miracle ; et le miracle est impossible ou du moins insuffisamment constaté ; il manque ou de possibilité, ou de constatation. D'où vient cette étrange et nouvelle prétention ? C'est que le rationalisme ne veut plus de révélation surnaturelle et par conséquent plus de religion chrétienne.

Deux grands témoignages attestent la révélation surnaturelle : ce sont les miracles et les prophéties. Ces deux témoignages sont également véridiques, certains et irrécusables. Le premier s'appuie sur la toute-puissance de Dieu, le second sur son omniscience, deux attributs qu'il est impossible d'enlever à l'Être infiniment parfait sans tomber dans l'athéisme. Une doctrine établie par des miracles et des prophéties est donc une doctrine qui vient de Dieu : elle est marquée du sceau divin. A ces signes faciles à constater, on peut la reconnaître sûrement, la droite raison ne saurait s'y tromper. « Afin que l'hommage de notre foi fût en accord avec la raison, dit le concile du Vatican (1), Dieu a voulu ajouter aux secours intérieurs de l'Esprit-Saint les preuves extérieures de sa révélation, à savoir les faits divins et surtout les miracles et prophéties. Comme ces faits montrent clairement la toute-puissance et la science infinie de Dieu, ce sont des signes certains de la révélation divine, des signes appropriés à l'intelligence de tous. C'est pour cela que Moïse et les prophètes et surtout Notre-Seigneur Jésus-Christ ont fait tant de miracles et des prophéties d'un si grand éclat. »

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a apporté les miracles et les prophéties en preuve de la divinité du christianisme ; le concile du Vatican n'a fait que proclamer, dans les paroles que nous venons de citer, une doctrine reçue de tout temps et niée aujourd'hui pour des raisons qui ont été cent fois réfutées. Notre-Seigneur n'a-t-il pas lui-même invoqué les miracles et les prophéties comme preuves de sa mission divine ? N'est-ce pas lui qui a dit : « *Les autres que je fais rendent témoignage de moi ; elles attestent que c'est le Père qui m'a envoyé ?* » Voilà pour les miracles. Ce qui suit immédiatement est pour les prophéties : « *Vous étudiez les Écritures, parce que vous pensez y trouver la vie éternelle : elles rendent témoignage de moi. Si vous croyez à Moïse, croyez aussi à moi ; car c'est de moi qu'il a écrit (1).* » Les apôtres ont imité leur maître. Dès son premier discours, saint Pierre en appelait aux miracles du Sauveur et aux prophètes qui avaient prédit ses souffrances, sa mort et sa résurrection. C'est sur ce double fondement qu'il appuyait sa démonstration de la foi chrétienne. Ce qu'il avait fait le jour de la Pentecôte, il le répéta dans ses autres prédications. Saint Etienne, saint Paul, tous les apôtres firent de même. Si saint Paul en parlant aux Gentils a moins souvent recours aux oracles des prophètes, c'est que les Gentils ne les connaissaient pas. C'est en s'appuyant sur la double autorité des prophètes et des miracles que les saints Pères ont défendu victorieusement la foi contre les attaques des incrédules.

Le rationalisme a très bien compris qu'il ne parviendra jamais à renverser l'édifice de la foi, s'il n'en ébranle la base en se débarrassant des miracles et des prophéties, et c'est ce qu'il s'efforce de faire. Il nous oppose d'abord une fin de non-recevoir en disant : « La philosophie positive met hors de cause les théologiens qui supposent une action surnaturelle (2) ».

« Si l'on n'entre pas dans la discussion du surnaturel, c'est par l'impossibilité d'y entrer sans accepter une proposition inacceptable, c'est que le sur-

1. Joan. v, 36 et suiv.

(2) Littré, *Conservation, révolution et positivisme* p. 26.

(1) Constit. de fide cath. t. III.

naturel soit seulement possible (1). » Les sciences historiques supposent qu'aucun agent surnaturel ne vient troubler la marche de l'humanité, qu'il n'y a pas d'être libre supérieur à l'homme auquel on puisse attribuer une part appréciable dans la conduite morale, non plus que dans la conduite matérielle de l'univers. « Nous maintenons donc ce principe de critique historique qu'un récit surnaturel ne peut être admis comme tel, qu'il implique toujours crédulité ou imposture (2). »

Pour déclarer le surnaturel impossible, il faut nier Dieu et son pouvoir créateur. Car si Dieu a pu créer le monde et lui donner les lois qui le régissent, il est clair qu'il peut suspendre et détruire ces lois ou agir en dehors d'elles; il ne peut être lié par son œuvre et soumis à sa créature. Nous ne nous arrêtons donc point à cette chicane du positivisme. Nous supposons l'existence de Dieu admise, et nous renvoyons les athées aux nombreux ouvrages publiés de nos jours, où l'existence de Dieu est éloquemment démontrée. V. l'art. *Dieu*.

Aussi nos adversaires, plusieurs du moins, n'insistent pas sur ce point. Ils se défendent même de nier la possibilité des miracles et des prophéties. « Nous ne disons pas, écrit M. Renan : le miracle est impossible; nous disons : il n'y a pas jusqu'ici de miracle constaté (3). » En même temps, il ajoute un aveu que nous devons recueillir : « A la base de toute discussion sur de pareilles matières, est la question du surnaturel. Si le miracle et l'inspiration sont choses réelles, notre méthode est détestable ». « Si le miracle a quelque réalité mon livre n'est qu'un tissu d'erreurs (4). »

Qu'il existe des miracles et des prophéties, que ces faits surnaturels aient une réalité, c'est ce qui avait toujours été admis et ce qui doit l'être; nous espérons le montrer dans la suite de cet article, pour ce qui regarde les prophéties.

En ce qui touche les miracles, le ra-

tionalisme introduit ici une confusion qu'il faut faire disparaître. Le miracle est un fait produit par une cause surnaturelle. A ce point de vue, c'est-à-dire considéré par rapport à la cause qui le produit, il est surnaturel, mais considéré en lui-même comme fait matériel il ne diffère pas des faits purement naturels; il tombe sous les sens, on le voit, on l'approche, on le touche, on le vérifie comme tous les autres faits. Dans certains cas on pourra bien discuter si une guérison est directement l'œuvre de Dieu ou de la médecine; mais que cette guérison soit miraculeuse ou qu'elle soit naturelle, le fait se constate de la même manière et d'après les mêmes témoignages. Qu'un homme soit guéri de la lèpre par une parole du Sauveur ou par le secours du médecin, cela n'importe peu, lorsque je constate qu'il était couvert de lèpre et qu'il ne l'est plus. Voici un sourd-muet, un aveugle-né, un paralytique. Jésus les regarde et dit : « Soyez guéris. » Aussitôt le sourd entend, le muet parle, l'aveugle voit, le paralytique marche. La foule les voit marcher, les entend parler constate que la surdité et la cécité ont disparu. Faudra-t-il d'autres yeux et d'autres oreilles pour s'assurer de ces faits parce qu'ils sont miraculeux? Constaterait-on ces faits autrement, s'ils étaient l'œuvre de la médecine? Lazare meurt de mort naturelle, il est enseveli selon l'usage du temps et mis dans son tombeau. Une parole de Jésus le fait sortir et le rend plein de vie à ses sœurs éplorées, après quatre jours, lorsque la corruption avait déjà gagné le cadavre. Ne pourra-t-on plus affirmer qu'on l'a vu mort et que quatre jours après on l'a vu sortir vivant du tombeau, parce qu'il y a là un miracle? Qui oserait le prétendre? C'est cependant là qu'en arrive le rationalisme et c'est uniquement sous le prétexte que les miracles sont des faits surnaturels, impossibles à constater, qu'il en nie l'existence. C'est sous de semblables prétextes qu'il rejette les prophéties qui sont elles-mêmes un genre particulier de miracles.

Pour les rationalistes, en effet, le surnaturel n'existant pas, il ne peut y avoir des prophéties proprement dites. Les manifestations surnaturelles de Dieu à l'homme pour lui révéler l'avenir sont exclues. Que faire, avec un tel principe,

1) Hyet, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} août 1863.

2) Renan, *Revue des Deux-Mondes*, an. 1860, p. 383. *Vie de Jésus*, id. Introd. p. 141.

3) *Vie de Jésus* 13^e éd. Introd., p. xvi.

4) *Vie de Jésus*, préface de la 13^e éd. p. v et ix. Nous ne relevons pas des anabidités comme celles-ci : « Le théologien orthodoxe peut être comparé à un oiseau en cage; tout mouvement provient de sa nourriture. » *Ibid.* p. ix.

des oracles si nombreux de l'ancien Testament et des livres qui les contiennent? Si l'on veut être conséquent il ne reste qu'à les rejeter. Mais à ce compte, presque tout l'ancien Testament devrait disparaître. Il ne resterait que quelques pages d'histoire et de morale et quelques chants sacrés. Le rationalisme, effrayé des ruines qu'il préparait, a reculé devant les conséquences de son principe. Il a compris que les esprits n'étaient pas encore suffisamment préparés à une négation aussi absolue. Voici le système auquel il s'est momentanément arrêté, en attendant qu'il aille plus loin et se plonge dans la négation absolue dont il a encore peur aujourd'hui. Nous n'en retraçons que les grandes lignes, les traits qui sont communs à la plupart des partisans du système, car dans le détail les divers auteurs se divisent, se contredisent et se réfutent de tant de manières qu'il est impossible de les suivre. Hypothèses sans fondement, suppositions gratuites, conjectures inventées pour les besoins de la cause, assertions qui se contredisent, voilà ce que la science qui s'appelle « critique » nous présente dans ce qu'elle écrit sur le « Prophétisme ». De Wette ne pense pas comme Gésenius, ni Ewald comme De Wette, ni Michel Nicolas comme Renan, ni Kuenen comme Reuss ou comme Réville.

Il y a cependant quelques données communes à tous et qui forment les traits saillants du système. Les rationalistes admettent, dans l'ancien Testament, les mêmes livres prophétiques et les mêmes oracles que nous; mais ils les interprètent de telle sorte qu'il n'y ait plus d'oracle prophétique où l'avenir éloigné soit dévoilé. Ils admettent dans la période qui va de David à la captivité, sous les rois de Juda et d'Israël, ce qu'ils appellent « le prophétisme », c'est-à-dire l'apparition d'hommes extraordinaires, doués d'une grande intelligence et d'une rare perspicacité, qui, se croyant et se disant inspirés de Dieu, prêchaient contre l'idolâtrie et par des discours enflammés rappelaient le peuple au culte du vrai Dieu et à l'observance de la loi de Moïse. A cette époque d'ignorance, le peuple les prenait pour les envoyés de Dieu et les interprètes de sa volonté, même on les appelait « hommes de Dieu ». Mais il n'y avait rien en eux de surhu-

main et ils ne connaissaient l'avenir que par conjecture, comme les devins chez les nations païennes.

Quant aux prophéties elles-mêmes, la critique les partage en deux catégories : les unes authentiques, les autres non authentiques ou douteuses. Ce partage, comme on le pense bien, est difficile à faire. Car il faut rejeter la tradition reçue de tout temps, chez les Juifs et les chrétiens, lesquels ont toujours admis, sans distinction, l'autorité de tous les oracles contenus dans les livres des prophètes. Aussi nos voisins d'outre-Rhin et leurs disciples de France sont-ils constamment en contradiction les uns avec les autres. Tel admet comme authentique ce que l'autre déclare apocryphe et réciproquement, selon que chacun parvient ou ne parvient pas à interpréter le document de sorte qu'il ne contienne rien de prophétique. Ainsi, par exemple, Gésenius avait soutenu que le chapitre vii d'Isaïe n'est pas l'œuvre du prophète; Hitzig le combat. Koppe avait prétendu que le chapitre xii est une hymne d'une date postérieure à Isaïe; son hypothèse, rejetée par Gésenius, puis reprise par Ewald, a été de nouveau repoussée par Umbreit. Selon Koppe et Bertholdt, Jérémie serait l'auteur des chapitres xv-xvi; Ewald et Umbreit veulent que ces chapitres soient d'un auteur inconnu plus ancien qu'Isaïe; De Wette les déclare douteux; Hitzig, Maurer et Knobel les attribuent à Jonas. Hendewerk et Credner les rendent à Isaïe (1). La plupart rejettent les chapitres xiii-xiv, où se trouve prédite la prise de Babylone par les Mèdes et les Perses et les chapitres xxxiv-xxxv, où il est question de la ruine d'Édom et de la délivrance des Juifs, figure de la délivrance des hommes par le Messie. Tous, à peu d'exceptions près, reportent aux temps de l'exil de Babylone les vingt-six derniers chapitres d'Isaïe et tâchent d'appliquer au peuple juif ce qui est dit, en terme précis, du Messie et de ses souffrances. Bref, tous les oracles qui sont trop précis, trop clairs, trop au-dessus de la pénétration de l'esprit humain pour qu'on puisse les expliquer naturellement, deviennent, par cela seul et sans autre preuve, apocryphes.

(1) Cfr. De Wette, *Lehrbuch der Hist. Krit. Einleitung in das A. T.* Berlin, 1852, p. 282-286.

Ce sont, d'après le rationalisme, des prophéties écrites après coup, *post eventum*, comme on en trouve dans l'Énéide concernant l'histoire de Rome.

La critique, comme nous venons de le dire, reçoit un certain nombre de prophéties comme authentiques; ce sont celles qui, d'après elle, se rapportent à des événements prochains que la perspicacité des prophètes leur a permis de prévoir et d'annoncer à l'avance, ou bien encore celles qui ont pour objet le règne messianique. Selon les rationalistes, les prophéties qui concernent le Messie sont le fruit des aspirations vagues et mal définies qui préoccupèrent de tout temps les Juifs; elles sont issues de l'attente et de l'espérance d'un futur libérateur dont l'idée s'était implantée, on ne sait comment, dans le peuple d'Israël. Tel est, dans ses grandes lignes, le système en vogue. Il est plein d'erreurs dans l'ensemble et les détails et repose sur l'arbitraire. Nous allons essayer de le démontrer, en exposant et en justifiant l'enseignement catholique sur la prophétie.

Mais avant de clore ce rapide exposé du système rationaliste, nous ne pouvons pas ne pas faire remarquer qu'il est purement arbitraire de rejeter l'authenticité d'un écrit par cela seul qu'il contient des oracles prophétiques. Il faudrait, pour être logique, avoir préalablement établi que la prophétie est impossible, point que le rationalisme ne veut pas discuter et qu'il ne saurait d'ailleurs prouver, comme on le verra plus loin. Or, s'il n'est pas démontré que la prophétie est impossible, en bonne logique on ne peut rejeter, *a priori* et sans autre preuve, l'authenticité d'un livre parce qu'il contient des oracles prophétiques; et cependant, c'est là, presque toujours, l'argument décisif de la critique.

II. DÉFINITION ET NATURE DE LA PROPHÉTIE, D'APRÈS L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE. — Pour embouiller les idées, il n'y a rien de plus efficace que de dénaturer le sens des mots. C'est par où commencent nos adversaires dans leurs discussions sur les prophéties; il nous faut donc tout d'abord rétablir la vraie signification de la prophétie.

Pour les théologiens et pour tous les chrétiens en général, la prophétie a toujours été « la manifestation de l'avenir

caché aux créatures, » ou pour mieux préciser, « la prévision certaine et l'annonce des choses futures qui ne peuvent être connues par les causes naturelles » (1). « La prophétie est donc, comme le dit saint Thomas (2), une connaissance imprimée dans l'intellect du prophète par révélation divine. » Elle comprend une révélation surnaturelle qui ordinairement dévoile l'avenir et une mission divine pour l'annoncer aux hommes. Toute prédiction n'est pas une prophétie. Ainsi la prédiction d'une éclipse n'est pas une prophétie, parce qu'elle est prévue par des causes naturelles que les astronomes connaissent; la prédiction d'un événement que l'on peut prévoir n'appartient pas davantage au domaine prophétique. Mais la prédiction de la prise de Babylone par Cyrus, faite par Isaïe deux cents ans avant la naissance de ce prince, est assurément un oracle prophétique. Car aucun génie humain ne pouvait alors prévoir cet événement.

Le rationalisme bouleverse ces notions simples et claires. Selon Salvador (3), les prophètes des Hébreux étaient simplement des orateurs publics. M. Michel Nicolas adopte cette opinion : « Le mot *Nabi* n'emporte nullement l'idée de prophétie dans le sens de prédiction de l'avenir. Le « *Nabi* » est un orateur qui défend, expose et explique la loi mosaïque, et en recommande la pratique (4). » De Wette, Kuenen, Reuss et les autres donnent des définitions semblables, plus ou moins arbitraires et toutes en désaccord avec la doctrine catholique. Car elles excluent toute révélation divine, tout don surnaturel, toute prédiction certaine d'un avenir éloigné ou caché aux hommes.

Interpréter de la sorte le mot « prophète, » c'est en dénaturer le sens et

1) Cfr. Saint Thomas, *Summa Theol.* 2^a 2^e q. cLXXI, a. 1 et 6; q. cLXXIV, a. 2; Perrone, *Theol. dogm.* vol. 1, c. III, a. 2. Paris, Gaume, 1866; card. de La Luzerne, *Dissert. sur les prophéties*, ch. 1.

2) *Summa theol.* 2^a 2^e q. cLXXI, a. 6.

3) *Histoire des Institutions de Moïse*, II, 3.

4) *Études bibliques, Anc. Test.* p. 334. « Pour désigner un discours dont les choses divines sont le sujet, on se servait chez les Hébreux du mot prophétiser, comme on emploie parmi nous celui de prêcher. » (Herder, *Histoire de la poésie hébr.*, p. 308-309.)

prendre une signification accessoire pour la signification principale. Sans doute, les prophètes étaient des orateurs; ils parlaient aux rois et aux peuples en public et en particulier, pour les éloigner de l'idolâtrie et les rappeler à l'observance de la loi de Moïse. Mais ce n'était là qu'un côté de leur mission. On omet la chose principale, c'est qu'ils étaient suscités de Dieu et surnaturellement éclairés pour annoncer la volonté de Dieu et particulièrement la venue du Messie. Le mot נָבִי Nabî, rendu constamment par prophète πρῶφῆτης, dans la version de Septante, propheta, dans la Vulgate) n'a pas d'autre sens. Il est vrai que ce mot a, dans nos Livres saints, une signification tantôt plus large, tantôt plus restreinte. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, il emporte toujours l'idée de révélation surnaturelle. Dans le sens large, le Nabi ou prophète est « celui que Dieu suscite d'une manière surnaturelle, pour manifester aux hommes ses révélations et sa volonté 1) ». Le prophète parle au nom de Dieu; il est son envoyé et son interprète près des hommes pour faire connaître sa volonté, ses desseins, ses révélations concernant le présent ou l'avenir et particulièrement concernant l'avènement du Messie.

« Le Nabi, dit M. Le Hir (2), est, autant selon l'étymologie 3), que selon l'usage

1) « Cognitio prophetica, dit saint Thomas, est per lumen divinum quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritusalia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit. Horum autem est triplex gradus... Ultimus autem gradus est eorum que sunt procul ab omnium hominum cognitione: quia in seipsis non sunt cognoscibilia; ut contingentia futura quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud: ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio talium eventuum. 2^a 2^e q. 171, a. 3.

2) *Études bibliques*. Les prophètes d'Israël, I, 53-58.

3) נָבִי, nabi, vient du verbe נָבָא, naba. L'étymologie de ce verbe est douteuse. Gésenius, suivi par Knobel, De Wette, Redslop et d'autres, compare le radical נָבָא à נָבַח et lui donne la signification de jaillir, proférer, produire avec abondance comme une source vive. Fürst, dans sa grande concordance hébraïque, examine l'opinion de Gésenius et la rejette pour lui en substituer une autre qui n'est pas plus certaine. Selon Fürst, נָבָא viendrait de na-ba, convaincre. Quoi

du discours, celui que Dieu inspire et qui sert d'organe à la divinité. Il n'est pas nécessaire qu'il révèle l'avenir, mais il est essentiel que sa parole soit une révélation divine. »

De cette définition il résulte que la notion de prophète et de prophétie implique nécessairement : 1° Une révélation surnaturelle, révélation qui ordinairement dévoile l'avenir; 2° Une mission divine.

Nous disons d'abord : Une révélation surnaturelle. C'est ce dont nos adversaires ne veulent pas convenir; mais ce que démontre à l'évidence le langage des Livres saints. Partout la parole des prophètes est appelée « parole de Dieu »; leurs visions sont des « visions de Dieu ». C'est « l'Esprit de Dieu » qui les remplit et les dirige. Ils sont distingués des devins et des faux prophètes qui n'ont pas reçu de mission, qui parlent d'eux-mêmes, sans que Dieu leur ait parlé et dont les oracles ne sont que mensonges (1).

Quel sens peuvent avoir les expressions suivantes qui servent de titre à plusieurs prophéties, si elles n'indiquent pas une révélation surnaturelle? « Parole de Dieu à Isaïe »; « parole de Dieu à Ezéchiel »; « parole de Dieu à Osée »; « parole de Dieu à Zacharie ». Et ces autres: « Voici, dit le Seigneur, que j'ai mis mes paroles dans ta bouche (2). » « Je susciterai, dit le Seigneur, un prophète semblable à toi du milieu de tes frères; je mettrai mes paroles dans sa bouche et il dira tout ce que je lui ordonnerai (3). » Isaïe s'adressant à Ezéchias donne ses paroles comme les propres paroles de Dieu: « Voici ce que dit le Seigneur touchant le roi des Assyriens. Il n'entrera pas dans cette ville (4). » Et encore: « Ecoute la parole du Dieu des armées. Il viendra des jours où tout ce qui est dans ta maison et où tous ces trésors que tes pères ont amassés jusqu'à ce

qu'il en soit de l'étymologie, il est certain par les endroits où il est employé, que le verbe נָבָא désigne l'action du Nabi et signifie prophétiser. Pour M. Réville « le nabi est proprement à l'origine le bruisant, l'homme de la bouche duquel s'échappe avec volubilité un flux de paroles dont il semble à peine le maître. » Comme l'observe M. Le Hir, la racine נָבָא a si peu le sens de bruire que jamais on ne l'applique au murmure d'une source, au mugissement des flots, ou au bruissement des arbres.

(1) *Jerem.* XIV, 14.

(2) *Jerem.* I, 9.

(3) *Deut.* XVIII, 18.

(4) *Isaïe*, XXXVII, 33.

jour seront transportés à Babylone. » Voici des expressions plus fortes encore : *L'esprit de Dieu s'empara de moi*, dit Ezéchiel (1), *et me dit : parle, voici ce que dit le Seigneur : Malheur aux prophètes qui suivent leur esprit et qui ne voient rien.* »

Si ces expressions n'indiquent pas une révélation divine, elles n'ont pas de sens. Les prophètes qui les ont employées ont évidemment trompé leurs auditeurs. Ils ont donné comme parole de Dieu ce qui ne l'était pas. Ce sont des fourbes et des imposteurs, comme l'a soutenu l'école de Voltaire, en cela plus conséquente que l'école rationaliste contemporaine. Ne voir dans ces textes qu'une prédication de la loi mosaïque, qu'un rappel à l'observation des commandements de Dieu, comme le veut Michel Nicolas avec les autres (2) c'est, me paraît-il, faire preuve d'une grande distraction. Car il ne s'agit pas là de l'observation de la loi, mais de la prédiction de l'avenir. L'annonce des événements futurs et surtout la description de l'avènement du Messie, voilà ce qui domine dans les livres des prophètes, voilà ce que les prophètes appellent la parole de Dieu. Si en même temps ils s'élevaient contre les vices, s'ils prêchent contre l'idolâtrie ; si par l'ordre de Dieu, ils rappellent le peuple à l'observance de la loi de Moïse, il ne s'ensuit pas qu'ils soient de simples prédicateurs, encore moins qu'ils prêchent de leur propre autorité, puisqu'ils crient : « Malheur aux prophètes qui suivent leur propre esprit ! » Tout chrétien admettra sans doute la parole de saint Pierre et de saint Paul, de préférence à celle de M. Renan et de M. Michel Nicolas. Or, selon le Docteur des nations, comme selon le chef des apôtres, la parole des prophètes est la parole de Dieu même ; elle ne vient nullement de l'homme. Voici ce que dit saint Paul (3) : « Dieu a parlé beaucoup de fois et de diverses manières à nos pères par les prophètes. » Saint Pierre précise encore davantage ; « Ce n'est pas par la volonté des hommes que la prophétie a été apportée ; mais c'est inspirés par l'Esprit Saint qu'ont parlé les saints hommes de Dieu (4). »

Sans doute, dans tous les textes cités

(1) *Ezech.* xi, 5 et suiv.

(2) Livre cité, p. 335, 336.

(3) *Hebr.* i, 1.

(4) *II Petr.* i, v. 21.

et dans les autres du même genre, il n'est pas nécessaire, d'ordinaire au moins, d'entendre par « parole » des sons articulés qui frappent l'oreille, bien que Dieu ait parlé de la sorte à Moïse dans le buisson ardent, à Samuel dans le Tabernacle et aux patriarches en diverses occasions (1). Il s'agit ordinairement d'une voix qui se fait entendre au dedans, d'une parole intérieure qui illumine l'intelligence. Mais que cette parole soit sensible ou purement mentale, cela importe peu à notre conclusion et il reste acquis que ce mot indique une communication divine, surnaturelle, faite au prophète pour être transmise par lui de vive voix et quelquefois par écrit.

Voici une seconde preuve non moins forte que la première. Dieu révéla l'avenir aux prophètes non seulement par une illumination intérieure ou par des paroles extérieures, mais aussi par des visions et des songes : « *S'il y a parmi vous, dit le Seigneur à Moïse, un prophète de Jéhovah, je lui apparaîtrai en songe et je lui parlerai en vision* (2). » Les visions sont nombreuses dans les écrits des prophètes. C'est même le titre donné aux prophéties d'Isaïe. Dans Ezéchiel, Daniel et Zacharie les visions forment presque tous les oracles. De là vient que les prophètes sont souvent appelés הוֹזֵה *Hozèh* et רוֹעֵה *Roèh* « Voyant ». Ce mot est synonyme de *Nabi* : « celui qui est appelé aujourd'hui prophète. » est-il dit au premier livre des Rois (3), *était appelé au-*

1. Soit qu'on admette, avec l'opinion commune de l'école, que Dieu a apparu et parlé aux patriarches par ses anges, soit qu'on soutienne, avec plusieurs anciens pères, et beaucoup de modernes, qu'il leur a parlé par le Verbe divin qui se rendit visible déjà avant l'incarnation, il demeure vrai que les paroles prononcées frappaient les oreilles corporelles. Lorsque Dieu révéla à Daniel les soixante-dix semaines, il l'instruisit par la voix de l'archange Gabriel ; le même archange fut envoyé à la sainte Vierge pour lui révéler les desseins de Dieu.

(2) *Num.* xii, 6.

(3) *I Reg.* ix, 9 M. Michel Nicolas *Livre cité* p. 306, confondant les visions avec les songes, bien que l'Écriture les distingue nettement, traduit le mot הוֹזֵה *Hozèh* par *songeur* ! Il n'aura sans doute pas fait attention à *Nombres*, xii, 6 que que nous venons de citer et à *Deut.* xiii, 3, où il est dit : « Vous n'écouteriez pas les paroles de ce prophète הוֹזֵה *ni de ce songeur* הַלֵּם *est un Voyant et non un* הַלֵּם *Songeur,*

trefois voyant. Cette appellation, bien que moins usitée que l'autre, ne tomba pas complètement en désuétude. L'auteur du livre des Paralipomènes s'en sert assez souvent, et on la retrouve sous la plume d'Isaïe et d'Ezéchiel. On prétend que ce nom leur fut donné « par la foule ignorante et grossière qui les assimilait aux devins des peuplades chanaanéennes 1. » Rien n'est plus faux. Jamais les Juifs n'ont assimilé les voyants aux devins; et l'écriture les distingue aussi bien par le nom que par les qualités, comme nous le verrons plus loin.

Les mots « Voyant » et « Vision » indiquent assez par eux-mêmes une révélation surnaturelle. Néanmoins, comme nos adversaires veulent les confondre avec les divinations, nous devons ajouter quelques textes qui démontreront à l'évidence que les visions des prophètes sont des visions surnaturelles. Écoutez Ezéchiel : voici comment il commence son livre : « Dans la trentième année, le quatrième mois, le cinquième jour de ce mois, comme j'étais au milieu des captifs près du fleuve Chobar, les cœurs s'ouvrirent et je vis des visions divines (2). » Et plus loin : « En ce jour-là la main du Seigneur fut sur moi et il me mena dans des visions divines au pays d'Israël (3). » Isaïe s'exprime de même, lorsqu'il rapporte la vision par laquelle il commença sa carrière prophétique : « L'année de la mort du roi Osias, je vis le Seigneur assis sur son trône sublime et élevé... Et j'entendis la voix du Seigneur, qui disait : Qui envverrai-je; et qui ira pour nous? Me voici, dis-je alors, envoyez-moi. Le Seigneur me dit : Va, et dis à ce peuple (4). » A moins de traiter Ezéchiel et Isaïe de visionnaires, ce qu'on n'ose pas encore, il faut admettre qu'ils ont eu des visions surnaturelles. Les visions qu'eut Daniel, tantôt en songe, tantôt dans l'état de veille, particulièrement celle où l'ange Gabriel lui révéla les soixante-dix semaines d'années qui devaient s'écouler jusqu'à la mort du Christ, ne peuvent non plus être prises que comme des visions surnaturelles. Comment prétendre n'y voir que des « fictions » ou des « délires d'imagination », lorsque Daniel écrit : « La vision du soir et du

matin est véritable. Et moi, Daniel, j'ai langui et lorsque je me fus levé, je travaillai aux affaires du roi et j'étais dans la stupeur au sujet de la vision et il n'y avait personne pour l'interpréter (1). » Pour la vision des soixante-dix semaines, l'ange Gabriel lui apparut pendant qu'il priait.

Une autre vision lui fut montrée après trois semaines de jeûne, lorsqu'il était sur les bords du Tigre. « Moi, Daniel, écrit-il, je vis seul la vision, et les hommes qui étaient avec moi ne la virent pas; mais une terreur extraordinaire se saisit d'eux, et ils s'enfuirent dans un lieu caché (2). » Ce serait assurément une singulière « fiction » et un singulier « délire d'imagination », que celui qui ferait fuir plusieurs hommes tremblants à l'aspect de leur compagnon qui n'aurait rien vu, mais seulement s'imaginerait avoir vu quelque chose. Et qu'on ne dise pas que cette vision ayant mis Daniel en délire, il y avait lieu de le craindre : car Daniel nous dit : « Resté seul je vis cette vision grandiose et il ne me resta plus de force; je changeai de couleur ne sachant pas me soutenir. » Les compagnons de Daniel s'enfuirent donc terrifiés non par Daniel mais par la vision, qu'ils ne voyaient pas, mais dont ils entendaient la voix terrible. S'il ne s'est passé ici rien de surnaturel, qu'on nous explique la défaillance de Daniel et la terreur de ses compagnons.

Enfin si l'on prétend que ces songes et ces visions n'ont rien de surnaturel, parce qu'ils sont appropriés au caractère de chaque prophète, comme on le voit par les visions de Daniel et d'Ezéchiel qui ont une couleur chaldéenne, tandis que les visions d'Isaïe et de Jérémie acensent des hommes vivant en Palestine, nous répondrons que l'Esprit divin laissait à chaque prophète ses qualités naturelles et se proportionnait à leur génie, à leur caractère et à leurs connaissances. Il se servait des images qui leur étaient familières pour revêtir ses révélations, et, pour tout dire en un mot, il laissait à chacun son type propre. La révélation prophétique n'atteignait pas d'ailleurs le même degré dans tous les prophètes. Ainsi, il dit à Moïse : *S'il y a parmi vous un prophète, je lui*

(1) Michel Nicolas, *Livre cité*, p. 337.

(2) *Ezéch.* 1, 1.

(3) *Ezéch.* xl, 1-24.

(4) *Isaïe*, vi, 1-9.

(1) *Dan.* x, 4-7.

(2) *Dan.* xiii, 26-27.

apparaitrai en vision et je lui parlerai en songe. Mais tel n'est pas mon serviteur Moïse. Car je lui parle bouche à bouche, il voit Dieu manifestement et non par des énigmes et des figures (1). » Et encore : « Dieu parlait à Moïse face à face comme un homme à son ami (2). » D'où il est clair que la lumière prophétique accordée à Moïse surpassait celles des autres prophètes.

Ajoutons avec saint Thomas (3) que puisque Dieu se révélait aux prophètes par illumination intellectuelle, par paroles, par visions et par songes, le don de prophétie n'était pas permanent et habituel, mais transitoire comme la parole, la vision, le songe qui le communiquait. L'Esprit-Saint n'illuminait pas constamment les prophètes et ne leur révélait que ce que Dieu voulait leur dévoiler (4).

Que la prophétie ne soit point une simple prédication, comme le veut l'école rationaliste, mais une communication surnaturelle des desseins de Dieu à l'homme, cela ressort encore de la distinction entre les vrais et les faux prophètes, troisième preuve non moins décisive que les deux précédentes.

Le rationalisme croit triompher ici. Il assimile les prophètes hébreux aux devins, aux sibylles, et aux augures des nations. Leurs oracles, affirme-t-il, sont semblables aux oracles des païens.

1) Num. xii, 6-8.

2) Exod. xxxiii, 11. Voyez saint Thomas, *Summa theol.* 2^a 2^e q. cxxxiv a. 2-4.

3) *Summa theol.* 2^a 2^e q. cxxxi, a. 2. Ad prophetiam requiritur lumen quoddam intellectuale excedens lumen rationis... Lumen autem dupliciter alicui inesse potest. Uno modo, per modum forme permanentis; sicut lumen corporale est in sole et in igne. Alio modo, per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem prophetium non inest intellectui prophete per modum forme permanentis, alias oporteret quod semper prophete adesset facultas prophetandi quod patet esse falsum... Relinquitur ergo quod lumen prophetarum inest anime prophete per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exod. 33 et III Reg. xix. Et inde est quod sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophete semper indiget nova revelatione: sicut discipulus qui nondum est adeptus primicia artis, indiget ut de singulari instruat. Unde Is. 60 dicitur: mane erigat mihi aurem, et audiam quasi magistrum.

4) « Non oportet prophetis omnia prophetabilia nunciasse. » S. Thomas, *Summa theol.* 2^a 2^e q. cxxxi, a. 4.

Ils ne connaissent pas l'avenir; tous le prédisent par conjecture; les événements qui sont l'objet d'une prédiction réelle ne dépassent pas les limites de la prévoyance humaine (1). La seule différence qui sépare les prophètes hébreux des devins et des faux prophètes en général, c'est que ceux-ci défendent l'idolâtrie et ceux-là le mosaïsme. Les premiers seraient de nos jours les conservateurs, les autres les progressistes.

L'assimilation qu'on tâche d'établir n'existe pas. Sur un seul point nous sommes d'accord avec l'école rationaliste. Ce point, c'est que les vrais prophètes prêchaient le culte du vrai Dieu et l'observance de la loi mosaïque, tandis que les faux prophètes prêchaient l'idolâtrie. Là-dessus nous sommes d'accord; pour le reste nous différons. Pour nous, il y a entre les prophètes des Hébreux et les devins des païens la distance qui sépare la vérité du mensonge. L'assimilation qu'on imagine est contraire à tous les documents contenus dans les Livres saints.

D'abord la Bible distingue les prophètes des devins par le nom qu'elle leur donne. Le prophète est appelé « nabi, » le devin קִסֵּם « Qésem ». Nulle part ce dernier nom n'est donné aux prophètes

1) « Telles sont celles qui concernent la chute de l'odieuse famille d'Achab, la mort d'Ochozia, la retraite de Rabsacès, général de Sennachérib, les funestes conséquences de l'imprudence d'Ezéchias montrant ses trésors aux envoyés du roi de Babylone, la ruine de Jérusalem et du royaume de Juda, inévitable dans le conflit des Chaldéens et des Egyptiens, etc. » Ainsi s'exprime Michel Nicolas résumant le sentiment de l'école rationaliste (ouv. cit. p. 350). Nous avouons que nous donnons à la prescience humaine des limites plus étroites que celles qui lui sont assignées ici. Ainsi, Ezéchias montre ses trésors aux envoyés du roi de Babylone. A cette occasion, Isaïe (xxxix 5-8) lui prédit que ses trésors seront un jour déportés à Babylone. Ce qui arriva deux cents ans plus tard. Isaïe a-t-il pu prévoir cet événement par ses lumières naturelles? Michel Nicolas l'affirme. Pour nous une telle prescience humaine est plus difficile à admettre que les prophéties et les miracles. Car il faut bien reconnaître que notre vie est si courte sur les choses futures, qu'au moment même où un enfant vient au monde sous nos yeux, nul de nous n'est capable de dire ce qu'il deviendra: si sa vie sera longue ou courte, tranquille ou agitée, heureuse ou souffrante, digne d'estime ou de mépris; et l'on vient dire que les prophètes ont naturellement prévu la retraite de Rabsacès avant qu'elle n'eût lieu et la ruine de Jérusalem deux cents ans avant qu'elle arrivât!

du vrai Dieu. La distinction était si tranchée que les Gentils eux-mêmes la faisaient. « *Il n'y a pas d'augure en Jacob, s'écriait Balaam, ni de divination en Israël.* »

Les oracles des païens consistaient en sentences détachées, sans suite, sans enchaînement, sans rapports les unes avec les autres; ils se rapportaient à des événements prochains qu'on pouvait prévoir; ils étaient rendus dans un but intéressé en faveur de certaines personnes, de certaines villes ou de certains partis, pour flatter leur vanité ou leurs passions. C'est ce qui faisait dire à Démosthène : « *La Pythie philippise.* » Ils étaient si ambigus et si obscurs que, quel que fût l'événement, on pouvait presque toujours démontrer leur accomplissement. Ce n'est pas moi qui le dis, c'est Cicéron dans son livre sur la Divination (1), lequel ajoute que, bien des fois, ces oracles ne s'accomplissent pas. Lors même que l'événement ne répondait pas à l'attente, les augures et les aruspices n'avaient rien à craindre. Ajoutez enfin que les devins et les sibylles, lorsqu'ils rendaient des oracles, ne se possédaient pas; ils étaient comme hors d'eux-mêmes; un délire mêlé de fureur s'emparait d'eux et les agitait, comme si une puissance occulte les poussait et leur faisait violence (2).

Voilà quels étaient les oracles païens; rien de semblable dans les oracles bibliques. Ceux-ci sont nombreux, et enchaînés les uns aux autres; ils s'appuient mutuellement de telle sorte que l'un démontre la vérité de l'autre. Tous concernent l'histoire d'Israël et des peuples avec lesquels il était en contact; tous convergent vers l'avènement du Messie dont ils prédisent les diverses circonstances, de telle façon que, sans annoncer les mêmes choses, ils ne se contredisent pas, mais s'accordent, se complètent et forment dans leur ensemble une histoire anticipée de la naissance, de la

vie et de la mort du Sauveur (1). Ils n'ont pas pour objet des événements prochains, mais des événements soustraits par leur éloignement à toute prévision humaine. Telles sont toutes les prophéties messianiques, telles sont encore les prédictions d'Isaïe sur la destruction de Jérusalem et du temple, sur la captivité, sur la prise de Babylone par Cyrus, et sur le retour de l'exil. Comment, à deux cents ans de distance, Isaïe aurait-il pu prévoir ces événements et appeler Cyrus par son nom? Il est vrai que la critique, pour se tirer d'affaire, a inventé un Isaïe II, inconnu jusqu'à elle. Mais jusqu'à présent, elle n'a pas pu produire son extrait de naissance et il est bien à craindre pour elle qu'on ne le retrouve pas; car les écrivains catholiques, et tout récemment encore, Le Hir, Vigouroux et Trochon ont démontré qu'il n'y a jamais eu qu'un Isaïe et que la philologie pas plus que l'histoire n'en saurait admettre deux (2).

Les prophètes ont cependant aussi annoncé des événements prochains; mais alors ils ajoutent des circonstances particulières que l'esprit le plus sagace n'aurait pu deviner. Ainsi, lorsque le roi de Syrie assiégeait Samarie et tenait la ville affamée, Elisée prédit sa délivrance pour le lendemain. Il pouvait, dira-t-on, la prévoir. Soit; nous n'insisterons pas, bien que rien n'indiquât une telle délivrance. Mais le prophète ajoute : « *Demain à cette même heure, le boisseau de farine se vendra un sicle, et deux boisseaux d'orge aussi un sicle à la porte de Samarie* (3). » Comme un des chefs laissait voir un sou-

1) « Quand un seul homme aurait fait des prédictions sur Jésus-Christ, pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie; mais il y a bien plus ici. C'est une suite d'hommes durant quatre mille ans, qui constamment et sans variation, viennent l'un en suite de l'autre prédire ce même avènement. C'est un peuple tout entier qui l'annonce et qui subsiste pendant quatre mille années pour rendre en corps un témoignage des assurances qu'ils en ont, et dont ils ne peuvent être détournés par quelques menaces et quelque persécution qu'on leur fasse. Ceci est tout autrement considérable. » Pascal, *Pensées*, xv, 2.

2) Cfr. Le Hir, *Etudes bibliques*, Paris 1869, t. 1, p. 85 et suiv.; Baeuez et Vigouroux, *Manuel biblique*, Paris, 1881, t. II, p. 489 et suiv.; Trochon, *le Prophète Isaïe*, Paris, Lethielleux, 1878, introduct.

(3) IV Reg. vi-viii.

(1) *De Divinat.* II, 36. En cet endroit Cicéron s'adresse ainsi à l'oracle de Delphes : « *Tuis oraculis Chrysippus totum volumen implevit, partim falsis, ut ego opinor, partim casu veris, ut fit in omni oratione sæpissime, partim flexilobis et obscuris, ut interpretes egeat interprete, et sors ipsa ad sortes referenda sit, partim ambiguis et que ad dialecticam deferenda sint.* » Il cite ensuite l'oracle rendu pour Pyrrhus : « *Aio te, Eacida, Romanos vincere posse.* »

(2) S. J. Chrysost., *Hom. in I Cor.*

rire d'incrédulité, le prophète ajouta : « Vous le verrez de vos yeux et vous n'en mangerez pas. » Ces diverses circonstances furent accomplies à la lettre. Qui osera soutenir que le prophète avait pu les prévoir? Dira-t-on peut-être que c'est le hasard qui a voulu que cela arrivât ainsi, que le prophète a deviné, comme le faisaient les devins, et que les diverses circonstances, si exactement décrites, se sont produites fortuitement? Autant vaudrait dire que c'est le hasard qui a produit la descente de croix de Rubens et la Vierge de Murillo. Il y a longtemps que Cicéron, tout païen qu'il était, a répondu à ce sophisme : « Des couleurs jetées au hasard sur une tablette peuvent dessiner les contours d'une figure; croyez-vous, pour cette raison, que la belle Venus de Coon est également l'œuvre du hasard? Si un pore avec son grain décrit en terre la lettre A, pourra-t-on pour cela soutenir qu'il aura pu retracer de la même manière toute l'*Andromaque* d'Ennius (1)? »

Nous pourrions multiplier les exemples. Le faux prophète Hanania arrache les chaînes du cou de Jérémie en disant : « Ainsi Dieu brisera dans deux ans le joug du roi de Babylone. » Jérémie lui répond : « Cette année tu mourras, parce que tu as parlé contre le Seigneur. » Il mourut, en effet, le septième mois (2). La première année de Nabuchodonosor, roi de Babylone, Jérémie annonce que la captivité durera soixante-dix ans (3). L'histoire confirme sa prophétie. Dira-t-on que c'est le hasard qui l'a inspiré, qui lui a révélé la mort de Hanania et la durée de la captivité?

Autre caractère distinctif des vrais prophètes. Loin de parler dans un but intéressé pour flatter les passions et l'amour-propre, les prophètes hébreux réprimaient les vices, les injustices et surtout l'idolâtrie des rois et des peuples. Ils leur déclaraient les châtements divins qui allaient fondre sur eux. Rien ne pouvait enchaîner la parole hardie de ces prédicateurs inspirés, ni les menaces, ni la prison, ni la mort. Jérémie prédit à Jérusalem sa complète destruction, à

cause de ses crimes. Les prêtres le saisissent en criant : « Qu'il meure! » Jérémie répète avec plus de force sa prédiction et est jeté en prison. Les autres prophètes furent traités de même (4). Les prophètes hébreux n'avaient non plus dans leurs discours rien de cette fureur, de ce délire, de ce trouble compagnon de la démence, qui caractérisent les oracles païens. Qu'ils fussent surnaturellement illuminés à l'état de veille, en extase ou en songe, ils annonçaient leurs révélations et leurs visions sans trouble, avec une parole claire, persuasive et puissante, prêchant en même temps la vertu, le culte du vrai Dieu et l'abolition de l'idolâtrie. Aucun intérêt humain ne les guidait, ils ne craignaient pas plus les persécutions qu'ils ne recherchaient les honneurs.

Le plus souvent Dieu se révélait aux prophètes par une illumination intérieure. Dans ce cas ils ne perdaient pas l'usage de leurs facultés; aucun changement extérieure se produisait, aucun trouble, aucune modification dans l'exercice régulier et normal de leur intelligence et de leur volonté. « Ils prophétisaient, dit saint Chrysostome (2), avec pleine et entière liberté et intelligence. » Ils pouvaient parler ou se taire; aucune coaction ne les enchainait; ils s'honoraient d'être maîtres d'eux-mêmes. C'est pourquoi Jonas s'enfuit, Ézéchiël apporta des retard, et Jérémie fit des difficultés. Dieu ne leur fait pas violence, mais il use envers eux de conseils, d'exhortations et de menaces sans jamais troubler l'esprit. C'est le propre du démon de troubler, de rendre furieux et d'obscurcir l'intelligence, comme c'est le propre de Dieu d'illuminer et d'enseigner ce qui est nécessaire avec intelligence. Dans l'extase et dans le songe, le prophète perdait l'usage de ses sens, mais il n'avait rien de désordonné; rien du délire qui caractérisait les oracles païens (3). Dans tous les états, le prophète avait conscience de ce qu'il prophétisait, bien

(1) En parlant des prophètes, saint Paul dit : « Qui per fidem vixerunt regna, obtulerunt ora leonum... Abi vero iudicia experti, insuper et vincula, et carceres; lapidati sunt, tentati sunt; in occisione gladii mortui sunt. » Hebr. xi, 36-37.

(2) Hom. in 1 Cor. n. 2.

(3) Cfr. Saint Thomas, *Summa theol.* 2^a. 2^o q. 173, a 3.

1 De Divinat., 1, 33

2 Jerem., xxviii.

3 Jerem., xxv, 11.

qu'il n'en comprit pas toujours toute la portée.

Au reste, pour mieux établir la mission divine des vrais prophètes et leurs lumières surnaturelles, Dieu avait donné des signes certains qui sont marqués dans l'Écriture, à l'aide desquels on pouvait distinguer sûrement les vrais prophètes des faux, et cela dès le temps même où le prophétisme, selon M. Réville, n'était encore qu'à sa « période d'incubation ». Car il faut remarquer que, dès le temps de Moïse, à côté des prophètes inspirés, il y eut, durant tout le cours de l'histoire d'Israël, des prophètes de mensonge qui se donnaient comme suscités de Dieu et comme interprètes de ses volontés.

Le premier signe d'un faux prophète était manifestement l'erreur en prêchant l'idolâtrie. Car Dieu ne peut parer l'erreur du manteau surnaturel de la prophétie, et se faire ainsi le garant du mensonge. « *S'il s'élève au milieu de vous, dit le Seigneur dans le Deutéronome (1), un prophète, ou quelqu'un qui dise qu'il a vu un songe, qui prédise un signe ou un prodige, si ce qu'il a annoncé arrive, et qu'il te dise : Allons et suivons les dieux étrangers que tu ne connais pas, et serrons-les, tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète ou de ce songeur !... Mais ce prophète ou cet inventeur de songes sera tué.* » Un peu plus loin le Seigneur ajoute : « *Le prophète qui, corrompu par l'orquiel, voudra dire en mon nom des choses que je ne lui ai pas ordonné de dire, ou qui parlera au nom des dieux étrangers, sera mis à mort. Que si tu réponds secrètement par la pensée : Comment puis-je discerner la parole que le Seigneur n'a pas dite ? Tu auras ce signe : Ce que ce prophète aura prédit n'arrivant pas, le Seigneur ne l'a pas dit ; mais c'est par l'enture de son esprit que le prophète l'a inventé (2).* » Ainsi le non-accomplissement de la prédiction était un autre signe de la fausse prophétie. Ici il semble que Dieu ait voulu fermer toute échappatoire à la critique. Celle-ci ne veut rien admettre de surnaturel dans la prophétie et définit le faux prophète : « un homme qui prétend prédire ce que Dieu ne lui a pas dit ».

Ce n'était pas assez de donner des marques certaines de la fausse prophétie, il fallait aussi des signes qui fissent

discerner les vrais prophètes. C'est ce qui ne manque pas dans l'Écriture. D'abord la vie irréprochable des prophètes, leurs vertus, leur zèle à servir le vrai Dieu indiquaient déjà que ces hommes n'étaient pas des imposteurs. Néanmoins comme les faux prophètes pouvaient, par hypocrisie, simuler la piété et se dire les envoyés de Dieu, sans l'être aucunement, Dieu avait donné d'autres signes sûrs et infaillibles. Ainsi Dieu démontrait la mission des prophètes en leur donnant le don des miracles. Moïse, Elie et Elisée, sont célèbres par leurs miracles. Les prophéties d'Isaïe et de Daniel sont accompagnées de prodiges. Souvent aussi un prophète confirmait les prophéties d'un autre prophète. Ainsi Jérémie confirme Isaïe (1).

Plus souvent encore un prophète confirmait sa mission par des prophéties, qui se réalisant de suite garantissaient l'accomplissement des autres. Sennachérib menace Jérusalem ; Ézéchias tremble pour sa couronne, au point qu'il donne ses trésors pour apaiser le conquérant. Rien n'y fait. Sennachérib poursuit ses projets ; Rabsacès, son général, assiège Jérusalem. Ézéchias et son peuple se croient perdus. A ce moment, Isaïe vient trouver Ézéchias de la part de Dieu et lui dit : « *Le Seigneur a dit à l'égard du roi des Assyriens : il n'entrera pas dans cette ville, et il n'y jettera pas de flèches ; il ne l'attaquera pas avec le bouclier, et il n'élèvera pas de remparts autour de ses murailles. Il retournera par le chemin par lequel il est venu, et il n'entrera pas dans cette ville, dit le Seigneur (2).* » La nuit même l'ange du Seigneur sortit et frappa cent quatre-vingt-cinq mille hommes dans le camp des Assyriens, et quand on se leva le matin ce n'était parlout que des cadavres sans vie. Et Sennachérib, roi des Assyriens, partit de là et s'en retourna à Ninive (3). Ce fait est mentionné en plusieurs endroits des Livres saints ; il est si bien établi que nos adversaires n'essaient pas de le nier. De Wette cependant en fait une mythe rédigé postérieurement à Isaïe. M. Réville semble admettre la rédaction, mais il nie le miracle : « L'opinion la plus répandue, dit le théologien

(1) Comparez *Is.* XIII, et suiv. avec *Jérém.* XLVI et suiv.

(2) *Is.* XXVIII, 33-34

(3) *Is.* XXXII, 36-38 ; *IV Reg.* XIX, 35.

(1) *Deut.* XIII, 1-3.

(2) *Deut.* XVIII, 20-25.

de la *Revue des Deux-Mondes*, est que le départ précipité de Sennachérib fut causé par une peste qui éclata brusquement parmi ses soldats. » Une peste, qui envêe en une nuit cent quatre-vingt-cinq mille soldats dans une armée, offre assurément quelque chose de merveilleux et nous paraît plus difficile à admettre que le miracle lui-même. Si l'on veut absolument que la peste soit intervenue, comme l'historien Josèphe le rapporte, nous dirons que la peste pouvait fort bien être envoyée par l'ange exterminateur et le caractère foudroyant de ses coups, ainsi que le nombre inouï des victimes, montrent assez que ce n'est pas une peste naturelle.

M. Michel Nicolas ne s'occupe pas du miracle, mais il nie la prophétie. A son avis, Isaïe a prévu le fait par la sagace perspicacité de son esprit. Et il est certain que ni Ézéchiàs, ni aucun des hommes instruits qui l'entouraient, n'avait soupçonné ce dénouement ! Aussi M. G. Rawlinson préfère-t-il assimiler cet événement à la fable, racontée par le prêtre Séthon et conservée par Hérodote, d'après laquelle Séthon aurait reçu d'en haut la promesse d'une grande victoire ; mais la nuit suivante les rats envahirent le camp des Assyriens près de Péluse et rongèrent les carquois, les arcs et les courroies des boucliers, de sorte que le lendemain les ennemis se trouvèrent hors d'état de combattre. Pour admettre une telle assimilation, il faut rejeter le récit d'Isaïe, l'autorité du IV^e livre des Rois, de l'Écclésiastique, des Machabées et de l'historien Josèphe. A ce compte il ne restera bientôt plus rien d'historique dans toute l'histoire sainte. Il faut donc admettre le récit tel qu'il est avec le miracle et la prophétie.

Jérémie et Daniel ont également fait des prophéties dont l'accomplissement immédiat a établi la divinité de leur mission prophétique. Cet accomplissement a même été si frappant chez Daniel que les rois de Babylone, bien qu'idolâtres, l'élevèrent aux plus hautes dignités. Aussi Jérémie portait-il aux faux prophètes le déli d'accomplir leurs prédictions : « Quand un prophète aura prédit la paix, on saura, après l'accomplissement de sa parole, si c'est un prophète que le Seigneur a véritablement envoyé. » Résumons-nous. Selon la Bible

le faux prophète est celui qui se dit faussement l'envoyé de Dieu, qui invente des songes et des visions divines qu'il n'a pas eues, qui prétend révéler l'avenir qu'il ignore et prononcer des oracles qu'il n'a pas reçus du ciel. Le vrai prophète, au contraire, est celui qui a reçu de Dieu la mission de prophétiser, qui par des révélations, des visions ou des songes, a acquis la connaissance de l'avenir et l'annonce aux peuples, en donnant des marques certaines de sa mission divine. Il résulte donc de cette troisième preuve, comme des deux précédentes, que, selon les Livres saints, les prophètes des Hébreux sont des hommes suscités de Dieu et surnaturellement éclairés par les révélations divines. En faire de simples prédicateurs ou des orateurs publics et rien que cela, c'est méconnaître étrangement l'enseignement des livres sur lesquels on prétend se baser. Ce que nous avons dit suffira, croyons-nous, pour tout esprit non prévenu.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur la mission prophétique. Tous les prophètes ont été envoyés de Dieu et la plupart racontent, au commencement de leurs prophéties, la manière dont Dieu les a appelés et envoyés. Isaïe a reçu sa mission dans une vision célèbre ; Jérémie a été appelé au ministère prophétique dès le sein de sa mère, Ézéchiël sur les bords du Chobar, Amos lorsqu'il paissait les troupeaux, Élisée lorsqu'il maniait la charrue et ainsi des autres. C'est une preuve de plus. Il suffit de l'indiquer. Après cela, je m'étonne d'entendre M. Réville nous dire que « le prophète dans les premiers temps est à peine quelque chose de plus qu'un diseur de sorts, un homme capable, par exemple, d'indiquer les endroits où sont les objets perdus (1...) » Et cette période « d'incubation » dure, selon lui, jusqu'à Samuel. C'est alors seulement que « le prophétisme encore désordonné commence à s'organiser ».

Comme la prophétie est un des critères de la vraie religion, Dieu a voulu qu'elle existât depuis le commencement du monde. Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, ont été prophètes et sont quelquefois appelés de ce nom dans l'Écriture. Ils nous ont laissé des oracles clairs et précis

(1) *Revue des Deux-Mondes*, an. 1867, t. 69, p. 839.

sur la possession de la terre de Chanaan par leurs descendants, ils ont prédit l'avènement du Messie et marqué le temps de sa venue. Abraham l'a vu sortant de sa race par Isaac et non par Ismaël, et il a vu toutes les nations bénies en lui; Isaac l'a salué dans la postérité de Jacob et non d'Ésau: Jacob a marqué le temps précis où « celui qui devrait être envoyé » naîtrait de la tribu de Juda son quatrième fils; Moïse a décrit son caractère de thaumaturge, de prophète et de législateur, et on vient nous dire que ces patriarches n'étaient que des « diseurs de sorts »! Assurément il n'y a que la « critique » qui puisse se permettre de pareilles audaces. Il n'y a qu'elle non plus pour trouver que, depuis Samuel jusqu'à la captivité, « le prophétisme, s'épurant tous les jours, sera de moins en moins l'art de prédire, de plus en plus se transformera en prédication religieuse et morale, fondée sur un certain nombre de principes fixes (1) ». Il s'agit de lire les livres des prophètes pour voir que, loin de se transformer en simple prédication, le « prophétisme », puisqu'on veut l'appeler ainsi, s'occupe au contraire constamment de dévoiler l'avenir. Il n'y a guère autre chose dans Ézéchiël, Daniel et Zacharie, tandis qu'il ne nous est rien parvenu des oracles des prophètes du temps de David et de Salomon, excepté ce qui se trouve dans les écrits inspirés de ces deux grands rois.

Mais l'école de Voltaire vient au secours de la critique, avec quelques principes de philosophie, et nous dit: « La prophétie est impossible. Il est évident qu'on ne peut pas savoir l'avenir, parce qu'on ne peut pas savoir ce qui n'est pas (2) ». On ajoute que « si la prophétie était possible, elle détruirait la liberté humaine, car ce qui est prédit doit nécessairement arriver ».

Nous répondons: Dieu est éternel. Il n'y a pour lui ni passé ni futur. Sa science embrasse tous les événements sans distinction de temps. Tout ce qui arrivera comme tout ce qui est arrivé est présent à sa science éternelle et infinie. « Dieu, dit l'auteur de l'Écclésiastique (3), a toute science et voit les signes des temps, il annonce

ce qui est arrivé et ce qui arrivera, il découvre les traces des choses cachées ». « Il appartient à la prescience de Dieu, ajoute saint Jérôme (1), de connaître tous les événements avant qu'ils arrivent, car pour lui les choses futures sont déjà arrivées. » Si donc Dieu connaît les choses futures, s'il voit présentes dans son éternité les actions libres que l'homme fera, il peut en donner connaissance à qui il veut. Si sa prescience ne détruit pas la liberté humaine, la connaissance qu'il donne aux prophètes ne saurait la détruire. A parler exactement, les choses n'arrivent pas parce qu'elles sont prédites; mais elles sont prédites parce que Dieu sait qu'elles arriveront.

On nous objecte enfin l'obscurité des prophéties, que saint Pierre lui-même avoue, lorsqu'il compare l'oracle prophétique « à une lampe qui luit dans un lieu obscur jusqu'à ce que le jour paraisse » (2). Nous ne nions point cette obscurité et nous reconnaissons que l'interprétation des prophéties est difficile. Mais on ne peut conclure de là qu'il n'y a pas de prophéties.

L'obscurité des oracles prophétiques tient à plusieurs causes. D'abord à la nature de la prophétie elle-même: comme les prophéties annoncent des choses futures, tant que ces choses ne se sont pas réalisées, il est difficile de s'en faire une juste idée. C'est comme le signalement d'une personne. Ceux qui ont le signalement entre les mains ne peuvent connaître cette personne avant de l'avoir vue; mais, dès que cette personne paraît, le signalement la fait connaître, et la personne à son tour fait mieux comprendre le signalement.

En outre les prophètes voient, comme Dieu, les choses futures sans distinction de temps. Ainsi ils unissent dans une même prophétie des événements qui devaient s'accomplir dans des temps différents et ils passent souvent de l'un à l'autre sans transition. On en a un exemple remarquable dans la prophétie rapportée au chapitre xxiv de saint Matthieu, dans laquelle Notre-Seigneur mêle ensemble la prédiction de la fin du monde et de la ruine de Jérusalem. « Les visions prophétiques, dit M. Glaire (3), ont la plus

(1) Ibid.

(2) Voltaire, *Philosophie de l'histoire*, ch. xxxi: oracles.(3) *Ecd.*, xlii, 19.(1) *In Epist. ad. Ephes.*, 1, 1.(2) *II Petr.*, 1, 19.(3) *Introduction sur l'Écriture sainte*, t. III, p. 3.

grande analogie avec les tableaux en perspective. Car, de même que dans ces sortes de tableaux les objets ne sont pas tous aussi clairement représentés; que les plus proches sont peints sous des couleurs plus vives et plus distinctes, tandis que les plus éloignés ne le sont que d'une manière obscure et se perdent dans le lointain; de même aussi, dans les perspectives prophétiques, les événements prochains sont ordinairement décrits plus clairement et plus distinctement, tandis que les autres, représentés plus obscurément, se perdent, pour ainsi dire, dans la nuit des temps. Et comme dans les perspectives des peintres, les objets proches et éloignés se touchent réellement sur la toile et ne paraissent séparés que par une nuée obscure que l'art du peintre a su ménager, dans celle des prophètes, où il n'y a pas de nuée artificielle qui puisse nous faire discerner la distance des objets, les événements prochains et éloignés sont à nos yeux comme s'ils se touchaient. »

Une autre cause d'obscurité, c'est notre ignorance. Beaucoup de choses, qui étaient familières aux contemporains des prophètes, nous sont inconnues; il en résulte que ce qui était clair pour eux ne l'est pas pour nous. Le sens d'une foule d'allusions aux lieux, aux temps, aux mœurs, aux usages, aux événements, nous échappe. Beaucoup de métaphores empruntées aux objets de la nature, ou aux coutumes du peuple, ne nous présentent qu'un sens obscur, parce que nous ne connaissons suffisamment ni la langue, ni les objets auxquels les expressions sont empruntées. Les découvertes archéologiques en Palestine, les progrès de ce qu'on appelle l'assyriologie et l'égyptologie ont déjà fait et pourront faire disparaître bien des obscurités, et expliquer bien des passages restés jusqu'aujourd'hui incompréhensibles.

Nous terminons. De ce que nous avons dit sur la définition et la nature véritables de la prophétie il reste acquis, d'une part que le rationalisme ne peut nier le caractère surnaturel et vraiment prophétique de certains oracles, qu'en niant leur authenticité, et d'autre part, qu'il ne peut rejeter cette authenticité que par une fin de non-recevoir, en soutenant, *a priori*, que la prophétie n'existe pas et

ne peut exister, proposition qu'il ne veut pas démontrer. En discutant, dans divers articles, les prophéties messianiques, nous apportons un nouvel argument contre cette proposition, car nous avons le droit de dire: il existe de vraies prophéties; donc la prophétie est possible.

T. J. LAMY.

PROPHÉTIE DON DE DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE. —

Notre-Seigneur Jésus-Christ, avant de se séparer de ses chers disciples, leur promit à plusieurs reprises son Saint-Esprit, qui le remplacerait auprès d'eux pour être leur consolateur, leur guide et leur maître. « Lorsque sera venu cet Esprit de vérité, leur dit-il, il vous enseignera toute vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il entendra et il vous annoncera les choses à venir. Joann., xix, 13. » C'est dans ces paroles qu'est renfermée, entre autres, la promesse du don de prophétie que l'Esprit-Saint devait accorder aux fidèles de l'Église apostolique. Nous nous proposons, dans cet article, de préciser la nature de ce don et de résoudre les difficultés soulevées à son occasion contre la foi catholique par l'incrédulité moderne.

Pour nous faire une juste idée du don de prophétie dans l'Église chrétienne, il faut l'étudier d'abord dans l'Ancien Testament. L'homme investi de ce don chez les Hébreux s'appelait *Nabi* נביא ou encore *Roeh* רֹאֶה et *chozeh* צֹהֵב. Ces deux derniers noms signifient *Voyant*. On dispute sur la signification du premier. Gesenius et beaucoup de rationalistes à sa suite rapportent le substantif *Nabi* à la racine *Naba* נָבָא *bouillonner*. La propriété caractéristique du prophète aurait été, d'après cette étymologie, une sorte de fureur enthousiaste, transportant l'homme hors de lui-même, lui enlevant la conscience de ses actes. Les prophètes dès lors prendraient place parmi les fanatiques hallucinés, et toutes leurs visions ne seraient plus que les rêveries d'un cerveau dérangé. On cite à l'appui 4 Reg., iii, 15, où le prophète Élisée demande qu'on lui amène un joueur de harpe pour qu'il puisse faire usage du don de prophétie. La musique, dit-on, était nécessaire pour exciter la sensibilité ner-

veuse du prophète et le faire entrer dans le délire prophétique. De nos jours on soutiendra peut-être que c'était un moyen pour amener le prophète à l'état hypnotique.

Les interprètes catholiques disent communément qu'Élisée fit venir le harpiste, non pas pour exciter en lui-même le mouvement prophétique, mais pour rendre le calme à son organisme troublé par la sainte indignation qu'avait provoquée la présence du roi idolâtre d'Israël. Quoi qu'il en soit, c'est là un fait isolé, d'où l'on ne peut rien conclure par rapport au prophétisme considéré en général. L'Écriture abonde en exemples du prophétisme s'exerçant dans le calme le plus profond des facultés. Qu'il nous suffise de rappeler l'entrevue de la femme de Jéroboam avec le prophète Ahias (3 Reg., xiv, 2-13). — Le mot *Nabi* n'a rien de commun avec la racine *Nabu* (avec *Ain* final). Il se rapporte plutôt à une racine arabe *Naba*, ayant dans le 2^e mode verbal la signification de *annoncer*. La forme passive *Nabi* venant compléter la notion de la racine, le *Nabi* sera un homme parlant sous l'impulsion d'autrui. C'est dans ce sens qu'Aaron est le *Nabi* de Moïse (Exod., xii, 1). Dans une acception plus restreinte le *Nabi* est un homme qui parle et agit sous l'impulsion de Dieu. Tel fut sans doute Saül, lorsque, saisi par l'esprit du Seigneur, il alla se joindre à une troupe de prophètes et se mit à chanter avec eux des hymnes en l'honneur de Jéhovah (1 Sam., x, 10-13). En resserrant encore plus le concept, on appelle *Nabi* celui qui annonce aux hommes de la part de Dieu des choses inaccessibles aux lumières des facultés naturelles. Enfin, dans l'acception la plus stricte, le *Nabi* est un homme qui par une révélation divine connaît et prédit avec certitude des événements futurs, inaccessibles à ses facultés naturelles. Toutes ces définitions rentrent en quelque manière dans celle que le Seigneur proposa aux Israélites par l'organe de Moïse : « Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète semblable à toi, et je placerai mes paroles dans sa bouche et il leur rapportera tout ce que je lui aurai commandé (Deut., xviii, 18). » Le nom grec *πρφητης*, par lequel les Septante traduisent constamment l'hébreu *Nabi*, vise

étymologiquement l'acception la plus stricte dont nous avons parlé; mais, en réalité, il est employé dans tous les sens que revêt le terme original auquel il correspond.

D'après ces notions, on comprend comment les Juifs s'accordèrent à donner le nom de prophète à Jean-Baptiste, l'homme envoyé du ciel pour prêcher la pénitence; comment, à la vue des miracles de Jésus, ils s'écrièrent : *Un grand prophète s'est élevé parmi nous*; comment l'aveugle-né appela prophète le thaumaturge inconnu qui venait de le guérir. Jésus était pour ces gens un homme agissant sous l'impulsion spéciale de Dieu. Lorsque saint Luc nous raconte que les douze Éphésiens baptisés et confirmés par saint Paul se mirent à parler en des langues et à *prophétiser* (Act., xix, 6), il veut dire que ces hommes se mirent à parler des choses de Dieu sous l'impulsion spéciale du Saint-Esprit descendu sur eux.

Abordons maintenant le passage classique en cette matière, le chapitre xiv de la première épître aux Corinthiens. Saint Paul laisse entendre qu'il fait grand cas du don de prophétie; il le met en particulier beaucoup au-dessus du don des langues. « Aspirez, dit-il, aux dons spirituels, mais surtout au don de prophétie... Celui qui prophétise, parle aux hommes, les édifie, les exhorte, les console..., édifie l'Église de Dieu. Je désire que vous parliez tous en des langues, mais encore plus que vous prophétisiez... De quelle utilité vous serais-je donc, mes frères, si je venais à vous parler en langues, à moins que je ne vous parle ou dans la révélation, ou dans la science, ou dans la prophétie, ou dans la doctrine?... Quand donc toute l'Église se réunit..., si tous prophétisent, et qu'un infidèle ou un ignorant vienne à entrer, il est convaincu, il est jugé par tous; les secrets de son cœur sont dévoilés, de telle sorte que, se prosternant la face contre terre, il adore Dieu et confesse hautement que Dieu est vraiment parmi vous... Pour ce qui est des prophètes, que deux ou trois parlent et que les autres jugent; et si un autre, qui est assis, a une révélation, que le premier se taise. Car vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre, afin que tous soient instruits et que tous soient exhortés. Et

les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes; car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix... Ainsi donc, mes frères, aspirez au don de prophétie et n'empêchez pas de parler en langues. Mais que tout se fasse avec bienséance et avec ordre. »

Le don de prophétie dont il s'agit dans ce passage n'est pas le don de prédire l'avenir. Son objet est l'instruction et l'édification des fidèles. Le prophète parle dans l'assemblée, il instruit, il exhorte, il touche les cœurs des indifférents et des ignorants en manifestant ce qui se passe au fond de leurs âmes; ils sont juges les uns des autres. L'action de ce don est calme et réfléchi : car les esprits des prophètes leur sont soumis : ils se servent de leur don quand ils le jugent convenable; ils ne se laissent jamais emporter au delà de la juste mesure qui leur est tracée. D'après tous ces caractères, le don de prophétie était le don de parler sous l'inspiration divine des choses surnaturelles regardant la foi et les mœurs. La *prophétie* est ce langage inspiré lui-même, différant de la *révélation*, en ce que celle-ci est une manifestation d'une chose occulte communiquée par l'Esprit-Saint. La *science* et la *doctrine*, dont parle saint Paul, et qu'il distingue de la *prophétie*, laissent sans doute une plus large part à l'action de l'homme, scrutant et expliquant les mystères de la foi.

On ne trouve dans le Nouveau Testament que peu d'exemples du don de prophétie, se présentant comme connaissance et prédiction des événements futurs occultes. Citons Agabus, qui prédit une famine (Act., xi, 28) et la captivité de saint Paul (Act., xvi, 10-11); saint Paul lui-même assurant à tous ses compagnons la conservation de leur vie (Act., xxvii, 22-25), prophétisant la conversion des Juifs Rom., xi, 25-26, la cécité du magicien Bar-Jésu (Act., xiii, 11); saint Pierre prophétisant la conflagration finale du monde (I Pet., iii, 10), etc.

Le don de prophétie, accordé pour le bien commun de l'Église, ne rendait pas nécessairement meilleurs ceux qui le possédaient. Parfois même il devenait l'apanage d'hommes méchants, comme Balaam et Caïphe, le grand-prêtre. D'ordinaire cependant les prophètes étaient des hommes recommandables par la

sainteté de leur vie. C'étaient d'ailleurs des hommes de toute condition sociale. On connaît le roi-prophète David, Isaïe, de sang royal, le berger Amos, les prêtres Jérémie et Ézéchiël, etc., des femmes telles que Debhora, Marie, sœur de Moïse, etc. Les prophètes s'attachaient parfois des disciples, qu'on appelait *les enfants des prophètes*. Ces disciples s'exerçaient à la vie parfaite sous la conduite de leurs maîtres, et les aidaient à chanter les louanges de Dieu. Ils ne recevaient pourtant pas tous le don de prophétie.

Dieu se communiquait à ses prophètes de l'Ancien Testament de diverses manières. Moïse seul jouit du privilège de converser immédiatement avec le Seigneur. Les autres recevaient d'ordinaire les ordres du ciel dans des songes ou des visions. « S'il y a parmi vous quelque prophète, dit le Seigneur à Aaron et à Marie, je lui apparaitrai dans une vision ou je lui parlerai en songe. Mais il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse, qui m'est très fidèle dans toute ma maison. Car je lui parle bouche à bouche et il voit le Seigneur à découvert et non à travers des figures symboliques (Num., xii, 5. » Tantôt les visions se présentaient au prophète à l'état naturel de veille, tantôt pendant le ravissement d'une extase. Ce dernier cas eut lieu pour saint Pierre (Act., x, 10), et pour saint Paul, lorsqu'il fut transporté au troisième ciel (II Cor., xii, 2). Mais quel que fut le mode de la communication divine, Dieu agissait toujours sur ses prophètes de manière à leur donner la certitude que les choses qui se passaient en eux venaient de lui.

Le langage des prophètes est en rapport avec le mode des révélations qu'ils recevaient du ciel. Presque toujours leur parole est imagée; ils emploient constamment des expressions figurées. Les événements se présentent à eux souvent sans distinction nette de temps et d'espaces; ce qui fait que les prophéties sont saintes fois comme des tableaux sans perspective; les choses futures apparaissent sous les couleurs des événements contemporains aux prophètes, etc. C'est pourquoi il est si difficile de saisir le sens exact des prophéties et d'assigner à chaque chose la place qui lui convient dans l'ordre des temps et des lieux.

Si les prophètes s'énoncent le plus souvent en paroles, parfois aussi ils prophétisent en actions symboliques. Ordre est donné à Ezéchiel de dévorer un volume qui lui est présenté, de préparer une chaudière (Ezech., II, 8; XXIV, 3-12). Jérémie doit se confectionner une ceinture, la cacher sur les bords de l'Euphrate et la reprendre toute pourrie (Jer., XIII, 1-9). Une autre fois il lui est commandé d'aller porter à tous les rois de la terre le calice de la fureur de Jéhovah (Jer., XXV, 15-29). Il est probable que ces actions furent exécutées par le prophète, non pas dans la réalité de la vie extérieure, mais dans la vision ou le songe prophétique lui-même.

Ces actions prophétiques, aussi bien que certaines expressions d'une erudition tout orientale, ont fait autrefois l'objet des risées et des sarcasmes de Voltaire et de ses adhérents. On peut appliquer à ces impies ces paroles de l'Écriture : « Tout est pur pour ceux qui sont purs ; mais pour les gens souillés et intidèles il n'y a rien qui soit pur (Tit., I, 15). » Le don de prophétie s'offre à quiconque le considère dans son ensemble comme une institution grandiose et tout à fait digne de la majesté et de la sainteté de Dieu. Si dans l'usage de ce don on trouve quelques détails qui, à première vue, paraissent bizarres, capricieux, sans but appréciable, il faut tenir compte d'abord de l'ignorance où nous sommes de bien des circonstances qui entourèrent ces oracles, ensuite il ne faut pas oublier que nos goûts et nos mœurs diffèrent totalement en bien des choses des mœurs et des goûts des orientaux, surtout dans ces temps reculés où se manifesta le don de prophétie.

Aux yeux des rationalistes, le prophétisme, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, n'est qu'une institution humaine, où le surnaturel n'a aucune part. Les prophètes n'étaient que des hommes à imagination ardente qui attribuaient à la divinité les conceptions de leur cerveau surexcité. Habités à spéculer sur les événements, ils avaient acquis une grande sagacité dans leurs conjectures et ainsi ils réussissaient parfois à prédire des faits futurs que le vulgaire n'avait point prévus. Ils passaient donc pour avoir des révélations sur les choses futures. Souvent ils pre-

naient leurs désirs pour des réalités : de là les prétendues prophéties messianiques, qui ne sont autres que l'expression poétique des rêves de grandeur que les prophètes avaient imaginés pour leur nation.

Pour renverser tout ce système, il suffit de montrer dans la Bible des prophéties de choses futures certainement inconnues des prophètes et que l'événement a nettement vérifiées. Or il en existe un grand nombre de pareilles. En voici quelques exemples. Nathan prédit à David la mort prochaine de l'enfant qu'il a eu de Bethsabée; l'enfant tombe malade et meurt après sept jours (II Sam., XII, 14-16). Gad prédit au même roi une peste qui sévira sur son peuple pendant trois jours; et la prédiction s'accomplit à la lettre (II Sam., XII, 14-15). Elisée, renfermé dans Samarie, prédit, contre toute attente, que le lendemain le peuple affamé sera dans l'abondance et, un officier s'étant moqué de lui, il ajoute : « Tu verras les choses de tes yeux et tu n'en mangeras pas. » La nuit qui suivit, les assiégeants prirent la fuite abandonnant leur camp rempli de vivres; les Israélites s'y précipitèrent et l'officier, qui faisait la garde à la porte du camp, fut tué, écrasé par la foule (IV Reg., VII, 1-20). — Jésus maudit en passant un figuier, en disant : « Que plus jamais il ne naisse de toi aucun fruit ! » Le lendemain les apôtres constatent que l'arbre est desséché jusqu'à la racine (Matth., XXI, 19-20; Marc., XI, 20). Saint Paul prédit au magicien Barjesu qu'il sera frappé de cécité; il perd la vue à l'instant (Act., XIII, 11). Saint Pierre déclare à Saphire, femme d'Ananie, qu'elle va être punie de mort; et aussitôt elle expire à ses pieds (Act., V, 9, 10). — Nous ne dirons rien ici de la réalité objective et de l'accomplissement des prophéties messianiques; cette question est traitée ailleurs, avec tous les développements qu'elle réclame. Voir les articles *Prophéties messianiques, Jacob, Daniel, Isaïe, Aggée, Malachie, Michée, Passion, Zacharie*.

Il résulte de tout ceci, que le don de prophétie, tel qu'il nous est présenté dans nos Livres saints, est une faveur miraculeuse accordée par l'Esprit-Saint, d'abord au peuple hébreu, ensuite à toute l'Église de Jésus-Christ; qu'il contribua grandement à manifester la pro-

vidente surnaturelle de Dieu sur ses fideles et a faire avancer ceux-ci dans la connaissance des verites du salut et dans la pratique des vertus chretiennes.

A CONSULTER: SMITH, *Dictionary of the Bible*, article *Prophet*. — RUCKERT, *Der erste Brief an die Korinther*, chap. XIV et II *Beilage*. — VIGOUROUX, *Manuel Biblique*, t. II, Introduction générale aux livres prophétiques. — REINKE, *Die messianischen Weissagen*, Introduction.

J. CORLUCY.

PROSTITUTION. — Si un tel mot doit entrer dans ce Dictionnaire, ce n'est assurément pas notre faute, ce sont les necessites de l'apologétique qui nous y contraignent. Voici en effet ce que nous lisons dans les *Études historiques* de J. Soury: « Après les sacrifices humains, la prostitution sacrée est ce qui caractérise essentiellement la religion primitive des Beni-Israël... Les prostituées... apportaient au trésor du temple de Jahveh le produit de leur prostitution. Voilà ce qui payait en partie les frais du culte. » Sur quoi donc peut se fonder le critique rationaliste pour se croire en droit d'accuser ainsi une religion, dont jusqu'ici on avait reconnu l'origine divine? Sur trois arguments, dont nous allons rapidement montrer la valeur.

1° « Qu'il n'y ait point, dit le Deutéronome XXIII, 17, de prostituée entre les filles d'Israël... Tu n'apporteras point dans la maison de Jehovah le salaire d'une prostituée. » Que conclure de ce passage? Que Dieu, pour mettre en garde les Israélites contre les pratiques monstrueuses des peuples voisins, leur avait expressément défendu de les imiter: voilà ce qui ressort du texte. Mais ce que M. Soury en fait sortir, c'est précisément le contraire, à savoir que les Hébreux s'adonnaient à ces pratiques, puisque Dieu prend soin de les leur défendre! Mais alors, que dire de la loi française qui défend l'assassinat, le vol, etc.? A raisonner comme M. Soury, il en faudrait conclure que les Français sont des assassins et des voleurs, puisque la loi a pris soin de leur défendre ces crimes. Sans doute il y a eu chez les Juifs comme chez tous les peuples des excès d'immoralité; mais la responsabilité, là comme ailleurs, en retombe sur la faiblesse humaine, et nullement sur la loi religieuse: « Une

religion, dit M. Vigouroux, n'est responsable que de ce qu'elle autorise. »

2° J. Soury renvoie le lecteur à plusieurs textes de la Bible (Is., LVII, 7 sq.; II Reg., XVII, 30; XXIII, 7, etc.), d'où il prétend conclure que les tentes des prostituées sacrées s'élevaient sur les hauts-lieux, à côté de la fête de Baal ou de Jehovah; or, ni dans les passages qu'indique notre adversaire, ni dans aucun autre endroit de la Bible, on ne trouve aucune trace de trafic exercé par les prostituées auprès de la fête de Jehovah ou en son honneur; tous les textes, au contraire, condamnant formellement cette infamie, et voient en elle un honneur rendu aux faux dieux, et non à Jehovah.

3° M. Soury va plus loin: il prétend, dans la *Revue des Deux-Mondes* févr. 1872, qu'il existait une fête des prostitutions sacrées et que cette fête était sans doute celle que nous appelons aujourd'hui la fête des Tabernacles, c'est-à-dire des Tentes; il prétend s'appuyer en cela sur l'autorité de Moyers, de Fr. Lenormant, et enfin sur l'existence d'une ville de Palestine appelée Soucoth, « tentes ».

Tout est faux dans ces affirmations du critique: a) la fête des prostitutions sacrées (*Soucoth Benoth*) dont parle la Bible (IV Reg., XVII, 30), est désignée par elle comme une fête babylonienne et non pas juive: *Viri Babyloni fecerunt Soucoth benoth*. — b) Cette fête étant babylonienne, ne peut pas être la même que la fête juive des Tentes; Moyers, que l'on invoque ici, ne fait entre ces deux fêtes qu'un rapprochement de mot et non d'institution. — c) Quant à F. Lenormant, M. Soury nous paraît avoir quelque peu abusé de l'autorité qu'il invoque; en effet, il renvoie le lecteur aux *Lettres assyriologiques*, t. 80, où Lenormant parle uniquement des Scythes; bien plus, Soury copie textuellement dans le *Commentaire de Bérose*, du même Lenormant, la phrase suivante: « La Bible désigne la fête des prostitutions sacrées sous le nom de *Soucoth Benoth*, » mais il enlève à la phrase qu'il cite un membre si important, que la phrase ainsi tronquée semble dire le contraire de ce qu'elle disait auparavant; en effet, Lenormant avait dit: « La Bible désigne la fête des prostitutions sacrées, apportées de Babylone à Samarie par les colons qui remplacèrent les Israélites, sous

le nom de Soucoth Benoth. » On voit par là avec combien de raison Soury a pu invoquer Lenormant en faveur de sa thèse; oui, Lenormant parle comme Soury, mais à condition qu'on lui fasse dire le contraire de ce qu'il a dit en réalité. Arrêtons-nous là; aussi bien ce n'est qu'avec répugnance que nous nous sommes vu obligé d'aborder de telles accusations, et de suivre les ennemis de la religion sur un semblable terrain. — Voir Vigoureux, *Bible et découvertes*, t. III, les *Queschim*.

DUPLESSY.

PROTO-ÉVANGILE (1). — La première prophétie messianique est rapportée au chapitre III de la Genèse. Elle fut adressée à nos premiers parents immédiatement après leur chute. A peine la condamnation était-elle prononcée que la promesse d'un Rédempteur vint aussitôt l'adoucir. Dieu, dans ses desseins miséricordieux, ne voulut pas laisser l'humanité, même un instant, sans espérance. Ce fut la *première bonne nouvelle* apportée à l'homme déchu. Les saints Pères l'ont avec raison appelée *Proto-Evangelium*. Ce nom est resté.

Mais il faut remarquer que la Providence n'a pas voulu révéler en une seule fois à l'humanité tout ce qui concernait le Messie. Pour ménager la liberté humaine et donner à l'homme le temps de se reconnaître, le Rédempteur a été annoncé d'abord d'une manière générale et comme sous un voile; puis, à mesure que les temps avançaient, que les jours du Messie approchaient, les ombres se sont dissipées; les prophéties sont devenues plus claires, plus précises; elles se sont complétées. Enfin, une fois le signalement complet et le portrait achevé, on vit le Messie apparaître et l'on entendit la voix du Précurseur qui criait dans le désert: « *Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers* (2). *Car le royaume des cieux est proche* (3); le Messie va se révéler au monde. » Il n'y a donc

rien d'étonnant si la première promesse du Rédempteur est obscure, si elle ne contient que les traits généraux. Dans les desseins de Dieu il devait en être ainsi. Nos premiers parents ont aperçu le Rédempteur de loin, sans pouvoir en distinguer tous les traits; ils ont cependant pu constater que c'était de lui et non pas d'un autre que Dieu parlait; à mesure que l'humanité a marché, qu'elle s'est avancée sur le chemin du temps, elle a de mieux en mieux distingué, à la lumière de la prophétie, le Rédempteur qui venait à elle.

Le rationalisme ne veut pas en convenir. Selon lui, l'histoire de la chute avec la promesse d'un Rédempteur n'est qu'un mythe. Pour Philipson, le serpent séducteur n'est autre chose que le symbole du penchant au mal; pour Bunsen, c'est le symbole de la volupté, ce qu'avait déjà pensé Philon dans le sens allégorique; pour Nork, Donaldson, Inman, Sorensen (4), c'est pire encore, c'est un de ces symboles obscènes qui ont disparu avec le paganisme et que la langue française ne nomme pas. Rosenmüller (2), avec M. Reuss (3) et plusieurs autres, ne voit dans tout le récit qu'une fine allégorie, sous le voile de laquelle Moïse a voulu enseigner que la science ou la raison cultivée est le plus funeste des dons et la source de tous les maux, par l'abus que l'homme en fait. Selon lui, nos premiers parents furent heureux dans l'état d'innocence, tant que leur raison ne fut pas éveillée; mais une fois en possession du plein développement de la raison, une fois devenus semblables à Dieu par la connaissance du bien et du mal, ils furent malheureux, en proie à tous les soucis et comprenant tous les maux de la vie.

Il est vrai que quelques docteurs de l'Église, surtout ceux de l'école d'Alexandrie, ont interprété allégoriquement le récit de Moïse ou au moins certaines de ses parties. Mais le rationalisme voudrait à tort s'appuyer sur eux, car le sens allégorique admis par les Pères conserve la doctrine de la chute originelle et la promesse qui la suit. Il

1 V. Mgr Meignan, *Les Prophéties messianiques*, Paris, 1856, p. 205-286; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gandavi, 1844, t. I, 347-373; Patritius, *Dissert. decas.*, Romæ 1877, p. 27-53. Voir aussi mon *Commentar. in Gen.*, Mechlinc, Dessain, 1883, ad. h. 1.

2 *Matt.*, III, 3.

3 *Ibid.*, III, 2.

4 Delitzsch, *Commentar, über die Genesis*, Leipzig, 1872, p. 135.

2 *Scholia in Gen.*, III, 1.

3 *La Bible, traduction nouvelle*, 3^e part. Pentat. et Josué, Paris, 1873, I, 296.

n'a rien de commun avec le sens rationaliste. Au reste, cette interprétation n'a pas notre suffrage. Pour nous, comme pour saint Ephrem, saint Augustin et saint Jean-Chrysostome, le serpent tentateur est un vrai serpent mû par le démon qui s'en est servi comme d'un instrument pour séduire la femme. Aussi le démon est-il appelé par saint Jean l'antique serpent, comme nous le verrons plus loin. Les promesses de ce serpent sont les promesses du démon et le châtimement qui lui est infligé, bien qu'il ait atteint aussi l'instrument est, avant tout, le châtimement du démon et c'est bien de lui et non du serpent que le fils de la femme, le Rédempteur futur, écrasera la tête, en brisant la puissance de l'esprit des ténèbres, qui tenait le monde captif dans les erreurs et les vices de l'idolâtrie.

Mais, avant d'aller plus loin, il est nécessaire de donner le récit tel que Moïse nous l'a transmis. Nous traduisons mot à mot d'après l'hébreu, bien que la Vulgate soit ici très exacte, afin d'ôter tout subterfuge à nos adversaires.

1. Or le serpent fut le plus rusé de tous les animaux des champs que Jéhovah Dieu (1) avait faits. Il dit à la femme : Est-ce que Dieu vous a dit : Vous ne mangerez d'aucun arbre du jardin ?

2. La femme répondit au serpent : Nous mangeons du fruit des arbres du jardin ;

3. Mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mouriez.

4. Et le serpent dit à la femme : Assurément vous ne mourrez point.

5. Car Dieu sait que le jour où vous en mangerez vos yeux s'ouvriront (2), et vous serez comme des dieux (3) connaissant le bien et le mal.

6. Et la femme vit que le fruit de l'arbre était bon à manger ; qu'il était beau aux yeux et désirable pour l'intelligence. Elle prit

du fruit de l'arbre ; elle en mangea et en donna à son mari, et il mangea avec elle.

7. Et leurs yeux furent ouverts à tous deux ; et ils reconnurent qu'ils étaient nus et ils couvrirent des feuilles de figuier et se firent des ceintures.

8. Et ils entendirent la voix de Jéhovah Dieu qui se promenait dans le jardin vers la brise du soir, et ils se cachèrent l'homme et sa femme devant la face de Jéhovah Dieu au milieu des arbres du jardin (1).

9. Et Jéhovah Dieu appela l'homme et lui dit : Où est-tu ?

10. Il répondit : J'ai entendu votre voix dans le jardin, et j'ai eu peur parce que j'étais nu et je me suis caché.

11. Et il (Dieu) dit : Qu'il a appris que tu étais nu ? Est-ce que tu as mangé de l'arbre duquel je t'avais défendu de manger ?

12. Et l'homme répondit : La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a donné de ce fruit, et j'ai mangé.

13. Et Jéhovah Dieu dit à la femme : Pourquoi as-tu fait cela ? Et la femme répondit : Le serpent m'a trompée et j'ai mangé.

14. Et Jéhovah Dieu dit au serpent : Parce que tu as fait cela, tu seras maudit (2) au-dessus de tous les animaux et au-dessus de toutes les bêtes des champs ; tu ramperas sur le ventre et tu mangeras la poussière tous les jours de ta vie.

15. Je mettrai inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance ; celle-ci te brisera la tête et tu lui briseras le talon.

Tel est le récit de Moïse. Nous n'avons pas à l'expliquer dans toutes ses parties, mais seulement dans la prophétie qui le termine. A cette fin, il est nécessaire de rechercher d'abord ce qu'est ce serpent tentateur, cause de la première chute et dont le descendant de la femme doit briser la tête.

Le rationalisme, rejetant par nécessité de système tout ce qui porte l'empreinte du surnaturel, veut absolument que ce serpent soit un animal mythologique ou, si on le préfère, une de ces bêtes qui parlent et font de la morale, comme

(1) En hébreu « Jéhovah » ou « Jahve Elohim », le mot Jéhovah signifie « l'Être par essence » ou « comme les Septante l'ont traduit et non « l'Éternel » comme traduit M. Reuss. L'éternité n'est qu'un des attributs de l'Être.

(2) C'est une métaphore. Leurs yeux n'étaient pas fermés comme quelques-uns l'ont prétendu. Car Eve, avant de manger du fruit, vit qu'il était bon. Cette même métaphore se trouve Gen. xvi, 19. VI Reg. iv, 17.

(3) On peut aussi traduire avec la version 31910 : Vous serez comme Dieu.

(1) Dépouillés de la robe d'innocence, ils aperçurent par la révolte des sens leur nudité, se firent des ceintures de feuilles et se sentant coupables ils se cachèrent devant Dieu, qui, par lui-même ou par son ange, se montrait à eux d'une manière proportionnée à leur nature.

(2) L'hébreu porte à la lettre « maudit, toi », ce qui indique non une malédiction pour le temps à venir, mais une malédiction immédiate.

celles d'Ésope ou de la Fontaine. Cette dernière conception ne mérite guère qu'on s'y arrête ; il y a une telle distance entre Moïse et les fabulistes et une telle différence entre leurs écrits et les siens qu'on saisit du premier coup tout le vice de cette comparaison. Cependant, de bons esprits se sont laissé séduire à l'idée que l'aurore de l'histoire pourrait être fabuleuse chez les Hébreux, comme elle l'est chez les Grecs et les Romains, chez les Égyptiens, les Assyriens, les Perses et les Indiens. Mais il est à remarquer que les Grecs et les Romains ont tout un système de mythologie avec une hiérarchie de dieux et de déesses, de demi-dieux et de héros et un ensemble de mythes si complets qu'il suffit de lire ces récits pour se sentir en plein dans la mythologie. Aussi tous leurs historiens distinguaient-ils avec soin les temps fabuleux des temps historiques. C'est la même chose pour les autres peuples anciens, autant du moins que nous les connaissons. Il en est tout autrement des Hébreux ; on ne saurait trouver l'ombre d'un système de mythologie dans la Bible. Ce divin livre ne reconnaît ni ces généalogies bizarres, ni ces histoires ridicules ou honteuses et ces métamorphoses de dieux et de déesses, de génies bons et de génies mauvais que nous ont transmises les écrivains grecs et latins et que nous rencontrons, sous une autre forme, dans les livres sacrés des Perses et des Indiens.

Dès le premier mot de la Genèse, nous sommes en plein dans l'histoire. Aussi jamais un écrivain d'Israël n'a-t-il distingué des temps fabuleux et des temps historiques : les récits de la Genèse ont toujours été le fondement de la croyance d'Israël. Moïse a placé à la base de sa législation le dogme d'un Dieu unique, éternel, tout-puissant, créateur du monde et de l'homme, qui gouverne toutes choses et veut être seul adoré. Le symbole des Hébreux a toujours compris, outre les dogmes que nous venons de mentionner, le dogme d'un état d'innocence et de justice originelle, suivi d'une chute héréditaire, qui fut aussitôt adoucie par la promesse d'un Rédempteur. Il ne saurait donc être question, au chapitre III de la Genèse, d'un serpent mythologique : il faut y chercher autre chose qu'une vaine fable ou un symbole.

On nous oppose, il est vrai, la fable du jardin des Hespérides avec ses arbres aux pommes d'or et son serpent qui les gardait. Les nymphes, semblables à Ève par leur nudité, entouraient l'arbre tandis que Hercule cueillait les fruits. Mais cette fable, qu'est-ce autre chose, sinon peut être un souvenir défiguré du récit de la Genèse ? Loïn d'infirmer la vraie histoire, elle montre, au contraire, que le souvenir s'en était transmis même chez les peuples païens. Il semble que les monuments assyriens, découverts au milieu de ce siècle, nous ont conservé un souvenir analogue dans ces bas-reliefs du Musée britannique, qui représentent un arbre chargé de fruits ayant aux deux côtés un homme et une femme qui cueillent les fruits en se regardant, et derrière eux un serpent qui se dresse sur sa queue (1). On sait que chez les Égyptiens le serpent Apophis était le symbole des ténèbres en lutte avec la lumière. Dans l'Avesta, le serpent est la première créature par laquelle Ahriman, le prince du mal, détruit l'*airyana Vaejra*, ou le paradis créé par Ormuzd. Le souvenir du paradis terrestre et de l'état de justice originelle s'est conservé dans l'âge d'or des poètes et dans les traditions d'une foule de peuples. Tous ces souvenirs, bien que défigurés, loïn d'ébranler le récit de Moïse, servent au contraire admirablement à le confirmer et montrent assez qu'ils ne sont que l'expression défigurée de la vérité, que seuls les Livres saints nous ont conservée entière.

Mais si le serpent n'est pas un être purement mythologique, qu'est-il donc ? Est-ce un simple reptile ? M. Reuss le prétend : « Nous ne nous arrêterons pas, dit-il, à prouver que le *serpent* est une bête, puisque l'auteur le dit en toutes lettres, et non le diable, comme l'ont voulu les théologiens Sap., II, 20 (2) ; Apoc., XII, 9. Le diable ne marche pas sur le ventre et ne mange pas de la poussière. Le diable est inconnu à l'Ancien Testament (3). »

Nous admettons, avec M. Reuss, qu'il s'agit bien réellement dans le récit de

(1) Cfr. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 2^e édit., I, 199.

(2) C'est II, 24.

(3) *La Bible, traduction nouvelle*, 3^e part. Pentateuque et Josué, Paris, 1879, I, 297.

Moïse d'un vrai serpent qui rampe sur la terre et mange la poussière, comme les reptiles de son espèce. Nous concédons même que l'épithète de « rusé » lui conviendrait parfaitement d'après le langage de l'Écriture. Mais cela ne suffit pas à expliquer le récit de Moïse. Il faut admettre que le démon était à l'intérieur du serpent. Comme dans les possessions démoniaques qui remplissent l'Évangile, c'est lui qui faisait parler et agir le serpent; c'est lui qui, en réalité, parlait et agissait par le serpent devenu en quelque sorte, par la permission de Dieu, son instrument pour tenter la femme. Il n'y a pas moyen d'expliquer le récit de la Genèse sans une intervention du démon. Les théologiens, après les plus grands docteurs de l'Église, l'ont parfaitement compris. Le serpent ne parle pas aujourd'hui, et il n'y a aucune apparence qu'il ait jamais eu le don de la parole. Si le serpent de la Genèse a parlé, c'est que le démon était en lui. Quel intérêt le serpent, s'il n'eût été qu'un reptile, aurait-il eu à séduire la femme, à la porter à se révolter contre Dieu, à violer sa défense? Et pourquoi cette punition toute spirituelle du verset 15? Comme nous le verrons, tout s'explique parfaitement dans la doctrine des théologiens; rien ne s'explique dans le système des rationalistes.

Il est vrai que, selon M. Reuss, le diable serait inconnu à l'Ancien Testament. Nous répondons: Il suffit qu'il soit connu du Nouveau, qui est l'explication de l'Ancien. Or, dans le Nouveau Testament nous voyons le démon jouer à l'égard du Sauveur le rôle de tentateur que le serpent a rempli vis-à-vis d'Ève; nous voyons le démon prendre possession non seulement des êtres doués de raison, mais des animaux; il se glisse dans ceux-ci comme autrefois dans le serpent; emporté par lui, tout un troupeau de porcs se précipite dans les flots de la mer de Galilée (1). Il semble même que saint Paul ait voulu ôter tout subterfuge aux rationalistes futurs lorsqu'il a dit :

« Le serpent par son astuce a séduit Ève (2). »
« C'est par un homme (Adam) que le péché est entré dans le monde et par le péché la mort (3). » « Le Christ a détruit par sa

mort celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable (4). » Aussi, quand saint Jean, dans l'Apocalypse, voit le démon persécuter la descendance de la femme, il ne l'appelle pas autrement que le *serpent ancien* : « *Et le grand dragon, le serpent ancien qui est appelé le diable et satan, fut précipité. Et l'ange saisit le dragon, l'antique serpent, qui est le diable, et le lia pour mille ans (2).* » Enfin le Sauveur confirme cette doctrine en disant du démon : « *Il fut homicide dès le commencement (3).* » C'est donc avec raison que les théologiens, d'accord avec les meilleurs interprètes, ont vu dans le serpent de la Genèse autre chose qu'un simple reptile; le Nouveau Testament, qui projette sur l'Ancien la lumière apportée par le Christ lui-même, les a éclairés.

Cela ne suffit pas à M. Reuss. Il ne veut pas de la doctrine des théologiens, parce que « le diable est inconnu dans l'Ancien Testament ». En est-il bien ainsi? N'est-ce pas là une de ces assertions hardies, telles que le rationalisme en fournit quelquefois pour se dispenser de preuves? On va en juger. Nous reconnaissons que Moïse ne nomme pas le démon en parlant du serpent, tandis qu'il nomme l'ange qui faisait agir l'âne de Balaam; parce qu'il n'aimait pas à parler aux Israélites des démons qu'ils étaient enclins à adorer (4). Moïse se contente de raconter le fait tel qu'il s'est passé sans commentaire. Les Hébreux n'en avaient pas besoin. Il parle du serpent sans expliquer ce qu'il est, comme il parle plus loin des trois hommes qui apparurent à Abraham sans expliquer que ce sont des anges. La doctrine des anges bons ou mauvais était connue des Hébreux par tradition. De même qu'ils se rappelaient les anges envoyés à Abraham et à Sodome et l'échelle mystérieuse de Jacob avec les anges qui montaient et descendaient, de même ils se souvenaient de la tentation de nos premiers parents par l'ange mauvais et de leur chute. Longtemps après, l'auteur de la Sagesse parlait d'après cette même tradition lorsqu'il disait : « *C'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le*

(1) *Matth.*, xiii, 32.

(2) *II Cor.*, xi, 3.

(3) *Rom.*, v, 12.

(4) *Hebr.*, ii, 14.

(2) *Apoc.*, xii, 9; xx, 2.

(3) *Joan.*, viii, 44.

(4) *Lév.*, *Deut.*, xxxi, 17.

monde 1). » Cet auteur n'appartient pas au Nouveau Testament, mais à l'Ancien; et son témoignage ne saurait être plus précis. Au reste, quoi qu'en dise M. Reuss, ce n'est pas le seul témoignage que nous fournisse l'Ancien Testament. Le livre de Job nous montre Satan avec toutes les qualités malfaisantes que nous attribuons au démon; le prophète Zacharie fait la même chose 2). Ailleurs Satan pousse David à l'orgueil comme il y avait poussé nos premiers parents (3). Quel rôle ne joue-t-il pas dans le livre de Tobie? Je sais que M. Reuss rejette Tobie et la Sagesse de son canon. Mais quand il aurait raison, ce que nous n'accordons pas, il n'en serait pas moins vrai que ces deux écrits sont des témoins, et des témoins très anciens des croyances juives.

Saint Augustin avait donc raison de dire, dans son livre sur la Genèse, que le démon s'est servi du serpent comme il se sert des hommes dans les possessions démoniaques: « Le serpent, dit-il, a parlé à l'homme comme lui a parlé l'âne de Balaam, sauf que dans le premier cas ce fut l'œuvre du démon et, dans le second, l'œuvre d'un ange (4). » Il explique ainsi sa pensée: « Le diable a parlé par le serpent, se servant de lui comme d'un organe, agissant sur cette nature bestiale selon sa capacité et la sienne propre, pour exprimer des paroles et des signes corporels qui fissent comprendre à la femme la volonté de celui qui s'efforçait de la persuader. Le serpent ne comprenait pas les paroles qu'il adressait à la femme, car il ne faut pas croire que son âme bestiale fut changée en nature raisonnable, puisque les hommes, dont la nature est raisonnable, ne savent même pas ce qu'ils disent, quand le démon parle en eux dans cet état qui requiert un exorciste. » Et dans sa *Cité de Dieu*: « Après que l'ange superbe fut tombé du ciel et devenu par là envieux, il chercha à s'insinuer dans les sens de l'homme avec une perfide astuce et à le faire tomber, comme lui, par envie. Dans le paradis corporel, où les animaux terrestres habitaient avec l'homme et la femme, se tenant soumis et sans férocité, il choisit le serpent, animal très mobile aux re-

plis sinieux, il se le soumit par sa nature angélique supérieure et par sa méchante intelligence; se servant de lui comme d'un instrument il parla à la femme avec une ruse fallacieuse (1). »

Mais comment Ève ne s'est-elle pas enfuie en entendant parler le serpent, puisqu'elle savait très bien, comme le montre l'histoire de la création, la différence et la distance qu'il y a entre les brutes sans parole et sans raison et l'homme raisonnable? Saint Thomas ne trouve en cela rien d'étonnant: Ève savait que le serpent ne parlait pas; elle aura cru qu'un ange le faisait parler et n'aura pas fait attention si c'était un bon ou un mauvais ange 2). Bossuet dans ses *Élévations* explique tout en quelques mots: « Les anges conversaient avec l'homme, en telle forme que Dieu permettait et sous la figure des animaux. Ève donc ne fut pas surprise de voir le serpent, comme elle ne le fut pas de voir Dieu même paraître sous une forme sensible. »

Il reste donc établi que le récit de la Genèse parle d'un serpent qui n'est pas un simple reptile, mais l'organe du démon tentateur qui est mû par lui, qui est son instrument. Ce point admis, il sera facile d'expliquer la malédiction du verset 14 et la prophétie du verset 15.

Dieu commence par maudire le serpent et il s'adresse à lui en ces termes: *Jéhorah Dieu dit au serpent: parce que tu as fait cela, tu seras maudit au-dessus de tous les animaux et au-dessus de toutes les bêtes des champs; tu ramperas sur le ventre et tu mangeras de la terre tous les jours de ta vie.* »

Comme le remarque Saint Augustin, il est certain que ces paroles ont été adressées au serpent; la vérité de l'histoire ne permet pas de le nier; mais à qui se rapportent-elles? Au serpent instrument

1 De Civ. Dei., xiv, 11. A S. Augustin on peut ajouter S. Justin, *Dial. c. Triph.* 91, 112; S. Irénée, *Contra Her.*, III, 23 V, 23; S. Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 23, 28; S. Archaus, *Disp. c. Manet.*, 33; S. Antoine, *Epist.*, 18; S. Basile, *Hom.*, 9 *quod Deus non est auctor malorum*, 9; S. Epiphane, *Her.*, 37, n. 1 et 8; Jean Chrys., *Hom.*, 16, in *Gen.*, I, 2; S. Cyrille d'Al., *Glaphyra*, in *Gen.*, I 2; *Contra Julian.* 3, et tous les scholastiques. On jugera sans doute que ces autorités valent celle de M. Reuss. Nous pourrions y ajouter celle de savants protestants tels que Fr. Delitzsch, *Comment. über die Gen.*, 4^e édit. Leipzig, 1872, p. 137-139.

2 2 Sent. Dist. 21.

1) Sap., II, 24.

2) Job., I, 7; II, 2, sqq., Zach., III, 1-2.

3) 1 Par., XXI, 1.

4) De Gen. ad litt., XI, 27-29.

inconscient de la tentation, ou bien au démon qui agissait par le serpent, ou enfin aux deux? Là dessus les Pères et les interprètes catholiques sont divisés et, d'après, saint Augustin, ils peuvent l'être: c'est une question de libre discussion: «*Libero lectoris intellectui relinquuntur utrum proprie au figurate accipi debeat* (1). »

Pour être court, je me bornerai à exposer le sentiment qui me paraît le vrai et qui a pour défenseurs saint Ephrem, Tostat, Pererius, Bonfrerius, Cornelius a Lapide, Mgr Meignan et d'autres. D'après ce sentiment, la malédiction se rapporte au serpent dans le sens propre. C'est bien lui qui est maudit au-dessus de tous les animaux, quels qu'ils soient, domestiques ou sauvages; c'est lui qui est condamné à ramper sur la terre et ainsi à manger la poussière. On objectera que le serpent, animal sans raison, n'a pu pécher et, par conséquent, n'a pas mérité d'être puni. A cela je réponds: le serpent a été l'instrument du démon dans la tentation et cela suffit pour qu'il soit puni par Dieu. L'Écriture abonde en preuves. Au temps de Noé, les animaux n'étaient pas plus coupables que le serpent et cependant Dieu les a détruits comme les hommes. Dans l'incendie de Sodome, les enfants encore innocents ont péri comme les autres. La loi de Moïse ordonne de tuer le bœuf qui, d'un coup de corne, se sera rendu homicide (2). L'animal qui a servi d'instrument pour commettre un crime contre nature doit être tué (3). Voilà bien le cas du serpent. D'ailleurs, comme l'observe saint Jean Chrysostome en cet endroit, nous trouvons tout naturel qu'on arrache le glaive des mains d'un assassin et qu'en signe de détestation du crime on le brise. Mais je laisse la parole à saint Ephrem, un commentateur de l'Écriture que l'on connaît trop peu: «*Le serpent, parce qu'il a été au genre humain cause de mort, est frappé d'une peine afin d'inspirer une crainte salutaire à ceux qui lui ont donné leur consentement, et de leur apprendre que, si l'animal qui agit involontairement est cependant puni, à plus forte raison la volonté libre et maîtresse de ses ac-*

tions doit l'être. De même que Dieu a ordonné de tuer la bête dont l'homme a abusé contre nature, non qu'elle eût consenti à la souillure, mais parce qu'elle avait servi de cause ou d'instrument au péché, de même ici le serpent est puni parce qu'il a été cause de mort. Mais, dites-moi, quel péché avaient commis les bêtes fauves et les oiseaux qui périrent dans le déluge? De quel crime s'étaient rendus coupables les troupeaux de Job détruits par la flamme? Quel forfait avaient commis les taureaux, les agneaux, les tourterelles qu'on offrait en sacrifice pour le peuple? On brise le vase qui contient du poison, ainsi en a-t-il été du serpent. De même qu'un roi ne se contente pas de mettre à mort le sicaire qui a assassiné son fils, mais brise encore le glaive, instrument du meurtre, ainsi Dieu a-t-il agi (1). »

Mais, dira-t-on, saint Ephrem, comme l'historien Josèphe et d'autres, suppose que le serpent marchait auparavant sur des pattes comme les quadrupèdes. Or, c'est là une conception que la science n'admet plus; le serpent a toujours rampé comme aujourd'hui; les serpents préhistoriques ont la forme de ceux de nos jours. Oui, sans doute, le serpent a toujours rampé et avalé la poussière du chemin que l'Écriture, pour se conformer au langage vulgaire, appelle sa nourriture (2); Dieu ne change pas plus les qualités et les propriétés naturelles des animaux, à cause du péché auquel ils ont servi, qu'il n'a changé la nature de l'homme ou des anges qui ont péché. Mais ce qui, avant le péché, était chose naturelle est devenu, après le péché, une punition. Car, cette action de ramper a rendu le serpent odieux, vil, repoussant et objet d'aversion, ce qui n'était pas avant le péché. C'est ainsi que la nudité, manteau glorieux pour l'homme dans l'état d'innocence, est devenue, après la chute, une chose dont l'homme rougit.

Néanmoins, bien que la malédiction, dans le sens propre, se rapporte au serpent, rien n'empêche de la rapporter dans le sens figuré au démon qui était dans le serpent, parlait et agissait par

(1) *De Gen. ad lët.*, XL, 26.

(2) *Erol.*, IX, 28.

(3) *Ler.*, XX, 1-16.

(1) *Opp. Syr. lat.*, t. I, 136. *Cir. S. Chrys., Hom.* 17 *in Gen.*, n. 6.

(2) Non seulement ici, mais dans *Is.*, LXV, 25; *Mich.*, VII, 17.

lui. Au contraire, la peine corporelle du serpent marque évidemment, dans l'intention divine, l'abaissement de l'ange superbe et ses vils instincts qui tendent à souiller l'homme, surtout dans sa chair.

Aussi dans le verset 15, Dieu ne s'adresse plus à l'animal visible, mais à l'être invisible qui s'est caché dans le serpent pour parler et agir.

« 15. *Je mettrai inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance ; celle-ci te brisera la tête et tu lui briseras le talon.* »

Telle est cette première *bonne nouvelle* apportée au monde qu'on a appelée le Proto-Évangile. Quel est le sens de cette promesse faite sous le voile de la prophétie ? Tous les Pères y ont vu le Rédempteur annoncé ; néanmoins, ils n'entendent pas le texte de la même manière. Les uns veulent que le Messie y soit annoncé dans le sens littéral, les autres seulement dans le sens allégorique, figuré ou spirituel, fondé sur ce que Ève est la figure de Marie et Jésus-Christ, selon l'enseignement précis de saint Paul, le second Adam. Le rationalisme n'admet pas ce sens spirituel, bien que saint Paul ait dit des Israélites : « *Omnia in figura contingebant illis* » et que les saints Pères enseignent que l'Ancien Testament est la figure du Nouveau. Nous ne les combattons pas en tirant nos arguments du sens spirituel, mais nous ferons remarquer que les docteurs qui admettent ce sens ne peuvent nous être présentés comme des défenseurs du sens rationaliste, uniquement parce qu'ils n'ont pas rapporté le texte au Messie dans le sens littéral. Ainsi saint Jean Chrysostome et Bonfrère après lui ne peuvent être rangés parmi les patrons du rationalisme, lorsqu'ils entendent par l'inimitié dont parle le texte l'aversion naturelle de l'homme pour le serpent, parce que pour eux cette aversion est la figure prophétique de l'inimitié spirituelle qui existera entre le Rédempteur et le démon, et par suite de laquelle le Rédempteur écrasera la tête, c'est-à-dire la puissance du démon et ainsi, en fin de compte, le texte pour eux contient la promesse du Rédempteur ; ce que le rationalisme n'admet pas. Ajoutons encore que, plus d'une fois, les Pères ont

confondu le sens métaphorique avec le sens allégorique et ont par là moins bien spécifié sur lequel des deux sens ils fondaient leur enseignement. Après ces observations qui coupent court à beaucoup de difficultés de détail, nous aborderons le texte ; nous l'examinerons d'après les règles de l'exégèse ; nous le soumettrons à une critique rigoureuse et nous espérons démontrer à tout esprit dégagé de préjugés qu'il contient la plus ancienne promesse d'un Rédempteur.

D'abord le mot hébreu *אבה* *Ebah*, rendu exactement dans la Vulgate par *inimitié*, ne s'emploie, selon l'usage constant des Livres saints, que dans le sens moral : il s'entend toujours d'une inimitié qui existe entre des êtres doués de raison, entre deux ennemis par exemple, ou entre Dieu et l'homme, et nulle part d'une simple antipathie ou aversion naturelle. C'est ainsi que l'a entendu la version syriaque qui rend souvent si exactement le sens des mots hébreux. Il n'est donc pas question ici de l'aversion ou de l'horreur naturelle qu'inspire le serpent. D'autant plus que Dieu en parle comme d'une chose future et exceptionnelle, qu'il doit faire lui-même, car il dit, non pas « j'ai mis » ou « je mets », mais « je mettrai ». S'il avait voulu parler d'une antipathie naturelle, il aurait dit : « Une inimitié sera, existera entre toi et la femme. » comme il a dit : « Tu mangeras la poussière. » D'ailleurs ce sens est confirmé par les paroles qui suivent « *Entre toi et la femme* ». Remarquez qu'il ne dit pas « entre toi et l'homme », ce qui eût été naturel s'il se fût agi de l'horreur involontaire qu'inspire le serpent ; car cette horreur est commune au genre humain, à l'homme comme à la femme. Il s'agit ici d'une antipathie, d'une inimitié propre à la femme. Cette inimitié, contre qui est-elle dirigée, si elle n'est pas dirigée contre le serpent ? Elle ne peut être dirigée que contre le démon qui agissait en lui et par lui ; c'est donc une inimitié entre la femme et le démon. Or, cette inimitié ne nous est pas indiquée comme une chose présente, mais comme une chose future ; c'est dans l'avenir, dans un avenir dont la date ne nous est pas déterminée, que cette inimitié sera établie ; ce n'est pas au temps présent ;

maintenant, le serpent est maudit; il est condamné à ramper; plus tard seulement sera établie l'inimitié. La femme à venir dont parle l'Esprit prophétique n'est donc pas Ève, qui est présente. Car Ève, loin d'être l'ennemie du démon, s'est faite volontairement son esclave par le péché; elle vient de tomber sous sa puissance et de se faire l'ennemie de Dieu. D'ailleurs Dieu, après avoir puni le serpent, va immédiatement parler à Ève et la punir.

Si ce n'est pas Ève, cette femme, qui est-elle? Est-ce la femme prise en général? Il ne paraît pas qu'il puisse être question ici du sexe féminin en général. Car d'abord il n'y a pas plus d'inimitié entre le démon et le sexe féminin qu'entre le démon et le sexemasculin; ensuite il est immédiatement question d'un fils de cette femme qui renversera l'empire du démon. Il ne saurait donc être question du sexe en général. Reste donc que la femme désignée par Dieu soit cette femme unique, excellente par-dessus toutes les autres, la femme $\alpha\lambda\theta' \epsilon\zeta\gamma\gamma$ pour me servir d'un terme de l'école, entre laquelle et le démon Dieu suscitera une inimitié sans pareille parmi toutes les femmes, quelque saintes qu'elles soient. Cette inimitié, rien n'indique qu'elle doive cesser; elle sera donc constante et perpétuelle. Dieu, par une grâce singulière, en vertu des mérites de son fils, préservera cette bienheureuse femme et vierge de la souillure originelle, et de la conception à la mort, il établira une perpétuelle inimitié entre elle et le serpent I.

D'excellents interprètes nous opposent le texte hébreu ou le mot « femme » אִשָּׁה est précédé de l'article (הַאִשָּׁה). Avec l'article, dit-on, ce mot désigne le sexe en général, ou bien une femme déterminée. Or, dans le récit qui précède et qui suit, le mot « femme » précédé de l'article désigne constamment Ève. Dans tout le récit, il n'est question que d'elle, et quiconque, sans opinion préconçue, lira le verset ne pourra penser qu'à elle. C'est donc d'Ève qu'il s'agit. Je ne puis partager cet avis. Car, s'il est vrai que l'article en hébreu a les deux significations mentionnées ci-dessus, il est égale-

ment vrai qu'il en a une troisième, c'est-à-dire qu'on l'emploie aussi là où l'on veut désigner une personne ou une chose unique en son genre, ou très-excellente.

C'est ainsi que Marie est appelée par Isaïe « הַעַלְמָה (1) la Vierge » dans la célèbre prophétie faite à Achaz. De même dans la prophétie adressée au serpent elle est appelée « la femme » la femme unique, la femme par excellence. Le récit qui précède n'a rien à faire ici. De ce que dans ce récit « la femme » désigne Ève, il ne s'ensuit pas que dans la prophétie où Dieu dévoile l'avenir il doive être question d'elle. Car la prophétie est distincte du récit; la prophétie est faite à l'occasion de la tentation et de la chute, elle s'occupe de l'avenir, et le récit rapporte ce qui vient de se passer. Il n'y a donc pas d'opinion préconçue à voir dans la prophétie une femme autre qu'Ève et toute différente d'elle, puisque le texte nous dit qu'elle sera l'ennemie du serpent, tandis que le récit s'occupe d'une femme qui s'est rendue l'amie du serpent. C'est plutôt une distraction de ne pas remarquer que dans le récit et dans la prophétie il s'agit de deux femmes différentes. Si Dieu avait voulu désigner Ève, il était naturel qu'il le fit lorsqu'il s'est adressé à elle. Lorsqu'il lui dit : « Je multiplierai tes souffrances, » il lui était facile d'ajouter : « Je mettrai inimitié entre toi et le serpent. »

Dieu ajoute : « *Entre ta descendance et la sienne.* » On traduit souvent : « Entre la race et la sienne. » Cette traduction laisse une idée fautive, il ne s'agit pas ici, comme nous le verrons bientôt « de la race », mais d'un rejeton, d'un descendant de la femme. C'est ce qui nous fait préférer le terme « descendance », qui peut s'entendre des descendants en général ou d'un seul descendant. Ces mots ont une grande portée et confirment notre interprétation. Ils démontrent qu'il ne s'agit pas, dans la prophétie, du serpent et de la femme en général. Car si le terme « femme » désignait le

(1) On peut citer d'autres exemples. Ainsi הַיָּם la mer, pour la Méditerranée; הַכֹּהֵן le prêtre, pour désigner le souverain pontife; הַשָּׂטָן l'adversaire, c'est-à-dire satan; הַנָּחָשׁ le serpent $\alpha\lambda\theta' \epsilon\zeta\gamma\gamma$...

(1) V. la Bulle définissant l'Immaculée Conception, 8 dec. 1854.

sexe et s'appliquait à toutes les femmes, il serait inutile d'ajouter « entre ta descendance et la sienne ».

Mais que faut-il entendre par la descendance de la femme? Le mot hébreu זֶרָא, en latin *semen*, s'emploie pour désigner soit la postérité de quelqu'un, soit un rejeton particulier; il signifie tous les descendants en général ou un descendant particulier. Il est superflu de prouver la première acception du mot; la seconde est évidente dans *Genèse*, iv, 25, où il s'agit de Seth, et dans II *Rois*, vii, 12, 13; I *Par.*, xvii, 11, 12, où il s'agit de Salomon. Lorsque ce mot est pris dans le sens collectif de postérité, le pronom qui s'y rapporte se met régulièrement au pluriel (1). A cette règle, je ne connais que trois exceptions (2). Or, dans le texte que nous examinons, le pronom hébreu אָנֹכִי qui suit est au singulier ainsi que le verbe. Il s'agit donc, d'après la règle générale, d'un seul descendant et non de toute la descendance. D'ailleurs, le sens de postérité, ou de descendants en général, ne peut pas être admis ici; car la postérité de la femme comprend tous les hommes, le genre humain. Or, quand l'Écriture veut désigner le genre humain, elle emploie d'autres expressions, comme par exemple: « Bené-Adam, fils d'Adam » ou encore « nés de la femme ». Aussi Onkelos, dans sa paraphrase chaldaïque rend le mot « zera » par fils, et traduit: « Entre ton fils et son fils. » Dans les autres prophéties messianiques faites à Abraham et à Isaac on retrouve le même mot « zera » pour désigner le Messie. Et ici intervient une autorité hors de conteste, c'est saint Paul dans son Épître aux Galates, iii, 16: « *Abrahæ dicta sunt promissiones, et seminari ejus. Non dicit: Et seminibus quasi in multis: sed quasi in uno; et semini tuo qui est Christus.* » Cette explication de saint Paul se rapporte bien au sens littéral de la bénédiction promise à Abraham (*Gen.*, xii, 3 et *missim*), et non au sens mystique car nous ne connaissons pas de sens mystique à cette promesse.

On doit remarquer avec quelle précision Dieu parle ici. Il ne dit pas « le des-

cendant de l'homme », mais « le descendant de la femme », parce que le Christ devait naître de la Vierge Marie et être conçu par l'action toute-puissante de l'Esprit-Saint, sans le concours de l'homme.

Quand au terme « descendance du serpent ou du démon », comme le démon n'engendre pas, il ne saurait avoir de descendants. C'est donc une expression métaphorique pour désigner les pécheurs ou les impies. C'est en ce sens que Jésus-Christ appelle les Pharisiens « progenies viperarum » et qu'il dit aux Juifs: « Vous êtes les enfants du diable votre Père (1). » Et qu'on ne dise pas que la rigueur du parallélisme exige qu'il s'agisse ici d'un descendant unique comme du côté de la femme. Car, d'un côté le mot est pris dans le sens métaphorique et de l'autre dans le sens propre.

Notre interprétation est confirmée par les paroles qui suivent: « *Celle-ci te brisera la tête et tu lui briseras le talon.* » Le mot « celle-ci » dans la Vulgate se rapporte à la femme. Deux ou trois manuscrits hébreux, un manuscrit d'Onkelos, presque tous les manuscrits latins appuient cette leçon. Mais tous les autres manuscrits hébreux, samaritains, chaldéens et syriaques avec saint Ephrem et tous les Pères grecs et même quelques manuscrits de la Vulgate ont « celui-ci » et rapportent ce pronom au descendant de la femme, c'est-à-dire au Messie. Nous adoptons cette leçon comme la vraie. Le sens est donc: « Le descendant de la femme brisera la tête du serpent. » Le verbe שָׁפָה *saph*, que nous traduisons par « briser », a cette signification dans *Job*, ix, 27. On ne le rencontre pas ailleurs, sinon dans le psaume 139, 11 où il signifie voiler, obscurcir. Les Septante suivis par les Pères grecs l'ont traduit ici par ὀφθαλμοσκόπος, *observer*, saint Jérôme enseigne que le vrai sens est *brisé*. Il ne peut s'agir ici de briser la tête du serpent, puisque immédiatement après le serpent mord ou brise le talon du descendant de la femme: c'est donc, comme fréquemment dans les prophéties, une expression métaphorique. Or, dans l'Écriture, briser la tête de quelqu'un, c'est briser ses forces, sa puissance, le rendre

(1) Cfr. *Gen.*, xv, 13; xvii, 8-9; *Exod.*, xxx, 21; *Lev.*, xxi, 17; IV *Reg.*, xvii, 20; *Nehem.*, ix, 2; *Jerem.*, xxiii, 8; xxx, 10; xxxiii, 26; xlvi, 27; *Ezech.*, xx, 3.

(2) *Gen.*, xvi, 10; xxii, 17; xxiv, 60.

(1) *Joann.*, viii, 41. Cfr. *Act.*, xiii, 10.

incapable de nuire, le vaincre. Le sens est donc : le descendant de la femme, de cette femme unique dont il vient d'être question, brisera la puissance, ô Satan, détruira ton tyrannique empire, en délivrant l'homme du péché. Il semble que saint Paul pensait à notre texte quand il écrivait aux Romains (1) : « *Que le Dieu de paix brise Satan sous vos pieds.* »

Tel est le sens de cette prophétie fixé par l'application des lois rigoureuses de l'exégèse. Les saints Pères, bien qu'ils diffèrent dans leur exposition de ce passage, y ont vu le Messie annoncé; ils ont vu dans le serpent le diable, dans la femme la Vierge Marie, dans sa descendance le Christ, dans la descendance du serpent les adversaires du Christ : les infidèles, les hérétiques, les hommes pervers et même les démons. Qu'il nous suffise de citer l'un des plus anciens. Saint Irénée s'exprime ainsi : « Le Christ réparateur a tout renouvelé en lui, en déclarant la guerre à notre ennemi, en brisant celui qui nous avait réduits en captivité dans la personne d'Adam, en broyant sa tête sous ses pieds, selon la parole adressée au serpent dans la Genèse : *J'établirai inimitié entre toi et la femme, entre ton descendant et son descendant; il observera la tête et tu observeras son talon.* Par là celui qui devait naître de la femme vierge, selon la ressemblance d'Adam, était annoncé comme observant la tête du serpent. C'est là le descendant dont parle l'Apôtre aux Galates III, 19; IV, 4 : « *Jusqu'à ce que vint le descendant à qui fut promis* » et plus clairement encore : « *Lorsque fut venue la plénitude des temps, Dieu envoya son fils, fait de la femme.* » L'ennemi n'eût pas été bien terrassé si le vainqueur n'eût pas été fils de la femme (2.)

La tradition juive est d'accord avec la tradition chrétienne. Outre l'autorité des Targums, nous avons le témoignage de Maimonides, qui a mis dans son symbole un article ainsi conçu : « Je crois de foi

entière l'avènement du Messie, qui a été promis dès le commencement. » On voit par là de quelle science fait preuve celui qui a osé écrire : « C'est une aberration exégétique bien étrange que celle qui voit dans la *race* de la femme, qui s'acharnera après la tête de la *race* du serpent, soit la Vierge Marie théologie latine, soit son fils théologie grecque et protestante (1). »

T.-J. LAMY.

PROVIDENCE. — Le concile du Vatican a résumé en ces termes la doctrine de l'Église catholique sur la Providence (Const. *Dei Filius*, c. 1) : « Dieu garde et gouverne par sa Providence tout ce qu'il a fait, atteignant avec force d'une fin à l'autre et disposant toutes choses avec suavité; car tout est à nu et à découvert sous son regard, même ce qui doit arriver par l'action libre des créatures. »

La Providence divine est le plan suivant lequel Dieu gouverne le monde et le mène à ses fins. Or la Providence existe-t-elle? Dieu gouverne-t-il le monde après l'avoir créé? Le gouvernement divin ne poursuit-il que la fin générale de l'univers, ou bien s'étend-il à chaque espèce d'êtres, à chaque création, à chaque phénomène? C'est une première question que nous devons examiner.

Nous avons aussi à nous en poser une seconde. Dieu a tiré le monde du néant dans le but de satisfaire sa bonté, en répandant ses dons dans les créatures; telle est la fin de l'univers. Voir l'art. *Création*. La Providence, si elle existe, doit donc disposer toutes choses en vue de cette fin, la bonté de Dieu doit, par conséquent, se manifester dans le gouvernement du monde plus qu'aucun autre de ses attributs et le monde ne doit offrir à nos regards que des bienfaits de Dieu. Comment donc le mal y a-t-il pu trouver place? C'est une seconde question que nous devons résoudre.

I. LA PROVIDENCE EXISTE-T-ELLE, S'ÉTEND-ELLE A TOUTES LES CRÉATURES ET A TOUTES LEURS OPÉRATIONS?

Après avoir indiqué les erreurs qui se sont produites sur ce point, nous exposerons et expliquerons la doctrine catholique, nous prouverons l'existence de la Providence, et nous montrerons com-

(1) Rom., XVI, 20.

(2) *Contra Her.*, III, 23; IV, 21, 40; V, 18, 19, 21. Cr. S. Just., *Dial. cum Triplic.*, 100; Clemens Al., *Coher.*, ad gentes, I, 6; Tertull., *De spectac.*, 18; Origènes, *De Principiis*, III, 2; Cyrillus, *Contra Judæos*, II, 9; Chrysost., *Hom.*, 16, in Gen., 2; Epiphane., *Her.*, 78, n. 49; S. Basil., *Hom. quod Deus non est auctor malorum*, 9; Augustin., *De Adam et Eva*, ap. Mai., *Nova Patr. bibl.*, I, 3-4; Jean Damasc., *De fide orth.*, II, 10.

(1) Reuss, *Ouvrage cit.*, p. 298.

ment son action se concilie avec celle des créatures.

1° *Erreurs.*

Ceux qui rejettent l'existence de Dieu n'admettent pas non plus sa Providence; nous les avons réfutés à l'article *Dieu*. Cette Providence est également niée par ceux qui regardent l'action de Dieu comme inutile à la marche du monde; tels sont la plupart des évolutionnistes, pour lesquels les forces et les lois de la nature sont les seules causes qui agissent ici-bas. La Providence est, sinon supprimée, du moins restreinte par les rationalistes qui s'appuyent sur la nécessité des lois de la nature et sur l'indépendance de notre libre arbitre, pour combattre l'existence ou la possibilité des miracles, l'efficacité de la prière et le concours de Dieu dans nos actions.

Une autre classe d'erreurs nie, au contraire, l'action des créatures dans le monde et cherche en Dieu seul la cause de tous les phénomènes qui s'y succèdent. C'est le sentiment des panthéistes (Voir l'art. *Panthéisme*); mais ils n'ont pas été seuls à tomber dans cette erreur. Elle a été soutenue pareillement par Malebranche et les partisans de l'occasionalisme. L'occasionalisme consiste, en effet, à faire de Dieu la seule cause efficiente de toutes choses et à regarder les créatures comme l'occasion, mais non comme la cause vraiment efficiente des effets que nous leur attribuons. Suivant cette théorie, quand un ouvrier fend du bois avec une hache, puis le brûle, ce ne serait pas l'ouvrier ni sa hache, ni le feu qu'il allume qui produiraient ces effets; ce serait Dieu seul qui ferait éclater le bois, le réduirait en cendres; c'est lui seul qui produirait tout ce qui se fait dans le monde. C'est de la même manière que la part qui appartient à notre libre arbitre dans nos actions méritoires a été sacrifiée par les nombreux hérétiques qui ont prétendu que la grâce divine produisait ces actions, en nous, sans coopération proprement dite de notre côté.

II° *Exposé et explication de la doctrine catholique.*

La doctrine catholique admet l'action simultanée de Dieu et des créatures dans toutes les opérations de ces dernières. Les créatures sont vraiment causes de leurs actes, mais causes se-

condes; c'est-à-dire qu'elles agissent par une puissance qui leur est propre, mais qui leur a été donnée et qui leur est conservée par le Créateur et qui opère toujours sous l'influx de la cause première.

Le Créateur est la cause première de tout ce qui se fait ici-bas. Non seulement c'est de lui que les causes secondes reçoivent tout ce qu'elles possèdent de puissance, c'est encore lui qui leur donne à toutes ce qui fait qu'elles agissent, c'est sous son action, en un mot, qu'elles passent de la puissance à l'acte. Ainsi pour qu'un oiseau chante, il faut non seulement qu'il ait reçu et reçoive de Dieu les organes dont il est pourvu, il est encore nécessaire que cette cause première lui donne de mettre ces organes en mouvement, et qu'elle agisse avec lui pour que son chant se fasse entendre. Rien dans le monde, pas même nos actes libres, n'échappe à cette action divine qui pénètre tout.

Ajoutons que Dieu prévoit, de toute éternité et jusque dans les moindres détails, tout ce qui existera dans le cours des temps. Or toutes choses étant ainsi dans la dépendance de Dieu, et prévues par lui avant la création, il a tout disposé soit dans la nature, soit dans la vie, la conduite et l'histoire des individus, des sociétés et de l'humanité tout entière, et, au temps marqué, il produit et fait produire tout ce qu'il a réglé dans ses desseins, en vue d'atteindre les fins qu'il se propose.

Si nos adversaires éprouvent quelque difficulté à admettre cette doctrine, c'est, le plus souvent, parce qu'ils n'entendent pas la manière dont Dieu agit par sa Providence.

Il ne faut pas oublier qu'en Dieu, il n'y a qu'un acte éternel, toujours le même, mais qui a l'efficacité de produire dans les créatures, au temps qu'il veut, toutes les révolutions et toutes les transformations qu'il a résolues. C'est donc mal comprendre l'action de Dieu, que de supposer en lui des changements, semblables à ceux qui ont lieu en nous, chaque fois que nous agissons. Dieu produit tous ces changements en nous, mais sans changer comme nous, par la vertu d'une volonté immuable, éternelle et infinie.

Il ne faut pas s'imaginer davantage

que l'action de Dieu entrave celle des créatures. Non, les créatures sont la cause véritable de toutes leurs opérations. C'est le feu qui brûle, ce sont les oiseaux qui chantent, ce sont nos volontés qui se déterminent librement; mais en même temps Dieu par l'efficacité de ses décrets éternels produit la chaleur dans le feu, le chant dans les oiseaux et les déterminations libres dans nos volontés.

Enfin c'est à tort qu'on se persuaderait que Dieu conçoit, à notre manière, la multitude des phénomènes qui se succèdent ici-bas. Pour nous créatures bornées, ne pouvant penser à chacun d'eux d'une manière distincte, nous réunissons en groupes ceux qui ont les mêmes caractères. Nous distinguons ainsi des familles, des genres et des espèces, dont les propriétés se retrouvent dans chaque être qui en fait partie. Nous formulons de même les lois suivant lesquelles les mêmes phénomènes se réalisent dans les mêmes circonstances. Si nous ne pouvions rapporter chaque être particulier à une espèce et à un genre, chaque phénomène à une loi, il nous serait impossible de reconnaître les êtres et les phénomènes dans la variété infinie de l'univers, il nous serait impossible aussi de comprendre la marche du monde et de deviner les effets qui doivent se réaliser dans une circonstance donnée. Nous serions donc sans science, sans art, sans industrie, semblables aux animaux privés de raison, ou plutôt nous leur serions inférieurs, puisque nous sommes privés des instincts qui leur permettent d'échapper aux dangers au milieu desquels ils vivent. — Nous avons donc besoin de rapporter chaque être à un genre et chaque fait à une loi, surtout quand nous voulons dompter la nature par notre industrie et lui faire exécuter nos desseins. Ainsi, après nous être élevés de la vue de quelques faits à la conception de lois générales, nous partons de ces lois générales pour déterminer les voies suivies par les créatures, dans les phénomènes variés dont nous sommes les causes ou les témoins. — Mais gardons-nous de juger des conceptions de Dieu par nos faibles conceptions. Dieu possède une intelligence sans borne. Il voit donc simultanément, sans confusion et sans fatigue, toutes les créatures et toutes leurs opérations jusque dans les moindres

détails; il n'a pas besoin de les classer en genres et en espèces, ni de concevoir des lois générales dont il ordonne l'exécution. Il aurait pu composer le monde d'une grande multitude d'êtres dont chacun aurait formé une espèce à part et aurait été soumis à des lois tout à fait particulières; il aurait pu sans aucun doute faire sortir de cet ensemble des résultats admirables. Il lui a plu, au contraire, de constituer le monde autrement, d'y créer des espèces où il entre un grand nombre d'individus semblables, et d'assigner à ses créatures des lois générales que tous les êtres doués des mêmes propriétés observent dans les mêmes circonstances. Il a ainsi donné à l'univers une beauté spéciale qui vient d'une unité merveilleuse réalisée dans une variété prodigieuse. Il a mis ainsi dans la nature les moyens qui permettent à l'homme d'en pénétrer les ressorts et d'en devenir le roi.

Mais si l'homme a besoin de recourir aux lois générales, pour disposer la marche des êtres, on voit qu'il n'en est pas ainsi de Dieu. C'est donc mal comprendre sa Providence que de vouloir la restreindre à l'exécution des lois générales, et de lui refuser la possibilité de rien faire qui y déroge. La Providence porte sur les faits particuliers; c'est en vue des faits particuliers que les lois générales existent par la volonté de Dieu.

Une première conséquence de ces vérités, c'est que Dieu peut, en vue d'un bien supérieur, produire, de temps en temps, des phénomènes qui ne seront pas conformes à ces lois. (Voir l'art. *Miracle*.)

Une autre conséquence, c'est que les lois générales du monde ne sont que l'expression de la Providence de Dieu; c'est que la Providence s'exerce par l'exécution même de ces lois générales, et que néanmoins, la même Providence agit d'une manière particulière dans chaque être, à qui elle fait réaliser sa fin, en même temps qu'elle procure le bien général de l'univers.

III^e *Démonstration de l'existence de la Providence.*

Pour que la Providence, comme nous venons de l'expliquer, existe, il faut et il suffit que rien n'arrive dans le monde, sinon suivant le plan que Dieu a voulu de toute éternité et par l'efficacité de sa

volonté souveraine, soit qu'il se serve des causes secondes pour réaliser son plan, soit que son intervention se produise en dehors de ces causes.

Or, deux voies s'offrent à nous pour démontrer l'existence de cette Providence. Nous pouvons, en effet, l'établir, en parlant du spectacle admirable que l'ensemble de l'univers présente à nos regards, ou bien en parlant de la connaissance que nous avons déjà de l'existence et des attributs de Dieu; mais c'est en combinant ces deux méthodes que nous arriverons le mieux à nous convaincre que la Providence conduit tout ici-bas.

L'ordre du monde suffit, sans doute, à prouver l'existence d'une intelligence supérieure qui dispose tout ici-bas. Mais les bornes de notre science ne nous permettent pas de saisir toutes les harmonies de l'univers, et le savant qui ignore Dieu ne peut discerner toujours si celles que nous saisissons supposent nécessairement un plan préconçu, ou si elles sont simplement le résultat mécanique des forces de la nature. Néanmoins le monde nous offre, sinon dans les êtres simples, du moins dans les êtres complexes, c'est-à-dire surtout dans les organismes vivants, des combinaisons et une marche qui tendent à un but évidemment préconçu et qui supposent qu'un architecte intelligent met en œuvre les forces aveugles qui sont dans l'univers. Aussi les apologistes prouvent-ils l'existence de Dieu par l'existence d'une Providence infiniment sage, qui préside à la marche du monde. On trouvera à l'article *Dieu* le développement de cette preuve de la Providence et nous ne faisons que l'indiquer ici.

Les miracles, les prophéties et toutes les interventions divines qui se produisent en dehors du cours de la nature, prouvent aussi l'existence de la Providence; car ils établissent que Dieu agit dans le monde et y atteint ses fins par les moyens qu'il lui plaît; mais si la réalité de ces faits est indubitable, comme nous l'avons prouvé en son lieu (art. *Miracles, Église, Prophéties, etc.*), néanmoins elle n'est pas admise par ceux qui rejettent la vérité que nous établissons.

Il est donc utile de recourir à la connaissance naturelle que nous avons de Dieu et de ses attributs, pour compléter

ces preuves et montrer que la Providence s'étend à tout ici-bas. En effet il est facile de démontrer que rien n'existe que par une création dont Dieu est l'auteur; il ne l'est pas moins d'établir qu'aucune créature ne conserve l'existence que par la volonté de Dieu, puisque c'est à cette volonté de fixer la durée de chaque être aussi bien que ses attributs. Aussi a-t-on pu dire que la conservation des êtres par Dieu est une création continuée. La dépendance des créatures vis-à-vis du créateur n'est pas moindre, en effet, après leur création, qu'au moment où elles ont reçu l'être et c'est le même acte divin qui les a tirées du néant et qui les maintient dans l'existence. Aussi est-il vrai que rien de réel ne se produit dans le monde, qui ne soit un effet de la volonté de Dieu; car c'est lui qui donne et conserve continuellement à ses créatures tout ce qu'elles possèdent de puissance et d'activité. Dieu exerce donc une pleine souveraineté sur tous les êtres et sur tous leurs actes, même sur leurs actes les plus libres, non seulement en ce sens qu'il trace les règles que les êtres doivent suivre, mais encore en ce sens qu'il est la cause efficace de tout ce qu'il y a de réalité dans ces êtres et dans leurs opérations, et qu'il a disposé l'ensemble du monde en faisant entrer ces opérations dans ses desseins. Par une Providence à laquelle rien n'échappe, il gouverne donc les êtres inanimés, et les êtres vivants, les êtres libres, les peuples et l'humanité tout entière. Aussi « concevons-nous Dieu, dit Bossuet (*Traité du Libre arbitre*, ch. III), comme un être qui sait tout, qui prévoit tout, qui pourvoit à tout, qui fait ce qu'il veut de ses créatures et à qui se doivent rapporter tous les événements de l'univers. Que si les créatures libres ne sont pas comprises dans cet ordre de la Providence divine, on lui ôte la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers, c'est-à-dire des créatures intelligentes. »

« Mais ne pourrait-on pas dire que cette dépendance de l'être créé se doit entendre seulement des choses mêmes qui sont et non pas des modes et des façons d'être? — Nullement; car les façons d'être, en ce qu'elles tiennent de l'être, puisqu'en effet elles sont à leur manière, doivent nécessairement venir du premier être. Par exemple, qu'un

corps soit d'une telle figure, et dans une telle situation, cela sans doute appartient à l'être; car il est vrai qu'il est ainsi disposé; et cette disposition étant en lui quelque chose de véritable et de réel, elle doit avoir pour première cause la cause universelle de tout ce qui est.

« Et quand on dit que Dieu est la cause de tout ce qui est, s'il fallait restreindre la proposition aux seules substances, sans y comprendre les manières d'être, il faudrait dire qu'à la vérité, les corps viennent de lui, mais non leurs mouvements, ni leurs assemblages, ni leurs divers arrangements qui font néanmoins tout l'ordre du monde.

« Que s'il faut qu'il soit l'auteur de l'assemblage et de l'arrangement de certains corps qui font les astres et les éléments, comment peut-on penser qu'il ne faille pas rapporter au même principe l'assemblage et l'arrangement qui se voit parmi les hommes, c'est-à-dire leurs sociétés, leurs républiques et leur mutuelle dépendance où consiste tout l'ordre des choses humaines?

« Ainsi la raison fait voir que non seulement tout être subsistant, mais tout l'ordre des êtres subsistants doit venir de Dieu et, à plus forte raison, que l'ordre des choses humaines doit sortir de là, puisque les créatures libres étant sans aucun doute la plus noble portion de l'univers, elles sont par conséquent les plus dignes que Dieu les gouverne. »

Ainsi les lois du monde physique, suivant lesquelles les astres se meuvent dans l'espace, les lois qui règlent les mouvements, les transformations et les combinaisons chimiques des corps, celles qui président à la naissance, au développement et à la mort des individus et des espèces dans le règne végétal et dans le règne animal, les instincts que nous admirons dans les insectes, dans les oiseaux et dans tous les êtres vivants, la raison humaine, les lois qui président à la formation de nos pensées et de nos actions libres, notre science, nos découvertes, nos arts, notre conduite, l'ordre des sociétés, la vie des individus et des associations, la marche des peuples, qui passent sur la scène du monde, l'élévation de l'humanité à l'ordre surnaturel, l'Incarnation de Jésus-Christ, notre Rédemption, la conduite de l'Église à travers les âges, le bonheur éternel des

élus, tout en un mot est, à sa manière, l'accomplissement des volontés souveraines du Tout-Puissant.

« Ne parlons donc plus, dit Bossuet (*Discours sur l'Histoire universelle*, liv. III, ch. VII), ne parlons plus de hasard, ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte, tout concourt à la même fin; et c'est faute d'entendre le tout que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières. »

Partout où il n'intervient aucun être libre, tout est soumis aux lois de la nature et ces lois ne sont autre chose que le plan que Dieu a tracé au monde des corps. Les volontés échappent à un déterminisme aussi absolu; mais elles n'en sont pas moins soumises, dans leurs actes les plus libres, à l'influence efficace de Dieu, de sorte qu'elles font infailliblement ce qu'il a prévu.

Écoutez encore Bossuet qui était comme dominé par la pensée de la Providence (*ibid.*): « Ce long enchaînement de causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les cœurs en sa main; tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des conquérants? il fait marcher l'épouvante devant eux, et il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des législateurs? Il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance; il leur fait prévenir les maux qui menacent les États et poser les fondements de la tranquillité publique. Il connaît la sagesse humaine toujours courte par quelque endroit; il l'éclaire, il étend ses vues, et puis il l'abandonne à ses ignorances; il l'aveugle, il la précipite, il la confond par elle-même; elle s'enveloppe, elle s'embarrasse dans ses propres subtilités, et ses précautions lui sont un piège. Dieu exerce par ce moyen ses redoutables jugements, selon les règles de sa justice toujours infaillible.

C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin. » C'est la même Providence qui dispense aux hommes les grâces surnaturelles qui les mènent au salut et exerce vis-à-vis d'eux sa bonté, sa miséricorde ou sa justice, et, le temps de l'épreuve passé, châtie les pécheurs et récompense éternellement les mérites des saints. C'est elle qui exauce nos prières de chaque jour et qui manifeste ses desseins et ses ordres par des prophéties, des révélations et des miracles.

IV° *Comment l'action de la Providence se concilie avec l'action des créatures.*

Cette action de Dieu qui mène toutes choses, supprime-t-elle l'action des créatures? Nous avons dit que plusieurs l'ont cru. Certains rationalistes se sont persuadés que la Providence n'agissait point quand les créatures agissent; les occasionalistes ont pensé, au contraire, que, partout où la Providence s'exerce, les causes secondes disparaissent devant elle. Les partisans de ces systèmes, après avoir imaginé une sorte de conflit entre Dieu et ses créatures, ont évoqué les deux partis à leur tribunal et ont porté un jugement en vertu duquel les premiers renfermaient la Providence divine dans des bornes étroites et la réduisaient le plus souvent à une totale impuissance, pendant que les occasionalistes dépouillaient les créatures de toute causalité.

Pour réfuter ces théories, il suffit de remarquer que la Providence s'exerce dans l'action des causes secondes naturelles, aussi bien que dans les œuvres surnaturelles et que le conflit qu'on imagine n'existe pas et ne peut exister.

En effet nous pouvons distinguer dans le monde cinq sortes de faits: 1° Les faits naturels qui ne dépendent pas de la libre détermination des créatures, 2° les faits naturels qui dépendent de la détermination de chaque individu, 3° les phénomènes sociaux et les événements historiques auxquels concourent un grand nombre de volontés libres et de causes sans liberté, 4° les effets des prières que Dieu exauce, 5° les miracles, les révélations et les autres œuvres que les créatures ne peuvent produire naturellement, mais dont Dieu est le seul auteur.

Or, examinons l'action de Dieu dans ces diverses espèces de faits et voyons

si elle détruit l'action des créatures.

1° *L'action de la Providence dans les faits naturels qui ne dépendent pas de la libre détermination des créatures.* — C'est pour les effets naturels qui ne sont pas soumis à la libre détermination des créatures, que le problème est le plus facile. Tous ces effets se produisent d'une manière constante et suivant des lois déterminées. Ils sont attribués par la science aux créatures sans liberté, dont l'intervention est la condition de leur réalisation.

Malebranche et les occasionalistes ont nié, il est vrai, que les créatures soient vraiment causes de ces effets; mais cette erreur avait été réfutée longtemps à l'avance par saint Thomas d'Aquin. Comme la substance des créatures a une existence réelle quoique dépendante de Dieu, ainsi, encore qu'elles n'agissent que par une vertu qu'elles tiennent de Dieu et par son concours, encore que toutes leurs opérations entrent dans le plan que Dieu s'est proposé de toute éternité et qu'il réalise par elles et avec elles, leur action n'en est pas moins réelle et efficace.

Comprend-on, après cela, qu'on cherche dans les lois de la nature une objection contre la Providence divine, puisque ces lois sont l'expression du plan providentiel tracé aux êtres qui y sont soumis? Comprend on qu'on se persuade que notre doctrine ne se concilie point avec les découvertes des sciences modernes, alors que ces découvertes ne peuvent que nous faire pénétrer plus avant dans la connaissance de ce plan admirable?

C'est vainement aussi qu'on nous oppose les théories aventurées de l'évolutionisme et du transformisme (Voir ces mots); car, si elles étaient démontrées, ce qu'il faudrait admettre, c'est qu'elles expriment les lois que Dieu a imposées à l'univers.

La Providence est donc un dogme qu'il est nécessaire d'admettre, quelle que soit la marche des phénomènes de ce monde; car cette marche dépend des libres décrets, que Dieu a portés de toute éternité et que les créatures dépourvues d'intelligence exécutent inconsciemment

2° *L'action de la Providence dans les libres déterminations des individus.* — Les actions libres des hommes sont soumises également à la Providence divine et

entrent dans le plan éternel que Dieu s'est tracé. Divers hérétiques en ont conclu que ces actions ne sont pas libres; mais la doctrine catholique a toujours été que le concours de Dieu et ses décrets éternels laissent ou plutôt donnent à ces actes leur pleine liberté. « Rien, dit encore Bossuet (*Traité du libre arbitre*, ch. iv), ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités, parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire. Car quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa Providence, aussi bien que sa présence, ne s'étende à tout; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même, connaîtra sa liberté avec une telle évidence, que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a; et l'on verra clairement que deux choses qui sont établies sur des raisons si nécessaires ne peuvent se détruire l'une l'autre... Donc, au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées, que rien n'obscurcisse l'idée très distincte que nous avons de chacune d'elles. Et il ne faudrait pas s'étonner que nous neussions peut-être pas si bien les concilier ensemble. Car cela viendrait de ce que nous ne saurions pas le moyen par lequel Dieu conduit notre liberté: chose qui le regarde et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort. »

Ce secret est un mystère sur lequel deux systèmes célèbres, celui des thomistes et celui des molinistes, ont cherché à jeter quelque lumière. D'après les thomistes, Dieu met notre volonté dans l'acte libre sans rendre cet acte nécessaire; d'après les molinistes, Dieu, pour arriver à ses fins, ordonne toutes choses en tenant compte des dispositions de notre volonté qu'il connaît et de ses libres déterminations qu'il prévoit de toute éternité, puisqu'il est en dehors du temps et que l'avenir, le présent et le passé sont une même chose pour lui. Mais ni l'un ni l'autre système ne résout pleinement la difficulté.

Reconnaissons donc qu'elle existe; mais ne disons pas que la doctrine de la Providence est contraire à celle de la liberté; disons que nous ignorons comment ces deux doctrines se concilient; et ajoutons ce mystère à tous ceux qui nous arrêtent, quand nous cherchons le der-

nier mot des vérités les mieux établies.

Bossuet, après avoir énuméré un grand nombre de ces vérités, dont certains côtés sont évidents et en pleine lumière, et dont les autres restent dans l'ombre, conclut ainsi: « Quand nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable, que nous pouvons connaître très certainement beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances et toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier; mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue (*ibid.*). »

3^e *L'action de la Providence dans les phénomènes sociaux et les événements historiques auxquels concourent un grand nombre de volontés et d'autres causes.* — Si Dieu peut faire entrer les actes libres de chaque individu dans le plan providentiel qui règle la marche de l'univers, à combien plus forte raison lui est-il possible de faire entrer dans ce plan tous les événements et les phénomènes sociaux qui forment la trame de l'histoire des peuples et de l'humanité, puisque les politiques dont les vues sont si courtes, en comparaison de sa science infinie, savent prévoir et amener ces événements! C'est que d'ordinaire ces faits ont pour cause un grand nombre de volontés libres, et que, dans une multitude, le plus grand nombre de ceux qui la composent céderont infailliblement aux passions qui les agitent ou qu'on a su exciter dans leurs cours.

C'est donc à tort que certains esprits accusent Bossuet de fatalisme historique, parce que ce génie a vu, dans l'histoire des nations, l'accomplissement des desseins de Dieu. C'est à tort également qu'on se persuade quelquefois que la doctrine catholique, qui attribue à Dieu la direction des peuples et des empires, exige qu'il intervienne à chaque instant pour donner aux événements un autre cours que celui qu'ils auraient eu par l'action combinée de la libre volonté de l'homme et des conditions où elle s'exerçait, et qu'il fasse sortir de leur chemin les personnages historiques et les peu-

ples qu'ils gouvernent. Dieu qui connaît de toute éternité les dispositions des hommes et leurs plus secrètes pensées, pour qui les combinaisons les plus complexes des politiques ne seraient qu'un jeu, Dieu, dis-je, peut réaliser ses plans dans l'histoire, en laissant les hommes s'agiter suivant leurs passions et leurs caprices et en les menant infailliblement à son but par le chemin dans lequel les événements les font entrer naturellement. Sa Providence ne l'oblige donc pas à intervenir dans le développement de l'humanité, plus immédiatement que dans la marche du système solaire. Il a donné des lois à l'humanité, comme il en a donné aux astres; il a disposé toutes les circonstances dans lesquelles il ferait naître, vivre et mourir les conquérants, les législateurs, les philosophes, les savants, tous ceux qui devaient entrer dans les sociétés et former les peuples qui se sont disputé la terre, comme il a préparé tous les éléments qui devaient fournir la matière des corps célestes et des planètes du système solaire. Rien donc ne l'a empêché de déterminer à l'avance la marche de l'humanité, comme il a fixé celles des planètes. Seulement les hommes exécutent ses desseins librement, pendant que la matière les accomplit sans liberté. Aussi, encore que, dans des vues ordinairement surnaturelles, Dieu soit parfois intervenu autrement dans la marche du monde, c'est par des lois une fois posées qu'il mène le plus souvent les nations. On ne s'en étonnera pas, si on lit ce que nous avons dit de la manière dont il exauce nos prières (Voir art. *Prière*), et si l'on se souvient que, d'après la doctrine catholique, il procure à l'Église le plus merveilleux de ses privilèges, celui de l'infailibilité, non par des interventions miraculeuses, mais par une simple assistance qui laisse agir les causes naturelles, en disposant tout pour empêcher l'erreur de se glisser dans les enseignements du Pape et des évêques. Ceux qui étudient la philosophie de l'histoire, l'économie politique et les sciences sociales ont donc pu découvrir certaines lois de la vie des sociétés, des races, des peuples et de l'humanité tout entière; ces lois ne sont, en effet, que l'expression du plan providentiel de Dieu.

4° *La Providence de Dieu et l'efficacité de la*

prière. — Dieu tient compte de toutes nos demandes dans le plan suivant lequel marche le monde. Nous examinons dans un article spécial (voir l'art. *Prière*) les objections dont l'efficacité de la prière a fourni la matière.

5° *Action de la Providence dans les miracles, les révélations, les prophéties, et les œuvres surnaturelles semblables.* — Ces œuvres sont produites par Dieu, sans le concours des causes secondes. Nous établissons ailleurs (Voir l'art. *Miracle*), qu'elles sont possibles et qu'elles se concilient parfaitement avec les attributs et les autres œuvres de Dieu. Il est inutile de revenir sur ce point.

Nous nous contenterons donc de remarquer ici que les œuvres surnaturelles entrent dans le plan providentiel que Dieu a conçu de toute éternité. Elles y ont même la première place, puisque Dieu a appelé tous les hommes à une fin surnaturelle. Aussi, suivant la parole de saint Paul, Dieu fait-il tout pour ses élus. C'est pourquoi, malgré la faiblesse de leurs ressources matérielles, le peuple juif et l'Église catholique tiennent une si grande place dans l'histoire du monde. Il n'est donc pas étonnant que, suivant les révélations faites aux prophètes, Dieu ait suscité et brisé de grands empires pour conserver le peuple juif et pour préparer à la prédication de l'Évangile les pays qui devaient d'abord le recevoir.

II. N'Y A-T-IL RIEN DANS LE MONDE QUI NE SOIT BIEN, ET COMMENT L'EXISTENCE DU MAL SE CONCILIE-T-ELLE AVEC L'ACTION D'UNE PROVIDENCE SOUVERAINEMENT BONNE ?

1° *Le problème du mal.*

Rien n'échappe à l'action de la Providence: nous venons de le démontrer. En outre, si Dieu a produit et conserve le monde, c'est uniquement pour satisfaire sa bonté et en vue de communiquer aux créatures finies quelque chose des biens qui sont dans son essence infinie: nous l'avons dit à l'article *Création*. De ces principes il faut conclure, ce semble, que tout est bien ici-bas et que le mal ne peut exister dans l'univers.

Malheureusement les données de l'expérience ne s'accordent pas, tant s'en faut, avec la conclusion de ce raisonnement. Le mal existe dans l'univers sous mille formes. Nous ne dirons rien du mal qu'on a appelé *métaphysique* et qui consiste dans l'absence de perfection abso-

lue chez les créatures : ce n'est pas en effet un mal dans les créatures qui sont bornées de leur nature, ce ne serait un mal qu'en Dieu. Aussi le bon sens du peuple ne range-t-il pas le mal métaphysique parmi les vrais maux. Mais le mal qui est un vrai défaut, celui dont tout le monde reconnaît la réalité, se présente à nous sous une multitude d'aspects. Ce mal, ce sont, dans tous les êtres, les imperfections qui les empêchent de répondre à leur fin ; dans les êtres sensibles, c'est la douleur ; chez les êtres raisonnables et libres, c'est le péché ou la violation du devoir ; ce mal, c'est plus encore une répartition des satisfactions et des souffrances qui ne répond pas au mérite des individus, des sociétés et des nations.

II° *Les fausses solutions.*

Ce spectacle du mal qui entrave l'épanouissement du bien dans l'univers a porté un grand nombre de sectes à penser que Dieu n'est pas le seul principe premier de toutes choses. Elles ont donc admis, en dehors de lui, un principe éternel auquel elles attribuent la production du mal. Tel est le *dualisme* qui a été professé par les manichéens.

Le sentiment des souffrances sans nombre qui remplissent l'existence des animaux et de l'homme a donné naissance à une erreur plus étrange : le *pessimisme*. Cette doctrine, formulée depuis longtemps par le bouddhisme, a trouvé des adhérents en Allemagne parmi les philosophes contemporains. Aussi lui consacrons-nous un article spécial. (Voir *Pessimisme*.) Il nous suffira de dire ici que cette théorie regarde la somme des souffrances éprouvées dans le monde, comme infiniment supérieure à la somme des satisfactions qui forment la trame de l'existence des êtres. L'existence, suivant les pessimistes, serait donc un mal, et le premier principe des choses les produirait pour leur malheur et non par bonté.

Au contraire, à entendre les *optimistes*, le monde serait aussi bon que possible ; attendu que la sagesse de Dieu lui imposait de mettre dans l'univers toute la perfection et tout le bien dont les créatures sont capables. Cette doctrine a été soutenue par Leibnitz et elle compte des partisans parmi les philosophes contemporains. Voici comment M. Fran-

cisque Boullier la résume, après l'avoir défendue (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Optimisme*) : « Souverainement sage en même temps que souverainement puissant, Dieu ne peut pas ne pas faire le meilleur ; donc le monde son ouvrage doit être le meilleur des mondes possibles. Mais ce meilleur en vue duquel Dieu se détermine, c'est le meilleur, au regard de l'ensemble des choses et non des détails ; le meilleur au regard de l'univers et non de chaque monde ou de chaque espèce d'êtres ; c'est le meilleur non par rapport à la création, telle qu'elle est, mais telle que sans cesse elle devient, avec tous les progrès indéfinis dont elle contient le germe. Tout meilleur, fixe et immobile, est une borne posée à la toute-puissance de Dieu ; un meilleur qu'aucun degré de perfection, aucun degré de temps ou d'espace ne limite, est seul digne de Dieu. »

Malebranche pensait aussi que le monde créé par Dieu doit être le meilleur possible, mais le philosophe oratorien faisait dériver cette suprême perfection de l'incarnation de l'homme-Dieu, c'est-à-dire d'une source surnaturelle.

III° *La solution véritable.*

Nous avons déjà dit art. *Dieu et Création*) que le principe éternel des choses est unique, et que, par conséquent, le dualisme des manichéens doit être rejeté ; ajoutons que l'enseignement commun dans l'Église catholique, c'est qu'en fait le monde est bon, mais qu'il n'est pas le meilleur possible, et surtout qu'en droit Dieu, en se décidant à créer, restait libre de choisir, dans la multitude des créatures possibles, celles qu'il lui plaisait d'appeler à l'existence.

IV° *Preuves que le monde ne doit pas être le meilleur possible.*

1° *Preuve.* — Nous avons prouvé, en effet, à l'article *Création*, que Dieu a tiré le monde du néant sans y être contraint par aucune nécessité, et qu'il suffit, pour expliquer l'acte créateur, que la créature reçoive une part d'être créé... car, avons-nous dit, toute part d'être créé est bonne en elle-même.

2° *Objection des optimistes.* — Voici l'objection que M. Francisque Boullier fait, au nom de l'optimisme de Leibnitz, à la doctrine de l'entière liberté de Dieu dans le choix des êtres plus ou moins bons

qu'il s'est déterminé à créer. « Cette doctrine, dit-il (*ibid.*), ne diffère que par la forme de la liberté d'indifférence de Duns Scot, et aboutit exactement aux mêmes conséquences. En effet, entre l'optimisme et la liberté d'indifférence avec tous ses excès, il n'y a pas de milieu. S'il n'existe pas un meilleur qui s'impose à Dieu) au regard de la volonté divine, il suit rigoureusement qu'elle est indifférente entre tous les motifs et qu'elle peut également se décider pour ou contre, en toute occasion. Donc, toute considération de cause finale, d'ordre et de sagesse devra être absolument bannie, non seulement en physique, mais encore en métaphysique, puisque rien ne nous assure que Dieu a préféré le plus sage au moins sage, et l'ordre au désordre. Il faudra croire qu'il a pu et qu'il peut encore faire précisément le contraire de tout ce qu'il a fait, changer le mal en bien et l'erreur en vérité. »

3^e Réponse à l'objection des optimistes. — Nous répondons que tout en formant les êtres, suivant son bon plaisir, Dieu ne pouvait produire ce qui est impossible ou contradictoire en soi; par conséquent, il est des lois auxquelles il ne pouvait les soustraire; ce sont les lois qui découlent de l'essence divine elle-même, du principe que la même chose ne peut à la fois être et ne pas être.

En vertu de ce principe, toutes les créatures devaient se trouver dans la dépendance de Dieu; car être créé c'est recevoir une existence qui dépend de la volonté divine. En vertu du même principe de contradiction, toutes les créatures devaient posséder une part d'être ou de bien; car ce qui n'est pas quelque chose ne peut exister. Enfin, toujours en vertu de ce principe, chaque créature devait garder ses propriétés essentielles, aussi longtemps que Dieu lui conserverait l'existence; car elle ne pouvait perdre ces propriétés sans cesser d'exister. Voilà pourquoi Dieu ne peut, dans la création, changer le mal en bien, ni l'erreur en vérité.

Voilà les lois que Dieu suit nécessairement, même suivant Duns Scot, dans la production et la conservation du monde. Mais ces lois s'appliquent à tous les êtres possibles, aux meilleurs, comme aux moins bons, et, par conséquent, Dieu était libre de laisser les meilleurs dans

le néant pour donner l'existence aux moins bons. Il était donc le maître de produire un monde dans lequel il y aurait eu moins d'être et par conséquent moins de perfection que dans le nôtre. Dieu, en effet, n'a aucun besoin des créatures; car c'est dans la plénitude de sa propre essence, qu'il trouve l'exercice et la satisfaction de tous ses attributs.

Sa sagesse lui montre tous les mondes possibles; sa puissance lui permet de réaliser ceux qu'il veut; il lui a plu, parmi ces mondes possibles, de créer le nôtre. Mais ne croyons pas que les œuvres extérieures de Dieu nous donnent la mesure de sa sagesse et de sa puissance; car le fini ne peut donner la mesure de l'infini. Néanmoins si notre monde était le meilleur possible, s'il s'était imposé à la volonté créatrice de telle sorte qu'elle n'aurait pu lui en préférer un autre, il nous donnerait la mesure de la sagesse et de la puissance divines: une pareille assertion nous mènerait à regarder le monde comme n'étant pas moins infini, ni moins nécessaire que Dieu; l'optimisme ainsi entendu ouvrirait donc les portes au panthéisme.

C'est pour les mêmes motifs que l'Incarnation ne s'imposait pas à Dieu comme un complément nécessaire de la perfection des créatures; aussi l'optimisme de Malebranche est-il contraire aux enseignements de la théologie catholique.

V^o Preuves que le monde est bon, malgré le mal qui s'y rencontre.

1^o Première source de perfection: la multiplicité et la dépendance mutuelle des êtres. — Dieu pouvait créer un seul être incapable de changement; il aurait pu créer également des êtres sans action les uns sur les autres. Dans une telle création, il n'y aurait point eu d'ordre, puisque l'ordre suppose l'unité dans la multiplicité; mais il n'y aurait point eu non plus de désordre, attendu qu'il n'y a désordre que là où devrait exister l'ordre. Mais Dieu s'est décidé à produire ses créatures dans d'autres conditions: il a voulu leur communiquer non seulement l'être, mais encore la puissance de se développer et d'agir sur d'autres êtres. En même temps, ne voulant donner aux créatures qu'une participation très bornée à ses perfections et à sa puissance, il les a multipliées a pro-

duit des espèces variées, et formé chaque espèce d'un grand nombre d'individus, qui, dans les espèces vivantes, passent par une série de transformations. De cette manière, si chaque être nous découvre quelque chose de la perfection et de la puissance de Dieu, l'intelligence et la sagesse divines se manifestent surtout dans les effets merveilleux qui résultent des actions combinées de ces êtres multiples. L'espace nous manque pour faire ressortir toutes les harmonies de la création. Il est pourtant utile que nous rappellions quelques-unes de ces merveilles, pour expliquer ensuite d'où vient le mal dans l'univers.

Les créatures qui sont sous nos yeux forment quatre règnes subordonnés les uns aux autres et harmonisés de telle sorte, que les êtres supérieurs réunissent à leurs propriétés spéciales celles qui sont communes aux représentants des règnes inférieurs. Ces quatre règnes sont le règne minéral composé d'êtres dépourvus de la puissance de se développer et par conséquent sans vie, le règne végétal composé d'êtres vivants qui se développent mais sont dépourvus de toute sensibilité, le règne animal composé d'êtres vivants et sensibles, mais dépourvus de raison et de liberté, enfin le règne humain composé d'êtres vivants, sensibles, raisonnables et libres. Grâce à leur raison et à leur liberté, les représentants de ce dernier règne sont dotés d'une puissance qui s'étend à tout; ils disposent des forces de la nature presque à leur gré; ils arrivent à connaître Dieu et ses perfections infinies; ils ont même le pouvoir de se soustraire aux lois du bien qu'il leur a imposées, de telle sorte qu'agissant librement, ils sont vraiment la cause du bien qu'ils font. La foi nous apprend, en outre, qu'il existe au-dessus de ce règne humain, des hiérarchies angéliques, formées de purs esprits. Elle nous apprend également que les créatures intelligentes et libres, les hommes et les anges, sont appelées à une vie surnaturelle qui est une participation mystérieuse à la vie même de Dieu et qui constitue un ordre à part au-dessus de l'ordre naturel.

Or tous les êtres qui entrent dans les grandes divisions que nous venons de tracer agissent mutuellement les uns sur les autres, de telle manière que les

créatures qui paraissent les plus déshéritées ont leur part dans les œuvres de celles qui occupent le premier rang, et que les êtres les plus parfaits ne peuvent se développer qu'avec le concours des plus imparfaits. Ainsi le végétal ne peut vivre qu'en s'assimilant la substance des minéraux; l'animal s'assimile celle des plantes et des autres animaux; l'homme a besoin d'un corps semblable à celui des animaux, pour que son âme raisonne et se détermine librement; la vie surnaturelle de la grâce se greffe sur notre vie naturelle et en transforme les éléments sans les détruire. La lumière, qui, en elle-même, n'est pas une substance, mais un simple accident de l'ordre matériel, agit sur notre vue et nous met en communication avec les astres qui gravitent à une distance infinie de la terre. C'est ainsi que les êtres et les causes les plus humbles prennent une valeur considérable par leurs effets dans les œuvres les plus grandes de la création; et, malgré leur jeu incessant et varié, toutes ces causes s'harmonisent avec une admirable unité, de façon à produire les merveilles dont nous sommes les témoins.

Dans ce plan, les êtres qui produisent directement les œuvres les plus parfaites sont ceux qui utilisent le concours d'un plus grand nombre de causes secondes, et comme ces œuvres sont leur fin, les êtres supérieurs trouvent dans ces causes qu'ils mettent à contribution, de nombreux moyens qui leur sont indispensables pour atteindre leur fin. Aussi n'est-ce pas sans fondement, que des philosophes positivistes ont formulé cette loi: que les êtres sont parfaits en raison de leur complexité ou de la multiplicité de leurs facultés, de leurs puissances et de leurs organes. Sans doute l'excellence des opérations d'un être créé ne résulte pas du fait même de sa complexité; car les plus parfaites, comme nos jugements et nos actes libres, sont relativement simples, et elles ne sont produites que par la partie raisonnable de notre âme; mais notre univers est ainsi fait qu'un grand nombre de causes préparent les actions les plus parfaites et en sont la condition; d'où il résulte que les êtres les plus parfaits sont d'ordinaire organisés de manière à subir l'action d'un plus grand nombre de

causes. En d'autres termes, la fin que poursuivent les créatures supérieures dans notre monde visible étant plus excellente, Dieu a mis à leur disposition un plus grand nombre de moyens pour y arriver : c'est pourquoi il a dû les armer de facultés plus nombreuses. Aussi l'homme, qui est sur la terre le roi de la création, trouve-t-il dans sa raison des ressources qui lui permettent d'utiliser toutes les puissances que notre globe recèle. De là cette marche toujours croissante de son industrie et de ses découvertes.

2^o *Seconde source de perfection : la constance des lois de la nature.* — Une autre source de perfection pour notre univers, tel que Dieu l'a fait, c'est la constance des lois de la nature dans les êtres dépourvus de raison

Grâce à cette constance, nous sommes assurés que les mêmes phénomènes se reproduiront partout et toujours dans les mêmes circonstances. Cette constance nous fournit donc le moyen de prévoir les effets auxquels donneront naissance les forces mises en jeu par la nature ou par notre industrie; elle nous permet d'échapper aux dangers qui nous menacent, et d'asservir tous les êtres inanimés ou vivants à notre volonté.

Elle n'est pas non plus inutile à la vie et à la conservation des animaux; car, encore qu'ils soient poussés par un instinct aveugle et qu'ils n'obéissent qu'aux sollicitations du plaisir et de la douleur, leur mémoire leur rappelle les avantages ou les inconvénients que telle ou telle cause leur a fait éprouver. Ils fuient donc ou évitent cette cause, suivant qu'elle les a fait souffrir ou qu'elle leur a procuré du plaisir; or, comme les lois de la nature sont constantes et que la même cause produit toujours les mêmes effets, ils trouvent, dans les suggestions de cette mémoire toute sensitive et dans les habitudes que ces suggestions répétées ont formées en eux, des ressources très considérables pour leur conservation et celle de leur espèce.

Il n'est pas difficile de comprendre qu'étant attachées au sol où elles ont germé, et ne pouvant par conséquent aller chercher ailleurs les conditions favorables à leur vie et à leur développement, les plantes n'ont pas moins besoin que la stabilité des propriétés naturelles

du milieu où elles se développent leur assure ces conditions favorables.

Ainsi la stabilité des lois de la nature contribue, non moins que la variété des êtres, à la perfection du monde; car c'est grâce à cette variété et à cette stabilité, que les êtres supérieurs trouvent dans les êtres inférieurs des secours indispensables pour atteindre leur fin.

3^o *Troisième source de perfection : la sensibilité de l'homme et des animaux.* — Mais outre la complexité de leurs organes et de leurs moyens de connaître, il fallait pour cela à ces êtres supérieurs une faculté spéciale qui les portât à fuir ce qui les éloigne de leur fin et à rechercher ce qui les en rapproche. Cette faculté spéciale c'est, chez les animaux, la sensibilité ou appétit sensitif qui leur fait éprouver du plaisir et de la douleur dans la mesure où les objets avec lesquels ils sont en contact répondent ou non à leurs besoins.

4^o *Quatrième source de perfection : la raison et le libre arbitre de l'homme.* — Chez l'homme, à la sensibilité s'ajoute la raison et le libre arbitre. Le libre arbitre nous met au-dessus des sollicitations de notre sensibilité et nous permet d'agir suivant les données de notre raison. Grâce à notre libre arbitre, nous échappons au déterminisme qui s'impose à tous les êtres; nous les faisons servir à nos fins comme il nous plaît, enfin nous agissons nous-mêmes avec cette pleine indépendance qui donne à toutes nos actions une valeur morale, que ne posséderont jamais les œuvres qui résultent du jeu fatal des forces aveugles de la nature. Ainsi nos actes de vertu deviennent méritoires, et nous donnent droit au bonheur. Il en résulte que l'immortalité bienheureuse, dont jouiront les saints, ne sera pas seulement un don surnaturel de Dieu, mais encore l'œuvre de leurs mains et le couronnement dû à leurs vertus.

5^o *Le mal naît précisément de ces quatre sources de la perfection de l'univers.* — La perfection des êtres variés dont l'univers est formé dérive donc principalement de quatre causes : 1^o la variété et la dépendance mutuelle des êtres; 2^o la constance des lois de la nature; 3^o la sensibilité des animaux; 4^o l'intelligence et le libre arbitre de l'homme. Or, c'est précisément de ces quatre causes que naît surtout le

mal dans l'univers. C'est de la constance de ces lois de la nature et de la dépendance mutuelle des créatures que résultent les monstruosité, les difformités, les maladies qui se produisent dans certains êtres, aussi bien que les tremblements de terre, les inondations, les naufrages, les incendies et les catastrophes de toutes sortes dans lesquelles la vie de l'homme et son bonheur sont immolés à l'action de forces aveugles auxquelles il ne peut résister. C'est la sensibilité des animaux qui est la source de la douleur, sans laquelle la mort même devrait être regardée comme la cessation des biens de la vie et ne pourrait être considérée comme un mal proprement dit. Enfin, c'est la partie supérieure de notre âme qui par ses jugements mal éclairés et ses déterminations trop indépendantes nous précipite dans l'erreur et dans le péché.

Comme ces causes sont la source de la perfection de l'univers, et surtout de l'homme qui en est le plus noble habitant, comme elles produisent des biens incomparablement plus grands que le mal qui en résulte, ce serait nuire considérablement au monde, que de les en faire disparaître.

La Providence se montre donc bonne, en les laissant subsister, alors même que leurs effets sont nuisibles à quelques êtres particuliers.

6° *Le mal est la source de plusieurs grands biens.* — Du reste, tout est si bien harmonisé dans l'univers qu'il n'est point de mal particulier dont il ne sorte un bien plus grand que celui dont ce mal est la privation. Notre ignorance nous empêche souvent de nous en rendre compte; mais nous le voyons clairement, partout où les investigations de la science ont porté la lumière.

Pour ce qui regarde les phénomènes du monde matériel, il est impossible d'en douter. Nous avons vu déjà que, sans la constance des lois de la nature, l'homme ne pourrait vivre non plus que les animaux. Lorsque les effets inexorables de ces lois font périr un être vivant, le privent d'un organe ou de quelques jouissances, ils ne le dépouillent donc que des biens qu'il devait à ces mêmes lois. Ajoutons que la crainte des dangers dont la nature physique nous menace est un des stimulants les plus efficaces pour la science et l'industrie humaine. Si à

partir de cette heure Dieu remaniait notre univers, s'il calculait les effets des lois qu'il a posées, de telle sorte que jamais l'homme n'eût plus rien à en souffrir, celui-ci endormi dans une pleine sécurité ne tarderait pas à perdre tous les avantages qu'il doit au développement de son intelligence, et l'on verrait bientôt l'humanité tout entière livrée à l'ignorance la plus complète, à l'oisiveté la plus honteuse et à l'immoralité la plus dégradante.

La douleur, qui est attachée à la privation des biens de l'ordre sensible, est, elle aussi, et pour les mêmes motifs, la cause de notre activité et de notre grandeur intellectuelle. Aussi, alors même que la somme des douleurs des êtres vivants serait plus considérable que la somme de leurs satisfactions, la douleur serait bonne, parce qu'elle est la condition de biens supérieurs à ceux de l'ordre sensible. Mais le plaisir tient dans toutes les existences une place plus considérable que la douleur. (Voir l'art. *Pessimisme*.) En outre, chez l'homme la douleur supportée par vertu... reçoit de là un prix qui en fait le plus grand des biens d'ici-bas.

L'erreur est comme la douleur une source de biens. La crainte de nous tromper tient notre attention en éveil et nous stimule à rechercher la vérité.

Le péché ou mal moral seul semble impuissant à nous procurer directement aucun avantage; mais c'est la condition du plus grand des biens, puisque la puissance de pécher est la conséquence de notre libre arbitre, et que c'est grâce à son libre arbitre que le plus humble des hommes est maître de ses actes, pratique la vertu, mérite la vie éternelle et procure à Dieu plus de gloire que toutes les créatures sans raison réunies ensemble. Du reste, le péché peut être en nous une source de vertus spéciales, comme la pénitence, et un stimulant pour la pratique des devoirs que nous aurions négligés. S'il est une révolte contre Dieu, il lui donne sujet de manifester sa justice et surtout sa miséricorde. Aussi la bonté de Dieu, surtout quand on médite sur notre rédemption par Jésus-Christ, paraît-elle plus admirable vis-à-vis de l'homme pécheur, qu'elle ne l'aurait été vis-à-vis de l'homme innocent. Ici encore Dieu a

su tirer le bien du mal. (Voir l'art. *Mal*.)

7° *Conclusion* : *Le mal ne détruit pas la perfection de l'ensemble de l'univers.* — Le mal n'empêche donc pas le bien et la perfection de l'ensemble de l'univers. Tout au contraire, c'est de l'accomplissement des lois qui font la beauté de l'univers, que découlent dans quelques cas particuliers les imperfections qu'on nous oppose. Ces imperfections sont un mal par rapport à un être particulier qu'on considère, mais non par rapport à la création tout entière. C'est un mal pour la gazelle de périr sous la dent du lion ; mais il faut que le lion trouve sa nourriture. C'est pour l'homme un mal affreux de tomber dans le péché ; mais c'est la grandeur de l'espèce humaine de posséder la liberté qui implique la faculté de se soustraire aux lois de la morale.

Nous pourrions ajouter que, même chez ses victimes, le mal n'existe jamais que comme un accident dans le bien ; que Dieu n'étant l'auteur que de ce qu'il y a en nous d'être réel, le mal qui est une privation de l'être ne peut être imputé à Dieu, surtout chez les êtres libres qui sont maîtres de choisir entre le bien et le mal ; mais ces considérations métaphysiques ne sont pas nécessaires à notre démonstration et ce que nous avons dit prouve suffisamment que le mal ne détruit point la perfection de l'univers, et qu'il s'explique par les caractères mêmes de cette perfection, sans qu'il soit nécessaire de recourir, pour en comprendre l'existence, à une cause indépendante de Dieu.

8° *Réponse à quelques difficultés spéciales.* — Néanmoins il reste une difficulté à laquelle nous n'avons point encore répondu. D'après ce qui précède, tous les événements, ceux qui se produisent suivant les lois aussi bien que ceux qui y dérogeraient, tous ces événements, dis-je, se déroulent suivant un plan providentiel. Dieu qui veut tenir compte de tous les mérites et qui désire le salut de tous les fils d'Adam, Dieu a-t-il vraiment ordonné les événements de façon à obtenir cette double fin ? Les faits ne semblent pas le montrer. Que voyons-nous, en effet ? Le bonheur sourit souvent à ceux qui vivent dans le crime, pendant que la douleur est assise au foyer de l'homme vertueux. La grâce de la foi et celle de la pénitence qui ou-

vrent le ciel sont souvent accordées à ceux qui s'en étaient montrés indignes, pendant qu'elles semblent refusées à ceux qui ont pratiqué durant toute leur vie les préceptes de la morale naturelle.

Si nous portons nos regards de la vie des individus sur l'histoire des sociétés, un spectacle semblable se déroulera devant nous. La Pologne, dont les fils ont sauvé l'Europe, en arrêtant les flots de l'invasion musulmane, la Pologne si fidèle à l'antique foi de ses pères, la Pologne est dépecée en lambeaux qui saignent encore.

Combien de nobles races ont subi un sort non moins immérité ! Enfin si nous étudions la marche de l'humanité tout entière, pourrions-nous dire que les événements portent les peuples vers l'Église du Christ ? Depuis les origines du monde, depuis la naissance même de Jésus-Christ, la plus grande partie des hommes ont vécu sans connaître la religion véritable, et, à l'heure présente, le rationalisme envahit les masses populaires que la foi semblait mettre le mieux à l'abri de ses flots.

Voici en deux mots nos réponses.

Pour les individus, Dieu, dans sa miséricorde, ne punit pas tous les crimes comme il en aurait le droit ; et qui oserait lui en faire un reproche ? mais il récompense tous les mérites. Seulement c'est la vie éternelle qui est le temps des grandes récompenses. Il nous est donc impossible d'apprécier la conduite de Dieu, par ce que nous voyons ici-bas, d'autant plus qu'il accorde parfois en ce monde les richesses, l'estime publique ou d'autres biens naturels, à ceux qui ne seront pas sauvés, et cela afin de récompenser leurs vertus naturelles. Pour les biens surnaturels, comme la foi et la grâce de la conversion, aucun acte de vertu naturelle ne peut les mériter. Dieu les donne donc gratuitement à ceux qu'il daigne choisir ; mais son choix tombe le plus souvent sur ceux qui s'en sont montrés les moins indignes, et les théologiens enseignent qu'à ceux qui pratiquent leur devoir Dieu ne refuse jamais les grâces surnaturelles qui ouvrent le ciel. Ceux qui sont du nombre des élus ont plus à remercier Dieu que les autres ; mais personne n'a le droit de se plaindre.

Pour les nations et les sociétés, comme

elles ne se survivent pas dans l'éternité, puisqu'au pied du trône de Dieu, tous les élus ne forment qu'une famille, on ne peut dire à proprement parler qu'elles reçoivent leur châtiment ou leur récompense en une autre vie. Mais il ne faut pas considérer les biens matériels comme les seuls, ni même comme les principaux biens que Dieu accorde à une famille, à un peuple. La gloire, l'honneur de lui servir d'instrument pour de grands desseins est une plus belle récompense. Du reste, les familles et les nations sont constituées pour l'avantage des membres qui les forment. C'est donc un grand bien pour elles, d'avoir donné naissance à des hommes vertueux et surtout à des saints. Enfin s'il y a quelques exceptions à cette règle, ce qui est une question difficile à résoudre, il n'en paraît pas moins vrai que les peuples qui respectent et pratiquent les vertus de religion, de justice et de tempérance trouvent dans ces vertus des ressources morales plus fécondes pour l'ordre matériel lui-même que les calculs iniques et la force brutale.

Quant à l'ensemble de l'humanité, il faut reconnaître que jusqu'à aujourd'hui la plus grande partie des nations qui la composent ont vécu loin de la vérité. Quelles en sont les causes? Il faut les chercher d'abord dans la faute par laquelle l'humanité tout entière s'est éloignée de Dieu en la personne de notre premier père. Depuis que le sang de Jésus-Christ rachetés tous ceux qu'Adam avait perdus, un plus grand nombre de peuples ont connu la lumière et sont entrés dans la voie du salut. Pourquoi le triomphe de la véritable religion n'a-t-il pas été plus complet et plus rapide? Comment les saurons-nous, ignorants que nous sommes des destinées que l'avenir réserve à l'humanité? Nous pouvons néanmoins remarquer qu'ici, comme en tout le reste, la Providence laisse les causes secondes agir plus qu'elle n'intervient par des faits miraculeux. Ne doutons donc pas que Dieu ne doive un jour tirer le bien du mal et faire sortir la lumière des ténèbres. Après l'hérésie, le rationalisme parvient à arracher trop d'enfants des bras de l'Église leur mère; mais en même temps sur des plages lointaines, Dieu lui en fait naître chaque jour autant, plus peut-être

que l'erreur ne lui en ravit parmi nous.

J. M. A. VACANT.

PSAUMES. — Les attaques des incrédules contre les psaumes regardent, soit l'origine, soit la doctrine de ces chants sacrés.

1. — Le concile de Trente, dans son canon des livres saints, appelle le livre des psaumes *Psalterium Davidis*; a-t-il voulu dire par là que tous les psaumes fussent de David? non certes, car il suffit de lire le Psautier pour reconnaître, au style, au contenu et au titre même de différents psaumes, qu'ils ne peuvent tous être attribués à David; quelques-uns lui sont antérieurs, d'autres n'ont vu le jour que bien longtemps après lui; mais comme la Vulgate attribue au roi prophète 88 psaumes, dont deux seulement (ps. 42 et 136) peuvent lui être refusés, les Pères du concile ont ajouté le nom de David au Psautier comme celui de l'auteur principal, et cela en vertu du principe bien connu : *major pars trahit ad se minorem*. Cela étant, on ne s'explique guère le mal que se donnent Reuss (*la Bible*), et après lui Maurice Vernes (*Revue de l'hist. des religions*, mars 1880), pour établir que les catholiques se sont trompés en attribuant tous les psaumes à David :

« La tradition, dit Vernes, prononce le nom de David avec la même candeur ignorante qui lui fait placer le nom de Moïse en tête du Pentateuque et mettre sous le couvert de Salomon les Proverbes, l'Écclésiaste et le Cantique des cantiques. » En réalité, cette tradition dont parle le critique se réduit à l'opinion de quelques Pères, dont l'avis n'a jamais fait autorité sur ce point, car saint Jérôme disait déjà au iv^e siècle : « Sachons qu'on se trompe en attribuant tous les psaumes à David, et non aux auteurs dont ils portent le nom. » Sur ce point, Reuss ne fait donc que suivre la tradition catholique; mais il va plus loin qu'elle, disons trop loin, en désignant l'époque des Macchabées comme celle de la composition de la plupart des psaumes. Sans doute il est forcé, dans le système rationaliste, de recourir à cette hypothèse, car on ne s'expliquerait guère l'existence des psaumes à une époque où les rationalistes nous montrent les Hébreux

comme assujettis à toutes les erreurs du polythéisme, à tous les abus du culte inhumain des faux dieux. Mais qu'il faut torturer les textes pour arriver à un pareil résultat! les psaumes, c'est l'histoire du peuple de Dieu racontée au jour le jour par des poètes, ce sont les grands événements des Livres des Rois et même du Pentateuque, racontés et commentés par des hommes qui certainement en étaient les témoins oculaires, car on les sent sous le coup des impressions profondes que ces événements excitaient dans leur âme. Mais comme cela gêne les rationalistes, ils sont obligés de nier jusqu'à l'évidence : là où la tradition a toujours vu, par exemple, les angoisses de David persécuté par ses ennemis, la critique nouvelle ne veut plus voir que les inquiétudes du peuple hébreu opprimé par une nationalité étrangère, à l'époque des Ptolémées ou des Séleucides, au moment des persécutions d'Antiochus et du soulèvement des Machabées.

La raison de ce changement, nous l'avons vue : c'est le besoin de la cause ; quant au prétexte, le voici énoncé par M. Vernes : il est *contre toute vraisemblance*, il est, *somme toute, de médiocre intérêt*, de faire un livre pour conserver à la postérité *le reflet de circonstances propres à un individu* ; ce livre, au contraire, se comprend mieux s'il exprime *les angoisses, les craintes, les espérances de tout un peuple*. C'est M. Vernes lui-même qui nous fournit la réfutation de cette raison peu sérieuse, en citant ce passage de Reuss : « D'autres psaumes exprimaient, dans l'origine, les sentiments individuels et momentanés de leurs auteurs, mais de manière que beaucoup d'autres personnes, placées dans des conditions semblables, pouvaient s'en approprier et l'esprit et les paroles. » Voilà, exprimée par un rationaliste et répétée par M. Vernes, l'utilité de ces psaumes qu'on peut appeler *individuels*, et voilà pourquoi ils ont été insérés dans la collection des psaumes. — Nous nous contentons de cette réfutation générale ; pour la rendre complète il nous faudrait aborder chaque psaume l'un après l'autre, ce qui nous mènerait trop loin. Faisons cependant observer que si Reuss, pour justifier sa théorie, a essayé de l'appliquer à chaque psaume en particulier, cet essai a été si malheureux que M. Vernes ne peut s'empêcher de dire :

« A cet égard, nous aurions voulu parfois plus de rigueur dans la discussion. »

II. — Quant à la *doctrine* même des Psaumes, elle a été attaquée aussi bien que leur origine. 1^o Le psalmiste, a-t-on dit, ignore la vie future : *Non mortui laudabunt te, Domine*, dit le Ps. cxm, etc. A ce sujet nous ne pouvons que renvoyer au mot *Vie future*, où nous établissons la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme. Pour ce qui est des paroles du Psaume cxm, « elles ne supposent en aucune façon, dit M. Vigouroux, la mort de l'âme, et ne sont pas une négation de l'autre vie, mais la constatation de l'impissance où étaient les saints de l'Ancien Testament de louer Dieu dans les limbes ; il est certain qu'avant que Jésus-Christ eût ouvert les portes du ciel aux âmes justes, celles-ci ne pouvaient jouir de la vision intuitive, et que par conséquent la mort avait pour elles une horreur particulière. » — 2^o Un autre reproche formulé contre les Psaumes concerne les *imprécations*, quelquefois très violentes, qui y sont formulées contre les ennemis du peuple de Dieu. A cela l'auteur que nous venons de citer répond que, les ennemis du peuple hébreu étant ceux de Dieu même, souhaiter leur punition n'était autre chose que prendre en mains les intérêts du Seigneur. D'ailleurs la haine manifestée par le psalmiste s'étend au péché bien plus qu'au pécheur ; et si parfois c'est le pécheur même qu'elle paraît atteindre, il faut se rappeler que la loi judaïque n'était pas parfaite (V. *Talion*), c'était la loi de stricte justice, qui devait être remplacée par la loi plus parfaite de la charité. En somme, on n'objecte rien qui répugne à l'inspiration divine des psaumes : or cette inspiration est la seule chose que l'Église impose à notre foi, au sujet de ces écrits. — Voir VIGOUROUX, *Manuel bibl.*, t. 2, n^o 559 ; — BOSSUET, *Dissertatio de Psalmis*, n^o x et xiv.

DUPLESSY.

PURGATOIRE. — I. — On appelle de ce nom soit le lieu soit l'ensemble des purifications douloureuses auxquelles sont soumises, après la mort, les âmes justes destinées à la vision béatifique, mais empêchées d'y atteindre immédiatement, par des fautes vénielles non expiées ici-bas ou par des peines temporel-

les encourues pour des péchés graves et non entièrement subies en la vie présente. Le purgatoire n'est donc que pour les adultes morts en état de grâce, mais insuffisamment purifiés. Il finira nécessairement un jour, non seulement pour chaque âme en particulier, mais pour toutes en général, puisque les expiations dont il est l'ensemble ont un objet fini et limité : faute vénielle, ou peine temporelle. Selon toute probabilité et selon l'avis formel de saint Augustin (*Civ. Dei*, xxi, 16), c'est au moment du jugement dernier, au moment de la *consummation* de toutes choses, que le purgatoire cessera de tenir le milieu entre la terre et le ciel, entre le ciel et l'enfer; milieu non obligatoire pour tous et dans lequel, par exemple, jamais n'entrent les enfants régénérés par la grâce et ravis par la mort avant l'âge de raison. Pour les enfants qui meurent sans être régénérés, ce n'est pas le purgatoire qui les attend, mais cette espèce de damnation qui est désignée en théologie sous le nom de limbes, *limbus puerorum*, parce qu'elle confine à l'enfer auquel elle ressemble par la peine du dam, sans que rien nous oblige à penser qu'elle lui ressemble par la peine du sens.

II. — Le concile de Trente expose ainsi la doctrine catholique sur le purgatoire. 1° Il y a un purgatoire. 2° Les âmes des morts y sont détenues, si, ayant la grâce sanctifiante, elles n'ont cependant pas une entière pureté, ou si elles ont encore à subir une peine temporelle pour quelque péché mortel pardonné. 3° Ce sont là, en effet, deux insurmontables obstacles à l'entrée en paradis. 4° Les âmes du purgatoire peuvent être aidées par le sacrifice de la messe et aussi par les suffrages, c'est-à-dire, par les prières, les aumônes, les expiations, des membres de l'Église militante. — Le même concile déclare que les points précédents sont articles de foi, et qu'ils sont contenus dans les documents sacrés de la révélation, Bible, Tradition, Conciles. Quant à la Bible, ce qu'elle nous apprend de la justice et la pureté infinies de Dieu, de la nature et des suites du péché, des conditions nécessaires à la vision intuitive; ce qu'elle nous rapporte du sacrifice ordonné par Judas Macchabée pour les soldats tombés sur le champ de bataille, et approuvé par l'Esprit-Saint

lui-même (II *Macchab.* xii, 43 seqq.); ce qu'elle insinue en plusieurs autres endroits, par exemple, I *Cor.* iii, 13 seqq., justifient pleinement l'assertion du saint concile. — Quant à la Tradition, rien de plus certain que les prières pour les morts réglées par les plus anciennes liturgies, exprimées sur les tombeaux des premiers siècles, mentionnées par Tertullien (*Coron. milit.*, iv), par saint Augustin (*Confess.* ix, 13), par saint Cyrille de Jérusalem (*Catech. myst.* v, 9 seqq. etc.). — Enfin, quant aux Conciles, citons celui de Florence (*Decret. unionis*) et celui même de Trente (sess. vi, can. 30; sess. xxv, cap. 2; sess. xxv, décr., l'un et l'autre œcuméniques).

III. — Beaucoup d'objections ont été produites contre cette doctrine. Plusieurs sont indignes d'être rapportées dans un livre sérieux; d'autres s'attaquent à de simples opinions théologiques, plus ou moins graves, mais dont je n'ai pas à prendre ici la défense. Je ne rapporte donc que les plus spécieuses. — 1° Le purgatoire, dit-on, est sans objet : le péché véniel est si peu de chose que Dieu ne peut en tenir compte, et lorsque la peine éternelle due au péché mortel est remise par l'absolution, tout est dit. — 2° Le purgatoire n'est que la traduction sentimentale ou mythique d'une croyance plus ou moins philosophique à la survivance des âmes. — 3° Les soldats hébreux pour lesquels Judas Macchabée fit prier avaient gravement violé la loi divine, et par conséquent ils avaient été frappés en état de péché mortel. Si donc ce fait prouvait quelque chose, il prouverait bien trop, à savoir, que les damnés eux-mêmes peuvent profiter de nos prières. — 4° Qu'est-ce que ce purgatoire dont personne ne sait, d'une façon certaine et précise, le lieu, la nature, les conditions? — 5° Un feu matériel qui brûle des êtres spirituels, des amis de Dieu voués à ce supplice, les vivants aidant les morts, ceux-ci aimant Dieu et ne pouvant se débarrasser eux-mêmes des suites de leur péché, que de contradictions flagrantes! — 6° Ce dogme est un de ceux dont l'Église romaine, qui est seule à l'admettre, abuse le plus habilement pour effrayer le populaire, pour entretenir la superstition, pour obtenir des offrandes et des fondations ridi-

cules et très souvent mal acquittées.

IV. — 1° L'objet du purgatoire est parfaitement réel. Le péché véniel d'abord, lequel, sans être aussi grave que le mortel, n'en est pas moins une offense à Dieu, et doit être expié; s'il ne l'a pas été ou n'a pu l'être en ce monde, il le sera nécessairement dans l'autre; sinon, quelle serait vraiment sa sanction? Les peines temporelles ensuite; elles sont dues, non seulement au péché véniel qui n'est puni que par elles, mais encore le plus souvent aux fautes mortelles pardonnées dans le sacrement de pénitence. Dieu, en effet, n'accorde pas d'ordinaire une rémission complète de tout châtiement à l'homme baptisé qui retombe dans le péché; il lui impose une expiation temporaire, qu'il doit subir en cette vie ou dans l'autre. Tel est le double objet du purgatoire; et si le rationalisme ancien ou moderne n'y croit pas, ce n'est pas une raison suffisante pour nous dispenser d'y croire.

2° Ce n'est pas uniquement la survivance des âmes qui est affirmée dans le dogme du purgatoire; c'est aussi la possibilité, la réalité même des peines temporelles purifiantes, pour un certain nombre de ces âmes. Et ce n'est point le sentiment mais la raison, point le mythe mais la révélation, qui nous persuadent de ce fait.

3° Les soldats pour lesquels Judas Machabée fit faire de solennelles prières avaient pris, dans une rencontre précédente avec l'ennemi, des objets de valeur offerts aux idoles, et ils les avaient conservés contre la défense autrefois promulguée par Moïse. Mais ils étaient ensuite tombés sur le champ de bataille pour la défense de cette même législation divine qu'ils avaient naguère violée; et Judas, avec le reste de l'armée, avait été persuadé que leur mort avait été la punition de leur désobéissance. Or, qui nous dit que leur péché avait été grave et que même la bonne foi ne pouvait être invoquée en leur faveur? Qui nous dit qu'ils n'en avaient pas eu de repentir, et que leur héroïque fidélité à la cause de Jérusalem et de Jéhovah n'avait pas effacé leur faute antérieure? Certainement Judas l'a pensé et il les a considérés comme *morts pieusement*; il a pensé, de plus, que des sacrifices et des oraisons leur seraient d'une grande utilité; le

peuple et les prêtres ont partagé sa conviction; et l'Esprit-Saint l'a confirmée par cette sentence: *c'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les défunts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés* (loc. cit.).

4° On pense communément que le purgatoire n'est pas éloigné de l'enfer; que le feu, la tristesse, le regret, le désir, en font un tourment plus ou moins horrible; que sa durée peut être fort longue ou fort courte. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que les âmes ainsi punies ne soient heureusement incapables de pécher et préservées contre tout désespoir. Mais, si certains détails sont obscurs en ce sujet, qu'est-ce que cela peut faire contre la réalité de ce qui nous est enseigné par l'Église. Elle-même, au concile de Trente (*sess. xxv*), défend à ce sujet d'agiter, dans les prédications populaires, certaines questions trop difficiles et trop subtiles, inutiles pour l'édification et pour la piété; elle défend de publier et de prêcher des choses incertaines ou d'apparence fausse. Elle veut qu'on se borne à la *saine doctrine*: faisons comme elle.

5° A l'article *Enfer* j'ai assez expliqué ce qu'il faut penser de ce feu de l'autre vie; nul besoin d'y revenir. Qu'on ne s'étonne point de voir les amis de Dieu en purgatoire: Dieu, infiniment bon, n'est pas moins infini en justice et en sainteté. Les rapports ordinaires entre les vivants et les âmes du purgatoire se font par l'intermédiaire de Dieu qui applique à celles-ci, dans la mesure qu'il juge convenable, les suffrages de ceux-là; les rapports directs et immédiats des mes avec les autres sont extraordinaires, miraculeux, fort rares, et ils s'établissent grâce à la toute-puissance de Dieu à qui l'on ne peut certainement en refuser le pouvoir. (Voyez l'art. *Apparitions*.) L'incapacité de se délivrer soi-même des suites du péché, et conséquemment du purgatoire, tient à une loi générale dont nous parlerons à l'article *Salut*, et qui clôt par la mort le temps d'essai et d'épreuve pendant lequel l'homme peut travailler utilement à la préparation de son avenir éternel; ce temps écoulé, il ne peut plus que jouir de sa récompense ou expier ses fautes, soit en purgatoire soit en enfer.

6° L'Église romaine n'est pas seule à admettre le purgatoire. Les sectes orien-

tales, même celles qui se sont séparées vers le v^e siècle, croient cette doctrine et fournissent une preuve irréfutable de sa haute antiquité. Si le moderne hellénisme, tout en conservant la notion de peines, rejette celle de purification, et seinde de la sorte le dogme du purgatoire, il ne peut faire que les grands Docteurs de l'Église grecque primitive ne soient ici pleinement d'accord avec ceux de l'Église latine. — Celle-ci, loin d'abuser de ce dogme, a interdit, au concile de Trente (*loc. cit.*), « tout ce qui sentirait la curiosité, la superstition, le lucre honteux ; tout ce qui scandaliserait et offenserait les fidèles ». Elle a enjoint aux évêques de faire accomplir « pieusement, dévotement et gravement, régulièrement, diligemment et soigneusement » (*ibid.*) ce que les âmes des défunts ont le droit d'attendre des survivants, soit à raison de legs et de fondations, soit pour un autre motif. — Si donc des abus se sont produits ou se produisaient jamais relativement à ce dogme, il faudrait en accuser l'esprit humain et mondain, nullement l'esprit de l'Église qui ne saurait y être plus formellement et plus nettement opposé.

Cf. OSWALD, *Eschatologie*; PERRONE, *Prælectiones theol.*; cardinal MAZZELLA, *de Deo creatore*; l'art. *Fegfeuer* dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, etc.) D^r J. D.

RÉDEMPTION. — On a fait contre le dogme catholique de la Rédemption un assez grand nombre d'objections, qu'on peut ramener aux huit suivantes; nous accompagnerons chacune d'elles de la réponse que lui oppose la théologie catholique.

1^o Il est contraire à la raison que Dieu punisse l'innocent à la place du coupable; or, c'est ce que Dieu aurait fait, d'après le dogme catholique de la Rédemption, puisqu'il aurait puni le Christ à la place des hommes pécheurs.

Cette objection repose sur une fausse interprétation de la doctrine catholique. D'après celle-ci, en effet, le Christ n'a pas été puni.

Dieu n'a pas infligé la peine de mort à son Fils innocent, mais il lui a inspiré la volonté de se dévouer pour le genre humain coupable; il a ratifié et accepté cette oblation volontaire de l'Homme-Dieu en

expiation de l'injure faite par le péché; il a permis les crimes des juges et des bourreaux. (*Summa theol.* III, q. 47, a. 3.)

Le Christ ne s'est pas sacrifié en se donnant directement la mort, mais en acceptant librement et en offrant à son Père les souffrances et la mort, conséquences nécessaires des persécutions de ses ennemis. Il est mort parce qu'il n'a pas voulu empêcher (comme il le pouvait) l'exécution des desseins des Juifs, ni les effets naturels des tourments dont il l'ont accablé. (*Summa theol.* III, q. 47, a. 5.)

2^o La doctrine catholique sur la Rédemption enseigne que la mort d'un Dieu était nécessaire pour réparer l'offense faite par le péché; or, en réalité, la culpabilité de l'homme aux yeux de Dieu n'est pas infinie : « Il ne fallait donc pas la mort d'un Dieu pour l'expier. »

Lorsque les théologiens parlent d'une offense *infinie* que comprend le péché mortel, ils ne veulent pas signifier une offense rigoureusement et absolument infinie, mais infinie sous un certain rapport. Comme la gravité du délit et de l'offense dépend formellement de la dignité et du rang des personnes offensées, on comprend que l'offense du péché mortel a une certaine infinité, *habet quamdam infinitatem* (1). Pourquoi? Le pécheur, en transgressant librement une loi importante, fait une injure à la majesté infinie, à la personne infinie de Dieu. Cette injure dépasse toute mesure finie; parce qu'au-dessus de Dieu il n'y a pas de personne plus digne et plus élevée. Le péché mortel, considéré au point de vue de Dieu outragé, paraît tellement grand, que sous ce rapport rien ne peut le dépasser. Or, une grandeur au delà de laquelle il est impossible d'en concevoir une plus grande est infinie.

Au contraire, si nous considérons le péché mortel au point de vue du pécheur, si nous tenons compte de la malice, de la connaissance, de l'intention du pécheur, la faute n'est pas infinie; elle est plus ou moins grande, parce que les éléments qui la constituent ne sont pas toujours égaux. Voilà pourquoi les théologiens affirment que l'offense du péché

(1) V. S. Thomas III, q. 1, a. 2, ad 2. Cf. I II, q. 87, a. 4.

grave présente une certaine infinité, quoiqu'elle ne soit pas infinie sous tous les rapports.

Néanmoins cette infinité relative de l'offense suffit pour prouver la thèse, qu'il faut un Homme-Dieu pour l'expier et la réparer complètement. De même que l'injure emprunte sa gravité en premier lieu à la dignité de la personne offensée, ainsi la valeur de la louange, de l'honneur, de la vénération dépend essentiellement de la dignité de la personne qui donne les témoignages de respect et d'honneur.

Ce principe incontestable prouve, en premier lieu, que la satisfaction offerte par une personne créée est toujours d'un ordre inférieur, et ne saurait compenser complètement l'injure faite à Dieu; il prouve encore que le moindre témoignage d'honneur, rendu par une personne divine en compensation d'une injure, a une valeur simplement infinie, et comme satisfaction et comme œuvre méritoire.

A la lumière de ces principes il est aisé de répondre à la question : l'honneur rendu à Dieu par une créature, ou par un nombre quelconque de créatures, peut-il compenser le déshonneur fait à Dieu par le péché? La réponse doit être négative. L'injure faite à Dieu est telle que nous ne pouvons en concevoir une plus grande; l'honneur rendu à Dieu par une créature ou une multitude de créatures, quelque grand qu'il soit, laisse subsister la possibilité d'un honneur plus grand. Les forces de la créature ne suffisent donc pas pour opérer la réconciliation entre Dieu et l'homme, à cause de la possibilité de créatures toujours plus parfaites et de l'impossibilité d'une créature infinie.

Puisque Dieu, pour sauver l'homme déchu, exigeait une satisfaction complète pour les injures et un prix proportionné à la valeur des grâces, l'union hypostatique d'une personne divine avec la nature humaine était indispensable.

L'incarnation pourtant ne fut pas absolument nécessaire, même dans l'hypothèse du péché originel. Car la rédemption est une œuvre libre de la miséricorde divine qu'aucune perfection n'exigeait. Dieu pouvait, sans demander aucune satisfaction, accorder à l'homme la grâce de se convertir et lui remettre les péchés à

la suite de ses actes de pénitence, faits par le secours de la grâce. Il aurait pu aussi se contenter d'une satisfaction et de mérites inadéquats, fournis par un homme innocent et saint, qu'il aurait établi le chef du genre humain (1). Mais l'incarnation était nécessaire dans la double hypothèse que Dieu voulait sauver le genre humain, et qu'il ne voulait remettre le péché et rendre la grâce perdue qu'à la condition d'une satisfaction complète et d'un mérite adéquat. Voilà pourquoi le Verbe incarné, Médiateur entre Dieu et les hommes, s'est chargé de toutes nos iniquités; il se substitue aux coupables, meurt à leur place, les relève de leur déchéance et les remet par des souffrances en possession de la vie surnaturelle.

3° Tout acte de vertu du Fils de Dieu incarné avait une valeur infinie suffisante à expier tous les péchés, à mériter toutes les grâces, pourquoi sa passion et sa mort étaient-elles nécessaires, d'après la doctrine catholique?

Parce que telles furent l'intention du Christ, et la condition sous laquelle Dieu a accepté la satisfaction proposée. C'est par sa mort que Jésus-Christ a voulu consommer notre rachat et notre salut; et Dieu a ratifié et accepté son sacrifice en vue de la fin, pour laquelle il avait envoyé son Fils dans le monde. « C'est pourquoi, entrant dans le monde, il dit: tu n'as pas voulu d'hostie ni d'oblation, mais tu m'as formé un corps... alors j'ai dit: voilà que je viens...; dans cette volonté nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ qui a été faite une fois ». (Hebr. x. 5 cf. II. 10, 14.) Chacune des œuvres de Jésus-Christ aurait pu constituer le prix complet de la rédemption, mais suivant l'intention du Sauveur et l'acceptation de Dieu, le mérite et la satisfaction *in actu secundo* n'ont été complets que par sa mort sur la croix.

4° La mort de Jésus-Christ « n'a pas résolu le conflit entre la justice et l'amour de Dieu; elle l'a terminé en faveur de la justice; car la miséricorde n'a plus rien à pardonner, après que la justice a exigé et obtenu satisfaction complète pour le péché ».

Écartons d'abord toute idée d'un « con-

(1. V. Suarez, *de Incarn.* Disp. IV. Sect. 2.

fit » entre la justice et l'amour de Dieu. Si Dieu avait voulu, il pouvait pardonner leurs péchés aux hommes et leur rendre sa grâce sans satisfaction aucune; il pouvait encore laisser le genre humain dans l'état misérable où il s'était volontairement placé ? « J'aurai pitié de qui j'ai pitié, et je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde. » (Rom. ix, 15.) « Qui osera vous accuser, si les peuples que vous avez créés périssent ? » Sap. xii, 12.

La miséricorde pousse Dieu à pardonner les fautes, sa justice à les punir; mais cette impulsion ne lui impose aucune nécessité. Car si la miséricorde le poussait nécessairement à pardonner, il lui serait impossible de punir; et réciproquement si la justice le forçait à punir, il lui serait impossible d'exercer sa miséricorde. Nous aboutirions ainsi à cette conclusion absurde, que Dieu en certains cas serait incapable de pardonner ou de punir. La raison conçoit donc les deux attributs comme essentiellement dépendants, dans leur exercice, de la liberté de Dieu; il pardonne ou punit suivant que ses desseins dans le gouvernement du monde demandent un acte de rigueur ou un acte de bonté. Jamais il ne peut agir contrairement à ses attributs, mais la manière dont il les manifeste dépend de sa liberté, établissant l'ordre du monde et les actes de justice ou de miséricorde qui y sont conformes.

Ces notions nous expliquent comment, dans la rédemption du genre humain par Jésus-Christ, la miséricorde et la justice de Dieu se sont rencontrées et embrassées. Dieu a manifesté sa bonté infinie en décrétant par pure miséricorde de donner à l'homme la possibilité de rentrer en grâce avec lui, d'établir Jésus-Christ le chef moral et juridique du genre humain, d'accepter sa vie, ses souffrances, sa mort comme un sacrifice d'expiation et de propitiation. « Dieu manifeste son amour pour nous en ce qu'étant encore pécheurs dans ce temps même le Christ est mort pour nous. » (Rom. v, 8-9.) « Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, par le grand amour dont il nous a aimés, et lorsque nous étions morts par les péchés, nous a vivifiés dans le Christ par la grâce duquel vous êtes sauvés. » (Eph. ii, 4, 5.)

Dieu a manifesté sa justice infinie en exigeant comme condition du salut des

hommes une satisfaction complète pour l'offense, et un prix approprié pour les dons surnaturels. (I Petri, i, 17, 18.) Voilà pourquoi « Il a été percé de plaies pour nos iniquités, il a été brisé pour nos crimes; le châtiment qui devait nous procurer la paix l'a frappé, et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris. » (Is. liii.)

La raison ne peut qu'admirer, en contemplant ce mystère, la sagesse de Dieu qui a trouvé le moyen de concilier parfaitement les droits de sa justice avec les trésors de son ineffable miséricorde.

5° « Si la mort de Jésus-Christ est un sacrifice d'expiation complète pour les péchés passés et futurs de tous les hommes, on est autorisé à conclure que les fidèles peuvent en bonne conscience commettre tous les péchés. »

Ce raisonnement suppose encore une interprétation absolument fautive du dogme catholique. En mourant pour nous, le Christ a donné à tous les hommes la possibilité de se sauver. Mais pour arriver de fait au salut il faut que l'homme (adulte) s'applique les mérites du Sauveur. Aussi malgré la rédemption, tous ne se sauvent pas, au contraire beaucoup d'hommes sont éternellement damnés; telle est la doctrine formelle de la révélation. Nous pouvons comparer la rédemption à un lieu de refuge qui n'abrite que ceux qui s'y rendent librement, ou à un décret d'amnistie générale qui offre à tous les coupables la possibilité du pardon, mais qui ne profite qu'à ceux qui veulent observer les conditions prescrites.

6° Le salut des hommes, d'après la doctrine catholique, dépend de leurs bonnes œuvres; il est donc un effet de leurs actes, et non de la seule rédemption du Christ. — Jésus-Christ est la victime précieuse qui satisfait à la justice divine et leur mérite par son sang la grâce d'être purifiés de leurs fautes et justifiés. Indépendamment de tout acte des hommes, il a restitué à Dieu l'honneur ravi par le péché, il a payé le prix des biens surnaturels, il a rétabli pour chacun de nous la possibilité de la sanctification et du salut, et c'est en vertu de sa satisfaction et de ses mérites, que Dieu accorde à chaque adulte la grâce, par laquelle il peut se sanctifier et hériter du ciel. Voilà en quel sens la passion du

Sauveur est la cause méritoire du salut, de façon que personne ne peut redevenir juste et rentrer dans l'amitié de Dieu que par les mérites de Jésus-Christ, seul Médiateur entre le Père céleste et ses enfants disgraciés. Mais, de même que le concours de la cause première n'exclut pas l'activité des causes secondes, la satisfaction et les mérites de Jésus-Christ n'excluent pas, ils exigent au contraire nos œuvres, basées sur les mérites du Sauveur.

Les bonnes œuvres et les mérites des fidèles nécessaires à la sanctification et au salut, loin de diminuer l'efficacité de la rédemption, ne font que la relever davantage. Car, s'il est vrai que nous arrivons au salut par des actes propres, il est vrai aussi, que nous sommes absolument incapables d'un acte surnaturel sans le secours de la grâce, que Dieu accorde en vertu de la passion de Jésus-Christ. La faculté de mériter donnée à l'homme, loin d'obscurcir les mérites du Rédempteur, les met en lumière et révèle leur puissance, parce que Jésus-Christ n'a pas seulement mérité pour lui-même, mais il a mérité aussi pour ses membres la force de mériter.

La rémission des péchés et les bienfaits surnaturels accordés au genre humain constituent pour le Sauveur une récompense due en stricte justice, proportionnée à ses mérites; pour nous ce sont des grâces et des bienfaits gratuits. La vie éternelle et les biens qu'en vertu de la grâce de Jésus-Christ nous pouvons mériter par nos œuvres sont en même temps une grâce et une couronne, une grâce, parce que le principe du mérite est un don gratuit, une couronne parce qu'en vertu des mérites de Jésus-Christ et de l'acceptation de Dieu nous avons un droit réel à la récompense.

7° « La mort et le mal sont le résultat du péché. Pourquoi la rédemption, si elle est efficace, ne nous a-t-elle pas délivrés de la mort et du mal? »

Cette objection repose sur l'ignorance des suites du péché et sur la confusion de la rédemption telle que la révélation nous propose avec une rédemption parfaite purement possible. Le sophisme de l'adversaire est évident : La rédemption n'a pas supprimé tous les effets du péché, elle pourrait être plus parfaite, donc elle est nulle!

Le péché n'est pas seulement puni par la mort du corps et le mal temporel, mais aussi et surtout par la mort de l'âme et le mal éternel, par la privation de la vision béatifique et par la peine de l'enfer. Le péché originel a dépouillé le genre humain des biens les plus précieux, des plus sublimes prérogatives. Dieu, par un effet signalé de sa miséricorde, avait élevé Adam et en lui tous les hommes à l'ordre surnaturel, en les appelant à la vision béatifique de sa divine essence. En vertu de ce décret nos premiers parents jouissaient de l'amitié de Dieu, ils étaient ornés de la grâce sanctifiante, ils ignoraient les mouvements de la concupiscence, les atteintes de la mort et les misères de cette vie, ils avaient droit à la vision de Dieu, au bonheur éternel. Dans l'intention de Dieu tous ces biens devaient passer à la postérité du premier homme, s'il observait sa loi.

Malheureusement Adam et Ève ne résistèrent pas à la tentation, ils transgressèrent la loi, et par leur péché ils devinrent enfants de la colère de Dieu, ils perdirent la grâce sanctifiante, le don de l'intégrité et de l'immortalité du corps; sujets au misères de cette vie, ils étaient destinés à la damnation éternelle dans l'autre.

Le péché d'Adam souilla toute la nature humaine, il passa à tous les hommes dont il était le père et, par la volonté de Dieu, le représentant juridique pour la conservation de la justice originelle. Nous avons tous péché en Adam; nous naissons tous dans l'état de péché, où se trouvèrent Adam et Ève après leur prévarication actuelle.

Au moyen de cette doctrine, nous pouvons nous former l'idée d'une rédemption absolument parfaite, qui aurait rétabli complètement l'état primitif de la justice originelle avec tous ses droits, tous ses privilèges, et toutes ses grâces. Les hommes n'auraient pas connu le péché originel et ses suites fâcheuses; ils seraient nés doués de tous les dons que possédaient les premiers parents avant le péché.

Dieu, pour des raisons dignes de sa sagesse, n'a point choisi cette rédemption absolument complète, il a appliqué au genre humain une économie surnaturelle différente, dont voici les résultats :

Adam et Ève, en vertu du sacrifice futur de la croix, déjà accepté par Dieu, ont eu la possibilité de regagner la grâce sanctifiante et avec elle la filiation de Dieu et le droit au paradis. Ils ont pu par le secours de Dieu observer la loi et persévérer dans l'état de grâce; mais ils sont restés privés pour toujours des dons de l'intégrité, de l'immortalité du corps, de l'exemption des peines et des misères de cette vie.

Les enfants d'Adam naissent avec le péché originel; tant qu'ils sont dans cet état ils ne peuvent arriver au bonheur, à la vision de Dieu. La rédemption les rend capables, en partie par le secours d'autrui, en partie par leurs œuvres personnelles, de redevenir enfants de Dieu et de gagner le ciel. De même que leurs premiers parents, ces descendants ne recouvrent pas tous les dons de l'état primitif; quoique justifiés, ils sont sujets à la mort, à la concupiscence, à la loi de la douleur, mais il leur est donné par la grâce de tirer des mérites abondants des souffrances mêmes et des misères de cette vie. Voilà en quoi consiste pour eux la Rédemption, d'après la doctrine catholique.

8° Suivant l'Apôtre, le Christ a un sacerdoce éternel, et ainsi il peut perpétuellement sauver ceux qui, par lui, s'approchent de Dieu; toujours vivant pour *intercéder* pour nous (Hebr., vii, 25). S'il est nécessaire que le Christ intercède pour nous au ciel, il faut conclure que sa mort n'a pas produit les résultats que suppose la doctrine catholique.

La difficulté disparaît si l'on explique sainement la nature de cette intercession du Christ dans le ciel.

Il est d'abord évident que le Christ ne prie pas pour nous selon sa nature divine; de plus, il faut écarter l'idée d'une prière qui supposerait dans la personne qui prie une condition inférieure à celle de la personne dont elle invoque le secours; enfin une supplication, qui ne s'appuierait pas sur un mérite infini et sur la dignité infinie de la personne, ne peut convenir au Christ. En éliminant ces imperfections inhérentes à la prière de la créature, nous arrivons au concept de l'intercession applicable au Christ, que saint Thomas définit: « explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat, » (in. q. 21, a. 1.) Cette inter-

cession suppose en Jésus-Christ la distinction entre la volonté humaine et la volonté divine, et la subordination de la première à la seconde. Or, la distinction et la subordination des volontés persévère dans l'homme-Dieu, même après sa glorification dans le ciel, où il est assis à la droite de son Père. Le pouvoir qu'il possède au ciel et sur la terre n'empêche pas la manifestation de sa volonté humaine auprès de Dieu, la manifestation de ses ardents desirs en faveur de notre sanctification et de notre salut. On comprend ainsi parfaitement l'intercession explicite et actuelle du Christ, Rédempteur et Prêtre pour l'éternité, son intercession, loin de diminuer l'efficacité de la rédemption, la relève et la met en pleine lumière, car elle ne produit pas de nouveaux mérites, mais tire toute sa force du mérite infini consommé sur la croix. « Interpellat pro nobis, dit saint Thomas, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, representando. Item sanctissimæ animæ suæ desiderium, quod de salute nostrâ habuit exprimendo, cum quo interpellat pro nobis. » (*Comment.* in Hebr., vii, 25, lect. iv.)

Concluons. Le dogme de la Rédemption résiste victorieusement à la critique de la raison humaine. Il ne présente rien qui soit opposé aux attributs de Dieu, à la perfection de la nature humaine, aux règles du droit et des mœurs; il est même positivement conforme à toutes nos idées sur Dieu, sur le péché, sur l'état primitif de l'homme, sur l'amour de Jésus-Christ. Mais, comme Dante l'a dit: « Ce décret de la Rédemption est voilé pour les yeux de tout homme qui n'a point grandi dans la flamme de l'amour. »

RELIGION. — 1° *Qu'est-ce que la religion?*

Ce mot a des significations diverses. Les théologiens désignent d'abord, sous le nom de religion, une vertu spéciale qui nous porte à rendre à Dieu le culte qui lui est dû, à cause de sa suprême excellence.

Dans un sens plus large, l'ensemble des vérités et des devoirs qui déterminent nos rapports avec Dieu, s'appelle *la Religion*. C'est de la *Religion* entendue dans ce dernier sens que nous parlons ici.

2° *Existe-il une religion?*

Une foule d'écrivains contemporains ne veulent pas admettre que la Religion ait un objet véritable, parce qu'ils ne croient pas que nous ayons des devoirs à remplir vis-à-vis de notre Créateur. Ils reconnaissent, sans doute, que nous éprouvons une inclination naturelle à croire au divin et à nous conduire comme s'il existait des relations entre le monde divin et invisible auquel nous croyons et le monde humain et matériel que nous voyons; mais, suivant eux, les croyances religieuses seraient toutes des illusions; les religions diverses, dont l'histoire nous offre le tableau, ne seraient que des manifestations et des produits de cette tendance; toutes, sans exception, auraient été fabriquées par l'homme; l'histoire des religions ne serait que l'analyse des sentiments religieux qui se sont développés dans l'humanité sous les divers climats, à travers les âges. Il n'y aurait pas de religion véritable.

Nous n'énumérerons pas les formes variées que cette théorie a revêtues. Elles reviennent toutes à faire de la religion le produit exclusif d'une tendance naturelle, appelée religiosité.

On trouvera la preuve de la fausseté de cette conception aux articles : *Dieu, Création, Providence, Prière, Morale, Prophéties, Miracles*, etc., etc. Nous y avons établi, en effet, l'existence de Dieu, ses rapports avec le monde, et le caractère obligatoire de nos devoirs envers lui. Or, si Dieu existe, s'il a créé l'univers, s'il le gouverne, s'il exauce nos prières, si nous sommes liés envers lui par de véritables obligations, la religion a un objet réel. Du reste, nous en trouverions la preuve dans cette seule considération qu'un sentiment, aussi universel et aussi profond que le sentiment religieux, ne peut être une folie; or ce serait une folie, si la théorie de nos adversaires était fondée.

La religion a donc un objet; il existe une religion objectivement vraie; car il existe entre l'homme et Dieu un ensemble de rapports; l'homme a des devoirs vis-à-vis de Celui de qui il tient tout, et cet ensemble de rapports et de devoirs constitue la véritable religion.

À côté de cette véritable religion, on comprend qu'il en naisse de fausses: il suffit, pour cela, que les enseignements de la véritable religion soient altérés.

On s'explique donc qu'il se forme de fausses religions qui nous donnent, sur nos rapports avec Dieu, des enseignements incomplets et inexacts. Mais il n'est pas moins évident que nous devons rejeter ces fausses religions et embrasser la véritable.

3° *La véritable religion est-elle surnaturelle et révélée?*

Parmi les enseignements de la véritable religion, il en est qui sont fondés sur la nature des choses considérées dans la création, et démontrées par la raison: ils forment ce qu'on appelle la *Religion naturelle*.

Le christianisme nous apprend, en outre, qu'aux bienfaits qui découlent de notre création, et que la religion naturelle nous fait connaître, Dieu a ajouté des dons supérieurs aux exigences et aux aspirations de notre nature; que ce Dieu nous appelle à participer à sa vie divine d'une manière ineffable, qu'il nous donne les moyens d'atteindre cette fin surnaturelle, et que l'obligation d'employer ces moyens et d'atteindre cette fin constitue une nouvelle série de devoirs qui s'ajoutent à ceux de la *religion naturelle* et les complète. Cette fin surnaturelle, ces moyens, ces devoirs et tout ce qui s'y rapporte, n'étant point fondés sur la nature des choses, ne peuvent nous être connus que par une révélation divine. Leur ensemble constitue la partie surnaturelle du christianisme, qui n'est point, par conséquent, une religion purement naturelle, mais une *religion surnaturelle et révélée*. Les chrétiens croient, en outre, que, pour nous faciliter la connaissance des vérités de la religion naturelle, Dieu a aussi daigné nous en manifester un grand nombre par un enseignement positif.

La véritable religion est-elle surnaturelle et révélée, comme le christianisme et toutes les religions positives l'affirment? Les rationalistes refusent de l'admettre: ils prétendent que la religion naturelle suffit, et qu'il faut regarder la religion surnaturelle comme un ensemble de symboles qui expriment plus vivement au cœur et à l'imagination les vérités de la religion naturelle, ou bien comme un tissu d'illusions.

Entre ces affirmations contraires des rationalistes et de la religion chrétienne, il n'y a pas à hésiter.

En effet, la vérité de la religion chrétienne est démontrée par une foule de preuves concluantes, qu'on trouvera exposées dans les divers articles de ce Dictionnaire; or, si la religion chrétienne est vraie, ses enseignements sont obligatoires; par conséquent toutes les doctrines qui la contredisent sont fausses et la religion purement naturelle est incomplète et insuffisante.

4° *Obligation de rechercher la véritable religion pour ceux qui ne la connaissent pas.*

Mais pour échapper à nos conclusions, les rationalistes s'arrogent le droit de ne pas examiner nos preuves. Ils disent qu'on n'est pas obligé de rechercher où est la véritable religion. Cela pourrait être vrai, si tous les devoirs enseignés par cette religion n'étaient pas imposés par Dieu aux hommes; cela serait moins inadmissible, si ces devoirs nous étaient enseignés d'une façon exacte et complète par toutes les religions existantes ou bien par la religion naturelle.

Mais il n'en est rien et c'est le contraire qui est vrai. Or, du moment que nous avons des obligations vis-à-vis de Dieu, nous sommes tenus de rechercher les moyens de les remplir, de rechercher par conséquent, quelle est la véritable religion, si nous ne la connaissons pas; du moment qu'en dehors du christianisme, toutes les religions, et en particulier la religion naturelle, portent des marques de leur insuffisance, les hommes qui voient cette insuffisance, sont tenus d'examiner si la religion chrétienne, qui, depuis des siècles se montre à tous les regards si grande, si belle, si pure et si complète, n'est pas la véritable religion.

5° *Méthode à suivre dans cette recherche.*

Mais quelle méthode suivre dans cette recherche? Il s'en présente deux. L'une consiste à examiner aux lumières de la philosophie chacun des dogmes et chacune des prescriptions morales du christianisme. L'autre est historique. Comme le christianisme se donne pour une religion révélée et qu'il présente, en preuve de l'origine de ses enseignements, les miracles et les prophéties faits en sa faveur, cette méthode consiste à rechercher si ces miracles et ces prophéties ont vraiment existé, s'ils dépassent les forces de la nature et sont l'œuvre de Dieu, enfin si c'est en faveur

de la religion chrétienne que Dieu a opéré ces miracles et fait ces prophéties. En effet, si Dieu est intervenu d'une manière sensible, pour donner à la religion chrétienne des marques spéciales de sa faveur, c'est la meilleure preuve que cette religion est vraiment révélée.

On peut se servir de ces deux méthodes et les apologistes du christianisme les ont employées toutes les deux; mais la seconde est la plus simple, la plus démonstrative, c'est celle qui est le mieux à la portée de toutes les intelligences.

La première, en effet, exige des études sans fin. Ajoutez qu'il est impossible de soumettre à l'examen de la raison les mystères qui sont au-dessus de la portée de notre intelligence; ces mystères forment pourtant la partie principale de la religion chrétienne.

La seconde méthode peut, au contraire, mener à une conclusion certaine par l'étude de quelques faits; car ne sullirait-il pas d'un seul miracle bien constaté pour démontrer la vérité du christianisme? D'autre part, à cause de leur importance, de la place qu'ils occupent dans l'histoire et de l'attention dont ils ont été l'objet, à cause de leur caractère évidemment surnaturel, les faits à étudier sont aisés à connaître et non moins faciles à apprécier pour tous ceux qui ont un peu d'expérience et de bon sens.

On voit, par conséquent, qu'un homme, qui cherche la vérité avec le désir d'être éclairé, doit employer tout d'abord cette seconde méthode. Si beaucoup de rationalistes refusent de s'en servir, n'est-on pas en droit de soupçonner que c'est parce qu'ils ne veulent pas aboutir dans leurs recherches?

J. M. A. VACANT.

RELIGION DE LA CHALDÉE. — *Accadiens.* — Tous les assyriologues, à part MM. Halévy et Guyard, sont unanimes à reconnaître que les populations sémitiques qui ont constitué les royaumes de Babylone et de Ninive, avaient été précédées dans ces régions par des peuples de races différentes, qui s'y étaient établis longtemps avant elles et y avaient développé une civilisation supérieure que les Sémites s'approprièrent. On les appelle Accadiens et parfois Sumériens.

Ces peuples avaient aussi une religion différente qui finit par s'amalgamer dans une grande réforme organisée par le sacerdoce babylonien.

La religion des Accadiens ou premiers habitants de la Chaldée a pour base principale la croyance à d'innombrables esprits bons et mauvais, qui peuplent le monde, produisent tous les phénomènes de la nature, la végétation, les mouvements des astres, président à la naissance et à la conservation de la vie, aux maladies et à la mort. Tout a son bon et son mauvais esprit, qui produit le bien ou le mal.

Le culte consiste principalement dans la pratique de la magie, les incantations, prières conjuratoires, etc., par lesquelles on détermine les bons esprits à agir favorablement, ou l'on entrave l'action des mauvais. Des talismans, amulettes, etc. peuvent soutenir les esprits favorables dans la lutte et paralyser les efforts des autres. Entre ces esprits il y a une hiérarchie. A leur tête sont des dieux (*An, dimir*) qui président aux grandes divisions du monde.

Ce sont d'abord *Anna*, l'esprit du ciel, *Ea*, l'esprit de la terre et *Moulge*, l'esprit du monde inférieur ou abîme souterrain. Pour les Accadiens, la terre était un bol retourné, l'abîme était à son ouverture placée au-dessous. Le ciel était une sorte de calotte tournant autour de la convexité terrestre avec la montagne de l'orient pour axe, bien que le Centre fût en Chaldée, et entraînant les axes fixés dans son mouvement. L'océan entourait la terre qui reposait sur l'abîme.

L'esprit du ciel (*Zi, Anna*) se confondait dans le langage avec le ciel même. L'esprit de la terre (*zi ki-a*) ou *Ea* simplement, demeure dans l'Océan et a pour mère *Riah* (l'eau par excellence). Sa compagne *Damkina* personnifie spécialement la terre, leur union vivifie tout par l'élément humide qui est le principe de la vie. *Ea* fut représenté comme un poisson ou dans un vaisseau sur lequel il parcourait son empire. C'est le Dieu de tout ordre, de toute science, le suprême protecteur des hommes, l'antagoniste supérieur des mauvais esprits; voilà pourquoi il est parfois représenté comme un dieu guerrier, armé d'un disque à 50 pointes, d'un glaive, d'une massue, etc.

Moulge a aussi une compagne, *Ninge*,

reine de l'abîme et de la masse terrestre. *Anna* seul n'en a point.

A un degré inférieur, les Accadiens reconnaissent et adorent *Nindar*, le soleil de nuit, *Oud*, le soleil du jour, tous deux bienfaisants, protecteurs et arbitres du destin; *Im*, dieu des vents, *Izbar*, le feu, héros, prophète, destructeur des mauvais esprits et de leurs maléfices, *Silik-mou-lou-khi*, le médiateur entre *Ea* et les hommes et même les dieux inférieurs. En dessous de ces dieux, sont les esprits dont il a été parlé plus haut, esprits bons ou mauvais, non en vertu d'un principe moral comme dans l'avestisme, mais par suite du hasard des circonstances. Chaque homme a son esprit mâle et femelle qui en est comme le type spirituel et le protecteur, ce qui rappelle les *Fravachis* de l'Avesta. Les idées de moralité n'étaient pas étrangères aux Accadiens, mais la sanction des actes s'accomplit pour eux en ce monde, les biens et les maux terrestres, les maladies, etc., en sont les conséquences. Les morts vont dans l'empire immuable, prison sombre où il n'y a plus de sentiments, où tous, bons et méchants subissent un même sort désigné par les tristesses du pays immuable. Toutefois *Silik-moulou-khi* peut ramener les morts à la vie. Il semble cependant que les Accadiens croyaient à une résurrection finale, et aussi aux revenants ou morts se relevant à l'état de vampires.

Ils croyaient, en outre, à la possession par les bons esprits que l'on attirait en soi et par les mauvais que l'on chassait au moyen des incantations.

Les mauvais esprits formaient des groupes de sept dont on distinguait diverses espèces; les uns se bornaient à effrayer, les autres attaquaient l'homme.

Lors de la fusion des deux religions de la Chaldée, les dieux accadiens furent en majeure partie identifiés avec ceux de Babylone et les deux noms leur restèrent.

Babylone et Assyrie. — Nous connaissons la religion de ces pays sous deux formes à peu près identiques quant aux personnages divins, mais différents quant au caractère des divinités. Pour la première, à la première époque, les conceptions ont quelque chose de vague et d'indéterminé, la hiérarchie n'est pas encore établie et les dieux qui la consti-

tueront plus tard sont encore, pour un grand nombre, des dieux locaux, des noms particuliers de mêmes dieux. Le dieu suprême est l'*Eon* des grecs, temps, ciel et monde à la fois.

Comme ce dieu et autres personnages de l'Olympe babylonien primitif se retrouvent dans la hiérarchie du système postérieur, il suffira d'exposer celui-ci.

L'origine des choses, telle que la concevaient les sages de la Chaldée, nous est exposée par Bérose dans un passage conservé par Alexandre Polyhistor. En voici les grands traits : Au commencement il n'y avait que Ténèbres et Eau. Elles engendrèrent des animaux monstrueux à figures étranges, moitié hommes, moitié chevaux, dont quelques-uns avaient deux têtes et les deux sexes à la fois. Une femme Omoro-ka présidait à cette création, elle personnifiait la mer ou la lune. Belus alors survint et la coupa en deux ; de son buste il fit le ciel, du bas de son corps il fit la terre, c'est-à-dire que tout provint de l'élément humide. Belus alors se coupa la tête et les dieux pétrissant de la terre avec son sang en firent les hommes. Ainsi Bel dissipa les Ténèbres, sépara le ciel et la terre et créa le monde. Après la terre et l'homme, Bel forma les étoiles, la lune, le soleil et les planètes. On voit d'après cet exposé que les dieux ne sont point compris dans cette cosmogonie et qu'ils sont de beaucoup au-dessus du monde bien qu'ils ne l'aient pas créé de rien.

La conception de la divinité chez les Chaldéens était celle d'un panthéisme incomplet. Ils reconnaissaient un être divin universel et personnel, mais qui ne se distinguait pas complètement du monde. Ce dieu suprême, principe et maître de toute chose, était *Ihou* (Él), le Dieu un et bon qui resta toujours dans une sphère plus ou moins indéterminée et ne fut guère l'objet du culte populaire. Les Assyriens l'appelaient *Assur* et le considéraient comme le père et le maître du monde divin ; ils lui avaient élevé des temples.

Au-dessous d'Ihou sont d'autres dieux qui en sont comme les émanations, les manifestations, les attributs personnifiés. Ceux-ci forment une hiérarchie descendant avec leur importance.

Au premier degré et comme première émanation d'Ihou vient la triade : *Anou*,

Nouah et *Bel*. *Anou* (אנור) le chaos, la matière primordiale issue de l'essence de l'être suprême, représentant d'abord le monde entier, puis simplement le ciel ; *Nouah* l'intelligence, la vie et la matière, et *Bel* le démiurge qui donne aux choses leur existence particulière et leur forme.

Comme en Chaldée, chaque agent divin a sa parèdre féminine : c'est *Anati* d'*Anou*, *Belit* *Mylitta* de *Bel* et *Dankina* ou *Tauth* de *Nouah*. C'est là le système, mais en réalité *Belit* présentait une notion bien déterminée, l'élément féminin ou humide dans la germination ou génération ; aussi pratiquement *Belit* absorbe les deux autres dans le culte. *Anati*, une fois créée eut pour elle la terre ; *Anou* se réservant le ciel. Une seconde triade inférieure comprenait les agents du monde lumineux inférieur et se composait de *Sin*, dieu lune, fils de *Bel*, *Samas*, le soleil, fils de *Nouah* et *Bin* ou *Vul*, dieu de l'atmosphère et de ses phénomènes. Les fils de *Bel*, eux aussi, avaient leurs parèdres, *Malkit* de *Sin*, *Goula* de *Samas* et *Sala* de *Bin*. — Puis venaient les agents des cinq planètes, *Adar* de Saturne, *Mardouk* de Jupiter, *Nargal* de Mars, *Istar* de Vénus et *Nebo* de Mercure. Tous avaient également leur parèdre, excepté *Istar* qui était du sexe féminin ; mais celle-ci avait un époux *Tammuz*, qui mourut jeune et qu'elle alla rechercher au fond du monde souterrain. *Anou*, *Bel*, *Nouah*, *Sin*, *Samas*, *Bin*, *Adar*, *Mardouk*, *Nargal*, *Istar* et *Nebo* forment avec la parèdre *Belit* les douze grands dieux de Babylone. *Belit* occupe le quatrième rang. Les cinq derniers ont, en outre, les fonctions suivantes : *Adar* est le dieu du feu, du tonnerre et de l'orage, *Mardouk*, le conducteur des âmes aux enfers, *Nebo* le dieu de la littérature et des sciences, l'ordonnateur du monde, le régulateur du temps ; *Nargal* le dieu de la guerre et *Istar* la divinité des amours comme aussi des batailles. *Mardouk* ou *Merodach* le grand dieu de Babylone s'y confondit avec *Bel*. En dessous des douze grands dieux, l'astrologie et l'imagination populaire avaient créé un grand nombre d'êtres divins, les uns personnifiant les astres, les autres divers principes ou forces naturelles. *Serakh* était le dieu des récoltes, *Bel anoua* le génie du feu, *Mardouk* l'occident et *Shalou* l'orient ; *Manou*, le destin ; *Baou* le chaos, *Le Tigre*, l'Eu-

phrate et d'autres fleuves encore avaient leurs divinités. D'autres groupes formaient deux séries de dieux dont l'une habite au-dessus, l'autre au-dessous de la terre pour la surveiller. Tous les dix jours chaque série envoyait l'un de ses membres dans la région de l'autre en qualité de messenger et ils alternaient ainsi dans un invariable échange (Diod. Sicile, II, 30). Tout en bas, venaient des génies protecteurs divisés en quatre classes : les *Kiroubs*, taureaux à face humaine, les *Lomas* ou *Nirgal*, lions à tête d'homme, les *Onstours*, à forme humaine et les *Nattig*, à tête d'aigle.

On doit encore distinguer les *Sjigi* ou anges du ciel et les *Amounaki* ou anges de la terre qui se confondent peut-être avec les deux séries indiquées plus haut et d'autres génies inférieurs. *Silou*, *Val-loukou*, *Ekimou*, *Gallou* sont d'une nature mal définie.

Le déchiffrement des inscriptions eunéiformes a mis au jour des légendes qui prouvent la connaissance des traditions génésiaques, la création successive, l'état d'innocence originaire et probablement aussi la chute, le déluge, la tour de confusion, etc. Quant à la chute du premier couple on peut la reconnaître dans un cylindre qui représente deux êtres humains assis à côté d'un arbre et un serpent dressé sur sa queue qui les observe; mais ce n'est pas absolument certain. On a soutenu qu'aucun des deux personnages ne pouvait être une femme. D'autres ont prétendu tout le contraire.

Les tablettes babyloniennes nous peignent la création un peu autrement que Bérose. C'est d'abord le chaos qui occupe tout et les eaux seules y apparaissent comme distinctes. *Mummu Tiamat*, la personnification, l'agent de la masse humide les met en ordre et crée tous les êtres. Les dieux n'existaient pas, mais dès lors, ils commencent à se produire. Ce sont d'abord les couples Lachnus et Lachamu, Sar et Kisar puis probablement (la tablette est défectueuse), Anou, Sar-Ea et les autres.

Une tablette subséquente parle de la production des étoiles, de la formation des ans, mois et jours, de la lune et du soleil. Plus loin, après des interruptions, il est parlé de la création des animaux. Une autre tablette porte une prescription liturgique ordonnant de servir Dieu,

de s'approcher de lui, de lui offrir des prières et des offrandes, de vivre dans sa crainte. Les inscriptions parlent aussi de deux races d'hommes, l'une noire *Adamou*, l'autre blanche, *Sarkou*, et rapporte la déchéance à la première, ce qui rappelle les fils de Dieu et les fils des hommes de la Genèse (18, 1-2). La théologie babylonienne a certaines légendes qui forment le fond principal des doctrines retrouvées dans les inscriptions et tablettes. C'est d'abord le combat de Bel Merodach avec *Tiamat* le dragon de l'abîme qui voulait s'opposer à l'ordre de la création et y répandre le trouble. Puis c'est la faute du dieu *Zu* qui veut enlever sa puissance au père des dieux et s'approprier la majesté des dieux. Il la saisit en effet et s'enfuit avec elle. Cette scène rappelle la lutte pour la majesté dans l'Avesta. — Ailleurs ce sont les exploits du dieu *Bibbara*, le représentant de la peste, envoyé par les dieux pour punir les hommes coupables. Ce sont enfin les exploits d'un héros, *Izdu-bar*, qui rappelle Nemrod et la descente d'Istar aux enfers.

C. DE HARLEZ.

RELIGION ÉGYPTIENNE. — Les Égyptiens étaient le peuple le plus religieux de l'antiquité, comme le dit M. Maspero : « Les Égyptiens étaient un peuple dévot; ils voyaient Dieu partout dans l'univers; ils vivaient en lui et pour lui. La plupart des manuscrits échappés à la ruine de leur civilisation ne traitent que de sujets religieux et, dans les autres, les allusions mythologiques se présentent à chaque page et souvent à chaque ligne (1). » Tous les égyptologues, ou peu s'en faut, reconnaissent que la religion la plus ancienne des Égyptiens était monothéiste, sinon absolument monothéiste. M. Maspero, seul peut-être, et après lui M. Tiele, soutiennent que le polythéisme en fut la première forme et qu'il s'épura peu à peu, au point d'atteindre au monothéisme qu'exposent les inscriptions des pyramides et les manuscrits de cette époque. Mais ils n'ont pour appuyer leur opinion que leur propre dénégation systématique, laquelle n'est basée que sur des théories *a priori*. Il est

1 MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3^e édit. p. 27.

très curieux de lire, par exemple, cette phrase de M. Maspero, qui le dispense de toute preuve : « La religion égyptienne derive d'un paganisme antérieur 1 »; et d'entendre M. Tiele nous dire très sérieusement que le paganisme, l'animisme, a dû être la première forme de leur religion. Cela a dû être, parce que, M. Tiele est certain que l'animisme a été la première conception religieuse de l'humanité. Le monothéisme de la religion égyptienne n'a été reconnu que tardivement, parce qu'il se dérobe sous les apparences du polythéisme le plus effréné. Aucune mythologie ne surpasse celle de l'Égypte par l'abondance et la variété des personnages divins, et à l'origine des études mythologiques, il était impossible de pénétrer la nature des symboles qui voilent le fond des croyances. On y est arrivé en constatant, d'un côté, que les personnages divins dont le nombre dépasse toute imagination, n'étaient en réalité que les attributs, ou plutôt les fonctions du Dieu unique et, de l'autre, que le soleil et tout ce qui s'y rattache ne figure dans la théologie et le culte qu'à titre, non d'être divin, mais de symbole de la divinité. C'est ce que M. Pierret exprime avec autant de précision que d'énergie par cette épigramme, de son essai de mythologie égyptienne : « *Nomina nomina* ». C'est ce qui l'a amené à constater, en outre, que souvent des noms différents ne servaient qu'à désigner un seul et même dieu, selon l'endroit où il était invoqué; qu'ainsi, par exemple, le Ptah de Memphis, le Noum des cataractes, le Tout d'Héliopolis ne différaient que par l'appellation. Il en est de même d'Ammon de Thèbes, de Theni d'Abydos et d'autres encore.

Le Dieu de la religion égyptienne primitive était donc l'être unique, infini, éternel. Les textes hiéroglyphiques le représentent comme créateur de toutes choses, éternel, insaisissable, incompréhensible, infini, invisible, don d'ubiquité, omnipotent et miséricordieux. Les hommes, disent les textes sacrés, ne connaissent ni sa forme ni son nom. Unique, il a de nombreux noms, de nombreuses formes sacrées et mystérieuses, il est l'âme sainte qui engendre les dieux, et ces dieux sont des formes

qui sont au dedans de lui. Il s'est formé lui-même; il est le commencement de la forme et il n'a pas été formé.

De toute éternité ce Dieu s'engendra lui-même; immuable dans sa perfection, toujours présent au passé comme à l'avenir, il remplit l'univers; d'une intelligence infinie, il ne peut être compris, on ne peut s'en faire aucune idée.

Son nom caractéristique est *Nuter*, « celui qui se renouvelle », parce qu'il renouvelle incessamment sa propre essence, il s'engendre éternellement lui-même, il est par là père, mère et fils, trinité symbolique qui diffère essentiellement de la Trinité chrétienne et n'exprime en réalité que la perpétuité de l'essence divine et l'immuabilité de la perfection de cette essence. Il crée ainsi *ses propres membres*, c'est-à-dire ses qualités souveraines qui sont les dieux, et ainsi il engendre les types divins qui sont devenus les prétendus dieux des Égyptiens, et que, du reste, le vulgaire à l'époque comme regardait comme tels. Déjà Jamblique (*de Mysteriis*, III, 3), reconnaissait que le même dieu était *Ammon*, en tant que créateur, *Imhotep*, en tant qu'intelligence, *Ptah* comme producteur des choses vraies et habilement construites, et *Osiris* comme bon et bienfaisant. Ainsi le même type divin recevait plusieurs noms paraissant désigner plusieurs dieux, et il était admis que la multiplication des types à l'infini ne multipliait nullement Dieu.

Le monde fut produit par Dieu qui le tira du chaos primordial (*Noum*) : « Il Dieu dit au soleil: Viens, et le soleil vint à lui. A son ordre Shou (le lumineux) aplanit la terre et sépara les eaux en deux masses, l'une terrestre, l'autre céleste », Dieu établit l'ordre, l'harmonie dans le monde; mais les mauvais principes luttent sans cesse pour les détruire.

Aux yeux des Égyptiens, le soleil était la manifestation la plus brillante de la divinité, c'était son œil; il se montre sous cette forme tout en dérobant son essence. Le soleil était en outre le symbole palpable du renouvellement perpétuel de la divinité, puisqu'il meurt et renaît chaque jour. Le système peut donc se résumer en ce mot de M. Pierret « Un Dieu unique et caché se manifeste par le soleil, lequel devient dieu à son tour et engendre d'autres dieux desti-

1 MASPERO, loc. cit.

nés à symboliser les phases successives de sa course. Quant aux déesses elles personnifient ou la lumière de l'étoile, ou l'espace où il se meut. La déesse n'est du reste, qu'un aspect particulier du dieu, car elle est parée des mêmes insignes que lui et des déesses jouent parfois le rôle de dieu. »

La mythologie égyptienne réside donc principalement dans ce que M. Pierret appelle le *drame solaire* qui comprend les actes suivants : naissance de l'étoile à l'orient, parcours diurne, disparition à l'horizon occidental, traversée nocturne de la région infernale, réapparition à l'orient. Ce sont ces rôles divers qui constituent le panthéon, parce qu'à chaque acte le dieu change de nom et que ces noms prennent l'apparence de divinités spéciales.

Le dieu qui engendrait et lui-même et ses fonctions représentées comme types divins était figuré par un taureau fécondateur de sa propre mère; de là le culte du bœuf Apis, dans lequel le dieu était censé s'incarner aux yeux du vulgaire.

Le soleil s'appelait *Râ*; il était fils de *Ptah* le dieu infini, mais parfois *Râ* désignait aussi le dieu réel, *Apis* était aussi fils de *Ptah*.

Ptah est aussi appelé « demeure du soleil »; comme ayant précédé le soleil il est représenté par les personnifications du soleil nocturne. Souvent aussi il est confondu avec Noum l'abîme.

La symbolique égyptienne fait une confusion continuelle, d'une part entre la source de la création et le renouvellement de la nature par le retour du soleil, et de l'autre, entre la lutte de la lumière contre les ténèbres et du bien contre le mal.

Dans le développement de ce symbolisme, nous trouvons d'abord *Thot* qui conduit le soleil et le fait triompher de ses ennemis et qui résume ce qu'on est convenu d'appeler les dieux élémentaires. *Thot* est aussi l'intelligence, le mesureur, le pondérateur de toutes choses, qui a créé le langage et la science, son emblème est le Cynocéphale. Il représente aussi la lune.

Ce sont ensuite *Shou* et *Anhour* qui ont formé le monde et qui paraissent aussi soulevant le soleil et produisant ou répandant sa lumière. *Anhour* personnifie

la force productrice du soleil, *Harsheti* est son ardeur brûlante, il en est de même de *Montou*. Le soleil lui-même est *Atoum* avant son lever, *Hor-em-Akhou-li* aux deux horizons, *Khopur* à son lever, *Râ*, *Shou*, *Anhour*, *Hor* en son midi, *Nouwer-toum* à son coucher, *Osiris* pendant la nuit.

Il paraît à l'horizon enveloppé dans les replis du serpent *Mehen* emblème de son cours, il glisse sur la barque *Sekti*, des millions d'années, conduit et suivi par mille dieux secondaires; *Hor* est debout à l'avant, veillant sur sa marche, un autre *Hor* tient le gouvernail, les *Akhimou-Ourdou* et *Sekou* rament, et gouvernent l'embarcation. Il va selon l'ordre de sa mère, *Nout* la voûte céleste). Dès qu'il sort de son sein, ses deux sœurs *Isis* et *Nephtyis* se relèvent et le protègent dans sa marche.

Osiris, bien qu'il soit le soleil nocturne, est aussi le soleil diurne, sous le titre d'*Ouanouéré* le dieu bon, qui régit la terre. Il est en lutte perpétuelle avec *Set* le génie du mal; chaque soir il est mis en pièces par *Set* qui disperse ses membres pour l'empêcher de renaitre, mais *Osiris-Khent-ament* ou nocturne renaît au matin sous le nom d'*Harpekroul*, ou *Hor* enfant, qui lutte contre *Set*, le défait et ramène son père à la vie. Ailleurs des membres d'*Osiris* sont recueillis par *Isis* et *Nephtyis*, embaumés par *Anubis*. Le soleil nocturne s'appelle aussi *Lokari*. Avant d'être *Harpekroul*, il est *Horus* l'aîné.

L'espace que parcourt le soleil est personnifié par les déesses *Nout*, dont il a été question plus haut, *Nest* la mère des dieux, qui enfante le soleil et n'a point été enfantée, *Isis* qui a commencé les enfantements, *Mehour* identique à *Neit*, *Maut*, *Thouweris*, la mère nourricière, etc. *Hathor* est le ciel nocturne. Douze noms différents caractérisent les douze heures de la nuit.

Comme on a placé une triade dans le dieu unique, infini, ainsi le soleil dut en avoir une également. Le soleil se renouvelle chaque jour en s'engendrant lui-même. On eut ainsi *Osiris*, engendrant *Horus* dans le sein d'*Isis* et comme *Isis* est appelée mère d'*Osiris*, celui-ci fut dit « fécondateur de sa mère ». Les noms des trois personnages de cette triade variaient selon les pays. C'étaient

Osiris, Isis et Horus à Abydos; Ammon, Maut et Khous à Thèbes; Ptah, Sekhet et Nofer-toum, à Memphis; Mentou, Sati et Khem, à Konossa; Noum, Nebouout et Khem à Esneh.

Le soleil, au moment de réapparaître est *Khepra*, celui qui se refait; lorsqu'il se montre, il est *Nofer-toum* et *nofer-hotep*, aussi bien Horus, Khons, Khem et Hika. Tous ces noms désignent le Dieu fils.

Nous devons encore signaler spécialement: *Seb*, dieu-terre, *Taneit*, id. mais souvent femelle, *Ouaj* déesse du Nord et *Nekheb* déesse du Sud, *Apap* le serpent des ténèbres.

Anubis dieu de l'ensevelissement, *Safekh* déesse des œuvres littéraires, des monuments, etc., *Ranen*, déesse des moissons. Le dieu *Nil* symbole de la fécondité divine.

Quelques divinités sont d'origine étrangère, par exemple: *Baal* et *Soupté*, représentant la force redoutable du soleil, *Bes*, dieu du plaisir, semble-t-il, et représenté sous un aspect grotesque, *Asarte* et quelques autres peu importants.

Les prêtres égyptiens employaient certains animaux comme symboles. Ainsi le lion symbolisait la force des rayons solaires; l'épervier, la course diurne de cet astre; le chacal, le dieu psychopompe; le scarabée figurait la renaissance; la grenouille, la durée indéfinie; le serpent, le cours d'un astre ou les ténèbres; le taureau, la génération; le belier, la génération divine et humaine, l'ibis, etc., etc.

Le sphinx, corps de lion à tête d'homme, symbolisait le soleil; le phénix la renaissance de cet astre. Ce qui indique clairement la nature de ces symboles, c'est qu'on ne représentait pas seulement ces animaux eux-mêmes, mais que l'on donnait simplement leurs têtes à des corps humains. Toutefois, les prêtres, pour frapper davantage l'imagination du peuple, représentaient certains animaux comme porteurs de la divinité qui se cachait en eux et qui, de cette cachette, surveillaient les humains.

Le symbolisme n'était pas uniforme. Tel animal était vénéré à Thèbes, que l'on tuait à Memphis.

Certains animaux étaient ainsi vénérés, adorés dans certains Nomes et malheur à l'étranger qui les tuait par ignorance!

Les plus célèbres sont le bœuf Mnevis (l'âme de Râ) et le phénix d'Héliopolis, le bouc de Mendès (l'âme d'Osiris) et le bœuf Apis (Hapi à Memphis).

Ce culte des animaux était des plus dispendieux et leurs obsèques se faisaient avec une magnificence prodigieuse. Le bœuf Apis vivait dans une chapelle où il recevait les honneurs divins et rendait des oracles. Il n'était censé vivre que vingt-cinq ans. Mort il était remplacé par les prêtres, qui reconnaissaient le nouvel Apis à certains signes dont l'existence était constatée par eux seuls: couleur noire, avec tache blanche triangulaire sur le front, figure de vautour sur le dos.

L'anthropologie des Égyptiens nous est surtout connue par le *Livre des morts* ou livre de piété que l'on déposait dans les cercueils, afin que le mort pût connaître ses devoirs en l'autre vie et soutenir heureusement la redoutable épreuve du jugement.

L'homme se compose d'une intelligence (Khou), par laquelle il tient à Dieu et d'un corps qui le rattache à la matière. Le Khou est d'abord une intelligence pure qui parcourt librement le monde et agit sur les êtres. Cette intelligence est incapable de s'unir directement à la vile matière; pour y arriver elle prend deux intermédiaires: l'âme (*ba*) d'abord, puis par celle-ci le souffle (*nivou*) qui est comme le principe vital. L'animal n'a que le corps et le *nivou*.

Par la différence de leurs natures et de leurs tendances, l'intelligence et le corps sont nécessairement en une lutte perpétuelle; l'homme est vertueux ou pervers selon qu'il suit totalement l'impulsion de l'âme ou de l'autre.

Après la mort, le corps se dissout s'il n'est retenu par l'embaumement, le *Khou* retourne à la région des esprits; l'âme va au tribunal d'Osiris. Car Osiris le soleil nocturne est en même temps le Dieu du monde inférieur, le juge des morts. Osiris, avec les quarante-deux juges, fait subir à l'âme l'examen de sa vie, sa conscience la trahit tout entière. L'âme coupable est livrée à son *Khou*, qui lui fait subir mille tourments jusqu'à ce qu'elle parvienne à posséder un corps humain qu'elle livre alors à tous les maux, à tous les crimes. Son supplice achevé, elle retombe dans le néant.

L'âme acquittée au tribunal suprême doit encore subir mille épreuves, jusqu'à ce qu'entièrement purifiée elle soit admise dans la région des dieux à contempler l'*Infini*. Les vertus principales qui sauvaient les âmes étaient : la piété, la justice, la véracité et la charité.

Le corps du juste ne périssait pas définitivement ; l'âme y rentrait par ordre d'Osiris et la résurrection formait une partie importante de la récompense. Le mort était appelé figurativement du nom d'Osiris même. Le juste pouvait par la résurrection se renouveler pendant des millions d'années comme *son père* Osiris. Pour l'Égyptien, le retour sur la terre bénie du Nil n'était pas chose redoutée.

C. DE HARLEZ.

RELIGION GRECQUE. — La religion de la Grèce a été très longtemps mal appréciée, parce qu'on ignorait l'origine et le sens de ses mythes, parce qu'on en confondait toutes les phases et qu'on n'en distinguait point l'origine et les développements, ni les éléments indigènes ou étrangers. Tout ce que les poètes nous en font connaître, à une époque tardive, était tenu en bloc, comme *la religion grecque* et les faits grossiers, prêtés même aux divinités les plus élevées, étaient considérés comme une conséquence du système qui consistait à transporter dans le ciel les événements de la vie humaine et comme le produit d'une sorte de délire poétique.

L'étude des anciennes poésies indoues, où la genèse et la nature des mythes se montrent à découvert, a fait également reconnaître que les mythes grecs sont pour la plupart de simples figures. D'accord sur le principe, on ne l'est cependant guère sur son application. Max Muller ne veut voir dans les fables divines, que ce qu'il appelle une maladie du langage, des noms figurés dont le sens a été oublié et qui ont fait prendre de simples épithètes pour des personnages réels.

D'autres n'y reconnaissent au contraire que des récits populaires, des contes de grand'mamans. Tout cela est trop exclusif et insuffisant comme explication. La raison en est que les mythes grecs et les personnages divins de l'Hellade ont des origines diverses.

Les uns, et c'est le petit nombre, ne

sont que l'expression figurée d'un événement réel. Il en est ainsi, par exemple, de celui qui explique la fondation de la colonie thessalienne en Libye, à Cyrène, par les amours d'Apollon transportant une vierge thessalienne en ce pays. D'autres, avec les dieux qui en sont les acteurs, ont été formés sous l'empire de ce sentiment instinctif qui fait apercevoir derrière les phénomènes visibles une cause supérieure qui les produit. (Cf. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. XXI.) Les autres ont été créés par les poètes philosophes comme exprimant des spéculations cosmogoniques.

On doit encore, parmi cette foule de divinités qui peuplent l'Olympe et les fables qui les concernent, distinguer celles qui sont d'origine grecque ou étrangère et parmi les premières, celles qui appartiennent soit à la race grecque tout entière soit à des races ou localités particulières.

Les philologues, qui ne veulent voir à l'origine de l'humanité que les croyances les plus grossières, et dans les conceptions élevées qu'un produit tardif, soutiennent naturellement que la religion des anciens Grecs n'était que l'expression du naturalisme le plus cru et le plus vulgaire.

Mais il faut être bien arrêté dans le parti pris, pour se refuser à reconnaître que la succession opposée dans les notions religieuses est un fait attesté par l'histoire.

Pour bien apprécier la religion grecque, telle qu'elle était à l'époque où les poètes et les historiens nous la font connaître, c'est-à-dire à l'époque de son complet développement, il faut y distinguer trois éléments : un élément grec général, fondamental, qui constitue les croyances originaires de la race grecque et celles qui sont restées communes à toutes ses branches ; un élément particulier qui s'est développé en des endroits, chez des peuples spéciaux, et des éléments étrangers qui se sont introduits soit dans les croyances générales, soit dans celles de races particulières et qui pour la plupart ont reçu l'empreinte du génie grec et les modifications nécessaires pour les ramener dans le courant des idées grecques. Ainsi Apollon est originairement un dieu dorien, Poseidon un dieu ionien ; le culte de la grande Mère et celui d'Adonis ont passé d'Asie, de

Syrie en Europe. Hercule est spécialement thébain; Thésée est athénien; Persée argien; mais tous trois proviennent d'une même conception diversement développée.

La religion grecque proprement dite a un fond primitif qu'elle a reçu de la race première indo-européenne et que l'on reconnaît tant dans les conceptions et aventures des dieux que dans celles relatives aux héros. Mais ce fond a été généralement remanié et transformé, au point de n'être plus souvent reconnaissable.

Les Grecs semblent être venus d'Asie par mer; ils ont d'abord peuplé l'Asie-Mineure, puis ont passé la mer et se sont répandus en Hellade. Il en est ainsi surtout des Rossiens; d'autres races seront venues par les Balkans.

Les premiers Grecs descendus en Europe sont connus sous le nom de Pélasges. Ces peuples adoraient le dieu du ciel sur la montagne sacrée sans lui donner aucun nom déterminé et en faire aucune représentation. Cela ressemble sans doute à un culte assez pur et passablement monothéistique. Aussi lorsque M. Tiele ¹⁾ prétend pour soutenir son système que leur religion était des plus grossières, qu'ils adoraient leurs dieux, y compris la divinité suprême, comme des êtres physiques, que s'ils n'avaient aucune représentation figurée ils n'en possédaient pas moins des fétiches, il est réduit à affirmer sans pouvoir apporter une ombre de preuve. Il croit, il est vrai, en trouver une dans l'existence continuée des sanctuaires pélasgiques, et spécialement dans celui de Dodone, où « l'on demandait la volonté du dieu du ciel au bruissement du feuillage de son Chêne sacré qui était son fétiche, et à d'autres procédés purement animistes ». Fétichisme et animisme, c'est en effet pour M. Tiele la source de toute religion et dans cette idée préconçue il ne s'aperçoit pas qu'il confond les choses les plus différentes. Pour que le chêne de Dodone fût un fétiche aux yeux des Pélasges, il aurait fallu qu'ils le considérassent comme vitalement animé par Dieu, comme un dieu lui-même; or les Pélasges n'y

voyaient qu'un mode de manifestation de la volonté du Maître suprême. Autant vaudrait dire que le drapeau blanc qui demande merci est un fétiche et nous constitue animistes.

Rien n'est donc plus faux que l'appréciation de M. Tiele. Comme les Indous avaient en Varuna un représentant de la divinité universelle, souveraine maîtresse du monde et de l'homme, ainsi les Pélasges le possédaient également dans leur dieu innomé. Voilà la vérité. Il est également vrai que le monothéisme n'était pas ou n'était déjà plus intact à l'époque où les Pélasges nous sont connus, car nous voyons chez eux, par exemple, Diane et Pan qui y font une entaille considérable.

La religion des Pélasges se distinguait surtout par les oracles qui, en différents endroits, annouçaient la volonté du maître et établissaient entre le ciel et la terre ces rapports auxquels l'homme aspire naturellement de toutes les forces de son âme.

Avec les nouvelles races qui constituèrent l'Hellade des temps historiques, la religion grecque se modifia complètement et revêtit un caractère tout anthropomorphique. La poésie fut un des principaux facteurs de cette transformation. L'imagination vive, le goût artistique des Grecs les poussa dans cette voie. Du reste la religion des poètes n'était point tout à fait celle du peuple, en ce sens qu'une grande partie des créations de la poésie ne devint jamais croyance populaire et resta en dehors du culte général.

Les nouvelles conceptions qui donnèrent leur essor aux imaginations helléniques leur vinrent en grande partie des Chaldéens. Mais à des personnalités plus ou moins vagues et indécisées, les Grecs donnèrent tous les traits et les aventures des humains.

La religion grecque des temps historiques est à la fois cosmogonique et théologique. Elle nous montre aux origines une double révolution: Zeus détrônant Kronos et se substituant à sa place sur le trône de l'empyrée; c'est à la fois la nouvelle religion grecque triomphant de l'ancien culte et la lumière, le monde organisé, l'intelligence triomphant des forces de la nature.

D'après un passage isolé d'Homère (*Il.* xiv, 201, 256), l'origine de toutes

¹⁾ *Manuel de l'histoire des religions*, traduit du Hollandais par Maurice Vernes, Paris, 1885; p. 290.

choses seraient dans l'Océan (le vieillard Okeanos, solitaire et impassible). L'Océan est ce grand fleuve, cette eau immense qui encercle le monde entier, sorti de son sein. Pour l'auteur de ces vers l'origine des choses est donc dans l'eau; mais il a anthropomorphisé cette conception en donnant à Océan une épouse, Thétys (la mer) et faisant tout provenir de ce couple originaire. C'est par suite de la même conception que les fleuves sont dils les Pères des peuples qui en habitent les rives. De quand date-t-elle et n'est-elle point le fruit d'une interpolation quant à l'*Iliade*, c'est ce qu'on ne peut décider avec certitude. D'après Hésiode, au commencement était le *Chaos*, *Kaos*, l'espace immense contenant tout en germe mais indistinct. C'est le *tohu* sémitique. Du *Kaos* sort la *Gæa* ou la matière du globe terrestre (*terra inanis et vacua*) et *Eros* l'amour, l'attraction, le *Kâma* indou, qui n'est point, ce nous semble, uniquement la force attractive des molécules élémentaires, comme le veulent Maury et Decharme, mais un principe de vie qui rappelle le *Spiritus Domini*, le *ruah Elohim*, en le défigurant. Après *Gæa* et *Eros* surgissent l'*Erèbe* et la *Nuit* (*Nyx*), puis *Ether* et *Héméra*, c'est-à-dire les ténèbres et la lumière, le *vespere* et *mane*, la nuit et le jour. Mais, à la manière des poètes grecs, chaque élément nouveau se présente sous une forme double comme un principe dédoublé, un élément mâle et un élément femelle.

A ces productions succède la création proprement dite, qui se fait sous l'influence d'*Eros*. *Gæa* engendre *Ouranos*, le ciel étoilé, séjour futur des dieux, et *Pontos*, la mer terrestre. *Gæa* s'unit alors à *Ouranos*, la terre au ciel, et de leur union proviennent tous les êtres. C'est d'abord l'Océan et d'autres dieux, qui représentent des forces de la nature, le soleil, la lune, les astres, la mer (*Hypérion*, *Phébé*, *Astreios*, *Thétys*) ou des conceptions morales (*Themis*, *Mnemosyne*) et enfin *Kronos*.

Gæa enfanta ensuite les Cyclopes qui forgent la foudre, les éclairs, leur éclat, et leur bruit formidable (1), puis des monstres terribles, *Briarée* aux cent bras, *Gygès* et autres, détestés d'*Ouranos* et perpétuellement en guerre contre lui;

ils représentent probablement les éléments destructeurs partout où ils se rencontrent. A ce moment *Ouranos* voulut arrêter la création, en emprisonnant dans le sein de la terre tout ce qui se produisait alors. *Kronos* excité par *Gæa* mutila son père, le déposséda et se mit à sa place.

Cette fable marque un nouveau point dans le développement de la création. Les forces naturelles arrêtées quelque temps reprennent leur mouvement; ce sont les Titans qui règnent sous *Kronos*; les conceptions physiques et morales se développent, les eaux terrestres naissent de *Pontos* et de *Gæa*. Naissent alors de la *Nyx* et d'*Erèbe*, la mort, le sommeil et les songes; puis les *Parques*, la vieillesse, la discorde, la fraude, le serment, *Némésis* qui châtie les crimes, etc. Mais *Kronos* reprend tout à coup le rôle d'*Océanos* et, voulant arrêter la création, dévore ses enfants. *Rhea* (l'activité créatrice) sauve *Zeus* qui détrône *Kronos* et prend sa place dans le gouvernement du monde. *Zeus* alors entre en lutte contre les fils de *Kronos*, les Titans, les défait et les précipite dans les abîmes; pas tous cependant, car *Thémis* et *Mnemosyne* (la Justice et l'Intelligence) continuent à habiter l'Olympe et *Thétis* engendrera *Diké*, la justice, l'ordre moral.

Toutefois la victoire de *Zeus* ne fut pas facile, la lutte dura dix ans et le dieu ne vint à bout de ses adversaires qu'en tirant du Tartare les géants précipités par *Ouranos* (*Briarée*, etc.) et en les lançant contre les fils d'*Ouranos*.

Tout ceci nous rappelle à la fois et les révolutions cosmogoniques et la lutte primitive des anges, la chute de *Lucifer*. Hésiode eut l'idée d'une création se produisant d'une manière successive, de grandes révolutions géologiques et les dépeignit comme des luttes et des entreprises quasi-humaines.

Mais avant que l'empire de *Zeus* fut complètement affermi, il eut encore à subir les assauts du géant *Typhée*, aux cent têtes de serpent qui lancent des voix confuses, des bruits épouvantables, c'est-à-dire du génie de l'ouragan et du feu céleste destructeur. Foudroyé par *Zeus*, il tomba au sein de la terre d'où son corps embrasé lance des flammes par les ouvertures des volcans, etc.

A partir de cette victoire, l'ordre l'em-

(1) *Brontès*, *Stéropès*, *Argès*, création poétique.

porta sur les forces violentes de la nature et si celles-ci se soulèvent encore, c'est pour être promptement réprimées. La souveraineté fut désormais assurée à Zeus qui fit régner partout l'ordre et l'harmonie. On comprend aisément que ce système n'est point une conception primitive, ni une vraie croyance populaire. Ce qui appartient vraiment aux croyances spontanées a été revu, augmenté, complété et coordonné.

Dans Homère, le système théologique se borne à nous représenter dans le ciel un certain nombre de dieux régissant le monde, sous la souveraineté suprême de Zeus qui commande en Maître et peut précipiter les autres dieux dans le Tartare.

Aussi loin que se reportent les relations concernant la religion grecque, nous y trouvons bien déterminée la conception d'une divinité personnelle, maîtresse de l'univers et de l'homme, principe et gardienne vigilante de la loi morale. Nous y trouvons l'homme conscient de son libre arbitre et de ses devoirs, de sa responsabilité vis-à-vis de Zeus dont il dépend complètement, en même temps que la certitude d'une vie future et de châtiments qui y attendent le coupable. Le lieu du supplice est l'Adès où règne un dieu du même nom, frère de Zeus, et dont la place est au sein de la masse terrestre. L'Adès ne doit point être confondu avec le Tartare, prison des Titans et dieux vaincus par Zeus, laquelle est à l'extrémité inférieure du monde dans la région opposée à l'Olympe. La conception du ciel, séjour des âmes vertueuses, se retrouve, bien qu'imparfaitement, dans les Champs-Elysées et l'enfer de l'*Odyssée*. On voit que les Grecs attribuaient à la partie corporelle de l'homme une grande valeur dans le composé humain et que, tout en croyant à la survivance de l'âme, ils la considéraient comme fortement atteinte par la mort. La scholastique se rapproche de cette conception.

Zeus une fois maître du monde, c'est l'intelligence, l'ordre, la sagesse, la beauté régnant dans l'univers. Ses premières épouses, c'est-à-dire ses qualités essentielles, sont *Métis*, l'intelligence sage, *Thémis*, la justice, *Eurymnie*, la beauté. *Hère* (Juno) est la dernière, ce qui prouve, selon une observation très juste,

que la conception de Jupiter comme l'intelligence absolue, source de tout ordre, de toute vertu et de toute beauté, n'est pas une création tardive des poètes philosophes, mais au contraire une des idées les plus anciennes auxquelles se soit élevée la pensée grecque.

Zeus triomphant des Titans partage le monde avec ses deux frères. Poseidon (Neptune) eut la mer, Adès (Pluton) eut l'enfer. Les autres dieux, sans provenir de Zeus, lui sont soumis en général, et dépendent de lui. Ce sont les représentants des forces naturelles ou des principes moraux. Les premiers ne sont pas uniquement des personnifications métaphoriques, comme on le dit généralement, ils ne sont pas purement et simplement la matière animée, mais les produits d'une idée fautive qui attribue aux mouvements des forces naturelles une cause, un moteur animé et personnel, un être anthropomorphe invisible qui les fait agir.

Le nom de Zeus est l'équivalent du sanscrit *Dyâus* (Jovis), qui désigne le ciel lumineux, ce qui ne prouve nullement que Zeus ait été à l'origine la voûte matérielle. La lumière et le ciel ont toujours été associés à la conception de la divinité. La lumière est son vêtement et sa demeure, dit l'Avesta. Zeus comme dieu du ciel est celui de l'atmosphère et de tous ses phénomènes, non parce qu'il est l'atmosphère matériel, mais parce qu'il en est le régent. C'est la philosophie, au contraire, qui l'a confondu avec les éléments physiques, comme on le voit dans Virgile.

Les autres dieux qui se partagent la nature sont divisés en dieux supérieurs et inférieurs, en demi-dieux et héros; en dieux du ciel, de la terre et des enfers. Une nomenclature complète serait impossible ici. Notons seulement :

Dieux du ciel : *Hère*, épouse de Jupiter, élément générateur du ciel; *Athènè* (Minerve) née, de la tête de Zeus (soit comme intelligence, soit comme déesse de lumière), déesse de la sagesse et peut-être de la pureté de l'azur céleste; *Apollon*, dieu de la lumière puis du soleil, des arts, de la littérature etc; *Arès* (Mars), dieu de la guerre; *Aphrodite* (Vénus), de création phénicienne ou syriaque et *Èrôs*, l'amour, son fils; *Hephaïstos* (Vulcain), dieu du feu; *Artemis*, déesse de la lune, de la vie agreste, des bois ainsi que de la chasteté, associée à *Hécate*, autre forme de la lune et à *Proser-*

pine, déesse de l'enfer pour former la triple Hécate ou la lune pleine, diminuée, enfoncée sans éclat dans l'abîme, la lune dite nouvelle; *Hermès* (Mercure) le messager des dieux, qui conduit les âmes dans l'autre monde, dieu des conventions entre humains et protecteur des limites de la propriété. On a voulu simplement y voir le crépuscule et l'assimiler à la *Saramaya* védique, envoyée à la recherche des Nuages; certes c'est là un crépuscule bien fécond. Notez qu'il est encore le dieu de l'éloquence. Cette assimilation vient de ce qu'il faut que toute conception divine ait d'abord été naturaliste; *Hestia* (Vesta), la protectrice du foyer et de son feu perpétuellement allumé; *Hélios*, le soleil; *Iris* l'arc-en-ciel, messager de paix entre les dieux et les hommes. Les dioscures *Castor* et *Pollux*, les représentants des crépuscules, etc.

Nous avons cité plus haut Némésis, Thémis et Eurynome; ajoutons-y les Grâces, ou *Xαριτες* et les Muses, et en sous-ordre, *Asclepias*, dieu de la médecine, *Orphée*, *Ganymède*, *Hébé*, etc., bien connus.

Au-dessus des dieux est la *Moira*, ou destin, qui assigne à chacun sa part (*μοιρα*) et dont Zeus même ne dispose pas en maître, car nous le voyons dans l'*Illiadé* consultant le sort.

La mer a pour divinités principales les Titanides: Océan et Thetis, les Kronides, Poseidon et Amphitrite, Néré et ses cinquante filles, les Néréides, les Sirènes, etc.

Les divinités du sol sont Gæa et Rhea-Cybèle déjà citées, Déméter, déesse du sol cultivé et Parsiphone sa fille, déesse de la force végétative que renferme le sol; c'est pourquoi Adès l'enlève pour en faire son épouse; c'est pourquoi aussi elle demeure six mois près de sa mère (temps de la germination) et six mois près de son époux hiver; puis Adès lui-même, dieu du monde souterrain, où habitent les trois juges infernaux, Eaque, Minos, et Rhadamanthe et que garde Kerbère, chien à trois têtes, à la peau tachetée.

Se rattachant au sol qu'ils habitent, sont Dionysios (Bacchus), dieu du principe, surnaturel en apparence, des boissons fermentées (le Sôma indou; et aussi, semble-t-il, le principe fécondant de la pluie; Pan et Aristée, dieux de la

vie pastorale, principe de la végétation, et les groupes des Satyres, Silènes, Nymphes et Furies.

Les demi-dieux et les héros sont nombreux, comme chacun le sait. Les fables qui les concernent, telles que les donnent les mythologues, sont composées de différentes légendes appartenant à différents pays.

Héraklès ou Hércule est le dieu de la force, de la vie, de la santé, personnifiées dans l'air pur ?; c'est un héros dévoué au bien de l'humanité. Les douze travaux rappellent par leur nombre les douze signes du zodiaque, mais ce n'est qu'une appropriation tardive. Mentionnons encore Persée, Bellérophon, Jason, Edipe, Hélène, les héros nationaux, Thésée d'Athènes, Cadmus de Thèbes, Inachus d'Argos, Danaüs, etc.

Il serait impossible de mentionner ici tous les mythes, toutes les légendes dont les dieux et les héros sont les acteurs. L'imagination grecque les a multipliés et variés à plaisir. Leur origine, comme nous l'avons dit, est également multiple; les uns figurent des scènes de la nature, d'autres des conceptions morales ou intellectuelles. Quelques-uns sont de pures créations poétiques ou populaires; d'autres sont faits pour expliquer un nom dont le sens et l'origine sont perdus. En quelques-uns on ne peut s'empêcher de soupçonner un certain fondement historique. Discuter ces questions demanderait un gros volume. L'ouvrage de P. Decharme: *Mythologie de la Grèce antique*, est fait généralement avec beaucoup de jugement et de modération. On y trouvera des renseignements nombreux et dignes de foi, si tout n'est point également bien établi. (Comparez aussi C. DE HARLEZ, *Origines des Mythes*, dans le *Muséon* 1882 et 1885.)

La religion grecque, qui, à l'époque pélasgique, n'avait ni temple ni statue des dieux, reçut les uns et les autres de l'Asie. Primitivement elle n'avait point de sacerdoce; les pères de familles, les chefs des peuples offraient les sacrifices et les prières. Plus tard les chefs eurent des prêtres attachés à leur personne, auxquels ils faisaient accomplir les cérémonies du culte. Seuls, les lieux où se rendaient les oracles possédaient des corps sacerdotaux appliqués à l'étude

des volontés des dieux et de leur expression. Quand il s'éleva des temples, des sanctuaires, ils eurent naturellement leurs desservants. La Grèce eut alors deux corps principaux, les prêtres et les devins.

Les temples grecs étaient généralement élevés sur les hauteurs. Quelques-uns furent d'une grande magnificence. On choisissait pour les construire l'ombre des bois, une riante vallée, un mont élevé, le bord d'un fleuve, un emplacement spécialement majestueux, mystérieux ou riant. Le temple était partagé en deux parties, l'une ouverte au public, l'autre réservée aux sacrificateurs (ἱερόσυλον); un vase d'eau lustrale les séparait. Dans l'adyton était un autel dont la grandeur et la beauté variaient avec le rang du dieu auquel il était consacré.

Les premières idoles n'étaient que des pierres ou des images informes; elles devinrent avec le temps des objets d'art. Temples et autels devaient être consacrés par des offrandes, prières, cérémonies et surtout par des onctions d'huile. On consacrait aussi aux dieux des enceintes, des champs dont les prêtres percevaient les produits.

A l'époque historique, la Grèce avait des corps sacerdotaux régulièrement constitués, des prêtres regardés comme les seuls intermédiaires légitimes entre les dieux et les hommes. Ils étaient nommés ou par le sort ou par l'élection, ou en vertu d'un droit héréditaire. En tout cas, on exigeait d'eux une intégrité complète au physique et au moral et une vie pieuse. Quelques temples avaient des prêtresses.

Les actes du culte consistaient en sacrifices, prières et offrandes, libations, encens allumé. Les sacrifices sanglants ne s'introduisirent, dit-on, que tardivement.

Le théomancie jouait aussi un grand rôle dans le culte grec.

C. DE HARLEZ.

RELIGION MAZDÉENNE OU AVESTIQUE — I. La religion de l'Avesta a été appréciée des manières les plus diverses; tellement qu'en parcourant successivement ce qu'en ont dit Haug, Kossowicz, Roth, Darmesteter, Spiegel et autres, on croirait lire des descriptions de religions

toutes différentes. Ces divergences proviennent de ce que les doctrines avestiques ne sont point uniformes et que l'on y rencontre des contradictions manifestes. Tantôt le monothéisme y domine, tantôt c'est le dualisme le plus complet; ailleurs on se croirait en plein paganisme. On n'a généralement pas tenu compte de ce singulier phénomène; on n'en a guère aperçu, encore moins en a-t-on compris la raison; chacun a choisi dans cet amalgame ce qui le frappait le plus, et en a fait la caractéristique de la religion mazdéenne. L'explication de ce phénomène est cependant assez simple. Au polythéisme des anciens Éraniens, une première tentative voulut substituer le dualisme; une seconde plus radicale chercha à faire triompher le monothéisme. Mais aucune de ces deux entreprises ne réussit complètement et leurs promoteurs obligés de combiner leurs systèmes avec les anciennes croyances aboutirent à former un corps de doctrines très disparates. Dans les Gâthâs (Voy. *Avesta*) un monothéisme très accentué se trouve, presque dans tous les chapitres, à côté du dualisme le plus absolu (deux esprits égaux d'origine et de puissance) exposé dans deux passages très remarquables. Dans le reste de l'Avesta, monothéisme, dualisme et culte des génies de la nature se cotoient constamment.

Parfois dans les invocations, les génies sont mis sur le même pied que ceux des Védas; parfois une phrase incidente ou le simple mot *créé par Mazda* les ramène au système monothéistique. Bien des passages pourraient appartenir aux hymnes indones ou grecques.

La religion avestique admet donc, comme objet de sa vénération, beaucoup d'anciens génies de la nature après les avoir soumis au pouvoir du Dieu suprême, et ces génies y figurent sous une forme flottant entre l'élément naturel et la personification. Elle a, en outre, créé d'autres génies, personnalités abstraites représentant les vertus et les vices. Les Gâthâs ne connaissent que les principaux d'entre ces derniers, les premiers de ceux qu'on appelle *Amesha spentas*. La religion avestique admet, en outre, le dualisme c'est-à-dire qu'à côté de Dieu, elle reconnaît un esprit mauvais existant de lui-même, principe et cause de tout mal. En quelques

passages, ce dualisme est absolu, c'est-à-dire que l'esprit mauvais est l'égal du bon quant à la puissance. En outre le bien et le mal moral sont inséparablement unis à la lumière et aux ténèbres.

Enfin sur tout cela, elle a greffé le monothéisme, élevant le bon Esprit au rang d'un Dieu un, éternel, infini, et abaissant son rival devenu dès lors son inférieur et quant à la nature et quant au pouvoir. Toutefois par suite du dualisme, la puissance de Dieu est nécessairement limitée; par conséquent, le monothéisme avestique n'est qu'imparfait et incomplet.

2. La religion de l'Avesta a donc pour fondement la foi en un Dieu un, éternel, supérieur à tout en puissance, infiniment bon et saint, habitant de toute éternité la lumière éternelle qui est comme son vêtement et représente son essence, esprit du bien, créateur de tout ce qui est bon; et en même temps la croyance en un être également éternel, mais essentiellement mauvais et principe de tout mal physique et moral. Cet esprit du mal est cependant très inférieur à son rival; l'Avesta ne dit pas clairement qu'il ait créé les mauvais génies inférieurs; pendant la durée du monde présent sa puissance se borne à produire les maux, les vices et la mort, à souiller les créatures du bon esprit, à les entraîner au mal afin de les détruire ou les attirer à lui. Le bon esprit comme tel s'appelle *Cpento mainyus* (l'esprit qui fait croître); le mauvais est par contre *Auro mainyus* (l'esprit destructeur). Comme Dieu suprême le bon esprit s'appelle *Ahura-Mazda* (le Maître omniscient).

3. Sous ces deux chefs viennent se ranger deux catégories de génies les uns du bien ou *yazatas* (digne d'un culte); les autres du mal ou démons, *dâeva*. Les uns et les autres coopèrent à l'œuvre de leur chef suprême, les premiers travaillant à la prospérité du monde et au triomphe du bien, les autres à la destruction de la création sainte et à la victoire du mal et des passions mauvaises.

En voici les noms et les attributs; nous les divisons en catégories d'après leur nature.

1° Génies d'origine zoroastrienne.

Ce sont d'abord les six *Amesha cpentas* qui forment le degré supérieur de toute la hiérarchie et un groupe à part : *Vohumanô*, le bon esprit, la disposition sainte et

le génie des troupeaux, *Asha*, la sainteté, l'observance, *Kohathra vairya* (la puissance excellente), le génie du pouvoir et des métaux, *Spenta Armaiti* (sainte sagesse), génie de la sagesse, de l'arrangement habile de toutes choses et de la terre; *Haurvatât* (Incolumitas) le génie de l'intégrité matérielle et des eaux; *Ameretât* (immortalité), le génie de la préservation de la mort et des plantes. — Après eux, *Sraosha* l'obéissance, la foi; *Rashnou*, le droit, la justice, *Arstatât*, la droiture, *Ashi Vanuhi*, la sainteté, la bénédiction, *Daëna*, la loi, *Cisti*, la sagesse, la réflexion, *Çaoka*, l'utilité, le profit, *Druvaspo*, le génie des troupeaux et une foule de personnifications abstraites de prières, vertus, etc.

2° Génies de la nature admis dans l'Olympe avestique. *Verethraghna* génie de la victoire dans le monde physique; *Mithra*, génie de la lumière, de la concorde et de la foi jurée; *Haoma*, le jus enivrant de la plante sacrée offerte au sacrifice et génie du breuvage divin; *Atar* le feu, fils d'Ahura Mazda, emblème de la puissance; *Nairyocanha* (voix de l'homme), messager d'Ahura Mazda, personnifiant la prière et la flamme du sacrifice; *Ariyaman* (l'ami secourable), personnifiant le rayon bienfaisant et génie de la guérison; *Ardivi Çâra* (élevée, sacrée), l'eau céleste, source des eaux, génie de la pureté matérielle; *Râman qâçtrâ* (qui rend agréable), l'éther et génie du goût; *Vayou*, l'air, *Vâta*, le vent, *Hevare*, le soleil, *mâonh*, la lune, *Tistrya*, l'étoile Sirius et plusieurs autres constellations, *Apâm napât*, génie mâle des eaux, principe de la génération, *Açman*, le ciel et *Armaiti*, la terre. L'Avesta honore en outre toutes les parties de la nature, terre, montagnes, eaux, etc.

Ces génies, comme tout le reste de l'univers, en dehors du monde diabolique, sont censés créés par Ahura Mazda; mais maintes fois ils sont invoqués comme des dieux indépendants. Mithra détruit à son gré les contrées où il n'est pas honoré; c'est le culte de Thoma qui a valu au monde la venue de Zoroastre, etc.

Le monde des démons est formé par les *dêras* ou démons supérieurs, égaux pour ainsi dire à Anromainyus. Les principaux sont : Les six *Darçands* (méchants) opposés aux Amesha cpentas : *Akoman*, le mauvais esprit; *Aeshma*, la violence, la colère; le démon de la faim et de la soif

et deux autres presque inconnus. Puis *Azhi*, la luxure, *Astovildhôtus*, démon de la mort, *Vizareshō*, qui entraîne les damnés en enfer, *Apaosha*, démon de la sécheresse et du dépérissement : puis une foule d'autres représentant des vices ou des maux physiques, l'ivrognerie, l'hiver, etc. A côté d'eux se trouvent des démons femelles, les *Drujes*, les trompeuses dont les principales sont : la *Naçus*, qui s'empare des cadavres et les souille, la *Jahî* (volupté), *Bushyansta*, la mollesse, *Agha doithri*, le mauvais œil, etc.

Les principaux démons inférieurs et en quelque sorte mi-démons mi-hommes, sont les *Yatus*, auxiliaires des magiciens, les *Pairikas*, fées séductrices et malfaisantes, les *Janis*, qui tuent ou pervertissent, etc.

Dans la période mazdéenne, *Auromainyus*, n'est plus l'égal du Dieu bon, il ne peut créer que des maux et des vices et quelques animaux nuisibles; il n'a pas la prescience, il est destiné à succomber un jour, et c'est pour prévenir ce coup qu'il cherche à souiller et à détruire toutes les créatures d'*Ahura Mazda*. A chaque œuvre de lumière et de vie, il oppose une œuvre de ténèbres et de mort.

Nous devons encore noter les *Fra-rashis*, génies dont la nature n'est pas encore bien déterminée. Tantôt ce sont les âmes des morts, tantôt ce sont des esprits protecteurs, tantôt une partie de l'homme même. Cette conception qui n'est pas aryaïque semble empruntée aux peuples dits touraniens de l'Iran. Ils se rapprochent fort des esprits de l'islamisme. Chaque homme a son *fravashi* qui existait avant lui, qui lui est uni pendant sa vie, qui se sépare de lui après la mort tout en restant comme son âme et son double (à la façon égyptienne) et se constitue son génie protecteur. (V. l'article *Bible et Avesta*.)

4. Le monde matériel et celui des bons génies a été créé pour la propagation du bien. Il n'est cependant pas sûr que tout l'ait été. Le firmament et la lumière ainsi que le temps et l'espace sont qualifiés de *gathâta* ce qui doit signifier « créé par soi-même ».

Quant au monde animal, *Ahura Mazda* créa d'abord un bœuf et un homme (*Gayomartan*), que le démon parvint à faire périr, mais de leurs corps naquirent les êtres qui furent les pères de la race ani-

male et du genre humain. Les deux premiers humains furent *Yima* et *Yimâ*. Celle-ci toutefois ne paraît point dans l'*Avesta*.

Les êtres se divisent en *açtrantô* corporels, et *mainyava* spirituels (ces derniers sont les esprits bons et mauvais et les âmes humaines), et en outre, selon l'esprit auquel ils appartiennent, en *ashavan* (purs, légitimes) et *anashran* (impurs). L'homme est doué d'une âme spirituelle, libre, responsable de ses actes, soumise à la loi de Dieu. Il doit avant tout répudier les dévas, adhérer à la vraie foi et en observer les lois et les pratiques, c'est le seul moyen d'arriver au ciel. Mais il peut expier ses fautes par le repentir, par les pénitences et les bonnes œuvres.

L'univers se compose de l'espace immense contenant, à un pôle, la lumière éternelle avec le *garônmânu*, séjour de Dieu et le Paradis des justes; à l'autre les ténèbres éternelles et l'enfer, demeure des dévas et des damnés. Cet enfer a un orifice dans la terre même.

Les deux mondes, céleste et infernal placés chacun sous la direction de son auteur et maître, sont donc constitués l'un antérieurement pour le développement et le triomphe du bien, l'autre pour sa destruction et le triomphe du mal, pour la lutte de la vie contre le dépérissement et la mort, car dans le dualisme avestique, le bien et le mal sont aussi bien relatifs à l'ordre physique, qu'à l'ordre moral et intellectuel; détruire la vie physique est un attentat contre le bien.

Cette lutte existe depuis le commencement de l'humanité. Peu avant la venue de Zoroastre, les dévas dominaient la terre, mais *Ahura Mazda* choisit son prophète, l'arma de la prière *Ahuna Vairya*, au moyen de laquelle il fit rentrer les démons sous terre. Zoroastre alors prêcha la loi divine qu'*Ahura Mazda* lui avait révélée et réussit à la faire triompher grâce à l'appui du roi *Vistâspa*. La lutte, la loi et le monde actuel dureront 3,000 ans, après lesquels un prophète issu du semen de Zoroastre, *Sôshyant*, entamera un suprême combat. Aidé des génies célestes, il vaincra tous les mauvais génies, les chassera du monde et les enfermera en enfer avec les méchants; il ressuscitera les morts et restaurera le monde dans son état primitif.

Déjà, dans la période actuelle, les âmes des morts vont selon leurs mérites au ciel ou en enfer.

La résurrection des morts est clairement enseignée dans l'Avesta, mais il ne paraît pas qu'elle fût professée aux premiers temps. C'est une création ultérieure, ou bien elle a été reçue de l'extérieur.

Outre les génies des deux mondes, l'Avesta a conservé une foule de héros légendaires et mythiques de la période antérieure. Il compte aussi un bon nombre d'animaux d'une nature merveilleuse, qui ont un rôle dans la lutte des deux esprits. Ainsi le *Karshipta* porte la loi dans l'enceinte construite par Yima. Le Coq (*parodars*) est l'auxiliaire de Graosha, etc.

Un point essentiel de la doctrine avestique est cette croyance que la mort, étant l'œuvre d'Ariman, fait tomber les cadavres humains sous le pouvoir du mauvais esprit. Ils deviennent impurs et rendent impur tout ce qu'ils touchent. On ne peut, en conséquence, ni les enterrer, ni les mettre en contact avec l'eau et le feu, car ils souilleraient ces éléments, œuvres principales du Créateur. Il en résulte également que tout ce qui se détache de l'homme, cheveux, ongles, sécrétions, est également impur. Si l'on touche l'une de ces matières, il faut se purifier par des cérémonies nombreuses et dégoûtantes; car le principal instrument de la purification est le *gomez* ou urine de vache.

5. La morale zoroastrienne est assez élevée, quoique mêlée de singularités telles que celles dont il vient d'être question. Elle commande l'exercice des principales vertus, telles que : piété envers Dieu, véracité, charité et bienfaisance etc. Elle défend le vol, l'impureté sous toutes ses formes, la médisance, etc.

En raison du dualisme naturaliste, elle prescrit le soin des créatures d'Ahura-Mazda, le soin de son corps; l'homme doit cultiver la terre, conserver les végétaux, à moins de besoin ou d'utilité. Un trait bien étrange de la doctrine mazdéenne est le respect du chien; cet animal y est traité presque à l'égal de l'homme; son cadavre produit les mêmes souillures que celui de l'homme; lui nuire est aussi sévèrement défendu que de faire tort à un être humain.

Envers les idolâtres et les hérétiques, le Mazdéen n'était guère tenu à la charité.

Le mazdéisme prescrit aussi de nombreuses prières, tant privées que publiques, journalières et accidentelles selon les occurrences. Elle ordonne des sacrifices, des offrandes et des libations, des purifications et des pénitences.

6. Les actes principaux du culte sont l'entretien perpétuel du feu sur son autel, avec prières et cérémonies; le sacrifice public accompli par les prêtres et dans lequel on récite l'Avesta tout entier. La cérémonie se compose de longues et nombreuses invocations, des prières relatives aux offrandes, de la distillation et de la libation du jus du *homa*, avec du beurre fondu, versés l'un et l'autre dans le feu de l'autel, puis d'une longue suite de prières, hymnes et autres morceaux religieux, parmi lesquels se distinguent les *Gâthâs*.

La liturgie mazdéenne a des prières spéciales pour les différentes circonstances de la vie; entrée dans la communauté par la remise du cordon sacré, mariage, fêtes des moissons, du nouvel an, de *Mytha*, des lunaisons, jours consacrés aux morts et aux *fravashis*, etc.

Le mazdéisme avait un sacerdoce constitué. Le prêtre est *Atharvan* (l'homme du feu); *Ratu*, chef spirituel, directeur de la conscience. Il y avait aussi toute une hiérarchie servant au sacrifice, à l'autel du feu. A la tête du sacerdoce semble être un *Zarathustaoetema*, ou grand Pontife.

Ahuna Vairiga est la prière la plus efficace et la plus usitée chez les mazdéens. C'est elle dont on a fait l'*Honozer*, ou Verbe divin. Son nom est une altération des premiers mots: *Yatha ahuvairyo*. Le sens n'en est pas très clair. Voici cependant l'interprétation la plus probable.

« De même qu'il y a un Maître suprême auquel on doit adhérer, ainsi il y a un chef spirituel établi par la loi sainte, régulateur des dispositions saintes et des œuvres pieuses qui ont Mazda pour objet. La puissance d'Ahura repose sur lui, que Dieu a constitué le protecteur des petits et des pauvres. »

Le but de cette prière est d'inculquer le respect du sacerdoce.

C. DE HARLEZ.

RELIGION PRIMITIVE DES CHINOIS.

— Le prétendu athéisme des Chinois est

un des faits que l'on invoque le plus souvent pour prouver que le consentement universel de l'humanité relativement à l'existence d'un Dieu personnel, maître du monde, n'est qu'une pure fiction. Le peuple chinois est un des plus intelligents de la terre, il a été un des premiers civilisés; or, il est athée et matérialiste; la nature ne l'a point conduit à la connaissance de la Divinité; celle-ci n'est donc point un bien naturel de l'homme, et le consentement unanime des peuples n'est pas soutenable.

Un sinologue italien distingué, M. Nocentini, rapportait il y a quelque temps, dans la *Revue Internationale d'A. de Gubernatis* (1866) un entretien qu'il avait eu, à peine arrivé à Canton, avec un lettré chinois et en concluait qu'il était inutile de chercher Dieu dans les livres anciens de la Chine.

De même beaucoup de gens croient que les Chinois sont athées et matérialistes, qu'ils ne connaissent au-dessus d'eux que le ciel matériel, la voûte de diamant où brillent les perles stellaires. Qu'un certain nombre de Chinois, de lettrés même en soient arrivés là, c'est ce que nous ne chercherons pas à contester, et ce qui importe très peu à la question. Il s'agit ici non pas de ce que le Céleste Empire est aujourd'hui, mais de ce qu'il a été, surtout à l'origine, de ce que la nature a inspiré au peuple chinois, avant que le luxe, la corruption des mœurs aient pu faire peser sur l'esprit chinois le joug si lourd de la matière et des sens, avant qu'une propagande étrangère ait altéré chez lui l'œuvre spontanée de l'intelligence humaine.

On connaît ses pagodes, ses idoles ou ses magots, ses bonzes aux mœurs souvent dissolues, au caractère peu estimable, que les romanciers chinois se plaisent à mettre en scène, et on juge d'après ces spécimens peu faits pour en donner une idée favorable. Mais ce sont là des produits exotiques, introduits en Chine par l'influence étrangère; ils ont bien pu altérer partiellement les doctrines indigènes; ils ne les ont pas fait disparaître. La religion chinoise n'a rien de commun avec celle des disciples de *Fo* ou du *Tao*; c'est ce qu'il importe de bien remarquer pour se faire une idée exacte de l'histoire religieuse de la Chine.

Nous devons distinguer, dans le Cé-

leste-Empire, trois religions principales. La première remonte à l'origine même de la nation, et se manifeste avec ses premiers monuments; c'est la religion nationale.

Les deux autres ont une date connue, relativement récente.

Nous ne nous occuperons ici que de la première.

Les Chinois, au moment où ils apparaissent dans l'histoire, sont monothéistes. Leur religion peut se résumer en une croyance, celle à un Dieu suprême. Leur culte consiste en une pratique, le sacrifice. A ce Dieu suprême ils donnent le nom de *Chang-ti*, c'est-à-dire Maître *ti* suprême *Chang*.

Les caractères de ce Dieu nous sont clairement indiqués, bien qu'indirectement, par les faits historiques relatés dans les livres chinois. Mais, pour justifier nos conclusions, nous devons établir avant tout l'authenticité des anciens ouvrages historiques de ce peuple. Le premier historien de la Chine, le célèbre Confucius ou Kong-fu-tse, ne commence ses récits qu'avec le règne du roi Yao qui régnait sur les provinces du Nord, les seules alors occupées par les tribus chinoises, vers l'an 2350 A. C. C'est pourquoi l'on a daté de cette époque les premiers temps historiques de la Chine; mais Confucius lui-même fait souvent allusion aux rois antérieurs, et s'il n'en dit rien expressément, c'est qu'ils ne fournissaient guère matière à servir son plan, plus didactique qu'historique. D'ailleurs, les historiens les plus sérieux des temps plus rapprochés s'en sont occupés pour la plupart, et ont examiné, à la lumière d'une critique sérieuse, tout ce que l'on en rapportait. L'histoire authentique de la Chine raconte leurs règnes en grand détail, et si tout ce qui en est dit n'est point également acceptable, on ne peut raisonnablement en rejeter ce qui présente tous les caractères de la probabilité. L'histoire romaine de Tite-Live n'est point à classer parmi les purs romans, par cela seul que l'auteur latin y fait entrer les légendes populaires qui se rattachent à des événements réels.

Nous pouvons donc suivre le résumé officiel de l'histoire de la Chine ou le *Tou-Kieng-Kang-Mu*, qui a fait également la base de l'*histoire générale de la Chine* du P. de Mailla.

Le premier prince dont le nom et l'histoire présentent en général quelque garantie d'exactitude est *Fo-hi*. De ce prince, les historiens chinois nous disent qu'il fut charmé de la beauté des cieux et des richesses de la terre, qu'il ne manqua pas d'en faire hommage au Tien, souverain maître de l'un et de l'autre. « Le premier, il ordonna de choisir des animaux et de les offrir en sacrifice au Maître du ciel, et fixa les jours où ces cérémonies devaient s'accomplir. »

Hoang-ti, l'un de ses successeurs, profitant des progrès de la civilisation accomplis sous ses prédécesseurs et au commencement de son règne, fit construire un temple magnifique au *Chang-ti* et y offrit des sacrifices. Il fit en outre publier des ordonnances destinées à régler la conduite du peuple et à prévenir les actes mauvais déplaissant au *Chang-ti*.

Sous Chao-Hao, qui suivit ce grand prince, il se passa un fait d'une haute importance pour l'histoire religieuse de la Chine. La magie fut introduite dans le pays par neuf officiers des provinces extrêmes. Ils parcouraient le pays en faisant apparaître des spectres effrayants, et forçaient le peuple à sacrifier à ces fantômes, « ce qui était contraire au culte qu'on doit rendre au *Chang-ti*, et ce mal déplorable subsista ; il se développa et devint incurable lorsque les Tao-sse eurent adopté ces pratiques coupables ». C'est le langage d'un historien du IX^e siècle (fin des Tang).

Tchuen-Hio, successeur de Chao-Hao, comprit toute l'étendue du mal, et la nécessité d'y porter remède. Il chargea l'un de ses officiers, Keu-Ming, de régler tout ce qui concernait les sacrifices, et son fils même, aidé d'un sage conseiller, de travailler à ramener les égarés à la saine doctrine. Keu-Ming défendit sous peine de mort de sacrifier à tout autre qu'au *Chang-ti*, et pour mieux en finir avec les superstitions, il statua qu'à l'avenir l'empereur seul sacrifierait au Souverain Maître du ciel et de la terre. D'autre part, le ministre, conseiller de son fils, parvenait à convertir les peuples séduits par les magiciens.

De Ti-ko, qui vint après Tchuen-Hio, les historiens chinois nous racontent que, pénétré de respect à l'égard du *Chang-ti*, il s'observait sans cesse dans ses actions, de peur qu'il ne lui échappât

quelque acte contraire à son devoir ; aussi le ciel le bénit, et tous les peuples de la terre venaient se soumettre à un pouvoir si doux et si bienfaisant.

Mais la reine Kiang-Yuen n'avait point d'enfants ; sans cesse elle priait le *Chang-ti* de la délivrer de cette ignominie, sans cesse elle offrait des sacrifices. « Lorsque le temps fut venu, elle fut, comme au commencement de sa grossesse, exempte de difficultés, de peine ; sans douleur, sans tourment, elle mit au jour la merveille de cet enfant. Le Maître suprême n'était-il pas favorable ? Ne recueillait-elle pas le fruit des sacrifices et des offrandes ? » Ainsi chantait encore un poète d'un âge beaucoup plus récent, après avoir introduit dans la légende un élément qui ne lui appartenait pas, le corps du Maître suprême. Nous arrivons ainsi au règne de l'empereur Yao, le premier dont Confucius retrace le règne en termes formels. On pourrait dire, peut-être, que les renseignements qui nous ont été fournis sur les prédécesseurs de Yao, datent d'une époque assez récente, et que les historiens ont peint les temps antiques à l'image du leur. Ce serait là une hypothèse, une explication sans fondement et contraire à tous les faits. Les historiens officiels de la Chine sont connus pour leur fidélité aux devoirs de leur profession, et pour le soin qu'ils apportent à distinguer les traditions authentiques, les faits certains, des inventions d'écrivains peu scrupuleux ou peu éclairés. Voulussent-ils même tromper, ils ne le pourraient guère, tant le contrôle exercé sur eux est étendu et puissant. D'ailleurs, s'ils avaient transporté les mœurs de leur temps dans les récits de l'antiquité, ils eussent précisément fait le contraire, puisqu'à leur époque le monothéisme n'était plus ni aussi pur ni aussi universel. La religion nationale elle-même s'était mélangée de Bouddhisme et de Taoïsme, d'idolâtrie et de magie, de superstitions de toute espèce.

Enfin, l'on doit remarquer que les croyances attribuées par Confucius à Yao et à ses successeurs correspondent exactement à ce que nous venons de voir de la religion des premiers souverains ; elles apparaissent à la première lueur de l'histoire authentique, qui nous a été conservée telle que les historiens ulté-

riens la décrivent. Rien ne permet de soupçonner une altération ou une réforme quelconque.

Les premiers documents contemporains des événements dont ils parlent sont ceux qui ont fait la base du Shou-King et forment le Shi-King. Or nous y trouvons en plusieurs endroits la mention des croyances religieuses de ces temps antiques et toujours il s'agit du *summus Dominus* », *Chang-ti*.

Il est vrai que le terme de *Tien* « ciel » est également employé, mais il est évident que c'est un synonyme exact de *Chang-ti*, et que, par conséquent, il n'y a là qu'une figure identique à celle que nous employons fréquemment dans le langage du monothéisme chrétien le plus absolu. En voici quelques exemples :

La mort est indiquée dans le Shou-King par ces mots : « il monta et descendit (*tsu lo, wusibuhe, wusibuha*) », c'est-à-dire, selon les commentateurs chinois eux-mêmes : son esprit monta au ciel et son corps descendit en terre.

Le dernier empereur de la dynastie Hia était un tyran aussi cruel que débauché. Le peuple opprimé se jeta dans les bras du prince de Shang et lui fit prendre les armes contre le monstre couronné. Vainqueur, le prince de Shang eut des scrupules. Pour les calmer l'un de ses ministres lui dit :

« Le peuple, qui a reçu la vie du Ciel, a des désirs et des passions ; s'il n'a pas de maître, des troubles s'élèveront. Aussi le Ciel, en faisant naître des hommes sages et clairvoyants, fait par eux gouverner les peuples. La vertu de la dynastie Hia s'étant troublée, les peuples, les familles étant comme tombés sur des charbons ardents, le Ciel a donné à l'empereur présent la vaillance et la sagesse, il en fait un modèle pour tous les royaumes, il lui fait continuer les actes vertueux du roi Yu ; en imitant ses manières d'agir il se conforme au décret du Ciel. Le roi de la dynastie de Hia s'est rendu coupable. Parce qu'il a porté des lois criminelles en voulant tromper le Ciel, le Roi du Ciel ne l'a plus protégé. C'est pourquoi il a rendu un décret transmettant l'empire au prince de Shang : il lui a transmis tous les biens de Hia et l'a fait succéder à la puissance. Si vous respectez toujours la loi du Ciel, vous conserverez toujours le décret du

Ciel qui vous a fait souverain. » (*Shou-King*, III, 2.

Après sa victoire définitive, le nouvel empereur rassembla ses peuples et leur tint ce discours : « Soyez attentifs et prêtez-moi l'oreille. Le Maître du ciel suprême ayant donné la raison au peuple d'ici-bas, la nature de ce dernier est de suivre cette raison. Celui qui peut rendre stable cette règle de la raison est l'empereur seul. Le roi de la dynastie Hia, perdant toute vertu et n'usant que de la force, a fait souffrir des tortures aux peuples. Tous se sont plaints aux esprits. La loi du Ciel procure le bonheur au juste et fait tomber l'infortune sur le méchant. Elle a fait descendre des calamités sur la dynastie de Hia, pour rendre ses crimes manifestes.

« Moi, tout insulsiant que je suis, je me suis soumis à l'autorité et au décret du Ciel... J'ai averti le Souverain du ciel et celui de la terre ; recevant l'ordre de punir les Hia, j'ai demandé pour cela une grande sainteté, j'ai demandé le décret du Ciel pour obtenir la puissance en votre faveur ; le Ciel suprême aime certainement le peuple ; c'est pourquoi le grand criminel a été abattu. On ne peut résister au décret du Ciel... »

Au XIV^e siècle nous retrouvons toujours les mêmes idées. Le roi Pangkong voulant persuader à ses peuples de changer de lieu de séjour leur dit : « Le Ciel veut que nous vivions dans une autre localité, et nous transmettant le pouvoir de nos ancêtres, il veut assurer la paix et la tranquillité de tous les pays.... »

Le Roi du ciel suprême, admettant la vertu des Souverains nos ancêtres, a voulu qu'ils gouvernassent notre empire. C'est pourquoi, de concert avec de vertueux ministres, veillant avec le plus grand soin sur les intérêts du peuple, j'ai désigné un autre endroit pour notre résidence royale. Je n'ai point méprisé vos avis, mais j'ai agi selon la rectitude ; on ne peut résister sans crainte à ce qu'indique le sort consulté. . »

A la fin du X^e siècle, Ou-Wang, armé pour délivrer la Chine du tyran Sheou, dit aux peuples réunis : « Le Ciel suprême a conçu un violent courroux et a chargé secrètement mon auguste père (de mettre fin à ces désordres). Tout en se soumettant avec respect à l'autorité du Ciel,

mon père n'a pu accomplir cette grande œuvre.

« C'est pourquoi, moi, tout intime que je suis, et vous chefs des pays voisins, examinons le gouvernement des Changs. Sheou n'a plus la volonté de se corriger; il ne rend plus ses devoirs ni au roi du Ciel, ni aux esprits. Négligeant la salle de ses ancêtres, il n'y fait plus de sacrifices. Il laisse détruire par des voleurs les victimes et les vases du sacrifice. C'est à moi que le peuple est confié, c'est pour moi que le décret du Ciel est porté, ne dois-je pas corriger ces négligences? Le Maître du Ciel suprême déteste le tyran Sheou, il a décidé de le faire périr, marchons sans crainte. »

En s'avancant contre Sheou, Ou-Wang lança une proclamation dans laquelle nous remarquons ces mots: « Détestant les crimes de la dynastie Shang, j'avais averti solennellement le ciel et la terre, les montagnes célèbres, les grands fleuves que j'avais traversés... Moi, intime, ayant trouvé des conseillers fidèles, je me suis conformé à l'ordre du Souverain-Maitre; je vais rendre la paix à ces pays troublés. Vous, esprits, aidez-moi, faites-moi délivrer tous ces peuples; que je ne fasse jamais honte aux esprits. » (*Shou-King*, iv, 3.)

Dans le chapitre suivant, le *Shou-King* nous donne un traité, court, il est vrai, mais très compréhensif, de philosophie et de politique. Tous les sinologues le reportent à une époque très ancienne; Legge n'hésite pas à en attribuer la composition à l'empereur Yu lui-même 2050.

Yao devenu vieux s'était choisi son gendre Shun, comme associé à l'empire et héritier. Le premier soin du nouveau prince fut d'offrir un sacrifice d'adoration au Maître du ciel suprême (*dergi abkai han*, Chang-ti) et des offrandes aux six vénérables et à tous les esprits. Il sacrifia en vénérant les fleuves et les montagnes. Le livre de Confucius ajoute qu'il ne faisait cas que de ce qui pouvait servir à honorer le Chang-ti ou être utile au peuple. Le ciel connaît tout, disait-il à Y; rien ne lui est caché. L'hypocrisie l'irrite: il veut un cœur doux et sincère. C'est le ciel qui accorde les dons du sol.

Or, cet exposé se termine par ces mots: C'est la doctrine du Souverain du ciel, *Tien-Ti*.

Les mêmes doctrines se retrouvent

jusqu'au commencement du vi^e siècle. Nous lisons en effet au livre iv, chap. 27, les paroles suivantes: « Si le ciel ne portait pas jusqu'à l'extrême les châtimens qu'il exerce, les peuples n'auraient jamais un gouvernement sage. » (Chap. 27.) Et le roi Ping Wang 770-720, parlant des malheurs de sa famille, dit dans ses plaintes: « Les rois I Ho, Wen Wang, Ou-Wang surent s'illustrer par leurs vertus; ils s'élevèrent jusqu'au Ciel suprême (par leur renommée). Leur réputation s'étant répandue par toute la terre, le Souverain du ciel suprême conféra l'empire à Wen Wang. Hélas! Malheureux et faible que je suis, en héritant de la souveraineté, le ciel a envoyé une calamité terrible. »

En voilà assez, je pense, pour former la conviction dans l'esprit du lecteur. Nous avons parcouru l'espace de quatorze siècles, depuis les premières origines de l'empire chinois jusqu'à l'époque de son plein développement, et partout l'histoire authentique nous a montré le peuple chinois n'ayant qu'un seul langage et une seule doctrine. Et cette doctrine peut se formuler en quelques mots: Le peuple chinois, dès l'aurore de son histoire, croit universellement et constamment en un être personnel (*Ti*, mandchou *Han*), souverain, empereur, souverain maître du ciel et de la terre, des éléments terrestres et de tous les événements qui s'y produisent. Ce maître suprême, ce Dieu est le maître des empereurs terrestres. Il donne et enlève la puissance et les autres biens; les rois sont ses lieutenants. Il châtie et récompense avec une puissance absolue et indépendante. — Ce Dieu est le maître suprême du monde physique et même du monde moral. La morale, c'est sa loi, sa volonté, l'homme doit s'y soumettre et la suivre dans sa conduite. Ce Dieu punit les transgresseurs de ses ordres et de sa loi, il comble de biens ceux qui les respectent. Ce Dieu est désigné en chinois par les termes de *Chang-Ti*, « Souverain suprême » et en mandchou par ceux de *Dergi Abkai Han* « le Souverain du ciel suprême », ou *Dergi Di* « le Souverain suprême ». En dessous de ce Dieu sont des esprits célestes et saints ou terrestres et dépourvus de caractère moral 1? Ces esprits ne disposent de

(1) Par ex. au l. iv, 12 il est dit: Après avoir

rien en maîtres absolus, ils ne sont point la source de la morale; mais ils peuvent cependant contribuer à répandre les biens et les maux et à protéger l'ordre moral. Leur rôle est extrêmement effacé; tout semble se borner pour eux à recevoir des sacrifices d'ordre inférieur. Parmi eux l'esprit de la terre a la plus haute importance. Enfin l'homme survit d'une façon non déterminée, mais réelle, à son trépas, les bons rois notamment passent de la terre au ciel où ils demeurent à perpétuité. L'expression signifiant « mourir » explique très bien la nature de la mort; c'est monter et descendre, l'âme monte et le corps descend en terre. Dans les calamités on va au temple avertir les ancêtres et demander leur secours (v. iv. 6). Le *Shi-king*, nr. 4, s'ouvre par ces mots: « L'empereur Wen est dans les régions suprêmes, combien il brille dans le ciel! »

Nous devons toutefois prévenir une objection. Souvent les actes de la souveraine puissance sont attribués au *ciel seul*, au *Tien*. On s'est appuyé là-dessus et sur les doctrines abâtardies de certains Chinois de nos jours, pour soutenir que les Chinois avaient toujours été matérialistes et que ce qu'ils adoraient c'était le ciel matériel. Cette objection fera certainement sourire ceux de nos lecteurs qui ont eu le courage de nous suivre dans ce long exposé. Supposer les Chinois capables de croire que le ciel matériel, qu'une voûte, une demi-sphère de pierre ou de diamant est capable de donner la puissance royale ou de l'enlever, de s'irriter du crime et de favoriser la vertu, d'avoir un cœur de père pour les peuples; ou que leurs souverains et leurs chefs étaient les lieutenants d'un amas de matériaux tangibles et inconscients, c'est leur faire une injure que rien ne justifie. Autant vaudrait accuser d'une déraison semblable tous nos poètes qui parlent de la protection du ciel, qui entendent le crime cri vengeance au ciel etc. L'esprit de système peut seul empêcher de voir combien cette thèse est insoutenable.

Nous pourrions poursuivre notre démonstration en citant de nombreux passages du *Shi-King* qui énoncent la même

construit cette grande ville, en vous conformant aux ordres du Ciel, sacrifiez aux esprits supérieurs et inférieurs (*Shang hia*).

doctrine; qu'il nous suffise d'en désigner quelques uns (III, n. 4-7; II, 347; III, 35; IV, 156), et de remarquer que le *Shi-king* est un composé de chants nationaux auxquels la main de Confucius n'a pu toucher et qui se présentent, par conséquent, avec tous les gages de l'authenticité.

RELIGION ROMAINE. — La religion de la Rome antique est souvent confondue par principe avec celle de la Grèce, parce que Rome adopta celle-ci presque entièrement dans les derniers siècles de l'ère ancienne; mais ces deux religions diffèrent complètement et quant à leur essence et quant aux détails. La religion primitive de Rome n'avait ni temples, ni statues. Le Latin adorait ses dieux dans les bois, dans les champs, sans en faire aucune représentation. Ces dieux étaient, à ses yeux, les agents producteurs des phénomènes visibles, les maîtres des éléments et en même temps les gardiens, les vengeurs des lois morales. Mais, gens pratiques par excellence, les Romains attachaient beaucoup plus d'importance au culte, aux cérémonies qu'aux doctrines spéculatives. Aussi la nature de leurs génies était-elle vague et indéterminée, tandis que la liturgie, les prières invocatoires, conjuratoires, purificateurs, etc., étaient excessivement multipliées et déterminées avec le plus grand soin.

La religion romaine, conséquemment, n'a point de mythes; ses dieux n'ont pas d'histoire, c'est avec peine que l'on parvient à en déterminer la nature particulière; leurs fonctions, leur part spéciale dans la production et la protection des biens auxquels l'homme aspire, c'était ce qui occupait le plus la pensée des populations italiotes. Mais lorsque l'esprit de recherche se fût fait jour à Rome, cette nature vague des objets du culte ne suffit plus aux esprits et l'on chercha une détermination plus exacte dans une assimilation avec les génies de la mythologie grecque. De là des identifications très-inexactes qui ont entièrement faussé le caractère primitif des dieux romains. La religion latine avait aussi son surnaturel, mais c'était moins dans la vie de ses dieux que dans des signes, apparitions et merveilles. C'étaient des voix mystérieuses et prophétiques qui sortaient des fo-

rêts ou des temples, ou bien descendaient des montagnes : des enfantements monstrueux, des apparitions d'animaux extraordinaires, des phénomènes produits dans un but révélateur : tremblements de terre, éclipses, éclairs, vols extraordinaires des oiseaux.

La pensée romaine concevait la puissance divine et son omni-présence d'une manière générale et la désignait par le mot *numen* qui, souvent aussi, se rapportait aux dieux inférieurs ; elle multipliait les représentants de cette essence, les producteurs et protecteurs des êtres : mais toujours par cet instinct qui leur faisait plus voir la divinité en elle-même que ses divers représentants, les Romains, quand un phénomène avertisseur se produisait, imploraient, remerciaient ou conjuraient le Dieu, sans déterminer exactement auquel des génies les honneurs et les prières étaient adressés. Les formules emploient des expressions générales ou alternatives telles que *quiquis es; sive deo, sive deo etc.* L'ancienne religion romaine ne nous fournit point le classement de ses divinités ; cependant dans les formules *Janus* ouvre la série et *Vesta* la ferme. Les autres se répartissent entre ces deux extrêmes selon les circonstances et les intentions du fidèle ou du sacrificateur. Sous la république, Janus, mis en tête, fut suivi de Jupiter accompagné de Junon et Minerve ; après quoi venaient Mars et le dieu sabin Quirinus, qui fut plus tard identifié avec Romulus et descendit au rang de demi-dieu. Au 1^{er} siècle A. C. le système des douze dieux grecs fut adopté à Rome et formé des noms de Jupiter Junon, Minerve, Mars, Cérès, Diane, Vénus, Vesta, Mercure, Apollon, Neptune, et Vulcain, appelés de ce chef *divi consentes* ou conseil divin suprême. Les dieux et êtres divins, adorés et honorés en pays latin, se divisent, par suite d'une différence essentielle de nature, en dieux, *dii*, proprement dits, dieux de la nature en général ; groupes de divinités inférieures faisant cortège aux premiers ; génies se rapportant à l'homme individuel ou à des groupes d'hommes déterminés ; et personnages demi-humains demi-divins ou hommes divinisés.

Les *dii* se partageaient eux-mêmes en trois classes, dieux du ciel ou supérieurs, dieux inférieurs siégeant au fond ou en

dessous de la terre et dieux médiaux *medio rumi* ou terrestres et atmosphériques. Dans l'exposé de leurs attributs, on doit faire abstraction de ceux que la Grèce avait conférés à des divinités analogues ou tardivement assimilées.

I. DIEUX DU CIEL. — A la tête des dieux et des puissances du ciel se trouve *Janus* (probablement de *Dyanus*, de *Dyav*, *div*, briller), l'auteur de la vie, le maître de l'Empyrée et du soleil qui ouvre et ferme les portes du ciel à l'orient d'abord, puis à l'occident. C'est le « *divum deus* », le « *pater Janus, Janus geminus* » aux deux figures parce qu'il regarde à la fois l'orient et l'occident, la lumière qui arrive et celle qui fuit. Le mois de janvier lui est consacré comme celui de la renaissance du soleil et par cet astre de toute vie organique. Il est qualifié aussi de *Cerus* ou créateur.

Diana, que nous plaçons ici comme parèdre de Janus, était la divinité de la lune, divinité bienfaisante présidant aux enfantements, à la naissance, aux sources, invoquée en toute détresse. *Jupiter* (de *Joupater*, altéré de *dyav*), également le brillant, fut probablement le Janus d'une population, tribu différente ; car il semble remplir le même rôle d'une autre manière. C'est le dieu de la lumière, des phénomènes de l'air, de la fécondation, des récoltes, le régulateur des événements terrestres. En même temps c'était le représentant de la justice, de l'équité, le vengeur de l'injustice, de la foi violée (*fidius*), le principe de tout ordre, des lois, etc., et parlant le Dieu de la victoire, le dieu de la jeunesse, de tout secours (*opitulator*).

Que la conception de Jupiter, comme dieu de l'équité, ne soit pas une dérivation tardive de celle du dieu de la lumière, c'est ce que prouvent l'antiquité du premier culte et du collège des féliciens, comme aussi les termes de « *Diespiter* » et « *Lucetius* » appliqués au dieu par ce collège. On voit par là que la lumière n'était point exclusivement à leurs yeux la lumière matérielle. En outre l'antique Italie vénérât *Fides*, attribut spécial de Jupiter *Lucetius* et *Terminus*, le gage, la marque de la foi jurée.

Juno (de *Jorino*), la Diana de Jupiter, était probablement, à l'origine, la déesse de la lune, de la lumière comme principe féminin. C'était la divinité de la lumière,

de la renaissance, des mariages, des enfantements, la reine du ciel; la divinité protectrice et libératrice, spécialement du sexe féminin.

Mater matuta, déesse du matin, de la naissance, divinité de la lumière, de l'aurore, des enfantements et des mères; protectrice aussi des ports. Les esclaves étaient exclus de son temple.

Minerva (de la même racine que *mens, meminî*), déesse de l'intelligence, des inventions, de l'art. On lui attribuait l'invention des arts et des nombres. L'influence grecque en fit spécialement la déesse de la poésie et de l'art dramatique, et aussi une divinité guerrière à l'égal de Pallas.

Le soleil, la lune, les étoiles, et le vent étaient également honorés directement comme divinités et avaient des temples.

Mars et Quirinus. Avec eux nous nous approchons de la terre.

Mars chez les Latins, comme Quirinus chez les Sabins, était la personnification de l'élément mâle de la génération, le dieu du printemps rénovateur et de la vie des champs. Il devint aussi celui de la guerre, comme représentant l'élément viril.

Quirinus fut d'abord adoré à côté de Mars, puis la prédominance de l'élément latin le fit identifier à Romulus et descendre d'un rang.

*Mercur*e était le dieu du commerce, de l'industrie, de l'habileté.

Vénus était d'abord simplement *Flora* ou *Feronia*, la déesse des fleurs, des jardins, du printemps, de la beauté terrestre; de là elle prit le nom de Vénus et devint la déesse de l'amour et de la volupté, surtout lorsque le culte de l'Aphrodite phénico-grecque s'introduisit en Italie. Elle était honorée sous différents noms ou attributs, Vénus génitrice, Vénus victrix, Libilina, etc.

Flora, déesse des fleurs et des jardins, resta séparée de Vénus après la transformation de celle-ci. Elle a un caractère de légèreté, qui conduisit à des fêtes peu morales.

Bona Dea ou *Maïa*, déesse de la virginité, que les femmes fêtaient toutefois par des fêtes nocturnes assez scandaleuses.

Curmentis, déesse des accouchements, qui prédisait l'avenir des nouveau-nés.

Ruminus et *Rumina*, qui présidaient à l'allaitement.

Puis les dieux protecteurs de la terre.

Faunus (et *Fauna* sa compagne), protecteur des montagnes, des pâturages, présidant à la fécondation et révélateur des secrets. C'est aussi le dieu des forêts d'où il fait entendre des voix mystérieuses et révélatrices. Il passait pour un ancien roi du Latium et peut l'avoir été. *Faunus* est le père des Faunes, dieux inférieurs, qui peuplent les bois et les montagnes.

Sylvanus, dieu protecteur des forêts.

Pales, dieu des bergers et des troupeaux, à la fois mâle et femelle.

Priape, dieu des jardins, personnification de la force de végétation et de la régénération perpétuelle, avait pour domaine spécial les jardins et plants d'arbres où l'on mettait son image comme épouvantail et comme écartant le mauvais œil. Il est d'origine orientale; il a un caractère lascif très prononcé.

Vertumnus, le dieu de l'automne, de l'année tournant sur elle-même, avait pour compagne *Pomona* la déesse des fruits.

II. DIEUX TERRESTRES. — Ils diffèrent des précédents en ce qu'ils sont des personnifications de la terre elle-même et non de simples protecteurs de ses produits. Ce sont :

Tellus, la terre, l'antique divinité associée au ciel, la terre qui porte les humains, et nourrit tous les êtres vivants. C'est aussi le principe de la fixité de l'univers et le tombeau de toutes choses. — *Tellomo*, son époux représente la force de fécondation.

Cérès, déesse productrice et protectrice des moissons. Elle fut plus tard sous une influence grecque associée à *Liber*, dieu de la vigne, et à son épouse *Libera*, dont on voulut faire un groupe équivalent à Demeter Bacchus et Proserpine (Persephônè). Mais *Liber* n'eut jamais le caractère désordonné et licencieux du Dionysios hellénique.

Saturne et *Ops* sa compagne; l'un dieu de la terre et spécialement des semences comme l'indique son nom, le fondateur de l'agriculture, l'autre la terre bienfaisante, la déesse de l'abondance des biens terrestres.

Consus, dieu des semailles et des mariages.

Acca (atta) *Larentia*, le sol de Rome, la déesse qui reçoit les morts dans son sein de *Atta* mère et *Lares*.

III. DIEUX DES EAUX. — *Neptune*, dieu des fleuves et des mers.

Fonsus, dieu des sources.

Les Latins vénéraient aussi les fleuves et les sources, chacun spécialement. Le Tibre était surtout l'objet du culte.

IV. DIEU DU FEU. — *Vulcanus*, génie de l'élément igné, généralement considéré comme bienfaisant, parfois aussi comme destructeur, invoqué pour être préservé des incendies. Comme *Mulciber*, il était le dieu des forgerons. On l'unifiait comme époux à la déesse *Maia*. Il fut pris aussi comme dieu de la guerre.

Vesta, génie du foyer domestique, du feu domestique, considérée comme être sacré protecteur de la maison et de la famille et de là de toute communauté humaine, cité ou Etat. Elle était honorée avec les Pénates, là où était le siège central de la famille, la cuisine et la salle à manger, et tous ensemble veillaient sur sa sécurité et son abondance.

Chaque ville avait sa *Vesta* et ses Pénates. En changeant de demeure ou de résidence, on transportait sa *Vesta* et ses Pénates. On connaît le culte de *Vesta* à Rome, le temple et le feu constamment allumé et les Vestales, vierges chargées de l'entretenir. Le feu une fois éteint ne pouvait être rallumé que par la friction du bois, ou les rayons concentrés du soleil; les Vestales négligentes subissaient la fustigation. Celles qui violaient leur vœu de chasteté étaient enterrées vivantes. Le mot *Pénates* vient, on le sait, de *penus*, la chambre aux provisions domestiques.

V. DIEUX SOUTERRAINS. — C'étaient : *Orcus* dieu de la mort, qui précipite les hommes dans le sombre empire. Il semble cependant avoir été d'abord le dieu du sol où le germe meurt, se dissout et donne naissance à un végétal.

Le monde des morts est aux profondeurs de la terre; les Mânes n'en sortent qu'à certains jours où ils viennent errer sur la terre.

Dis pater, dieu présidant au monde souterrain; son nom vient, dit-on, de *dives* contracté. C'est donc le dieu des richesses de la terre.

Il y avait en outre des déesses du monde inférieur. *Mania*, la déesse des

Mânes, la bonne Mère-Terre, la *Dea Muta*, représentant le silence du monde infernal, *Lara*, *Larunda*, déesse des Lares, etc.

VI. DIEUX DE LA DESTINÉE HUMAINE. — *Fortuna*, l'heureuse fortune, puis le sort quelconque.

Les *Parques* déesses de l'enfantement d'abord, puis sous l'influence de la mythologie grecque, déesses du destin filant le fil de la vie; l'une le formant, l'autre le développant, la troisième le coupant de ses terribles ciseaux.

Il y avait aussi des dieux personnifiant les qualités abstraites, les conditions sociales; leur nombre était considérable et n'avait pas de limite fixe. C'était la victoire, la piété, la concorde, la paix, etc.

Les Romains multipliaient indéfiniment ces génies protecteurs et vengeurs.

VII. DIEUX DE L'HOMME. — Ceux-ci se distinguent des autres, en ce qu'ils proviennent de l'homme ou s'attachent spécialement à lui. Ce sont : Les *lares* dont la nature n'est pas bien déterminée, et qui représentent les esprits des ancêtres à l'état de héros ou de génies puissants protégeant la maison. Il y avait un *Lar* principal ou *familiaris*, pour chaque famille et d'autres qui se confondaient avec les pénates. Il y avait aussi des *Lares* des chemins, des carrefours, des quartiers.

Les *Mânes* étaient les esprits des morts purifiés par les cérémonies funèbres et bienveillants pour les vivants (*manis* signifie bon, bienveillant; le contraire de *immanis*).

Les *Larres* étaient les esprits méchants, fantômes, esprits des morts irrités, parce qu'on n'avait pas accompli les cérémonies de l'enterrement, etc. Les *Lemures* étaient les larves revenant au logis pour inquiéter les vivants ou se plaindre d'eux.

Les *génies* formaient une classe inférieure de dieux, protectrice des hommes, mais dont le caractère est resté indéterminé. Il semble que chaque homme eut le sien, et chaque famille, chaque race, chaque localité, également. Les génies donnent la vie à chaque individu. Mais ils n'appartenaient qu'aux hommes; les femmes avaient chacune une Junon.

Les *Semones* et *Indigetes*. Les Italiotes, sans avoir les héros grecs, croyaient en général à la supériorité de nature des

fondateurs de race, de nation, de ville, d'une antiquité reculée. *Les Indigètes* sont probablement des hommes supérieurs appartenant aux temps antiques et devenus génies.

En outre beaucoup de dieux avaient tout un cortège de divinités subalternes qui servaient leurs désirs. Tels sont les Faunes, les Sylvains et autres noms connus.

L'Italie n'avait pas de héros, si ce n'est peut-être son *Hercule*, génie de l'abondance, des richesses trouvées par hasard, le protecteur des champs.

Semo Sancus ou *Deus Fidius*, gardien de la justice et de l'ordre, génie de lumière.

Vulcanus, l'adversaire d'Hercule, le dieu du feu souterrain.

Lorsque la mythologie grecque pénétra en Italie, les Romains adoptèrent les dieux et héros grecs et assimilèrent à leurs divinités celles des Grecs qui leur semblaient ressembler le plus aux premières. Jupiter et Zeus, Junon et Hère, Saturne et Kronos, Mars et Arès, Vénus et Aphrodite, Neptune et Poseidon, Dis pater et Poseidon, Cérès et Déméter, Diane et Artemis, Vulcain et Héphaïstos, Liber et Bacchus, Hercule et Héraclès et d'autres encore se confondirent. Apollon fut introduit dans l'Olympe latin, ainsi que Castor et Pollux, etc.

Si les Romains n'avaient pas de mythes proprement dits, ils avaient une foule de légendes dont le but principal était de diviniser les origines des villes, des États et des nations.

Le culte primitif des Latins et des Italiotes, en général, se célébrait en plein champ, dans les forêts, sur les montagnes. Tout pour eux était plein de la divinité et en constituait des manifestations; de là les bois, les arbres sacrés; les animaux divinisés tels que le Pic, le héraut de Mars, etc. Les sacrifices humains étaient alors probablement en vigueur.

Numa organisa le sacerdoce, les flamines des grands dieux, les augures et les corporations particulières affectées à un culte spécial. On créa un « pontifex magnus » qui remplaça le roi. Le culte de Numa était extrêmement simple dans les instruments et moyens, mais très compliqué par la multiplicité des cérémonies. Celles-ci se composaient de prières, de processions, de sacrifices dans lesquels on immolait des victimes :

boeufs, brebis, porcs, oiseaux, etc.; de purifications, d'ablutions, libations, offrandes, etc.

Chaque cérémonie avait ses formules adoptées par les dieux, et auxquelles on ne pouvait rien changer sans faute grave nécessitant des expiations. Les vœux étaient aussi fort en usage.

Les Tarquins introduisirent les dieux grecs, leurs mythes, les temples et les statues, les jeux et les grandes fêtes. Dès lors la religion romaine prit de plus en plus un aspect hellénique.

Le calendrier romain portait un caractère tout religieux et était chargé de fêtes. *Mars* commençait l'année en qualité de dieu de la régénération. *Janus* commençait le renouvellement de l'année solaire; *Maia* présidait au mois de la germination. Les calendes étaient consacrées à Janus et Junon et le mois de juin à la reine des dieux.

Vulcain était fêté en été, Jupiter de septembre à novembre, Saturne, Ops et autres dieux du sol terrestre pendant l'hiver.

Beaucoup d'autres dieux avaient aussi des fêtes fixes.

La religion romaine a fourni peu de moyens d'attaque contre le christianisme. On a toutefois prétendu que les génies et les lares lui ont fourni l'idée des anges gardiens et des saints patrons et protecteurs; que le culte de Rome païenne a été, en grande partie, imité par la Rome chrétienne devenue ainsi idolâtre et quant aux cérémonies et quant aux fêtes.

Ces accusations n'ont qu'une très minime portée. Quant aux anges, il est puéril d'aller en chercher l'idée dans le culte antique de l'Italie; l'Ancien Testament nous les montre constamment sur la terre, il nous parle de l'ange de la Perse, de la Chaldée, etc. Saint Paul, de son côté, nous apprend que les anges sont les intendants de Dieu, envoyés par lui sur la terre pour aider les hommes à faire leur salut. L'exemple de Rome était donc parfaitement inutile en cette affaire.

Quant aux cérémonies et aux fêtes, il a été déjà répondu à l'article CULTE. L'Église a opposé fête à fête, en maintes occasions, non point pour imiter, mais pour anéantir le paganisme. Elle a remplacé le non-être par l'être, l'erreur par la vérité. Elle a planté son drapeau là où

flottait celui du paganisme. En agissant ainsi elle a rempli le but même de son institution, elle a substitué le culte du vrai Dieu à celui du démon.

RELIQUES. — 1. On entend par reliques, dans le langage de l'Église romaine, soit les restes corporels des saints, soit les objets qui leur ont personnellement appartenu ou servi, fût-ce comme instruments de leur martyre, et qui sont, tant par eux-mêmes que d'après les coutumes reçues dans le monde civilisé, capables de rappeler et de faire honorer le souvenir de ces héros de la vertu; tels sont les ossements, la chair, les cendres, le sang, etc; tels encore, et au premier chef, la croix de Notre-Seigneur, sa couronne d'épines, son suaire, sa robe, etc.

II. Sur cette question objet de tant de controverses, voici l'enseignement authentique du concile de Trente : « Il faut vénérer les corps sacrés des saints martyrs et des autres qui vivent avec le Christ; car ces corps furent les membres vivants du Christ et les temples du Saint-Esprit, et il les ressuscitera et les glorifiera pour la vie éternelle; par eux aussi Dieu accorde aux hommes de nombreux bienfaits. Ceux donc qui affirment qu'on ne doit ni vénération ni honneur aux reliques des saints, ou bien qu'il est inutile de les honorer aussi bien que d'autres souvenirs sacrés; ou que c'est chose vaine de visiter les tombeaux des saints afin d'obtenir leur secours, doivent être absolument condamnés ainsi qu'ils l'ont été depuis longtemps, et qu'ils le sont en ce moment même par l'Église. » (*Sess. xxv, décr. Mandat.*)

Les Actes des Apôtres (v, 15; xix, 11 seq.) nous montrent clairement les origines de ce culte des saintes reliques.

Les Pères grecs et latins en prennent hautement la défense et y exhortent les fidèles. Dieu l'encourage dès lors par de fréquents et indubitables miracles. La raison naturelle, qui approuve le soin filial des enfants à conserver pieusement quelques souvenirs de leurs parents défunts, s'accorde ici pleinement avec la religion; et elle se scandalise à bon droit de l'impudence et de l'impiété barbare avec lesquelles les hérétiques du xvi^e siècle et les révolutionnaires du xviii^e ont profané les plus saintes reliques de la chrétienté.

III. *Difficultés protestantes et rationalistes.*

1^o Le culte des reliques est idolâtrique, quant à son objet et quant à son origine.

2^o Logiquement, il tend à être ridicule, inconvenant, indécent.

3^o Que de fausses reliques dans le passé et dans le présent!

4^o Quelles fables incroyables racontées à leur occasion!

5^o De quels trafics elles ont été et sont encore l'objet! de quels vols et même de quelles sanglantes querelles au moyen âge!

6^o Il vaudrait bien mieux s'efforcer d'éviter ou d'expié le péché, que de se livrer à des manifestations scandaleuses pour honorer les reliques, et surtout que de confier son salut à de semblables amulettes.

IV. *Réponses.* — 1^o Le culte rendu par l'Église aux reliques est purement relatif: il a pour raison la sainteté morale des personnes auxquelles elles ont appartenu: et ces personnes mêmes, s'il ne s'agit pas du Verbe divin incarné, ne sont honorées que d'un culte secondaire, subordonné, coordonné à celui qui se rend à Dieu. Donc le culte des reliques n'a rien de commun avec l'idolâtrie ou le fétichisme. Il est la chose la plus rationnelle du monde.

2^o Le décret précité du concile de Trente défend toute inconvenance dans ce culte; et la tradition ne permet d'honorer que ce qui est de soi honorable et capable de faire honorer les saints. Logiquement donc, et indépendamment de l'état des opinions et des mœurs plus ou moins raffinées, il y a une limite nettement déterminée par la justesse et la délicatesse du sens catholique; et si cette limite venait à être franchie, ce ne pourrait être que contre l'autorité de l'Église et de la saine théologie.

3^o Oui, l'ignorance et parfois la supercherie ont mêlé de fausses reliques aux véritables. Mais l'Église romaine, dans le même décret, a pris des mesures aussi efficaces que possible pour éliminer prudemment ce qui doit l'être. « Aucune nouvelle relique ne sera admise qu'après avoir été reconnue ou approuvée par l'évêque, qui prendra conseil de théologiens et autres personnages de piété, et qui jugera conformément à la vérité et à la piété; en cas d'abus douteux ou difficile à extirper, en cas aussi

de question spécialement grave, il consultera le concile provincial et s'en tiendra à sa sentence; et rien de nouveau ou d'inusité ne se fera dans l'Église sans avoir consulté le Pontife romain.»

Une lettre écrite, le 6^e des calendes de janvier 1881, à tous les évêques du monde catholique, par le cardinal vicaire parlant au nom du pape Léon XIII, les met en garde contre l'audace et l'habileté des faussaires qui, depuis quelques années, s'étaient mis à fabriquer à Rome de prétendues reliques, à la faveur de la perturbation causée par l'invasion italienne dans de nombreux couvents et sanctuaires. Accusera-t-on encore l'Église de supercherie, ou de connivence avec les auteurs de ces criminels attentats?

4^o Oui, c'est vrai, bien des fables ont été ça et là débitées au sujet des reliques conservées dans les sanctuaires ou exposées dans les lieux de pèlerinage. Mais le concile de Trente, résumant et confirmant la pensée et les ordonnances des papes et des évêques véritablement instruits, interdit « toute superstition dans la vénération des reliques ». (*Ibid.*; voyez, dans ce Dictionnaire, les art. *Apparitions*, *Miracle*, etc.) Il serait à souhaiter que toujours la science, la prudence, la vertu, se fussent rencontrées au plus haut degré dans tous les ecclésiastiques chargés de présider à ce culte; mais c'eût été là un miracle extraordinaire, dont la réalisation ne s'imposait nullement à la divine Providence.

5^o Le trafic ou commerce des reliques est opposé aux plus certains et plus anciens principes du droit canonique. Le concile de Trente (*loc. cit.*) prescrit d'éliminer de la vénération des saintes reliques « tout gain honteux ». Dans la lettre ci-dessus mentionnée, le cardinal vicaire de Léon XIII flétrit du nom d'*exsecrabile et sacrilegum commercium* le monopole que s'étaient adjugé, en fait de corps saints, des hommes « étrangers à la foi et pires que les infidèles eux-mêmes, » assez habiles et assez audacieux pour s'emparer des dépouilles sacrées des sanctuaires supprimés ou violés; et il rappelle le décret porté contre eux par la Sacrée Congrégation des Indulgences et des saintes Reliques, en date du 21 décembre 1878. Quant aux vols et aux disputes parfois sanglantes du moyen âge, il faut y voir l'exagération d'un sen-

timent religieux et patriotique plus que suffisant pour les expliquer, mais absolument insultant pour les justifier entièrement; ils sont à regretter, même à blâmer; et l'autorité pontificale n'y manqua jamais quand elle eut à les examiner.

6^o Si quelques fidèles peu instruits donnent dans des superstitions ou des erreurs au sujet des reliques, ce qui est devenu fort rare de nos jours, ils en sont seuls responsables. Le concile de Trente (*loc. cit.*) veut « qu'on ôte toute superstition » qui se serait glissée dans cette dévotion; et ni l'Église romaine ni ses docteurs n'ont ici de négligence ou de connivence à se reprocher.

Les amulettes leur sont plus qu'antipathiques; ils ne cessent d'enseigner que des pratiques extérieures et secondaires ne jamais tenir lieu, pour le salut, des actes intimes et des devoirs essentiels de l'âme.

(Cf., H. PERRONE, *Praelectiones theologicae*; SANCTI, *Praelectiones juris canonici*, et généralement tous les théologiens et canonistes contemporains; *Decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis praeposita.*)

Dr J. D.

RESTRICTIONS MENTALES. — I. — La restriction mentale consiste à modifier ou à déterminer intérieurement, afin d'éviter un mensonge formel, le sens des paroles que l'on emploie, de manière à exposer plus ou moins directement le prochain à se méprendre sur la véritable pensée de celui qui parle. Tels sont, par exemple, l'usage qu'on fait de paroles obscures et ambiguës, la réticence ou l'addition tacite d'une clause changeant, dans la pensée de celui qui parle, le sens d'une phrase.

II. — La question de savoir si l'on peut, dans une certaine mesure, user de restrictions mentales, dépend de cette question préalable: est-il permis quelquefois de retenir et même de voiler, en tout ou en partie, la vérité? D'accord avec l'Évangile (*Joan.*, vii, 8; *Marc.*, xiii, 32), et avec le sens commun qui reconnaît la légitimité, la nécessité même, du secret professionnel qu'on ne peut toujours garder sans quelque artifice, les meilleurs théologiens répondent affirmativement. Ainsi permettent-ils et ordonnent-ils aux

parents de cacher à leurs jeunes enfants des vérités dangereuses pour leur âge; aux confesseurs et aux médecins de répondre qu'ils ne savent rien; aux serviteurs de dire que leurs maîtres sont absents, pour signifier qu'ils ne peuvent recevoir, etc. C'est qu'en effet toute la vérité n'est pas due à tous, et que la société souffrirait le plus grand dommage de la révélation indiscreète de tout secret quel qu'il soit. Mais, quand la vérité peut être révélée sans inconvénient, quand celui qui la demande a droit à la connaître et qu'on n'a pas de droit supérieur à la lui celer, elle doit être dite en termes clairs et nets; et dès lors toutes les ambiguïtés, toutes les restrictions mentales deviennent des mensonges plus ou moins graves, surtout si l'on y ajoute un serment soit téméraire, soit inique. Ainsi, disent encore les théologiens, il n'est pas permis de faire des restrictions mentales de manière à tromper dans les contrats, dans les relations ordinaires de la vie, dans les interrogations posées par un supérieur légitime et exerçant légitimement son autorité, etc. — L'Église romaine, en la personne du pape Innocent XI, s'est montrée rigoureuse à l'égard des restrictions mentales faites contre les principes que nous venons d'établir, et a condamné trois propositions (26, 27, 28, — 2 mars 1679) dans lesquelles on affirmait d'une façon très large et très imprudente leur entière licéité, qu'elles fussent accompagnées ou non de serment.

III. — *Objections.* — 1° Il ne devrait plus être question de restrictions mentales depuis que le génie de Pascal les a couvertes de ridicule. — 2° Elles sont une invention de l'Église avilie par les casuistes, les molinistes, les probabilistes et les jésuites. — 3° L'honneur exige que l'on parle net et franc: il exclut toute réserve et toute amphibologie. — 4° Enseigner aux enfants et aux fidèles l'art des restrictions mentales, c'est les instruire à être fourbes, dissimulés, hypocrites. — 5° Comment le monde irait-il, si cet art se généralisait? — 6° Il faut que le danger ait été bien grand, et le scandale bien intolérable, pour que Rome se soit décidée à censurer ces fameuses restrictions.

IV. — *Réponses.* — 1° Il ne devrait plus être question, entre gens sérieux, des *Pro-*

vinciates de Pascal: on y trouve beaucoup d'esprit, mais un grand défaut de science, d'exactitude et de bonne foi. Les pourvoyeurs du grand écrivain ont bien mal servi sa gloire, en lui fournissant des matériaux qui l'ont rendu lui-même ridicule, et dont la critique a fait pleine et entière justice.

2° Le molinisme et le probabilisme ne sont pour rien dans cette affaire. La casuistique existait de longs siècles avant les jésuites, et elle agite la question des restrictions mentales à peu près depuis l'origine du monde; elle devra continuer jusqu'à la dernière heure que le genre humain passera sur la terre.

3° L'honneur exige que l'on parle avec sagesse et prudence, et que l'on garde fidèlement les secrets qui ne peuvent être divulgués. En dehors de là; oui, il prescrit de parler net et franc.

4° On plaisante vraiment quand on attribue à l'Église des cours et presque des lycées pour l'enseignement des restrictions mentales: elle n'en parle guère, et c'est presque toujours pour les blâmer; car il en est, nous l'avons dit, de blâmables. Le peu qu'elle en dit, en dehors de ses écoles ou de ses livres de théologie, n'est certes pas pour démocratiser l'enfance et le peuple.

5° L'Église a tracé des limites sévères que les restrictions mentales ne peuvent franchir; la société humaine n'a rien à redouter de ce côté-là; qu'elle tourne ses craintes et ses soucis du côté de l'hérésie et de la libre-pensée, qui en certains cas ne se gênent point. — Bergier l'a déjà montré au dernier siècle dans son *Dictionnaire de théologie* (v° *Mensonge*), — pour absoudre le mensonge formel et pour s'en servir. Le Tartufe de Molière était janséniste; et si celui d'à présent n'est pas janséniste, il n'en est pas moins haineux pour le catholicisme.

6° Des imprudences et des erreurs, plutôt théoriques et spéculatives que pratiques, ont été avancées par quelques théologiens de second ou de troisième ordre au sujet des restrictions mentales. Leurs adversaires, amis de Pascal, en ont mené grand bruit et à tout le moins exagéré le scandale. Le Siège Apostolique a dû condamner trois propositions perdues, pour ainsi dire, dans une masse d'autres de toute nature et de toute provenance; mais il ne faut pas croire que l'affaire

ait eu les proportions gigantesques de l'arianisme ou du jansénisme.

(Cf. LEHMKEHL, *Theologia moralis*; MAYNARD, *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie*.)

W J. D.

RÉSURRECTION DU CHRIST. — J. La démonstration de la divinité de Jésus-Christ et de son Église repose sur les miracles et sur l'accomplissement des prophéties, comme sur son fondement principal. Abstraction faite du caractère transcendant de sa doctrine et de ses préceptes, de son efficacité pour la rénovation morale du monde, de sa vitalité merveilleuse, le christianisme s'offre sous des regards revêtu d'un double sceau divin : il se prévaut à bon droit d'une confirmation tirée de faits et de prévisions supérieurs à toutes les forces de la nature.

À ce point de vue, la résurrection du Christ est éminemment digne de fixer l'attention de l'apologiste : comme miracle et comme réalisation de prophéties multiples, elle dépasse de loin tout ce qu'on peut alléguer dans le même ordre de preuves. Il suffira, pour justifier notre assertion quant au miracle, de démontrer la réalité historique de la résurrection ; ce sera l'objet de la seconde et de la troisième partie de cet article. Mais rappelons ici quelques-unes des prédictions qui dès longtemps avaient fait entrevoir au monde ce grand événement.

Isaïe, dans la célèbre prophétie des chapitres LII et LIII, nous présente les profondes humiliations du Christ, ses souffrances et sa mort de victime expiatoire comme un acheminement certain à la gloire ; et cette gloire est mieux spécifiée au chap. XI, v 10, où nous lisons : « En ce jour-là viendra la racine de Jessé, qui est comme l'étendard des peuples ; c'est à lui que les nations adresseront leurs prières, et son sépulcre sera glorieux. » David avait devancé Isaïe en mettant ces paroles dans la bouche du Christ (*Lc.* xv, 10) : « Vous ne laisserez pas mon âme dans l'enfer, et vous ne permettrez pas que votre Saint voie la corruption. » Comparez *Act. des Ap.* II, 25 suiv.)

Aussi Jésus lui-même, en annonçant à plusieurs reprises et dans les termes les plus formels qu'il sortira vainqueur des

étreintes de la mort, en appelle continuellement aux Livres sacrés des Juifs : la résurrection, comme la passion, est nécessaire pour l'accomplissement des oracles antérieurs. Aux scribes et aux pharisiens qui réclamaient une preuve extraordinaire, un signe céleste de sa divine mission, Jésus répond (*Mat.* xii, 38-40) : « Cette génération méchante et corrompue demande un miracle, et il ne lui en sera point donné d'autre que celui de Jonas. Car, comme Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre d'un poisson, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. » La même prédiction est répétée sous la même image en d'autres occasions. (*Mat.* xvi, 14, et *Luc.* xi, 29.) Lorsque les Juifs l'interpellent et le somment de justifier l'autorité qu'il a exercée contre les vendeurs du sanctuaire, Jésus fait une réponse analogue (*Jean.* ii, 18-22) : « Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours. — Et il parlait, remarque l'évangéliste, du temple de son corps. Aussi lorsqu'il fut ressuscité, ses disciples se rappelèrent cette déclaration, et ils crurent à l'Écriture et aux paroles de leur Maître. » Ailleurs (*Luc.* xviii, 31-33 ; comp. *Mat.* xx, 17 suiv., et *Marc.* x, 32 suiv.), nous lisons que « Jésus prit à part les douze apôtres et leur dit : « Voici que nous montons à Jérusalem, et tout ce qui est écrit dans les prophéties touchant le Fils de l'homme va s'accomplir : Il sera livré aux gentils, il sera moqué, flagellé, couvert de crachats ; après l'avoir flagellé, on le mettra à mort, et il ressuscitera le troisième jour. » Enfin, saint Marc xiv, 28 ; xvi, 7) rapporte que Jésus, ayant averti ses disciples de leur défection prochaine, ajouta : « Mais après ma résurrection, je vous précéderai en Galilée. » Il fallait l'aimable désinvolture et le front d'airain de M. Renan pour oser écrire, en présence de textes si précis et si nombreux : « Jésus, quoique parlant sans cesse de résurrection, de nouvelle vie, n'avait jamais dit bien clairement qu'il ressusciterait en sa chair. » (*Les Apôtres*, Paris, 1866, pag. 4.)

Ces prédictions de Jésus, publiques pour la plupart, si elles étaient restées en grande partie incomprises de ses auditeurs ordinaires, encore grossiers et charnels, n'avaient point échappé à la sagacité et la malignité de ses ennemis.

Nous les voyons rappelées au temps de sa passion (*Mat.* xxvi, 71, xxvii, 40 ; et c'est la crainte de les voir se réaliser qui amène, un jour de sabbat, les princes des prêtres et les pharisiens, chez Pilate et leur fait tenir ce langage *Mat.* xxvi, 63, 64 : « Seigneur, il nous est revenu en mémoire que ce séducteur a dit de son vivant : Je ressusciterai après trois jours. Ordonnez donc de garder son tombeau jusqu'au troisième jour, de crainte que ses disciples ne viennent enlever son corps et ne disent au peuple qu'il est ressuscité; car la dernière erreur serait pire que la première. » Les anges qui apparaissent aux saintes femmes après la résurrection, leur montrent que la réalisation d'un fait si ouvertement prédit ne doit point les étonner, encore moins les trouver incrédules (*Luc.* xxiv, 6, 7) : « Rappelez-vous comment il vous a parlé étant encore dans la Galilée; souvenez-vous de ses paroles : Il faut, disait-il, que le Fils de l'homme soit livré aux mains des pécheurs, qu'il soit crucifié et qu'il ressuscite le troisième jour. » Nous retrouvons la même pensée dans le reproche de Jésus aux disciples d'Emmaüs (*Luc.* xxiv, 25-27) : « O hommes insensés et lents à croire tout ce que les prophètes ont dit! Ne fallait-il pas que le Christ souffrit et entrât ainsi dans sa gloire? — Et commençant par Moïse, dit saint Luc, puis parcourant tous les prophètes, il expliqua aux voyageurs les passages de l'Écriture qui le concernaient. » C'est encore cette vérité que le Seigneur inculque aux *onze* réunis dans le cénacle (*Luc.* xxiv, 45-46, lorsque, « leur ouvrant l'intelligence des Écritures, il leur dit : C'est ainsi qu'il est écrit, et c'est ainsi que le Christ devait souffrir et ressusciter d'entre les morts le troisième jour. » Saint Pierre, dans son premier discours aux Juifs (*Act.* ii, 25 suiv.), prêche le Messie ressuscité que David avait promis au psaume xv; et saint Paul, à Antioche de Pisidie, invoque en ces termes l'autorité du roi-prophète (*Act.* xiii, 32-35) : « Nous vous annonçons que la promesse qui a été faite à nos pères, Dieu l'a tenue à nos fils, ressuscitant Jésus, comme il est écrit dans le deuxième psaume: Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui. Et qu'il l'ait ressuscité d'entre les morts, pour ne plus retourner à la cor-

ruption, c'est ce qu'il a dit par ces paroles : Je vous tiendrai les promesses sacrées faites à David, promesses inviolables. Et ailleurs encore il dit: Vous ne permettez point que votre saint voie la corruption. »

C'est donc à bon droit que nous sa lions dans la résurrection de Jésus, à côté du miracle le plus éclatant qui met le sceau à tous les autres, l'accomplissement d'une longue suite de prophéties.

Telle est l'importance de la résurrection du Christ, que les Apôtres ont eu pour mission principale d'en rendre témoignage dans le monde entier (*Act.* xiii, 31) et que, de fait, nous les voyons poser ce point à la base de leurs premières prédications. Leur Maître n'avait-il pas dit (*Luc.* xxiv, 46-48) : « Il fallait que le Christ souffrit, qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour, que la pénitence et la rémission des péchés fussent annoncées en son nom à toutes les nations, en commençant par Jérusalem; et c'est vous qui êtes les témoins de toutes ces choses »? Aussi Matthias n'est élu, à la place du traître Judas (*Act.* i, 21, 22), « parmi ceux qui ont suivi le Seigneur Jésus dans tout le cours de sa vie, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour de l'Ascension », qu'afin « d'attester avec les autres la résurrection ». « Si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, dit saint Paul (*I Cor.* xv, 14, 15), notre prédication est vaine, votre foi ne s'appuie sur rien; et nous sommes de faux témoins qui outrageons Dieu en affirmant contre la vérité qu'il a ressuscité le Christ. »

Mais ce n'étaient pas seulement les Apôtres qui se rendaient compte de la valeur de la résurrection de Jésus-Christ, au point de vue de la diffusion et de la défense de l'Évangile : les fidèles en général partageaient la même conviction; et les trois premiers siècles virent un grand nombre de martyrs de toutes conditions résumer, au milieu des tourments, leur foi chrétienne dans la confession d'un Dieu mort et ressuscité.

Voilà pourquoi les adversaires du christianisme se sont de tout temps acharnés à ébranler les preuves historiques de ce grand événement. Déjà l'impie Celse, réfuté par Origène, avait dirigé ses attaques de ce côté. Les déistes du siècle passé reprirent en sous-œuvre la thèse du philosophe épicurien et réé-

dilèrent ses doutes et ses négations, en essayant de les appuyer d'arguments nouveaux. Enfin, le rationalisme contemporain n'épargne aucun effort pour ruiner cette base indispensable de l'édifice de la révélation. Tous donc, amis et ennemis, croyants et incrédules, reconnaissent l'importance de la question qui nous occupe.

II. La résurrection de Jésus-Christ, comme tout fait, se prouve d'abord :

1. Par l'autorité des témoins oculaires, c'est-à-dire de ceux à qui il a été donné de contempler de leurs yeux le corps du Christ, sorti glorieux du tombeau. Le nombre de ces témoins est considérable ; ce sont les onze apôtres, les saintes femmes qui avaient suivi Jésus de Galilée en Judée, les cent vingt disciples mentionnés par saint Luc (*Act.* I, 15, 21, 22), les cinq cents spectateurs dont parle saint Paul (*I Cor.*, xv, 16) ; c'est enfin saint Paul lui-même. Leurs dépositions sont consignées dans des monuments historiques d'une authenticité incontestable, à savoir dans les quatre *Évangiles*, dans les *Actes des apôtres* (voir ces mots) et dans la première *Épître aux Corinthiens*.

Selon les règles de la critique, comme selon le sens commun, toute attestation mérite créance lorsqu'elle émane de personnes qui, connaissant la vérité, l'ont fidèlement transmise. En d'autres termes, pour qu'il soit permis de rejeter la valeur d'un témoignage, il faut que les témoins aient pu se tromper ou en imposer aux autres. Or, les témoins immédiats de la résurrection sont à l'abri de tout soupçon d'erreur ou de supercherie : ils n'ont pas été trompés, ils n'ont pas voulu tromper, et l'eussent-ils voulu, ils n'y auraient point réussi.

1° Toute erreur de leur part est évidemment inadmissible pour qui se rappelle les circonstances de la résurrection et des apparitions du Christ. Après avoir vu leur Maître souffrir et expirer sur la croix, après l'avoir eux-mêmes enseveli et déposé dans le tombeau, les disciples l'ont revu vivant, non pas dans un moment d'exaltation passagère, non pas en songe, à la faveur du sommeil, pendant l'horreur d'une profonde nuit, mais en plein jour, à la clarté du soleil, à toute heure, dans la parfaite et tranquille possession d'eux-mêmes et de leurs facultés, lorsqu'ils étaient bien plus por-

tés au découragement et à l'incrédulité que disposés aux illusions d'une aveugle confiance.

Les apparitions de Jésus ressuscité se sont produites fréquentes et entourées des circonstances les plus diverses, durant l'espace de quarante jours (*Act.* I, 3 suiv.). Bien que, vraisemblablement, les sources indiquées ci-dessus ne les mentionnent pas toutes, nous en connaissons jusqu'à onze. Jésus se montra : 1) à Marie-Magdeleine pleurant près du tombeau (*Marc.* xvi, 9 ; *Jean.* xx, 11-18 ; 2) aux saintes femmes retournant du sépulcre à la ville (*Mat.*, xxviii, 9, 40 ; 3) au chef des apôtres (*Luc.* xxiv, 34 ; *I Cor.*, xv, 5 ; 4) aux disciples d'Emmaüs, avec lesquels il voyagea et prit son repas du soir, auxquels il expliqua les Écritures et reprocha leur incrédulité (*Luc.* xxiv, 13-35 ; *Marc.* xvi, 12, 13 ; 5) aux disciples rassemblés dans le cénacle et assis à table, en l'absence de Thomas (*Marc.* xvi, 14 ; *Luc.* xxiv, 36-43 ; *Jean.* xx, 19-23 ; *I Cor.*, xv, 5). Jésus conversa longuement et mangea avec eux, il les reprit de leur déliance et leur conféra le pouvoir de remettre les péchés dans le sacrement de pénitence. Ces cinq apparitions eurent lieu le jour même de la résurrection. Huit jours après, le Christ apparut de nouveau 6) aux disciples réunis, et il invita l'incrédule Thomas à toucher les plaies de ses pieds, de ses mains et de son côté (*Jean.* xx, 24-29). Il se montra ensuite 7) à cinq apôtres et à deux autres disciples pêchant dans le lac de Génézareth, et saint Jean a consacré à ce fait tout son dernier chapitre. Il se manifesta 8) plus solennellement et en accomplissement d'une promesse maintes fois rappelée dans l'Évangile, sur une montagne de la Galilée (*Mat.*, xxviii, 16 suiv.), où plus de cinq cents personnes se trouvèrent rassemblées (*I Cor.*, xv, 6). Il se montra encore 9) à Jacques, « le frère du Seigneur » (*I Cor.*, xv, 7). Enfin 10), une dernière fois, à Jérusalem, il prit place à table avec ses apôtres, et il leur commanda d'attendre dans la ville sainte la descente du Saint-Esprit ; puis, se dirigeant avec eux vers Béthanie, il monta au ciel en présence d'au moins cent-vingt disciples (*Marc.* xv, 19 ; *Luc.* xxiv, 50-52 ; *Act.* I, 1-15). Si l'on ajoute à ces apparitions 11) celle dont saint Paul fut favorisé (*Act.* ix, 3 suiv. ; *I Cor.*, xv, 8), on

aura dans l'ordre chronologique la série de toutes les manifestations de Jésus ressuscité, qui sont touchées dans le Nouveau Testament.

Serait-il croyable que tant de témoins, différents d'âge, de sexe, de caractère, d'éducation, de position sociale, en tant de lieux et de temps divers, aient été dupes d'une illusion de leurs sens? que tous ensemble aient pensé voir, entendre, toucher ce qui n'existait pas? qu'avec un accord merveilleux ils aient pris un vain fantôme, une création de leur imagination malade, pour une réalité vivante, pour une personne qu'ils connaissaient par des relations quotidiennes de plusieurs années? Si une telle hypothèse pouvait être admise, il faudrait renoncer à toute certitude expérimentale, fermer à jamais tous les livres d'histoire, douter du jour qui nous éclaire. Affirmer, dans une pareille erreur une constance et une harmonie si étonnantes, ce serait, de la part d'un rationaliste, vouloir échapper à un miracle par l'affirmation d'un autre miracle.

2° Les premiers témoins de la résurrection n'ont pas voulu tromper. Les critiques les plus sévères reconnaissent l'ingénuité et la bonne foi des évangélistes, prouvée par toute la suite et la couleur de leurs récits, ainsi que par l'aveu répété de leur ignorance et de leurs fautes. Personne, même parmi les rationalistes, n'a osé contester la parfaite véracité de saint Paul, non plus que l'authenticité de son témoignage. Les disciples de Jésus ont donné de leur sincérité un gage indiscutable, en mourant pour la foi, et tout penseur sérieux dira avec Pascal : « Je crois à des témoins qui se font égorger. » D'ailleurs, quelle raison, quelle fin, pourrait-on assigner à l'imposture? On est en droit de le demander; car l'homme ne trahit pas la vérité de gaieté de cœur et sans y être poussé par quelque mobile. Or, il est impossible de donner à cette question une réponse satisfaisante, vu la situation des disciples après la mort de leur Maître.

Où bien les disciples croyaient à la mission céleste et à la divinité du Christ et s'attendaient à le voir secouer bientôt les liens de la mort, ou bien ils n'y croyaient pas et, par suite, n'espéraient plus rien de lui.

Dans la première supposition, ils devaient se reposer sur lui-même du soin de manifester sa résurrection, telle qu'il l'avait prédite; et si leur attente venait à être déçue il ne leur restait plus qu'un parti à prendre : abandonner la cause et renier la mémoire d'un homme qui les avait indignement abusés. C'est ainsi assurément qu'ils auraient agi, le langage des disciples d'Emmaüs nous le fait bien voir : « C'est de lui que nous espérons la rédemption d'Israël, mais voici déjà le troisième jour que ces choses se sont passées. » (*Luc*, xxiv, 21.)

Dans l'hypothèse contraire, il eût fallu qu'un avantage, un intérêt quelconque les engageât à créer la fable de la résurrection et qu'ils entrevissent en outre la possibilité de lui recruter des adhérents. Mais aucune de ces deux conditions ne se vérifiait. Leur entreprise ne pouvait leur attirer que des malheurs et des châtements bien mérités. Du côté des hommes, ils n'avaient à attendre que la haine des Juifs, des persécutions, une mort ignominieuse et cruelle, pareille à celle de Jésus. Du côté de Dieu, ne s'exposaient-ils pas à la peine temporelle et éternelle réservée au mensonge, au blasphème, à l'impiété idolâtrique? Enfin, étaient-ils assez aveugles et téméraires pour ne point comprendre que leurs efforts étaient d'avance condamnés à échouer misérablement?

3° Dès lors, en effet, il était clair, comme il l'est aujourd'hui, que les témoins de la résurrection n'auraient pas pu tromper, lors même qu'ils en eussent formé le dessein.

Pour réussir à en imposer au monde, il fallait : 1) enlever le corps de Jésus et le faire disparaître; 2) persuader au genre humain que ce corps était sorti vivant du tombeau. Or, il y avait là, dit M. Rutten, deux difficultés évidemment insurmontables.

1) Le sépulcre, nous le savons, avait été fermé au moyen d'une grosse pierre soigneusement scellée, et des soldats romains avaient été postés auprès. Quel moyen, dans ces conditions, d'opérer un enlèvement? Est-ce la corruption des gardes, la force ouverte ou la ruse que les disciples auraient pu employer? Il n'y a pas à sortir de ces trois suppositions.

a) Mais pour essayer de s'assurer la

complicité des gardes, les disciples, que nous connaissons, avaient-ils l'impudence, la perversité et les richesses nécessaires? Pouvait-on espérer que tous les soldats se laisseraient séduire? qu'aucun ne les trahirait? que le conseil des Juifs garderait le silence, au lieu de rechercher les coupables et de les punir ou de les faire punir sévèrement? Les membres du sanhédrin avaient pris tant de précautions contre la fraude; ils avaient demandé une garde au gouverneur, ils avaient apposé au sépulcre le sceau de l'autorité publique, ils étaient et ils se montraient si intéressés à empêcher toute supercherie! Et l'on eût pu se flatter de leur inaction éventuelle!... Ce premier expédient est trop absurde, pour s'être même présenté à l'esprit des disciples.

b) Dira-t-on avec plus de vraisemblance que les disciples pouvaient user de violence à l'égard des soldats? Mais quoi! la timidité des apôtres est-elle donc oubliée? Tous tremblent à l'approche des Juifs, tous s'enfuient pendant la passion, abandonnant lâchement leur Maître; Pierre le renie avec serment à la voix d'une servante; seul, Jean se trouve avec la Mère du Crucifié au pied de la croix. Et l'on voudrait que ces mêmes hommes aillent attaquer ouvertement les représentants armés du procureur! Puis, à quoi bon? Pareille entreprise ne provoquerait-elle pas un grand éclat et ne ruinerait-elle pas tout espoir de tromper le public?

c) Quant à la ruse, que d'impossibilités s'accablent autour de cette dernière ressource! Il faut, pour en user, que tous les gardes dorment et qu'ils soient plongés dans un sommeil si profond que nul ne vienne à s'éveiller! C'est ce moment que les disciples auront soin de choisir pour se glisser en nombre jusqu'au sépulcre, au milieu des soldats, pour rouler sans bruit la grosse pierre, pour emporter la dépouille mortelle de Jésus, après avoir pris le temps de la débarrasser du suaire et des bandelettes. On conviendra qu'une telle résolution et un tel acte supposent chez leurs auteurs une intrépidité et un sang-froid dont les disciples n'avaient guère donné de preuves. N'oublions pas d'ajouter que, si faibles et si peureux, si simples et si bornés qu'ils se soient montrés jusque-là,

il faut qu'aucun d'eux ne se trouble ni ne se trahisse, soit par suite de remords, soit au milieu des enquêtes auxquelles ils n'échapperont certainement pas, soit devant les menaces ou les mauvais traitements qui ne leur seront peut-être pas épargnés. Enfin, il leur est nécessaire de cacher le corps du Christ en lieu si sûr que personne ne l'y puisse découvrir. Encore une fois, quelle ruse étrange! ou plutôt, quelle conception extravagante!

2) « La seconde difficulté était de persuader au monde que Jésus était ressuscité, tandis qu'on n'aurait fait que cacher son corps. Mais il fallait pour cela : — *a*) qu'on trompât les nombreux disciples qui n'avaient point trempé dans le complot », qu'on leur procurât même, je ne sais comment, l'illusion fréquente d'apparitions fantastiques, qu'on les amenât « à croire à ces apparitions imaginaires d'une foi si ferme et si robuste, qu'ils fussent décidés à affronter les plus horribles tourments, la mort même, plutôt que d'élever le moindre doute sur la réalité de la résurrection de Jésus-Christ. — Et ce n'est pas tout :

Il fallait en outre, — *b*) que tous les complices s'entendissent entre eux et convinssent que, auteurs ou fauteurs d'une même intrigue, ils auraient tous à témoigner d'une égale et même énergie, en se raidissant contre leurs remords et en se laissant stupidement mettre à mort, ... uniquement pour le plaisir d'assurer le succès d'une infâme fourberie.

Il fallait encore, — *c*) que cette affirmation s'imposât aux Juifs qui haïssaient Jésus, aux païens qui redoutaient sa morale sévère, méprisaient sa pauvreté et insultaient à la folie de sa mort sur une croix.

Enfin, il fallait — *d*) que les apôtres du Christ convertissent le monde entier par cette simple affirmation et sans l'appuyer sur des miracles; car pour des miracles, il n'y avait point à en attendre, Dieu ne pouvant en faire en faveur de vils imposteurs. » (Rutten, *Cours élémentaire d'apologétique chrétienne*.)

On voit à combien d'invincibles obstacles se serait heurté tout projet de supercherie, si les disciples en eussent été capables. Nous concluons donc que l'attestation des témoins oculaires, de quelque côté qu'on l'envisage, constitue pour la

certitude historique de la résurrection de Jésus une base inébranlable.

2. Après ce premier témoignage, qui à lui seul suffirait amplement, nous avons celui des ennemis du Christ, tant Juifs que païens. Quelques-uns des légionnaires, gardiens du sépulcre, vont raconter aux princes des prêtres *Mat.* xxviii, 11-15) les prodiges qui se sont passés au Calvaire, qu'un tremblement de terre a eu lieu, que des anges ont apparu, que le sépulcre est vide, que la grosse pierre qui en fermait l'entrée a été écartée et renversée; et les princes des prêtres, au lieu de révoquer en doute ce qu'on leur rapporte, sans même essayer d'expliquer les faits naturellement, ne trouvent rien de mieux, après en avoir délibéré, que d'acheter la complicité des soldats et de répandre par eux le bruit que le corps avait été enlevé pendant que la garde dormait. Si pareille assertion eût été vraie, les sanhédrites eux-mêmes ne se seraient-ils pas empressés de dénoncer l'enlèvement au procureur romain, de réclamer la punition et des gardes prévaricateurs et des disciples ravisseurs, pour qu'il fût juridiquement constaté que le cadavre du Christ n'avait disparu que par le fait des adeptes de la nouvelle secte? Quelle meilleure preuve de la résurrection pourrions-nous donner que cette attitude du grand conseil?

Mais c'est peu que l'aveu forcé des membres du sanhédrin, nous avons celui de Jérusalem tout entière. C'est dans cette ville que, cinquante jours après Pâques, les apôtres commencent à prêcher, de la manière la plus publique et la plus solennelle, Jésus ressuscité. La résurrection du Christ, nous l'avons vu plus haut, voilà le miracle qu'ils donnent pour fondement à la religion. Et du sein de ces multitudes auxquelles ils s'adressent, personne ne se lève pour les confondre. Il s'agissait d'un événement capital, récent, éclatant, pour lequel les moyens de contrôle étaient abondants et faciles; les apôtres l'affirment, nul ne contredit. Leur prédication allait à l'encontre des préjugés les plus invétérés, des intérêts les plus graves: elle atteignait, pour ainsi dire, en pleine poitrine les Sadducéens, adversaires obstinés de toute résurrection; elle devait blesser les prêtres, les anciens du peuple, les scribes, dont elle tendait à renverser l'au-

torité; elle accusait la nation juive tout entière de résistance au Messie envoyé de Dieu, et de déicide; et elle ne soulève aucune accusation d'erreur ou de tromperie. On s'empare, il est vrai, des apôtres, on leur défend à plusieurs reprises de parler au peuple, on les fait battre de verges pour avoir annoncé la résurrection de Jésus-Christ (*Act.* iv, v); mais on se garde bien d'entrer en discussion avec eux ou de contester la vérité de leur assertion. N'y a-t-il pas là un silence embarrassé qui est très significatif? L'opposition des Juifs continuera; mais toujours elle se manifesterait par des vexations, des emprisonnements, des meurtres, et jamais par la moindre tentative de réfutation (*Act.* vi-ix). Et Paul, d'abord l'instrument le plus ardent de ce fanatisme persécuteur, ne tardera pas à corroborer la vérité chrétienne d'un témoignage dont la valeur défie toute contestation.

3. La résurrection de Jésus se rattache étroitement à d'autres faits antérieurs et postérieurs, qui se groupent autour d'elle de manière à former avec elle un ensemble et comme un faisceau de preuves indestructibles. On connaît les guérisons et autres opérations merveilleuses qui remplirent la vie publique du Christ, notamment les trois résurrections de la fille de Jaïre, du fils de la veuve de Naïm, de Lazare. N'est-il pas évident que tous ces prodiges tendent à un but commun, qui est d'établir la divinité de leur auteur, que tous se tiennent et se fortifient mutuellement? La réalité des uns, une fois constatée, est déjà un gage de la réalité des autres.

Mais l'établissement même du christianisme, son extension rapide, le nombre, la variété, la conviction inébranlable de ses adhérents, leur indomptable constance au milieu des tourments et en face de la mort, les miracles qui ont partout sanctionné l'enseignement des apôtres, constituent un autre phénomène complexe, absolument inexplicable sans la résurrection de Jésus. Dès les deux premiers discours de saint Pierre à Jérusalem, huit mille hommes se convertissent (*Act.* ii, 41, iv, 4) et ainsi ils font acte d'adhésion publique à la résurrection du Christ. C'est, en effet, parce qu'on leur a prouvé ce fait, c'est pour avoir vu le boiteux de naissance guéri instantanément au nom et par la foi de Jésus cru-

celle et ressuscité (*Act.* in, 6, 15, 16, iv, 10) qu'ils reçoivent le baptême. Pour saint Pierre, comme pour ses collègues, la vérité de la résurrection est à la base de toute la prédication évangélique. Les apôtres sont jetés en prison par les Juifs « pour avoir annoncé en Jésus la résurrection des morts » (*Act.* iv, 2, 3) ; mais à peine remis en liberté, « ils rendent témoignage avec une grande force de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » (*Act.* iv, 33. Aux princes des prêtres qui leur reprochent de n'avoir point tenu compte d'une première défense et des menaces du sanhédrin, voici ce qu'ils répondent, (*Act.* v, 29-32 : « Il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes. Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus, que vous aviez fait mourir en croix. C'est ce Jésus que la puissance divine a exalté comme prince et Sauveur, pour donner à Israël pénitence et rémission des péchés. Or, nous sommes témoins de ces choses, nous et l'Esprit-Saint que Dieu a donné à tous ceux qui lui obéissent. » On le voit, c'est bien le fait dûment avéré de la résurrection de Jésus qui réunit si rapidement autour du collège apostolique une nombreuse communauté de fidèles.

Ces nouveaux convertis étaient sur le théâtre même de l'événement ; ils pouvaient interroger les Juifs et les gardes, visiter le tombeau, constater la notoriété publique, confronter les témoignages des apôtres avec ceux de leurs ennemis ; ils se sont donc prononcés avec pleine connaissance de cause. Mais ce n'était là que le commencement d'une immense révolution dans les idées religieuses de l'époque : bientôt la doctrine chrétienne se répandra dans toute la Judée, dans la Syrie, notamment à Antioche ; elle passera en peu de temps, grâce surtout au zèle de Paul, à Ephèse, à Corinthe, à Athènes, à Philippes, à Alexandrie, à Rome, en d'autres villes importantes ; et partout des légions de néophytes surgiront, qui engageront leur amour au Dieu mort et ressuscité. Croit-on que tant d'hommes de toutes nationalités, de toutes conditions, auraient renoncé sans des motifs puissants, sans des preuves solides, sans le stimulant irrésistible de l'évidence, sans les miracles des prédicateurs, à leurs habitudes faciles, à leurs vieilles croyances ou superstitions, pour

se lancer à l'aveugle dans une secte inconnue ? Croit-on que des Juifs et des païens en si grand nombre aient embrassé le christianisme à la légère ? Le christianisme, remarquons-le bien, ne pouvait présenter aucun attrait naturel ni aux Israélites, ni aux gentils ; tout devait, au contraire, les en éloigner. Ce n'était pas une de ces nouveautés qui, flattant les passions humaines, l'ambition, la vanité, ou l'amour du plaisir, bénéficient de leur complicité. Pour le Juif charnel et grossier, il s'agissait de renoncer à l'espoir de ce Messie glorieux, puissant, qu'il s'était figuré ; il fallait reconnaître et adorer comme Fils unique de Dieu celui qui avait été mis à mort par le grand conseil et qui avait expiré sur le bois infamant de la croix ; il fallait s'attacher à la doctrine et aux exemples d'un maître qui avait dit : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » Les païens voluptueux et orgueilleux, en recevant le baptême, s'engageaient à professer une religion de renoncement et de privations, qui exaltait la pauvreté, qui imposait la chasteté, le pardon des injures, l'amour des ennemis. Assurément, de puissants motifs étaient nécessaires à tous pour les déterminer à embrasser une institution de ce genre. Et si tous les motifs aboutissaient au miracle de la résurrection, s'ils en dépendaient nécessairement et évidemment, avec quelle sévère attention les intéressés n'ont-ils pas dû examiner ce fait ! Dès lors, la foi profonde des premières générations chrétiennes et leur constance à mourir pour l'attester doivent être à nos yeux d'un poids immense.

Nous savons les deux objections que le rationalisme contemporain oppose à cet argument. A entendre ses partisans, 1° les miracles rapportés soit dans les *Évangiles* soit dans les *Actes des Apôtres* ne méritent pas plus de créance que la résurrection elle-même, et cela précisément à cause de leur caractère miraculeux. « Comment prétendre, dit M. Renan (*Les Apôtres*, introd., p. XLII), qu'on doit suivre à la lettre des documents où se trouvent des impossibilités ? Les douze premiers chapitres des *Actes* sont un tissu de miracles. Or, une règle absolue de la critique, c'est de ne pas donner place dans les récits historiques à des circonstances miraculeuses. »

Mais, répondrons-nous à M. Renan et à ses amis, toute la question est de savoir si les faits et les récits du Nouveau Testament nous sont garantis par des témoins dignes de foi. S'il en est ainsi, comme nous le prétendons (Voir l'art. *Évangile*), et comme les rationalistes eux-mêmes nous l'accordent là où il ne s'agit pas d'événements miraculeux, pourquoi se permettre un choix parmi ces témoignages? Les faits supposés miraculeux ne sont pas plus difficiles à observer ni à rapporter fidèlement que des faits du même genre produits par une cause naturelle : il suffit ici, comme pour tout phénomène sensible, d'avoir de bons yeux, de bonnes oreilles, enfin des sens sains et dispos, et de vouloir attester toute la vérité et rien que la vérité. Pourquoi donc admettre une exception au préjudice des faits présentés comme surnaturels? Il y a là ou une inconséquence totalement arbitraire ou une exclusion du miracle *a priori*. M. Renan a beau s'en défendre, en ajoutant à la suite des paroles rapportées ci-dessus, que « cela n'est pas la conséquence d'un système métaphysique », que « c'est tout simplement un fait d'observation »; il s'est réfuté lui-même à l'avance : car de quel droit appelle-t-il le miracle une *impossibilité*, s'il ne s'appuie pas sur un principe ou un préjugé métaphysique? S'il ne repousse pas le miracle *a priori*, qu'il nous dise pourquoi des preuves et des témoignages, valables en tout autre cas, sont insuffisants, de nulle valeur, dès qu'il s'agit du miracle; qu'il daigne nous expliquer pourquoi il lui faudrait « un miracle à Paris, devant des savants compétents ». (Ibid., p. XLIV.) Comme si un fait matériel, extérieur, public, tel que la guérison instantanée d'un aveugle, d'un paralytique, le rappel d'un mort à la vie, ne pouvait être constaté par des multitudes aussi sûrement que par un membre de l'Institut.

M. Renan cherche ici à intervertir les rôles avec un sans-gêne vraiment trop criant : il n'a pas assez d'anathèmes pour les esprits prévenus; selon lui, « la controverse religieuse est toujours de mauvaise foi; il ne s'agit pas pour elle de discuter avec indépendance, de chercher avec anxiété, il s'agit de défendre une doctrine arrêtée. » (*Les Ap.*, Introd., p. LI.) Mais le même homme qui nous

a tenu ce dédaigneux langage ne craint pas d'écrire, cinq pages plus loin (*Ibid.*, p. LVI) : « La question de la révélation et du surnaturel, je ne la touche jamais, parce que la science indépendante la suppose antérieurement résolue. » On comprend dans quel sens M. Renan a résolu, au préalable, cette question fondamentale, et, par conséquent, combien il a raison de se compter parmi ces « esprits qui cherchent sans parti pris, sans amour persistant, sans haine durable, avec une liberté absolue ».

Nous ne nous attarderons pas, du reste, à rappeler les preuves de la possibilité du miracle. (Voyez l'art. *Miracle*.) Elle ne saurait être sérieusement mise en doute par celui qui croit à l'existence d'un Dieu libre et personnel. On connaît le mot de Rousseau, qui voulait faire enfermer quiconque dénierait à la Divinité la puissance des miracles. « J'admets, dit un auteur plus récent, que précisément parce que Dieu a établi les lois qui régissent le monde physique, il peut, à son gré, en suspendre l'action, s'il a quelque motif pour cela. Eh quoi! un machiniste a la faculté de ralentir, de précipiter ou d'arrêter la marche de la locomotive qu'on lui a confiée, et Dieu serait enchaîné à son œuvre, de façon à en être, non plus le maître, mais l'esclave! Parce qu'il a établi que l'humidité et la chaleur sont des conditions pour la germination des plantes, il ne pourra plus faire germer un grain de blé sans chaleur et sans humidité! C'est simplement absurde. »

2° Le rationalisme, qui rejette les miracles de l'ordre physique, n'admet pas davantage l'argument tiré des faits de l'ordre moral; il ne veut voir dans l'établissement du christianisme, comme dans celui des autres religions, qu'un événement purement humain et naturel, qui ne peut, par conséquent, confirmer en aucune façon la réalité de la résurrection du Christ. « Certainement », dit M. Renan, — que nous citons de préférence à cause de la vogue dont il jouit — « la formation du christianisme est le plus grand fait de l'histoire religieuse du monde. Mais elle n'est pas un miracle pour cela. Le bouddhisme, le habisme ont eu des martyrs aussi nombreux, aussi exaltés, aussi résignés que le christianisme. Les miracles de la fondation de

l'islamisme sont d'une tout autre nature, et j'avoue qu'ils me touchent peu. Il faut cependant remarquer que les docteurs musulmans font sur l'établissement de l'islamisme, sur sa diffusion comme par une traînée de feu, sur ses rapides conquêtes, sur la force qui lui donne partout un règne si absolu, les mêmes raisonnements que font les apologistes chrétiens sur l'établissement du christianisme, et prétendent montrer là clairement le doigt de Dieu. » *Les Ap.*, Introd., pp. XLIX et L.

Rien n'est moins justifiable devant la raison et l'histoire que ces assimilations.

1. Comment comparer la diffusion de l'islamisme à celle du christianisme? Ne savons-nous pas que celui-ci, selon l'ordre même du Christ, ne devait se propager et ne s'est propagé en effet que par la persuasion, par la douceur et la patience? Jésus avait envoyé ses apôtres « comme des agneaux au milieu des loups », il n'avait fait entrevoir à ses disciples que persécutions et mépris à supporter pour la foi; et l'on sait comment ses prédictions se sont réalisées trois siècles durant. Il y a loin de là aux moyens de propagande de l'islamisme, qui ont toujours été principalement la violence et la force des armes; sans parler des doctrines ou des institutions qui, comme le divorce et la polygamie, lui assurèrent l'appui des préjugés nationaux et des passions humaines. Qu'il nous suffise de renvoyer à la surate iv, vers. 69-76, 83, 88, et *passim*, et à toute la surate XLVII celui qui voudra se convaincre par ses propres yeux de l'obligation imposée à tout musulman de faire la guerre aux infidèles, de les réduire en captivité et, au besoin, de les exterminer. « Lorsque vous rencontrerez des infidèles, dit Mahomet *Sur.* XLVII, 4, tuez-les jusqu'à en faire un grand carnage, et serrez les entraves des captifs que vous aurez pris. » Les origines des deux religions sont donc totalement différentes, et elles nous expliquent ce raisonnement de Pascal: « Enfin, cela est si contraire, que si Mahomet a pris la voie de réussir humainement, Jésus-Christ a pris celle de périr humainement; et au lieu de conclure que, puisque Mahomet a réussi, Jésus-Christ a bien pu réussir, il faut dire que, puisque Mahomet a réussi, le christianisme devait périr s'il n'eût été

soutenu par une force toute divine. »

Quant aux miracles de la fondation de l'islamisme, à qui donc M. Renan en veut-il faire accroire en nous les vantant? Nous savons qu'au dire de quelques biographes arabes, la vie du Prophète n'aurait été qu'une suite non interrompue de merveilles. Mais nul historien n'a jamais pris ces assertions au sérieux; et la raison en est aussi simple que convaincante: le *Coran* même, qui reconnaît expressément la mission divine de Jésus et sa puissance de thaumaturge (*Sur.* ii, 254; iii, 48, avoue non moins clairement que cette puissance a été refusée à Mahomet. Aux Juifs, aux chrétiens, aux idolâtres de la Mecque, qui souvent le sollicitent, qui le mettent en demeure d'établir son autorité par des actions surnaturelles, le fils d'Abdallah répond invariablement par le même aveu. (Voyez *Sur.* xvi, 5, 6; vi, 7-10, 34; xiii, 28, 34; xvii, 91-94.) Voici ce que nous lisons dans ce dernier endroit: « Les infidèles disent: Nous ne te croirons jamais, à moins que tu ne fasses jaillir du sol une source d'eau vive, qu'un fragment du ciel ne tombe sur nous, ou que tu n'amènes Dieu et les anges comme garants de ta parole; que nous ne te voyions possesseur d'une maison ou d'un verger planté de palmiers et de vignes, et que tu ne fasses sortir des torrents du milieu de ce verger; que tu ne montes aux cieux au moyen d'une échelle et que tu ne nous en apportes un livre que nous puissions lire tous. — Réponds-leur: Louange à mon Dieu! suis-je donc autre chose qu'un homme et qu'un apôtre? » Mais cette déclaration d'impuissance, que la vérité et la nécessité arrachent au fondateur de l'islamisme n'empêchera pas M. Renan d'écrire, pour les besoins de la cause rationaliste (*Vie de Jésus*, préf. de la 3^{me} éd., p. vii): « Les miracles de Mahomet sont écrits aussi bien que les miracles de Jésus, et certes les biographies arabes de Mahomet, celle d'Ibn-Hischam, par exemple, ont un caractère bien plus historique que les Évangiles. Est ce que nous admettons pour cela les miracles de Mahomet? » On peut juger par ce qui précède de la valeur de pareilles affirmations.

2. Les martyrs bouddhistes dont on prétend nous opposer le nombre, la constance, etc., n'ont jamais existé. Ainsi l'affirment aujourd'hui les spécialistes

les plus autorisés et les moins suspects de tendresse pour le christianisme. Quelques historiens ont pu jadis, pour expliquer l'extinction totale et subite du bouddhisme dans l'Inde, au vu^e siècle, supposer qu'elle avait été amenée par des persécutions sanglantes. Mais un indianiste distingué, que personne ne récusera, M. Barth, dans son livre sur les *Religions de l'Inde*, repousse cette hypothèse comme entièrement arbitraire et insoutenable. « Jusqu'ici, nous dit-il, on n'a jamais produit d'argument sérieux pour établir que le bouddhisme ait été soit avant son complet épanouissement, soit aux jours de son déclin, l'objet de rigueurs quelque peu durables et générales. Au contraire, les documents les plus autorisés, les médailles et les inscriptions, prouvent de la part des pouvoirs civils une tolérance exceptionnellement généreuse. Dans le temps même où, selon d'absurdes légendes, Ganikara aurait exterminé les bouddhistes depuis l'Himalaya jusqu'au cap Comorin, nous rencontrons les noms de princes vichnouïtes et appartenant à des dynasties vichnouïtes, qui enrichissaient de leurs largesses une religion sœur du bouddhisme, le jaïnisme, que les brahmanes détestaient à l'égal du bouddhisme; et ces indications ne sont pas démenties par les monuments de la littérature contemporaine. » (Cité d'après la trad. ang. du Rev. J. Wood, Londres, 1882, pp. 133 et 134.)

3) M. Renan ne nous semble pas plus heureux en ce qui concerne le manichéisme. Les partisans de cette secte panthéiste, révolutionnaires en politique autant que novateurs en religion, prirent les armes pour se défendre contre le roi de Perse. Ils purent, grâce à la force et à l'entrain acquis par la lutte même, soutenir un moment les ardeurs d'un fanatisme extraordinaire. Mais, enfin vaincus et ayant vu un certain nombre des leurs livrés au dernier supplice, ils ont cessé, après moins de dix ans d'existence (1847-1852), de se montrer au grand jour, pour devenir une société secrète, et l'on ignore même si la secte n'est pas complètement éteinte. Peut-on de bonne foi comparer les quelques centaines d'exaltés qui, pris les armes à la main, ont montré un certain courage en présence de la mort, aux martyrs que le christianisme a

comptés pendant les trois premiers siècles? Dans les *Acta martyrum*, édités avec tant de savoir critique par dom Ruinart, respirent en général la sérénité et le calme de la vérité, non le fanatisme; l'émotion, lorsqu'elle y paraît, naît d'une conviction sérieuse. Les supplices infligés aux premiers chrétiens, loin d'arrêter la diffusion du christianisme, l'ont rendue plus éclatante et plus rapide, selon le mot célèbre de Tertullien: Sanguis martyrum semen christianorum.

Il nous est donc bien permis de reprendre notre conclusion fondée sur l'établissement de l'Église. Son évidence est telle que M. Edouard Reuss, protestant de l'école libérale, rationaliste très avancé sur une foule de questions de critique et d'exégèse, n'a pu lui refuser son assentiment. Quoi qu'on pense, nous dit-il, des obscurités de détail qui planent sur le récit de la résurrection de Jésus, « il restera toujours ce fait incontestable, que l'Église qui subsiste depuis dix-huit siècles a été bâtie sur ce fondement, qu'elle en est donc pour ainsi dire une attestation vivante, et qu'à vrai dire c'est elle qui est sortie du tombeau du Christ, avec lequel selon toutes les probabilités, elle y serait autrement restée enterrée à jamais. » (*Histoire évangélique*, Paris, 1876, p. 701.)

4. Un quatrième argument en faveur de la résurrection de Jésus-Christ nous est fourni par la faiblesse même et la vacillante inconstance des objections, qui se sont produites depuis les temps apostoliques et que nous examinerons en détail dans notre troisième partie. Cette preuve, il est vrai, est, par elle-même, purement négative; mais elle n'en est pas moins propre, pour qui veut réfléchir, à fortifier notre thèse. Il ressortira, en effet, de son développement que des phalanges d'incroyants à qui n'ont manqué ni une science profonde, ni une érudition très variée, ni la volonté opiniâtre de réussir, ni une ténacité étonnante dans le renouvellement de leurs tentatives, n'ont jamais pu opposer au dogme fondamental de l'apologétique chrétienne que de misérables arguties. Nous verrons comment ces sophismes, inventés laborieusement et ingénieusement présentés, heurtent à la fois le bon sens et l'histoire, comment ils ont été combattus et raillés dans les rangs même de

l'incrédulité, comment parfois ils ont été abandonnés et reniés par leurs propres auteurs. Alors il nous paraîtra tout naturel et très logique de conclure de l'inanité et de la divergence de ces attaques à la réalité historique du fait contre lequel elles sont dirigées; car dès longtemps des adversaires si redoutables et si nombreux auraient eu raison de la résurrection de Jésus, si la résurrection de Jésus ne défiait pas tous les assauts de la critique.

III. Nous avons déjà rencontré les difficultés proposées par le rationalisme contre notre troisième preuve, tirée de l'ensemble des origines du christianisme. Celles qu'il nous reste à signaler et à réfuter ici pourraient se ramener à trois chefs principaux, selon qu'elles tendent directement à nier ou à révoquer en doute soit la mort de Jésus, soit son retour à la vie, soit la valeur du témoignage des apôtres et des autres disciples. On verra que toutes sont doublement caduques *a priori*, parce que toutes partent de cette supposition gratuite que le miracle est impossible, toutes négligent les textes authentiques et clairs pour y substituer les hypothèses les plus fantaisistes.

1. Voici d'abord Paulus et l'école naturaliste, qui nous disent : Jésus n'était pas mort ; il a été moins de six heures sur la croix, et nous avons dans Josèphe l'exemple d'un condamné qui, détaché de la croix dans la journée, a survécu. Bahrdt va jusqu'à supposer que Jésus s'exposa par calcul au crucifiement, « comptant qu'en inclinant de bonne heure la tête, il serait bientôt détaché de la croix, et qu'ensuite il serait guéri par des hommes instruits en médecine, parmi ses associés secrets, afin d'enthousiasmer en même temps le peuple par l'apparence d'une résurrection ». (Ap. Strauss, *Vie de Jésus*, 2^e éd. franç., t. n, p. 670.) D'autres se bornent à rapporter ce plan à ses disciples : ceux-ci l'auraient jeté par un brevage dans une mort apparente et détaché à temps de la croix.

1° Il est à peine nécessaire de faire observer que cette objection, comme celles qui suivront, provient uniquement de la nécessité d'éviter, à tout prix, le miracle. Strauss l'avoue ingénument (*Ibid.*, p. 668). Admettre qu'un mort est revenu à la vie, dit-il, ce serait admet-

tre « une intervention immédiate de Dieu dans le cours régulier de la vie de la nature, intervention incompatible avec des idées éclairées sur le rapport de Dieu au monde. Aussi les modernes ont-ils posé très précisément le dilemme suivant : Ou Jésus n'est pas véritablement mort, ou il n'est pas véritablement ressuscité. »

2° Mais quel cas fait-on, dans un pareil système, du témoignage des quatre évangélistes, qui affirment la mort en termes formels? Pas plus que les autres pourtant ils n'ignoraient les lents effets du crucifiement. Saint Jean dit que les Juifs, afin que les corps ne demeurassent point à la croix le jour suivant, premier jour de la fête et jour de sabbat, demandèrent qu'on envoyât des soldats pour rompre les jambes aux suppliciés, c'est-à-dire pour leur donner le coup de grâce (xix, 31); et d'autre part, quand Joseph d'Arimathe vint demander le corps de Jésus, Pilate, au rapport de saint Marc (xv, 44) s'étonna qu'il fût déjà mort.

3° Le centurion, solennellement interpellé par le gouverneur, lui confirma le trépas de Jésus. (*Marc*, xv, 44, 45.)

4° Les soldats, il est vrai, épargnèrent à Jésus le brisement des jambes, parce qu'ils le voyaient mort; mais ils lui enfoncèrent le fer d'une lance dans le côté. Des médecins illustres, parmi lesquels on peut citer les deux Grimm d'Iéna, ont montré que le coup porté à un homme aussi épuisé que l'était Jésus, après la flagellation, le couronnement d'épines, les fatigues de la voie douloureuse, après les souffrances du prétoire, souvent par elles-mêmes mortelles aux patients, ne pouvait qu'infailiblement l'achever. Du reste, il était précisément donné pour enlever prétexte à tout doute sur la réalité du trépas. Quelle dérision que de le supposer entouré de délicatesses!

5° Comment Jésus ne serait-il pas mort dans le tombeau, s'il y avait été mis en vie? Comment, déjà si faible, aurait-il résisté à l'oppression des bandelettes et du suaire, au froid excessif d'une grotte creusée dans le roc? Les aromates parmi lesquels il fut enseveli, excellents pour conserver un mort, n'auraient d'autre effet, dans un caveau étroit et soigneusement fermé, que de faire mourir un vivant.

6° Quant à l'exemple allégué dans l'objection sur l'autorité de Josèphe, Strauss s'est chargé de le réduire à sa juste valeur. Voici en quels termes il l'apprécie (*Ouv. cit.*, t. II, p. 669) : « De trois hommes crucifiés qui, ce semble, furent détachés dormant encore des signes de vie, un seul réchappa, malgré les soins médicaux les plus pressés. Il est donc bien difficile de voir comment cela rend vraisemblable que Jésus, qui fut détaché présentant déjà tous les signes de la mort, revint à la vie, complètement de lui-même, sans aucun secours médical. »

7° A qui persuadera-t-on que les sanhédrins aient permis qu'on les trompât et qu'on trompât le public sur un fait si important ? Cette considération a forcé l'assentiment des rationalistes eux-mêmes. « La meilleure garantie que possède l'historien sur un point de cette nature, dit M. Renan, c'est la haine soupçonneuse des ennemis de Jésus. Ils devaient veiller à ce qu'il fût bien mort. Quelle qu'ait pu être à certaines époques la négligence des anciens en tout ce qui était ponctualité légale et conduite stricte des affaires, on ne peut croire que, cette fois, les intéressés n'aient pas pris, pour un point qui leur importait si fort, quelques précautions. » (*Vie de Jésus*, 13^e éd., pp. 90, 444, 445.) Quand même nous accorderions, contre toute évidence, l'incertitude de la mort de Jésus, il resterait encore à nos adversaires à nous dire comment il s'est assez promptement remis pour sortir inaperçu du tombeau, soit seul, soit avec le secours de ses disciples, pour apparaître immédiatement en différents lieux, dans des circonstances inexplicables et naturellement inexplicables, pour faire un long voyage le soir même du dimanche, malgré les plaies profondes de ses pieds, pour gagner bientôt la Galilée, enfin pour revenir à Jérusalem et monter au ciel le quarantième jour ou disparaître d'une manière absolument mystérieuse... On souffre, dit un apologiste, à voir les arguties par lesquelles la conscience humaine cherche à échapper à la certitude divine.

8° Encore n'avons-nous rien dit de l'imposture qu'on attribue gratuitement à Jésus ou à ses disciples. Qui ne sent que cette supposition est une absurdité

de plus ? Les mieux avisés parmi les incrédules n'ont pu s'empêcher d'en reconnaître l'arbitraire et l'invraisemblance. « Les documents n'indiquent rien de tout cela, dit Strauss *Ouv. cit.*, t. II, p. 670, et nous n'avons aucune raison de faire ces conjectures. » Ces conjectures, il les appelle un peu plus loin « des productions monstrueuses d'un système qui remanie l'histoire sans frein ni règle ». D'autres rationalistes étendent la même appréciation à toute cette première objection. M. Renan nous a déjà donné son avis motivé. Ecoutez M. Reuss, il est bien plus explicite encore : « L'apologétique peut aujourd'hui s'épargner la peine de discuter sérieusement certaines explications imaginées autrefois pour écarter le miracle, telles que la supposition d'une simple léthargie, de laquelle Jésus serait peu à peu revenu ; ou celle d'une fantasmagorie organisée par des chefs de parti occultes, à l'effet de faire prendre le change aux disciples ; ou celle d'un mensonge sciemment mis en circulation par ces derniers, et autres pareilles, tout aussi romanesques et singulières. L'histoire et la psychologie, la physiologie et le bon goût en ont fait justice depuis longtemps. » (*Ouv. cit.*, p. 701.)

2. Devant l'impossibilité manifeste de nier la mort du Christ, la plupart de nos adversaires se sont rejetés sur la résurrection même, pour en combattre la certitude historique. Et d'abord on a demandé pourquoi personne n'a vu Jésus ressusciter, c'est-à-dire se lever de son caveau funèbre et en sortir.

Nous répondrons : 1° Qu'importe qu'on ne l'ait point vu sortir du tombeau, si on l'a certainement vu, entendu et touché après sa sortie ? Ne vous suffit-il pas qu'on ait dûment constaté sa vie après avoir dûment constaté sa mort ? Supposons un homme que nous avons connu aveugle ou paralytique et qui maintenant voit ou se meut comme nous. Douterons-nous de sa guérison, sous prétexte que nous n'étions pas à côté de lui au moment où ses yeux se sont ouverts à la lumière, quand ses membres ont fait pour la première fois preuve de souplesse et de mouvement spontané ?

2° Que si on insistait pour savoir ce qui a pu déterminer Jésus à sortir inaperçu du sépulchre, sans nous arrêter à

faire observer que les gardes ont pu le voir, les évangélistes étant muets sur ce point, nous dirons : Il ne nous appartient pas de sonder les motifs secrets de la Divinité; Dieu ne nous doit aucun éclaircissement sur ce sujet. Ce que nous pouvons légitimement réclamer, c'est un fondement suffisant à notre foi, qui rende la soumission de notre esprit raisonnable. Les témoignages allegués plus haut satisfont de reste à cette condition.

Mais 3^e nous toucherons à propos de l'objection qui va suivre des raisons providentielles qui auraient ici déjà leur application.

3. On a dit encore : Si Jésus était véritablement ressuscité, se serait-il contenté d'apparaître à ses disciples? Ne devait-il pas se montrer en public, enlever ainsi toute excuse à l'incrédulité, confondre ses juges iniques et ses ennemis, en les rendant témoins oculaires de sa victoire sur la mort?

1^o Nous l'avons dit ci-dessus et nous ne craignons point de le redire : Jésus voulait que l'on crût à sa divinité; sa résurrection devait en être la suprême garantie. Or, il ne peut pas nous demander, il ne nous demande pas de renier notre nature d'êtres raisonnables, par un assentiment non motivé; il devait donc aux hommes des preuves solides de sa résurrection. Il nous les a données. Que pouvons-nous exiger de plus? De quel droit rejeterions-nous une manifestation amplement suffisante, sous prétexte que Dieu aurait pu la faire plus éclatante ou plus variée? Est-ce à nous de prescrire arbitrairement des règles à qui est bien au-dessus de nous?

2^o Si pareille prétention était admissible, Jésus ressuscité aurait dû se montrer à toutes les nations, puisqu'il les appelle toutes à la foi; il aurait dû se présenter non seulement aux magistrats et aux Juifs de Jérusalem, mais à tous les persécuteurs de ses disciples, à tous les ennemis de sa religion naissante, en quelque lieu qu'ils fussent. Il devrait même aujourd'hui ressusciter de nouveau sous les yeux des incrédules, afin de les rendre dociles à la voix de l'Église. Il n'y aura plus de raison alors de ne pas partager l'avis de Jean-Jacques Rousseau, lorsqu'il dit : « Je ne connais ce miracle, comme les autres, que par les hommes. Qui a vu ce miracle? Des hom-

mes. Qui me le rapporte? des hommes. Toujours des hommes entre Dieu et moi! N'était-il pas plus simple qu'il me parlât lui-même? » — Ne comprendra-t-on pas ce qu'out d'absurde et d'extravagant ces conséquences rigoureusement logiques du principe contenu dans l'objection?

3^o Que dans la preuve principale de la divinité de la religion, Dieu ait laissé un côté où la loyauté de l'entendement et l'humilité trouvent à s'exercer, cela est digne de sa sagesse et conforme aux voies ordinaires de sa Providence. On voudrait que Jésus eût en quelque sorte, forcé ses ennemis au silence par l'éclat irrésistible de sa présence glorieuse. C'est méconnaître la manière dont Dieu sait concilier les intérêts de sa miséricorde et ceux de sa justice. S'il faut que notre foi soit fondée en raison, il faut aussi qu'elle soit méritoire et, par conséquent, libre. Jamais en matière religieuse Dieu ne violente notre volonté; toujours celle-ci peut raisonnablement croire ou orgueilleusement ricaner. C'est la loi éternelle.

4^o Si les membres du sanhédrin avaient vu de leurs yeux Jésus secouant ses bandelettes et son lineul et s'échappant glorieux du tombeau, tous auraient-ils cru à ce Messie supplicié? Si le Christ ressuscité avait parcouru les rues de Jérusalem, comme le demande Strauss, les critiques rationalistes auraient-ils unanimement admis sa divinité? Les uns et les autres auraient imaginé cent prétextes pour persévérer dans leur opiniâtreté. Qu'on se rappelle l'attitude des Juifs en présence des miracles de Jésus : ils les avaient attribués à la puissance du prince des démons. Qu'on se souvienne de ce mot profond, dans la parabole du mauvais riche : « S'ils ne croient pas Moïse et les prophètes, ils ne croiront pas davantage un mort ressuscité. » (*Luc*, xvi, 31.) Rousseau ne nous dit-il pas que, s'il eût vu de ses yeux un miracle, il n'en serait devenu que fou? Plus récemment, M. Eusèbe Salverte et M. Pécaut ont déclaré qu'un fait de ce genre ne changerait rien à leur incrédulité.

4. D'autres objections vont directement à l'encontre de la valeur du témoignage principal, celui des témoins oculaires. Parmi les rationalistes, quelques-uns,

qui semblent vouloir suppléer à l'habileté par l'audace, ont, à la suite de Samuel Reimarus, accusé de fourberie les apôtres et les premiers disciples. A les en croire, les partisans de Jésus ont pu enlever son corps et répandre ensuite le bruit qu'il était ressuscité.

1^o Nous avons déjà suffisamment répondu à cette supposition dans l'exposé de notre première preuve, en montrant que les disciples n'ont pas voulu nous tromper et qu'ils l'auraient tenté en vain. Ils ne l'ont pas voulu : leur ingénuité nous est connue d'ailleurs, et ils n'avaient d'autre intérêt que de savoir la vérité et d'agir en conséquence ; ils ne l'auraient pas pu : de la part des Juifs, du gouverneur et des soldats romains, des disciples eux-mêmes, tout s'opposait à la réalisation d'un pareil dessein. Nous avons vu les précautions prises par le sanhédrin pour obvier à toute supercherie. On insiste, il est vrai, sur l'espace de quinze heures, comprenant une nuit entière, que la synagogue aurait laissé s'écouler avant de prendre les sûretés convenables ; car ce n'est que le lendemain, dit-on (*Altero autem die quæ est post parasceven. Mat. xxvii. 62.*) que le sépulcre fut scellé et qu'on plaça des sentinelles alentour.

Mais, d'abord, croira-t-on que ces Juifs, si diligents et si haineux, n'ont pas jeté un coup d'œil dans le tombeau pour s'assurer que ce qu'ils craignaient et voulaient prévenir n'était pas déjà réalisé ? Le sabbat n'était pas un obstacle à la visite du monument, dès que celle-ci était motivée par un intérêt religieux ; cela est attesté par les doctes Juifs Maïmonide et Joseph Caro. Or, ne s'agissait-il pas ici du salut de toute la théocratie ? Comment supposer, du reste, que la loi sabbatique aurait tenu à distance du sépulcre ceux qu'elle n'avait pas empêchés de pénétrer dans la maison de Pilate ? (*Mat. xxvii. 62-63.*) L'une et l'autre démarche se justifiaient par les mêmes considérations.

D'ailleurs, les quinze heures d'intervalle sont une pure chimère. Le lendemain de l'évangile de saint Matthieu marque le sabbat légal, commençant le jour même de la mort de Jésus, au soleil couchant. Le jour des Juifs, on le sait et le *Lévitique* (xxiii, 32) l'atteste formellement, était le temps compris entre deux

couchers de soleil consécutifs. La préparation du sabbat, dont il est question dans saint Marc (xv, 42) comme dans saint Matthieu, se terminait avec l'après-midi du vendredi. C'est donc à partir du soir du vendredi, selon notre manière de compter, que le sépulcre fut scellé et gardé. Ainsi l'observation subsidiaire des rationalistes est réduite à néant : elle repose sur une erreur exégétique.

2^o Mais pourquoi nous arrêter à combattre une hypothèse que nos adversaires les plus en vue déclarent eux-mêmes absurde ? M. Renan, malgré son espèce de scepticisme universel, n'est pas loin de se ranger simplement à l'avis si catégorique. (Voy. ci-dessus, col. 2817 de M. Reuss. Selon lui *Les Ap.*, p. 40, on ignorera toujours comment le cadavre de Jésus disparut du caveau funèbre ; mais « on ne peut guère admettre que ceux qui ont si fortement cru Jésus ressuscité soient ceux-là mêmes qui avaient enlevé le corps ». Le précurseur et le maître de M. Renan, Strauss, est plus franc dans ses aveux. Il montre fort bien (*Ouv. cit.*, t. II, p. 672) que la possibilité d'une tromperie volontaire disparaît d'autant plus que les disciples de Jésus avaient, après sa mort, perdu davantage l'espérance. « Quand bien même, continue-t-il, parmi les évangiles, aucun ne proviendrait immédiatement d'un apôtre de Jésus, cependant il est certain par les *Épîtres* de Paul et les *Actes des apôtres*, que les apôtres eux-mêmes ont eu la conviction d'avoir vu Jésus ressuscité. » Deux pages plus loin (p. 674), Strauss oppose comme décisive la victorieuse réponse d'Origène à Celse, « qu'un mensonge inventé par les apôtres eux-mêmes n'aurait pu leur donner tant de courage ».

3. Reste l'hypothèse d'une illusion de la part des premiers témoins de la résurrection ; et c'est à cette planche de salut que l'inérédulいたé moderne s'est accrochée, c'est à cette explication que se rallient ses principaux représentants, notamment l'école de Tubingue, l'école mythique et M. Renan.

Conformément à sa théorie générale sur les miracles, Baur ne voit dans la résurrection de Jésus que la foi subjective des apôtres devenue objective ; car « la foi matérielle et empirique suppose la foi interne, la foi absolue comme principe » ;

cela est parce que cela doit être, tel a été le raisonnement des apôtres, qui ne sont donc en réalité que des visionnaires. (Voy. Mgr Meignan, dans le *Correspondant*, an. 1860, pp. 420 suiv.)

Strauss (*Ouv. cit.*, t. II, pp. 676, 680) nous parle de femmes chez qui « les sentiments s'exaltèrent jusqu'à une véritable vision purement intérieure et subjective, tandis que, pour d'autres et même pour des assemblées entières, un objet extérieur, quelque chose de sensible à la vue ou à l'ouïe, parfois peut-être l'aspect d'une personne inconnue fit l'impression d'une manifestation ou apparition de Jésus... Nous avons dans l'apôtre Paul un exemple qui montre que de fortes impressions produites par la jeune communauté chrétienne purent exalter jusqu'à une christophanie et à une révolution dans les sentiments, une âme ardente et qui s'en était longtemps défendue; et de la même façon, sans doute, c'est l'impression puissante produite par la grande personnalité de Jésus, qui a exalté jusqu'à de semblables visions ses disciples immédiats. »

Pour M. Renan, les deux mots *enthousiasme* et *amour* expliquent tout. « L'histoire des origines religieuses nous transporte dans un monde de femmes, d'enfants, de têtes ardentes ou égarées... L'enthousiasme et l'amour ne connaissent pas les situations sans issue.... Ce qui a ressuscité Jésus, c'est l'amour. » Grâce, en effet, à quelques paroles du maître qu'on se rappela et à l'enlèvement de son corps, dont nous ignorons l'auteur et les circonstances, « la petite communauté chrétienne, ce jour-là le dimanche qui suivit la mort du Christ, opéra le véritable miracle; elle ressuscita Jésus en son cœur par l'amour ardent qu'elle lui porta... Cependant la forte imagination de Marie de Magdala joua dans cette circonstance un rôle capital... Pierre ne vit que le caveau vide, le suaire et le linceul. Marie seule aima assez pour dépasser la nature et faire revivre le fantôme du maître exquis. Dans ces sortes de crises merveilleuses, voir après les autres n'est rien; tout le mérite est de voir pour la première fois; car les autres modèlent ensuite leur vision sur le type reçu... La gloire de la résurrection appartient donc à Marie de Magdala. Madeleine a su mieux que personne affirmer

son rêve, imposer à tous la vision sainte de son âme passionnée. Sa grande affirmation de femme : « Il est ressuscité ! » a été la base de la foi de l'humanité... Pouvoir divin de l'amour! moments sacrés où la passion d'une âme hallucinée donne au monde un Dieu ressuscité ! » (*Vie de Jésus et Les Apôtres*, passim.)

Voilà ce que les coryphées de l'incrédulité contemporaine ont produit de plus fort contre la réalité de la résurrection. On peut déjà comprendre, par ce que nous avons dit plus haut, de quel côté sont les hallucinations et les rêveries. L'objection, telle qu'on vient de l'entendre, n'a du reste rien de neuf, sinon une certaine apparence plus scientifique ou la forme habile et insinuante sous laquelle elle est présentée : au fond, c'est une pure réédition des sophismes de Celse, et la réfutation en a été faite cent fois. Néanmoins, à cause du renom de ceux qui ont essayé de la rajourner, indiquons-en brièvement les côtés faibles, au risque de nous répéter en partie.

1° Ce ne sont pas seulement « des femmes, des enfants, des têtes ardentes ou égarées », qui virent le Christ ressuscité. Les disciples en général, aussi bien que les onze apôtres et que saint Paul, étaient des hommes rassis, des esprits positifs, parfois jusqu'au terre à terre; ils avaient tout intérêt à ne se point tromper sur un fait de cette gravité et toute facilité pour y réussir. L'illusion eût-elle été possible pour quelques personnes enthousiastes, sous le coup d'une excitation passagère, n'est-il pas contraire à toutes les lois de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral que des multitudes nombreuses et variées, à plusieurs reprises, à de longs intervalles, en Galilée comme en Judée, en plein air comme dans le Cénacle, aient eu unanimement, à certains moments donnés, voir, entendre, toucher, entretenir à loisir un être qui n'existait que dans leur imagination? Affirmer avec M. Renan que « c'est le propre des états de l'âme où naissent l'extase et les apparitions d'être contagieux » est chose facile; mais quel critique sérieux se contentera de cette solution arbitraire, qui serait le renversement de toute certitude historique? Loin de croire à la légèreté, d'obéir à une « suggestion » de l'amour ou à des « préjugés dogmatiques », les apôtres refusent d'abord d'admettre le récit des femmes

et des autres témoins oculaires (*Marc.*, xvi, 11, 13; *Luc.*, xxiv, 11); Pierre et Jean n'avaient pas encore compris que, selon l'Écriture, le Messie devait ressusciter (*Jean.*, xx, 9); les femmes elles-mêmes et Marie de Magdala en particulier comptaient si peu sur la résurrection du Christ qu'elles allaient embaumer son corps et que leur première pensée à la vue du sépulcre ouvert est celle d'un enlèvement (*Luc.*, xxiv, 4; *Jean.*, xx, 1 suiv.); les disciples d'Emmaüs nous apparaissent presque comme de parfaits incrédules; Thomas ne veut point se rendre au témoignage unanime de ses collègues: il ne donnera point son assentiment qu'il n'ait vu de ses yeux, touché de ses mains. Les témoins immédiats de la résurrection étaient donc dans des dispositions diamétralement opposées à celles que l'objection leur prête, sous le nom de *foi subjective absolue, d'exaltation* produite par une impression puissante, *d'enthousiasme de l'amour*: ils se révèlent à nous comme découragés et défiants à l'excès. Strauss a dû en convenir: il reconnaît (*Ouv. cit.*, p. 678) que la mort de Jésus lui enleva *momentanément* aux yeux des apôtres son auréole messianique; mais ils finirent, ajoute-t-il, par s'élever à l'intelligence du Messie souffrant, comme on le voit en saint Luc. Saint Luc nous montre en effet (*xxiv, passim*) cette révolution accomplie en eux; mais comment? Par Jésus lui-même, qui se montre à ses disciples, qui les rassure, qui leur ouvre les prophéties. Otez sa visite, vous ne supprimez un miracle que pour en supposer un autre: la transformation des apôtres est un effet sans cause.

2° D'ailleurs, si les apôtres ont compris que Jésus devait mourir, s'ils l'ont cru ressuscité, ils ont dû s'assurer tout d'abord qu'il était vraiment sorti du tombeau: c'est ce que disent les évangélistes; et Strauss repousse l'idée d'un enlèvement. Mais comment s'affranchit-il de ce contrôle? En imaginant que tous les disciples, à la mort de Jésus, avaient fui en Galilée et que c'est là que la croyance à la résurrection se forma, sans que l'on ait pu exhumer un cadavre pour ruiner leur foi dans son fondement. M. Renan ne nie nullement la difficulté qui naît pour lui et ses amis de la disparition du corps de Jésus; mais il la tourne avec son aisance habituelle, en affirmant que c'est

la « une question oiseuse et insoluble ».

3° On le voit, l'hypothèse de l'illusion n'est pas seulement absurde en elle-même: elle ne tient aucun compte des faits évangéliques qui la gênent; elle suppose comme base indispensable, dans la pensée de ses promoteurs modernes, soit le mythisme, soit la doctrine de l'école critique, soit la théorie des légendes, chère à M. Renan; elle est donc solidaire des vices radicaux de ces différents systèmes.

6. A côté de la thèse générale de l'illusion, M. Renan en a une autre, ou plutôt il cherche à fondre et à présenter la première dans une explication à lui, bien digne de ce sophiste aux allures fuyantes, changeantes, contradictoires, insaisissables. M. Renan, à un certain moment, a senti la force victorieuse du témoignage des disciples, qui n'ont pu être ni victimes ni instruments de l'erreur; et voici ce qu'il a imaginé pour y échapper. « La conscience chrétienne fut double, une moitié de cette conscience créa l'illusion de l'autre moitié. Si les mêmes disciples eussent enlevé le corps et se fussent répandus dans la ville en criant: « Il est ressuscité! » l'imposture eût été caractérisée. Mais sans doute ce ne furent pas les mêmes qui firent ces deux choses... La fraude se partageant entre plusieurs devient inconsciente, ou plutôt elle cesse d'être fraude et devient malentendu. Personne, en ce cas, ne trompe délibérément; tout le monde trompe innocemment. Autrefois, on supposait en chaque légende des trompés et des trompeurs; selon nous, tous les collaborateurs d'une légende sont à la fois trompés et trompeurs. Un miracle, en d'autres termes, suppose trois conditions: 1° la crédulité de tous; 2° un peu de complaisance de la part de quelques-uns; 3° l'acquiescement tacite de l'auteur principal. » (*Vie de Jésus*, préf., pp. xxvi et xxvii.)

N'essayons pas de suivre dans toutes ses variations et ses incohérences fantaisistes ce caméléon de la critique. Après ce que nous avons déjà dit, quelques remarques suffiront.

1° M. Renan, écrivant ceci en 1867, avait sans doute oublié qu'en 1866 *Les Ap.*, p. 38) il déclarait la question de la disparition du corps de Jésus « oiseuse et insoluble ».

2° Quoi qu'il en soit, que lui sert de partager les témoins de la résurrection en deux classes, les uns auteurs, les autres dupes de l'illusion, quand il est prouvé que les disciples en général ne peuvent être rangés dans aucune de ces deux catégories? A plus forte raison est-il mal venu à supposer « la crédulité de tous ».

3° Ensuite, M. Renan serait-il assez bon pour nous expliquer, mais clairement, simplement, en prose ordinaire, sans nulle fantasmagorie de mots élastiques, d'idées vagues, d'images on-doyantes, comment, dans son explication, « personne ne trompe délibérément », comment « tout le monde trompe innocemment », comment, si « tous sont à la fois trompés et trompeurs », la difficulté n'est pas doublée au lieu d'être résolue?

4° Enfin, quel est l'être extraordinaire, mystérieux, dont « l'acquiescement tacite » a pu, si souvent, en tant de lieux, en présence de tant de témoins, montrer, plein de vie et d'action, un homme dont « les vers consumaient le corps inanimé »? (*Les Ap.*, p. 39.)

7. Pour infirmer les témoignages du *Nouveau Testament* en faveur de la résurrection, on nous objecte les contradictions dont l'histoire de Jésus ressuscité, telle que nous la présentent des sources diverses, serait remplie. A première vue, cette difficulté est la plus sérieuse de toutes. Voyons ce qu'il faut en penser.

1° Les contradictions dont on se plaint, fussent-elles réelles, il n'en résulterait aucun préjudice contre notre thèse, et nos adversaires ne seraient nullement fondés à s'en prévaloir, parce qu'elles ne porteraient que sur des points accessoires et n'intéresseraient point la substance du fait. Qu'on se souvienne que notre démonstration s'adresse aux rationalistes et que nous ne considérons es écrits, sur lesquels nous nous appuyons, que comme des monuments authentiques de l'histoire. L'inspiration de ces livres et leur véracité absolue ne sont pas en cause. Il ne s'agit pas davantage d'examiner si nous connaissons bien tous les détails de la résurrection de Jésus. Il nous suffit que cette résurrection soit certaine, c'est-à-dire que nous sachions, à n'en pouvoir raisonnablement douter, que Jésus est mort, qu'il

a été enseveli, et qu'il est sorti de son sépulcre, animé d'une nouvelle vie. Les quatre *Évangiles*, les *Actes* et les *Épîtres* de saint Paul attestent unanimement cette vérité capitale. Supposé qu'il y eût opposition entre eux quant à certaines circonstances, les règles de la critique nous autoriseraient-elles à rejeter la substance de leur témoignage? Non assurément. La difficulté qu'on trouve à concilier ici les quatre *Évangiles* n'a rien qui doive nous surprendre. Qu'on prenne n'importe quel événement, et si l'on en a trois ou quatre récits un peu circonstanciés, on verra qu'ils diffèrent autant que ceux dont nous nous occupons et qu'il n'est pas plus facile d'en accorder positivement les détails. On n'en conclura pas que les écrivains étaient dans l'erreur ou qu'ils ont voulu tromper. Pourquoi raisonner autrement à propos des histoires de Jésus?

Aussi une critique rationaliste que nous avons déjà citée, M. Reuss, après avoir soutenu la réalité des contradictions dans les détails, n'en maintient pas moins le caractère historique et divin de la résurrection de Jésus (*Ouv. cit.*, p. 699). « La plupart des différences que nous venons de signaler, dit-il, n'ont une importance réelle qu'autant qu'on s'attache à la lettre et qu'on lui accorde partout une valeur absolue... Il vaut donc beaucoup mieux s'en tenir à la substance du récit, en renonçant à l'exactitude rigoureuse de la concordance... Quant au fond du fait principal, nous voulons dire de la résurrection elle-même, l'exégèse ne peut que constater que jamais et nulle part les apôtres n'ont exprimé le moindre doute, la moindre hésitation à son égard. L'apologétique, de son côté, peut aujourd'hui s'épargner la peine de discuter sérieusement certaines explications imaginées autrefois pour écarter le miracle. »

Les antilogies apparentes nous sont elles-mêmes une garantie précieuse de la sincérité des évangélistes. S'ils avaient voulu assurer crânement à une fiction, ils se seraient concertés ou du moins ils se seraient modelés l'un sur l'autre de manière à éviter toute suspicion.

2° Cette première réponse suffit à faire justice de l'objection, en tant qu'elle tendrait à renverser notre thèse. Nous serions donc en droit de nous arrêter

ici et de considérer notre tâche d'apologyste comme remplie. Toutefois, sans vouloir empiéter sur le terrain de l'exégèse, nous ajouterons que les récits des évangélistes peuvent très bien s'harmoniser, pourvu qu'on les entende comme il faut et que surtout l'on ne prétende pas y voir ce qui ne s'y trouve point. La témérité serait d'affirmer que tel ou tel arrangement est le vrai, que nul autre n'est possible, le fil qui reliait ces données éparses étant perdu pour nous.

Gardons-nous donc de chercher dans aucun des historiens de Jésus une relation complète et méthodique de ce qui suivit la résurrection. On sait assez que l'Orient ancien n'avait pas du tout nos exigences quant à l'unité et à l'ordre de la composition littéraire. Les évangélistes n'ont pas songé à faire une biographie dans le sens vulgaire du mot, mais seulement à établir, par des mémoires sur la personne, la doctrine, et les mœurs de leur Maître, un témoignage de foi. De là, dans leurs narrations, des lacunes fréquentes, parfois apparentes à première vue, peu de souci pour la suite chronologique, aucune prétention à écrire d'une manière systématique. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'un rapporte ce qu'un autre a négligé, que chacun soit tantôt plus long, tantôt plus concis, que parfois le lecteur manque d'indications pour identifier ou distinguer certains faits et pour en marquer sûrement la place dans la trame de l'histoire.

Les apparitions du Christ ressuscité furent si nombreuses et si variées (Act. 1, 3), plusieurs se produisirent avec tant d'éclat, le fait même de la résurrection se trouva donc si inébranlablement établi, que les évangélistes durent juger superflu de recueillir les inombrables détails de ce qui s'était passé, d'en rassembler et d'en coordonner tous les témoignages épars. A dessein donc ils omirent bien des choses, ils supposèrent une foule de circonstances connues. Il n'en est pas un chez qui on ne remarque la trace évidente de sous-entendus sans lesquels il serait inintelligible ou se contredirait brutalement. Saint Matthieu parle (xxviii, 16) d'une montagne désignée par Jésus aux apôtres, sans que nous sachions d'ailleurs à quel moment leur fut marqué ce rendez-vous. Saint

Jean, rapportant (xx, 1) la première visite de Magdeleine au sépulchre, ne fait nulle mention de ses compagnes, et pourtant le verset suivant indique clairement qu'elle n'était point seule. Saint Luc touche tout à fait incidemment (xxiv, 34) une apparition de Jésus à Pierre, confirmée dans la première *Épître aux Corinthiens* (xv, 5). La même *Épître* parle aussi d'une manifestation à saint Jacques (xv, 7) ; et à lui seul ce passage, dit M. Reuss (*Ouv. cit.*, p. 701), prouve que les Évangiles ne nous donnent que fragmentairement les traditions primitives sur les apparitions de Jésus ».

Entre les prodiges sans nombre qui étaient alors dans toutes les mémoires, les auteurs sacrés choisirent librement quelques traits plus convenables à leur dessein et négligèrent le reste. Leur but commun était d'attester la résurrection. Pour cela, que fallait-il ? Rappeler : 1) que le dimanche matin le sépulchre fut trouvé vide ; 2) que les anges annoncèrent la résurrection et que bientôt Jésus appuya leur témoignage ; 3) que la défiance et le doute accueillirent d'abord cette nouvelle et ne cédèrent qu'à l'évidence la plus irrésistible. Ce triple fait, nous le trouvons établi dans chacun des évangélistes sur des preuves diverses sans doute, mais également concluantes. Ici, comme partout, saint Jean est le plus précis. Saint Luc cherche surtout à mettre en lumière que Jésus est fils de Dieu et fils de l'homme, à ce double titre rédempteur de l'humanité ; et il ne semble raconter trois des scènes de la résurrection que pour s'écrier après chacune d'elles : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrit pour entrer dans sa gloire ? » Les deux premiers synoptiques sont plus brefs encore. Saint Matthieu ne voit dans la résurrection que le triomphe du Messie promis à Israël ; et le témoignage de saint Marc demeure à cet endroit ce qu'il est dès le début, « l'Évangile du Fils de Dieu ». Quelques traits lui suffisent à raconter le prodige ; aussitôt le récit se précipite vers cette conclusion, qui absorbe toutes les pensées de l'évangéliste (xvi, 19) : « Et le Seigneur s'éleva vers les cieux, et il est assis à la droite de Dieu. » (Voy. la *Vie de Notre-Seigneur*, par Fouard, tom. II, p. 458 suiv.)

Si l'on tient compte de ces principes certains, on parviendra sans trop de

peme à concilier toutes les divergences apparentes. Grâce à eux, on verra que, même pour l'épisode le plus embrouillé, celui des visites des saintes femmes au sépulcre, il est possible de combiner les textes de manière à former une narration régulière et concordante dans toutes ses parties. Voici comment Patrizzi le fait (*De Evangelis*, lib. III, pp. 343, 344).

Pendant qu'on ensevelissait Jésus, « Marie-Magdeleine et l'autre Marie (mère de Joseph) étaient là, assises auprès du sépulcre » (*Mat.* xxvii, 61), et « elles regardaient où on le mettrait » (*Marc.* xv, 47); d'autres femmes étaient avec elles (*Luc.* xxiii, 55). « Et s'en retournant, elles préparèrent des aromates et des parfums; et pendant le sabbat, elles demeurèrent en repos, selon la loi » (*Ib.*, 56). « Or, au soir du sabbat, au commencement du premier jour de la semaine », c'est-à-dire le lendemain de la mort de Jésus, vers le coucher du soleil, « Marie-Magdeleine et l'autre Marie vinrent pour voir le sépulcre » (*Mat.* xxviii, 1). Ce même soir, « Marie-Magdeleine et Marie, mère de Jacques, et Salomé achetèrent de nouveau des parfums pour venir embaumer Jésus » (*Marc.* xvi, 1). « Or, le premier jour de la semaine » (*Luc.* xxiv, 1; *Jean.* xx, 1), donc le même jour, selon la manière juive de compter, et le lendemain, selon notre manière, avant l'aurore, Jésus ressuscita, et il arriva ce que nous lisons dans saint Matthieu, xxviii, 2-4. Ensuite, « au matin, quand les ténèbres duraient encore » (*Jean.* xx, 1), « de très bonne heure » (*Luc.* xxiv, 1) Marie-Magdeleine vint au sépulcre » (*Jean.* xx, 1); et plusieurs autres femmes (*Jean.* xx, 2; *Luc.* xxiv, 1 suiv.) s'y trouvèrent en même temps, soit qu'elles fussent arrivées avant Magdeleine, soit qu'elles fussent venues avec elle ou après elle. Elles virent « la pierre renversée » (*Luc.* xxiv, 2) et « ôtée du tombeau » (*Jean.* xx, 1). Marie-Magdeleine « courut donc et vint à Simon-Pierre et à l'autre disciple que Jésus aimait » (*Jean.* xx, 2); les autres demeurèrent, et bientôt « étant entrées, elles ne trouvèrent point le corps du Seigneur Jésus » (*Luc.* xxiv, 3), mais « près d'elles parurent deux hommes avec des robes resplendissantes », qui les instruisirent de ce qui s'était passé (*Luc.* xxiv, 4-8) Cependant Marie-Magdeleine, qui était allée

trouver Pierre et Jean, « leur dit : Ils ont enlevé le Seigneur du sépulcre, et nous ne savons où ils l'ont mis » (*Jean.* xx, 2). Bientôt les autres femmes aussi, « revenues du sépulcre, annoncèrent toutes ces choses ce qu'elles avaient vu et entendu aux onze et à tous les autres » (*Luc.* xxiv, 9); ce qui ne veut nullement dire que toutes ces femmes vinrent à la fois trouver les disciples réunis, car l'heure matinale même rend cette supposition peu vraisemblable : il y eut différentes communications partielles et successives, faites de groupe à groupe ou d'individu à individu. Ayant reçu ce second message (*Jean.* xx, 2; *Luc.* xxiv, 9-12), Pierre et Jean « vinrent au sépulcre. Ils couraient tous deux ensemble; mais l'autre disciple courut plus vite que Pierre, et il arriva le premier au sépulcre. Or, s'étant penché, il vit les linges posés à terre; cependant il n'entra pas; Pierre, qui le suivait, vint aussi » (*Jean.* xx, 3-6), et d'abord, « s'étant penché, il ne vit que les linges posés à terre » (*Luc.* xxiv, 12), puis « il entra dans le sépulcre, et vit les linges posés à terre et le suaire » (*Jean.* xx, 6-7). « Alors donc entra aussi l'autre disciple qui était venu le premier au sépulcre; et il vit et il crut » (*Jean.* xx, 8). Tous deux demeurèrent vraisemblablement un certain temps auprès ou à l'intérieur du tombeau. Pendant qu'ils regagnaient la ville, Marie-Magdeleine, qui était sans doute revenue à leur suite au pied du Calvaire, « se tenait dehors, près du sépulcre, pleurant. Or, tout en pleurant, elle se pencha et regarda dans le sépulcre; elle vit deux anges vêtus de blanc, assis, l'un à la tête, l'autre aux pieds, là où avait été mis le corps de Jésus » (*Jean.* xx, 11-13); c'est alors que, la première, elle fut favorisée d'une apparition de Jésus (*Ib.*, 14-17). « Elle alla annoncer la chose à ceux qui avaient été avec lui. » (*Marc.* xvi, 10; *Jean.* xx, 18.) Elle était déjà rentrée à Jérusalem lorsque d'autres femmes (*Mat.* xxviii, 5; *Marc.* xvi, 2), ignorant encore ce qui s'était passé, « arrivèrent au sépulcre après le lever du soleil » (*Marc.* xvi, 2). Elles visitèrent l'intérieur du tombeau; là, un ange les mit au courant des événements et leur commanda d'en porter la nouvelle « aux disciples et à Pierre » (*Mat.* xxviii, 5-7; *Marc.* xvi, 5-7) et de confirmer ainsi le fait de la résurrection

de Jésus, déjà attesté par Marie-Magdeleine, mais auquel les disciples s'obstinaient encore à ne pas croire (*Marc.*, xvi, 11). Effrayées, les femmes « sortirent aussitôt du sépulchre » (*Mat.*, xxvii, 8), et en chemin, pendant qu'elles fuyaient (*Ibid.*), « elles ne dirent rien à personne » (*Marc.*, xvi, 8). « Et voilà que Jésus se présenta à elles » et qu'il leur adressa la parole... (*Mat.*, xxvii, 9, 10).

Dans cet essai de concordance, chaque détail, on le voit, trouve une place convenable, et tous réunis forment un ensemble parfaitement harmonique. On peut consulter Patrizzi, *loc. cit.*, sur les raisons qui rendent cet arrangement préférable. Pas plus que nous, le savant exégète ne prétend que son système soit le seul admissible ; mais il suffit qu'il soit possible, comme nous venons de le montrer, pour que l'accusation de contradiction entre les évangélistes quant à cette partie tombe. Et puisque cette partie est, de l'aveu de tous, la plus obscure et la plus difficile, nous sommes autorisés à étendre la même conclusion à toute l'histoire de Jésus ressuscité.

Que si pourtant quelqu'un désire parcourir une à une et juger *de visu* toutes les pièces du procès, force nous est, pour ne point sortir des bornes qui nous sont imposées, de le renvoyer aux grands commentateurs et aux *Harmonies évangéliques*.

Il nous plait, en finissant, de reproduire une judicieuse remarque que M. Wallon a faite sur notre question. « Toutes les réponses, dit-il (*De la Croissance due à l'Évangile*, part. II, ch. VI, p. 449), nous l'avouons, ne sont pas telles, qu'en les donnant on n'en puisse désirer de meilleures. On ne prendrait pas la peine de les imaginer pour des auteurs profanes ; mais c'est aussi, on l'avouera, que chez les écrivains profanes, nul ne songerait à relever de pareilles différences, et moins encore à en user pour nier leur autorité. Mais puisqu'on suit une autre voie à l'égard des écrivains sacrés, il faut bien se placer sur le même terrain pour répondre ; et quand l'explication n'aurait pas toujours la vraisemblance qu'elle nous paraît généralement avoir, au moins serait-elle possible, on ne le saurait nier ; et dès lors, si faible qu'elle fût, elle serait incontestablement préférable à un système qui, pour de

semblables difficultés, voudrait condamner des auteurs dont la véracité est si bien établie sur tous les points vraiment décisifs. »

IV. *Conclusion.* — La résurrection de Jésus-Christ est un fait immense, unique, qui brille à nos yeux de toutes les clartés de l'histoire. Le nombre, l'intérêt, les qualités morales, les préjugés même des témoins oculaires et officiels ; l'aveu implicite, mais évident, contenu dans l'attitude des Juifs, ennemis acharnés du Christ et de son œuvre ; la persuasion des premiers chrétiens, persuasion raisonnée, inébranlable, pour l'affirmation de laquelle un si grand nombre ont affronté les tourments les plus cruels et donné leur vie ; l'établissement même du christianisme, avec toutes les merveilles de l'ordre moral qui l'accompagnèrent et qui gravitent autour de la résurrection du Christ, comme autour de leur centre nécessaire, ne laissent place à aucun doute sérieux. Tous les incrédules, depuis Celse jusqu'à M. Renan, ont varié de la façon la plus étonnante et la plus significative dans les explications par lesquelles ils ont tenté d'échapper à la force de l'évidence historique. L'école naturaliste avait rejeté dédaigneusement l'hypothèse hasardée par Celse, d'une illusion chez les disciples du Christ. Strauss, à son tour, se moque du système naturaliste et revient à la théorie de l'hallucination. M. Renan est, lui aussi, pour l'hallucination ; mais en s'évertuant à la rendre vraisemblable, il tombe dans ces affirmations embarrassées et incohérentes que nous avons entendues plus haut, et se réfute ainsi lui-même. M. Reuss, qui sur bien d'autres questions ne le cède en fait de rationalisme ni à M. Renan ni à Strauss, après avoir passé en revue toutes les explications proposées, est forcé de reconnaître qu'aucune ne mérite l'honneur d'une discussion sérieuse, qu'il est impossible d'échapper au miracle, que l'existence même de l'Église fondée sur la foi en la résurrection du Christ constitue en faveur de celle-ci un argument invincible.

La résurrection du Christ est donc un fait au-dessus de toute contestation et dont la science incroyante ne parvient pas à ébranler la certitude.

Un tel prodige tient manifestement la

première place parmi ceux auxquels Jésus en a appelé pour confirmer la divinité de sa personne et de sa mission. « Aux Juifs qui l'entouraient en disant : Jusques à quand tiendrez-vous notre âme en suspens? si vous êtes le Christ, dites-le-nous ouvertement; — Jésus répondait : Je vous parle et vous ne me croyez point : pourtant les œuvres que j'ai accomplies au nom de mon Père rendent témoignage de moi. » *Jean*, x, 24, 25). « Vous m'accusez de blasphème, ajoutait-il (*Ibid.*, 36-38), parce que j'ai dit : Je suis le fils de Dieu. Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas. Si je les fais, puisque vous ne voulez pas me croire, croyez à mes œuvres, afin que vous sachiez et que vous croyiez que le Père est en moi et que je suis en lui. » Mais quelle œuvre plus divine, quel témoignage plus authentique du Maître souverain de la nature que la résurrection de Jésus, surtout après que Jésus l'avait prédite de la manière la plus positive? Assurément, quiconque examinera ce fait avec la religieuse attention qu'il mérite, sans préjugé, sans crainte des conséquences théoriques ou pratiques, sans passion, sans haine préconçue, y reconnaîtra le doigt de Dieu; quiconque le rapprochera des enseignements de Jésus sur sa propre nature (Voy. l'art. *Jésus-Christ*) et sur la société qu'il a fondée, ne pourra refuser à Jésus son adoration ni à l'Église son obéissance; quiconque arrêtera sur le Christ ressuscité le regard d'une intelligence loyale et minutieusement soucieuse de la vérité ne pourra s'empêcher de s'écrier, comme l'Apôtre saint Thomas, dans l'heureux transport d'une foi mûrement raisonnée et sûre d'elle-même : « Mon Seigneur et mon Dieu! »

Parmi les auteurs modernes qui ont traité de la résurrection de Jésus-Christ, nous signalerons : HETTINGER, *Apologie du christianisme*, trad. franc., tom. II, conf. xv; — VAN WEDDINGEN, *Les Éléments raisonnés de la religion*, chap. vi; — RUTTEN, *Cours élémentaire d'apologétique chrétienne*, chap. xv, § 4. — SHERLOCK (*Les Témoins de la résurrection de Jésus-Christ*), dans les *Démonstrations évangéliques* de MIGNÉ, vii, p. 725) est plus ancien, mais excellent. BOURDALOUE, dans son deuxième discours sur la Résurrection de Jésus-Christ, développe, avec la logique serrée qu'on lui

connaît, les preuves de ce grand miracle. FRAYSSINOUS (*Défense du christianisme*, tom. II de l'édit de LOUVAIN, p. 167) a aussi une belle conférence sur ce sujet.

Pour les réponses aux objections des rationalistes, on consultera avec grand fruit : PATUZZI, *De Evangelis*, lib. III, diss. LIII; — WALLON, *De la Croyance dur à l'Évangile*, passim; — FOUARD, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, tom. II, livre VII, chap. VIII et IX, et append. XI. — enfin les *Examens critiques* que Mgr FREPPEL et Mgr LAMY ont donnés de la *Vie de Jésus* de M. REXAN.

J. FORGET.

RÉSURRECTION DES CORPS. — I. — Ce mot désigne la réunion de l'âme et du corps après leur séparation par la mort, la reconstitution du composé humain et aussi celle du corps et de l'organisme lésés par la maladie et par la mort, ou même par la corruption et la dissolution des éléments corporels. — La résurrection la plus fameuse est celle du divin Rédempteur; on peut lire ce qui en est dit à l'article *Résurrection de Jésus-Christ*. — L'histoire biblique et l'histoire ecclésiastique mentionnent plusieurs cas individuels de résurrection. On consultera à ce sujet, si l'on veut, l'article *Miracle*.

II. — Nous avons à parler ici du dogme de la résurrection générale, c'est-à-dire, de la croyance des catholiques à la reconstitution intégrale du genre humain, après la fin du monde, par la réunion de toutes les âmes aux mêmes corps qu'elles informaient et vivifiaient avant la mort.

L'Ancien Testament professe clairement ce dogme par l'organe de Job l'Iduméen. Avec une emphase pleine de solennité et de majesté : « Qui me donnera, dit-il, que mes discours soient écrits? Qui me donnera qu'on les écrive dans un livre avec un stylet de fer, ou sur une lame de plomb, ou bien avec un burin (hébreu : pour toujours?) sur le rocher? Car, je sais que mon Rédempteur est vivant, et qu'au dernier jour je me lèverai de terre (hébreu : et qu'enfin il se dressera sur la poussière), et de nouveau je serai environné de ma peau (hébreu : et après la consommation de ma peau et de cela), et dans ma chair (hébreu : de ma chair) je verrai mon Dieu que je verrai moi-même, et que mes yeux ver-

ront, et non un autre (*que moi*). Cette espérance est déposée dans mon sein (hébreu : mes reins ont défailli dans mon sein). » *Job*, xix, 23-27.) J'ai tenu à emprunter les variantes du texte hébreu, assez obscur en ce passage, à des auteurs qui ne sauraient être suspects de partialité envers la Vulgate latine et envers le dogme catholique. Or, il résulte évidemment de ce texte que Job croit ressusciter corporellement et dans sa propre chair, voir de ses propres yeux son Rédempteur, par la vertu duquel il sortira de sa corruption et de sa poussière.

Daniel (vii, 2), Ézéchiel xxxvii, 1 seqq., les Macchabées (II *March*, vii, 1-14; viii, 43; xiv, 46; toute la nation juive à l'exception des Sadducéens *Matth*, xxii, 23 seqq. coll. *Act*, xxiii, 6 seqq.; xxiv, 14; *Jo*, xi, 24; etc.) professent explicitement la même foi. Jésus-Christ l'enseigne clairement (*Joan*, v, 28 seqq.); ses apôtres répètent ses déclarations formelles. (*Act*, iv, 2; xvii, 18; xxiv, 24; *Apoc*, xx, 13. Mais saint Paul surtout est le héraut de cette future et universelle résurrection. Qui ne connaît les relations qu'il établit entre elle et celle de Jésus-Christ, la minutieuse description qu'il en donne, les comparaisons dont il l'appuie, l'usage moral qu'il en fait pour la direction de la vie chrétienne? *Rem*, viii; *I Cor*, vi, xv; *II Cor*, iv, v; *I Thess*, iv; *Philipp*, iii.) Les plus anciens Pères, Athénagore, Clément, Hippolyte, Tertullien, Irénée, Origène voient leurs témoignages dans Hurler, *Theol. Dogm.* t. iii; et les anciens symboles et les conciles (*ibid.*), affirmant dans toute son étendue la doctrine catholique telle que nous l'avons énoncée plus haut.

III. — On fait contre elle les objections que voici :

1° Elle n'est pas entendue de la même façon par tous les catholiques. Les uns croient qu'il y aura deux résurrections, celle des bons et puis, après mille ans d'un règne heureux du Christ avec ses saints ici-bas, celle des réprouvés; les autres disent qu'il n'y en aura qu'une. Les uns sont absolument sûrs que, bons et mauvais, tous ressusciteront; les autres en doutent. Les uns tiennent pour certaine la résurrection des enfants morts sans baptême; les autres n'en sont pas assurés. Mêmes divergences

pour l'époque de la fin du monde et conséquemment de la résurrection finale; pour la condition des corps ressuscités, soit glorifiés soit réprouvés; pour le lieu et le mode du jugement dernier; etc. Or, une doctrine si incertaine dans ses détails, peut-elle être certaine dans sa substance?

2° N'est-elle pas un emprunt fait aux théories indoues sur les transmigrations des âmes, sur la rénovation des mondes, sur la succession panthéistique des incarnations divines?

3° Il n'est pas croyable que Dieu veuille faire un miracle si extraordinaire : dans quel but?

4° Il est même douteux qu'il le puisse : car si la production des corps et de la vie qui les anime s'explique bien par les lois physiologiques et biologiques qui régissent le monde, elle ne saurait être réalisée comme par un coup de théâtre et grâce à une sorte de baguette magique : la désorganisation chimique des corps morts n'est pas le moyen de reconstituer leur organisme disparu.

5° Du reste, on sait que les éléments organiques mis en liberté par la mort entrent dans de nouvelles combinaisons chimiques où ils remplissent souvent un rôle essentiel; et si l'on pouvait comprendre, ce qui est déjà bien peu compréhensible, que Dieu puisse retrouver et reprendre à un composé inorganique ou végétal, ou même animal, les éléments qui appartenaient auparavant à un corps humain qu'il s'agirait de reconstituer avec eux, on ne comprend pas du tout cette reconstitution dans le cas très possible et probablement très fréquent où les mêmes molécules, les mêmes atomes, si l'on veut, auraient successivement appartenu à deux ou plusieurs organismes humains.

6° La seule interprétation scientifiquement acceptable de ce dogme serait donc que les âmes reussent de nouveaux corps, qui ressembleraient aux anciens par la similitude de leurs fonctions et par l'identité de leur principe vital; ou, plus simplement encore, que les âmes eussent des corps tout à fait *spirituels*, comme le pensait saint Paul, qui fussent leur ombre, leur émanation, si l'on veut, et qui par là même se trouveraient moralement identiques avec les corps primitifs.

7° Sans cette spiritualisation complète de la matière, où veut-on que tant de corps ressuscités trouvent sur la terre la place, l'occupation et la nourriture qui leur seraient nécessaires s'ils étaient vraiment corporels.

IV. — *Réponses.*

1° Les points essentiels et vraiment dogmatiques de la croyance à la résurrection générale sont universellement et identiquement reçus parmi les catholiques. Il y en a d'accessibles et accédents, qui peuvent être entendus différemment sans préjudice de la foi. Cependant *a)* le système des deux résurrections et du millénarisme, même corrigé et mitigé de façon à s'accorder avec la foi, a si peu d'appuis solides dans la tradition exégétique et doctrinale, qu'on fera bien de ne pas s'y arrêter. *b)* Doubter que les méchants doivent ressusciter, n'est pas laissé à notre liberté; ce doute serait contre la foi et nul catholique ne saurait se le permettre. *c)* Encore que des théologiens pensent que la résurrection des enfants morts sans baptême ne fasse point partie du dogme, ce qui est discutable, ils ne la considèrent pas moins comme absolument certaine. *d)* L'ignorance où nous sommes tous de l'époque de la résurrection générale ne diminue en rien la certitude surnaturelle que nous en avons. Dieu en a fixé la date, et cela suffit. *e)* Saint Paul est si explicite, si abondant, sur la question des conditions où se trouveront les corps ressuscités, qu'il nous a laissé peu à découvrir sur ce sujet; et ce peu même est presque entièrement déterminé par les solutions le plus souvent unanimes de la théologie. *f)* Le mode de la résurrection générale se peut aisément comprendre en observant que la même toute-puissance divine qui a créé les éléments de nos corps les reconstituera; qu'elle les disposera comme elle les avait organisés primitivement; qu'elle supprimera cependant les fonctions physiologiques devenues inutiles dans l'état, non plus d'essai et d'épreuve, mais de récompense ou de châtement définitifs où nous entrerons; qu'elle leur donnera enfin des propriétés et des fonctions nouvelles en rapport avec ce double état définitif et perpétuel. *g)* Il est très vraisemblable que chaque homme ressuscitera à l'endroit où se trouveront alors les éléments

essentiels de son corps. Quoi de plus simple et de plus logique? Et que peut-on trouver dans ces détails qui compromettent la vérité du dogme lui-même?

2° C'est une supposition tout à fait gratuite que la théorie d'une origine indone de ce dogme. Il ne renferme pas l'ombre de panthéisme et d'évolutionnisme, d'apothéose et de métempsychose. Il est même franchement opposé aux transmigrations et rénovations indélinies, qui sont capitales dans la philosophie de l'Hindoustan.

3° Nombreuses sont les convenances du miracle réellement très extraordinaire que la foi nous propose ici. Dieu entrave ainsi bien des abus criminels auxquels le corps humain est comme fatalement voué par les négateurs de la résurrection. En revanche, il favorise jusqu'à l'héroïsme la mortification, la tempérance, la pénitence. Il affirme l'unité substantielle du composé humain et le place au-dessus du simple animal, un peu au-dessous de l'ange. Il nous fait pénétrer plus à fond dans la connaissance de notre double nature et du jeu de ses facultés. Il donne un surcroît de clarté et de solidité à la doctrine philosophique et théologique de l'immortalité de l'âme, etc. Le but de ce miracle est donc multiple, et il est parfaitement en rapport, d'une part avec la sagesse et la bonté de Dieu, d'autre part avec les qualités et les défaillances habituelles de notre nature.

4° La production du premier être ou du premier couple de chaque série organique n'a certainement pas été l'effet des lois physiologiques et biologiques, dont nous voyons actuellement le fonctionnement. De plus, ce fonctionnement actuel ne peut se passer, aux yeux de la saine raison et de la foi, du concours de la cause supérieure; elle a établi les lois du monde et de la vie, elle les fait encore exécuter, et sans elle tout mouvement physique ou vital s'arrêterait instantanément dans l'inertie absolue du non-être. Cela posé, qui oserait dénier à Dieu la puissance de refaire lui-même ce qu'il a lui-même fait à l'origine, et ce qu'il concourt lui-même à faire incessamment? La nature renferme, du reste, des analogies connues de tous et qui montrent qu'à Dieu rien n'est plus facile que la résurrection. Nous le savons fort bien: la corruption

u tombeau, la dissolution des éléments corporels, n'est pas un moyen naturel de rendre la vie aux morts; aussi disons-nous que la résurrection générale sera un fait d'ordre surnaturel, que la nature suffit à désirer mais non à préparer, et moins encore à réaliser.

5° Nulle difficulté pour Dieu à retrouver et à reprendre, dans le chaos les éléments dissous par la conflagration finale du monde terrestre, ceux qui auront fait partie d'un corps humain déterminé: sa science et sa puissance sont infinies. Que si tel élément a fait successivement partie de deux ou plusieurs corps humains, il sera rendu à celui dans lequel il a joué un rôle essentiel. Chaque corps a, en effet, outre les éléments peu nombreux assurément qui l'ont constitué à son origine, quand l'âme intelligente et immortelle lui fut unie par un acte divin de création, une foule d'autres éléments secondaires, successifs, presque fugitifs, qui se sont adjoints aux premiers dans les différentes périodes de la vie physiologique, et qui ne lui seront nullement nécessaires dans sa vie surnaturelle de résurrection. Qui prouvera, qui même prétendra seulement que les éléments essentiels et primitifs, les éléments constitutifs de l'être matériel dans l'homme, se soient trouvés au même titre essentiel en deux ou plusieurs sujets humains? Il faudrait, pour le soutenir, démontrer d'abord que la génération vitale ne produise rien de nouveau, que la fécondité des principes générateurs ne soit qu'apparente, et que la matière constitutive de l'être né d'eux ne leur doive absolument rien au point de vue réel et ontologique. Mais cette démonstration ne sera jamais faite, parce qu'elle irait contre l'expérience même et contre le bon sens. Et puisqu'elle est impossible à faire, il nous reste à conclure que chaque homme a en propre, à l'origine, telle quantité parfaitement individuelle de matière, centre et foyer de sa vie organique, qui pourra bien être dissoute par la mort, mais qui ne pourra jamais redevenir la matière propre et essentielle d'un autre être humain. Il n'y a donc là rien qui puisse contredire tant soit peu le dogme catholique de la résurrection.

6° Ce dogme n'admet pas comme suffisante l'identité de l'âme dans deux corps

simplement semblables: ce serait une seconde création, une sorte d'incarnation, mais non pas une vraie résurrection. Bien plus insuffisante encore serait l'union de l'âme avec des corps *incorporels*, et saint Paul n'a aucunement favorisé cette absurde interprétation: son *corpus spirituale*, opposé au *corpus animale*, est un véritable corps, mais élevé à une condition nouvelle et *surnaturelle*; c'est le sens fréquent du mot *spirituel* dans la Bible et dans les Pères. Enfin, je le répète, l'identité de la chair actuelle et de la chair future n'est pas seulement morale ou approximative: la révélation nous dit qu'elle est rigoureuse et substantielle.

7° Il ne faut pas substituer l'imagination à la raison et à la foi dans cette question, et s'épouvanter naïvement du nombre énorme des ressuscités. Je ne rapporterai point les calculs faits à ce sujet par des statisticiens bien intentionnés. Je dirai seulement, avec la tradition catholique, que les relations, certainement accidentelles, des corps avec l'espace et l'étendue, ne seront plus les mêmes après la résurrection; et que les corps n'auront plus à remplir de fonctions ni à subir d'amoindrissements nécessitant l'usage et la recherche de la nourriture.

(Cf. OSWALD, *Eschatologie*; HURTER, *Theologia dogmatica*; PERRONE, *Prælectiones theol. dogm.*; les articles *Ciel et Enfer* dans ce Dictionnaire; l'article *Aufstehung* dans le *Kirchenlexicon* de Fribourg, etc.)

D^r J. DIDOT.

RÉVÉLATION. — Dans l'acception spéciale où nous le prenons ici, ce terme signifie l'acte surnaturel par lequel Dieu communique aux hommes, soit immédiatement par lui-même, soit par un intermédiaire divinement autorisé, ses enseignements et ses volontés. Toute révélation de Dieu à l'humanité suppose donc que celle-ci est constituée dans son être naturel, et douée de la capacité pareillement naturelle de connaître, par sa raison et au moyen des créatures, l'existence de Dieu et un certain nombre de ses perfections et de ses préceptes. — La théologie catholique distingue deux catégories de révélations divines: 1° celles qui s'adressent et s'imposent à la croyance

du genre humain tout entier; ce sont les révélations *publiques*, ou tout simplement *la Révélation*; 2° celles qui ne s'adressent qu'à une seule âme ou bien à un certain nombre, mais sans être l'objet nécessaire de la foi universelle; ce sont les révélations *particulières*. Nous traiterons, en deux paragraphes, de ces deux espèces de révélations.

§ 1^{er}. RÉVÉLATION PUBLIQUE. — I. — Nous avons sur ce premier point, l'enseignement authentique du Concile du Vatican *sess. III, ch. II*, et c'est lui uniquement qu'il nous convient d'entendre et de défendre ici. 1° « Il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même à nous, et de nous découvrir les éternels décrets de sa volonté, par une voie surnaturelle, selon ces paroles de l'Apôtre : *Dieu, ayant parlé à nos pères par les prophètes et de plusieurs manières, nous a parlé en ces derniers temps, de nos jours mêmes, par son Fils.* » (Hebr. 1, 1-2.) La révélation divine se partage donc logiquement en deux périodes : la période judaïque ou de l'Ancien Testament; la période évangélique ou du Nouveau. 2° « Grâce à cette révélation divine, tous les hommes, même dans l'état présent de leur race, peuvent promptement, avec une entière certitude et sans aucune erreur, connaître celles des choses divines qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine, » mais que celle-ci abandonnée à ses propres forces ne connaît que péniblement, avec des incertitudes et des erreurs de tous genres. « Toutefois ce n'est pas pour cela que la révélation est absolument nécessaire; » à ce titre elle ne l'est que moralement. — 3° Elle l'est absolument « parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à une fin surnaturelle, c'est-à-dire, à la participation de biens divins qui surpassent tout à fait l'intelligence humaine; car, *l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a pas entendu, son cœur n'a pu s'élever à comprendre ce que Dieu a préparé à ceux qui savent l'aimer.* » 1 Cor. II, 9. — 4° Cette révélation surnaturelle d'objets en partie naturels et en partie surnaturels est contenue dans les saints Livres, et dans les traditions recueillies de l'enseignement oral de Jésus-Christ ou de l'inspiration du Saint-Esprit et transmises jusqu'à nous par les apôtres et leurs successeurs. — 5° En conséquence, « si quelqu'un

dît qu'il est impossible ou inconvenant que l'homme soit instruit par la révélation divine, sur Dieu et sur le culte à lui rendre, qu'il soit anathème! » — « Si quelqu'un dît que l'homme ne peut être divinement élevé à une connaissance et à une perfection qui surpassent sa connaissance et sa perfection naturelles; mais que, de lui-même, il peut et doit arriver enfin, par un perpétuel progrès, à la possession de tout vrai et de tout bien, qu'il soit anathème! »

II. — A cette doctrine dont les preuves sommaires sont rapportées en plusieurs articles de ce Dictionnaire (*Dieu, Mystères, Ecriture, Evangiles, Prophéties, Eglise, etc.*), on oppose ce qui suit : — 1° Toute révélation surnaturelle est impossible, non seulement parce qu'il n'y a pas de mystères, mais parce que Dieu ne peut communiquer avec l'homme autrement que par la création et la raison. — 2° L'homme ne peut comprendre les vérités divines; et s'il les comprend, elles ne sont plus surnaturelles mais humaines. — 3° A quoi bon la révélation? Est-ce donc pour augmenter le fardeau déjà lourd de nos obligations naturelles envers Dieu, et pour rétrécir la sphère étroite déjà de notre liberté? — 4° Pour distinguer les révélations divines d'avec nos hallucinations et nos rêves, il nous faudrait un *critérium* qui nous manque. — 5° Aussi bien y a-t-il plusieurs révélations divergentes et même contradictoires : celles des égyptiens, des assyriens, des hébreux, des indiens, des chrétiens, sans compter les interprétations entièrement disparates que mille sectes et mille docteurs donnent de chacune d'elles. Cette confusion est pour le philosophe une raison déterminante de rejeter le tout en bloc. — 6° Pour ne parler que de la révélation judaïque et chrétienne, son existence est au moins problématique pour ne pas dire fausse; et si elle a eulieu, où peut-on assurer qu'elle ait été conservée de façon à mériter aujourd'hui encore notre créance?

III. — Notre réponse à ces difficultés aura l'avantage de compléter notre exposé antérieur de la doctrine même de la révélation.

1° Il y a des mystères (*voir ce mot*), et n'y en eût-il pas il resterait à Dieu la possibilité de nous communiquer sa science, son intelligence des créatures

qu'il a faites et que nous connaissons si peu, non sans grandes peines et sans fréquentes erreurs. Que faut-il à Dieu pour cela? Se mettre en rapport avec notre esprit, soit immédiatement et sans idées intermédiaires, soit médiatement par des idées qu'il nous donnera toutes faites ou qu'il nous suggérera au moyen des phénomènes sensibles d'où nous les tirerons comme nous le faisons constamment dans l'ordre naturel. Dieu n'est-il pas le souverain intelligible et la vérité infinie? Ne peut-il pas, ayant créé la substance même de notre intellect, l'enrichir de connaissances infuses? Ne peut-il pas, ayant créé les êtres physiques, donner à certains d'entre eux telle destination particulière ou leur faire produire tel effet symbolique d'où résultera pour nous un enseignement divin? L'on criera au surnaturel et au miracle (*voyez ce mot*), qu'importe? Le miracle et le surnaturel existent, et par conséquent une révélation, distincte du langage que Dieu tient à notre raison par le moyen de la création, est parfaitement possible.

2° Non, l'homme ne peut comprendre, c'est-à-dire, connaître d'une manière adéquate les vérités divines; mais il peut les connaître en partie, d'une manière inadéquate, bien que vraie et certaine. Et ce n'est pas seulement des vérités surnaturelles, mais de toutes sans exception, qu'il faut avouer que nous ne savons le tout de rien. Si donc l'objection prouvait quelque chose, elle prouverait trop. — Les vérités divines, une fois révélées à l'homme et connues par lui, sont en ce sens des vérités humaines; mais elles restent surnaturelles et divines quant à leur objet et quant à leur inaccessibilité pour l'esprit humain dépourvu de la foi.

3° Si la révélation augmente nos devoirs envers Dieu, elle augmente aussi et dans une proportion immense ses bienfaits envers nous. Si elle limite notre liberté intellectuelle, c'est notre liberté d'ignorer et d'errer. Si elle captive notre raison, elle l'élève jusqu'à la région sublime du savoir divin lui-même. Y a-t-il là sujet de plainte?

4° A coup sûr, nous avons besoin d'un *criterium* pour discerner la révélation d'avec ce qui n'est pas elle. L'Église veut positivement, comme Dieu même,

que nous nous en servions avant de croire : *rationabile obsequium vestrum*. Or, ce *criterium* est facile à découvrir, facile à employer. On pourrait l'appeler le bon sens, la droite raison. C'est le bon sens, c'est la droite raison qui nous dit : le fait de l'apparition de Dieu à Moïse sur le mont Sinā est certain; certain aussi le fait de l'existence et de la divinité de Jésus-Christ, rédempteur et docteur du monde; certain encore le fait de l'existence et de la divinité de l'Église, etc. Et c'est le bon sens, la droite raison, qui nous dit : fausse est la mission de Mahomet; fausse sa doctrine ridicule, immorale, contraire aux notions évidentes que notre intelligence possède naturellement sur Dieu et ses lois, etc.

5° La raison, la philosophie, voyant la multiplicité et la contradiction des documents que les différentes religions donnent pour révélés, ne doit pas conclure d'emblée que tous sont faux, mais examiner leurs titres et leur contenu. S'ils répugnent évidemment aux évidences données de l'histoire et du bon sens, ils sont à rejeter aussitôt; et c'est le cas de toutes les révélations, sauf la révélation judéo-chrétienne. S'ils ne répugnent point à ces données, et s'ils ont en leur faveur des preuves extrinsèques suffisantes pour en établir la certitude, ils doivent être admis comme vrais; et c'est le cas de la révélation biblique, évangélique, chrétienne en un mot. Reste à discerner, entre les diverses interprétations de ces documents, la seule vraie, la seule conforme à la pensée divine: et ici, la raison, la philosophie, si l'on veut, n'ont point de peine à reconnaître les notes de la véritable Église, et à se décider pour le catholicisme (*voyez les articles Église, Papauté*). Parmi les preuves extrinsèques nécessaires en tout ceci, figurent au premier rang les miracles et les prophéties (*voir ces mots*); leur possibilité, leur existence, la possibilité de leur constatation et de leur distinction d'avec les hallucinations ou les supercheries qui les copient plus ou moins fidèlement, sont hors de doute pour un esprit droit et sérieux.

6° L'existence de la révélation chrétienne, en laquelle est comprise la révélation ancienne faite depuis Adam jusqu'au Messie, a pour elle des preuves

historiques, naturelles et surnaturelles, entièrement recevables. Les attaques dirigées en ces derniers temps contre ces preuves se montrent tout aussi impuissantes que celles des précédents ennemis du christianisme. Si elles les ébranlaient, elles ruineraient du coup toute certitude historique, toute confiance aux documents et aux titres les plus incontestés : ce serait le naufrage de tout ce qu'il y a, dans la science humaine, de fondé sur le témoignage et l'expérience d'autrui, c'est-à-dire, de la partie la plus considérable, sinon la plus obvie, et socialement la plus nécessaire de toutes nos connaissances. Le christianisme est donc, comme fait historique, absolument inattaquable : et, entre les sectes qui malheureusement le divisent, l'Église catholique est historiquement, juridiquement, l'unique héritière des divins enseignements et des divines promesses. (V. les articles déjà cités.)

§ II. RÉVÉLATIONS PRIVÉES. — I. — L'Église catholique les tient 1° pour *possibles*, puisqu'elle ne les écarte point *a priori* quand il y a lieu d'en soumettre à son jugement; 2° pour *réelles* en certains cas, puisqu'elle en a autorisé, approuvé même plusieurs, soit par des sentences permissives ou laudatives, soit par la canonisation de saints personnages auxquels elles avaient été faites, soit par l'approbation ou l'établissement de fêtes liturgiques basées sur elles; 3° pour relativement *rarees*, puisqu'elle les examine toujours, sinon avec une méfiance *positive*, du moins avec une extrême circonspection; 4° pour *nécessairement subordonnées* à la révélation publique, et même pour justiciables de la théologie qui est toujours appelée à les juger à la lumière de la foi catholique; 5° pour *étrangères* au dépôt de la révélation générale et universellement obligatoire, puisqu'elle ne considère jamais comme hérétiques ceux qui refusent de les admettre, encore qu'ils puissent quelquefois être, en cela, imprudents et téméraires.

II. — Il est inutile, ce semble, d'approfondir davantage ce sujet, d'en examiner les détails et de discuter les raisons sur lesquelles s'appuie la doctrine qui vient d'être résumée. Passons donc aux objections qu'elle soulève le

plus communément. — 1° Les révélations particulières sont impossibles. — 2° Elles sont inutiles. — 3° Elles sont indiscernables. — 4° Elles ne peuvent, sans sophisme, être jugées d'après la révélation générale. — 5° Celle-ci leur serait plutôt subordonnée, comme l'ont pensé les protestants. — 6° Si elles sont vraies, pourquoi n'obligent-elles pas l'Église entière?

III. — Il est faux 1° que les révélations particulières soient impossibles. Dieu, en faisant la révélation générale qui oblige tous les hommes, n'a perdu ni le pouvoir ni la liberté d'y ajouter, quand il lui plairait, certaines manifestations d'une portée moins étendue et parfois tout individuelle. Quant à l'impossibilité tirée de la prétendue absurdité du miracle, elle a été résolue précédemment.

2° Elles sont inutiles en ce sens que la révélation publique ou universelle n'en est pas accrue, soit. Mais elles peuvent être fort utiles aux âmes à qui Dieu les fait, à celles à qui elles sont communiquées et qui parfois sont extrêmement nombreuses, au développement de la foi et de la piété dans l'Église, à une plus claire intelligence des vérités et des dogmes de la révélation générale, au bon gouvernement des âmes et même de l'Église entière. Les révélations relatives à la dévotion envers le Sacré-Cœur de Jésus sont un exemple notoire de cette multiple utilité.

3° Assurément, toute révélation particulière doit être examinée d'après des principes rigoureux et solides, qui permettent de la rejeter si elle apparaît fausse, de l'accueillir si sa réalité est prouvée, de la laisser douteuse si elle n'est ni certainement fausse ni certainement vraie. Ces principes sont de deux ordres, critiques et théologiques : critiques, ils établissent l'objectivité ou la subjectivité du fait; théologiques, ils montrent la convenance ou l'opposition des pensées révélées avec la vérité naturelle évidente et avec la vérité surnaturelle contenue dans l'infaillible révélation générale. Les ouvrages des théologiens et des canonistes fournissent de nombreuses applications de ces principes généraux.

4° Pourquoi serait-ce un sophisme de juger les révélations particulières d'après la révélation publique, dès que celle-ci

est préalablement prouvée, infailliblement proposée, authentiquement expliquée par l'Église? Or, c'est ce qui a lieu; et les théologiens catholiques se gardent bien de prendre pour critérium l'objet même qu'il s'agit d'apprécier.

5° Beaucoup d'auteurs protestants, en remettant à chaque individu le soin de juger de la divinité et du sens des Écritures, se sont vus entraînés à admettre la réalité d'une révélation particulière faite à chacun dans ce but. Mais leur point de départ est purement imaginaire; leur système est contraire à la doctrine formelle du Christ et de la tradition apostolique sur l'interprétation des Écritures; l'expérience prouve enfin qu'à moins de supposer d'innombrables contradictions dans l'esprit révélateur, les jugements portés par les individus sur l'inspiration et la signification des textes bibliques sont aussi contraires à la vérité qu'ils sont inconciliables entre eux. La révélation générale ne dépend donc pas des révélations particulières.

6° Quand elles sont vraiment divines, ces révélations particulières obligent ceux que Dieu a voulu obliger d'y croire et ceux-là seulement. Ce sont les personnes à qui elles ont été faites, et celles pour qui leur vérité historique et théologique est certaine. Le nombre de ces personnes pourra être plus ou moins grand, selon les desseins et les opérations de la divine Providence; mais il n'embrassera jamais l'humanité entière, pour cette raison précisément que Dieu n'a pas confié aux organes et aux interprètes de la révélation universelle ces révélations particulières: il l'eût fait à coup sûr, s'il eût voulu qu'elles aussi fussent universellement promulguées et imposées à la foi de tous.

(Cf. RIBET, *La Mystique divine*, t. II; P. SÉRAPHIN, *Principes de théologie mystique*; SCHRAM, *Theologia mystica*; VERHAEGE, *Manuel de théologie mystique*; cf. dessus l'article *Apparitions*, etc., etc.)

D^r J. D.

RÉVOLUTION. — 1. — Ce mot signifie 1° le changement des affaires publiques, de la politique humaine: en ce sens général, la révolution peut être bonne ou mauvaise, légitime ou illégitime; et nous n'avons pas à nous en occuper;

2° l'ensemble des faits survenus en France de 1789 à 1801; c'est ce qu'on appelle la *Révolution française*, et ce n'est pas d'elle seulement, quoique ce soit d'elle principalement, que nous devons traiter ici; 3° le vaste système, théorique et pratique, de vie individuelle, familiale, sociale et internationale, qu'un grand nombre d'écrivains et d'hommes d'action s'efforcent, depuis environ un siècle, de substituer au système antérieur qui s'inspirait, dans une large mesure, des principes chrétiens: c'est là, croyons-nous, la véritable définition de la Révolution telle que l'Église et la théologie doivent la considérer; et c'est dans ce sens que nous allons nous-même l'examiner.

II. — La Révolution essaie, 1° de ramener l'homme individuel au pur rationalisme. C'était le rêve de Rousseau. L'Église ne saurait transiger sur ce point, sans se nier elle-même et sans détruire le christianisme. Tous les Papes depuis cent ans, et le concile du Vatican de 1870, ont donc condamné hautement cette forme de la Révolution, et il est aussi superflu de citer leurs témoignages que de les justifier. (Voir un grand nombre d'articles de ce Dictionnaire.) 2° La Révolution essaie de déchristianiser la famille, en lui ôtant son caractère religieux, son lien sacramentel, son indissolubilité, voire même son unité et jusqu'à son existence, puisque beaucoup de révolutionnaires la remplacent en théorie, et parfois en fait, par le concubinage, le phalantère et l'amour libre. L'Église ne saurait non plus transiger sur ce point, et Pie IX, Léon XIII surtout, ont affirmé plus fortement que leurs prédécesseurs les lois et les droits sacrés de la famille. (Voir les art. *Divorce*, *Mariage*.) 3° La Révolution essaie de mettre l'Église et son influence, Jésus-Christ et sa religion, Dieu et enfin tout principe spirituel, en dehors du fonctionnement social: c'est ce qu'elle avait tenté en France à partir de 1793, ce qu'elle tenta de nouveau à Paris en 1870, ce qu'elle voudrait recommencer partout où le matérialisme et le nihilisme peuvent s'introduire. La destruction de tous les liens qui rattachent l'État à l'Église, la négation du pouvoir civil, la ruine du pouvoir temporel des Papes, l'exagération de toutes les libertés politiques poussées jusqu'à

la licence complète, sont les principales manifestations de cette action révolutionnaire contre laquelle il est évident que l'Église ne peut que réagir de toutes ses forces. (Voyez les art. *Eglise, Liberté, Papauté, Pouvoir civil, Pouvoir temporel*, etc.) 4° La Révolution essaie de remplacer dans les rapports internationaux le droit par la force et la conscience par l'intérêt, jusqu'à la destruction, s'il est possible, de toute distinction et de toute barrière entre les peuples qui ne feraient plus qu'une immense société sans Dieu et sans âme. Comment supposer que l'Église puisse jamais s'associer à de pareils crimes sociaux et à de pareils songes?

Il y a divers degrés assurément dans la Révolution, et tous les révolutionnaires ne vont pas jusqu'aux extrémités que nous avons signalées. Mais, l'on peut et l'on doit le constater, la logique rattache toutes ces conséquences aux principes du naturalisme et du rationalisme. Le diable est *logicien*, disait Dante. Aussi le concile du Vatican dans le *Prologue* de sa première Constitution dogmatique, a-t-il eu raison de rattacher la Révolution contemporaine, dont les excès nous font frémir, à la révolte religieuse et souvent déjà politique et sociale du xvi^e siècle. Quel en sera le terme? Nous l'ignorons; mais l'Église nous affirme (*Ibid.* et S. S. Léon XIII, *passim*) que si la société humaine doit échapper aux catastrophes dont la Révolution la menace, ce sera uniquement par un sincère retour aux enseignements et aux lois du catholicisme.

III. — Parmi les objections faites en faveur de la Révolution contre l'Église, nous omettons celles qui se réfèrent à des points de doctrine, de morale ou d'histoire, discutés en d'autres articles de cet ouvrage auxquels le lecteur voudra bien recourir. Les suivantes ont un caractère spécial qui doit nous arrêter quelques instants. — 1° La Révolution est un produit fatal de l'évolution du genre humain. — 2° Elle est née du progrès, elle engendre le progrès, elle est le progrès lui-même. — 3° Elle est le droit essentiel de l'homme qui peut changer de régime politique lorsqu'il y trouve son plaisir ou du moins son utilité. — 4° Elle est le légitime avènement, au pouvoir et au bien-être, des

classes jusque-là incapables ou empêchées d'en jouir. — 5° Qu'est-ce que le christianisme lui-même, à son origine, sinon une des formes de la Révolution? — 6° Si la Révolution est actuellement en opposition avec lui, c'est qu'il a eu le tort de se transformer en institution politique. — 7° La Révolution n'est antipathique au clergé et aux catholiques qu'autant qu'ils sont hostiles ou réfractaires aux lois. — 8° La Révolution est donc un fait très acceptable pour l'Église si l'une et l'autre consentent à être raisonnables. — 9° D'autant plus que la Révolution a débarrassé l'Église du gallicanisme et du josphisme, c'est-à-dire de la tyrannie de l'État. — 10° Aussi, dans un rare moment de justice et de reconnaissance, l'Église a-t-elle sanctionné la Révolution, en France d'abord, par le Concordat de 1801, et ailleurs ensuite par des actes analogues.

IV. — Laissant de côté certains détails et certains faits d'ordre historique ou diplomatique, plutôt que théologique et philosophique, nous répondons :

1° L'évolution fatale du genre humain produisant fatalement la Révolution, est un rêve, et en même temps une erreur grave contre les dogmes certains du gouvernement du monde par la divine Providence, et de la liberté de l'homme dans ses actes publics comme dans ses actes privés. Ce qu'il y a de fatal dans la vie des peuples, ce sont les conséquences de leurs vices et de leurs passions. Aussi doivent-ils réagir contre de si funestes entraînements. La Révolution est entrée dans le monde, parce que le monde a librement consenti aux suggestions de l'orgueil, de l'égoïsme et de la volupté.

2° Certains progrès mal équilibrés et mal réglés (voyez l'art. *Progrès*) ont pu accompagner et même faciliter les débuts de la Révolution, comme ils peuvent encore accompagner et faciliter son développement; mais elle n'est pas la fille du véritable progrès, elle n'en est pas le signe, elle n'en est pas la cause, elle n'est pas le progrès lui-même : l'analyse que nous avons faite tout à l'heure de ses éléments le prouve sans réplique.

3° Il est faux que l'homme puisse légitimement changer de régime politique pour son plaisir ou son intérêt : il y a des principes de prudence, de justice, de charité, d'obéissance, qui ne se chan-

gent pas ainsi à la légère, et dont l'Église catholique est l'incorruptible gardienne. (Voyez *Pouvoir civil, Rois, Suffrage universel*.) Du reste la prospérité des peuples ne va pas sans une certaine stabilité des institutions politiques et sociales.

4° Il est souhaitable, il est même nécessaire, que le bien-être soit abondamment départi à toutes les classes de la société, encore que la suppression complète de la pauvreté et l'égalité absolue dans la répartition des richesses soient des utopies aussi dangereuses qu'irréalisables. Mais il n'est pas nécessaire, il n'est même pas possible, que le pouvoir soit effectivement et pareillement exercé par tous les citoyens. Il est impossible surtout qu'une société existe sans autorité et sans subordination. La Révolution, pour être légitime, et socialement possible, devrait donc d'abord abandonner quelques-uns de ses principes fondamentaux : mais peut-être ne serait-elle plus la Révolution.

5° Non, le christianisme ne fut à aucun degré, même dans ses origines, un mouvement révolutionnaire. Il ne détruisait aucune des bases religieuses et sociales sur lesquelles Dieu a constitué le genre humain. Il les rappelait, les affermissait, les élargissait, les consacrait, oui sans doute, mais rien de plus. Notre-Seigneur Jésus-Christ et ses apôtres ont rendu à César ce qui était à César, parce que Dieu le leur avait donné; et jamais l'Église n'est sortie de ce programme. Le système de politique chrétienne, auquel la Révolution essaie de se substituer, était, quant à son essence, appliqué dans l'Ancien Testament et dans la tradition des plus anciens patriarches. La Révolution est donc opposée aux premiers actes du Créateur comme aux derniers du Rédempteur.

6° Le christianisme a souverainement déplu à la Révolution, non seulement en raison de ses attaches extérieures avec les institutions politiques d'autrefois, avec l'ancien régime, mais aussi et principalement en raison de l'opposition absolue qu'il lui est impossible de ne pas faire à l'idée génératrice de la Révolution, telle que nous l'avons exposée en tête de cet article. — En France, sur la fin du dernier siècle, et même à certaines dates de celui-ci, l'Église a été persécutée comme Église, comme insti-

tution spirituelle et surnaturelle, comme œuvre de Jésus-Christ; et il en a été de même chez d'autres nations. La Révolution est donc, qu'elle l'avoue ou non, anticatholique et antireligieuse.

7° Le clergé et les fidèles ne sont hostiles ou réfractaires aux lois civiles que si elles sont mauvaises, anticatholiques, c'est-à-dire quand elles ne sont pas de vraies lois. Si la Révolution n'en faisait point de telles, elle n'aurait pas à se plaindre d'eux. Mais comment peut-elle leur reprocher de la méfiance et de l'opposition, quand c'est elle-même qui prend l'initiative du conflit?

8° L'Église l'a prouvé en maintes circonstances : elle est condescendante, conciliante, compatissante; elle oublie facilement les blessures qu'on lui a faites et les désastres qu'on lui a causés. N'a-t-elle pas effacé, par exemple, d'une main toute généreuse, le compte effrayant des spoliations dont elle a été victime depuis un siècle, en France, en Amérique, en Espagne? Mais la générosité et la bonté ont des bornes qu'il serait déraisonnable de franchir : elle ne les franchira jamais. Si la Révolution voulait, à son tour, montrer autant de raison, de charité et de bonté, l'accord serait bien près de se faire. Quand nous en serons-là, les faux principes et les faux dogmes révolutionnaires n'auront plus guère d'influence sur le genre humain.

9° En effet, la Révolution a brisé un certain nombre d'entraves sous lesquelles gémissait l'Église; elle a fait disparaître du même coup certaines conditions et situations fâcheuses, notamment pour l'honneur et la moralité du clergé séculier ou régulier. Nous voudrions sincèrement en remercier la Révolution; mais nous sommes malheureusement forcés de constater qu'elle nous a fait ce bien sans bonne intention à notre endroit, et qu'elle a autant que possible conservé ou forgé à nouveau ces entraves d'ancien régime, ces lois et ces tendances gallicanes, jansénistes, qu'elle devrait répudier complètement au lieu de chercher à en tirer elle-même parti et profit.

10° Ni le Concordat de 1801 ni les autres qui ont suivi ne sont une sanction accordée par l'Église à la Révolution considérée dans ses principes et dans ses procédés, mais seulement une régularisation de certains faits nouveaux qui

en résultent. Les principes et les procédés révolutionnaires à l'endroit de l'Église sont intrinsèquement mauvais, et conséquemment ne sauraient être approuvés par l'Église : elle les subit, elle les tolère quand elle ne peut les empêcher, voilà tout. Mais les faits nouveaux, les situations nouvelles, créés par la Révolution, ne sont pas tous intrinsèquement mauvais ; souvent ils sont d'eux-mêmes indifférents, et par conséquent l'Église peut les régulariser et en tirer parti pour la sanctification des peuples. C'est ainsi qu'elle a pu consentir à faire de nouvelles circonscriptions métropolitaines et diocésaines, à donner une organisation nouvelle aux paroisses, à assurer un mode nouveau de subsistance pour le clergé, à conférer au gouvernement un droit de nomination pour les évêchés, etc. Mais elle n'a point entendu, elle n'a pu vouloir, par ces concessions, déclarer légitimes les actes d'injustice et d'impiété par lesquels les anciens rapports de la Religion et de l'État avaient été violemment brisés. Cette distinction est d'une grande importance.

(Cf. Mgr SAUVÉ, *Questions religieuses et sociales de notre temps* ; Mgr FREFFEL, *la Révolution française, à propos du centenaire de 1789* ; et les récentes histoires de l'Église pendant et depuis la Révolution. J.-B. LAUGEY, *Accord de l'Église et de l'État*.)

D^r J. D.

RICHESSES ECCLÉSIASTIQUES. —

La question des richesses ecclésiastiques a été, de tout temps, l'occasion d'attaques nombreuses contre la doctrine et la pratique de l'Église. Ces attaques peuvent se ramener à quatre chefs : 1° Le droit de propriété, qui appartient à l'Église ; 2° les confiscations dont l'Église a été l'objet de la part de l'État ; 3° la gestion de la fortune ecclésiastique ; 4° le concours financier de l'État pour l'entretien de l'Église.

1° Dès le second siècle de l'ère chrétienne, les Apostoliques soutenaient que l'Évangile interdit aux chrétiens et, à plus forte raison, aux clercs, la propriété individuelle ; trois siècles plus tard, nous voyons Pélage et divers autres hérétiques, combattus par saint Jean Chrysostome, faire un crime au clergé de ses possessions temporelles (U. Arnaud

de Brescia, au moyen âge, prêcha la même doctrine et attribua aux princes le droit de disposer, à leur gré, des biens de l'Église ; il fut imité dans ses erreurs par Pierre Valdo, par les légistes de Louis de Bavière, et enfin par Wiclef. L'hérésie de ce dernier fut expressément condamnée par un décret du concile de Constance.

De nos jours, les adversaires de la propriété ecclésiastique n'appuient plus leur théorie, comme leurs devanciers, sur le texte des Écritures, mais sur les droits prétendus de l'État. Selon les uns, « tous les établissements, depuis le plus respectable jusqu'au moins révérend, ont reçu leur existence de la nation, pour le plus grand bien de la nation... Et le clergé est un de ces établissements. » De ce principe découle, comme conséquence nécessaire, le droit absolu pour la nation, c'est-à-dire pour l'État, de modifier ou de détruire la société religieuse et d'en confisquer les propriétés. Selon les autres, l'État, en vertu de son *haut domaine*, peut, pour cause d'utilité publique, transférer à d'autres ou confisquer la propriété des établissements publics, au nombre desquels l'Église est rangée. Les uns et les autres arrivent donc à la même conclusion : l'Église tient de la société civile son droit de posséder, et celui-ci peut le lui retirer en tout ou en partie.

Contrairement à toutes ces erreurs, la foi catholique enseigne que l'Église a le droit de posséder, indépendamment de toute concession de la société civile, et qu'elle possède avec tous les droits du vrai propriétaire. Cette vérité ressort avec une complète évidence, non seulement des dogmes révélés, mais du droit naturel et du principe de la liberté des cultes inscrit dans toutes les constitutions modernes.

Que l'Église ait reçu de Jésus-Christ même le droit de devenir propriétaire, c'est ce que nul catholique ne peut révoquer en doute ; car telle a toujours été la croyance expressée des Pères, des conciles, du clergé et du peuple chrétien. Une première preuve de la perpétuité de cette foi, c'est la pratique constante de l'Église qui a possédé, à toutes les époques de son existence, des biens meubles

question la *Revue catholique de Louvain*, *Droit de propriété de l'Église*, par F. J. Moulart.

(H. a. IX in Ep. ad Philipp. — Voir sur cette

et immeubles. Elle en possédait alors même que les décrets des empereurs la proscrivaient encore, comme le démontre l'intervention d'Alexandre Sévère pour faire rendre aux chrétiens un temple qui leur avait été ravi et la loi de restitution portée par Constantin; elle en posséda surtout depuis que les lois civiles la protégèrent, et elle frappa d'anathème quiconque, prince ou sujet, mettait la main sur ses propriétés. Elle déclara même que le vol commis à son préjudice constituait le péché de sacrilège.

Le clergé croyait donc et enseignait, par sa conduite et par ses lois disciplinaires, que l'Église tient, non pas de l'État, mais de Dieu, le droit de posséder. Le peuple chrétien témoignait des mêmes sentiments, par ses largesses envers les églises et les monastères.

Cette vérité est du reste explicitement exposée et défendue dans les écrits des Pères, tandis que l'erreur contraire a été plusieurs fois condamnée, notamment au concile de Constance. Cette assemblée, dont les décrets, en matière de foi, furent confirmés par le Saint-Siège, frappa d'anathème les propositions suivantes : « Ceux qui enrichissent le clergé agissent contre le précepte du Seigneur.

— Les princes peuvent, à leur gré, enlever à l'Église ses biens temporels. » Le pape Martin ordonna ensuite de poser à toute personne suspecte d'hérésie les deux questions suivantes : « Croyez-vous que les personnes ecclésiastiques peuvent, sans pécher, avoir des biens de ce monde et des possessions temporelles? — Croyez-vous que les laïques ne peuvent les leur enlever, de leur propre autorité, quand même les ecclésiastiques qui les possèdent auraient une mauvaise conduite (1)? »

Cette vérité peut aussi facilement se démontrer par la preuve dite de raison théologique. En effet, Notre-Seigneur Jésus-Christ ayant établi dans son Église un culte extérieur, des sacrements, et des prêtres chargés de les administrer, de prêcher l'Évangile et de gouverner les fidèles, a dû la pourvoir de tous les moyens nécessaires pour remplir sa mission. Or il faut à l'Église des temples, des vases sacrés pour les saints mystères et des biens temporels pour nourrir ses

ministres, les vêtir, les loger et les préparer, par une pieuse et studieuse éducation, à leurs sublimes fonctions. Il faut donc que Jésus-Christ lui ait donné le droit de posséder des ressources suffisantes pour tous ces divers besoins.

Mais, dit-on, les aumônes quotidiennes des fidèles sont là. Sans doute, et, à défaut d'autres revenus, elles sont dues au prêtre; car, selon les expressions de l'Apôtre : « Celui qui plante une vigne a le droit de se nourrir de ses fruits.... et celui qui soigne le troupeau, de boire de son lait (1). » Mais nulle loi apparemment n'impose au clergé l'obligation de consommer chaque jour ce qu'il reçoit avec le risque évident de se trouver sans pain le lendemain; nulle loi ne lui interdit de pourvoir à ses besoins futurs, au moyen de son abondance présente. La prudence, au contraire, lui en fait un devoir et l'intérêt même de la religion l'exige, car si le prêtre devait toujours se dire : Que mangerai-je demain? de quoi me vêtirai-je? il est certain, que trop souvent, les préoccupations de ses besoins matériels le détourneraient des soins plus importants, mais moins pressants, du saint ministère.

D'autre part, on ne voit pas pourquoi le peuple chrétien, au lieu de s'astreindre à des aumônes quotidiennes, ne pourrait instituer des revenus stables, dont il rendrait l'Église propriétaire. C'est pour lui l'unique moyen d'avoir un clergé indépendant, digne et instruit; le peuple chrétien l'a toujours compris. Nous devons donc admettre, pour toutes ces raisons, que c'est la volonté de Jésus-Christ que l'Église puisse posséder et qu'elle possède en réalité.

Quant aux textes invoqués contre cette vérité, ils ne forment pas une objection sérieuse. Ou bien ceux qui les invoquent admettent l'autorité doctrinale de l'Église, ou bien ils la nient; dans le premier cas, la réponse est facile, puisque l'Église enseigne à la fois qu'elle peut posséder et que l'Écriture sainte est inspirée. Dans le second, ils n'ont pas à s'occuper de mettre d'accord l'enseignement de l'Église et celui des Livres saints. Il suffit, d'ailleurs, de renvoyer les auteurs de cette objection aux ouvrages des grands commentateurs; ils y trou-

(1) *Bullar. Rom.*, t. 1, p. 309, édit. Lugd., 1712.

(1) *I Corinth.* I, v. 8 et 11.

veront reponse à toutes leurs difficultés.

Mais je passe à des preuves d'un autre ordre. Le droit naturel est-il, sur la question présente, en harmonie avec le droit positif divin dont je viens d'exposer les principes? *A priori*, je pourrais légitimement attirer qu'il n'y a point entre eux de contradiction, puisqu'ils ont tous les deux le même Dieu pour auteur. Mais je veux examiner la question en elle-même, d'après les seuls principes de la raison.

Comme base de ma démonstration, je prendrai cette grande et incontestable vérité, démontrée dans plusieurs articles de ce Dictionnaire : que l'Église ne doit point son origine à la société civile, et qu'elle subsiste en vertu d'un droit sur lequel l'État ne peut rien. Cette vérité, ai je dit, est incontestable ; voici l'une des mille preuves qui le démontrent.

L'homme appelé à une double fin, au bonheur temporel et au salut éternel, s'associe pour atteindre l'une et l'autre, parce que l'instinct et les besoins de sa nature lui font de la société un devoir impérieux. De là naissent la société civile ou l'État et la société religieuse ou l'Église; la première l'aidant à vivre ici-bas dans la paix et le bonheur, qui est sa fin secondaire, et l'autre l'aidant à mériter la félicité du ciel, qui est sa fin dernière. Sacrifier la société religieuse à la société civile, en la soumettant, quant à son existence, au bon plaisir de l'État, ce serait sacrifier la fin dernière à la fin secondaire, le but au moyen, ce qui est éternel à ce qui ne dure qu'un temps ; ce serait en même temps un crime et une folie. L'Église existe donc en vertu d'un droit supérieur ou au moins égal à celui de l'État. Or ce droit suppose la capacité de posséder, indépendamment du consentement de l'État, car il est impossible à l'Église de subsister sans biens temporels, sans temples, sans vases sacrés et sans revenus. Le droit à l'existence emporte le droit de posséder ce qui est nécessaire pour vivre. La raison naturelle veut donc que l'Église puisse devenir propriétaire.

On objecte, je le sais, que l'État moderne ne croit pas à la vie future, que pour lui c'est là un dogme inconnu, et qu'ainsi mon argumentation repose sur

une erreur de fait. Cette objection ne prouve rien, parce qu'il n'est pas démontré que l'État moderne ne croie pas à la vie future; parce que, en tout cas, il ne lui est pas permis d'ignorer cette vérité fondamentale de la loi naturelle; enfin, parce que son ignorance, fût-elle excusable, ne lui donnerait aucun droit sur une société fondée indépendamment de lui et dans un autre but, ni sur la conscience des citoyens. Instituée pour le bonheur temporel des hommes, la société civile, ne peut, sans crime, s'opposer à ce qu'ils cherchent le bonheur de l'autre vie, ni par conséquent à ce qu'ils forment une société religieuse pourvue des ressources nécessaires à son existence. L'État est souverain, mais seulement dans la sphère de ses attributions; c'est le principe trop souvent oublié ou méconnu par les ennemis de la religion, et qu'il importe de leur rappeler sans cesse.

« L'Église, dit à ce sujet M. Affre (1), n'eût-elle rien de divin aux yeux d'un législateur mécréant, dès lors qu'elle possède ce caractère aux yeux des fidèles, et qu'en vertu de cette possession elle a réglé les mœurs, les croyances, l'état moral d'une nation pendant une longue suite de siècles, qu'elle est devenue partie intégrante de sa constitution, qu'elle lui appartient comme la langue qu'elle parle et comme l'air qu'elle respire, il n'est en la puissance d'aucun législateur de la dissoudre ni valablement ni légitimement, parce qu'il ne lui est pas donné de dire : Vous ne croirez point tels dogmes, vous en professerez tels autres; vous n'aurez d'hommages pour la divinité que ceux que je vous aurai dictés; vous renoncerez aux vôtres et à ceux de vos pères. C'est à moi à faire votre conscience. Il n'y a rien en vous qui ne soit sous mon empire. »

L'Église a le droit de posséder, dans les limites nécessaires à son existence; ce droit est au-dessus des atteintes de l'État de qui elle ne l'a point reçu et qui ne peut le lui ravir; voilà ce que nous enseignent de concert la raison et la foi; mais les constitutions modernes reconnaissent-elles cette vérité?

Dans plusieurs de leurs dispositions

1) *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, ch. 1, § 4.

elles semblent la repousser, cependant elles l'acceptent à peu près toutes en principe. Presque toutes, en effet, promettent liberté et protection aux citoyens pour l'exercice de leur culte. Or l'exercice et la conservation d'un culte quelconque sérieusement professé par une multitude d'hommes, notamment l'exercice et la conservation du culte catholique, exigent que la société, formée par ceux qui le professent, possède des revenus suffisants pour son entretien.

Comment une Église ou une société religieuse, comment l'Église catholique en particulier, serait-elle libre, si elle ne pouvait ni assurer l'entretien de ses ministres, ni leur donner l'éducation nécessaire, ni avoir des temples et des vases sacrés, ni envoyer des missionnaires, ni secourir les pauvres, ni instruire les ignorants, toutes choses qui exigent des ressources pécuniaires? En proclamant la liberté des cultes, les constitutions modernes reconnaissent donc par là même que les églises ont le droit de posséder. Le leur refuser dans la pratique, c'est, de la part du législateur, une inconséquence en même temps qu'une injustice.

De plus c'est une tyrannie envers les citoyens, et la plus odieuse de toutes. Eh quoi! la loi reconnaît au propriétaire le droit de dépenser sa fortune dans des entreprises insensées ou dans des excès de toute nature, elle lui reconnaît le droit d'user et d'abuser de son bien, et cette même loi me dénierait le droit de consacrer une partie de ce que je possède à des usages pieux, pour le rachat de mes péchés? elle me dénierait le droit de fonder des maisons de prière ou des maisons d'éducation, le droit de doter les temples de revenus destinés à l'entretien des ministres sacrés, le droit de donner à l'Église pour qu'elle-même, à son tour, puisse donner aux pauvres! Décorer une semblable législation du nom de liberté, ce serait dérision. Hest donc certain que les constitutions modernes reconnaissent, quoique indirectement, le droit de posséder, que la société religieuse tient de la nature et de l'institution positive de Dieu.

2° De cette vérité découle une conséquence d'importance capitale : c'est que certains États, en confisquant les propriétés de l'Église, ont commis un vol et

sont tenus soit à l'indemniser, soit à lui restituer ce qu'ils lui ont enlevé. Cette conclusion déplaît souverainement aux ennemis de la religion; aussi ont-ils essayé de l'éviter par tous les moyens possibles. Voici leurs principaux arguments.

L'Église, disent-ils, n'avait pas et ne peut pas avoir les droits d'un vrai propriétaire, parce que les donateurs qui l'enrichissent ont en vue le bien public, le bien de la nation, et ne voient dans l'Église que la distributrice de leurs aumônes. Le véritable propriétaire est donc le public ou la nation, et, quand son intérêt l'exige, la nation peut retirer à l'Église le soin qui lui a été confié de gérer la partie de la fortune publique déposée entre ses mains.

Ce prétendu raisonnement, sur lequel l'Assemblée constituante s'appuya pour confisquer les biens du clergé, et sur lequel on s'appuie aujourd'hui encore pour justifier sa conduite et celle des gouvernements qui l'imitent, n'a aucune consistance. Les biens possédés par l'Église lui avaient été donnés, les uns sous des charges déterminées, les autres avec le désir exprimé ou l'espérance qu'ils serviraient à l'entretien des pauvres ou des écoles, les autres enfin, et ceux-là formaient la grande masse de la fortune ecclésiastique, dans l'unique but de fournir aux dépenses du culte et des ministres sacrés. Mais, dans tous les cas, c'est à l'Église, et à l'Église seule, que ces biens ont été donnés. Elle a accepté les donations avec les charges, sous les réserves contenues dans sa propre législation et en se conformant aux lois civiles du temps. Elle est donc devenue la véritable et l'unique propriétaire des biens à elle donnés. Si les donateurs avaient voulu que leurs biens appartenissent à la nation, c'est à la nation qu'ils les auraient donnés et ils l'auraient expressément dit. Or, il n'en ont rien fait, puisque c'est à l'Église qu'ils ont donné et déclaré vouloir donner. Les actes de donation fort nombreux, sauvés des naufrages révolutionnaires, fournissent une preuve irréfragable de ce que j'avance ici. La plupart des donateurs sont des membres du clergé, et tous se sont proposé par là d'accomplir un acte de piété en augmentant les richesses de l'Église (1).

(1) *Vid.* MOINES D'OCCIDENT, *INTROD.*, p. CXXXLII, 4^e édit.

Mirabeau a soutenu que la loi civile, en permettant au clergé d'acquérir, l'avait fait avec une clause implicite de retour à la nation ; rien n'est plus faux. Cette supposition est contredite par toutes les données de l'histoire. L'idée que la nation était propriétaire des biens de l'Église et qu'elle pouvait les réclamer n'apparut guère qu'au XVIII^e siècle, dans les livres des philosophes ; elle n'a laissé aucune trace dans les lois. De plus elle est contraire à la nature des choses ; car l'Église étant une société perpétuelle, puisqu'elle répond à des besoins permanents de la nature humaine, ses moyens de subsistance, comme ceux de l'État et des familles, doivent être perpétuels aussi ; voilà pourquoi la loi ecclésiastique déclarait les biens de l'Église inaliénables et la loi civile leur reconnaissait ce caractère.

Quant à l'intention des bienfaiteurs de donner pour toujours leurs biens à l'Église, et à la persuasion où ils étaient que la loi civile les autorisait à agir ainsi, rien n'est plus incontestable. Souvent ils l'ont formellement exprimée ; d'autres fois, ils ont donné à la condition de services perpétuels qu'ils attendaient de l'Église, et jamais certainement, en donnant leurs biens au clergé, ils n'ont entendu les mettre à la disposition de l'État. L'Église aujourd'hui acquiert comme elle acquérait autrefois ; croit-on que les personnes pieuses, dont les largesses l'enrichissent, aient l'intention de donner à l'État ? Évidemment cette prétendue clause implicite de retour à la nation n'est qu'un vain prétexte, sous lequel Mirabeau essayait de voiler l'horreur d'une sacrilège spoliation.

La fortune ecclésiastique, ont dit plus tard les apologistes de la Révolution, était le produit de captations et de détournements d'héritages dignes de la vindicte des lois ; elle n'avait pas été acquise légitimement, et c'est avec justice que la nation en a repris la propriété. Cette supposition calomnieuse est tout aussi gratuite que la précédente. La grande masse des biens du clergé provenait des donations faites par des évêques, par des prêtres, par des moines, à leur entrée en religion, et par des princes dans diverses circonstances solennelles de leur vie. Il n'y avait certainement là aucun détournement d'héri-

tage. Une autre partie provenait, à la vérité, de legs faits par testaments ; mais rien ne prouve que ces legs aient été arrachés par des moyens illégitimes, comme on le prétend, à la volonté affaiblie des moribonds. La foi catholique enseigne que l'aumône est un puissant moyen d'effacer le péché ; n'est-il pas naturel que, dans un temps où tous, grands et petits, savants et ignorants, avaient la foi, beaucoup aient voulu apaiser par l'aumône la colère du Souverain juge au moment de paraître devant lui ? Aussi était-ce une coutume à peu près universelle, dans les siècles de foi, de léguer quelque chose à l'Église de Dieu, et je ne vois pas de quel droit on pourrait reprocher à l'Église d'avoir accepté ces legs de la piété de ses enfants ? D'ailleurs les héritiers n'étaient pas moins avides alors qu'aujourd'hui, et ils pouvaient, comme aujourd'hui, faire valoir leurs droits devant les tribunaux.

On fait encore d'autres objections plus ou moins spécieuses. Les richesses du clergé, dit-on, lui venaient en grande partie des rois, c'est-à-dire de la nation ; en les confisquant la nation a donc simplement repris son bien. Le principe de ce raisonnement est faux et la conséquence illégitime. L'Église n'avait reçu des rois de France qu'une partie, relativement peu considérable, de sa fortune ; la masse lui venait du peuple chrétien et du clergé ; on peut s'en assurer en consultant les titres de donation rassemblés dans les bibliothèques publiques.

De plus, ce que les rois donnaient, l'essent-ils donné au nom de la nation, passait, par l'acte même de donation, dans le domaine de l'Église, et, par conséquent, cessait absolument d'appartenir à l'État. En confisquant la fortune ecclésiastique, l'État a donc mis la main sur des biens appartenant à autrui ; il a donc volé et il est tenu à restitution.

Mais voici, en faveur des spoliateurs, deux autres arguments, sinon plus solides, du moins plus spécieux. Cette spoliation, disent les ennemis de l'Église, était impérieusement exigée par l'intérêt de l'État : *Salus populi suprema lex esto*. Le trésor public était vide et il fallait de toute nécessité le remplir, ce qu'on ne pouvait faire qu'avec les biens de l'Église. En outre, la propriété se trouvait accumulée et immobilisée dans quelques

ainsi : et il fallait la diviser pour activer le commerce, pour faire progresser l'agriculture et pour rendre la vie plus commode à la masse des citoyens.

Examinons attentivement la valeur de ces deux raisons, et d'abord le vide du trésor. Il n'est pas certain qu'on ne pût le combler, du moins en grande partie, au moyen d'emprunts, de levées extraordinaires et d'une sage diminution dans les dépenses. Dans cette œuvre, l'Église eût assurément aidé l'État de tout son pouvoir. Le clergé offrit spontanément ses biens comme hypothèque de l'emprunt national (8 et 9 août) : deux jours plus tard (le 11) il céda les dîmes, et un mois après l'argenterie des églises, dont la valeur montait à plus de cent millions. Supposé que tous ces moyens fussent impuissants, l'État devait s'adresser à tous les propriétaires, et non pas exclusivement à l'Église, comme il l'a fait. Au reste, si c'est une obligation de l'État de prendre les moyens nécessaires pour subvenir à ses dépenses, l'obligation de ne pas voler est plus stricte encore.

Enfin supposé que la nécessité l'autorisât (ce qui n'est nullement prouvé) à prendre les biens de l'Église, il doit se reconnaître son débiteur et se déclarer tenu à l'indemniser.

Quant à la nécessité de diviser la propriété dans l'intérêt de l'agriculture, du commerce et du bien-être des masses, elle est fort douteuse. Mais supposons-la réelle ; est-il donc permis à l'État de dépouiller celui qui a beaucoup pour donner à ceux qui ont trop peu ? Ce serait le communisme pur, la destruction de la propriété ; la conséquence logique d'un tel principe serait, qu'aujourd'hui, par exemple, l'État peut mettre la main sur les capitaux des grands établissements et des familles les plus riches, sous prétexte d'en fournir aux ouvriers pauvres. Du reste, les spoliateurs n'invoquent même pas ce prétexte ; ils confisquèrent les biens ecclésiastiques, parce que, selon eux, ces biens appartenaient à la nation, et qu'il était de l'intérêt de la nation de les reprendre à un clergé dont elle ne voulait plus, pour les consacrer à d'autres usages.

D'autres disent qu'un clergé opulent, comme l'était anciennement l'Église de France, se comprenait fort bien sous un régime dans lequel le clergé formait

l'un des trois ordres de l'État et exerçait de nombreuses charges publiques ; mais que la Révolution ayant détruit cet état de choses, il était juste que l'Église abandonnât une fortune évidemment excessive. Nous ne voyons rien dans ce raisonnement qui justifie la confiscation des biens ecclésiastiques. L'État pouvait demander à l'Église le sacrifice d'une partie de sa fortune, et s'entendre avec elle en ce point, mais la dépouiller, c'était évidemment une injustice. L'Église avait légitimement acquis, en France, une grande influence et une grande fortune ; on la privait de son pouvoir politique, c'était un motif peut-être suffisant pour la priver des traitements, des dotations et pensions que le clergé recevait du trésor public, à raison de ses fonctions politiques ; mais, était-ce un motif pour la dépouiller de ses propriétés, de ses terres, de ses maisons et de ses temples ?

Mais, dit-on, l'Église faisait de ces biens un déplorable usage. L'abus ne porte pas atteinte aux droits du propriétaire ; il peut devenir une faute, un crime ; mais s'il détruisait le droit du propriétaire, la propriété ne serait plus qu'un vain nom. En fait, nul n'a moins que l'Église abusé de la richesse ; aucune fortune n'a été employée à d'aussi nobles usages que la fortune ecclésiastique. Malgré certains abus, que nous reconnaissons, la grande masse des revenus ecclésiastiques était consacrée à l'entretien des temples, des ministres du culte, des pauvres, des hôpitaux et des écoles.

On a fait une autre objection. Le propriétaire, ont dit certains auteurs, peut, à son gré, aliéner ou transformer ses biens ; or l'Église ne jouit pas de cette faculté et n'en a jamais joui : elle n'était donc pas véritablement propriétaire. La réponse se présente d'elle-même. L'Église ne peut aliéner ses propriétés qu'en se conformant à la loi, et quant à l'exercice de ce droit, elle se trouve soumise, comme plusieurs autres personnes morales, les communes, par exemple, les universités et les hôpitaux, à certaines conditions spéciales. Mais il nous est impossible de voir, dans cette restriction de la liberté de l'Église, une négation de son droit de propriété. Les mineurs ne peuvent ni vendre, ni trans-

former leurs propriétés, et cependant, nul n'a jamais prétendu qu'ils ne fussent pas de véritables propriétaires. L'Église pourrait légitimement se plaindre de cette tutelle de l'État; elle la subit; mais évidemment sa condescendance ne porte aucune atteinte à son droit. Bien plus; même aux yeux de la loi civile, l'Église a toujours pu aliéner ses biens, quoiqu'avec certaines difficultés, et elle le peut aujourd'hui encore; elle est donc présentement et toujours elle a été considérée par le législateur comme la véritable propriétaire de la fortune ecclésiastique.

Il reste une dernière difficulté, mais si grossière qu'il semble vraiment inutile de s'y arrêter: cependant, elle est si fréquemment reproduite, que je veux au moins la signaler. L'Église, dit-on, ne possède pas réellement; car son patrimoine n'appartient, ni en tout, ni en partie, à aucun de ses membres; l'Église n'est donc que l'usufruitière des biens ecclésiastiques. Les auteurs de cette objection oublient évidemment qu'on peut la rétorquer contre toutes les personnes morales, les communes, les hôpitaux et l'État lui-même, à qui cependant personne ne dénie la capacité de posséder. Il suffit de connaître les principes les plus élémentaires du droit pour saisir immédiatement l'inanité d'un pareil sophisme.

L'Église est véritable propriétaire de sa fortune actuelle; elle était véritable propriétaire des biens que lui ont ravis les révolutions; voilà ce qui est incontestable. De ce fait que nous venons d'établir il suit, comme conséquence nécessaire: que la société civile en confisquant les biens ecclésiastiques a commis une injustice, un *vol*, et qu'elle est tenue à restituer, à moins que l'Église n'ait fait l'abandon de ses droits. Cet abandon a été obtenu à peu près partout, mais à certaines conditions. Pour la France, les deux conditions principales sont: que l'État entretiendra convenablement les évêques et les curés (art. xiv du concordat), et qu'il laissera aux citoyens la liberté de pourvoir par des fondations aux besoins de l'Église (art. xv). Le traitement accordé au clergé est donc le paiement d'une dette de stricte justice, et le gouvernement qui le supprimerait commettrait un vol nouveau.

Il est vrai que, chaque année, ce traitement est soumis à la discussion et au vote des Chambres; mais ce n'est pas une dépense que les Chambres puissent supprimer ou restreindre outre mesure. Elles peuvent disputer et décider la quotité du budget des cultes, sa répartition, son mode de payement, mais non l'obligation qui incombe à l'État de subvenir aux besoins de l'Église. Les Chambres sont tenues, en justice, de voter le traitement des évêques et des curés, comme elles sont tenues de voter les fonds nécessaires au payement des rentes inscrites au grand livre de la dette publique.

Par conséquent, ni le vote des Chambres, ni un plébiscite ne pourrait, sans injustice, supprimer le budget des cultes; l'admettre serait admettre qu'une nation peut par une loi se dispenser de payer ses dettes.

3^e Mais, dit-on, l'État ne peut-il soumettre l'exercice de ce droit à certaines réserves? Ne peut-il imposer certaines règles à l'accroissement et à l'administration de la fortune ecclésiastique?

En ce qui concerne l'acquisition de cette fortune, il n'est pas toujours facile de concilier le droit de l'Église, qu'il est impossible de contester, avec le droit non moins certain que possède l'État de régler les formes et les conditions des achats, des ventes, des donations, des testaments, en un mot, de tous les actes par lesquels s'acquiert et se transmet la propriété. Les deux principes à suivre, dans les questions de cette nature, sont d'une part, que l'État ne doit pas soumettre l'exercice du droit d'acquérir, appartenant à l'Église, à des conditions telles que cette divine société ne puisse pas arriver ou n'arrive que très difficilement à une fortune suffisante; et, de l'autre, que l'Église doit se soumettre aux lois de l'État en cette matière. La justice de ces deux règles est évidente, mais l'application n'en est pas sans difficulté, parce que, dans la pratique, il faut toujours compter plus ou moins avec la malice et l'ignorance des hommes. Lorsque des divergences s'élèvent sur ce point, entre les deux sociétés, le catholique doit diriger sa conduite d'après ce principe qu'en cas de conflit, la société supérieure, c'est-à-dire l'Église doit l'emporter.

Peut-être trouvera-t-on que je fais très large la part de l'État, en lui permettant

de placer l'Église hors du droit commun et de soumettre à des restrictions spéciales son droit d'acquérir. Cependant, je ne crois pas que l'on puisse refuser à l'autorité civile le droit que je viens de lui reconnaître et je comprends qu'en certaines circonstances l'intérêt public lui conseille véritablement d'user de ce droit, dans une mesure convenable.

Il est certain, en effet, que la fortune ecclésiastique peut devenir excessive, et que l'excès de cette fortune, surtout lorsqu'elle consiste en terres, peut offrir de sérieux inconvénients et pour la société civile, et pour l'Église elle-même. L'Église ne meurt point, elle ne s'endette et n'aliène que très difficilement, elle accroît donc son patrimoine d'une manière continue et arrive lentement, mais sûrement à la richesse. Il me paraît difficile de nier qu'à certaines époques et dans certaines contrées, cette richesse n'ait été quelque peu excessive, parce qu'elle faisait obstacle à une division suffisante de la propriété territoriale, et soulevait contre l'Église la cupide jalousie du peuple et des princes. En cela, du reste, la condition de l'Église était la même que celle de la noblesse d'autrefois.

Je sais qu'il s'agit ici d'un danger qui peut-être ne se réalisera plus jamais, et que la génération actuelle ne connaîtra certainement pas; je sais que le danger du moment est précisément le danger contraire, l'indigence de l'Église, mais les considérations, que je viens de rappeler, ne sont pas sans fondement, et peuvent servir à justifier quelques-unes des dispositions de nos codes. Je dis « quelques-unes », parce que plusieurs autres sont évidemment exagérées et mettent l'Église dans l'impossibilité morale d'acquérir une fortune suffisante.

Non content d'entraver l'accroissement de la fortune ecclésiastique, l'État en revendique encore la gestion. De droit naturel cette gestion appartient à l'Église, puisque l'Église seule est propriétaire de ses biens; cependant les légistes invoquent en faveur des prétentions de l'État divers motifs de valeur fort différente, qu'il convient de faire connaître. Le premier de ces motifs est l'intérêt de l'agriculture, de l'industrie et, en général, de la prospérité publique. Le clergé, dit-on, ne sait ni cultiver ses

terres, ni mettre ses capitaux au service de l'industrie, et les richesses qu'il détient restent improductives entre ses mains; il est donc de l'intérêt public que l'État intervienne dans la gestion des biens ecclésiastiques pour mettre en œuvre ces forces, qui autrement seraient perdues pour la fortune nationale.

Cet argument ne résiste pas à l'examen, comme chacun peut s'en convaincre, en parcourant la liste des succès obtenus par le clergé et par les institutions religieuses en matière d'agriculture et même d'industrie. Le divin fondateur de l'Église ne l'a point chargée de faire progresser l'agriculture et l'industrie; mais le bien des âmes, l'honneur de la religion et son propre intérêt font au clergé, surtout lorsqu'il est grand propriétaire, une stricte obligation de ne pas rester en arrière du progrès matériel qui s'accomplit dans le monde. C'est une obligation à laquelle il n'a jamais manqué et l'intervention de l'État dans la gestion des biens ecclésiastiques offrirait, même sous ce rapport, plus d'inconvénients que d'avantages. Le motif de l'intérêt public n'autorise donc nullement l'État à entraver l'Église dans la libre administration de sa fortune.

Les défenseurs de l'omnipotence de l'État invoquent, en second lieu, l'intérêt même du peuple chrétien. La mauvaise administration de la fortune ecclésiastique, disent-ils, peut priver les catholiques d'une partie des services religieux auxquels ils ont droit, ou les contraindre moralement à de nouveaux sacrifices qu'une bonne gestion eût rendus inutiles. L'État, chargé de leurs intérêts, a donc le droit de veiller à ce que les biens destinés à l'entretien du culte et des œuvres pies ne soient point dilapidés ou employés par le clergé à d'autres usages.

Cette prétention de l'État est aussi injurieuse pour l'Église que peu fondée. L'Église est indépendante et fait de ses biens l'usage qu'elle veut, dans l'intérêt de la gloire de Dieu et du salut des âmes. Elle est seule juge en cette matière de ce qui convient ou non aux intérêts religieux du peuple catholique; l'État est radicalement incapable d'en juger et son droit se borne à aider l'Église, si celle-ci le demande, et à recevoir ses instructions. Si quelques-uns de ceux que l'Église charge de l'admini-

nistration de ses biens commettent des abus, c'est à l'autorité ecclésiastique seule qu'il appartient d'y mettre ordre.

Mais aujourd'hui l'État allègue un troisième motif d'intervention qui n'est pas sans valeur. Depuis les spoliations sacrilèges dont l'Église a été victime, l'État spoliateur s'est engagé presque partout, et particulièrement en France, à subvenir aux dépenses du culte que ne pourraient couvrir les misérables restes de la fortune ecclésiastique. De cette disposition, il résulte que les subventions, réclamées au trésor public, augmentent ou diminuent selon la mauvaise ou la bonne gestion des biens ecclésiastiques. L'État a donc un sérieux intérêt à ce que cette gestion soit prudente et sage, à ce que les sommes par lui fournies soient utilement et discrètement employées. Il semble donc que, pour cette raison, on ne peut lui refuser une certaine part d'influence dans l'administration des biens ecclésiastiques.

Quelle doit être cette part? Il est malaisé de le déterminer, parce qu'elle doit varier avec la nature et la quotité des subventions accordées par l'État, et aussi avec les législations des divers pays. On peut seulement dire, en général, que l'intervention de l'État doit être de telle nature que l'Église n'en soit pas sérieusement entravée dans la distribution de ses revenus, et qu'elle suffise à prévenir les abus qui nécessiteraient des subventions trop considérables.

¶ Aux questions que je viens de toucher s'en rattache une autre, d'une moindre importance pratique, mais qui fait assez fréquemment l'objet de discussion très vives entre les catholiques et les librepenseurs.

Aujourd'hui, dans presque tous les pays de l'Europe, l'Église vit des débris de son ancienne fortune et des indemnités que lui paient les gouvernements; en dehors de l'Europe, elle vit, le plus souvent, des ressources que lui fournit la charité de ses enfants. Dans ces conditions l'Église vit pauvrement, comme son divin fondateur, elle trouve son pain de chaque jour et s'en contente. Mais n'aurait-elle pas le droit de compter, pour sa subsistance, sur le concours de la société civile? L'État n'est-il pas tenu, abstraction faite de l'obligation de res-

tituer qui lui incombe dans tous les pays où il a spolié la société religieuse, de subvenir à l'entretien du culte?

S'il s'agissait d'un État catholique, jouissant de l'unité religieuse, la réponse serait facile à donner. Mais supposons un État, comme la France, dans lequel toutes les religions sont ou peuvent être professées, et dans lequel la loi laisse à chaque citoyen la liberté de ne professer aucun culte; eh bien, je dis que, même en ce pays, même en France, l'État serait tenu de subvenir aux dépenses du culte. En effet, l'intérêt de la paix publique et des mœurs demande que les besoins religieux des populations soient satisfaits, et les citoyens ont le droit d'exiger que l'État leur prête son concours, en cette matière, comme ils peuvent exiger qu'il leur fournisse, selon ses ressources, les moyens d'instruire leurs enfants. Or, comment l'État contribuerait-il à la satisfaction de ces besoins, sinon en prêtant son concours financier, lorsqu'il est nécessaire, pour l'entretien du culte que la majorité des citoyens ou du moins une portion notable d'entre eux ont choisi.

D'ailleurs le budget des cultes, même dans notre hypothèse, ne serait pas, comme on se l'imagine trop souvent, un don gratuit que la société civile ferait à la société religieuse; ce ne serait qu'une faible marque de reconnaissance pour les bienfaits qu'elle en reçoit. Qu'est-ce qui entretient dans une nation les bonnes mœurs, l'ordre et la paix, sinon la religion? Les États consacrent chaque année des centaines de millions aux dépenses de l'armée, des tribunaux et de l'instruction publique et, en cela, chacun les loue. Pourquoi ces clameurs contre les maigres sommes accordées à l'entretien du culte? Il est avéré cependant que, sans religion, aucune nation n'a jamais pu vivre. Évidemment, au fond de ces attaques, il n'y a que la haine de la religion ou une ignorance inexusable.

Et, en effet, qui donc pourrait raisonnablement se plaindre si l'État subvenait, dans le cas de nécessité, aux besoins de l'Église? Ce ne sont ni les juifs, ni les protestants, qui puisent plus largement que les catholiques dans le Trésor public. Ce sont donc les libres-

penseurs, c'est-à-dire, les citoyens sans religion; or, ils ne forment dans la masse de la nation qu'une infime minorité.

Mais, enfin, dira-t-on, l'État commettrait une injustice envers cette minorité, puisqu'il la contraindrait à payer en partie de ses deniers une institution dont elle ne veut pas, dont elle n'a pas besoin, et que même elle déteste.

Ainsi raisonnent les libres-penseurs; mais leur argument pêche par la base.

Aujourd'hui, dans tous les États, on peut distinguer, sous le rapport religieux, les citoyens en deux classes : les citoyens professant une religion et ceux qui n'en professent pas. Les premiers qui forment une imposante majorité, demandent que l'État soit religieux comme eux, et, par conséquent, contribue à l'entretien du culte; les seconds, qui sont la minorité, demandent que l'État soit irréligieux ou indifférent comme eux, et que, par conséquent, il ne contribue pas à l'entretien du culte. Comme il n'y a pas de milieu, et qu'il faut être ou religieux ou indifférent, l'État commettrait évidemment une injustice, en préférant l'opinion de la minorité à celle de la majorité.

Ainsi, même en admettant ce qui est faux, que l'État puisse *a priori* être religieux ou indifférent, il est encore tenu aujourd'hui, dans tous les pays, à être religieux, parce que c'est la volonté de la majorité des citoyens.

Plaçons-nous à un autre point de vue. Ne peut-on pas voir dans l'État un intermédiaire chargé de centraliser tous les efforts faits par les citoyens professant une religion, pour subvenir aux dépenses de leur culte, comme il centralise les efforts faits par eux, pour résister aux ennemis du dehors, pour réprimer le désordre intérieur, pour instruire leurs enfants, pour étendre leur commerce, etc.? On peut même dire que c'est là l'une des principales raisons d'être de la société civile. Suffira-t-il donc de la volonté de quelques-uns, pour l'empêcher de remplir ses obligations à l'égard de la majorité, en ce qui touche la religion?

Il en est qui ne veulent de la guerre à aucun prix, et pourtant c'est avec leurs deniers qu'on paie les armées permanentes, qu'on élève des forteresses, qu'on fabrique des armes, et nul n'a le droit de s'en plaindre. Lorsque deux

intérêts sont en opposition dans un État, et qu'il faut satisfaire l'un ou l'autre, ce serait une injustice, toutes choses égales d'ailleurs, de satisfaire l'intérêt du petit nombre en sacrifiant celui du plus grand. C'est un des inconvénients inévitables de l'état social, mais un inconvénient qu'il est juste de supporter, si l'on veut jouir des avantages qu'offre, en retour, la vie de société.

Pour nous résumer : le budget des cultes est presque partout une dette de stricte justice, contractée par l'État envers l'Église; il ne blesse les droits de personne, et, dans les limites tracées par le Concordat, l'entretien du culte est une obligation qui incombe à toute société civilisée. J.-B. J.

ROIS (DROIT DIVIN DES). — I. — La doctrine du droit divin des rois, ou la doctrine *théocratique*, comme quelques-uns l'appellent, est fort différente dans l'enseignement réel de l'Église et dans l'opinion de ceux qui la combattent. Les objections que nous aurons plus loin à examiner nous montreront quelle idée inexacte l'on s'en fait. Montrons donc d'abord de quelle façon l'Église l'entend et comment elle l'expose. — Avant tout mettons à part un certain nombre de faits miraculeux où quelque envoyé de Dieu, juge, prophète, dictateur, roi, tel que Moïse, Samuel, Saül, David, reçoit immédiatement de Dieu un pouvoir politique dont le caractère est évidemment surnaturel dans son origine et son bul. Observons toutefois qu'au témoignage de l'histoire sainte ce pouvoir n'est ni nécessairement infaillible, ni toujours inamissible : il a ses limites, ses restrictions, ses lois supérieures qu'il est tenu de respecter, ses devoirs qu'il est tenu de remplir.

Mettons aussi à part le pouvoir sacerdotal, conféré miraculeusement ou non par Dieu à quelques personnages revêtus ou non d'un pouvoir politique; car, dans l'Ancien Testament, nous voyons des pontifes-rois, tels que Melchisédech et probablement les premiers chefs de tribus, les premiers princes de la terre; et nous voyons, dans le Nouveau, les Souverains Pontifes investis d'un pouvoir temporel, en vertu de leur charge pontificale et des faits historiques qui

ont providentiellement amené la fondation du domaine territorial du Saint Siège. — Nous ne parlons donc que de la puissance civile, politique, qui fait les rois et les dynasties royales, les chefs temporels des peuples et des principautés terrestres.

1° Ces chefs, ces princes, ces rois, ces empereurs, qu'ils soient chrétiens ou païens, catholiques ou hérétiques, dès que leurs titres sont réguliers et leur possession établie, ont toujours été considérés par l'Église, comme investis d'une autorité dont les ordres obligent en conscience. Le Nouveau Testament est formel en ce point, et je n'ai pas besoin d'en alléguer des textes parfaitement connus. La tradition catholique en est le fidèle et pressant commentaire.

Or 2° nulle autorité ne peut obliger en conscience, si elle n'a une origine supérieure à une simple volonté humaine, à un contrat, à un pacte, surtout à une victoire, à un coup de force ou de ruse. La conscience humaine, en effet, est indépendante de tout ce qui n'est pas Dieu ou établi par Dieu au-dessus d'elle. Telle est l'autorité royale : elle dérive de l'autorité divine elle-même.

Mais 3° comment l'Église explique-t-elle cette dérivation? Enseigne-t-elle qu'il y a, en dehors des cas exceptionnels dont j'ai parlé plus haut, une communication immédiate de puissance entre Dieu et le prince, indépendante du choix de la nation? Si certains théologiens ont pu le dire, certainement l'Église ne l'a jamais dit. Si elle sacre les rois et les empereurs, si elle leur donne en cette occasion les plus graves leçons et les plus utiles conseils, si elle leur souhaite et s'efforce de leur obtenir d'abondantes grâces célestes, elle ne considère pas, en dehors de certains cas qui ont pu être déterminés par le droit public du moyen âge, elle ne considère pas le sacre comme obligatoire pour le prince, comme essentiel à son pouvoir, comme nécessaire à l'obéissance des peuples. Elle n'assimile donc pas l'autorité royale à une entité surnaturelle spéciale et inaliénable, à un caractère sacramentel et indélébile comme celui du baptême ou de l'ordination; et elle trouve aussi légitime, aussi respectable, l'autorité d'un président de république suisse ou américain que celle d'un roi d'Espagne ou de Portugal.

4° Elle enseigne si peu la théorie extraordinaire qu'on lui prête sur le droit divin des rois, que de bons théologiens ont pu se persuader qu'à l'origine des peuples la souveraineté en acte et formelle résidait de droit naturel, de droit divin, dans le peuple, dans la multitude, qui la communiquait, la déléguait au souverain unique ou multiple qu'elle se choisissait. La forme primitive de toute société serait donc, dans ce système, la forme républicaine. D'autres théologiens, plus autorisés peut-être, pensent qu'à l'origine la multitude ne possédait pas ainsi en acte la souveraineté, mais seulement en puissance; et cependant que c'est elle qui a choisi la forme de son gouvernement, qui a désigné son souverain, et qui par là même a été cause qu'il a reçu de Dieu le pouvoir légitime de commander. Ces deux opinions, très réellement différentes des opinions révolutionnaires de Jurien et de Rousseau, se partagent l'universalité des écoles catholiques; et toutes deux elles admettent une intervention de la nation, de la multitude, entre Dieu et le souverain ou la dynastie, pour que ce souverain ou cette dynastie soient légitimement investis de l'autorité suprême.

5° On s'explique ainsi comment, dans quelques circonstances historiques, l'Église a pu approuver, conseiller, provoquer même et ordonner des déchéances de personnes, ou de dynasties royales; comment elle a pu accepter certains changements de régime, certains bouleversements politiques; et comment, sans vouloir causer de détriment à des droits respectables, elle a pu traiter et s'accommoder avec des régimes d'origine révolutionnaire. C'est qu'on n'est pas roi comme on est prêtre ou évêque, pour l'éternité; c'est qu'il y a des pactes implicites ou explicites entre les peuples et leurs chefs, et que la violation de ces pactes peut entraîner de légitimes modifications dans la situation politique des uns et des autres; c'est que le premier et le plus essentiel de ces pactes, dans une nation chrétienne, est celui qui assure le respect des droits et des lois de Dieu, des droits et des lois de l'Église.

6° Sans doute, Clément XIII (*Bref* du 17 sept. 1763) et Léon XIII (*Encyclique* du 20 juin 1881) repoussent la théorie de Jean-Jacques, d'après laquelle le

peuple peut toujours révoquer *ad libitum* le mandat essentiellement précaire qu'il a consenti à donner à son gouvernement. Sans doute, pour l'Église catholique, le pouvoir est *propre* à celui qui l'exerce comme chef d'une nation, et nullement révocable au bon plaisir et suivant le caprice du peuple. Mais cet enseignement n'autorise en rien le despotisme ou la tyrannie : le Siège apostolique a montré plus d'une fois qu'il saill résister à l'oppression en théorie et en pratique, au grand profit de certains peuples opprimés et cruellement foulés.

II. — Après ce long exposé, je puis, ce me semble, passer immédiatement à la discussion de quelques objections imaginées contre la théorie catholique. J'y trouverai l'occasion de justifier encore ses principes, s'il en est besoin. — 1° L'Église croit si bien à une incarnation de la divinité dans les rois, qu'elle commande de leur obéir en conscience. — 2° Elle reconnaît en eux un caractère sacré, elle le leur confère et elle l'honore liturgiquement. — 3° Elle défend de toucher à leur couronne et à leur personne, parce qu'ils sont les oints du Seigneur. — 4° Elle leur attribue des droits supérieurs aux autres hommes, même en matière religieuse : le roi n'est-il pas *l'évêque du dehors*? — 5° Elle considère leur pouvoir comme inaliénable et inamissible, comme une sorte de bien de famille irrévocablement fixé dans une dynastie. — 6° En cela, l'Église a cru travailler pour son propre intérêt; mais elle commence à s'apercevoir qu'elle s'est ainsi attiré l'animadversion de la démocratie.

III. — Il y a bien des préjugés et bien des ignorances dans ces objections.

1° Jamais l'Église ne crut à une incarnation de la divinité dans les rois; et si grands, si puissants qu'ils fussent, elle les a toujours tenus pour des hommes et traités comme tels, les soumettant à toutes les prescriptions de la loi divine naturelle et surnaturelle. Si elle veut qu'ils soient obéis en conscience, elle le veut aussi pour tous les dépositaires de quelque autorité légitime que ce soit : pour les présidents de république comme pour les chefs d'armée, pour les magistrats civils comme pour les pères de famille.

2° Si elle reconnaît dans les rois un caractère sacré, elle ne les considère pas

moins comme de simples laïques, même après la cérémonie de leur sacre. Ce caractère sacré n'est donc, à ses yeux, que celui de l'autorité qui est réellement divine en sa source, mais qui, je le répète, se trouve en bien d'autres personnes qu'on n'accuse pas l'Église de diviniser. Quant à certains honneurs liturgiques rendus à certains rois ou empereurs, ils ne leur sont ni exclusivement ni universellement attribués. Ils sont, en des circonstances déterminées, le témoignage d'une légitime reconnaissance, l'utile attestation d'une grande autorité, une éloquente leçon pour les rois comme pour les peuples, et rien de plus.

3° Assurément, l'Église défend de violer la personne ou la couronne des rois, non pas principalement à cause de leur sacre, — ils n'ont pas tous été sacrés, tant s'en faut, — mais à cause de leur autorité, du bien social qui résulte de la paix entre les gouvernants et les gouvernés, de l'injustice ordinaire des soulèvements populaires, enfin des dommages ordinairement immenses que cause un soulèvement même juste par ailleurs.

4° Par le fait même de leur autorité, les rois et chefs d'empires ont des droits supérieurs, parfois certaines prérogatives dans les questions politico-religieuses : mais l'Église leur enseigne que leurs obligations sont proportionnellement plus graves et plus redoutables que celles de leurs sujets; et qu'ils sont tenus à donner l'exemple d'une soumission très exacte et très prompte aux lois de la conscience. Ils ne sont les *évêques du dehors* que pour se dévouer davantage à protéger l'Église et les âmes.

5° L'Église ne considère point leur pouvoir comme inaliénable et inamissible, soit dans leur personne, soit dans leur dynastie. Si elle réprouve toutes les rébellions, elle réprouve aussi toutes les tyrannies. Quand le contrat ou le quasi-contrat qui unit un peuple à un souverain, à une dynastie, est irrémédiablement violé et rompu par les fautes ou l'incapacité de cette dynastie, par les crimes de ce souverain; quand l'autorité impériale ou royale devient une cause de ruine temporelle et surtout éternelle pour le peuple; quand l'ordre enfin ne peut être rétabli, et que le règne de l'homme est incompatible avec le règne

de Dieu, l'Église permet de prononcer et parfois elle a prononcé elle-même qu'aux yeux de la religion, qu'en conscience, le pacte social n'existe plus, et que la société peut se pourvoir d'une nouvelle dynastie, d'un nouveau souverain.

6° En appuyant de son autorité spirituelle l'autorité temporelle des rois, l'Église ne fit jamais de calcul politique et intéressé. Elle a toujours connu les dangers dont elle est menacée du côté des princes, aussi bien que du côté des peuples; l'expérience de tous les siècles l'a complètement instruite sur ce point. Mais ce qu'elle a voulu faire, et ce qu'elle ne cessera jamais de vouloir et de faire, c'est de conserver la notion de l'autorité nécessaire à toute société humaine, et de son origine réellement surhumaine. La démocratie ne peut pas plus s'en passer que l'aristocratie ou la monarchie : peut-être même en a-t-elle un plus impérieux besoin, et l'Église qui le sait ne manque pas de lui venir encore ici en aide.

Cf. CAVAGNIS, *Instit. juris publici ecclesiastici*; MOULART, *l'Église et l'État*; SARVÉ, *Questions religieuses et sociales de notre temps*, etc.)

D^r J. D.

SABBAT. — Il n'y a pas de solennité religieuse, dont l'origine soit à la fois plus claire et plus ancienne que celle du sabbat; le repos de ce jour a toujours été regardé comme institué en souvenir du repos de Dieu après la création du monde, et l'existence d'une semaine de sept jours chez plusieurs peuples anciens prouve avec évidence que cette division du temps en période de sept jours est de la plus haute antiquité. Tels sont les enseignements que nous apporte la Bible. Mais les rationalistes ont essayé de changer le caractère historique et religieux de la semaine et du sabbat. Pour eux, l'existence de périodes de sept jours chez un grand nombre de peuples ne prouve pas que la semaine ait une origine absolument ancienne, ni surtout que la semaine ait été établie en vue d'honorer la semaine civile de l'œuvre créatrice; ils ne voient dans la semaine qu'une période de temps réglée sur les phases de la lune, qui sont à peu près de sept jours : « Il est probable, dit Wellhausen,

que le sabbat, à l'origine, ... tombait régulièrement sur les 7°, 14°, 21° 28°) jours de chaque mois, la nouvelle lune comptant pour le premier. » Ce n'est que peu à peu, pensent les critiques, que l'on a attaché au sabbat une signification religieuse, et ce n'est qu'après la captivité qu'on voit prendre au repos de ce jour une importance et une sévérité exceptionnelles.

Il est impossible d'admettre la thèse des rationalistes : 1° Le sabbat, dont ils veulent rejeter la pratique, au moins rigoureuse, jusqu'après la captivité, a toujours été connu et pratiqué chez les Hébreux. Dès la première page de la Genèse (II, 2), il est dit que Dieu se reposa le septième jour, et que pour cette raison il bénit et sanctifia ce jour-là; plus tard, au milieu de l'époque patriarcale, nous voyons que la semaine est bien connue (Gen., XXIX, 27); puis, lorsque les Hébreux sortis d'Égypte reçoivent la loi sur le Sinaï, Dieu leur fait ce commandement exprès, pour sanctionner et non pour instituer le repos sabbatique. « Souviens-toi de sanctifier le jour du Seigneur; tu travailleras six jours et tu feras tout ce que tu auras à faire; mais le septième jour est le sabbat du Seigneur ton Dieu; tu ne feras ce jour-là aucun travail, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ta bête de somme, ni l'étranger qui habite chez toi; car le Seigneur a fait en six jours le ciel, la terre, la mer, et tout ce qui y est contenu, et il s'est reposé le septième jour; c'est pourquoi le Seigneur a béni et sanctifié le jour du sabbat. » (Ex., xx, 8 sq.) Voilà, ce nous semble, un commandement bien rigide, et il est pourtant contenu dans un document dont les rationalistes n'osent pas rejeter la composition après l'exil.

2° L'histoire d'Israël nous montre que cette loi a été pratiquée de fait pendant toute la durée de l'existence de ce peuple, depuis l'Israélite qui est lapidé pour avoir ramassé du bois le jour du sabbat (*Num.*, xv, 32), jusqu'aux Hébreux qui, poussant à l'excès la délicatesse de conscience, se laissent massacrer par leurs ennemis, ne voulant pas se défendre un jour de sabbat (*I Mach.*, II, 32-38). Il y a pourtant un fait, datant de l'époque de Néhémie, dont Wellhausen se prévaut pour pré-

tendre qu'à ce moment le sabbat n'était pas encore entré dans les mœurs avec ses observances rigides. Néhémie voyant que les vendeurs tenaient marché à Jérusalem les jours de sabbat, se plaint en ces termes aux princes de Juda : « Quelle est cette action mauvaise que vous faites? Pourquoi profanez-vous le jour du sabbat? N'est-ce pas là ce qu'ont fait nos pères, et notre Dieu n'a-t-il pas pour cela amené le malheur sur nous et sur cette ville? Vous aussi, vous attirez la colère sur Israël en violant le sabbat. » (II *Esd.*, xiii, 15 sq. De bonne foi, cela prouve-t-il que Néhémie avait en vue de nouvelles rigueurs à ajouter à la loi? et n'y a-t-il pas plutôt dans ces paroles une allusion à une loi ancienne, dont la violation fréquente a été un grand malheur et qu'il s'agit d'observer désormais avec plus de fidélité?

3° Quant à l'origine même du sabbat, il faudrait des raisons plus sérieuses que de simples hypothèses, pour oser contredire l'affirmation constante de la Bible, que ce sabbat a pour objet de rappeler le repos de Dieu après la création; s'il ne s'était agi, dans l'organisation de la semaine, que de se conformer aux phases de la lune, on ne voit pas bien pourquoi le repos du septième jour aurait été obligatoire, ni surtout pourquoi ce jour aurait reçu le nom de *sabbat*, qui signifie précisément *repos*; or, si tout cela ne se comprend pas dans l'hypothèse des rationalistes, tout cela s'explique parfaitement si l'on suit les données de la Bible, et si l'on regarde le sabbat comme une fête religieuse en mémoire du repos de Dieu après la création.

4° Ce qui prouve enfin la haute antiquité et l'importance extrême que les Hébreux attachaient au sabbat, c'est que la semaine se multipliait chez eux de toutes les manières : ils avaient la semaine de sept jours, qui se terminait par le sabbat; la semaine de sept semaines, que clôturait la Pentecôte; la semaine de sept mois, dont le dernier était rempli par les fêtes des trompettes, de l'Expiation et des Tabernacles; la semaine de sept années, dont la dernière était l'année sabbatique; enfin, la semaine de sept années sabbatiques, couronnée par l'année jubilaire : quelle importance religieuse devait donc avoir le

sabbat aux yeux des Israélites, pour être ainsi la base et le pivot de toute leur vie religieuse! Or, si cette importance s'explique parfaitement par la croyance traditionnelle sur l'origine du sabbat, elle ne se comprend nullement, en revanche, dans le système rationaliste. — Voir VIGOURoux, *Manuel bibl.*, t. I, n^{os} 481, 270, 305; WELHAUSEN, *Revue de l'histoire des religions*, juillet 1880, *sub fine*. DUPLESSY.

SACERDOCE CHEZ LES HÉBREUX. —

Depuis Abraham jusqu'à Moïse, il n'est pas trace, dans la Bible, d'un sacerdoce professionnel au sein du peuple de Dieu : ce sont les aînés, les chefs de famille, qui offrent les sacrifices au Seigneur. Mais, dans la législation mosaïque, tout change, tout s'organise : la tribu de Lévi est spécialement désignée pour desservir le sanctuaire. Cependant tous les *lévites*, ou enfants de Lévi, ne sont pas prêtres, et le sacerdoce est réservé à une seule famille de cette tribu, la famille d'Aaron, dont le chef est grand-prêtre. Ainsi, grand-prêtre, prêtres et lévites, telles sont les trois classes à l'une desquelles appartient par droit de naissance chacun des enfants de Lévi. Si, après avoir lu dans le Pentateuque l'histoire de l'institution et de l'organisation du sacerdoce hébreu, on parcourt les autres livres de l'Ancien Testament, on retrouve ce système en exercice, et l'on voit là une nouvelle preuve de l'authenticité et de la véracité du Pentateuque. — Mais tel n'est pas le sentiment des rationalistes; jaloux d'enlever à Moïse la composition du Pentateuque, ils rejettent jusqu'après la captivité l'origine des lois rituelles, et particulièrement de celles qui regardent le sacerdoce. Sur ce point, leur système peut se ramener aux trois affirmations suivantes, que nous allons successivement réfuter : 1° l'organisation d'une caste sacerdotale ne remonte pas à Moïse ; cette caste n'est pas apparue tout d'un coup, mais elle s'est formée peu à peu; 2° le sacerdoce, en se formant ainsi, ne fut pas attaché à une famille quelconque ; néanmoins, la caste sacerdotale, une fois établie, essaya de faire croire à son institution divine, en se disant la tribu de Lévi, choisie par Dieu pour son culte; 3° enfin, la distinction des prêtres et des simples lévites, dans

la caste sacerdotale, n'est pas antérieure à la captivité.

1. — Pour soutenir que Moïse n'a point organisé le sacerdoce chez les Hébreux, il ne suffit pas de méconnaître la vérité et l'inspiration du Pentateuque, il faut de plus, à s'en tenir avec les rationalistes au point de vue strictement critique, des raisons d'une valeur évidente, pour contredire une tradition aussi ancienne et aussi universelle que celle qui fait de Moïse l'organisateur du sacerdoce, et de son frère Aaron le premier grand-prêtre. Or les motifs sur lesquels s'appuient les rationalistes sont loin d'avoir cette valeur; ils se résument en celui-ci : dans les livres historiques qui relatent les événements immédiatement postérieurs à Moïse, on ne retrouve pas cette organisation sacerdotale qui aurait dû pourtant fonctionner à cette époque, si elle datait de Moïse. Ce n'est que peu à peu que nous voyons le sacerdoce de profession naître et se développer. Suivons les rationalistes dans le développement de cette preuve.

1° Dans les parties qui forment le noyau du livre des Juges, dit Wellhausen, nous ne nous trouvons jamais en face d'une personne pour laquelle le culte soit une profession. Deux fois, des sacrifices sont offerts, par Gédéon et par Manoé; aucun prêtre n'y prend part. » Tout d'abord, nous ferons observer que Wellhausen commence à prendre ses exemples à une époque un peu trop tardive : avant l'histoire des Juges, nous possédons celle de la conquête du pays de Chanaan (livre de Josué), et dans ce document nous trouvons plusieurs fois mentionné le sacerdoce : ce sont des prêtres qui portent l'arche, par exemple, au passage du Jourdain (Jos., III, 3 sq.). Plus loin, Josué désigne les Gabaonites pour remplir les plus bas emplois, les fonctions purement matérielles qu'exige le service de l'autel : ils devront couper le bois et apporter l'eau nécessaire au culte; or il serait étonnant que ces emplois fussent assignés à des personnes déterminées et que les emplois supérieurs, ceux qui constituaient le culte proprement dit, n'eussent point de titulaires (IX, 27). Le grand-prêtre est désigné notamment : c'est Eléazar; quant aux lévites, ils sont énumérés par familles, avec l'indication des villes qui leur sont

assignées pour demeures (XVI). Enfin, les derniers mots du livre parlent de la mort du grand-prêtre et indiquent avec précision le lieu de sa sépulture. Il est commode de dénier toute autorité à ces témoignages, en rejetant l'authenticité du livre de Josué; mais cela ne suffit pas; il faudrait établir, et c'est ce que l'on ne fait pas, que ce livre n'est vraiment pas historique, qu'il n'a été composé que dans un intérêt de parti et que les Hébreux ont été assez simples pour se laisser imposer, comme très ancien et comme absolument historique, un écrit qui n'aurait vu le jour que de la veille et qui aurait été en contradiction avec leurs traditions orales ou écrites. Et maintenant, pour en venir avec Wellhausen à l'époque des Juges, nous opposerons à son affirmation les remarques suivantes : a) le sacrifice de Gédéon (V, ce mot) ayant été offert sur l'ordre de l'ange du Seigneur, était par là-même légitimé; b), il en est de même du sacrifice de Manoé, père de Samson (V, Manoé); c) en dehors de ces deux faits il en est d'autres beaucoup plus caractéristiques. Ainsi, Michas ayant installé dans sa maison un sanctuaire schismatique et idolâtrique, avait d'abord fait prêtre son propre fils; mais un lévite étant venu à passer, Michas le décida à rester près de lui et il s'écria : « Maintenant Dieu me fera du bien, car j'ai un prêtre de race lévitique. » Sans examiner encore ici le sens du mot *lévite*, il ressort tout au moins de ce trait qu'il y avait déjà, à l'époque de Michas, un sacerdoce constitué, des prêtres de profession formant une caste à part.

2° Dans les temps qui précèdent plus immédiatement la royauté, les rationalistes commencent seulement à apercevoir une ébauche de sacerdoce, un commencement de caste. C'est surtout dans l'épisode des Bethsamites, que Wellhausen croit trouver la transition entre les deux états de choses : « Quand l'arche de Yahveh, dit-il, revint du pays des Philistins sur un char traîné par des vaches, les Bethsamites, sur le territoire desquels elle s'arrêta, mirent le char en pièces et égorgèrent les vaches sur une grosse pierre, qui sert d'autel. La chose faite, surviennent... les Lévites, qui enlèvent l'arche du char. — précédemment mis en morceaux, — et la déposent à leur tour sur la même pierre —

sur laquelle le sacrifice vient d'être installé! » Que de contradictions, s'il faut en croire Wellhausen, et surtout quelles contradictions grossières! On s'étonne de ne jamais les avoir remarquées en lisant le texte sacré, on y recourt de nouveau, et voici ce que l'on y trouve: « Il y avait là une grande pierre; les Bethsamites mirent en pièces le bois du char, mirent les vaches dessus, et les offrirent en holocauste au Seigneur. Les Lévités enlevèrent (ou avaient enlevé) l'arche de Dieu... et la posèrent sur la grande pierre. Les hommes de Bethsamès immolèrent ce jour-là des holocaustes au Seigneur. » (Jud. vi. 14.) Nous ne voyons là aucune espèce de contradiction: l'auteur sacré nous dit trois choses: a) les Bethsamites offrirent en sacrifice les génisses qui avaient ramené l'arche (or Bethsamès étant une ville lévitique Jos., xxi, 16, il n'est pas étonnant qu'il y eût là des prêtres); b) les Lévités avaient enlevé l'arche de dessus le char: il n'y a pas là une opposition, une rivalité entre les Bethsamites et les Lévités; l'auteur nous apprend seulement que, parmi les Bethsamites, les simples Lévités avaient transporté l'arche de dessus le char, comme c'était leur fonction; c) il nous apprend ensuite que dans la même journée, y eut encore d'autres sacrifices offerts au Seigneur. Tel est le récit biblique, très simple et très clair; il n'est embrouillé et contradictoire que dans la traduction de Wellhausen. Pour ajouter à la contradiction, celui-ci suppose que l'arche et les victimes furent installées sur la même pierre: cela serait rigoureusement possible, mais le texte ne le dit pas.

3° Nous arrivons à l'époque des rois: au temps de Saül, Wellhausen reconnaît que la fonction est déjà héréditaire et le sacerdoce nombreux; mais il nie qu'il y ait eu alors un privilège en sa faveur: « Chacun, dit-il, peut égorger et offrir sa victime; là même où se trouvent des prêtres, nulle trace d'un éloignement des laïques des actions saintes, ou d'une crainte d'y participer. » À l'appui de cette affirmation, le critique cite Samuel, qui dormait dans le lieu où était l'arche; Saül, qui donna l'ordre d'immoler des bœufs (I Reg., xiv. 34); David, qui mangea les pains de proposition (xxi). Aucun de ces exemples n'a la valeur que lui attribue

Wellhausen. Dans le trait relatif à Saül, on ne sait s'il faut voir un sacrifice ou simplement une réjouissance accompagnant un pillage; d'ailleurs, Saül venait d'être réprouvé de Dieu, et cela, précisément pour avoir prissur lui d'offrir un sacrifice xii. Quant à David, si lui et ses gens mangèrent les pains de proposition, c'est que l'extrême nécessité où ils se trouvaient le dispensait de l'observation d'un précepte, grave il est vrai, mais purement positif; c'est ainsi que Notre-Seigneur dans l'Évangile justifie la conduite de David (Marc, ii, 26). Wellhausen affirme que, « la chose, dans le récit primitif, ne passe nullement pour défendue; » or, il n'y a rien de plus clair que la distinction faite par le prêtre Achimélech entre le *pain laïque*, profane, et le *pain sanctifié*: ce n'est que parce qu'il manque de pain laïque qu'il consent à donner à David les pains de proposition; franchement, le critique rationaliste a tort de recourir à cet argument, car il se tourne contre lui, en montrant que déjà « les laïques étaient éloignés des actions saintes ». Reste maintenant l'exemple de Samuel: « Samuel, l'Éphraïmite, dort, de par sa fonction même, chaque nuit, auprès de l'arche de Yahveh, là où, d'après le Lévitique (chap. xvi), le grand prêtre ne peut pénétrer qu'une fois l'an, et encore après la préparation la plus sévère et les cérémonies expiatoires les plus minutieuses. La contradiction de ces deux manières de voir est si effrayante que personne jusqu'ici n'a osé l'envisager franchement. »

Cette effrayante contradiction disparaîtra si l'on rectifie deux hypothèses émises par le critique: il suppose d'abord que Samuel était Ephraïmite; or rien ne le prouve: sa famille habitait, il est vrai, la montagne d'Ephraïm (I Reg., i. 1), mais les tribus possédaient des villes lévites, et une de ces villes, Sichem, était précisément dans la montagne d'Ephraïm (Jos. xxi. 21); Samuel pouvait donc à la fois être de la tribu de Lévi et habiter Ephraïm, et de fait, on retrouve son nom et celui de son père dans la liste des lévites, I Par., vi, 23. 28. En second lieu, Wellhausen suppose que Samuel couchait dans le Saint des Saints, en présence même de l'arche; ce n'est pas cela que dit le texte sacré: « Samuel, est-il écrit, dormait dans le temple du

Seigneur où était l'arche » (I Reg., iii, 3) ; cette indication est suffisamment vérifiée en supposant que l'enfant couchait dans les dépendances de la maison de Dieu, comme plus tard devaient le faire ceux qui habiteraient les cellules du Temple.

4° Chez les trois premiers rois, Wellhausen constate une commune tendance, celle de remplir par eux-mêmes les fonctions sacerdotales, ce qui prouverait que la caste des prêtres n'avait pas encore d'attributions exclusives. Nous avons déjà parlé des sacrifices de Saül ; quant à David et à Salomon, des commentateurs admettent qu'ils ont reçu de Dieu, à titre personnel, un certain pouvoir sacerdotal, sans doute en récompense de ce qu'ils avaient fait pour le culte. Mais cette hypothèse n'est pas absolument nécessaire : il est bien dit que David et Salomon bénirent le peuple (II Reg., vi, 18 ; III Reg., viii, 55), mais la bénédiction n'est pas en elle-même une action purement sacerdotale : les parents bénissent leurs enfants, et la bénédiction dont il s'agit ici a un caractère plutôt paternel que sacerdotal. Il est bien dit aussi que David et Salomon offrirent des sacrifices, mais c'est là une expression qui s'employait aussi bien en parlant du laïque qui offrait la victime que du prêtre qui l'immolait. C'est ce qui explique, par exemple, I Par., xvi, 1-2 : là en effet nous voyons les prêtres offrir des sacrifices au Seigneur, et aussitôt l'auteur ajoute : « Lorsque David eut achevé d'offrir les holocaustes ; » il venait de les offrir, mais par la main des prêtres.

5° Pendant le schisme des dix tribus le système rationaliste regarde enfin la caste sacerdotale comme définitivement établie, avec son droit d'hérédité ; mais il y a encore à son privilège une restriction : le roi a toujours le pouvoir de faire des prêtres, même en dehors du droit héréditaire. On essaie de le prouver : a) par l'exemple de Jéroboam, qui ayant fait deux taureaux d'or et les ayant installés à Béthel et à Dan, « institua des prêtres pris du milieu du peuple qui n'appartenaient pas aux fils de Lévi » (III Reg., xii, 31) ; cet exemple, on en conviendra, ne prouve rien, car Jéroboam, violant la loi jusqu'à instituer des sanctuaires schismatiques et jusqu'à représenter Jéhovah sous la figure d'un veau d'or, ne devait pas avoir beaucoup

plus de scrupules en ce qui concernait le sacerdoce ; b) par la conduite d'Achaz, roi de Juda, qui, tout en laissant au prêtre Urie l'usage du grand autel, se réserva l'autel d'airain pour y sacrifier lui-même (IV Reg., xvi, 10-18) : il ressort du récit biblique que le roi de Juda se réserva ainsi un autel pour sacrifier aux dieux des Assyriens, dont il voulait cultiver l'amitié ; là encore, on ne peut donc rien conclure de la conduite impie d'Achaz à l'existence ou à la non-existence de lois dont ce souverain tenait si peu de compte.

II.— L'origine progressive et la marche insensible de la caste sacerdotale, telles que les imagine la critique rationaliste, ne lui permettent pas d'admettre que les prêtres fussent les descendants de Lévi et les membres d'une même tribu ; et de fait, les rationalistes n'admettent pas cette parenté entre les prêtres des diverses tribus d'Israël : « Il faut, dit Wellhausen, se représenter l'état du clergé (à l'époque des rois) comme très divers et mélangé : des sacerdoxes héréditaires et d'autres qui ne l'étaient pas ; une grande variété, l'égalité de droit entre tous, voilà la marque du temps. » Mais comment, dans cette hypothèse nécessaire par le premier point de leur système, les rationalistes peuvent-ils expliquer ce fait, que les prêtres ont été regardés universellement, au moins, ils ne peuvent le nier, depuis la captivité, comme les descendants de Lévi ?

1° Les critiques supposent tout d'abord que les prêtres, quoique d'origine différente, ont dû tendre à se réunir, à s'organiser, à se soutenir mutuellement, à former même, comme dit Wellhausen, une tribu à part, mais dont les liens étaient ceux des intérêts religieux et non du sang. Ils croient retrouver une trace de cette tendance dans un passage du Deutéronome, où Moïse parle du prêtre, qui dit de son père et de sa mère : je ne les ai pas vus, qui ne connaît pas ses frères et qui ne se soucie pas de ses enfants. (xxxiii, 9.) Ces paroles, dont le sens est si clair et que le texte sacré attribue à Moïse, prennent aux yeux des rationalistes un tout autre caractère : pour eux, elles datent de l'époque du schisme, et elle signifient que celui qui se fait prêtre quitte pour ainsi dire la tribu dont il faisait partie pour entrer

dans une tribu nouvelle, la tribu sacerdotale : « ce n'est pas le sang qui fait le prêtre, c'est plutôt la négation du sang, dit Wellhausen. »

2° Les prêtres ayant ainsi formé une tribu conventionnelle et artificielle, comment ont-ils pu réussir à se faire passer pour les membres d'une tribu naturelle, ayant Lévi pour père? Voici à quelles suppositions recourt, pour expliquer cette énigme, la critique rationaliste : la tribu de Lévi aura dû disparaître de bonne heure, « emportée par quelque catastrophe, dont l'époque *peut* remonter au temps des Juges ». Voilà déjà une hypothèse ; comment la rendra-t-on vraisemblable? par d'autres hypothèses : « Le méfait de Lévi... ne *peut* être qu'un crime commis contre les populations chananéennes... La vengeance des Chananéens se sera fait sentir aux deux tribus (Siméon et Lévi, et leurs frères *ne se seront pas* souciés d'épouser leur cause. Ainsi *sera venue* la dispersion et la disparition complète. » On le voit, Wellhausen n'ose employer que la forme dubitative ; néanmoins, il regarde comme certaine la disparition assez prompte de la tribu de Lévi. Mais cela étant, comment expliquer que plus tard les prêtres aient prétendu être cette tribu de Lévi? Voici comment les choses ont dû se passer : il se trouva que les prêtres avaient reçu un nom *commun*, celui de lévites ; pourquoi portaient-ils ce nom? Wellhausen reconnaît que cette coïncidence de nom est « énigmatique au plus haut degré, » et il ne croit pouvoir l'expliquer qu'en émettant cette *hypothèse* : « la dispersion violente de la tribu au temps des Juges aura engagé les Lévites isolés, qui n'avaient plus la terre pour se nourrir, à chercher un gagne-pain dans les fonctions du sacrifice. » Peut-être aussi cette appellation de *lévites* donnée aux prêtres vient-elle de ce que Moïse appartenait réellement à la tribu de Lévi : « en fait, cette désignation semble s'être appliquée tout d'abord à des personnes qui se prétendaient ses descendants. Plus tard, l'emploi de ce terme subit de l'extension. » Somme toute, « c'est ici un champ ouvert aux hypothèses ; » et la seule qui soit exclue par la critique, c'est précisément celle qui est la plus naturelle et traditionnelle, à savoir, que les prêtres s'appe-

laient lévites parce qu'ils étaient les fils de Lévi. Cette solution contredit la thèse rationaliste : les critiques la repoussent donc, et veulent absolument que les prêtres se soient d'abord appelés lévites comme par hasard ; mais, portant ce nom, il est tout simple de supposer qu'ils eurent la tentation de se prétendre les descendants de Lévi, la tribu de Lévi... Et c'est ainsi que l'on écrit l'histoire ! Un livre regardé comme authentique et absolument véridique affirme que les choses se sont passées de telle manière ; un critique survient qui découvre qu'elles *auraient pu* se passer d'une autre manière ; c'en est fait ! le livre n'a plus d'autorité, et l'hypothèse devient un dogme !

III. — Nous avons vu, dès le début de cet article, que dans la législation mosaïque, un des caractères principaux de l'organisation sacerdotale est la distinction entre les simples lévites et les prêtres : pour être prêtre il fallait appartenir, non seulement à la tribu de Lévi, mais encore à la famille d'Aaron. Or, aux yeux des rationalistes, cette distinction n'a existé en fait que très tard, et voici comment, selon eux, les choses ont dû se passer : « Jusqu'à l'époque de Josias, la multiplicité des sanctuaires eut pour conséquence des sacerdoce multiples. » Le législateur deutéronomique (Josias), en poursuivant la centralisation du culte, accorda aux lévites des provinces le droit de sacrifier dans le temple de Jérusalem, au même titre que ceux de leurs collègues qui y étaient héréditairement fixés. Mais la chose n'était pas si facile à régler. Les fils de Sadoc, qui exerçaient le sacerdoce à Jérusalem, ne voulurent pas en partager le profit avec les prêtres des autres sanctuaires ; ils se réservèrent les fonctions sacerdotales proprement dites, et ne laissèrent au clergé venu des provinces que les emplois inférieurs, en un mot, ils furent *prêtres*, et les autres ne furent que *lévites*. Cette mesure date à peu près du temps de la captivité ; pour la justifier, Ezéchiel supposa que les prêtres ainsi diminués avaient mérité cette dépossession par quelque grand crime, et il parla ainsi au nom de Jéhovah : « Les lévites, qui se sont éloignés de moi, quand Israël m'abandonnait pour ses idoles, expieront leurs fautes en devenant les domestiques

du sanctuaire, en égorgeant les victimes, en se tenant devant le peuple pour le servir... Mais les prêtres, les lévites fils de Sadok, qui ont continué de servir mon sanctuaire au temps où les enfants d'Israël s'éloignaient de moi, ceux-là s'approcheront de moi, se tiendront devant moi, m'offriront la graisse et le sang... ils entreront dans mon sanctuaire et s'approcheront de ma table. » (Ez., XLIV, 10 sq.)

Ce système, si ingénieux qu'il soit, est inadmissible : a) il contredit la tradition, et à ce titre, nous l'avons déjà dit, il exigerait en sa faveur des preuves convaincantes, et non de simples hypothèses, de pures possibilités; b) il est fondé sur le système de la multiplicité des sanctuaires au temps des rois, système que nous réfutons ailleurs (V. *Sanctuaire*); c) le texte d'Ezéchiel, allégué par les rationalistes, n'a évidemment pas le sens qu'ils lui prêtent : il s'agit là des lévites qui ont pris part au schisme d'Israël, et qui, en punition de leur faute seront désormais privés des plus hautes fonctions, réservées à ceux qui sont demeurés fidèles; en parlant de ces derniers, Ezéchiel les appelle « les prêtres et les lévites. » preuve évidente que la distinction de la race de Lévi en deux classes était déjà bien connue au temps où on voudrait la faire commencer.

En résumé, que nous apporte-t-on pour combattre l'autorité du Pentateuque, et particulièrement du Lévitique, sur cette grave question du sacerdoce chez les Hébreux? Des suppositions, des hypothèses, qui ne peuvent être comparées aux enseignements de la Bible ni sous le rapport de l'autorité, ni même sous celui de la vraisemblance; des textes mal traduits, et cela dans les endroits les plus décisifs; une critique arbitraire, qui, lorsqu'un passage lui plaît, en fait « un texte irrécusable », et qui, lorsqu'un autre passage ne lui plaît pas, déclare qu'il est « fort suspecté »; enfin un parti pris évident, repoussant *a priori* tout ce qui peut fortifier la religion juidaïque, admettant indistinctement tout ce qui peut donner prétexte à l'attaquer, voilà à quoi se réduit l'art de la critique rationaliste, et voilà ce qui nous la fait rejeter, non seulement au point de vue de la foi, mais aussi au point de vue de la saine raison. — Voir les attaques de

Wellhausen dans la *Revue de l'histoire des religions*, sept. 1880.

DUPLESSY.

SACRIFICE (UNIVERSALITÉ DU). —

Le sacrifice proprement dit est l'offrande à la divinité d'un objet appartenant à celui qui l'offre, avec la destruction de cet objet, ou son affectation à un usage religieux par laquelle l'offrant se dépouille de sa propriété. Le but du sacrifice est double en principe : 1) reconnaître la puissance suprême, le souverain domaine de la divinité et par là s'assurer sa protection et ses faveurs; 2) obtenir le pardon de fautes qui offensent Dieu, ou les dieux auxquels on croit.

Que le sacrifice, outre qu'il a pu être révélé par Dieu au premier homme, soit conçu naturellement par l'homme comme une chose nécessaire, comme un besoin de sa condition, c'est ce qu'il n'est guère possible de nier, en présence de l'antiquité et de l'universalité de cet usage qui en font comme une des conditions d'existence de l'humanité. Il se peut qu'à l'origine, dans la religion révélée et dans l'intention divine, il figurât le sacrifice du Christ et y trouvât sa principale raison d'être; mais évidemment l'humanité, qui avait perdu le souvenir des temps primitifs au point d'adorer la nature, ne se souvenait plus de cette vérité, et, pour elle, le sacrifice avait eu une origine naturelle et une valeur intrinsèque, sans aucune relation avec le sacrifice futur du Sauveur des hommes alors généralement ignoré. L'homme a cru et croit encore, en mille endroits, que son offrande a par elle-même la vertu d'apaiser le ciel et d'attirer ses faveurs sur la terre. Que le sacrifice ait été un usage général, sinon absolument universel, c'est ce que l'histoire constate. Quand même il y aurait eu à chaque époque et il y aurait encore des peuplades sauvages auxquelles cette coutume religieuse aurait été ou serait étrangère, cela prouverait miqnement que l'abaïssement de l'intelligence leur a fait perdre le sentiment de cette nécessité et les a mises pour ainsi dire en dehors de l'humanité.

Ce sont surtout les peuples chez lesquels on rencontre une certaine civilisation qui doivent servir d'exemples et nous montrer ce que l'homme est en vertu de sa nature. La nature dégradée

n'est pas *la nature*. Or, chez tous les peuples civilisés de l'antiquité, à quelque époque de leur histoire que nous remontions, nous trouvons le sacrifice déjà établi et fonctionnant selon des rites déjà anciens, à tel point souvent qu'on n'en connaît plus parfaitement ni l'origine, ni la signification. Nous ne pouvons énumérer tout ce que l'histoire nous en dit ni passer en revue tous les peuples, il suffira d'en citer les principaux à l'époque la plus ancienne qui nous soit connue :

GRECS. Les poésies d'Homère sont pleines de récits de sacrifices. Rappelons seulement quelques faits :

Odys. (ix, 553), Ulysse fuyant les Cyclopes offre un sacrifice à Jupiter pour obtenir d'échapper à la colère de Poséidon; *Ibid.* vi, 322, Theano offre et consacre un vêtement précieux à Athéné pour obtenir sa protection contre Diomède; *Ibid.* x, 371, Ulysse consacre à Athéné le butin qu'il a fait sur Dolon pour la remercier du secours qu'elle lui a prêté; *Ibid.* xix, 260, un sacrifice est offert aux dieux pour confirmer un serment.

ROMAINS. Nous ne pouvons remonter aussi loin dans leur histoire que dans celle des Grecs, mais dès qu'ils viennent à notre connaissance, nous les voyons attachant le plus grand prix au culte et aux sacrifices. Avant Numa nous voyons déjà les *Feria latina*, où le sang d'un criminel condamné au supplice devait arroser l'autel de Jupiter (Tit. liv. I 55, II, 40 etc); puis le *Ver sacrum*, cérémonie dans laquelle les latins sacrifiaient aux Dieux ce qu'ils avaient de plus cher, et les *Oscilla* petites poupées qu'on suspendait aux arbres en remplacement des hommes qu'on n'immolait plus. (V. TITE LIVE, xxii 9. 10. — *Festus in Mamertini*. Numa multiplia les rites et les sacrifices montrant ainsi que les Sabins en usaient largement.

PERSE. L'Avesta nous fournit sur ce point de nombreux renseignements. Le plus remarquable est l'énoncé vingt fois répété des sacrifices des anciens héros qui sacrifiaient aux dieux de véritables hécatombes. (Voy. par ex. Yesht V, 21 ss. IX, 2 ss.)

Des Yeshts entiers sont remplis de ces énumérations (par ex. Yesht V, IX, XV, XVI, XVII, etc.)

INDE. Il est presque inutile d'insister sur les sacrifices indous; les Védas ne sont en majeure partie que des rituels du sacrifice. Une classe de prêtres se distinguait par le titre de *hotar*, sacrificateur. Citons seulement ce passage : « Avec ces bois et ce beurre, je t'offre mon sacrifice, o Agni, pour que tu augmentes ma puissance pour que j'obtienne un gain centuple. (R. V. III. 18. 3.)— L'atharvan Veda règle encore les sacrifices humains. (Voy. *Sanh.*, 30). Le fidèle védique offre souvent son corps lui-même (*tanoam*).

ASIE MINEURE. Nous avons ici des témoignages d'une antiquité bien plus grande encore. La Genèse, prise même comme simple livre historique, nous en fournit qui remontent plus haut que tous les autres. Nous y trouvons d'abord le sacrifice de Melchisédek (xiv, 18), celui d'Abraham (xxii, 13), le veau d'or des Israélites qui nous prouve en même temps que l'usage des sacrifices existait en Égypte.

CHALDÉE. La religion chaldéenne et babylono-assyrienne renfermait également la pratique du sacrifice.

CHINE. En Chine, nous retrouvons les mêmes coutumes à l'époque la plus reculée, dont nous avons quelque souvenir. Fohi, vers l'an 3000, ordonna de choisir des animaux et de les offrir au Maître du ciel; Chin-nong, vers 2900, établit un sacrifice à la 12^e lune, pour remercier le ciel de ses bienfaits, etc. V. *Tong-kien-kong-mon*, aux règnes de ces princes.)

AMÉRIQUE. Lorsque les Espagnols pénétrèrent en Amérique, ils y trouvèrent la pratique du sacrifice établie partout. Le *Code de Vaticanus*, qui relate par ses tableaux hiéroglyphiques, les fastes de l'Empire mexicain, nous montre en diverses planches des sacrifices sanglants. En 1555, le gouverneur espagnol, à la suite d'une rébellion, fit abattre les bois sacrés où les rebelles faisaient leurs sacrifices. (Cp. *Antiquité of Mexico* pl. XI p. 169. pl. x p. 168. IV.) Les Mexicains sacrifiaient leur propre corps par l'abstinence, en se faisant des incisions, etc., etc.

Les offrandes non sanglantes, les encensements étaient d'un usage général. Au Pérou comme à Mexico, aux fêtes des dieux, on leur offrait des habillements en les donnant aux pauvres. Si de ces po-

pulations nous passons aux nègres nous trouverons au Dahomay, par exemple, la croyance à la nécessité du sacrifice tout aussi développée. Qu'on jette seulement un coup d'œil sur le livre de M. l'abbé P. Bouche, *La côte des esclaves* et l'on trouvera de nombreux détails sur ces pratiques, pp. 104 à 134. Il serait également facile d'en signaler les traces dans les autres parties du monde. Mais ce que nous venons de dire suffit pour montrer que l'usage du sacrifice, dans le culte divin, a été universel et qu'il est par conséquent fondé sur la nature des choses.

C. DE HARLEZ.

SACRIFICES CHEZ LES HÉBREUX.

— La Bible nous apprend que les sacrifices, bien antérieurs chez les Hébreux à l'apparition de Moïse, furent régularisés par lui, et qu'il fixa avec précision la nature, l'époque, le rite des divers sacrifices à offrir à Jéhovah. Mais les rationalistes ne veulent pas voir dans Moïse le législateur des Hébreux : pour eux, le rituel, le *code sacerdotal* ne date que du retour de la captivité et doit être attribué à Esdras. Ils essaient de prouver cette assertion, contraire à l'affirmation précise de la Bible, en montrant que les divers points du rituel attribué à Moïse n'ont été réellement connus et universellement pratiqués qu'après la captivité ; nous les avons suivis sur ce terrain au sujet du *sanctuaire*, des *fêtes*, du *sacerdoce* (v. ces mots). Ici nous allons examiner leur système sur le sacrifice. Pour eux, et en particulier pour Wellhausen, les sacrifices, tels qu'ils sont décrits dans le Lévitique, ne sont obligatoires que depuis Esdras : si on parcourt attentivement les documents antérieurs à ce personnage, disent-ils, on y verra bien des sacrifices, mais complètement différents de ceux du rituel sacerdotal. Parcourons donc les Livres saints à la suite de Wellhausen, pour apprécier la valeur de ses arguments.

1° Le critique constate d'abord que, dans tout le Pentateuque, le code sacerdotal seul, c'est-à-dire les lois rituelles de Moïse, « attache un intérêt spécial aux questions qui concernent les différents genres de sacrifice, et leur rituel... » Dans le livre de l'Alliance, au contraire (Ex. xx-xxiii) il n'est pas ques-

tion de rituel, et il est seulement recommandé « de ne sacrifier à aucun autre dieu que Yahveh... Si des prescriptions négatives sont faites à l'égard des divinités païennes, nulle trace de prescriptions positives sur le rituel à suivre. » On voit où Wellhausen veut en venir : c'est à cette conclusion, que l'Exode, xx-xxiii, est bien plus ancien que l'auteur du Lévitique ; l'un personifie les Hébreux d'avant la captivité, l'autre, ceux d'après l'exil. Et tout cela, parce que Moïse ne dit pas dans l'Exode ce qu'il dira dans le Lévitique ! Concluons-en que l'auteur des *Orientales* n'est pas le même que l'auteur des *Misérables*, car ces deux livres ne sont écrits ni sur la même matière ni dans le même but.

2° Un autre argument vient ajouter une nouvelle force au premier, qui d'ailleurs en avait besoin : l'écrit jéboviste nous montre beaucoup de sacrifices avant Moïse : Noé, Abraham, Isaac et Jacob ont sacrifié, et Caïn et Abel faisaient déjà leurs offrandes au Seigneur. Dans le code sacerdotal, au contraire, il n'est pas question de ces sacrifices anciens, et Moïse ne s'occupe que des sacrifices à venir, sans s'occuper de ceux qui ont pu avoir lieu auparavant. « Contraste frappant ! » dit Wellhausen, et il a raison, car il y a toujours un contraste frappant entre un récit historique tel que la Genèse, qui s'occupe de raconter le passé, et un code comme le Lévitique, qui s'occupe de régler l'avenir ; ce qu'il faudrait prouver c'est que Moïse n'a pas pu faire l'un et l'autre.

3° Le critique rationaliste ne consent à admettre un rituel aussi précis, aussi détaillé, que pour un culte centralisé. Sans examiner la valeur de cet argument, nous ferons remarquer qu'il se retourne contre son auteur, puisque le culte des Hébreux a toujours eu pour base légale, depuis Moïse, l'unité de *sanctuaire* (v. ce mot).

4° Après ces arguments préliminaires, Wellhausen renonce à chercher d'autres preuves dans le Pentateuque, dont la composition est précisément pour lui le point en question ; il prend alors les autres livres historiques, et il cherche à montrer par eux, que depuis Moïse jusqu'à la prise de Jérusalem, le rituel attribué par nous à Moïse n'était pas connu.

Il cite à l'appui de sa thèse : *a*) Gédéon, dont nous avons apprécié ailleurs le sacrifice, en en montrant la légitimité (V. *Gédéon*); *b*) Saül, or l'épisode auquel fait allusion Wellhausen (I Reg. xiv, 34) n'est pas un sacrifice, mais un simple festin, et il prouve de plus qu'au temps de Saül on n'ignorait pas certaines prescriptions rituelles. Il y a un autre sacrifice, bien réel celui-là, offert par Saül (xii), et c'est pour l'avoir offert malgré les prohibitions rituelles que Saül est rejeté de Dieu : pourquoi le critique ne parle-t-il pas de ce sacrifice? *c*) Naaman : ce Syrien parle de sacrifier selon le rite indigène de la Syrie (IV Reg., v, 17); cela ne prouve pas que les Hébreux n'aient pas eu leur rite à eux. En résumé, pour prouver que, sous les Juges et les Rois, les Hébreux ne connaissaient pas le rite des sacrifices, Wellhausen ne cite guère que des traits qui ne sont pas des sacrifices ou qui n'émanent pas du peuple hébreu : quant aux exemples bien clairs, il les passe sous silence, se contentant de les attribuer à des « remaniements postérieurs ».

5° Après les historiens, les prophètes : la polémique de ceux-ci consiste, d'après Wellhausen, à combattre la confusion qui s'était établie entre le culte et la religion; déjà on attachait plus d'importance aux pratiques extérieures qu'aux sentiments intérieurs, et les prophètes s'appliquent à diminuer l'importance des premières pour exalter celle des seconds. Nous reconnaissons, avec le critique, que les prophètes blâment souvent cette disposition des Hébreux à multiplier les actes extérieurs pour se croire ensuite dispensés des vertus intérieures; ils suivaient en cela, avec l'inspiration de Dieu, le mot d'ordre légué par un de leurs ancêtres : l'obéissance vaut mieux que le sacrifice. Mais où Wellhausen se trompe, c'est lorsqu'il en conclut que les Hébreux ne regardaient pas alors les pratiques du culte comme une institution de Jéhovah. La vérité, c'est que, tout en venant de Jéhovah, les sacrifices par eux-mêmes ne servaient à rien, s'ils ne contribuaient à exciter dans l'âme des Hébreux les sentiments d'adoration, de respect et d'obéissance qu'ils devaient à Dieu; s'ils n'avaient pas ce résultat, les sacrifices n'étaient que des actions indifférentes, et même mauvaises, en ce

sens qu'elles faisaient croire à un respect, à une soumission qui n'étaient pas dans les cœurs.

Ajoutons que beaucoup de ces sacrifices étaient offerts en dehors de Jérusalem, depuis le schisme des dix tribus. Il n'y a donc rien d'étonnant, pour citer les passages même invoqués par Wellhausen, que Jéhovah ait dit aux Israélites par Amos : « Allez pécher à Béthel, allez redoubler vos péchés à Guilgal; apportez vos offrandes tous les matins, vos dimes tous les trois jours, — voilà ce qui vous plaît à faire, enfants d'Israël. » (iv, 409.) Si dans ces lignes Amos semble regarder comme des « fantaisies personnelles » les pratiques de ses contemporains, ce n'est pas, comme le pense le critique, que Dieu n'eût jamais demandé d'offrandes ou de dimes, c'est qu'il avait prohibé les sanctuaires multiples, et que les Israélites allaient pourtant à Béthel et à Guilgal, où ils joignaient l'idolâtrie au schisme. C'est pour la même raison qu'il est écrit plus loin : « Je hais, je méprise vos fêtes : l'odeur de vos solennités, je ne la sens pas... » (V, 21 sq. Pourquoi? mais, précisément, parce que, dans toutes ces fêtes, sont violées les lois rituelles établies par Moïse, parce qu'il n'y a là que des sacrifices et non pas de l'obéissance. « M'avez-vous, ajoute le Seigneur, m'avez-vous offert des sacrifices et des dons dans le désert, pendant quarante ans, maison d'Israël? » Wellhausen interprète ces paroles comme si Dieu avait dit : « Vous ne m'avez pas sacrifié alors, ne me sacrifiez pas davantage aujourd'hui; » tandis qu'au contraire, dans la pensée du prophète, ces paroles renferment un grief de plus contre les Israélites qui, dès l'époque de l'exode, refusaient déjà leur obéissance à Dieu pour servir les idoles : cette interprétation est plus ancienne que celle du critique moderne, puisque nous la trouvons dans le discours de saint Étienne aux Juifs. (Act. vii, 42; cf. Ps xciv, 10.)

Ailleurs, c'est par l'organe du prophète Osée que Jéhovah fait entendre ses plaintes : « Ephraïm s'est bâti un grand nombre d'autels pour pécher; ses autels lui servent à pécher. J'ai beau multiplier mes prescriptions, elles sont aussi peu avenues pour lui que celles d'un étranger. Les sacrifices qu'ils m'offrent me dégoû-

lent. » (Os. viii, 11, sq.) Là encore, c'est précisément la multitude des autels et la violation des prescriptions multiples de Jehovah qui empêche le Seigneur d'agréer le sacrifice des Hébreux; ce sont des raisons analogues qui font dire à Dieu en Isaïe: « Je suis rassasié de vos bœufs consommés et de la graisse des veaux. » (I, 11.) Si le prophète Michée s'exprime ainsi: « Irai-je offrir au Seigneur des holocaustes?... prend-il plaisir à des milliers de bœufs? Ce que Yahveh réclame de toi, ô homme, on te l'a dit, c'est d'agir droitement » (vi, 6-8); si Jérémie s'écrie à son tour d'un ton dédaigneux: « Ajoutez vos sacrifices à vos sacrifices d'action de grâces, et mangez-en la chair! » C'est toujours pour la même raison: parce que les Hébreux n'ont pas joint l'obéissance au sacrifice. — Mais voici qu'un autre prophète, Ézéchiel, parle explicitement des sacrifices et de leurs rites, dans le tableau qu'il fait de la restauration future du temple de Jérusalem (xi-xlviii). Il fallait donc qu'Ézéchiel connût le code sacerdotal, et que par conséquent celui-ci fut antérieur à la ruine de Juda; en vain Wellhausen avance-t-il que le prophète n'aurait pas pris soin de dresser ce tableau, si le modèle qu'il se proposait d'établir avait déjà existé sous ses yeux, c'est-à-dire dans le Lévitique. Certains détails prouvent qu'il s'agit, dans la prophétie Ézéchiel, d'une restauration idéale et non pas de la reconstruction purement matérielle du temple; ce tableau avait donc un but distinct, et néanmoins les nombreux rapprochements qu'il offre avec le code sacerdotal prouvent que celui-ci était déjà connu lorsque parut la prophétie d'Ézéchiel.

Wellhausen ne se contente pas d'essayer d'établir l'existence de deux périodes dans l'histoire du sacrifice, périodes commençant l'une aux patriarches, et l'autre à l'époque d'Esdras et non pas de Moïse; il va plus loin, et il prétend préciser les points sur lesquels différaient les sacrifices de la première et de la seconde période. Ainsi: 1° d'après lui, jusqu'à Esdras l'oblation des sacrifices n'était pas réservée à la famille de Lévi ou à toute autre caste privilégiée; nous réfutons cette théorie au mot *Sacerdoce*. 2° Le critique prétend aussi qu'avant Esdras le sacrifice était ordinairement joint à un repas, tandis qu'après lui c'est l'ho-

locauste qui domine, et par conséquent il n'y a plus de repas, puisque l'holocauste doit être consommé en entier. Wellhausen cite, à l'appui de son système, des repas joints à des sacrifices avant l'époque d'Esdras: mais il n'y a là rien d'étonnant, car la loi distinguait l'holocauste d'avec les sacrifices pacifiques, dont une partie pouvait être mangée; la Pâque surtout offrait le caractère d'un repas; il n'y a donc, dans l'histoire des sacrifices avant Esdras, rien d'inconciliable avec l'existence du rituel des sacrifices, et d'ailleurs, si l'on peut citer pendant cette période des sacrifices joints à des repas, on peut aussi bien citer des holocaustes comme ceux offerts par Saül (I Reg. xiii, 9), par Salomon (III Reg., iii, 4), etc. 3° Nous n'insisterons pas sur une dernière différence signalée par Wellhausen, sans aucune preuve à l'appui: « La raison d'être des sacrifices, dit-il, est désormais (après Esdras le péché, et le but que l'on se propose est l'expiation. Les anciens sacrifices ne connaissaient pas cette corrélation. Sans doute on se proposait d'agir par de riches offrandes sur les dispositions douteuses et menaçantes de la divinité; mais on était loin de l'idée qu'on pût s'acquitter d'une faute donnée par un sacrifice déterminé. L'antiquité hébraïque ne savait pas mesurer et peser ainsi la colère divine. »

Nous pouvons affirmer, au contraire, que non seulement beaucoup de sacrifices antérieurs à Esdras ont eu un caractère expiatoire, mais que partout, même chez les peuples païens, régnait l'idée que les offenses faites à la divinité pouvaient être réparées par des offrandes expiatoires: ainsi les Philistins, après avoir pris et gardé l'arche de Dieu, ne la rendent pas sans offrir des présents d'expiation (I Reg., vi); ainsi Job offrait des sacrifices pour les fautes que ses fils avaient pu commettre (Job, i, 5), etc. Ce qui serait fort étonnant, et même invraisemblable, ce serait que les Hébreux n'eussent pas connu, avant Esdras, la valeur expiatoire des sacrifices, car c'est là une idée qu'on retrouve chez tous les peuples et cela dès la plus haute antiquité. Il faut, en vérité, des affirmations plus sérieuses et mieux prouvées que celle-là, pour battre en brèche la tradition juive et chrétienne qui attribue à Moïse la législation du

Lévitique, et par conséquent le rituel du sacrifice. — Voir WELLSHAUSEN, *Revue de l'histoire des religions*, juillet 1880; VIGOUROUX, *Manuel biblique*, t. I, n° 386 sq.

DUPLESSY.

SACRIFICES HUMAINS. — Non contents de rabaisser Jéhovah au rang d'un dieu purement national (V. *Monothéisme*), les rationalistes ont encore essayé d'établir l'immoralité du culte que lui rendaient les Hébreux. C'est ainsi que J. Soury et plusieurs autres rationalistes ont prétendu que les Israélites offraient à Dieu des sacrifices humains. Sans doute, il y en eut des Israélites qui, entourés comme ils l'étaient par les Chananéens, ne surent pas résister au mauvais exemple et se laissèrent aller, non seulement au polythéisme, mais aux pratiques monstrueuses qui l'accompagnaient, et parmi lesquelles on trouve les sacrifices humains; mais vouloir s'autoriser de ce fait pour dire que les Hébreux immolaient à Jéhovah des victimes humaines, c'est comme si l'on prétendait qu'en France le meurtre est autorisé, sous prétexte qu'on y rencontre des assassins. La loi de Jéhovah défendait formellement les sacrifices humains *Lev.*, xx, 25; *Deut.*, xii, 31) et cela sous peine de mort; et en parlant de ces sacrifices cruels, elle montre en eux un usage, non pas national, mais étranger, contre lequel elle veut prémunir les Hébreux.

Cependant, en dehors de ces sacrifices idolâtriques, offerts à Moloch et non à Jéhovah, et sur lesquels il est impossible à nos adversaires de s'appuyer, ceux-ci essayent de citer quelques faits où ils veulent voir des sacrifices humains offerts sur l'ordre ou en l'honneur de Jéhovah :

1° *Le sacrifice d'Abraham* : c'est le seul exemple de la Bible où Jéhovah demande l'homme comme victime, mais ce n'est que pour tenter Abraham, c'est-à-dire pour éprouver sa foi; d'ailleurs, la manière même dont se termina ce sacrifice prouve combien Jéhovah avait horreur des victimes humaines.

2° *Le vœu de Jephthé* : il n'est pas absolument sûr que Jephthé (V. ce mot) ait promis et accompli l'immolation d'une victime humaine; mais quand même il aurait commis ce crime, ce ne serait

qu'un fait isolé, condamné en principe, et nullement imputable à la religion mosaïque.

3° *L'immolation d'Agag* par Samuel : il suffit de lire dans la Bible (I *Reg.*, xv) le récit de ce fait, pour voir qu'il y eut là un acte politique et non un sacrifice religieux : Dieu avait ordonné l'extermination des Amalécites, et Samuel, en mettant Agag à mort, ne fit qu'accomplir cet ordre et réparer la désobéissance de Saül, qui avait épargné le roi amalécite.

4° Si les *Gabaonites* firent périr sept enfants de Saül (II *Reg.*, xxi), ce fut pour se venger de la manière dont ce roi les avait traités : « il faut, dit M. Vigouroux être bien à court d'argument pour transformer un supplice en sacrifice et une potence en autel. »

5° Dans la *consécration des premiers-nés* à Jéhovah on veut voir un souvenir des sacrifices humains qui avaient dû exister auparavant, mais ce rapport n'est supposé que pour les besoins de la cause; la Bible, en effet, nous apprend explicitement que les premiers-nés des hommes étaient rachetés et les premiers-nés des animaux sacrifiés à Jéhovah, en souvenir du jour mémorable où Dieu, pour délivrer son peuple, avait frappé de mort tous les premiers-nés de l'Egypte, depuis celui de l'homme jusqu'à celui de la bête (*Éx.*, 13-15).

6° Qu'est-ce que la *circumcision*, dit encore Soury, sinon une transformation de ces sacrifices (humains), amenée fatalement par l'adoucissement des mœurs? Nous ferons remarquer que l'origine et le but de la circoncision sont indiqués expressément par la Genèse (xvii, 10); elle existait d'ailleurs bien longtemps avant Jephthé.

7° Voici enfin une nouvelle preuve, découverte par J. Soury. « Pendant toute la durée de la monarchie, dit-il, des sacrifices humains ont eu lieu..., surtout dans la vallée de Ben-Hinnóm... Là se trouvait le fameux Tophet, sorte de pyrée ou de foyer sacré, entretenu par des prêtres. Voici quelques paroles d'Isaïe... « Oui, depuis hier, (longtemps) Tophet est préparé, il est préparé, pour Moloch, il est profond et large. Son bûcher a du feu et du bois en quantité. *L'haleine de Jahveh brûle comme un torrent de soufre.* » C'est dans ce bûcher que les Hébreux jetaient leurs premiers-nés. Jahveh, la

flamme du sacrifice, devorait ces offrandes. »

En regard de cette traduction de Soury, qu'il nous suffise de mettre le sens exact du même passage; il s'agit ici des Assyriens qui sont sur le point d'attaquer Israël; le prophète, pour annoncer leur défaite, montre le bûcher déjà prêt à devorer leurs cadavres : « Depuis longtemps un lieu pour brûler leurs cadavres est préparé, il est préparé pour le roi; le bûcher est profond et large, il a du feu et du bois en quantité; le souffle de Jéhovah l'allume comme un torrent de soufre. » Ici, on le voit, plus l'ombre de sacrifice humain! Comment donc Soury a-t-il pu ainsi modifier le sens d'Isaïe? On s'en rendra compte en comparant les deux traductions: d'abord, Soury rend par Tophet un mot qui, de l'aveu unanime des meilleurs hébraïsants, n'est qu'une expression figurée pour désigner un lieu où l'on brûle les cadavres; puis il lit *Molek* au lieu de *Mèlek*, de sorte qu'il fait intervenir Moloch là où il ne s'agit que du roi *mèlek*, d'Assyrie; enfin, en traduisant *bûcher* par *brûler*, il oublie le complément de ce verbe: oubli fort grave, car il donne au membre de phrase souligné dans la traduction de J. Soury un sens aussi ambigu qu'effrayant, et dont on peut conclure tout ce qu'on veut.

Ces erreurs de traduction sont si évidentes et si graves, que M. Vigouroux ne peut s'empêcher, malgré sa modération, de les traiter d'énormes bévues; les rationalistes eux-mêmes, et les plus célèbres, Gesenius, Knobel, Helzig, Ewald, etc., ont tous reconnu que l'on ne pouvait donner d'autre sens à ce passage d'Isaïe que celui que nous avons défendu; et comme ce dernier argument de J. Soury est le plus fort de ceux que nous avons eu à combattre, nous pouvons conclure en disant des sacrifices humains chez les Hébreux ce que Wellhausen a été obligé d'avouer au sujet du sacrifice du premier-né : « De cette effroyable rançon, il ne se trouve aucun vestige. » — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. III; BILLET, *de Religione, digressio de voto Jephthæ*; SCHLEG, *der Prophet Jeremia*, t. I, p. 316.

DUPLESSY.

SALMANASAR. — Sous le règne d'Osée, Samarie fut assiégée et prise, et

le royaume d'Israël détruit par les Assyriens. La Bible attribuait ces exploits au roi d'Assyrie Salmanasar (IV Reg., xvii, 3); or les découvertes épigraphiques ont révélé l'existence d'un roi assyrien nommé Sargon, dont les fastes nous sont parvenus, et qui s'attribue dans ces inscriptions la prise et la ruine de Samarie: « J'ai assiégé, dit-il, la ville de Samarie, je l'ai prise, j'ai déporté 27,280 de ses habitants, je lui ai enlevé 50 chariots... A la place de ceux que j'avais déportés, je les venis les habitants des pays que j'avais conquis. » Sargon n'aurait pu se vanter d'un tel fait d'armes, s'il n'avait pas été accompli sous son règne: comment donc se fait-il que la Bible l'attribue à Salmanasar? Les systèmes imaginés pour résoudre cette difficulté peuvent se ramener à deux classes, suivant qu'ils font de Sargon et de Salmanasar deux individus, ou bien un seul et même personnage.

1. — Si Sargon est le même roi que Salmanasar, la Bible ne s'est pas trompée en faisant de ce dernier le vainqueur de Samarie; or bon nombre de savants, O. Strauss, Niebuhr, Keil, Haigh, Sayce, etc., ont adopté cette hypothèse, et voici les raisons qu'ils donnent de leur choix: 1° Les inscriptions assyriennes ne parlent pas de Salmanasar. 2° Huit ans après la prise de Samarie, c'était déjà Sennachérib qui régnait, car c'est lui qui envahit alors le royaume de Juda; or Sargon ayant régné au moins quinze ans, il devait régner depuis sept ans au moins quand Samarie fut prise. 3° Ce que la Bible attribue à Salmanasar, les inscriptions l'attribuent à Sargon. 4° Ménaudre rapporte que Salmanasar envoya une armée à Gittium, en Chypre; or on a trouvé dans cette île une statue de Sargon, ce qui fait supposer que le second personnage et le premier sont identiques.

Ce système trancherait bien la difficulté; malheureusement il est devenu aujourd'hui peu probable; en effet: 1° Les raisons données en faveur de ce système ne sont pas concluantes. La statue trouvée à Gittium ne prouve rien, puisque Sargon raconte qu'il reçut de Gittium une ambassade, et que c'est sans doute à cette occasion que sa statue fut rapportée en Chypre; d'un autre côté, en dehors de la prise de Samarie, dont nous nous occupons, Sargon ne s'attribue rien

de ce que la Bible attribue à Salmanasar, ce qui est loin de prouver l'identité des deux personnages ; 2° enfin, l'argument chronologique apporté à l'appui de l'identification ne saurait tenir devant les arguments que nous allons donner, et qui prouvent que Sargon et Salmanasar sont deux rois bien distincts.

Les canons des éponymes assyriens (chaque année recevait son nom d'un magistrat, appelé pour cette raison éponyme), portent, à l'année 727, cette inscription mutilée : « ... nasar, sur le trône. » Le nom complet de ce roi, monté sur le trône en 727 était Salmanasar ; et en effet, on le retrouve en entier dans le canon de l'année 723. Par d'autres documents assyriens, nous savons qu'effectivement Téglathphalasar était mort en 727 et que Sargon ne monta sur le trône qu'en 722 ; pendant ces cinq années, ce fut donc bien Salmanasar qui régna, et Sargon fut le successeur de Salmanasar et non pas Salmanasar lui-même.

II. — Mais s'il en est ainsi, la difficulté reste entière, et l'on se demande toujours pourquoi la Bible attribue à Salmanasar la prise de Samarie, que les inscriptions attribuent à Sargon. Deux réponses sont possibles :

1° D'après Oppert, le siège a été commencé par Salmanasar et fini par Sargon. Cela ne contredit nullement la Bible, au contraire : celle-ci en effet dit (IV Reg. xviii, 9) que Salmanasar mit le siège devant la ville, et au verset 10 elle ajoute qu'ils la prirent (les Assyriens, et non Salmanasar) ; au verset 11, il est de nouveau question du roi des Assyriens, qui emmène Israël en captivité ; ce roi n'est plus nommé : c'est Sargon. Au eh. xvii, le roi d'Israël dont il est question est Salmanasar au verset 5, et Sargon au verset 6 : on peut même supposer que le nom de Sargon se lisait dans le texte et qu'il en a disparu.

2° Quoique cette réponse soit très plausible, elle est moins naturelle que celle qui permettrait d'attribuer à Salmanasar non seulement le siège, mais la prise de Samarie, suivant le sens obvie du texte biblique. M. Vigouroux a imaginé dans ce but la solution suivante : la Bible attribue la prise de Samarie à Salmanasar parce que c'est sous son règne qu'elle a eu lieu ; Sargon se l'attribue de son côté,

parce que c'est lui qui a accompli ce fait d'armes, comme généralissime de Salmanasar. — Cette solution concilie tout et, si ce n'est qu'une supposition, il ne faut pas croire qu'elle soit sans fondement. En effet, nous savons par Ménandre que Salmanasar assiégeait Tyr en même temps que Samarie ; ne pouvant être aux deux endroits en même temps, il devait avoir mis un de ses généraux à la tête de l'armée qui assiégeait Samarie ; or, puisque nous savons d'ailleurs que Sargon s'attribue la prise de cette ville, la conclusion toute simple à en tirer, c'est que ce général était Sargon. D'autres circonstances confirment d'ailleurs cette hypothèse : le nom de Sargon qui ne ressemble pas aux autres noms royaux : le silence qu'il garde sur sa filiation et sur son prédécesseur ; les troubles qui signalèrent les premières années de son règne, tout nous fait entendre que Sargon n'arriva au trône que par une révolution. Salmanasar mourut probablement aussitôt après la prise de Samarie, et Sargon devenu populaire par l'heureux succès d'un siège de trois ans, n'eut pas de peine à se faire proclamer roi. — Tel est le système qui nous paraît le plus plausible ; quoi qu'il en soit, il suffit que plusieurs de ceux que nous avons exposés soient possibles, pour que la véracité de la Bible soit, de ce chef, à l'abri de toute attaque. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. IV ; RIEHM, dans *Theologische Studien und Kritiken* 1868, p. 687 ; SCHRAEDER, *ibid.*, 1870, p. 535 ; OPPERT, *ibid.*, 1871 p. 702 ; DARRAS, *Hist. de l'Egl.*, t. II.

DUPLESSY.

SALOMON. — Un des premiers actes du roi Salomon fut de faire périr son frère Adonias ; la Bible raconte ce fait sans le blâmer (III Reg., ii, 25), mais on n'en peut rien conclure contre elle, puisque c'est l'habitude de la Bible d'être purement narrative ; nous irons plus loin, et nous dirons qu'on n'en peut rien conclure contre Salomon. Adonias, en effet, était un révolté : du vivant même de David, il avait voulu profiter de la vieillesse de son père pour usurper le trône, et David avait dû déjouer ses projets en faisant sacrer Salomon ; celui-ci commença par accorder à son frère le pardon le plus entier (I, 52).

en l'avertissant toutefois du sort qui l'attendait s'il recommençait à conspirer. Néanmoins, dès que David fut mort, Adonias renouvela ses tentatives, et c'est alors que Salomon y coupa court par la mort de l'usurpateur. Si Adonias n'avait pas été le frère de Salomon, personne ne trouverait à reprendre à une mesure, sévère il est vrai, mais sans laquelle le royaume aurait sans doute été troublé par la guerre civile; si même on s'en rapporte aux mœurs du temps, on pourrait s'étonner qu'Adonias n'eût pas été mis à mort dès sa première tentative; en tout cas, si Salomon avait pu être clément alors, il ne pouvait plus l'être alors que la mort de David ouvrait le champ à toutes les révoltes. Il n'y a donc plus qu'une circonstance qui semble, au premier abord, rendre bien cruelle la conduite de Salomon : c'est qu'Adonias était son frère.

Mais ici il nous suffira de remarquer deux choses : 1° c'est précisément ce lien de parenté qui rendait plus redoutables les tentatives d'Adonias, et forçait à les réprimer plus rigoureusement; 2° Salomon et Adonias n'avaient pas la même mère; or la polygamie produit souvent entre frères (de père) des sentiments d'animosité; on rencontre quelquefois ces sentiments chez nous, dans les familles issues de plusieurs lits : il semble qu'il y ait rivalité entre la seconde femme et l'ombre de la première, à plus forte raison cette rivalité doit-elle exister lorsque les deux femmes sont vivantes, et la haine qui ordinairement existe entre elles se communique naturellement à leurs enfants. — Voir VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. III, *Salomon*; CONSINÉRY, *Voyage en Macédoine*, t. II, p. 9.

DUPLESSY.

SALUT ÉTERNEL. — I. — C'est la délivrance des épreuves d'ici-bas et du péril de l'enfer; c'est en même temps la possession de la gloire éternelle, du bonheur définitif, de la vision béatifique. — Il en est question en plusieurs articles de cet ouvrage, et nous n'avons à nous en occuper ici qu'au point de vue très spécial de la relation qui existe entre l'entrée en possession de la vie bienheureuse et la sortie de la vie présente. — L'Église nous enseigne, en effet, que notre

éternité heureuse ou malheureuse dépend du dernier moment de notre existence terrestre; que l'état de grâce final est la condition assurée, mais indispensable, de l'état de gloire et de bonheur sans fin; qu'il suffit, par conséquent, de ce suprême instant, pour décider de notre sort à tout jamais; qu'avec lui la période d'épreuve et d'essai est définitivement close et que Dieu prononce son irrévocable sentence d'après cette conclusion bonne ou mauvaise. En un mot, pour parler le langage de l'École, au *status viæ* qui est présentement le nôtre, succède alors le *status termini* qui sera tôt ou tard celui de tous les hommes.

II. — Cet enseignement est celui de l'Écriture, selon laquelle notre vie actuelle est le temps du travail et du mérite (*Ecl.* IX, 10; *Ecl.* XIV, 17; XVII, 19 *seqq.*; *Joan.* IX, 4), tandis que le jour de la mort est celui de la récompense ou du châtiement (*Ecl.* XII, 7; *Ecl.* VI, 28; *Luc.* XVI, 9; *Hebr.* IX, 27), récompense et châtiement qui n'auront point de fin (*Joan.* III, 36; *Matth.* XVIII, 8; XXV, 41 *seqq.*; *Marc.* IX, 42-43; *Apoc.* XIV, 10; XIX, 2; XX, 40, *coll.* XXII, 5, etc.) — (Voir les art. *Enfer* et *Ciel*.)

III. — Rapportons quelques objections faites contre cette doctrine. — 1° Il n'est pas juste de faire dépendre toute l'éternité d'un seul instant. — 2° Quelle chose étrange ce serait de voir un juste damné pour cet instant, après une vie de sagesse et de piété; tandis qu'un pécheur habituel se sauverait, grâce au même instant! — 3° Il est bien plus rationnel de croire, et bien plus miséricordieux de supposer qu'après cet instant fatal il reste encore aux hommes un délai dont ils peuvent profiter pour leur salut. — 4° C'est, d'ailleurs, ce qu'indique assez le dogme du purgatoire. — 5° Le grand Origène n'a pas craint d'enseigner l'universalité de la conversion et du pardon. — 6° Et puis, rien n'est définitif dans le monde; tout recommence, tout renait, tout se transforme; le point d'arrivée n'est nulle part.

IV. — Réponses.

1° Si l'instant d'où dépend notre éternité ne dépendait pas lui-même de notre liberté, en ce sens qu'elle le fait bon ou mauvais, j'accorde que Dieu ne serait pas juste d'en tirer la sentence de notre bonheur ou de notre malheur éternels;

mais précisément il dépend de nous que Dieu nous trouve alors en état de grâce ou de péché mortel; les avertissements d'en haut ne nous manquent pas; c'est à nous de nous tenir prêts. Nous serions sans doute encore moins fidèles à Dieu si nous avions la possibilité de refaire, après une première banqueroute, la fortune éternelle de notre âme. En nous refusant cet espoir, Dieu a été très sage et très bon.

2° *Telle vie, telle mort*, dit un proverbe. Néanmoins, il se peut qu'un juste se damne au dernier moment de sa vie, ce qui prouve l'infinie misère de l'homme; et il se peut qu'un pécheur se convertisse en ce même moment, ce qui prouve l'infinie miséricorde de Dieu: qu'y a-t-il là d'extraordinaire et de contraire à la raison?

3° Dieu veut que le temps de notre épreuve se termine par la mort; il nous a révélé cette volonté; l'Église nous l'enseigne infailliblement: des suppositions gratuites, imaginaires, souverainement dangereuses, ne sauraient prévaloir contre un enseignement aussi formel.

4° Le dogme du purgatoire ne favorise nullement ces rêveries; car il laisse subsister, il affirme même cette vérité, que dès l'instant de la mort notre sort éternel est irrévocablement décidé. Ainsi, toutes les âmes envoyées en purgatoire sont sauvées; leur salut est absolument certain; elles ne peuvent pas ne pas entrer un jour au ciel; seulement elles doivent encore expier ou se purifier.

5° Si Origène ou ses disciples ont enseigné que l'enfer n'était que temporaire, le cinquième concile œcuménique et le sixième les ont condamnés sans appel possible; le Symbole Athanasien ne laisse subsister aucun doute là-dessus.

6° Les théories panthéistiques sont très favorables, nous le savons, à toutes ces erreurs que le spiritisme n'a pas peu contribué à raviver de notre temps. Mais qui ne sait que ses théories pseudophilosophiques et ses pratiques occultes ne méritent aucune créance devant la foi, ni même devant la simple raison?

(Cf. *Schemata Concilio Vaticano parata*, dans MARTIN, *Collectio documentorum*; WIEST, *Institutiones Theologicae*; HURTER, *Theologicæ dogm. compendium*; dans ce Dictionnaire, les art. *Enfer*, *Éternité des peines*; etc., etc.)

D^r J. D.

SAMSON. — L'histoire de ce juge d'Israël étant remplie de faits merveilleux, le ciel l'ayant assisté d'une manière surnaturelle dans ses luttes contre les Philistins, les ennemis du miracle se sont acharnés contre son histoire, ne voulant voir dans ce qui est dit de lui, que des contradictions ou des impossibilités: « Cette vie, disent-ils, est trop bizarre et trop merveilleuse pour avoir été réelle, et Samson n'est qu'un mythe ou un symbole. » Ainsi, pour Steinthal, Samson représente tout simplement le soleil: son nom, c'est un dérivé du nom hébreu *Sémès*, soleil: sa chevelure, ce sont les rayons du soleil, son exploit contre un lion n'est qu'un symbolisme, car la couleur blonde du lion est celle du soleil, et sa crinière rappelle les rayons de l'astre du jour; le miel produit dans la gueule du lion signifie que les abeilles travaillent surtout lorsque le soleil est dans le signe du lion; les renards lâchés au travers des blés, c'est le soleil brûlant les moissons par la maladie de la rouille; la mâchoire d'âne, c'est la foudre; Dalila, c'est la lune, la disparition de la chevelure de Samson et sa mort, c'est l'hiver. — En présence de pareils systèmes, il suffit de relire le récit du livre des Juges, pour voir de quel côté est la vérité. Des rationalistes ont été obligés de le reconnaître, et c'est à Ewald que nous emprunterons les raisons intrinsèques qui forcent à voir dans Samson un personnage réel: « Il agit toujours sur le territoire très restreint de la tribu de Dan, où il est aussi enseveli, dans le tombeau de famille de son père Manué. Toutes ses luttes, au milieu de vicissitudes diverses, sont toujours dirigées contre les Philistins, qu'il poursuit sans relâche, partout où il peut, depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort, comme Annibal les Romains. Les vingt années de sa judicature se rapportent d'une manière évidente aux premiers temps de la prépondérance des Philistins, au moment où ils étaient le plus redoutables et où la petite tribu de Dan courait le danger d'être complètement exterminée par eux. » Hitzig, Roseoff, sont aussi obligés d'admettre un fond historique dans cette vie extraordinaire. — Quant aux raisons qui ont poussé nos ennemis à faire de Samson un mythe, c'est tout d'abord ce qu'il y a de mira-

euleux dans son histoire; n'admettant pas le miracle, ils doivent rejeter ce qui est dit de Samson; sur ce point ils sont réfutés au mot *Miracle*; ce sont ensuite certaines impossibilités prétendues, qu'ils croient voir dans le récit biblique, et dont nous allons en terminant mentionner les principales, pour montrer combien peu elles sont fondées.

1° Il n'y a pas de lions en Palestine, comment donc Samson a-t-il pu y tuer un lionceau (Jud., xiv, 5)? — Parce qu'il y en avait autrefois; l'Écriture nomme deux villages appelés Lebaath ou « les Lionnes », et situés dans les tribus de Juda (Jos., xv, 32 et de Siméon (xix, 6); le nom de Lais (Jud., xviii, 7) a sans doute la même origine; l'Écriture mentionne souvent les lions (I Reg., xvi, 34; III Reg; xii, 24; xv, 36; Jer., v, 6; xii, 8, etc.), et enfin nous savons par Jean Phocas, qui fit au xii^e siècle un pèlerinage en Palestine, qu'il y en avait encore à cette époque.

2° L'Écriture rapporte aussi que les abeilles vinrent faire leur miel dans la gueule du lion tué par Samson (xiv, 8); on a regardé comme impossible que des abeilles fussent venues s'établir dans un corps en putréfaction. Mais il peut se faire que Samson ne soit repassé devant le cadavre du lion et n'y ait trouvé du miel qu'assez longtemps après l'avoir tué, l'expression *quelques jours après* étant souvent employée dans l'Écriture pour désigner un espace de temps considérable; si donc il ne restait plus du lion qu'un squelette, ces restes sans odeur n'avaient rien qui pût éloigner les abeilles. On peut même conserver à l'expression *quelques jours après* son sens naturel; en effet, dans ces pays, la chaleur dessèche parfois complètement les animaux morts, en vingt-quatre heures, et sans décomposition préalable: les cadavres sont ainsi réduits à l'état de momies et n'ont pas d'odeur capable d'écartier les abeilles; celles-ci d'ailleurs, étant fort nombreuses en Palestine, déposent leurs provisions de miel où elles peuvent et non pas où elles veulent. Enfin c'est un fait miraculeux.

3° De tout temps on s'est élevé contre l'épisode où il est dit que Samson lâcha dans les blés des Philistins trois cents renards (ou plutôt chacals) avec des torches allumées; ce nombre de trois cents

aparuevagé à aux critiques rationalistes. Mais on rencontre partout en Orient, et en particulier en Palestine, des chacals qui vivent par bandes. Quant à la difficulté de s'en procurer à la fois un si grand nombre, il suffit de remarquer: 1° que les cris perçants, poussés pendant la nuit par les chacals rendent leur capture assez facile; 2° qu'il n'est pas nécessaire de supposer que les chacals ont été lancés tous à la fois dans les champs philistins: il est au contraire assez vraisemblable que Samson, voulant affamer ses ennemis, a dû promener la dévastation dans tout le pays, en lançant ses chacals dans des endroits différents. — En un mot, dans tous les détails qu'il est encore aujourd'hui possible de contrôler, l'étude des pays et des mœurs locales confirme à tel point l'exactitude scrupuleuse des détails bibliques, que, même au seul point de vue scientifique, il est impossible de mettre en doute la véracité de l'historien de Samson. — Voir VIGORROUX, *Bible et Découvertes*, t. III; VAN LENNEP, *Bible Lands*, t. I; GUÉRIN, *Description de la Palest., Judée*, t. III, p. 324; EWALD, *Hist. du peuple d'Israël* (en allemand), t. II; HERDER, *Poésie des Hébreux*, p. 140.

DUPLESSY.

SANCTUAIRE UNITÉ DE^U DANS LA RELIGION HÉBRAÏQUE. — A la différence de la religion catholique, où Dieu multiplie sa présence dans des milliers d'églises, la religion judaïque n'admettait qu'une seule Arche d'alliance, qu'un seul Temple, et, avant le Temple, qu'un seul Tabernacle. Par là Dieu voulait imprimer plus profondément dans l'esprit des Hébreux l'idée monothéiste: il avait promis de résider d'une manière particulière dans le Tabernacle (Ex., xxv, 8), et, par suite, l'unité du sanctuaire rappelait tout naturellement l'unité de Dieu. — Les rationalistes s'inscrivent en faux contre ces enseignements de la Bible: s'il faut les en croire, les anciens Hébreux ignoraient absolument l'unité de sanctuaire; bien au contraire, ils eurent d'une manière permanente un grand nombre de sanctuaires locaux, et cela depuis leurs premières origines jusqu'à leur transportation en Assyrie et en Chaldée. Cette multiplicité de sanctuaires était d'ailleurs une conséquence

toute naturelle de la multiplicité des dieux hébreux. Ce ne fut qu'après la captivité, lorsque la religion fut devenue monothéiste, que l'unité du sanctuaire fut imposée à tous; pour la faire accepter plus facilement, on inséra dans la partie rituelle du Pentateuque les deux passages Lev., xvii, 3-9, Deut., xii, 2-6, attribuant ainsi à Moïse une loi d'invention toute récente.

Par ce court exposé du système rationaliste, on voit le but que poursuivent ses auteurs : c'est de ruiner l'authenticité et l'autorité du Pentateuque. Quant aux arguments du système, il y en a deux : un argument de raison, le polythéisme supposé des anciens Hébreux; un argument de fait, l'existence constatée de plusieurs sanctuaires en Palestine, avant l'époque de la captivité. Nous n'avons pas à réfuter ici le premier argument, ayant établi, au mot *Monothéisme*, que le peuple hébreu avait toujours connu l'unité de Dieu. Quant à l'argument de fait, est-il vrai qu'il y ait eu simultanément, chez les Hébreux, plusieurs sanctuaires permanents et également légitimes? Nous le nions, et voici pourquoi :

1° On suppose que les prêtres ont eu assez d'habileté, après la captivité, pour imposer l'unité de sanctuaire, inconnue jusqu'alors, et pour faire croire en même temps que cette unité de sanctuaire avait toujours été la règle depuis Moïse! Il est impossible de supposer qu'un peuple, et surtout un peuple ayant des traditions écrites, ait été assez ignorant de son histoire pour accepter une telle imposture. Mais enfin, à supposer que les prêtres y eussent réussi, ce serait du moins la preuve d'une extrême habileté de leur part; et l'on veut que des gens assez adroits pour faire cela, et pour imposer, de plus, comme mosaïques des livres écrits par eux, aient été assez maladroits pour laisser subsister dans les Livres saints, qu'on suppose revus et augmentés par eux, les preuves de leur imposture, en y gardant les endroits où il était question d'autres sanctuaires que de celui de Jérusalem! C'est vouloir que ces réformateurs aient été à la fois bien habiles et bien maladroits.

2° Sans doute, il est quelquefois question, dans la Bible, de sacrifices offerts ailleurs que devant le Tabernacle ou au Temple. On cite en particulier, parmi les

lieux où furent accomplis ces rites sacrés : *Béthel, Dan, Silo, Gabaon, Galgala*. A chacun de ces mots, le lecteur trouvera l'explication des passages de la Bible qui s'y rapportent, et il se convaincra facilement que ces textes ne disent pas ce que les rationalistes voudraient leur faire dire. — Tantôt, en effet, dans ces passages, il est question de sacrifices offerts dans les lieux où était le Tabernacle avant la construction du temple de Jérusalem; or, le tabernacle étant facilement transportable, on le changea souvent de place, à l'époque des Juges, et là où il se trouvait, là on allait sacrifier, que ce fût à Silo, à Galgala, ou ailleurs. Dans les cas de ce genre, nous voyons un argument de plus en faveur de l'existence de la loi contestée par la critique. — Tantôt, il est question de sanctuaires illégaux, schismatiques ou même idolâtriques, tels que ceux de Dan à l'époque des Juges, de Béthel, de Dan et de Galgala durant le schisme d'Israël, etc. Dans ce cas également, on ne peut rien conclure contre l'existence de la loi : la transgression d'une loi n'équivaut pas à son absence; si ces sanctuaires schismatiques ont existé, il n'est pas étonnant de les voir mentionnés dans la Bible; mais bien souvent elle a soin d'indiquer l'illégitimité du sanctuaire dont elle parle : celui de Dan est blâmé au livre des Juges (xvii, 6; xviii, 1, 31), celui de Béthel par le prophète Amos (iv, 4), celui de Galgala par Osée (iv, 15) et Amos (iv, 4). Raconter le mal en le blâmant, n'est-ce donc pas le devoir de tout historien? — Ces considérations ne suffisent pas à expliquer tous les sacrifices offerts ailleurs qu'au tabernacle ou au temple. Il est des sacrifices, comme celui de *Gédéon* (V. ce mot), celui d'*Élie* au Carmel (III Reg., xviii), etc., que le contexte ne permet pas de regarder comme illégitimes; et pourtant ils n'ont pas été offerts au lieu du culte central des Hébreux. Ce fait se répète surtout à l'époque des Juges. Pour trouver l'explication de cette anomalie apparente, il faut tout d'abord nous demander quel est le sens précis de la loi de Jéhovah.

En ne tenant pas compte du passage de l'Exode xx, 24-25, qui ne nous semble pas se rapporter précisément à la question, deux autres passages du Pentateuque contiennent la loi sur l'unité du sanctuaire.

Le Lévitique défend aux Hébreux, alors dans le désert, d'immoler aucun animal, même pour un usage purement profane, ailleurs que devant le Tabernacle, et cela sous peine de mort (xvii, 3-9). Cette loi fut observée pendant les quarante années que dura le séjour au désert ; elle était alors assez facile à exécuter. Mais vint le moment où les Hébreux allaient entrer en possession de la terre promise et se disperser dans tout ce pays : dès lors, une partie de la loi devenait inapplicable. C'est alors qu'intervint la loi du Deutéronome xi, 31-32 ; xii, 2-6, 13-16]. Dans cette loi, Moïse dispense les Hébreux de se présenter désormais au tabernacle pour y égorger les animaux dont ils ne voulaient faire qu'un usage profane. Mais pour les immolations sacrificielles, que décide le législateur ? Voici ses paroles : « Au lieu que choisira Jéhovah, votre Dieu, entre toutes les tribus, pour y placer son nom et pour y habiter, vous le chercherez et vous irez, et vous lui offrirez vos holocaustes et vos sacrifices. » Ce texte donne lieu à deux observations importantes :

a) Si l'unité du sanctuaire est maintenue, la défense de sacrifier ailleurs qu'au centre du culte est exprimée en termes moins absolus qu'au Lévitique. C'est que le législateur prévoyait que, par suite de la dispersion du peuple, des cas pourraient se présenter où la loi serait très difficile à appliquer. Aussi la peine de mort dont il était question au Lévitique est passée sous silence au Deutéronome. De plus, Moïse ne dit pas : Vous offrirez tous vos sacrifices, *absolument sans exception*, au lieu choisi par Jéhovah. Il se contente d'énoncer la loi dans les termes cités plus haut, et dont la simplicité est d'autant plus significative, que les Hébreux employaient volontiers des expressions universelles et hyperboliques. Somme toute, la loi de Moïse établit pour la Palestine un centre unique, permanent et officiel, du culte divin ; mais elle ne défend pas de supposer qu'on ait pu y déroger dans certains cas particuliers, dont les prophètes ou autres représentants de Dieu demeuraient juges. Prenons comme exemple le sacrifice d'Elie sur le Carmel III Reg., xviii. Il s'agissait de prouver l'impuissance des prêtres de Baal et ce fut, pour ainsi dire, par un sacrifice contradictoire, offert, d'un côté, par les

prêtres de Baal à leur idole, et de l'autre par Elie à Jéhovah, que le prophète réussit, avec l'aide du Seigneur, à démontrer l'inanité du dieu chanaanéen. Une telle épreuve ne pouvait être faite à Jérusalem : la scission politique d'Israël et de Juda s'y opposait, aussi bien que la sainteté du temple ; il fallait donc que le sacrifice eût lieu, par une permission divine, ailleurs qu'à Jérusalem.

b) Du texte deutéronomique, MM. Vigouroux, de Broglie, etc., tirent cette autre conclusion, que la défense de sacrifier en plusieurs lieux se trouva suspendue jusqu'à l'érection du temple de Jérusalem, jusqu'à ce que Dieu « se fût choisi un lieu, entre toutes les tribus, pour y placer son nom et pour y habiter ». Cette explication du texte a pour elle de fortes raisons et un grand avantage ; elle coupe court à toutes les difficultés relatives à l'époque des Juges et des deux premiers rois, époque où se rencontre surtout la multiplicité des lieux de sacrifices. — Nous ne croyons pourtant pas devoir nous rallier à ce système. Nous ne voyons pas, en effet, pourquoi cette loi si importante aurait été suspendue pendant si longtemps, étant donné surtout qu'elle n'avait pas le caractère de rigueur absolue que lui prêtent les rationalistes. Elle n'était pas plus difficile à observer sous les Juges que sous les Rois, puisque l'époque des Juges est précisément celle où la Bible fait le plus souvent mention d'assemblées générales du peuple. Nous croyons donc que le Deutéronome, tout en adoucissant la rigueur de la loi du Lévitique, la maintint sans en renvoyer l'exécution après la construction du temple. Et d'ailleurs, est-il bien établi que Moïse, en parlant du lieu que choisirait le Seigneur pour y habiter, n'ait eu en vue que le temple ? L'arche d'alliance ou plutôt le propitiatoire qui le surmontait, était en quelque sorte l'habitation de Dieu, et par suite l'expression consacrée par Moïse : « Le lieu que le Seigneur aura choisi pour y habiter », peut se traduire par ceux-ci : « Le lieu où sera le tabernacle. » Si donc, à une certaine époque de l'histoire sainte, il semble au lecteur de la Bible reconnaître l'existence d'un double sanctuaire ou du moins un certain état d'indécision dans l'esprit du peuple, nous pensons

qu'il faut l'expliquer, non par une suspension formelle dans l'exécution de la loi, mais par une sorte de tolérance dont on trouve, selon nous, l'explication dans le fait suivant.

La raison d'être du tabernacle, c'était l'arche d'alliance, qui en était comme le cœur; le tabernacle devait la garder, la protéger, en attendant que plus tard le temple vint remplir ce rôle d'une manière plus noble et plus efficace. Aussi, on ne peut lire, dans le Lévitique, les lois qui concernent l'arche et le tabernacle, sans être convaincu que dans le plan divin ces deux objets étaient inséparables. Mais, par le fait des hommes, ce dessein ne fut pas toujours réalisé. Il arriva, sous la judicature d'Héli, que les Hébreux, pour obtenir la victoire, firent apporter l'arche de Dieu sur le champ de bataille; mais l'événement ne répondit pas à leur espoir: l'arche fut prise, promenée de ville en ville chez les Philistins, et enfin, lorsqu'elle revint aux Hébreux, ceux-ci, on ne sait pourquoi, ne la rapportèrent pas à Silo, où ils l'avaient prise et où ils avaient sans doute laissé le tabernacle: ils la déposèrent à Cariathiarim, comptant probablement la réintégrer bientôt à sa place naturelle et légale, dans le Saint des Saints du Tabernacle. Mais ce qui n'était dans l'esprit des Hébreux qu'une mesure provisoire dura, en fait, très longtemps, et même jusqu'à la construction du temple; nous ne voyons pas, en effet, dans la Bible, que l'arche et le tabernacle aient été jamais réunis depuis le pontificat d'Héli, et tout nous fait supposer le contraire. Or, pendant ce temps, que devint la loi relative à l'unité du sanctuaire?

Le peuple n'oublia pas cette loi, mais il y eut sans doute, parmi les Hébreux, des divergences de vues sur la manière de l'observer: les uns, se fondant sur la *lettre* même de la loi qui ordonnait de sacrifier au tabernacle, pensèrent que là où était le tabernacle, même privé de l'arche, là était le centre du culte; les autres, se rappelant que le tabernacle était plutôt fait pour l'arche que l'arche pour le tabernacle, crurent plus conforme à l'*esprit* de la loi de porter leurs offrandes au lieu où était l'arche d'alliance. Ces deux opinions contraires, qui avaient toutes deux à

invoquer des raisons sérieuses en leur faveur, se fondirent sans doute peu à peu en une opinion moyenne, ou plutôt en une pratique commune, qui consista à tolérer, dans le doute où l'on se brouvait, et en attendant la fin du provisoire, que chacun portât ses sacrifices là où il lui plairait davantage; et cette pratique fut, sinon approuvée, au moins tolérée par le Seigneur, en attendant que l'établissement du pouvoir royal et la construction du temple vissent resserrer le lien de l'unité civile et religieuse. En résumé, la séparation de l'arche et du tabernacle produisit dans l'esprit des Hébreux un effet analogue en quelque manière à celui que devait plus tard produire dans l'esprit des chrétiens le schisme d'Occident: lors de ce dernier événement, les catholiques n'éprouvèrent pas le moindre doute sur l'unité et l'universalité du pouvoir du Souverain Pontife: pour tous il n'y avait qu'un pape, mais la question était de savoir où il était, à Rome ou à Avignon. De même au temps des Juges et des premiers rois: pour tous, il ne devait y avoir qu'un sanctuaire, mais la question était de savoir où il était, et, dans le doute, on crut pouvoir aller provisoirement au tabernacle ou à l'arche d'alliance.

Si l'on admet ce système on conviendra que la loi du sanctuaire reste, saine et sauve: mais peut-on l'admettre? Oui, car il explique tous les faits d'apparence anormale qui se présentent dans l'histoire des Hébreux, depuis Héli jusqu'à Salomon. Avant l'enlèvement de l'arche par les Philistins, nous ne voyons indiqué pour les sacrifices qu'un endroit légitime, celui où est le tabernacle; mais, depuis cet événement, nous voyons des sacrifices offerts devant l'arche et devant le tabernacle, sans que nous puissions dire où sont les plus légaux. A peine les Bethsamites ont-ils recouvré l'arche, qu'ils immolent devant elle les génisses qui l'ont ramenée (I Reg., VI, 15; d'autre part, nous voyons qu'une assemblée religieuse et des sacrifices ont lieu à Maspha (VII, 5, 9, où sans doute le tabernacle avait été transporté de Silo. Plus tard, à l'époque de David, c'est toujours la même séparation: l'arche est encore à Cariathiarim (I Par., XIII, 5, et le tabernacle se trouve à Gabáon (XXI, 29); or qu'arriva-t-il? David fait transporter

l'arche à Jérusalem : pendant le voyage (I Reg., vi, 13) les prêtres offrent des sacrifices devant le coffre sacré ; une fois l'arche arrivée à Sion et placée sous un nouveau tabernacle, les sacrifices recommencent (vi, 17), et les circonstances du récit ne permettent pas de dire que ces sacrifices aient déplu au Seigneur. Plusieurs années après, Salomon monte sur le trône, et un de ses premiers soins est d'offrir à Dieu un sacrifice : où donc va-t-il l'offrir ? L'arche est près de lui, à Sion ; et pourtant il quitte Jérusalem pour aller à Gabaon auprès du vieux tabernacle : c'est là qu'il immole à Jéhovah mille victimes, et c'est la nuit suivante, à Gabaon même, que Dieu apparaît en songe au roi et lui promet de lui donner ce qu'il voudra ; impossible de voir là une désapprobation du sacrifice offert la veille. Mais bientôt Salomon se met à l'œuvre, au grand œuvre de son règne, à la construction du temple, et dès que celui-ci est dédié au Seigneur, aussitôt le provisoire cesse, l'anormal disparaît, l'arche et le tabernacle, c'est-à-dire le temple, sont de nouveau remis. Quant au vieux tabernacle de Moïse, il n'a plus de raison d'être, maintenant que le temple est debout, aussi n'en est-il plus question, et ne voit-on plus subsister qu'un sanctuaire légal et permanent du culte divin : le temple de Jérusalem.

Quoi qu'il en soit, que le temps d'arrêt dans l'exécution de la loi ait été autorisé formellement par Moïse dans le Deutéronome ou seulement toléré par Dieu à la suite des événements que nous venons de rappeler, il est bien certain, après ce que nous avons dit, que rien, dans l'histoire des Hébreux, n'est incompatible avec l'existence d'un sanctuaire unique, centre ordinaire et légal du culte de la divinité. Il n'y a donc aucune raison pour s'inscrire en faux contre la tradition, qui, d'une voix unanime, a toujours attribué à Moïse la promulgation de cette loi. — Cf. *Arche, Tabernacle*. Voir M. l'abbé DE BROGLIE, *Annales de Philos. chrét.*, nov. 1880; VIGOUROUX, *Livres Saints et Critique*, t. 3; pour les attaques des rationalistes, WILLIAMS, *Revue de Christ, des religions*, n. 1, 1880; VERNE, *ibid.*, janv. 1882.

DUPLESSY.

SARGON. — Les inscriptions assyriennes rapportent à ce roi la prise de

Samarie, que la Bible attribue à Salmanasar. Pour la solution de cette difficulté, voir *Salmanasar*.

SAUL. — Dans la vie si extraordinaire du premier roi des Hébreux (I Reg.), les rationalistes ont essayé de mettre plusieurs passages en contradiction les uns avec les autres ; quelques mots sur chacune de leurs objections nous suffiront pour en constater l'inanité.

1° Saül est d'abord choisi par Dieu et sacré par Samuel (x, 1), et nous le voyons ensuite (20) désigné par le sort. Il n'y a pas là de contradiction, mais deux actes successifs : le choix de Dieu, et la manifestation qu'il fait de ce choix par le moyen du sort.

2° L'auteur sacré assigne pour cause au désir des Hébreux d'avoir un roi, d'abord la cupidité des enfants de Samuel (viii, 3-5), et ensuite la crainte d'une invasion des Ammonites (xii, 12). Ces deux causes ne s'excluent pas, et toutes deux ont contribué à la demande des Israélites.

3° Le 1^{er} livre des Rois, dit-on, assigne deux origines au proverbe : *Num et Saul inter prophetas?* Il n'en est rien : dans une première circonstance où Saül prophétisa, et l'auteur dit : c'est alors que naquit le proverbe (x, 11) ; et plus loin, il rapporte une autre circonstance analogue, où ce proverbe, encore peu connu ou déjà oublié, fut remis en circulation (xix, 24).

4° Une conciliation plus difficile est celle de xvi, 18-22 avec xvii, 55-58 ; après avoir demandé David à son père pour en faire son écuyer et l'avoir en come tel pendant quelque temps, Saül s'informe, après la défaite de Goliath, de quelle famille est David. Cette difficulté a été résolue de diverses manières par les commentateurs : les uns ont supprimé toute difficulté en regardant les deux passages comme interpolés, et de fait on ne les trouve pas dans certains manuscrits de Septante. Mais il n'est pas besoin de recourir à cette supposition radicale : Saül, souvent en proie à des accès frénétiques, pouvait ne pas se rappeler que le vainqueur de Goliath était son propre écuyer ; d'ailleurs, les démarches de Saul auprès du père de David pouvaient très bien avoir été faites, non par lui-même, mais seulement en son nom. Quoi qu'il en soit, il n'y a réellement pas contradiction en-

tre les deux passages, puisque l'auteur les relie expressément l'un à l'autre en disant : « David, dont il a été parlé plus haut » (xvii, 12); il n'était donc pas embarrassé par la succession de ces deux faits que nous avons peine à rattacher l'un à l'autre.

5^o Il est dit (xv, 35) que Samuel ne vit plus Saul jusqu'à sa mort; et pourtant nous lisons au sujet de Saul, quelque temps après : *prophetavit coram Samuele* (xiv, 24). La difficulté disparaît si l'on entend le premier passage en ce sens que Samuel n'alla plus voir Saul, à cause de l'anathème dont Dieu l'avait frappé; mais il put y avoir et il y eut entre les deux personnages des rencontres accidentelles.

6^o L'auteur sacré raconte que Saül, défail par les Philistins, et ne pouvant décider son écuyer à le tuer, se jeta lui-même sur la pointe de son épée (xxxi, 2-6). Plus loin (II Reg., i), un Amalécite vient se vanter auprès de David d'avoir tué lui-même Saul à la prière de ce roi. Ici, nous l'avouons, les deux récits sont inconciliables : mais remarquons que l'un est fait par l'auteur sacré, et l'autre par le vil Amalécite qui avait inventé cette version dans l'espoir de se faire bien venir du nouveau roi; l'écrivain ne fait que rapporter ce faux récit, parce qu'il a été fait et tel qu'il a été fait. — Voir NIGOUROUX, *Manuel Bibl.*, t. II, n^o 470; D. CALMET, *hoc loco*.

DUPLESSY.

SCIENCE (LA) ET L'ÉGLISE. — On reproche à l'Église de s'arroger le droit de régenter la science, d'imposer aux savants la surveillance d'une autorité de laquelle ils ne relèvent point. La science, dit-on, est indépendante et souveraine par nature, puisque la science c'est la vérité, et qu'il n'y a point de droit contre la vérité. L'autorité ecclésiastique, qui prétend régenter la science, proscrire ou approuver les systèmes des savants, s'attribue donc un pouvoir qui ne lui appartient pas; la science doit être non pas sujette, mais souveraine, et les savants, comme tels, échappent à toute autorité.

On dit, en second lieu, que l'Église n'est pas infallible en matière scientifique; tous les théologiens le reconnaissent. Elle s'expose donc, en pros-

crivant ou en imposant un système scientifique, à proscrire la vérité et à imposer l'erreur. C'est ce qui lui est arrivé dans l'affaire de Galilée, dont le résultat a été d'entraver, pendant un siècle, les progrès de la science astronomique au sein des nations catholiques.

Inutile de reproduire ici les déclamations auxquelles a donné et donne lieu chaque jour le développement de cet argument. Allons au fond des choses : l'Église a-t-elle le droit de proscrire ou d'approuver une opinion scientifique? En fait, la proscription du système copernicien et la condamnation de Galilée par les décrets de 1616 et de 1633 ont-elles entravé les progrès de l'astronomie? La réponse à ces deux questions servira de solution à la difficulté proposée.

1^o A la première question : l'Église a-t-elle le droit de proscrire ou d'approuver une opinion scientifique? tout catholique doit, sans hésitation, répondre affirmativement. L'Église, il est vrai, n'a pas reçu de son divin fondateur la mission de travailler directement au progrès des sciences profanes, ni, par conséquent, l'autorité et les privilèges nécessaires pour atteindre infailliblement ce but. Aussi l'Église, malgré les incomparables services qu'elle a rendus à la science, n'a-t-elle jamais prétendu avoir reçu de Dieu la mission d'enseigner aux hommes les mathématiques, l'astronomie, la linguistique et celles des autres connaissances humaines qui ne rentrent pas directement dans le domaine des choses religieuses. L'objet propre de son enseignement, de celui qu'elle donne avec pleine autorité, c'est la vérité religieuse, dont Notre-Seigneur lui a confié la prédication et la garde.

Mais il faut observer que la diffusion et la conservation de la vérité religieuse sont nécessairement aidées ou entravées par les systèmes scientifiques qui ont quelque rapport avec la doctrine chrétienne. Lorsque ces systèmes sont vrais, l'Église en tire profit pour la vérité religieuse et pour le salut des âmes; lorsqu'ils sont faux, ils stérilisent plus ou moins ses efforts en rendant les esprits réfractaires à ses enseignements. Ainsi, par exemple, il est manifeste que la doctrine chrétienne sera très difficilement acceptée ou conservée dans une société imbuée de doctrines philoso-

phiques matérialistes, fatalistes, athées; de systèmes historiques présentant le catholicisme comme l'ennemi de la civilisation et de la science; de systèmes scientifiques, excluant l'unité de la race humaine, faisant descendre l'homme de la bête ou de la plante par une transformation naturelle, expliquant les miracles du Sauveur et des saints par les seules forces de la nature que mettait en jeu le hasard ou une habileté extraordinaire, condamnant, au nom des intérêts de l'humanité, la doctrine et les pratiques catholiques sur le mariage, sur la propriété, sur l'usure, sur le célibat, sur l'autorité. La diffusion de ces erreurs éloigne évidemment les peuples de la vérité évangélique et constitue un obstacle considérable à l'accomplissement de la mission de l'Église. Il est donc nécessaire que celle-ci puisse écarter cet obstacle, en proscrivant l'erreur et en proclamant la vérité opposée. Tel est le fondement essentiel du pouvoir qu'elle a toujours revendiqué et exercé de prohiber ou de recommander certaines doctrines scientifiques; c'est un droit et un devoir qui découlent de sa mission de gardienne de la vérité.

Le concile du Vatican s'explique sur ce point dans les termes suivants 1) : « L'Église, qui, avec la mission apostolique d'enseigner, a reçu le mandat de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que personne ne soit trompé par la philosophie et une vaine sophistication. Coloss. II, 8.) C'est pourquoi, non seulement tous les fidèles chrétiens doivent ne pas soutenir comme de légitimes conclusions de la science les opinions qui sont reconnues pour être opposées à l'enseignement de la foi, surtout si elles ont été réprouvées par l'Église, mais ils doivent absolument les considérer comme des erreurs qui se couvrent de l'apparence trompeuse de la vérité.... L'Église ne défend pas que les sciences humaines se servent, chacune dans sa sphère, des principes et de la méthode qui leur sont propres; mais, tout en reconnaissant cette juste liberté, elle veille avec soin à ce qu'elles ne se mettent pas en opposition avec la doctrine divine, en

tombant dans l'erreur ou en dépassant leurs propres limites... »

Le concile ne parle que des systèmes scientifiques faux, parce que ceux qui sont vrais ne peuvent jamais être en contradiction avec la vérité révélée, comme il l'expose dans ce même chapitre : « Quoique la foi soit au-dessus de la raison, dit-il, il ne peut cependant jamais exister de véritable désaccord entre la foi et la raison, puisque c'est le même Dieu qui révèle les mystères et communique la foi, et qui donne à l'âme humaine la lumière de la raison; or, Dieu ne peut pas se nier lui-même et le vrai ne peut pas être en contradiction avec le vrai. La vaine apparence d'une contradiction de ce genre vient principalement de ce que les dogmes de la foi ne sont pas compris et exposés selon le sentiment de l'Église, ou de ce que des écarts d'opinions sont pris pour des enseignements certains de la raison. »

Telle est aujourd'hui et telle a toujours été la doctrine de l'Église catholique; jamais l'autorité ecclésiastique n'a cessé de conformer sa conduite à ces principes, frappant de ses anathèmes les opinions scientifiques opposées ou nuisibles à la foi, et encourageant celles qui la favorisent parce qu'elles sont vraies. On trouve la preuve de ce fait dans plusieurs décisions du Saint-Siège et notamment dans les décrets de l'Index. Naguère encore, en 1879, le Souverain Pontife Léon XIII, ce grand protecteur et promoteur des études, affirmait le droit et le fait dont nous parlons, dans son Encyclique *Æterni Patris* : « Selon l'avertissement de l'Apôtre, dit-il, c'est par la philosophie et les vaines subtilités que souvent les esprits des chrétiens se laissent tromper et que la pureté de la foi se corrompt parmi les hommes; voilà pourquoi les pasteurs suprêmes de l'Église ont toujours cru qu'il était de leur devoir d'aider de toutes leurs forces au progrès de la vraie science, et, en même temps, de veiller avec un soin particulier à ce que toutes les sciences humaines fussent partout enseignées selon la règle de la foi catholique, particulièrement la philosophie, de laquelle dépend en grande partie la rectitude des autres sciences. »

Voilà le droit que l'Église s'est toujours attribué et dont elle a toujours fait

1) *Constit. dogm. Dei Filia*, cap. IV; de Fide et Ratione.

usage ; voilà le droit en vertu duquel a été intenté le malheureux procès de Galilée. Il n'est pas permis à un catholique d'en contester l'existence, quoiqu'il puisse en regretter l'application, dans certains cas particuliers. Autre chose, en effet, est la reconnaissance d'un droit qui fait l'objet de l'enseignement de l'Église, autre chose l'appréciation de telle ou telle de ses applications ; assurément il ne faut parler de celles-ci qu'avec la respectueuse réserve exigée par le caractère sacré des pasteurs de l'Église, mais la sagesse ne nous en est point garantie d'une façon absolue. Contester le droit, c'est attaquer la foi catholique ; contester, avec la réserve convenable, l'opportunité, la prudence, ou les effets de quelqu'une de ses applications, c'est faire œuvre d'historien ami de la vérité, et, par conséquent, œuvre de bon catholique.

Ce point établi, venons en aux arguments de l'objection. La science, dit-on, est indépendante par nature, elle est souveraine puisqu'elle est la vérité. Les savants, en raison du but qu'ils poursuivent, doivent être indépendants comme elle et soumis, dans leurs recherches, à la seule loi de la vérité.

Quelques distinctions nécessaires suffiront à montrer le fort et le faible de cette difficulté.

La science envisagée en elle-même, dans sa nature, est la connaissance certaine de la vérité par les principes. Ainsi entendue, elle ne peut être régentée par aucune autorité, puisque, d'une part, aucune autorité n'a le droit de déclarer faux ce qui est vrai, et, d'autre part, la connaissance de la vérité est le besoin primordial, la fin dernière de l'intelligence. On peut seulement dire que l'acquisition de la connaissance de la vérité est soumise à certaines lois, qui en règlent le temps, les moyens et la fin. Sous cette réserve, nous admettons et l'Église admet l'indépendance et la souveraineté de la science. Mais il faut distinguer entre la science proprement dite et les opinions, c'est-à-dire les théories, dont la vérité ou l'erreur n'est pas connue avec certitude. Parmi ces opinions, les unes sont vraies et les autres fausses ; mais toutes sont contestables, jusqu'à ce qu'elles aient été reconnues universellement, et d'une façon

certaine, comme vraies. Or, c'est à l'égard des opinions seules que l'Église réclame et exerce le droit de condamnation ou d'approbation, selon qu'elle les estime favorables ou dangereuses pour la vérité religieuse. Ce droit est conforme à la nature même des choses, car la vérité ne pouvant contredire la vérité, toute opinion qui est en opposition avec les enseignements de la foi est fautive. L'Église, en condamnant une opinion de ce genre, condamne donc l'erreur, qui, incontestablement, n'a aucun droit de pénétrer ou de s'établir dans les intelligences. Elle protège ainsi la vérité religieuse et, par contre-coup, la vérité scientifique, puisque tout obstacle apporté à la diffusion de l'erreur, en n'importe quelle matière, est un service rendu à la vérité.

Vis-à-vis de la vraie science, c'est-à-dire vis-à-vis de toute opinion qui est reconnue universellement et certainement comme vraie, l'Église n'a jamais réclaté ni exercé d'autre droit que celui de la soutenir et de la propager. C'est ce qu'attestent les textes cités plus haut et les documents de l'histoire. En somme, l'Église réclame, à l'égard de l'erreur en matière de sciences profanes, le droit de la proscrire, quand elle attaque la foi, et à l'égard de la science ou de la vérité, le droit de la soutenir et de la propager. Rien de plus équitable.

Restent les droits des savants. Tout homme, dit-on, a le droit de n'être pas entravé dans la recherche de la vérité ; or, ce droit est violé par l'Église, lorsqu'elle proserit telle ou telle opinion scientifique, comme il est arrivé dans l'affaire de Galilée. La majeure de cet argument ne peut être admise, parce qu'elle est trop universelle. En effet, il faut distinguer entre les vérités dont la connaissance est nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin dernière et les autres vérités. Tout homme qui ne connaît point les vérités nécessaires a le droit absolu l'obligation indispensable de les chercher ; voilà pourquoi tout homme qui est dans l'ignorance des vérités fondamentales de la religion chrétienne a le droit de chercher à les connaître et ne peut être entravé dans cette recherche par aucune loi légitime. Mais son droit à la recherche des autres vérités n'est pas le même, parce que la

connaissance des autres vérités ne lui est pas absolument nécessaire et peut même, en certains cas, lui être nuisible. Ainsi, la connaissance des objections faites contre la religion n'est point nécessaire à tout le monde; elle offre, pour la grande majorité des chrétiens, un danger sérieux, parce que la plupart des fideles n'ont ni le temps ni les dispositions nécessaires pour trouver ou comprendre les réponses convenables. Ainsi encore, la connaissance d'une multitude de faits scandaleux est, la plupart du temps, nuisible. Il est évident, d'autre part, qu'une foule de connaissances n'ont aucune utilité pour un très grand nombre d'individus; la linguistique, par exemple, l'astronomie, la science des religions, la science militaire, la prosodie grecque, etc., ne sont nécessaires ou même utiles qu'à très peu de monde.

Il est donc faux de poser comme un principe universel que tout homme a le droit de n'être pas entravé dans la recherche de la vérité; il faut restreindre ce droit à la recherche de la vérité nécessaire. Or, l'Église n'a jamais entravé ni réclamé le droit d'entraver personne dans la recherche de la vérité nécessaire.

Mais, dira-t-on, il est nécessaire, pour le bien de la société humaine, que toutes les sciences soient librement cultivées et que, par conséquent, toutes les opinions scientifiques puissent se faire jour; or, le droit que réclame l'Église, et qu'elle exerce, de proscrire certaines opinions scientifiques, supprime ou, du moins, gêne la libre discussion et, par conséquent, le progrès des sciences: il est donc en contradiction avec le droit naturel et incontestable de la société humaine.

A ce raisonnement des adversaires, nous pouvons donner une double réponse. En premier lieu, il n'est d'aucune utilité pour le progrès des sciences que les systèmes ou les opinions contraires à la vérité puissent être librement soutenus et propagés comme vrais. Non seulement les efforts consacrés à la défense et à la propagation de ces erreurs sont perdus pour l'avancement des sciences, mais ils lui sont nuisibles. L'autorité qui les interdit n'entrave donc aucunement le progrès scientifique; elle lui rend, au contraire, un service signalé.

Or, l'Église, nous l'avons déjà dit, ne s'attribue le droit de proscription que vis-à-vis des opinions fausses; en d'autres termes, elle ne s'attribue que le droit d'interdire ce qui arrête le progrès de la science et de la civilisation.

En second lieu, tout homme raisonnable doit convenir que si, par impossible, le développement de quelque une des branches du savoir humain devait nuire à la vérité religieuse et, par conséquent, écarter les hommes de leur fin dernière, cette science devrait être supprimée. La raison, en effet proclame que le soin de la fin dernière doit passer avant tout; que la science n'est bonne que dans la mesure où elle nous rapproche directement ou indirectement du but suprême de notre existence. Si donc l'Église, à qui est spécialement confiée la mission de nous conduire à notre fin dernière, estimait qu'une science quelconque nous en détourne, elle aurait le droit et l'obligation de la proscrire.

Mais cette hypothèse est absurde, puisque, d'après l'enseignement catholique, aucune opposition ne peut exister entre les sciences et les vérités de la foi et jamais l'Église n'a réprouvé ni ne réprovera aucune espèce de savoir; au contraire: elle encourage toutes les sciences humaines et les aide. Voici en quels termes Léon XIII fidèle héritier des traditions de ses prédécesseurs s'exprime sur ce sujet (1): « Comme tout ce qui est vrai vient nécessairement de Dieu, l'Église reconnaît dans toute vérité que réussissent à découvrir les recherches de l'homme une espèce de vestige de l'intelligence divine. Et comme, dans les vérités de l'ordre naturel, rien n'infirmes la loi aux doctrines révélées de Dieu, tandis que bien des choses la fertilisent, comme toute découverte de la vérité peut aider à connaître et à louer Dieu, l'Église accueillera toujours volontiers et avec joie tout ce qui reculera les bornes du savoir humain. Elles favorisera et encouragera avec amour, comme elle a coutume de le faire pour les autres sciences, celle qui a pour objet la connaissance de la nature. En ce genre d'études, l'Église ne s'oppose à aucune découverte, elle voit sans déplaisir les recher-

(1) Encyclique *Immortale Dei*.

chies faites pour augmenter l'éclat et les commodités de la vie; bien plus, ennemie de la paresse et de l'oisiveté, elle souhaite vivement que le génie de l'homme porte, par le travail et par la culture, des fruits abondants; elle a des encouragements pour toute espèce d'arts et de travaux; dirigeant par son influence toutes ces recherches vers un but honnête et salubre, elle s'efforce d'empêcher que l'intelligence et l'industrie de l'homme ne le détournent de Dieu et des biens célestes. »

Ces nobles sentiments ont toujours inspiré la conduite de l'Église; mais n'est-ce pas une preuve éclatante de leur sincérité que de les entendre exprimer, en un si noble langage, par le pasteur suprême, précisément dans un temps où tant d'hommes abusent de la science pour attaquer la religion ?

Mais, dit-on, l'Église n'a pas le droit de proscrire une opinion scientifique comme opposée à la vérité religieuse, parce qu'elle est incompétente en matière de sciences profanes et qu'elle peut se tromper en supposant, entre un système scientifique et une vérité de foi, une opposition qui n'existe pas. C'est là précisément ce qui a fait du procès de Galilée un malheur pour la science et pour la religion.

L'Église est-elle incompétente en matière de sciences profanes ? Oui, si l'on veut par là dire que l'Église ne fait pas des sciences profanes l'objet propre, spécial de ses efforts, et qu'elle ne possède pas une autorité d'origine divine pour prononcer directement en ces matières. Non, si l'on veut signifier par là que les tribunaux ecclésiastiques, chargés de l'examen des questions de nature scientifique, sont composés d'hommes dépourvus de science et incapables de se prononcer avec connaissance de cause. L'Église a toujours compté, dans son clergé, et surtout parmi les membres des congrégations romaines un nombre relativement considérable de savants. Au xvii^e siècle, en particulier, la grande majorité des savants appartenaient au clergé séculier ou régulier. Aujourd'hui, la proportion n'est plus malheureusement la même; la diminution énorme du nombre des clercs et de la fortune ecclésiastique a entraîné une diminution proportionnelle dans le nombre des

ecclésiastiques adonnés à l'étude des sciences profanes. Néanmoins, l'Église catholique est encore aujourd'hui la société la plus riche au point de vue scientifique.

Mais il est très vrai que l'Église n'a jamais été et n'est pas infaillible en matière de sciences profanes; c'est un privilège qu'elle n'a point reçu de son divin fondateur et qu'elle n'a jamais réclamé. Il est très vrai qu'en ces matières elle s'instruit, comme les autres sociétés, à mesure que les efforts de l'esprit humain font progresser la science, et qu'elle partage l'ignorance commune.

Mais est-elle infaillible pour prononcer sur l'opposition existant entre un système scientifique et un point quelconque de la révélation ? Il faut répondre affirmativement. Le privilège d'infaillibilité, en matière de foi et de mœurs, entraîne ou plutôt renferme le privilège de pouvoir prononcer, sans danger d'erreur, sur l'opposition des doctrines scientifiques avec les vérités de la foi. L'Église dans ce cas, ne prononce pas directement sur la vérité scientifique et d'après les principes scientifiques: elle prononce sur la fausseté de l'opinion, en déclarant que cette opinion contredit la vérité révélée. La raison nous enseigne, qu'une doctrine ne peut être en même temps fausse aux yeux de la foi et vraie aux yeux de la raison naturelle. C'est le principe que l'Église a défini dans le cinquième concile de Latran (1), en des termes que reproduit le concile du Vatican (2): « Nous définissons que toute assertion contraire à une vérité clairement enseignée par la foi est absolument fausse. » L'autorité ecclésiastique jouit donc du privilège de l'infaillibilité en matière de sciences profanes, en ce sens qu'elle peut sans danger d'erreur prononcer sur l'opposition d'un système ou d'une théorie scientifique avec la vérité révélée, et, par conséquent, sur sa fausseté.

Tel est l'enseignement catholique, admis sans conteste par tous les théologiens.

Mais, comme nous l'avons expliqué à l'article *Galilée*, le privilège de l'infailli-

(1) Concil. Later. V, sess. 8, in bullâ *Apostolici regiminis*.

(2) Const. *Dei Filius*, cap. IV, de Fide et Ratione.

bilité ne s'étend pas à toutes les décisions de l'autorité ecclésiastique; il ne s'étend qu'aux décisions définitives, suprêmes, irrévocables, par lesquelles l'Église trace à tous ses enfants une règle de croyance dont il ne leur sera jamais permis de s'écarter.

En dehors de ces décisions suprêmes et irrévocables, l'autorité ecclésiastique pourvoit à la conservation de l'intégrité de la foi par des décisions provisoires, qui ne jouissent point du privilège de l'infailibilité; c'est ce qu'elle fait souvent par les décrets de l'Index, par ceux des autres congrégations romaines et par les lettres des Souverains Pontifes. Lorsque, par une mesure de ce genre, l'Église censure telle ou telle opinion et prohibe les livres qui la soutiennent, elle peut se tromper; les décrets qu'elle rend sont révocables et sujets à l'erreur. Toujours, il est vrai, elle s'est entourée, pour prendre ces mesures, de très grandes précautions; mais ces précautions ne pouvaient écarter absolument tout danger d'erreur et, en fait, elle s'est déjà trompée une fois, précisément dans l'affaire de Galilée. Depuis lors, elle a redoublé de prudence et de réserve dans ses prohibitions et censures provisoires, et peut-être la condamnation du système copernicien restera-t-il un fait unique dans le cours de son histoire; cependant, il n'est pas absolument impossible qu'elle commette encore quelque erreur de ce genre.

Faut-il conclure de là que les droits des savants sont lésés par ce pouvoir, que s'attribue l'Église, de prohiber un système scientifique au moyen d'une décision faillible et dont elle a fait un si malheureux usage contre Galilée? Pas le moins du monde. En effet, la pureté de la foi, nécessaire aux hommes pour arriver à leur fin dernière, étant d'une importance suprême, doit être, à tout prix, protégée contre tout danger. Par conséquent, lorsque l'autorité à laquelle incombe la mission de protéger la vraie foi estime qu'une opinion scientifique la met certainement ou probablement en danger, elle doit prohiber cette opinion, au risque d'arrêter momentanément le progrès d'une des branches de la science profane. Entre le péril de mettre un obstacle provisoire à l'avancement d'une science qui n'est pas absolument néces-

saire pour la fin dernière de l'homme et le péril d'exposer la pureté de la foi, sans laquelle le salut est impossible, aucune hésitation n'est permise. C'est le cas d'appliquer le principe: « Que sert-il à l'homme de gagner tout l'univers s'il perd son âme? » ou encore ces autres paroles du Maître, que Galilée n'hésitait pas à s'appliquer à lui-même (1): « Si votre œil vous scandalise, arrachez-le et jetez-le loin de vous. »

D'ailleurs, le dommage que l'exercice de ce droit de l'Église peut causer à la science est nécessairement très restreint, à cause de l'extrême rareté des erreurs de ce genre et du caractère provisoire des prohibitions qu'elles entraînent.

2^e Une seule erreur de ce genre a pu être constatée depuis dix huit siècles, celle qui fut commise au sujet de Galilée; et, en fait, la condamnation du système copernicien et de Galilée n'a exercé sur le progrès de la science aucune influence appréciable. C'est ce qui résulte de l'examen des circonstances au milieu desquelles est intervenue cette condamnation, et surtout du fait incontestable que le mouvement scientifique, loin de se ralentir dans les années qui suivirent les décrets de 1616 et de 1633, a pris en Italie une activité et une puissance merveilleses.

À l'époque de Galilée, le système copernicien n'était qu'une hypothèse hasardée, dont les véritables preuves n'avaient pas encore été découvertes (2); car celles que Galilée invoquait n'étaient pas les bonnes et ont dû être abandonnées ou transformées. Or, il est mauvais pour le progrès de la science que les hypothèses non démontrées soient acceptées pour des vérités; le décret provisoire qui faisait faire quarantaine à l'opinion copernicienne n'était donc pas sans quelque utilité.

Nous ne dirons pas que les décrets de 1616 et de 1633 n'ont fait absolument aucun tort au progrès de la science. Mais ils ne lui ont nui que dans une très faible mesure, et l'on ne peut signaler, avec documents à l'appui, aucun symptôme d'arrêt ou d'affaiblissement dans le

(1) *Opere*, t. II, p. 17.

(2) Voir Laplace, *Essai sur les probabilités*, Paris, 1820, p. 217. — Le témoignage du P. Secchi dans le *Manuale di l'attico-storico* de Schiavi (1874), p. 388, cit. apud Grisar, p. 30.

mouvement scientifique qui leur soit imputable. On peut simplement dire, avec quelque apparence de raison, que si l'Église n'avait pas prohibé l'opinion copernicienne, le mouvement scientifique que nous admirons eût été probablement plus merveilleux encore.

Il est à remarquer, du reste, que l'important, pour l'avancement de la science dans la première moitié du xvii^e siècle, c'était l'observation, les expériences, et non point les systèmes *a priori* ou les conclusions hâtives comme celles du mouvement de la terre. Or, la liberté des observations et des expériences n'était, en aucune façon, entravée par les décrets des congrégations. Le goût pour cette nouvelle méthode et son emploi, malgré la résistance des aristotéliens, se répandaient partout, préparant les belles découvertes de Newton et l'heureuse transformation de la science, dont nous sommes les témoins. Un rapide coup d'œil jeté sur l'Italie savante, pendant le demi-siècle qui suivit ces décrets, suffit pour s'en convaincre (1).

Galilée, après sa condamnation, abandonne la question du mouvement de la terre, mais il se plonge avec passion dans l'étude de la théorie scientifique du mouvement dont il devient le fondateur. En 1637, il fait des découvertes sur le mouvement de la lune; en 1638, il publie son grand ouvrage intitulé : *Discorsi et dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica e ai movimenti locali*, dont il dit lui-même, que c'est « le recueil des études de toute sa vie 2 ». Il réunit autour de lui une foule de savants, auxquels il imprime une direction fidèlement suivie et qui rendent à la science des services signalés. Parmi ces disciples se trouvait, depuis 1644, le célèbre Torricelli, l'inventeur du baromètre.

A Florence, la seconde patrie de Galilée, le prince Léopold de Médicis, plus tard cardinal, fonda l'académie du Cimento, qui avait pour but le progrès des sciences naturelles et, en particulier, de l'astronomie. Cette institution n'eut qu'une

durée éphémère, mais compta parmi ses membres : Rinaldini, Oliva et le célèbre Borelli.

A Bologne, ville pontificale, brillèrent deux mathématiciens de mérite, Ricci et Montalbani; le P. Riccioli, jésuite, l'auteur de l'*Almagestum*; le P. Grimaldi, aussi jésuite, qui découvrit la diffraction de la lumière; Cassini, qui venait de quitter Rome et devait plus tard illustrer l'Observatoire de Paris; Castelli, Davisi et une foule d'autres savants observateurs moins connus. Dans cette même ville, Mezzavacca publiait ses *Éphémérides astronomiques* et ses études sur les astres disparus. A Rome, Cassini découvrait les satellites de Saturne; Magalotti étudiait les comètes et le P. Plati faisait ses remarquables observations sur les éclipses de soleil; les PP. Kircher, Fabri et Gottignies portaient très haut la renommée du Collège romain; Campani et Divini construisaient des télescopes réputés dans tout l'univers et dont Cassini se servait pour ses découvertes. A l'académie des Lincei, qu'il avait si bien mérité de la science et de la religion, et qui avait disparu en 1630, avec son fondateur le prince Cesi, l'ami de Galilée, succédèrent l'académie physico-mathématique de Ciampini, l'académie beaucoup plus célèbre de la reine Christine et celle des « Curieux de la nature ».

Les écrits de cette époque mentionnent de fréquentes observations astronomiques faites à Saint-Pierre in Montorio, sur le mont Saint-Onufre et sur le Celius. Ces savants et ces sociétés savantes, dont nous avons seulement ébauché la liste pour Florence, Rome et Bologne, se communiquaient leurs découvertes par des lettres et par des mémoires, souvent insérés dans les *Éphémérides* que Nazzari publiait à Rome. Loin d'arrêter l'élan des sciences, et particulièrement l'emploi de la méthode d'observation qui prépara les éléments à l'aide desquels le xviii^e siècle construisit son système scientifique, l'autorité ecclésiastique qui avait condamné Galilée les encourageait partout, et spécialement dans les États de l'Église. C'est une vérité aujourd'hui clairement démontrée et qui ne peut être mise en doute que par la mauvaise foi ou par une ignorance inexcusable.

En somme, il faut reconnaître que, si

(1) On trouve un tableau très bien fait du mouvement scientifique en Italie, à cette époque, dans la *Question de Galilée* de M. de l'Épinois, p. 272-300, et dans l'ouvrage du R. P. Grisar, sur le même sujet, p. 337-356.

(2) *Opere*, t. VIII, p. 70.

Les décrets de 1616 et de 1633 étaient de nature à porter quelque préjudice à l'avancement de l'astronomie, ils ne lui ont, dans le fait, causé aucun tort appréciable. La Providence, qui a permis l'erreur de l'autorité ecclésiastique, n'a point permis que cette erreur eût des suites funestes pour la science.

3° Pour achever notre tâche, il nous reste à résoudre une dernière difficulté. N'est-il pas immoral d'obliger quelqu'un à rejeter une opinion qui peut être vraie? Et ce droit que l'autorité ecclésiastique s'attribuait au xvii^e siècle, elle se l'attribue encore aujourd'hui; l'obligation qu'elle imposait aux catholiques de se soumettre intérieurement aux décisions faillibles des congrégations romaines, elle l'impose encore de nos jours « Ce n'est pas assez pour les savants catholiques, dit Pie IX, d'admettre et de respecter les dogmes de l'Église. Il est encore nécessaire qu'ils se soumettent aux décisions relatives à la doctrine que portent les congrégations pontificales. »

Le fondement de ce droit que réclame l'autorité ecclésiastique et le motif de l'obligation qu'elle impose, c'est la nécessité de proléger la vérité catholique, d'écartier des esprits les idées qu'elle estime être nuisibles à la foi. La prudence l'oblige à défendre à ses enfants de regarder comme certainement vraies, ou comme probables, les opinions qui lui paraissent être en contradiction avec la vérité religieuse. Cette appréciation peut, il est vrai, se trouver erronée lorsqu'elle n'appartient pas à l'enseignement ordinaire de l'Église ou ne fait pas l'objet d'une décision doctrinale irrévocable, mais elle est moralement certaine, et la certitude morale suffit pour constituer une règle de conduite provisoire. C'est ce que l'on voit dans tout le domaine de la morale. Les parents, les magistrats, les maîtres ont le droit d'interdire à ceux dont ils ont la direction les choses qu'ils considèrent comme dangereuses ou funestes, bien qu'ils n'aient sur l'objet de leur défense qu'une certitude morale, ou même une sérieuse

probabilité. Les inférieurs, de leur côté, sont tenus à l'obéissance, bien qu'ils n'aient qu'une certitude morale de la justice des commandements ou même des droits de ceux qui commandent. La certitude morale suffit habituellement pour fonder le droit des supérieurs et l'obligation des inférieurs dans la société civile; elle suffit aussi pour fonder le droit de l'autorité ecclésiastique et l'obligation des fidèles.

Il est bien vrai que la certitude morale n'exclut pas absolument tout danger d'erreur, et que l'autorité ecclésiastique ne peut raisonnablement exiger que les fidèles tiennent pour tout à fait certain ce qui ne l'est pas, et écartent absolument de leur esprit la pensée que peut-être ils se trompent en donnant l'adhésion qui leur est demandée. Aussi l'adhésion exigée par l'Église, dans le cas d'une sentence doctrinale provisoire, n'est-elle pas une adhésion absolue, comme celle qui est requise pour les décisions infaillibles et qui exclut toute crainte d'erreur possible; c'est une adhésion provisoire, compatible avec la pensée que peut-être ce que l'on admet sera un jour reconnu inexact (1). La soumission intellectuelle requise se trouve ainsi proportionnée au motif sur lequel elle s'appuie; ce motif étant une déclaration de l'autorité ecclésiastique sujette à rescission, l'assentiment de l'intelligence ne peut être absolu. L'intelligence se soumet, sous l'empire de la volonté, en s'appuyant sur la confiance que méritent les décisions, même provisoires, du Saint-Siège; cette confiance, à son tour, est fondée sur la sagesse habituelle des Papes, sur les grâces ordinaires que Dieu leur accorde pour bien diriger l'Église, sur la science et la vertu des membres des congrégations qui leur servent de conseillers et d'organes. C'est dans ce sens que Galilée, dans son interrogatoire du 21 juin 1633, dit qu'après la décision de 1616, il a quitté le système de Copernic, « en s'appuyant sur la sagesse de ses supérieurs (2) ».

La soumission imposée par les déci-

(1) *Sapientibus catholicis haud satis esse, ut Ecclesie dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse ut se subijciant, tum decisionibus, que ad doctrinam pertinentes a pontificis congregationibus proferuntur, tum, etc. (Epist. tuas libenter ad Archiep. Monac.)*

(1) « ... Quà cognitione existente, nequit habere locum certitudo metaphysica. Dicimus itaque assensum esse moraliter certum. » Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*, (Rome, 1877, Thes. 32, schol. 2.)

(2) *Pièces du procès*, p. 399-4.

sions doctrinales et non infaillibles de l'Église est donc parfaitement conforme à la raison. Le résultat qu'elle produit est précisément celui que l'Église se propose d'obtenir. Le chrétien, soumis du fond du cœur aux décisions de l'autorité ecclésiastique, considère comme moralement certaine la fausseté de l'opinion condamnée, et, pratiquement, dans ses opérations intellectuelles, dans ses paroles et dans ses écrits, il s'en éloigne comme d'une erreur.

Mais, dira-t-on, la certitude morale, telle qu'elle vient d'être expliquée, doit céder devant la certitude scientifique contraire. Par conséquent, il n'est jamais permis d'imposer une adhésion intérieure, ni une abjuration, au savant qui a la certitude complète, scientifique, de l'erreur contenue dans une décision faillible de l'autorité ecclésiastique.

L'hypothèse ne s'est jamais réalisée jusqu'ici; mais elle n'est pas absolument impossible. Dans ce cas, non seulement le savant n'est pas obligé d'adhérer soit intérieurement, soit extérieurement au décret, mais il ne peut pas le faire sans pécher; il ne peut qu'observer un respectueux silence. D'autre part, l'autorité ecclésiastique qui se trompe n'est pas coupable non plus, si elle a pris les moyens en son pouvoir pour s'éclairer, bien qu'elle ne soit pas arrivée à découvrir la vérité. L'erreur et les maux qui en résultent sont, en pareils cas, imputables non à la loi, ni à la malice des juges, mais à l'infirmité humaine. C'est ce qui arrive, de temps à autre, dans les décisions des tribunaux profanes, sans que, pour ce motif, on puisse raisonnablement incriminer la loi ou les juges.

J.-B. J.

SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT. — C'est une opinion très répandue aujourd'hui que, dans une société bien organisée, l'État doit être absolument séparé de l'Église. La doctrine catholique au contraire enseigne que, selon l'ordre voulu de Dieu, les deux sociétés doivent être unies et que leur séparation est un mal qu'on doit tolérer seulement en vue d'éviter un mal plus grand. C'est le sentiment que l'Église a toujours professé et qui a été mis en pleine lumière par Léon XIII dans ses Encycliques *Im-*

mortale Dei et *Libertas*. Mais sans recourir à l'argument d'autorité que nos adversaires n'admettent pas, il est facile de montrer que le simple bon sens réclame l'union de l'Église et de l'État et réprouve la séparation. En effet sous ce nom d'*union*, que veut-on signifier? Le mutuel concours que doivent se prêter la société religieuse et la société civile pour atteindre chacune leur fin. Cette alliance est-elle voulue de Dieu?

I. — Pour savoir si l'Église et l'État doivent s'entraider dans l'accomplissement de leur mission, il nous faut d'abord connaître la fin particulière de chacune de ces deux sociétés. Car il est évident que, si ces fins étaient contraires ou indépendantes l'une de l'autre, l'union des deux sociétés ne rentrerait pas dans l'ordre établi par la divine Providence.

Voyons donc, en premier lieu, quelle est la fin de la société civile, de ce qu'on appelle « l'État ». La fin directe et particulière de l'État est de procurer aux membres de la société la prospérité temporelle, principalement par le maintien de l'ordre public et des bonnes mœurs, et par la protection du droit de chacun (1).

Ce principe étant universellement admis, il est inutile que je m'arrête à le démontrer.

Mais, outre cette fin première et directe, l'État n'en a-t-il pas une autre qui soit sa fin dernière? Oui, assurément, et il n'est point malaisé de le prouver.

La prospérité temporelle des individus, à laquelle travaille la société civile, consiste dans le développement et dans l'exercice, aussi parfaits que possible de leurs facultés de l'âme et du corps. Mais pourquoi ces facultés ont-elles été données à l'homme, et quel but doit-il se proposer en les exerçant? Dieu les lui a

(1) Le docte Suarez, en qui on entend toute l'école, expose ainsi dans son traité *de Legibus* lib. III, chap. II, n° 7, la fin intrinsèque ou directe de l'État :

« La fin du pouvoir civil est la félicité naturelle de la communauté humaine parfaite (c. d. de l'État), dont il a la charge, et celle des particuliers comme membres de cette communauté. Cette félicité consiste pour eux à vivre, au milieu de cette société, dans la paix et la justice, avec une somme suffisante des biens qui servent à la conservation et à la commodité de la vie corporelle et avec la probité de mœurs qui est nécessaire pour le maintien de la paix publique, la félicité de l'État et la conservation, dans une juste mesure, de la nature humaine. »

données et il doit les exercer en vue d'une fin dernière, qui glorifie son auteur et le rend lui-même bien heureux. Cette fin ne peut être obtenue que dans l'autre vie, et nous chrétiens, nous l'appelons le salut ou la vie éternelle. La religion et la philosophie, du moins celle qui reconnaît l'existence de Dieu, sont d'accord sur ce point. La vie éternelle, voilà donc le but final proposé aux efforts de l'individu et de la société : « La fin de la vie humaine et par conséquent de la société, dit saint Thomas, c'est Dieu : *Finis humane vite et societatis est Deus* [1]. » Dans son livre de *Régimine princip.* l. 1, cap. 14, ce saint docteur développe cette même doctrine comme il suit :

« Il faut prononcer sur la fin de la multitude collective de la même manière que sur celle de l'être isolé... Mais, puisque l'homme en vivant selon la vertu a pour fin dernière la jouissance divine, il s'ensuit que la fin de la collectivité humaine est la même que celle de l'homme seul. La fin dernière de la multitude réunie en société n'est donc pas seulement de croire selon la vertu, mais de tendre par une vie vertueuse à la jouissance divine. »

Or, le propre de la fin dernière, c'est que tout doit lui être subordonné. L'homme est donc tenu à ne jamais perdre de vue la vie éternelle et à faire chacun de ses actes en vue de l'obtenir. L'accomplissement de ses devoirs religieux et de ses devoirs de citoyen, le développement donné par le travail à ses facultés spirituelles et corporelles, à sa fortune, à sa puissance, tout doit être pour lui un moyen d'arriver à la vie éternelle. La prospérité temporelle, que l'État a mission de procurer et qui n'est autre chose que la prospérité des individus considérés dans leur ensemble, est par conséquent subordonnée elle-même à la fin dernière de ces individus, et doit les y conduire soit directement, soit indirectement. On peut et on doit donc dire que, si la prospérité temporelle des citoyens est la fin directe de la société civile, leur salut éternel en est la fin dernière.

Voyons, d'autre part, quel est le but de la société religieuse? Pour quelle fin

l'Église a-t-elle été établie? Evidemment, — elle le proclame elle-même, — pour conduire les hommes à la vie éternelle.

L'Église et la société civile doivent donc tendre la première directement et l'autre indirectement à un même but final, qui est la gloire de Dieu par le salut éternel de ses créatures. De là résulte, pour ces deux sociétés, l'obligation de vivre en bonne intelligence; car, si l'une gêne l'autre, elle se nuit à elle-même, puisqu'elle nuit au salut des hommes, qui est sa propre fin dernière. Il est, au contraire, de leur intérêt de s'entr'aider, puisqu'en dernière analyse le but de leurs efforts est identique.

Ce besoin d'accord entre les deux sociétés, dans le sein desquelles nous vivons, ressort non seulement de l'identité de leur fin dernière, mais encore de l'unité du sujet sur lequel elles agissent; car c'est le même homme qui est à la fois chrétien et citoyen. Si l'État et l'Église ne sont point d'accord, il se trouve nécessairement forcé de désobéir à l'une ou à l'autre des deux autorités auxquelles Dieu l'a soumis.

D'autre part, les individus, pris collectivement, forment l'État, ou plutôt sont l'État lui-même. Or, quoique l'État, comme tel, n'ait point d'âme à sauver, chacun de ceux qui le composent en a une, et tous sont obligés d'employer toutes les forces dont ils disposent dans l'intérêt de leur salut. Parmi ces forces, l'une des plus considérables est, sans contredit, l'autorité que Dieu leur accorde pour le gouvernement de la société civile. Cette autorité doit donc, elle aussi, être employée dans l'intérêt de la gloire de Dieu et du salut des âmes.

De son côté, l'Église ne peut régulièrement et efficacement remplir sa mission que dans les pays où régnerait l'ordre et la paix; par conséquent, son propre intérêt lui fait une loi d'aider les gouvernements dans leur œuvre.

D'autre part, c'est une obligation pour elle, obligation que jamais elle n'a reniée, d'enseigner à ses enfants la pratique de tous leurs devoirs, et parmi ces devoirs l'un des premiers est l'obéissance à l'autorité civile. De ce chef encore, elle prête nécessairement son appui à l'État et réalise, pour sa part, les conditions de son alliance avec la société civile.

Il suffit de réfléchir un instant à

[1] *Sum Theol. Prima secund., Quest. 100, Art. vi.*

l'essence et à la fin des deux sociétés pour voir clairement que leur devoir est de s'entraider, et que telle est la volonté de leur commun auteur. Néanmoins on fait contre cette vérité des objections nombreuses.

Voici les trois principales : 1^o La première, qui a été faite par certains catholiques, consiste à dire : que la religion catholique étant la vraie religion ne peut manquer de triompher et, par conséquent, n'a pas besoin de l'appui des pouvoirs humains.

La réponse est facile. Nous ne pouvons douter du triomphe final de la vérité religieuse, ni de la perpétuité de l'Église catholique; nous en avons pour garant la parole formelle de Jésus-Christ. Mais cette perpétuité et ce triomphe doivent être précisément le résultat des efforts des catholiques travaillant sous la conduite et avec l'appui particulier de la Providence. Les promesses d'immortalité, que l'Église possède, ne dispensent donc nullement ses enfants de lui prêter leur concours. La vertu aussi est assurée du triomphe final, et cependant quel législateur sensé a jamais vu, dans cette assurance, un motif de n'établir ni récompense pour l'homme vertueux, ni punition pour le coupable?

D'ailleurs le nombre des fidèles enfants de l'Église est perpétuellement susceptible de diminution et d'accroissement, et c'est un devoir pour tous les catholiques de travailler à ce que le plus grand nombre d'hommes possible soit amené au bercail du Christ. Nous sommes donc tous dans l'obligation de concourir, chacun selon nos forces, à l'œuvre de salut confié à son Église.

2^o En second lieu, on attribue à l'union intime de l'Église avec la société civile la corruption dont fut entaché le clergé enrichi par les bienfaits des princes. C'est à tort; même sans l'union qui a régné entre les deux sociétés jusqu'à la Révolution française, l'Église serait arrivée à la richesse par la force naturelle des choses et en eût subi les inconvénients. En effet, si l'État ne veut pas être oppresseur, il ne peut mettre obstacle au droit de la société religieuse d'acquérir et de posséder, et, avec ce droit, il est difficile que l'Église, à la longue, n'arrive pas à la richesse et même à l'opulence. Dans ce cas, elle se doit à elle-

même et les plus chers intérêts des âmes lui font une loi de prévenir l'excès ou l'abus de cette richesse. Si parfois elle y a manqué, comme les autres riches, quoique dans une moindre mesure, la providence n'a point tardé à l'en châtier. On n'en peut rien conclure contre le principe de l'union des deux sociétés. Nous reconnaissons cependant qu'il y a là un certain danger; mais que s'ensuit-il? rien autre chose que le devoir de le prévenir au moyen d'arrangements convenus entre l'État et l'Église.

D'ailleurs, si l'on refusait à cette dernière l'exercice de son droit de posséder, non seulement l'on commettrait une injustice, mais on exposerait le monde aux plus grands périls. Car il ne resterait plus alors à la société religieuse qu'à périr ou à tendre la main à la société civile, c'est-à-dire, à acheter son pain de chaque jour au prix de son indépendance. C'en serait fait de la liberté religieuse dans le monde.

On a parlé de l'hypocrisie qu'engendrait le régime de l'union entre l'Église et l'État! Le mal, sous ce rapport, était beaucoup moindre qu'on ne se plaît à le dire. Les exemples que l'on en cite prouvent surtout : que, dans la société d'autrefois, les mœurs et l'esprit des foules étaient bons, que la vertu attirait le respect, que le vice ne pouvait se montrer au grand jour, et que d'ordinaire loin d'avoir à lutter contre l'opinion publique, celui qui voulait rester juste et pieux trouvait en elle de précieux encouragements. Que nos sociétés modernes n'ont-elles des hypocrites à ce prix! Hélas, l'hypocrisie nous est restée, et les causes qui la produisaient ont disparu.

On dit encore que les vertus religieuses des siècles passés n'étaient ni aussi pures, ni aussi vraies que celles du temps présent, parce qu'elles étaient dues, en partie, à la crainte de la loi et à l'espoir des récompenses temporelles. Mais n'est-ce pas un bien que la crainte des châtements de ce monde s'ajoute à celle de l'enfer, et l'espoir des biens de la terre à l'attente du bonheur éternel? Dieu lui-même ne s'est-il pas servi de ce moyen à l'égard de son peuple choisi? Le père ne l'emploie-t-il pas, chaque jour, pour l'éducation de ses enfants? La raison, enfin, ne demande-t-elle pas que, dans une société bien organisée, la

vertu soit récompensée et le vice puni ?

Sans doute de pareils sentiments de crainte et d'espérance ne sont pas d'un cœur bien héroïque, mais ils ne sont pas coupables, et joints à d'autres plus relevés qu'ils n'excluent pas, ils suffisent pour conduire l'homme à sa fin dernière.

On rappelle les scandales de ces siècles trop vantés par quelques-uns et trop dépréciés par le plus grand nombre ; nous ne les nions pas, nous les déplorons ; mais procédaient-ils donc tous de l'union de l'Église avec l'État ? Mais n'en voyons-nous pas chaque jour de plus affreux ? N'avons-nous pas sous les yeux l'effrayant spectacle de foules immenses vivant sans Dieu, sans souci de leur fin dernière, et, sous ce rapport, plus semblables à des brutes qu'à des êtres raisonnables.

Arrivons à la dernière objection. L'union de l'Église et de l'État implique partout une question d'argent ; car, trop pauvre pour se suffire, la société religieuse est obligée de demander aide à la société civile ; or, c'est une injustice de faire contribuer les citoyens indifférents ou hostiles à la religion, à l'entretien d'une institution dont ils ne veulent ni ne peuvent profiter, et qui n'est point nécessaire à l'existence de l'État.

Nos adversaires tiennent cette preuve pour irréfutable ; voyons ce qu'elle renferme de vrai.

D'abord, il est faux que l'union de l'Église et de l'État implique partout une question d'argent. En Irlande, en Angleterre, aux États-Unis et dans une partie de l'Allemagne, l'Église vit et s'étend sans demander aucun subside à l'État.

En second lieu, il est faux que généralement l'Église ne puisse se suffire et qu'elle ait besoin pour vivre de l'argent de l'État. L'Église a besoin des deniers de l'État, comme le créancier a besoin des deniers de son débiteur, mais non comme le pauvre a besoin de l'aumône du riche. Partout l'État l'a violemment dépouillée des richesses qu'elle tenait de la générosité de ses enfants ; à peu près partout, après avoir protesté, elle a cédé pour le plus grand bien des âmes, mais à la condition expresse que l'État spoliateur pourvoirait à ses besoins. La société civile a partout accepté cette condition, qu'elle ne pouvait, du reste, repousser sans aller contre les notions les plus élé-

mentaires de l'équité naturelle. Ce qu'elle fournit pour l'entretien de l'Église n'est donc pas un don gracieux, mais le paiement d'une dette publiquement reconnue.

Ce principe admis, et tous les citoyens, catholiques ou non, étant obligés de contribuer au paiement des dettes de l'État, il est évident que le budget des cultes ne porte aucun préjudice à la bourse des indifférents ou des ennemis de la religion. On ne peut donc trouver là aucun motif pour condamner le régime de l'union de l'État avec l'Église.

Troisièmement, il est faux, même dans l'hypothèse où l'on nierait la dette de la société civile envers la société religieuse, que l'État ne doive pas actuellement aider l'Église de ses deniers, dans la plupart des pays d'Europe. Jusqu'ici, en effet, après l'avoir dépouillée, il a mis obstacle à l'exercice de son droit d'acquiescer. Si elle est pauvre, à qui la faute ? Évidemment à l'État. L'équité n'exige-t-elle pas qu'il pourvoie à ses besoins jusqu'au jour où, ce droit lui ayant été restitué, elle se suffira à elle-même ? A ce moment, l'Église ne lui demandera plus rien.

Quatrièmement, il est faux, même en dehors de toutes ces considérations, que l'État ne doive rien à l'Église. En effet, qui est-ce qui entretient la vie morale dans les masses ? qui est-ce qui leur apprend la pratique des devoirs les plus élémentaires de l'homme ? qui est-ce qui fonde ces milliers d'établissements pieux et charitables, qui nourrissent les pauvres, consolent les affligés, instruisent les ignorants, en un mot subviennent à d'innombrables misères, devant lesquelles tous les gouvernements se reconnaissent impuissants ? qui, sinon la religion, c'est-à-dire l'Église ? En fait, sans Église, pas de religion ; sans religion, pas de véritable morale, pas de charité, et sans morale ni charité, pas de civilisation, pas de progrès, je dirai plus, pas de société civile.

II. — Venons-en maintenant au fameux principe de la *séparation absolue de l'Église et de l'État*. C'est une formule que le publiciste aujourd'hui retrouve à chaque instant sous sa plume, et dont il importe de se former une idée exacte. Prise dans le sens naturel et obvie des mots, elle signifie l'absence complète de rapports entre l'Église et l'État, prise

dans le sens qu'on lui donne le plus ordinairement, elle signifie la liberté complète d'action reconnue à l'État vis-à-vis de l'Église, et à l'Église vis-à-vis de l'État, à la condition cependant que cette dernière restera soumise à toutes les lois de l'État, comme les sociétés purement civiles, telles que les compagnies d'assurance ou de chemins de fer.

C'est aussi le sens que l'on attribue généralement aujourd'hui à cette autre expression : *l'Église libre dans l'État libre*.

Cette dernière a été autrefois employée par d'éminents catholiques pour exprimer cette idée vraie : que l'Église aujourd'hui demande à l'État moins un concours légal ou pécuniaire que sa liberté, c'est-à-dire la reconnaissance de ses droits souverains. Mais elle a été détournée de cette signification et ne peut plus guère être prise aujourd'hui que dans celle que nous lui donnons ici.

Entendue dans le premier sens, la séparation absolue est absurde et irréalisable ; car la coexistence, dans un même pays, de deux sociétés formées des mêmes membres implique forcément certaines relations entre elles. En effet, la société religieuse et la société civile possèdent l'une et l'autre des droits, dont elles ne peuvent se dessaisir sur les mêmes sujets et les mêmes matières, notamment sur le mariage, sur certains biens temporels, sur les ministres du culte et sur l'éducation de la jeunesse. Comment faire la part de chacune ? Comme elles sont toutes les deux souveraines dans leur sphère respective, il faut nécessairement qu'un accord à l'amiable intervienne, et alors c'est le régime de l'union, ou bien que la loi du plus fort règle tout, et alors c'est le régime de la persécution. Mais, dans l'un et l'autre cas, il y a des rapports, soit d'amitié, soit de haine, entre l'Église et l'État, et l'esprit ne peut imaginer d'hypothèse où toute relation disparaisse. Ce serait supposer que, dans l'homme, le corps et l'âme peuvent être sans rapports l'un avec l'autre. La formule de la séparation absolue de l'Église et de l'État, telle que la comprennent certains écrivains, est donc une absurdité.

Entendue dans le second sens, elle suppose nécessairement une domination de l'État sur l'Église, du temporel sur le spirituel et, par suite, la lutte et la per-

sécution. Un instant de réflexion suffira au lecteur pour lui faire saisir cette vérité.

En effet, quels que soient les principes professés par un gouvernement, il ne peut se désintéresser complètement des questions qui touchent à la famille, ni, par conséquent, du mariage qui en est la base. L'Église de son côté est obligée par le commandement formel de Dieu de veiller à la sainteté de l'union matrimoniale, d'en fixer les conditions essentielles et de juger les causes qui s'y rapportent. Evidemment, sur ce point, les droits des deux sociétés se touchent. Si l'État prétend régler la matière à lui tout seul, permettre, interdire, casser, ou valider le mariage, sans s'occuper de l'Église, il mettra obstacle à l'exercice des droits que cette dernière possède par institution divine. Le chrétien soumis à deux lois contraires se trouvera forcé de violer l'une ou l'autre, et d'exposer par là ou ses intérêts temporels ou son salut éternel.

En second lieu, l'Église a des ministres dont les fonctions sont incompatibles avec certains devoirs du citoyen. Il ne lui est pas possible de recruter et d'élever convenablement son clergé, de fonder et d'étendre ses ordres religieux, lorsque ses prêtres ne sont pas exempts du service militaire. C'est une immunité qu'elle possède de droit divin et de droit naturel. Si l'État ne la respecte point, — et dans le système de la séparation rien ne l'y oblige, — il commet une iniquité.

L'Église chargée par Dieu d'instruire les chrétiens, ses enfants, s'acquitte de cette charge par le moyen de la prédication, des lettres pastorales, des conciles et des écoles. Si l'État prétend réglementer, à sa guise, toutes les réunions, toutes les publications et toutes les écoles, il gênera infailliblement, il entravera de mille manières l'action de l'Église.

Il sera libre, mais l'Église sera esclave.

L'Église, enfin, a besoin d'ordres religieux, de congrégations pieuses, reconnaissant parfois un chef étranger, ayant leurs lois particulières et leurs vœux. Si l'État juge à propos d'en interdire, par une loi, l'établissement ou la propagation, l'Église ne sera-t-elle pas lésée dans un de ses droits les plus précieux ? Et cependant l'État n'excèdera en rien les limites du pouvoir que lui attribue le système en question.

Je pourrais multiplier les preuves : mais celles-ci suffisent pour démontrer que la formule de la « séparation absolue de l'Église et de l'État, » et celle de « l'Église libre dans l'État libre, » se traduiraient nécessairement dans la pratique par ces deux autres : « la domination absolue de l'État sur l'Église, » ou « l'Église esclave dans l'État oppresseur. »

La société religieuse est dans l'humanité ce que l'âme est dans chaque homme ; la société civile représente le corps. Leur séparation absolue, c'est la mort ; la liberté absolue dont userait chacun d'eux vis-à-vis de l'autre, ce serait la domination la plus monstrueuse de la chair et l'hébétement de la partie spirituelle.

Cette vérité est d'une telle évidence qu'elle semble délier toute contradiction. Cependant nous voyons qu'elle est chaque jour contredite et formellement niée par une foule d'esprits d'ailleurs distingués, mais qui ont le défaut de se laisser éblouir par les mots et de ne pas étudier les questions à la lumière des principes. On peut ramener à deux les objections les plus répandues contre cette vérité.

Les catholiques, disent les libres penseurs, doivent, comme les autres, se contenter du régime du droit commun et, s'ils n'en veulent point, c'est qu'ils repoussent l'égalité ; tel est le langage de la presse irréligieuse.

Acceptons la séparation, disaient autrefois quelques catholiques mal avisés ; mieux vaut pour l'Église la liberté avec la pauvreté, que la lutte, c'est-à-dire, la persécution, ou la protection du pouvoir avec la servitude.

À l'aide des principes précédemment exposés, on saisit sans peine la faiblesse de ces objections, aussi ne m'y arrêterai-je pas longtemps. Qu'est-ce que le droit commun pour l'Église ? Rien autre chose que l'égalité dans la servitude avec toutes les institutions, que leur nature même place sous la dépendance de l'État. En effet, le régime du droit commun, c'est la soumission de tous aux lois que l'État rend dans la plénitude de son autorité ; il suppose, par conséquent, un pouvoir supérieur et des sujets, un pouvoir qui ordonne en vertu de son propre droit, et des sujets que leur condition naturelle d'infériorité oblige à l'obéissance.

Ce régime, je le veux bien, est juste, excellent pour les institutions nées de l'État, ou formées par les citoyens, avec son autorisation, dans les limites des choses qui forment son domaine régulier, comme sont les sociétés de chemins de fer et de secours mutuels, les corporations ouvrières et en général toutes les associations destinées à procurer la prospérité temporelle des citoyens, prospérité dont l'État a spécialement la charge. Mais il n'en va pas de même de l'Église ; elle ne tire pas son origine de l'État, elle existe indépendamment de son concours et de son consentement, par la volonté formelle de Dieu ; elle n'est donc pas soumise à l'autorité de l'État. Voilà ce que nous, catholiques, nous croyons fermement, et ce que, d'après le principe de la liberté des cultes, nous avons le droit de professer par nos paroles et par nos actes.

De plus, abstraction faite de son origine, la société religieuse formée par les catholiques ne rentre, ni par sa nature, ni par son but, dans le domaine des choses de l'État. C'est une société principalement spirituelle, dont le but est, ici-bas, une perfection morale surnaturelle et un bonheur sans fin dans l'autre vie, choses qui n'intéressent pas directement l'État. Sans doute cette société étant composée d'hommes a besoin de certains éléments matériels ; mais elle ne les emploie que comme moyens pour atteindre son but spirituel, et l'État ne peut s'y opposer, parce que ce serait mettre obstacle au salut éternel des hommes, ce qui est toujours criminel. D'ailleurs d'où lui viendrait ce droit ? De ceux qui l'ont établi : de Dieu, comme auteur principal, ou des hommes comme auteurs secondaires ? Or, ni Dieu, ni les hommes ne lui ont concédé un tel pouvoir. Que Dieu le lui ait accordé, nul ne le prétend ; qu'il le tienne des hommes, c'est ce qu'on ne peut soutenir, puisqu'il n'est inscrit dans aucune constitution et que, du reste, les individus ne peuvent lui conférer aucun droit sur une société que Dieu a faite indépendante de lui. La fin de l'État, à laquelle se mesure sa puissance, ne le demande pas davantage, puisque c'est une fin subordonnée à la fin dernière, et que de plus elle peut être obtenue sans qu'il soit porté atteinte à l'indépendance de l'Église. Le régime du droit commun ne

serait donc que la domination inique de la société civile sur la société religieuse.

Ce n'est pas une exception de privilège que nous réclamons pour l'Église, car l'Église est naturellement en dehors et indépendante des lois rendues par la société civile; c'est le respect dû à une société libre et souveraine, avec laquelle l'État peut conclure des traités, mais à laquelle il ne peut imposer des lois.

Ce n'est pas non plus un privilège, en ce sens que nous réclamerions cette indépendance exclusivement pour l'Église catholique; nous ne prétendons nullement soumettre les autres sociétés religieuses au régime du droit commun. Que les églises protestantes, que les synagogues règlent leurs rapports avec l'État par des conventions particulières, nous n'y ferons pas obstacle. Au contraire, nous trouverons cette conduite toute naturelle et beaucoup plus digne d'une religion, même fautive, que la soumission aveugle au bon plaisir de l'État. Mais, si les dissidents préféreraient ce dernier parti, ce ne serait pas pour nous une raison de l'embrasser. Nous accepterons, au besoin, l'égalité dans l'indépendance et dans la liberté; mais l'égalité dans l'esclavage, jamais! Or, le régime du droit commun n'est en réalité, pour les Églises, que le régime d'une commune servitude.

La seconde objection n'a pas plus de valeur. Bien souvent, il est vrai, sous le régime de l'union, l'Église a dû lutter contre les empiètements de l'État, et plus d'une fois la protection de ce dernier s'est transformée en domination; mais ce n'était point là une conséquence logique et nécessaire du système lui-même, c'était un abus passager, un effet toujours combattu des passions humaines. Sous le régime du droit commun, au contraire, l'oppression serait l'état habituel et régulier. Sous le régime de l'union, la domination de l'État n'a été ni complète, ni continue; sous le régime du droit commun, elle serait perpétuelle et absolue comme l'action de la loi. Sous le régime de l'union, l'Église pouvait légitimement réclamer, résister et forcer l'État à reconnaître ses droits; sous le régime de la séparation librement acceptée, toute tentative d'émancipation ou de résistance serait une rébellion contre la loi.

A ces raisonnements, on oppose sans cesse l'exemple des États-Unis, mais cet

exemple ne prouve rien. Dans ce pays, en effet, les catholiques ne forment encore qu'une petite minorité, relativement au total de la population, et, par conséquent, peuvent se contenter d'une condition qui serait intolérable pour une Église comprenant la majorité des habitants d'un pays. De plus, c'est une expérience qui n'a pas encore duré un demi-siècle, car, il y a cinquante ans, les catholiques ne comptaient pas aux États-Unis, et pour juger sérieusement une plus longue expérimentation est nécessaire. En outre, il est à remarquer que cette Église, malgré sa prospérité, n'est pas dans une situation normale; c'est encore l'Europe qui lui fournit la majorité de ses prêtres, de ses religieux et de ses religieuses. Enfin le régime politique des États-Unis peut changer; les lois sur le mariage, sur l'armée, sur les écoles, sur les associations, peuvent se modifier; la liberté de l'Église se trouve ainsi à la merci de congrès mobiles comme les caprices de la multitude.

Les évêques, dit-on, s'en montrent satisfaits. Pour le moment, oui; nos missionnaires aussi se contentent souvent d'une moindre liberté, et l'Église naissante ne réclamait pas autre chose. Le régime du droit commun est un progrès sur l'état de persécution, nous ne le nions pas, mais rien de plus.

J.-B. J.

SILO. — Pendant l'époque des Juges, du moins jusqu'à Héli, Silo fut la ville la plus importante de la Palestine : l'arche y séjournait ordinairement, et c'est là qu'on se réunissait alors pour célébrer les fêtes (Jud., XXI, 19). Après le désastre subi par les Hébreux à Aphek, l'arche rendue par les Philistins fut ramenée, non plus à Silo, mais à Cariathiarim, et dès lors il n'est plus question de Silo comme siège d'un sanctuaire. En un mot, il n'y a eu de sanctuaire à Silo que lorsque l'arche y a séjourné : ce fait historique ne détruit pas, il le confirme plutôt, l'unité du sanctuaire hébreu. Mais cela ne fait pas l'affaire de la critique rationaliste : elle « tend à croire que le sanctuaire de Shiloh a continué pendant longtemps encore d'attirer les fidèles, » après « la disparition de sa vieille idole ». Ainsi parle M. Vernes, dans la *Revue de*

l'histoire des religions (janv. 1882). Nous ne réfuterons pas une fois de plus cette erreur, basée sur l'idée fixe, sur l'erreur capitale de la multiplicité des sanctuaires hébreux. V. *Sanctuaire, Dan, Bèthel, etc.* Contentons-nous de montrer sur quelles étranges raisons M. Vernes appuie son système. 1° Dieu annonçant, dans Jérémie, la ruine du temple, dit « qu'il en agira avec cette maison comme il en a agi avec Silo ». (VII, 11.) M. Vernes voit dans ce texte la preuve que le temple de Silo a dû vivre longtemps! on pourrait y voir, au moins aussi facilement, la preuve du contraire. 2° Au livre des Juges XVIII, 31, il est dit que le sanctuaire de Dan garda l'idole de Michas tant que la demeure de Dieu resta à Silo; cela prouve, pour M. Vernes, la longue durée des deux sanctuaires: « On n'a pas oublié, dit-il, qu'un autre écrivain, pour vanter le sanctuaire de Dan, lui assignait une durée égale à celle de la maison de Dieu de Shiloh. » L'époque des Juges ayant duré fort longtemps, Silo a pu tout à la fois servir longtemps de lieu de culte et perdre ce privilège avant l'époque des rois. Telles sont les raisons *solides* qu'invoque M. Vernes pour contredire la Bible et conclure ainsi: « Je ne vois pas pourquoi le sanctuaire de Shiloh n'aurait pas subsisté jusqu'au temps de la chute du royaume des dix tribus, sinon plus tard encore. » A ce compte-là, nous ne voyons pas pourquoi le sanctuaire de Silo n'existerait pas encore aujourd'hui; le sanctuaire de Dan n'aurait pas à s'en plaindre.

DUPLESSY.

SOCIÉTÉS SECRÈTES. — I. — Nous désignons sous ce nom les associations dont le but, les moyens, les adhérents sont dissimulés, soit entièrement soit partiellement, à l'autorité religieuse et à l'autorité civile. Actuellement ces associations ont pour type et pour centre la franc-maçonnerie; dont le souverain pontife Clément XII fut le premier à signaler tout le danger, en 1738. La plupart de ses successeurs l'ont imité, et Léon XIII, dans son encyclique *Humanum genus* a traité ce sujet à fond.

II. — D'après ce savant pape, les sectes maçonniques sont 1° en opposition avec la justice et l'honnêteté naturelles, par le fait même de leur organisation secrète. De leur rigoureuse discipline qui va jus-

qu'à imposer des crimes aux sectaires. Comment veut-on que l'État n'ait pas de grands dangers à craindre de ce côté? — 2° Elles sont imbues des principes du naturalisme et s'efforcent de les appliquer partout; elles déchristianisent l'autorité civile, elles diminuent l'influence de l'Église, elles attaquent surtout le Saint-Siège, elles ébranlent les croyances religieuses et spiritualistes, elles vantent la morale laïque et indépendante, elles lâchent la bride aux passions, elles favorisent le mariage civil et le divorce, elles laïcisent l'éducation, elles introduisent les principes révolutionnaires dans l'opinion publique, elles préparent sciemment ou non le chemin au communisme et au socialisme. — Aussi 3° Léon XIII a-t-il énergiquement confirmé les mesures prises contre elles par ses prédécesseurs, et qui se traduisent surtout par l'excommunication prononcée contre « ceux qui s'associent à la secte des francs-maçons ou des *carbonari*, ou autres sectes du même genre qui machinent ouvertement ou secrètement contre l'Église ou contre le pouvoir légitime »; excommunication qui frappe aussi « ceux qui favorisent d'une manière quelconque les dites sectes, et ceux qui n'en dénoncent point les copyphtées et chefs occultes, jusqu'après cette dénonciation faite. » (CONSTIT. *Apostolica sedes*, ch. II, §. 4.)

III. — Objections. — 1° La liberté humaine ne saurait être restreinte selon le caprice d'un pape ou d'un roi; si elle veut former des sociétés secrètes, c'est son droit. — 2° Quel mal font donc ces sociétés? — 3° La franc-maçonnerie ne s'occupe ni de politique ni de religion: que la religion et la politique lui rendent au moins la pareille. — 4° Elle admet des sociétaires appartenant à toutes les castes et à tous les cultes: preuve évidente de son innocuité absolue. — 5° Elle ne cherche qu'à faire du bien aux intelligences et aux corps. — 6° Ses rites et coutumes ne sont pas plus ridicules que ceux des diverses religions dont on ne se moque pourtant pas. — 7° L'Église catholique a bien commencé par être une société secrète, et elle considérait comme apostats ceux qui dévoilaient ses livres sacrés ou ses mystères. — 8° Les ordres religieux ne sont-ils pas eux-mêmes des associations occultes qui refusent de livrer leurs constitutions et

règlements secrets à l'État? — 9° Comment les papes, ministres d'un Dieu d'amour et de paix, à ce qu'ils prétendent, peuvent-ils persécuter d'innocentes corporations et surtout les excommunier? Ne serait-ce point par jalousie et rivalité?

IV. — Réponses.

1° Certes, la liberté humaine ne peut être limitée par les caprices d'une autorité quelconque; mais elle peut et doit l'être par les nécessités de l'ordre social lui-même. Or, évidemment cet ordre ne saurait subsister, ni dans l'Église ni dans l'État, si des associations pouvaient se former à l'insu de l'une et de l'autre, et employer leur puissance redoutable au renversement des principes essentiels à la religion, à la famille, à la civilisation. De deux choses l'une: ou ces associations n'ont rien que de socialement utile, et alors qu'elles se découvrent au grand jour; ou bien elles sont dangereuses et mauvaises, et alors qu'elles se dissolvent elles-mêmes, si elles n'aiment mieux être supprimées par voie d'autorité.

2° Le mal qu'elles font se révèle de temps en temps par de terribles révolutions religieuses ou politiques. Mais, ne fit-il pas de ces explosions effrayantes, il n'en serait pas moins réel: à quoi de bon, en effet, peuvent servir ces enrôlements mystérieux, ces serments qui mettent les adhérents à l'entière disposition de chefs plus ou moins connus, cette discipline de fer qui entraîne quelquefois les adeptes jusqu'à l'assassinat? Se cacher pour délibérer et pour agir, ne donne ni bon exemple ni bon espoir.

3° Bien des faits, bien des aveux, démentent cette abstention dont les franc-maçons se targuent, au regard de la politique et de la religion: d'ailleurs, le seul fait de se dérober aux yeux et à l'autorité de la société et de l'Église est un acte de flagrante hostilité contre elles: elles manqueraient donc à l'un de leurs devoirs les plus impérieux si elles étaient indifférentes à l'existence et à l'action des sectes occultes.

4° Il est assez habile, de la part de ces sectes, de chercher des recrues dans les diverses catégories sociales et religieuses. C'est éloigner quelque peu les soupçons, et c'est affaiblir les principes de la morale et de la foi par cette promiscuité d'opinions et de castes. Mais ce n'est

pas prouver, loin de là, que la franc-maçonnerie soit innocente.

5° Le bien matériel qu'elle fait, le seul que voient les adeptes de dernière classe et de médiocre intelligence, est toujours dirigé vers un but moral, ou plutôt immoral, à obtenir: la substitution du naturalisme, du matérialisme, et de leurs corollaires doctrinaux et pratiques, au christianisme et à ses institutions. Voilà la pure vérité, dont témoignent hautement les événements préparés et accomplis de nos jours par les sociétés maçonniques.

6° Comparés aux rites et cérémonies de l'Église catholique, les rites et cérémonies de la franc-maçonnerie apparaissent certainement fort ridicules: mais ce ridicule serait peu de chose s'il n'était le complément et le voile de beaucoup d'impiété et d'immoralité.

7° L'Église catholique ne fut jamais une société secrète, politiquement parlant. Ses principes sociaux, ses relations avec l'État, l'obéissance de ses membres aux ordres légitimes du pouvoir civil, furent toujours clairement affirmés et ouvertement pratiqués. Lors même qu'elle était obligée de fuir aux catacombes pour échapper à la tyrannie de ses persécuteurs, elle revendiquait le mérite et l'honneur de sa parfaite loyauté politique. Jamais elle n'a tramé de complots et de révolutions. Religieusement, elle n'a pas été davantage une société secrète. Son divin fondateur s'est trouvé en face d'une institution provisoire mais légitime encore, la Synagogue: et il n'a cessé de lui dire nettement ce qu'il voulait et devait faire conformément aux prophéties conservées, admises, enseignées par le judaïsme lui-même. Quand cette institution provisoire eut disparu et que le christianisme l'eut remplacé, il a toujours condamné les conventicules, les conciliabules, les sectes ténébreuses. De leurs prétentions, il a toujours et publiquement appelé au tribunal du pape visible, chef infaillible de l'Église visible. S'il a refusé de livrer ses croyances et ses textes sacrés aux investigations du paganisme, c'est parce que celui-ci était alors persécuteur, et qu'il n'en pouvait tirer que de nouveaux prétextes à mille blasphèmes et à mille cruautés.

8° Les ordres religieux sont si peu des

sociétés secrètes, que justement l'Église ne leur accorde sa tolérance d'abord, et ensuite son approbation, que s'ils soumettent à l'évêque et au pape leur but, leur genre de vie, leurs règles, tous les détails de leur organisation même financière. Si quelques-uns, en de certaines circonstances, n'ont pas cru devoir demander à tel ou tel gouvernement civil l'homologation et l'autorisation de leurs statuts, d'ailleurs parfaitement connus de tous, ce n'était aucunement dans le désir de rester à l'état de sociétés secrètes; mais afin de ne pas s'exposer gratuitement à d'humiliants refus, ou afin de sauvegarder une précieuse indépendance, une nécessaire liberté d'action, et parfois quelque chose de plus précieux et de plus nécessaire encore : les droits mêmes de l'Église.

9° Non, mille fois non, ce n'est ni par rivalité, ni par haine, ni par crainte, que le Saint-Siège a frappé de censures, d'excommunication, les adeptes de la franc-maçonnerie. C'est tout simplement à cause de l'incalculable dommage qu'ils causent à la société humaine, du scandale immense qu'ils donnent aux âmes, du mal irremédiable, éternel, qu'ils se font à eux-mêmes. Jamais excommunication ne fut mieux justifiée, et le désir de l'Église est qu'elle porte des fruits de conversion et de salut.

(Cf. l'encyclique citée de LÉON XIII, et les documents pontificaux antérieurs y mentionnés; DECHAMPS ET JANET, *les Sociétés secrètes et la société*; NEUT, *la Franc-maçonnerie au grand jour de la publicité, à l'aide de documents authentiques*; NEGROM, *Storia..... della..... Massoneria.*)

Dr J. D.

SORCELLERIE. — « Chez tous les peuples, dit F. Lenormand *Correspondant*, oct. 1874, p. 59, la croyance au pouvoir magique qui par le moyen de certaines paroles et de certains rites commande aux esprits et contraint les dieux mêmes à obéir à celui qui connaît ces secrets tout-puissants, a produit dans l'ordre des faits un dualisme correspondant à celui des bons et des mauvais esprits. La puissance surnaturelle que l'homme arrive à conquérir peut être divine ou diabolique, celeste ou infernale. Dans le premier cas, elle se confond avec la puissance que le prêtre tient de

dieux supérieurs : elle s'exerce d'une manière bienfaisante pour éloigner les malheurs, conjurer les maladies et combattre les influences démoniaques ; dans le second cas elle devient perverse, impie et constitue la magie noire ou sorcellerie. »

Le christianisme en s'implantant dans le monde ne parvint pas à détruire les pratiques de la sorcellerie ; elles s'augmentèrent même d'une foule de rites et de formules des religions païennes et surtout de leurs mystères ; car les rites que le christianisme avait condamnés ne purent survivre au paganisme qu'en passant des mains des hiérophantes en celles des magiciens. Ceux-ci, du reste, aussi bien que les chrétiens, attribuaient la puissance de leur art à une vertu diabolique. Pour ne rien dire de la magie naturelle, qui consiste à produire des effets extraordinaires par des moyens naturels, les chrétiens entendent par magie proprement dite, l'art de produire, par la vertu du démon, des phénomènes qui dépassent les forces de la nature.

On réserve d'ordinaire plus spécialement le nom de sorcellerie à la magie exercée pour faire du mal aux hommes par ce qu'on appelle des maléfices. Le sorcier se rend donc criminel vis-à-vis des hommes auxquels il nuit par des moyens magiques, aussi bien que vis-à-vis de Dieu qu'il abandonne pour s'engager au service du diable son ennemi.

Aussi l'exercice de la sorcellerie malfaisante a-t-il été poursuivi et puni chez tous les peuples, au moins chez ceux où on a osé s'attaquer aux sorciers. Chez les Romains, en particulier, les lois, depuis celles des douze tables jusqu'au Code justinien, condamnaient à la peine de mort les magiciens qui se servaient de leur puissance pour nuire.

Le droit romain ayant été accepté dans tout l'Occident, les peuples chrétiens maintinrent cette pénalité sévère dans leur législation. Elle fut renouvelée du reste à plusieurs reprises. Mais ce fut au xv^e, au xvi^e et au xvii^e siècle qu'un plus grand nombre de personnes furent brûlées en divers lieux comme coupables de sorcellerie. La Renaissance, avec ses tendances païennes et néoplatoniciennes, raviva en effet à ce moment la croyance à la magie et l'usage des pratiques de sorcellerie. On recourut alors à tous les

moyens pour exterminer ce mal que la foi chrétienne avait peu à peu fait disparaître, en grande partie, et qui tentait de renaître.

Ces faits ont donné lieu contre l'Église catholique à bien des accusations relatives les unes à l'existence de la sorcellerie, les autres à la procédure suivie contre les sorciers. Nous allons les examiner rapidement.

1° *Y a-t-il jamais eu des sorciers?* — On nie qu'il puisse en exister, parce qu'on nie l'existence du démon. On trouvera dans d'autres articles (*Démon, Possessions*) la preuve que c'est à tort qu'on ne veut pas admettre qu'il y ait des démons et qu'ils puissent intervenir ici-bas. Il faut donc reconnaître la possibilité de la magie diabolique. Reste à savoir si cette magie a jamais été exercée par les hommes.

Quelques apologistes de la religion chrétienne, en particulier Bergier (*Dictionary de théologie*, article *Magie*), estiment que les magiciens n'ont jamais eu en main aucun pouvoir diabolique. « Il faut admettre, disent-ils, l'intervention du démon ici-bas; mais le démon intervient sans avoir besoin des hommes pour lui servir d'instruments. On ne peut nier non plus qu'il y a eu beaucoup de magiciens, c'est-à-dire beaucoup d'hommes qui se prétendaient investis d'un pouvoir occulte reçu du démon, mais cette prétention était chez eux imposture ou illusion. » Il n'y aurait donc jamais eu de véritables sorciers, au sens où nous avons défini ce mot.

Mais le sentiment vrai et commun dans l'Église, c'est que réalité des hommes ont reçu du démon le pouvoir de nuire à leurs semblables par des prodiges diaboliques, comme il est des thaumaturges qui ont reçu de Dieu le pouvoir de faire des miracles. Outre l'autorité de la Bible, des saints Pères et des jugements de l'Église, outre la croyance presque universelle des peuples, on invoque en faveur de ce sentiment un grand nombre de faits merveilleux qui ne semblent pas pouvoir s'expliquer, sans l'intervention d'une puissance communiquée aux hommes par le démon. Nous avons cité quelques-uns de ces prodiges à l'article *Miracle* (*IX. Prétendus miracles des fausses religions*) et à l'article *Spiritisme*.

Du reste, même dans l'hypothèse fautive, où l'intervention personnelle

du démon dans les pratiques de sorcellerie serait purement imaginaire, il ne s'en suit pas que personne ne se soit livré à ces pratiques, ni que ceux qui s'y livraient fussent innocents de tout crime.

Le peuple a cru, en effet, pendant très long temps pour ne pas dire toujours, à l'efficacité diabolique des pratiques magiques, et quantité d'hommes se sont livrés à ces pratiques, soit qu'ils aient cherché à être magiciens pour se mettre en rapport avec le démon et arriver ainsi à satisfaire leur ambition, leur amour pour l'or ou leurs passions impudiques, soit, qu'en habiles charlatans, ils aient voulu profiter de la crédulité publique et arriver ainsi aux mêmes fins. Or il suffit d'indiquer les pratiques qu'on attribuait aux sorciers pour montrer qu'elles étaient très criminelles, et il est facile d'établir que pour ceux qui cherchaient à être sorciers ou à le paraître, ces pratiques n'étaient pas imaginaires de tous points.

On accusait les sorciers et les sorcières de renier Dieu, de faire un pacte avec le démon, de lui rendre un culte, de commettre avec lui et entre eux des actes infâmes, de tuer les enfants, d'empoisonner les hommes et les animaux, de leur donner d'une manière mystérieuse diverses maladies, en jetant sur eux un sort. Par le même moyen, disait-on, ils rendaient l'usage du mariage impossible et inspiraient, à leur gré, pour telle personne qu'ils voulaient, une passion ou une répulsion irrésistibles, etc.

Tenter d'arriver à de pareils résultats serait assurément fort coupable; or il y a lieu de penser que plusieurs de ces crimes ont été tentés et commis pour qui sait les abominations et les débâches auxquelles on s'est abandonné dans diverses sectes païennes et hérétiques sous prétexte de religion. La sorcellerie était, en effet, la religion du diable, et, quand même cet esprit de ténèbres ne serait pas intervenu personnellement et d'une manière sensible dans les opérations magiques, les sorciers pouvaient se transmettre le secret de les réaliser, au moins en partie, en suppléant par des hallucinations produites artificiellement, à ce qu'elles auraient eu d'incomplet dans la réalité.

Pour arriver à ce résultat, il suffisait de joindre à un cœur pervers la connais-

sance secrète de divers moyens naturels, par exemple de l'*hypnotisme* qui permet aujourd'hui de réaliser des prodiges si semblables aux prestiges attribués au démon dans la sorcellerie.

Nous avons dit (art. *Hypnotisme*) que les hypnotiseurs guérissent les malades, par les suggestions qu'ils leur donnent soit à l'état de sommeil, soit à l'état de veille apparente; il suffit d'ajouter ici qu'ils ont le pouvoir de produire une foule d'affections morbides par le même procédé. Ils peuvent encore, par leurs suggestions, donner à leurs victimes toutes les hallucinations qu'il leur plaira, leur faire croire par exemple qu'elles voient le démon et qu'elles sont en rapport avec lui, ils peuvent enfin, dans certaines limites, leur imposer tantôt une antipathie invincible, tantôt une soumission absolue et sans réserve vis-à-vis de certaines personnes.

C'est ce qui résulte, en particulier, d'un ouvrage qui vient d'être publié par M. Liégeois, professeur à la faculté de droit de Nancy, sous ce titre de *la Suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*.

Je choisis parmi les faits nombreux qu'il rapporte, le récit d'un attentat dont l'auteur, un nommé Castellan, a été déféré à la cour d'assises du Var, siégeant à Draguignan, les 29 et 30 juillet 1865, et condamné à douze ans de travaux forcés. On verra que ce Castellan ressemblait fort aux sorciers d'autrefois; or M. Liégeois prétend que c'est la connaissance des pratiques hypnotiques qui a mis ce scélérat en mesure de faire naturellement tout ce qui va être raconté. Tous les détails de ce récit sont extraits du compte rendu des audiences de la cour d'assises.

« Le 31 mars 1865, un mendiant arriva au hameau de Guïols. Il avait vingt-cinq ans environ; il était estropié des deux jambes. Il demanda l'hospitalité au nommé H..., qui habitait ce hameau avec sa fille. Celle-ci était âgée de vingt-six ans et sa moralité était parfaite. Le mendiant, nommé Castellan, simulait la surdi-mutité, fit comprendre par des signes qu'il avait faim; on l'invita à souper. Pendant le repas, il se livra à des actes étranges, qui frappèrent l'attention de ses hôtes: il affecta de ne faire remplir son verre qu'après avoir

tracé sur cet objet et sur sa figure le signe de la croix. Pendant la veillée, il fit signe qu'il pouvait écrire. Alors il traça les phrases suivantes: « Je suis le fils de Dieu... Ne craignez rien de moi, je suis envoyé de Dieu... »

« Ces actes absurdes impressionnèrent les assistants et Joséphine H..., en fut surtout émue. » Le lendemain Castellan après s'être éloigné du hameau, revint, trouva Joséphine occupée des soins du ménage et s'entretint avec elle à l'aide de signes. A midi, ils se mirent à table ensemble. A peine le repas était-il commencé que Castellan fit un geste comme pour jeter quelque chose dans la cuiller de Joséphine Aussitôt la jeune fille s'évanouit, Castellan se livra sur elle aux derniers outrages. Joséphine avait conscience de ce qui se passait; mais retenue par une force irrésistible, elle ne pouvait faire aucun mouvement ni pousser un cri, quoique sa volonté protestât contre l'attentat qui était commis sur elle. »

« Revenue à elle, elle ne cessa pas d'être sous l'empire que Castellan exerçait sur elle, et, à quatre heures de l'après-midi, au moment où cet homme s'éloignait du hameau, la malheureuse entraînée par une influence mystérieuse, à laquelle elle cherchait en vain à résister, abandonnait la maison paternelle et suivait, éperdue, ce mendiant pour lequel elle n'éprouvait que de la peur et du dégoût. » — Il la mena ainsi à sa suite. Lorsqu'elle voulait lui échapper, il la faisait tomber en somnambulisme. — Une fois, qu'elle paraissait comme morte, « on la vit, sur son ordre, se lever, monter les escaliers, les compter, sans commettre d'erreur, puis rire convulsivement. »

« Le lendemain, elle descendit dans un état qui ressemblait à de la folie, elle déraisonnait et refusait toute nourriture; elle invoquait tour à tour Dieu et la Vierge. Castellan, voulant donner une nouvelle preuve de son ascendant sur elle, lui ordonna de faire, à genoux, le tour de la chambre et elle obéit. Emus de la douleur de cette malheureuse jeune fille, indignés de l'audace, avec laquelle son séducteur abusait de son pouvoir sur elle, les habitants de la maison chassèrent le mendiant, malgré sa résistance. A peine avait-il franchi la porte, que Jo-

séphine tomba comme morte. On rappela Castellan ; celui-ci fit sur elle divers signes et lui rendit l'usage de ses sens. »

Enfin elle put lui échapper et fut ramenée chez son père. De son côté, Castellan fut arrêté. « Joséphine, depuis qu'elle est soustraite à l'influence de cet homme, a recouvré à peu près la raison. Elle dit, dans sa déposition devant la cour : « Il exerçait sur moi une telle puissance, à l'aide de ses gestes et de ses passes, que je suis tombée plusieurs fois comme morte. Il a pu alors faire de moi ce qu'il a voulu. Je comprenais ce dont j'étais victime ; mais je ne pouvais ni parler, ni agir et j'endurais le plus cruel des supplices. »

M. Liégeois, qui prétend expliquer tous ces faits par l'hypnotisme, se demande comment Castellan avait pu connaître cet art, dont il faisait un usage si abominable. « Il aura, dit-il, p. 546, acquis ses criminels talents de quelqu'un de ces magnétiseurs de bas étage qui, dans le monde interlope des sorciers, des mendiants, des diseurs de bonne aventure, des bohémiens, etc., se transmettent depuis des siècles, les *secrets* qui leur permettent de vivre au dépens d'autrui. » Il ajoute : « Je me ferais fort de trouver parmi les clients de M. le docteur Liébeault, non pas une, mais dix, mais vingt personnes qui ne pourraient pas plus, dans les conditions données, résister à des tentatives criminelles que n'a pu le faire Joséphine. »

Si l'on prend garde que l'hypnotiseur peut imposer à sa victime les hallucinations qu'il veut, lui faire croire qu'il est le démon ou tout autre être qu'il lui plaît, l'empêcher de se souvenir de ce qui s'est passé, pendant qu'elle était en somnambulisme, n'est-on pas vraiment porté à conclure que les faits attribués à l'action des sorciers ont été souvent des faits bien réels mais où le démon ne jouait pas un rôle aussi personnel que les sorciers avaient intérêt à le faire croire ?

On a soutenu que les sorciers et les sorcières n'étaient que des hystériques ou des personnes hallucinées atteintes de folie. Après ce que nous venons de voir, il nous semble plus juste de dire que les sorciers ont choisi leurs victimes de préférence parmi les hystériques qui sont naturellement dans cet état de

suggestibilité. Ils les ont prises aussi parmi les personnes qui, dans un moment de faiblesse et de curiosité, se sont soumises à leurs manœuvres. Ils ont pu leur donner toutes les hallucinations. Ils leur ont fait croire qu'elles allaient au sabbat, qu'elles y prenaient part à des scènes infâmes, qu'elles recevaient du démon des trésors et des parures qui s'évanouissaient, qu'elles se livraient à lui. Ils ont pu exiger et obtenir d'elles tout ce qu'ils ont voulu. Nos hypnotiseurs affirment à leurs sujets que rien ne peut les soustraire à leur puissance. Les sorciers leur persuadaient qu'elles avaient fait avec Satan un pacte auquel rien ne pouvait les soustraire. C'était ce que ces pauvres victimes avouaient à leurs juges, sans pouvoir discerner ce qu'il y avait de vrai et ce qu'il y avait de faux dans leurs déclarations. On peut arriver aux mêmes résultats avec les hystériques et les hypnotisés de nos hôpitaux, par des moyens qu'il est facile de deviner et que tout expérimentateur malhonnête pourrait employer.

Enfin il a dû arriver aussi que de pauvres malades se sont persuadé tout cela, sans être la victime de personne, sinon d'eux-mêmes, de leur imagination et des croyances de leur temps. On en a accusé, bien à tort, l'Église qui proscrivait les pratiques magiques. Accuse-t-on la société moderne de la folie de ceux qui sont à Bicêtre et qui se croient des assassins ?

Il est impossible aujourd'hui de déterminer quel a été, parmi ceux qui ont été accusés de sorcellerie dans les siècles passés, le nombre des vrais criminels, le nombre de leurs victimes plus ou moins volontaires et enfin le nombre des hallucinés qui n'ont eu aucun rapport avec eux... Il n'est pas moins difficile de déterminer la part qu'il faut accorder en fait à l'exagération des récits ou aux causes naturelles, et celle qu'il faut attribuer à l'intervention du démon, dans ce qu'on a raconté des sorciers et des sorcières.

2° *L'Église catholique doit-elle être rendue responsable des peines portées contre des innocents, dans les procès de sorcellerie ?* — Qu'il y ait eu des innocents condamnés à la mort ou à d'autres supplices, comme sorciers, surtout au XVI^e et au XVII^e siècles, nous n'en disconvenons pas. L'exemple de Jeanne d'Arc est connu de tout le

monde, et les procès de sorcellerie ont fait bien d'autres victimes aussi innocentes qu'elle. Il y en eut à qui les tortures arrachèrent des aveux auxquels elles ne croyaient pas; il y en eut qui avouèrent, en se croyant coupables, parce qu'elles avaient subi les manœuvres criminelles dont nous avons parlé.

Mais il y eut aussi de grands coupables, comme nous venons de le montrer.

Il est vrai qu'on frappa trop souvent les innocents comme les criminels, il est vrai que les tortures et les peines qu'on infligea aux innocents doivent exciter notre pitié; mais l'Église n'est pas responsable de ces malheurs.

Nous avons dit que les peuples catholiques avaient adopté le droit romain, sur ce point aussi. Lien que sur la plupart des autres. Pour ce qui regarde les rigueurs des pénalités et de la procédure, elles dérivèrent aussi du droit romain, elles tenaient aux mœurs du temps et l'influence de l'Église n'a pas peu contribué à les adoucir.

Il ne faut pas oublier, qu'en cette matière, on ne peut faire à l'Église catholique aucun reproche, qui ne s'applique, avec plus de raison, à toutes les sociétés qui l'ont précédée ou qui existaient au temps où les procès de sorcellerie se déroulaient dans notre Occident. Or, cela posé, est-il juste de la prendre seule à partie et de lui imputer un malheur qui a été celui de toute l'humanité? Au xvi^e et au xvii^e siècles, les protestants et les magistrats civils ont montré plus d'ardeur à poursuivre et à punir les sorciers vrais ou prétendus que les représentants de l'Église catholique, preuve évidente que ce ne sont pas, comme on l'insinue souvent, les bulles d'Innocent VIII (1484), de Sixte V (1585) et de Grégoire XV (1628) contre la sorcellerie, qui ont fait monter un certain nombre d'innocents sur les bûchers. Ces papes ont uniquement cherché, comme les princes catholiques et protestants de leur époque, à déraciner ces pratiques criminelles et superstitieuses, que la Renaissance avait répandues partout comme une contagion.

On a prétendu que ces papes avaient prescrit contre les sorciers une procédure toute d'exception. « Une bulle d'Innocent VIII défend, dit le D^r Regnard (*Les Maladies épidémiques de l'esprit, les sorciers*, p. 20), que l'accusée puisse avoir un

avocat. » La bulle d'Innocent VIII, ni celles des autres papes ne disent rien de pareil; elles ne fixent rien sur la procédure à suivre.

Cette procédure était laissée à l'appréciation des juges qui souvent étaient laïques. C'est principalement sur ces juges qui malheureusement, surtout en Allemagne, n'étaient pas toujours assez éclairés, que retombe la responsabilité de l'exécution de tant d'innocents; ou plutôt elle retombe sur les aberrations de l'opinion publique qui avait horreur du crime et ne pouvait discerner les coupables. On écrivit une foule d'ouvrages sur les règles à suivre pour découvrir et punir les sorciers; ils étaient inspirés par les préjugés de l'époque, et écrits presque tous, comme il arrive souvent, dans le but de les corroborer.

Ceux qui montraient le plus de sévérité vis-à-vis de la sorcellerie avaient pour auteurs des protestants, comme Benoît Carpzow (1595-1666) surnommé le *législateur de la Saxe*, tant ses décisions en droit ecclésiastique et pénal jouissaient d'une haute autorité, aussi bien que des catholiques, comme Bodin. Ce qui n'empêche pas les rationalistes modernes de présenter les règles de procédure tracées dans ces ouvrages, comme celles qui étaient imposées par l'autorité ecclésiastique.

Cependant, comme le remarque Rohrbacher (*Histoire de l'Église*, liv. 87, § VI) à la suite du protestant Menzel, ce fut surtout du sein du clergé catholique qu'il s'éleva des protestations contre la déraison et l'inhumanité de ces procédures. Parmi les prêtres qui protestèrent, on doit citer, au xvi^e siècle, Cornélius Laos de Mayence, mort en 1593, et, au xvii^e siècle, les deux jésuites Adam Tanner mort en 1632 et Frédéric Spée, mort en 1635. Tanner, chancelier de l'Université de Prague, controversiste célèbre et auteur de nombreux écrits théologiques, proposa dans un de ses ouvrages de modérer les procédures: « Ce qui, dit Rohrbacher, irrita tellement les juges de sorcellerie que s'ils avaient pu s'emparer de sa personne, ils lui auraient fait éprouver à lui-même la torture et ses suites. Frédéric Spée, né l'an 1595 dans le Palatinat, d'une famille noble, continue le même auteur, reçut à Vurtzbourg, où il se trouvait en 1627 et 1628, la commission de

préparer à la mort environ deux cents personnes, ecclésiastiques, nobles, fonctionnaires, bourgeois et même enfants de l'un et l'autre sexe, qui furent conduits au bûcher. Dans ses entretiens avec ces malheureux, il acquit la conviction qu'ils étaient tous innocents, et que ce n'étaient que les tourments de la question qui leur avaient extorqué un aveu contraire. » Ce qui le remplît d'un tel chagrin que ses cheveux devinrent tout blancs, quoiqu'il fut encore jeune.

Sous ces impressions, il écrivit un ouvrage, où il montre les fautes que les juges commettaient dans les procès contre les sorciers et les sorcières, et où il établit qu'on voit souvent des sortilèges là où il n'y en a que l'apparence. Il disait dans sa préface : « J'ai dédié mon livre aux magistrats de la Germanie; mais à ceux qui ne le liront pas, non à ceux qui le liront. La raison, c'est que les magistrats qui ont assez de conscience, pour penser devoir lire ce que je dis ici des causes des sorcières, ont déjà ce pour quoi il fallait lire ce livre, savoir le soin et l'attention pour bien connaître ces causes; ils n'ont donc pas besoin de le lire, pour y prendre ce qu'ils ont déjà. Mais ceux qui sont d'une telle incurie, qu'ils ne liront ces choses ni ne s'en soucieront, ceux-là ont un extrême besoin de lire tout cela, afin d'y apprendre à être soigneux et attentifs. Que ceux-là donc lisent qui ne liront pas, et que ceux qui liront ne lisent pas même. » L'ouvrage publié en 1631 à Rintal, sous le titre de *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas*, fit grand bruit et trouva beaucoup de lecteurs. Dès l'année suivante (1632), il eut deux nouvelles éditions, l'une à Francfort, l'autre à Cologne. Il fut ensuite traduit en plusieurs langues. C'est ce que nous apprend Leibnitz qui en fait le plus bel éloge *Theodicee*, 4^e p., n° 97) et qui ajoute : « Cet ouvrage a fait un grand fruit et a converti sur ce chapitre Jean Philippe de Shornborn, encore simple chanoine alors, et depuis évêque de Vurtzbourg et enfin aussi archevêque de Mayence, lequel fit cesser ces barbaries, aussitôt qu'il parvint à la régence. En quoi il a été suivi par les ducs de Brunsvick, et enfin par la plupart des autres princes et États d'Allemagne. »

On voit, par le témoignage de Leibnitz, l'influence que le jésuite Spée

exerça pour faire disparaître ces exécutions, même sur les princes protestants et dans le pays où elles étaient le plus en honneur.

En France, ce fut Louis XIV qui, en 1675, mitigea la procédure contre les sorciers en défendant de les mettre à mort, malgré les réclamations du parlement de Rouen. Or on sait combien ce prince faisait profession de protéger le catholicisme.

Nous pouvons conclure que ce ne sont pas les croyances catholiques qui ont introduit, ni développé la sorcellerie dans le monde; mais qu'elles ont au contraire contribué à la faire disparaître, lorsque au xvi^e siècle un retour vers le paganisme tendit à lui rendre la vie; nous pouvons conclure aussi que ce n'est pas l'Église qui a créé des pénalités si rigoureuses contre les magiciens, et qu'il n'y a pas lieu de l'accuser plus qu'aucune autre société de les avoir appliquées à des innocents, par une procédure inintelligente et barbare; c'est au contraire le clergé catholique qui a contribué efficacement à faire mitiger cette procédure.

Aujourd'hui notre législation n'a aucune peine contre la magie à laquelle on ne croit plus, ni contre l'abus qu'on peut faire du spiritisme et de l'hypnotisme qui ressemblent par tant de côtés à l'ancienne sorcellerie; mais voilà que les juriconsultes étudient la matière et signalent cette lacune de nos lois, comme pouvant donner lieu aux plus graves conséquences. En même temps, dans plusieurs pays, on défend à l'hypnotisme de s'exhiber publiquement. Si l'épidémie d'hypnotisme dont nous sommes témoins continue à se développer, peut-être se verra-t-on obligé de renouveler contre ceux qui le pratiquent des défenses, plus conformes à nos mœurs, mais à peu près semblables à celles de la législation ecclésiastique contre la sorcellerie. Cela montre que, si on a abusé de cette législation en l'appliquant mal, il faut néanmoins reconnaître qu'elle avait sa raison d'être, quand même on n'admettrait pas que le pouvoir attribué aux sorciers était diabolique.

J. M. A. VACANT.

SPIRITISME. — *Exposé*. I. — En décembre 1847, une famille du nom de Fox vint demeurer au village d'Hydes-

ville dans l'état de New-York. Quelques jours après son installation, des faits étranges se passèrent dans la maison qu'elle avait achetée. Sans aucune cause naturelle visible, des coups légers et vibrants retentissaient dans la muraille, les meubles se déplaçaient, ou bien les enfants de la maison, trois jeunes filles, se sentaient toucher et frôler par quelque chose d'invisible, semblable à une main froide ou à un gros chien se frottant contre leur lit.

Le 31 mars 1848 au soir, la plus jeune des enfants âgée de douze ans, entendant ces mêmes bruits qui ne l'effrayaient plus, fit claquer ses doigts et s'écria : « Ici, M. Pied Fourchu, faites comme moi ! » L'effet fut instantané : le frappeur fit entendre le même claquement. « Compte dix », dit madame Fox ; il les compta ; puis se mit à répondre avec la plus rigoureuse exactitude à une foule de questions. Le frappeur déclara qu'il était Charles Ryan assassiné et enterré dans le cellier de cette maison. On lit des feuilles, et on trouva à l'endroit indiqué quelques os et un fragment de crâne. L'esprit de Charles Ryan annonça qu'il avait pour mission d'instruire les hommes et de leur démontrer la survivance de l'âme après la mort. On remarqua que ces manifestations étaient liées à la présence de certaines personnes, avec lesquelles l'esprit frappeur aimait à se mettre en rapport. On appella ces personnes *mediums*. Les coups se firent ensuite entendre dans les tables. On remarqua aussi que, sous l'impulsion de plusieurs personnes formant une chaîne ou même d'une seule, si elle était un bon *medium*, une table, un chapeau, une corbeille, un meuble quelconque prenait un mouvement de rotation plus ou moins rapide. D'autres fois, les meubles s'agitaient, fuyaient et semblaient animés ; de passions diverses.

Les tables donnaient des réponses soit par des coups frappés d'une manière conventionnelle, soit à l'aide d'un crayon attaché à leur pied au-dessus d'une feuille de papier et qui écrivait ou dessinait, suivant les demandes des assistants ou les caprices de l'esprit.

Ensuite les *mediums* prirent un crayon à la main, et, sous une impulsion étrangère à leur volonté, leur main écrivit des choses qu'ils ignoraient absolument.

Enfin, sans l'aide de table ni de *mediums*, on obtint des communications de l'esprit en plaçant un crayon sur une feuille de papier, qui se trouvait peu de temps après chargée d'écriture.

Les esprits se manifestèrent encore en transportant des meubles, en jouant de divers instruments de musique, ou en faisant apparaître divers objets.

Pendant que le *medium* est endormi dans une alcôve, on voit se produire des corps lumineux, de petits nuages, des mains qui saisissent et transportent une fleur, une plume ou d'autres choses. « Au toucher, dit M. Crookes, cité dans la revue *La Controverse et le Contemporain* (tom. III, p. 384) ces mains paraissaient quelquefois froides comme de la glace et mortes ; d'autres fois elles m'ont semblé chaudes et vivantes et ont serré la mienne avec la ferme étreinte d'un vieil ami. J'ai retenu une de ces mains dans la mienne, bien résolu à ne pas la laisser échapper. Aucune tentative et aucun effort ne furent faits pour me faire lâcher prise, mais peu à peu cette main sembla se dissoudre en vapeur, et ce fut ainsi qu'elle se dégagea de mon étreinte. »

Bien plus, les esprits ont apparu avec un corps entier, vêtus de diverses draperies. Ils se sont entretenus de vive voix avec ceux qui les voyaient, leur ont permis de les saisir, de compter les pulsations de leur pouls, les battements de leur cœur, de se rendre compte de l'état de leurs poumons, et de prendre leur photographie à la lumière électrique. Disons pourtant que ces apparitions en corps entier et ces photographies ont été souvent l'effet de supercheries reconnues ; ce qui donne le droit de mettre en doute la réalité de cette espèce de phénomènes.

Les communications faites par ces moyens et en particulier par l'écriture sont fort variées. Elles sont données en diverses langues, quelquefois en des langues inconnues de tous les assistants. Elles leur révèlent des choses qu'ils ignorent complètement. On en distingue de grossières, de frivoles, de sérieuses et d'instructives. C'est que les esprits qui se manifestent sont, d'après les spirites (Allan Kardec, *Livre des médiums*, 2^e part., chap. x), les uns bons, les autres mauvais, les autres indifférents. Il n'est même pas rare, disent-ils, qu'un esprit menteur

ou grossier viennent intercaler ses communications au milieu de celles d'un esprit sage.

Les esprits qui se manifestent se donnent souvent pour une personne chère que les assistants ont vue mourir; ils prennent son écriture et son langage et montrent qu'ils sont au courant de tout ce qu'elle a fait pendant sa vie. On comprend que de telles communications ont dû attirer un grand nombre d'adeptes au spiritisme.

D'autres fois, ils se donnent pour les esprits de personnages célèbres. Ils signent: Socrate, César, Napoléon, Paul apôtre, saint Augustin, saint Louis, et même Jésus de Nazareth. Mais, si leurs communications ont quelquefois les caractères qu'annoncent de si grands noms, il est ordinairement évident que les signatures sont fausses et que ce sont des esprits frivoles ou obscènes qui se sont dissimulés de la sorte.

Les bons esprits, ou plutôt ceux qui semblent tels, n'annoncent pas l'avenir; aussi les prédictions faites dans le spiritisme se sont-elles presque toujours trouvées mensongères et dénotent-elles, d'après Allan Kardec, le publiciste spiritiste le plus autorisé, l'intervention d'esprits menteurs.

Le style des communications est varié et l'on a cru reconnaître que le médium exerce une influence sur ce style.

La faculté des médiums se développe par l'habitude. Elle s'exerce dans le somnambulisme, mais le plus souvent à l'état de veille. Cet exercice n'a pas lieu sans fatigue, surtout quand les esprits produisent des effets physiques qui exigent une grande dépense de forces. La *mediumnité* offre des inconvénients. Allan Kardec recommande aux personnes faibles et excentriques de ne pas se faire médiums. On en a vu, en effet, plusieurs qui sont tombées malades ou qui sont devenues folles, par suite de ces pratiques.

Un autre inconvénient, c'est que le médium se livre peu à peu à la puissance d'esprits évidemment mauvais, qui sont moins dociles à s'en aller qu'à venir. Allan Kardec (*Livre des médiums*, n° 212) dit des personnes qui sont livrées à ces esprits: « Nous en connaissons qui ont été punies par des années d'obsession de toute nature, par les mystifications les plus ridicules, par une fascination tenace,

et même par des malheurs matériels et les plus cruelles déceptions. L'esprit se montre d'abord ouvertement méchant, puis hypocrite, afin de faire croire ou à sa conversion ou à la prétendue puissance de son subjugué pour le chasser à volonté. »

On a réuni les réponses des esprits, qu'on a jugés sages, pour en former un corps de doctrine. Nous en résumons les traits les plus saillants, d'après Allan Kardec, en choisissant parmi diverses assertions difficiles à concilier, celles que l'auteur a fait ressortir davantage.

Dieu est éternel, immuable, immatériel, unique, tout-puissant, souverainement juste et bon. Il est le créateur de l'univers. Peut-il se mettre directement en communication avec l'homme par des révélations? C'est un point qui paraît douteux.

L'univers se compose d'êtres matériels ou visibles, et d'esprits.

Les esprits en sont la partie principale; ils s'incarnent successivement dans des corps humains. A notre mort, notre âme devient un esprit errant, jusqu'au jour où elle s'incarne de nouveau soit sur la terre, soit dans un autre globe de l'univers. Les esprits s'incarnent toujours dans le corps d'un être raisonnable et jamais dans celui des animaux; néanmoins, l'esprit doit déjà avoir acquis une certaine perfection pour devenir homme.

Les différentes incarnations de l'esprit sont toujours progressives et jamais rétrogrades; mais la rapidité du progrès dépend des libres efforts que nous faisons pour arriver à la perfection. Il n'y a pas de ciel, ni d'enfer; mais un rapprochement constant du bien idéal qui rend les esprits de plus en plus heureux.

Les esprits séparés des corps sont enveloppés d'un fluide subtil appelé « périsprit » qui leur permet d'agir sur le monde matériel et de se mettre en communication avec nous.

Il en est de très bons qu'on a appelés anges, et des mauvais qu'on a appelés démons.

La morale des esprits supérieurs est à peu près conforme à celle de la philosophie spiritualiste; mais il faut remarquer qu'elle s'accorde, en général, avec les tendances des opinions actuelles. Toutes les religions, d'après cette morale, honorent le même Dieu. Il n'y a de vrai-

ment vertueux que les sacrifices faits pour les autres hommes. L'indissolubilité du mariage est une loi humaine très contraire à la loi de nature.

C'est Jésus qui est le modèle le plus parfait que Dieu ait offert à l'homme pour lui servir de guide et de modèle. Aussi les écrits de certains spirites sont-ils remplis de mots empruntés à l'Évangile.

Le spiritisme se donne pour une nouvelle religion appelée à fondre ensemble tous les cultes. Il prétend se rattacher directement à la révélation chrétienne et continuer l'œuvre de Jésus-Christ. Il s'applique les prophéties par lesquelles Jésus a promis d'envoyer après lui son Esprit consolateur.

Le spiritisme a été pratiqué par un grand nombre de personnes en Amérique, en France, en Allemagne et par toute l'Europe; mais la plupart y ont cherché la satisfaction d'une vaine curiosité, plutôt qu'une nouvelle religion. Il a converti quelques matérialistes au spiritualisme, et quelques savants distingués, comme le chimiste Crookes et l'astronome Zollner, ont étudié la plupart des phénomènes que nous avons indiqués de façon à en mettre la réalité hors de conteste.

II. *Que faut-il penser du spiritisme?* — On a nié l'exactitude des faits que nous avons rapportés; mais ils se sont répétés si souvent et dans de telles conditions, qu'il paraît impossible de les mettre en doute, sauf certaines apparitions d'esprits qui se seraient laissés photographier.

On a essayé d'expliquer ces faits sans l'intervention d'esprits supérieurs, soit par la supercherie, soit par les mouvements inconscients et les suggestions des personnes présentes. — Que dans certaines circonstances il y ait eu de la supercherie et de l'illusion, c'est ce qu'il est assez facile d'établir; mais on aurait tort d'en conclure que dans le spiritisme tout est fourberie et hallucination.

Des savants de premier ordre, et d'une bonne foi incontestable ont constaté mathématiquement que les mouvements dont nous avons parlé ne pouvaient s'expliquer par les forces mises en jeu dans la circonstance. Les réponses données ont souvent révélé une science au-dessus de celle des assistants et des connaissances qu'aucun d'eux ne possédait. Il

est vrai sans doute qu'un *medium* est nécessaire pour la production des phénomènes spirites, que le *medium* se fatigue dans ces communications comme si son propre esprit travaillait, que sa faculté de *medium* se développe par l'exercice, qu'elle a un champ souvent déterminé, de telle sorte que tel *medium* obtiendra des communications d'un style donné et d'un ordre d'idées donné; mais tout cela ne suffit pas pour qu'on puisse attribuer aux facultés naturelles des *mediums* les communications qu'ils reçoivent. Il semble en résulter seulement que l'esprit qui se communique se sert des *mediums* comme d'instruments, et qu'il trouve dans certaines personnes des instruments qui se prêtent mieux à son action.

Il semble en résulter par conséquent que les causes naturelles mises en jeu ont leur part dans ces effets merveilleux; mais il n'en est pas moins vrai qu'elles sont impuissantes à les produire par leurs seules ressources. Pour expliquer ces communications d'une exactitude merveilleuse qui ont trait à des choses complètement ignorées du *medium* et des assistants, et qu'ils ne pourraient connaître, alors même qu'on les supposerait doués de la plus grande pénétration, il faut admettre qu'elles ont pour auteurs d'autres intelligences que celles des hommes qui assistent à l'expérience.

Le spiritisme met donc ses adeptes en communication avec des esprits et la chose est si évidente que le spiritisme a fait revenir Zollner et d'autres hommes intelligents, du matérialisme au spiritualisme.

Mais quels sont ces esprits?

Ce sont des esprits menteurs et hypocrites; ce sont des démons, aucun doute n'est possible sur ce point. — Il n'est pas besoin de le démontrer pour un grand nombre d'entre eux: leurs communications en font foi, de l'aveu des spirites eux-mêmes.

Mais, dit-on, il est des esprits véridiques, sages, pieux. — Quelle preuve en a-t-on? Un esprit menteur peut inopinément se substituer à l'esprit le plus sage, se servir de sa signature, et cela sans que ce dernier l'en empêche, ni qu'il donne aucun signe pour faire reconnaître cette supercherie. Pourquoi l'esprit qui se donne pour sage ne serait-il pas

le même qui ment ensuite si évidemment qu'on ne peut le regarder que comme un esprit menteur ? Nous trouvons d'ailleurs une preuve de l'hypocrisie de tous les esprits en question, dans les prétentions et les contradictions de la doctrine spirite. Elle se donne d'une part, comme la continuation du christianisme; et elle prétend d'autre part, en éliminer tous les mystères et interpréter la doctrine de Jésus-Christ dans un sens rationaliste et conforme aux passions de notre époque. Les textes de l'Évangile ne résistent-ils pas à ces interprétations ?

Du reste, si le spiritisme vient compléter le christianisme, il doit donner au monde des fruits plus beaux que la religion à laquelle il se substitue. Qu'il montre donc les saints qui remplaceront saint Vincent de Paul, saint François de Sales, et tous ceux qui ont compris l'Évangile comme l'Église catholique !

Enfin la manière dont les révélations spirites se produisent par le moyen de tables qui tournent, de *médiums* pris partout, d'exhibitions plus propres à exciter la curiosité qu'à édifier, les graves dangers auxquels on s'expose en s'entretenant avec les esprits, dangers reconnus par les spirites eux-mêmes, tout cela montre bien que le spiritisme est l'œuvre d'esprits mauvais et en même temps hypocondriaques : ce qui est le comble du vice.

J. M. A. VACANT.

SPIRITUALITÉ DE L'ÂME HUMAINE.

— L'homme est composé d'un corps et d'une âme. Notre âme est spirituelle, c'est-à-dire qu'elle est douée d'entendement et de liberté, et de ce chef indépendante, en elle-même, de notre corps.

Néanmoins elle est, ici-bas, le principe de notre vie organique et animale. Tel est l'enseignement de l'Église catholique, au sujet de notre âme.

Cet enseignement touche à bien des questions philosophiques et théologiques. Nous n'avons pas à les examiner toutes; nous nous contenterons, dans cet article, d'établir la spiritualité de notre âme contre les matérialistes.

On trouvera à l'article *Vital* (principe) les preuves que c'est la même âme spirituelle et immortelle, qui est le principe de la vie de notre corps.

Suivant la philosophie de saint Tho-

mas d'Aquin, l'âme humaine est unique mais douée de trois classes de puissances : de puissances végétatives et purement organiques, grâce auxquelles s'exercent en nous les fonctions qui se retrouvent dans les plantes; de puissances sensibles, grâce auxquelles s'exercent en nous les fonctions qui sont propres aux animaux, en particulier la connaissance sensitive des choses; matérielles, les inclinations non raisonnées qui nous poussent vers ces choses enfin de facultés intellectuelles qui nous sont spéciales : l'entendement et le libre arbitre. Les actes de nos facultés intellectuelles sont des opérations produites exclusivement par notre âme et qui ne peuvent être des opérations de notre corps : aussi notre âme continue-t-elle à vivre et à produire ces actes intellectuels, après que notre corps a péri. Pour les fonctions de la vie organique et de la vie sensitive, elles sont communes à notre corps et à notre âme : aussi cessent-elles de s'accomplir, dès le moment où la mort sépare notre âme d'avec notre corps.

Suivant la philosophie du même docteur, comme la matière inorganique est incapable d'exercer les fonctions de la vie végétative ou sensitive, il faut que les végétaux et les animaux soient constitués autrement que la matière brute; il y a donc en eux un principe constitutif, en vertu duquel la matière qui les compose est organisée et vivante. Ce principe est simple, c'est-à-dire indivisible et unique, de même que l'âme humaine; mais comme il ne possède ni l'entendement, ni la liberté, ni aucune puissance supérieure à celles qui s'exercent dans la matière et par la matière, il disparaît au moment où la plante et l'animal cessent d'exister; car il n'est autre chose que le principe qui les fait vivre, végéter et sentir.

Il ne reste donc rien des opérations de ce principe ni de son essence, dès là que leur vie et leur puissance de sentir et de se nourrir disparaissent par la mort. Du reste, ce principe ne peut exister que dans la matière qu'il organise; car c'est le même principe qui fait que la matière s'organise. (Voir l'art. principe *Vital*.)

La philosophie de saint Thomas d'Aquin qui vient d'être résumée, à grands traits, ne s'accorde point avec l'opinion qui ne voit dans les bêtes que des ma-

chines dépourvues d'une véritable connaissance.

Elle est également opposée aux théories qui mettent le siège des sensations non pas dans le corps vivant, en tant que vivant, mais dans un principe immatériel qui gouvernerait le corps, comme un cavalier gouverne son cheval, et qui ayant ses opérations propres et exclusives, survivrait, même chez les animaux dépourvus de raison, aux corps qui périssent ou devrait être anéanti par un acte positif de Dieu.

Nous n'avons pas à examiner laquelle de ces doctrines est la mieux fondée ; c'est une question que nous laissons débattre aux philosophes, en tout ce qui ne touche pas au principe de la vie dont nous nous occuperons à l'article principe *Vital* ; mais, pour établir d'une façon précise la spiritualité de l'âme humaine contre les matérialistes, il faut exposer nos preuves suivant l'une ou l'autre de ces opinions. Notre démonstration eût été plus simple et plus facile, si nous avions suivi la doctrine opposée à celle de saint Thomas d'Aquin. Mais, comme nous préférons la vérité aux facilités de l'apologétique, nous suivrons, au contraire, la doctrine du Docteur angélique. Elle nous paraît, en effet, seule en harmonie avec les données de la saine philosophie et de la physiologie, et elle s'accorde mieux que l'opinion opposée avec l'ensemble des enseignements de l'Église. (Voir l'art. *saint Thomas d'Aquin*.) Seulement nous prévenons le lecteur que, dans cette doctrine, la preuve tirée des sensations et de la simplicité de l'âme n'a point la valeur qui lui est attribuée par les philosophes qui se rattachent à Descartes.

Nous n'avons pas à démontrer l'existence d'un principe d'où procèdent nos pensées. Puisque nos pensées existent, ce principe existe aussi (voir l'art. *Âme*) ; mais la question est de savoir si ce principe diffère de la matière qui forme notre corps. S'il en diffère, notre âme en diffère et elle a une existence indépendante de celle de notre corps ; car ce principe de notre pensée, c'est ce que nous appelons notre âme. Il nous faut donc prouver ici que ce principe est indépendant de notre corps pendant cette vie ; on verra à l'article *Immortalité*, qu'il lui survit après notre mort.

Nous appelons donc spirituel ce qui de soi est indépendant du corps et ne tient à aucun organe corporel. Quand nous disons que notre âme est spirituelle, nous entendons, non seulement qu'elle est essentiellement simple en elle-même, mais encore qu'elle vit et exerce son activité dans des opérations dont aucun organe corporel n'est le siège. Ces opérations ne sont point sensibles quoiqu'elles s'accomplissent par nos sens ; ce sont des opérations intellectuelles auxquelles les données des sens peuvent servir de matière, mais qui se produisent en dehors de tout organe matériel.

Pour établir la spiritualité de l'âme, il faut donc montrer : 1° qu'elle est une substance identique à elle-même au milieu des phénomènes mobiles dont elle est le théâtre ; 2° qu'elle est, en elle-même, un être simple, et non un être composé de parties étendues et juxtaposées ; 3° qu'elle est un esprit indépendant dans sa vie intellectuelle de tout organe corporel, et non un simple principe vital lié à la matière comme l'âme des bêtes. C'est ce que nous allons prouver dans trois paragraphes successifs, en insistant sur le dernier point qui est le point capital.

§ 1. *Notre âme est une substance qui reste identique à elle-même, au milieu des phénomènes mobiles dont elle est le théâtre.*

Nous n'en chercherons d'autre preuve que le témoignage de notre conscience et l'impossibilité de rendre compte de ce que nous éprouvons, si l'on refuse d'admettre l'identité personnelle de chacun de nous. Notre âme, c'est, en effet, le principe de nos pensées et de nos volitions : or, nous sentons que ce principe est toujours le même en nous, quelle que soit la variété de nos pensées et de nos résolutions ; car, aussi haut que ses souvenirs remontent, chacun de nous a conscience, jusqu'à sa mort, qu'il est le même qui pensait au temps que ses souvenirs lui rappellent et qui pense encore aujourd'hui. Cette identité personnelle se manifeste bien clairement, dit M. Janet (*Le Matérialisme contemporain*, ch. vii), dans trois faits principaux : la pensée, la mémoire, la responsabilité. — Le fait le plus simple de la pensée suppose que le sujet qui pense demeure le même, à deux moments différents. Toute pensée est

successive; si on le conteste du jugement, on ne le contestera pas du raisonnement; si on le conteste du raisonnement sous sa forme la plus simple, on ne le contestera pas de la démonstration, qui se compose de plusieurs raisonnements. Il faut admettre évidemment que c'est le même esprit qui passe par tous les moments d'une démonstration. Supposez trois personnes, dont l'une pense une majeure, l'autre une mineure, l'autre une conclusion: aurez-vous une pensée commune, une démonstration commune? Non, il faut que les trois éléments se réunissent en un tout dans un même esprit. — La mémoire nous conduit à la même conclusion. Je ne me souviens que de moi-même, a très bien dit Royer Collard: les choses extérieures, les autres personnes n'entrent dans ma mémoire, qu'à la condition d'avoir déjà passé par ma connaissance; c'est de cette connaissance que je me souviens et non de la chose elle-même. Je ne pourrais donc pas me souvenir de ce qu'un autre que moi a fait, dit ou pensé: la mémoire suppose un lien continu entre le *moi* du passé et le moi du présent. — Enfin, nul n'est responsable que de lui-même; s'il l'est des autres, c'est dans la mesure où il a pu agir sur eux ou par eux. Comment pourrais-je répondre de ce qu'un autre a fait avant que je fusse né? Ainsi pensée, mémoire, responsabilité, tels sont les témoignages éclatants de notre identité.

§ II. *Notre âme est en elle-même un être simple et unique, non un composé d'éléments corporels et étendus qui puissent se séparer les uns des autres; elle est, en conséquence, essentiellement distincte de la matière du corps qu'elle anime.*

Indiquons tout d'abord quelques-unes des preuves de cette simplicité, nous répondrons ensuite aux principales objections du matérialisme.

1^o Preuves.

Première preuve. Contraste entre la transformation constante du corps organisé et la permanence du moi pensant. — « Dans les corps vivants, dit Cuvier, aucune molécule ne reste en place; toutes entrent et sortent successivement; la vie est un tourbillon continu, dont la direction, toute compliquée qu'elle est, demeure constante, ainsi que l'espèce de molécules qui y sont entraînées, mais non les

molécules individuelles elles-mêmes. Au contraire, la matière actuelle du corps vivant n'y sera bientôt plus, et cependant elle est dépositaire de la force qui contraindra la matière future à marcher dans le même sens qu'elle. » Aucun des éléments qui entrent dans notre substance corporelle n'y reste plus de sept ou huit ans; notre corps ne demeure donc le même individu que par le principe qui le fait vivre. Ce principe, c'est notre âme. (Voir les art. *Âme* et *Principe Vital*.)

Du reste, quand on rejetterait cette assertion, il faudrait admettre que cette âme qui pense est essentiellement distincte des éléments corporels qui constituent notre corps, puisque tous ces éléments disparaissent emportés par le tourbillon vital, tandis que la conscience nous affirme, comme nous l'avons montré plus haut (§ I), la constante identité du principe de notre pensée.

Et qu'on ne dise point que l'identité du *moi* pensant s'explique par cette raison que les éléments corporels qui se succèdent se ressemblent et produisent constamment les mêmes effets, comme une source qui jaillit produit toujours le même bruissement et prend sans cesse la même forme; car, si cette explication peut s'appliquer avec quelque apparence de raison au principe vital des plantes ou des animaux, il est impossible de l'appliquer à l'homme, puisque la conscience nous affirme non pas seulement que nous avons toujours les mêmes dispositions et les mêmes pensées (elle nous affirme souvent, au contraire, que ces dispositions et ces pensées ont changé), mais que nous sommes toujours la même personne.

2^e preuve. Différence absolue qui sépare les phénomènes de conscience des phénomènes chimiques, physiques et mécaniques. — Nous ne parlons pas, en ce moment, de l'opposition qui distingue les phénomènes de la vie sensitive des actes d'intelligence qui n'appartiennent qu'à l'homme; nous montrons ailleurs que les caractères spéciaux de ces derniers prouvent la spiritualité de l'âme humaine. Ici c'est de sa simplicité qu'il s'agit: or les phénomènes de la vie sensitive supposent aussi un principe simple. (Voir l'art. *principe Vital*).

Il n'est pas besoin de s'arrêter à faire

ressortir que les phénomènes de conscience et les phénomènes de l'ordre physique sont absolument irréductibles l'un à l'autre et qu'ils n'ont rien de commun. Il n'est personne qui ne s'en rende compte, si peu qu'il y réfléchisse. Sans doute nous percevons ces phénomènes, mais quelle différence entre l'acte conscient, par lequel nous les percevons et les phénomènes considérés en eux-mêmes ! Je suis assis sur la plage de l'Océan et je contemple les vagues mugissantes. Ces vagues s'agitent dans l'espace, elles se soulèvent et se dressent les unes contre les autres, elles retombent avec fracas par le poids de leur masse. Si je fais un retour sur moi-même pour analyser la connaissance que j'ai de ce spectacle grandiose, je ne trouve ni vagues, ni mouvements, ni poids, ni corps qui résonne, ni éléments divers ; ma connaissance est d'une tout autre nature ; malgré la diversité de son objet, elle est toujours revêtue du même caractère et diffère absolument de ces phénomènes extérieurs. Cette connaissance, elle n'a ni poids, ni étendue, ni chaleur, ni son, ni couleur, ni mouvement dans l'espace. Non seulement elle n'a point ces qualités qui se retrouvent dans tous les corps ; mais, qu'elle se porte sur des objets extérieurs et corporels, ou que j'occupe ma pensée d'êtres incorporels, comme la gloire ou la vertu, je vois encore clairement qu'elle ne peut revêtir ces qualités.

Puisque les caractères de la connaissance et de la pensée ne peuvent se ramener à ceux des phénomènes du monde physique, il faut donc admettre qu'ils sont d'un ordre tout à fait différent. Le principe par lequel nous connaissons n'est donc pas un corps étendu divisible, comme les corps qui sont le siège de phénomènes purement matériels : c'est un principe simple.

Les organes de nos sens, nos yeux, nos oreilles ont sans doute leur part dans notre connaissance du monde extérieur ; mais les sensations qui nous révèlent le monde extérieur ne pourraient se produire en nous par la seule action des forces physiques, chimiques ou mécaniques mises en jeu dans ces organes ; elles ne s'expliquent qu'autant qu'il existe, en dehors et au-dessus de ces forces chimiques, physiques et méca-

niques, un principe simple qui agit dans ces organes, qui voit et entend par eux. (Voir l'art. principe vital, 1^o mécanistes.)

3^e preuve. Nécessité d'un principe unique et simple pour expliquer l'unité de la pensée. — Pour former un jugement, il est nécessaire que je compare les deux idées, qui fournissent le sujet et l'attribut de la proposition qui exprime ce jugement. Pour affirmer que *Dieu est bon*, il faut que je saisisse un rapport entre la notion de Dieu et celle de bonté. Pour faire un raisonnement, il faut que je compare entre eux les jugements qui concourent à le former. Pour faire une démonstration un peu longue, il faut que je saisisse l'enchaînement et le rapport de tous les jugements et de tous les raisonnements qui m'en fournissent la trame. Mais comment pourrais-je saisir ces rapports et cet enchaînement, si le principe qui connaît le sujet de la proposition n'était pas le même que celui qui en connaît l'attribut ; comment pourrais-je tirer ces conclusions d'un raisonnement ou d'une démonstration, si ce principe qui affirme la majeure n'était point le même que celui qui affirme la mineure et si tous les raisonnements qui entrent dans la démonstration n'étaient pas faits par le même principe ? Le principe qui pense, qui juge et qui raisonne en moi ne peut donc être multiple, ni formé de parties placées les unes en dehors des autres. Le raisonnement nous démontre ce que notre conscience nous a affirmé dans notre première preuve : ce principe est unique, simple et identique dans tous nos actes de connaissances. Ce principe nous l'appelons le *moi* : c'est lui qui perçoit nos sensations, qui les compare, c'est lui qui pense et qui veut. Ce principe ne peut être la matière qui forme notre corps ou l'un de ses organes ; car la matière est essentiellement composée de parties juxtaposées et placées les unes en dehors des autres. Il ne peut être non plus l'une des forces physiques ou chimiques qui sont en cette matière ; car ces forces ont la matière pour siège, elles se divisent entre les diverses parties de la matière. Ni la matière, ni les forces matérielles ne peuvent donc remplir les fonctions que le principe pensant exerce en nous ; par conséquent ce principe ne peut être la matière, ni aucune force physique ou chimique ; c'est donc un principe simple,

un principe distinct de la matière qui forme notre corps.

II^e *Objections*. — Elles se ramènent à trois principales.

Première objection, tirée des rapports du cerveau avec la pensée. — Partout où le cerveau fait défaut, dit-on, il n'y a pas de pensée; partout où l'on rencontre le cerveau, on trouve la connaissance au moins à un certain degré; enfin le développement de la connaissance et celui du cerveau sont toujours dans la même proportion: ce qui affecte l'un affecte l'autre. L'espèce, l'âge, la maladie, le sexe ont à la fois sur le cerveau et sur la faculté de connaître une influence toute semblable. L'intelligence, l'imagination agissent sur l'organisme par l'intermédiaire du cerveau et des nerfs, comme l'organisme agit sur l'imagination et la pensée par le moyen du système nerveux et du cerveau. Or, d'après la méthode baconienne, quand une circonstance produit un effet par sa présence, qu'elle le supprime par son absence ou le modifie par ses changements, elle peut être considérée comme la vraie cause de cet effet. Le cerveau réunit ces trois conditions dans son rapport avec la pensée: il est donc la cause de la pensée, et comme la cause de la pensée en est aussi le siège, le cerveau est le siège de la pensée. Voilà l'objection.

Réponse. — Chez les êtres corporels, il y a sensation et connaissance, là seulement où se rencontrent un cerveau ou des ganglions nerveux; réciproquement, partout où le système nerveux se rencontre, il y a des sensations au moins rudimentaires: nous n'en disconviendrons pas. Cela prouve que les sensations ont besoin du système nerveux pour se produire. Mais que la perfection de la connaissance soit liée à la perfection du cerveau, c'est un point qui jusqu'ici n'a pas été démontré: car on ne sait encore en quoi consiste la perfection du cerveau, ni à quelle qualité du cerveau se rattacherait la perfection de la connaissance. « Les uns, dit M. Janet (*Le Matérialisme contemporain*, p. 119), indiquent le volume, les autres la composition chimique, les autres enfin une certaine action dynamique invisible, qu'il est toujours facile de supposer... L'état du cerveau dans la folie est une des pierres d'achoppement les plus redoutables de l'anatomie pathologique.

Les uns trouvent quelque chose, et les autres ne trouvent rien, absolument rien. » Enfin, suivant certains auteurs, surtout suivant les matérialistes évolutionnistes, il y aurait très peu de différence entre le cerveau de l'homme et celui du singe; et pourtant il existe un abîme entre l'intelligence de l'homme et la connaissance des animaux, comme nous l'établirons plus loin. Bien qu'il n'y ait de sensations que chez les êtres qui ont un système nerveux, on ne peut donc regarder le rapport proportionnel du cerveau et de la pensée comme un point scientifiquement prouvé. L'expérience établit, au contraire, qu'au moins en ce qui concerne l'homme et l'animal, la différence des cerveaux n'est pas aussi grande que l'exigerait la différence de la faculté de connaître, si la loi qu'on nous propose était vraie.

Ainsi les faits qu'on nous objecte montrent uniquement que le cerveau et les nerfs qui s'y rattachent ont une part dans nos sensations et nos connaissances purement sensitives. Mais il n'y a en cela rien d'opposé à la doctrine de saint Thomas à laquelle nous nous sommes attachés. Elle admet au contraire que la matière des organes concourt avec les facultés sensitives de l'animal à la production de la sensation et de ses diverses transformations. S'ensuit-il que les sensations sont dues aux forces physiques, chimiques et mécaniques du cerveau? Non; car nous avons démontré que ces sensations supposent un principe simple et unique, qui n'est autre que le principe de la vie animale.

Pour ce qui regarde l'intelligence, qui est propre à l'homme et n'appartient pas aux animaux, elle s'exerce avec le secours des données fournies et élaborées par nos sens; c'est aussi la doctrine de saint Thomas. Il s'ensuit que les fonctions du cerveau font partie des conditions requises pour l'exercice de notre intelligence et que les lésions du cerveau peuvent entraîner des troubles mentaux; mais il ne s'ensuit pas que le cerveau est la cause de l'intelligence ou qu'il en est le siège. Nous démontrons plus loin, en effet, que l'intelligence exige une faculté absolument immatérielle.

2^e *objection, tirée du rapport de la connaissance avec les changements chimiques de l'organisme*. — On admet aujourd'hui l'équi-

valence des forces physiques, dépensées pour produire un phénomène corporel, et de celles qui sont produites dans ce phénomène. La variété des phénomènes du monde matériel résulterait même d'une transformation incessante des forces mises en jeu dans le monde. Herbert Spencer *Premiers principes* a étendu cette loi aux phénomènes de la connaissance. Selon lui, l'activité mentale serait l'équivalent exact de l'activité de l'oxydation du cerveau. « Les modes de conscience appelés pression, mouvement musculaire, sensation de son, de lumière et de chaleur, dit-il, sont produits en nous par des forces, qui, si elles se dépensaient d'une autre manière, mettraient en pièces ou en poussière des morceaux de matière, engendreraient des vibrations dans les objets environnants, opéreraient des combinaisons chimiques ou feraient passer des substances de l'état solide à l'état liquide.... Toutes choses égales, ce que nous appelons quantité de conscience est déterminé par les éléments constitutifs du sang.... La quantité d'action mentale est en rapport avec l'oxydation du phosphore qui entre dans la composition de la substance cérébrale. » De ces données, le matérialisme tire la conclusion que la pensée n'est qu'une sécrétion du cerveau.

Réponse. — La réponse à la première objection que nous avons résolue montre que le cerveau n'est point le siège de phénomènes proprement intellectuels.

Pour nos sensations, dont le siège est dans nos organes matériels, est-il démontré qu'elles sont produites par les seules forces physiques mises en jeu dans ces organes? En aucune manière. Admettons, en effet, que le cerveau dépense une certaine quantité de forces physiques et chimiques dans l'exercice de la vision, de l'audition et des autres sensations; il ne s'ensuit pas que ces forces physiques soient la sensation elle-même, mais seulement qu'elles doivent être dépensées pour que la sensation se produise. La loi de l'équivalence des forces qui se transforment dans les divers phénomènes du monde matériel s'applique aux forces physiques; mais les sensations et leurs transformations par l'imagination ne sont pas des forces physiques; ce sont, comme nous l'avons

dit, des états psychiques absolument irréductibles aux forces physiques.

La théorie de Spencer ne prouve donc pas que les sensations sont une sécrétion du cerveau; combien moins démontre-t-elle que les actes intellectuels, auxquels le cerveau est étranger, sont une sécrétion de cet organe!

3^e objection, tirée des actes réflexes inconscients et des phénomènes dits de double personnalité. — « Coupez transversalement d'une manière complète la moelle épinière d'une grenouille, en arrière des membres antérieurs, dit Perrier, *Anatomie et physiologie animales*, p. 570, ceux-ci conserveront toute leur activité; l'animal les retirera, si vous les touchez légèrement; il s'en servira pour ramper et essayer de fuir, si vous l'étrayez; les membres postérieurs demeureront au contraire complètement immobiles, la grenouille n'en fera aucun usage. Mais pincez violemment ces membres: ils se contracteront vivement, sans que le train antérieur bouge.... Au lieu de pincer la patte de la grenouille, déposons sur elle une goutte d'acide sulfurique ou de tout autre acide énergique. La grenouille commencera à agiter la patte, comme si elle voulait se débarrasser de l'acide; n'y parvenant pas, elle approchera, malgré sa moelle coupée, l'autre jambe de la goutte d'acide et s'efforcera de la chasser par ce nouveau moyen qui ne laissera pas de réussir. »

Ces actes sont appelés des *actes réflexes*, parce qu'ils sont commandés par la partie de la moelle qui est séparée du cerveau et non par l'animal lui-même.

La partie antérieure de la grenouille qui obéit aux incitations du cerveau ne donne, en effet, aucun signe de douleur ou de frayeur, elle reste complètement immobile pendant que ses pattes de derrière exécutent tous ces mouvements.

Ces actes réflexes se produisent non seulement pour les fonctions qui sont absolument instinctives et auxquelles l'habitude n'a point de part, mais encore pour les opérations qui résultent d'une habitude ou d'un dressage. Le pianiste qui joue un morceau, l'homme qui parle une langue d'une prononciation difficile, celui qui trace des caractères compliqués, n'arrivent à la rapidité d'exécution que nous constatons, qu'en raison des mouvements réflexes qui se coordonnent dans

leur organisme. Or ne semble-t-il pas résulter de ces phénomènes que le principe, qui connaît et commande nos actions, n'est pas simple, mais qu'il est multiple, comme les centres nerveux qui produisent ces divers mouvements réflexes indépendamment du cerveau ?

D'autre part, l'hypnotisme (voir ce mot) a contribué à mettre en relief l'indépendance de divers actes que nous regardons comme produits par notre âme elle-même. La suggestion hypnotique abolit, en effet, une partie des sensations que l'hypnotisé éprouverait à l'état normal. Elle le dépourvoit d'une partie des facultés qu'il a acquises par l'exercice : de celle de marcher, de celle de prononcer telle voyelle ; elle rend un côté de son corps triste, pendant que l'autre exprime la joie la plus vive.

Enfin les états de conscience d'une même personne peuvent être dissociés. Elle aura, par suite, deux existences alternantes qui paraîtront n'avoir aucun rapport l'une avec l'autre ; ou bien encore elle attribuera à une autre personne qu'à elle-même une partie des actes qui se passent en elle et qu'elle regarderait comme siens, si elle était dans son état normal.

Cette dissociation accidentelle de sensations et d'actes, que nous attribuons ordinairement à un principe unique, le *moi*, ne prouve-t-elle pas que ce principe n'a pas la simplicité et l'unité que nous croyons ? ne prouve-t-elle pas que c'est notre système nerveux avec ses nombreuses ramifications qui sent, qui pense et qui veut en nous ?

Réponse. — Nous n'avons pas dit que l'action des divers centres nerveux n'est pas la condition des sensations ou des actes dont nous avons conscience ; nous avons seulement prétendu que toutes nos sensations ont pour cause un principe unique et simple qui anime tout notre organisme. Ce principe anime tous les centres nerveux qui sont le siège des mouvements réflexes, aussi bien qu'il anime notre cerveau. Cela posé, lorsque, par suite d'une lésion des nerfs qui relient ces centres au cerveau, ce principe ne dispose plus des moyens par lesquels il coordonne son action sur ces centres et les influences qu'il en reçoit, il est hors d'état d'exercer son domaine et d'éprouver les mêmes sensations qu'auparavant.

Aussi n'est-on pas en droit de dire que ce principe est multiple, parce que, dans cet état, les phénomènes qu'il produit ne sont plus coordonnés.

L'objection que l'on nous fait serait plus sérieuse si l'on pouvait établir que, dans ces cas de vivisection ou de somnambulisme et d'hypnotisme, les sensations ou les hallucinations produites ont, dans l'homme ou dans les animaux semblables à l'homme, plusieurs sièges différents ; mais c'est ce que l'on ne démontre pas.

On ne démontre pas que dans la grenouille dont on a sectionné la moelle, il y ait, à partir de ce moment, deux êtres qui souffrent. Les mouvements qui s'exécutent dans les membres postérieurs sont, en effet, inconscients et automatiques, comme ceux qui se produisent dans la digestion et dans d'autres fonctions de la vie animale ; s'ils se coordonnent entre eux, c'est en vertu du dressage qu'ils ont reçu antérieurement.

Les hypnotisés, dont un côté exprime la joie pendant que l'autre exprime la tristesse, peuvent s'imaginer qu'ils sont gais du côté droit et tristes du côté gauche et agir en conséquence ; mais c'est le même être qui croit être tout à la fois triste et gai. Nous faisons bien des rêves dont les éléments ne sont pas moins incohérents et qui pourtant sont le fait d'un seul et même *moi*.

Est-ce par suite d'une hallucination ou d'une action physique sur le système nerveux que les hypnotisés, à qui on le suggère, se croient incapables de prononcer une voyelle ou de marcher, et agissent en conséquence, peu importe ; car, dans l'une ou l'autre hypothèse, ce cas se ramène à ceux que nous venons d'expliquer.

On nous objecte des somnambules qui ont deux vies alternantes. On nous en oppose d'autres, qui s'attribuent une partie de leurs actions et qui en attribuent l'autre partie à une autre personne ; mais n'arrive-t-il jamais aux mendiants de rêver qu'ils sont devenus princes ? Ne nous imaginons-nous pas de temps en temps que nous entretenons une conversation avec nos amis, quand nous sommes seuls à parler intérieurement et que c'est nous-mêmes qui faisons tous les personnages ? Ce sont là des hallucinations, où nous nous trompons nous-

mêmes et dans lesquelles un seul et même individu fait tout ce qu'il attribue à diverses personnes. Cette troisième objection ne prouve donc rien non plus contre notre thèse.

Concluons, par conséquent, que notre âme qui sent et qui pense est, en elle-même, un être simple et unique, qu'elle est essentiellement distincte de la matière du corps qu'elle anime.

§ III. — *Notre âme est un esprit, indépendant dans sa vie intellectuelle de tout organe corporel, et non un simple principe vital, lié à la matière, comme l'âme des bêtes.*

Notre âme a toutes les puissances sensitives que possède l'âme des bêtes, et elle exerce ces puissances par les organes de notre corps; mais elle est douée, en outre, de facultés intellectuelles que les animaux ne possèdent pas; ces facultés supérieures, elle les exerce par elle seule et non par le moyen d'aucun organe matériel; c'est ce que nous entendons, en disant qu'elle est spirituelle. Pour établir cette spiritualité, nous allons indiquer en quoi l'intelligence et la volonté diffèrent des puissances sensitives des animaux sans raison; nous prouverons ensuite que cette intelligence et cette volonté ne s'exercent point par le moyen des organes corporels.

I. — L'ÂME DE L'HOMME ET L'ÂME DE LA BÊTE.

1° *Différences fondamentales, tirées du champ illimité et universel de nos concepts et de nos jugements.*

Ce qui distingue la connaissance intellectuelle de l'homme de la connaissance de l'animal, c'est que l'animal ne connaît que les objets et les rapports particuliers qu'il perçoit dans le monde des corps, tandis que l'homme conçoit des *objets*, que les corps ne lui présentent pas et qu'il affirme des *rapports* que l'expérience ne lui apprend pas. De là deux différences fondamentales entre l'homme et l'animal.

1° L'animal a des sens, une mémoire et une imagination, mais qui ne lui fournissent que des données corporelles, concrètes et particulières, composées des éléments qu'il puise dans le monde extérieur. Par son imagination, il se représente des sons tels qu'il en a entendu, des couleurs telles qu'il en a vu, des saveurs telles qu'il en a goûté;

rien de plus. L'homme a des représentations sensibles de la même nature; mais ce qui le met incomparablement au-dessus de la bête, c'est qu'il conçoit des êtres immatériels, c'est qu'il conçoit l'essence abstraite et universelle des êtres corporels. Il a l'idée de Dieu, des anges, de la vertu, c'est-à-dire d'êtres qui n'ont rien de matériel; ni étendue, ni couleur, ni son, ni saveur. Il a l'idée des corps en général, l'idée de l'essence des plantes, c'est-à-dire de ce qui est commun à toutes les plantes; or ces concepts universels diffèrent des représentations concrètes que ses sens ont puisées dans le monde extérieur. Le monde extérieur renferme, en effet, des corps particuliers, des plantes diverses; mais il ne nous montre aucun être qui soit un corps en général ou l'essence des plantes. Les concepts universels et abstraits ne peuvent donc être perçus par nos sens. Puisque nous les percevons, il faut donc que ce soit par une faculté supérieure aux sens, l'intelligence; nous sommes donc doués d'intelligence. — D'autre part l'animal ne connaît aucun être spirituel; il ne se forme aucun concept universel. Il est donc dépourvu de l'intelligence que nous possédons.

2° L'homme se forme des jugements absolus et universels, où il affirme des rapports que l'expérience ne lui a point montrés. Tels sont les premiers principes: celui, par exemple, que tout fait contingent doit avoir une cause. Telles sont leurs applications: celles, par exemple, qu'un cercle ne peut être carré, que tout homme est composé d'un corps et d'une âme. En vertu de ces principes universels et absolus, nous raisonnons et tirons des conclusions dont nous voyons et affirmons la nécessité. Le Verrier a démontré par ses calculs l'existence d'une nouvelle planète, qu'aucun œil n'avait jamais vue.

L'animal ne saisit entre les êtres d'autres rapports que ceux que l'expérience lui a fait constater ou ceux que lui révèle un instinct où le raisonnement n'a aucune part. Sa mémoire les lui rappelle, tels qu'ils se sont produits; elle fait qu'il en attend le retour. Comme ses expériences sont multiples, elles se groupent entre elles suivant les lois de l'association (voir l'art. *Associationisme*); mais c'est un groupement tout méca-

nique, où le raisonnement proprement dit n'a aucune part; car, si les données fournies par les sens se combinent dans l'imagination et la mémoire de l'animal, c'est uniquement d'après leur similitude concrète et selon l'ordre où elles se sont produites. Si l'on a battu un chien avec un bâton, la vue de ce bâton l'effrayera; mais il ne soupçonnera pas qu'une cravache peut servir au même usage, jusqu'à ce qu'il l'ait éprouvé. Une poule habituée à rentrer dans son poulailler par un petit trou rentrera toujours par cette ouverture, quand même une large porte s'ouvrirait sur le poulailler du côté opposé. Fermez ce petit trou et observez la poule, quand l'heure où elle rentre au poulailler sera venue. Que fera-t-elle? Vous la verrez manifester le plus grand trouble; mais jusqu'à ce que le hasard, l'exemple d'autres poules ou votre secours l'yaient amenée, elle ne songera point à aller passer par la porte. C'est qu'elle agit par une habitude tout à fait machinale.

Citons deux traits, où ce caractère de la connaissance de l'animal se montre très nettement.

Nous les empruntons à M. Joly (*L'Homme et l'animal* p. 210 et 214), qui les a empruntés lui-même à Max Muller et à M. de Cherville. « Un brochet avalait tous les petits poissons que l'on mettait dans son *aquarium*; il fut séparé de ses victimes par un carreau de verre. Il ne pouvait plus les atteindre; il ne cessait pas de les voir. Or, toutes les fois qu'il fondait sur eux, il se heurtait les ouïes contre le verre, et parfois avec tant de force qu'il restait ensuite couché sur le dos comme mort. Il se relevait pourtant et recommençait ses élans; mais ses élans devinrent de plus en plus rares, et, au bout de trois mois, ils finirent par cesser complètement. Arrivé à cet état... il fut laissé ainsi enfermé et solitaire pendant six mois. Au bout de six mois, on retira le carreau de verre de l'*aquarium* et on rendit au brochet la liberté de circuler parmi les autres poissons. C'étaient les mêmes que ceux qu'il avait désirés en vain et qu'il s'était lassé de désirer. Or, parfois il se dirigea vers eux; mais, quoique nul obstacle ne s'interposât plus entre eux et lui, jamais il n'en toucha un seul; il s'arrêtait toujours à la distance respectueuse d'un

pouce environ et se contentait de partager avec ses compagnons la nourriture qu'on disposait dans l'*aquarium*. Aussitôt cependant qu'un poisson étranger était introduit, le brochet l'avalait sans hésiter. Au bout d'une quarantaine de repas, il fallut le retirer de l'*aquarium* à cause de sa grande taille. »

On a observé que les chiens sont très frieux. Cette observation est le point de départ de la seconde expérience que nous voulons rapporter. « Grand admirateur de l'intelligence canine, dit M. de Cherville (*Le Temps* du 11 janvier 1875), j'ai voulu voir ce dont elle était capable, sollicitée par ses impérieux appétits de calorique... J'avais un griffon auquel, comme on dit, il ne manquait que la parole et de plus enragé pour le chauffage. A plusieurs reprises, en choisissant toujours les journées froides, je disposai dans l'âtre une petite lampe à la portée d'un joli tas de copeaux. Il suffisait de rapprocher une de ces brindilles de la flamme, pour avoir une de ces joyeuses flambées dont mon animal était si friand. Je l'observai. Il vint, selon son habitude, s'asseoir sur la queue devant le foyer; il y resta pendant quelques minutes, grelottant, contemplant mélancoliquement ce lumignon qui chauffait si peu, puis s'en alla se coucher dans un coin. Au bout de quelques instants, il reprit son premier poste en accentuant son attitude douloureuse. L'idée de pousser un des copeaux sur la lampe ne se fit pas jour dans son cerveau, bien que, pour lui en faciliter la conception, lui prenant la patte, je lui démontrasse plusieurs fois le brillant résultat qu'il pouvait obtenir d'un de ses mouvements... Je ne doute pas cependant, ajoute l'observateur que nous citons, qu'on ne puisse dresser un chien à allumer mécaniquement du feu, comme on le dresse à toutes sortes d'autres tours de force; mais cela n'infirmait pas nos conclusions qui sont que tout acte complexe est absolument hors de la portée de l'intelligence animale. »

Ces exemples montrent bien comment toutes les connaissances de l'animal se renferment dans le champ restreint de ses expériences sensibles; elles sont toutes particulières et empiriques. Le domaine de l'intelligence humaine est, au contraire, illimité: de la vue du

monde sensible nous nous élevons à des conceptions générales et à des jugements universels et absolus.

De là découlent un grand nombre d'autres différences entre l'homme et l'animal.

1^o *Autres différences entre l'homme et l'animal, qui découlent de ces deux différences fondamentales.*

1^o L'homme, qui peut s'élever au-dessus des phénomènes particuliers qu'il éprouve, peut par suite revenir sur ces phénomènes, il les examine, il les analyse, il arrive à connaître son activité et ses lois, il est, en un mot, capable de *réflexion*. L'animal voit, entend, se souvient; mais il lui est impossible de se replier sur lui-même pour étudier la nature de l'acte par lequel il voit, de la puissance par laquelle il se souvient.

2^o L'homme apprécie les biens qui le sollicitent à l'action; il peut donc résister ou céder à leur sollicitation, il est *libre* (Voir l'art. *Libre arbitre*); il a conscience de ce qui est bien et de ce qui est mal moralement; il a le sentiment de sa responsabilité; il affirme la justice des récompenses qui sont décernées aux actes vertueux, et des peines qui doivent être infligées aux actions coupables. — L'animal agit *sans liberté*, parce qu'il est entraîné nécessairement par les biens qui se présentent à ses sens ou à son imagination. S'il hésite parfois dans ses actes, c'est parce qu'une lutte s'établit en lui entre des impressions opposées; mais ce n'est pas lui qui décide de l'issue de la lutte, il est simple spectateur du combat: il suivra sans aucun doute l'impression la plus forte, parce que c'est la plus forte qui triomphera nécessairement. L'animal n'a donc ni mérite ni démerite; il n'a non plus aucun sentiment du devoir. Ce sont ses instincts aveugles qui lui font faire ce qui nous paraît bien et quand le chien sauve la vie de son maître, il leur obéit nécessairement, comme il leur obéit nécessairement, quand il dévore des poussins que son maître voulait élever.

3^o Nous nous rendons compte des phénomènes du monde extérieur; l'animal les subit sans les comprendre. Voyant par quelles causes les phénomènes du monde se produisent et pouvant nous décider librement et à notre gré dans nos déterminations, nous utilisons, par

des *inventions* de toutes sortes, les lois du monde et les ressources que nous trouvons en nous-mêmes. C'est ce qui nous donne tant de supériorité sur les animaux les plus forts et les mieux doués. C'est la source de notre industrie merveilleuse. C'est encore ce qui a amené les divers membres de l'humanité à mettre leurs ressources en commun, dans des *sociétés* si merveilleusement organisées. De là un *progrès incessant et sans fin*. « En étudiant la nature, dit Bossuet (*de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 14^v), l'homme a trouvé le moyen de lui donner de nouvelles formes. Il s'est fait des instruments; il s'est fait des armes; il a élevé les eaux qu'il ne pouvait pas aller puiser dans le fond où elles étaient; il a changé la face de la terre; il en a creusé, il en a fouillé les entrailles, et il y a trouvé de nouveaux secours: Ce qu'il n'a pu atteindre, de si loin qu'il a pu l'apercevoir, il l'a tourné à son usage. Ainsi les astres le dirigent dans ses navigations et dans ses voyages. Ils lui marquent et les saisons et les heures. Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé; il cherche et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusques à l'infini et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions. » Qu'on nous montre maintenant que les animaux aient ajouté quelque chose depuis l'origine du monde à ce que la nature leur avait donné. On dit que quelques-uns d'entre eux ont changé quelque peu la matière qui sert à leur industrie; mais ce changement ne vient pas d'eux, il a été produit parce que le milieu où ils vivent et les ressources qu'il leur offre se sont modifiées. C'est un changement semblable à celui qui se produit dans les plantes lorsqu'on les transporte d'un climat à un autre. Il n'y a donc là aucun signe de raison et d'intelligence et l'on peut dire avec Bossuet que les animaux *vont toujours un même train, comme les eaux et comme les arbres*.

4^o L'homme parle, il écrit, il attache à divers sons et à diverses images une signification qui lui permet de faire connaître toutes ses pensées. L'homme apprend; non seulement il reproduit ce qu'on l'habitué à dire ou à faire, il le comprend, il s'en rend compte, il en tire de nouvelles conséquences auxquelles

son maître ne songeait pas. Rien de pareil dans l'animal. Si un phénomène ou un geste lui rappellent certaines choses, c'est par une association semblable à celle qui lui fait unir le souvenir des coups à la vue du bâton qui l'a frappé. La preuve, c'est qu'il est incapable de donner à ces cris, à ces gestes une signification générale; la preuve, c'est qu'il est dans l'impossibilité de se fabriquer un langage et de parler. L'animal se forme, on le dresse; mais il n'apprend pas à proprement parler. Le perroquet prononce des sons, mais il ne les comprend pas. Le singe imite ce qu'il voit faire, mais sans en saisir la raison. D'où viennent toutes ces différences, que nous n'aurions jamais fini de faire ressortir? De ce que les animaux n'ont que des représentations particulières; de ce qu'ils ne conçoivent aucune idée générale, ni aucun principe universel et absolu.

Nous pouvons, à un autre point de vue, résumer toutes ces différences en deux traits qui découlent l'un de l'autre: L'homme conçoit et affirme l'universel, c'est pourquoi il est capable de se développer dans toutes les directions et de progresser par sa propre initiative; l'animal ne connaît que le particulier sensible, c'est pourquoi il est incapable de rien inventer.

III^o *Conclusion* : *L'homme est doué d'intelligence, l'animal en est dépourvu.*

Il y a donc dans l'homme un principe dont l'animal est entièrement dépourvu. Ce principe, c'est la faculté de se former des concepts universels et de formuler des jugements absolus, c'est l'intelligence ou l'entendement, avec le libre arbitre qui en dérive.

On dit souvent que les animaux ont de l'intelligence; mais la plupart de ceux qui se servent de cette expression veulent dire seulement que les bêtes ne sont pas dépourvues de connaissances, ni de mémoire et qu'elles sont douées de merveilleux instincts. Ils se servent donc d'un terme impropre, pour exprimer une vérité que nous admettons aussi. Bien des auteurs, il est vrai, ne veulent voir entre les connaissances empiriques de l'animal et la science de l'homme qu'une différence de degré. Aussi prétendent-ils que l'intelligence de l'homme n'est que le développement de ses facultés sensitives et que l'animal n'est pas

entièrement dépourvu de la puissance de réfléchir, de comprendre, de raisonner et de progresser. Ces auteurs sont les sensualistes; ce sont les mêmes philosophes qui font dériver nos connaissances intellectuelles de nos sensations. Nous avons réfuté ce qu'il y a de plus spécieux dans leur théorie à l'article *Associationisme*. Nous avons montré, en cet endroit, que la sensation est séparée de l'entendement et par conséquent que la bête est séparée de l'homme par un abîme infranchissable.

IV^o *Réponse aux objections.*

Il ne sera pas inutile pourtant de résoudre diverses difficultés qu'ils nous opposent. Ils s'appuient principalement: 1^o sur les raisonnements apparents de certains animaux et sur leurs prétendues conceptions générales; 2^o sur leurs instincts merveilleux; 3^o sur les modifications et les progrès de ces instincts.

Première objection. — *Raisonnements apparents de certains animaux et leurs prétendues conceptions générales.* — Un chien qui suit une piste rencontre-t-il un carrefour; il s'arrête, hésite un instant entre les trois routes qui s'ouvrent devant lui, cherche la piste sur l'une d'elles, puis sur la seconde; s'il ne la trouve ni sur l'une ni sur l'autre, il s'élance sans nouvelle hésitation sur la troisième route: n'est-ce pas, dit-on, la preuve qu'il a ainsi raisonné: « Le lièvre que je poursuis a dû passer par l'une des trois routes; or il n'a pris aucune des deux premières; donc il a dû nécessairement s'engager dans la troisième. Je m'y élance donc sans plus chercher, ni hésiter. » Pour raisonner de cette manière, ne faut-il point partir de principes généraux et posséder une intelligence semblable à celle de l'homme?

Quand on dit à un chien qui y est formé: « A la chasse, à la chasse! » il comprend immédiatement qu'il s'agit de chasser un animal, sans savoir si c'est un lièvre ou un chevreuil. Il commence donc par jeter les yeux autour de lui jugeant où il est plus probable que le gibier est caché. S'il aperçoit un bouquet de bois dans le voisinage, il s'y élance cherchant de tous côtés une piste. S'il n'en trouve point, il regarde les arbres pour découvrir un écureuil. Or ces divers actes n'indiquent-ils pas clairement que ces paroles « à la chasse! à la chasse! » ont éveillé dans

son esprit un concept général, celui qu'il y a là auprès de lui, un animal quelconque a chasser? N'est-ce pas par déduction qu'il conclut que cet animal doit être dans le bouquet de bois, et que s'il n'a point laissé de piste sur le terrain, c'est qu'il est réfugié au haut d'un arbre?

Réponse. — Les faits signalés dans ces objections et tous les faits semblables ne supposent dans les animaux aucun raisonnement fondé sur des principes, ni aucune idée générale; il suffit pour les expliquer de reconnaître aux bêtes la puissance d'éprouver des sensations et d'associer celles qu'elles ont une fois éprouvées.

Dans le premier fait, le chien qui sait par expérience que le gibier suit de préférence les chemins battus flaire successivement trois voies qui s'ouvrent devant lui. Il laisse les deux premières où il ne trouve aucune piste; il s'élance dans la troisième où son odorat lui fait reconnaître la piste; si le gibier s'était jeté à travers champs, le chien hésiterait aussi pour le troisième chemin, puis l'abandonnerait comme les deux autres. Il n'est donc guidé par aucun raisonnement, mais par son flair.

Dans le second fait, ils'agit d'un chien qu'on a habitué à entendre ces mots « A la chasse! A la chasse! » chaque fois qu'il y avait un cerf, un lièvre, un écu-reuil ou un autre animal à chasser. Il a donc associé à ces mots la sensation de la poursuite d'un gibier.

En les entendant, il se met, en vertu de cette association, à chercher le gibier partout; mais il n'y a là éveil d'aucune notion générale, pas plus qu'il n'y a notion générale dans l'appétit que nous éprouvons après un long jeûne et qui nous fait chercher tout ce qui est capable de nous rassasier.

2^e objection. — *Les instincts merveilleux des animaux.* — On trouve des instincts merveilleux, particulièrement chez les insectes et chez les oiseaux. Nous ne les décrirons pas ici; mais les produits de ces instincts peuvent être comparés avec avantage à ceux de l'intelligence de l'homme; car l'art de l'homme est souvent inférieur à celui des animaux.

Réponse. — Des instincts si merveilleux doivent être assurément le produit d'une intelligence. Mais, est-ce dans les animaux eux-mêmes qu'il faut chercher

cette intelligence? Non, car la conduite qu'ils tiennent dans leurs actes instinctifs prouve qu'ils ne sont dirigés par aucun raisonnement et par aucun calcul.

« L'animal doué d'instinct, dit M. Perrier (*Anatomie et physiologie animales*, p. 193), agit sans se rendre compte de la fin de ses actes; il ne perfectionne pas les procédés employés pour atteindre cette fin; alors même que le but est supprimé, il n'en persiste pas moins à agir comme si le but existait; il ne généralise pas et ne combine pas ses actions dans un cas particulier, autrement que dans un autre. »

Tels sont les caractères des actes instinctifs. Ils montrent qu'il n'y a dans ces actes aucune intelligence, et par conséquent, que les animaux sont dépourvus d'entendement. Pour expliquer la sagesse merveilleuse qui se manifeste dans leur conduite, il faut donc en chercher la cause dans le créateur du monde, comme nous l'avons démontré à l'article *Providence*. « Les sculpteurs et les peintres, dit Bossuet (*ibid.*), semblent animer les pierres et faire parler les couleurs, tant ils représentent vivement les actions extérieures qui marquent la vie. On peut dire à peu près dans le même sens que Dieu fait raisonner les animaux, parce qu'il imprime dans leurs actions une image si vive de raison qu'il semble d'abord qu'ils raisonnent. Admirons donc dans les animaux, non point leur finesse et leur industrie, car il n'y a point d'industrie là où il n'y pas d'invention, mais la sagesse de celui qui les a construits avec tant d'art qu'ils semblent même agir avec art. »

3^e objection. — *Modifications propres de ces instincts.* — Les transformistes prétendent que ces instincts merveilleux qui varient avec les espèces se modifient tous peu à peu. On cite d'ailleurs quelques observations qui démontrent que, malgré leur stabilité, ils n'ont pas toujours une immutabilité absolue. « Le moineau ordinaire, dit encore M. Perrier (*ibid.*, p. 195), construit un nid assez bien fait et couvert, lorsqu'il est obligé de le placer sur un arbre; il se contente d'un nid grossier lorsqu'il peut trouver un tron ou quelque autre abri naturel pour l'établir; quelquefois, il s'empare tout bonnement d'un nid d'hirondelle. Le loriot a la singulière habitude d'attacher son nid entre deux bran-

ches d'arbre, faisant la fourche, à l'aide de brins de ficelle ou d'un fil de laine; son instinct a donc été modifié postérieurement à l'époque où les hommes ont imaginé de filer de la laine ou du chanvre. Le castor construisait autrefois des digues et des cabanes en Europe, comme au Canada; les castors du Rhône, gênés par la présence constante de l'homme, se bornent aujourd'hui à se creuser des terriers sur les bords du fleuve. » Ces différences ne supposent-elles pas chez ces animaux du calcul, du raisonnement et par conséquent de l'intelligence?

Réponse. — Non. Ces modifications sont, en effet, le résultat d'un changement dans les circonstances où l'instinct agit. Le chien, qui a été habitué à manger des légumes, se jette sur la viande aussitôt qu'on lui en présente et le chien qui s'est toujours repu de chair se mettra au régime des légumes dès qu'il n'aura plus d'autre nourriture. Cela s'explique sans attribuer au chien aucun raisonnement et par le seul besoin qu'il éprouve de satisfaire son goût et son appétit. Ainsi en est-il des modifications que subissent certains instincts; car qu'est-ce qui fait l'instinct des animaux, sinon un besoin semblable à la faim et à la soif, quoique plus aveugle. Aussi quand même l'on aurait prouvé ce qu'on n'a pu faire jusqu'aujourd'hui la formation lente et progressive de tous les instincts des bêtes, il ne s'ensuivrait point que les bêtes raisonnent. Il resterait donc entre l'homme et l'animal un abîme infranchissable, qu'aucune transformation ne pourrait combler; car l'intelligence n'est pas un degré supérieur de la sensation et de l'instinct: nous avons démontré, en établissant ici la spiritualité de l'âme et à l'article *Associationisme*, que c'est une faculté d'un autre ordre. (Voir aussi l'article *Âme des bêtes*.)

II. — L'INTELLIGENCE DE L'HOMME NE S'EXERCE POINT PAR DES ORGANES CORPORELS.

Première preuve. — Les opérations sensitives des animaux, aussi bien que les nôtres, s'exercent par des organes corporels. Elles exigent sans doute, nous l'avons vu, un principe simple qui domine et anime ces organes; mais ce principe ne peut les produire, qu'en agissant par ces organes. Aussi quelques associations que les sensations subissent, la

connaissance sensitive reste-t-elle toujours particulière et corporelle.

La connaissance intellectuelle et toutes les opérations qui en dérivent ont, au contraire, un caractère d'universalité qui prouve que l'intelligence n'a rien d'organique et qu'elle s'exerce avec une entière indépendance du cerveau et des sens. Les corps sont, en effet, limités, et, quelque complexes qu'on suppose nos organes, il leur est impossible de saisir ce qui est illimité et ce qui est universel. Il n'y a donc rien de corporel dans notre faculté de concevoir l'universel: elle s'exerce en dehors de toute matière. C'est ce que nous entendons dire, lorsque nous affirmons la spiritualité de l'âme humaine.

Ses puissances végétatives et sensitives agissent par nos organes corporels; mais son intelligence et son libre arbitre agissent sans aucun organe. Les premières données sur lesquelles s'exercent nos puissances intellectuelles leur sont, il est vrai, fournies par les sens; notre imagination revêt toutes les idées de notre entendement d'images sensibles; nous exprimons mentalement par la parole ou par d'autres signes sensibles les jugements que notre raison formule; mais, si les sens agissent en même temps que l'intelligence, il faut néanmoins qu'elle conçoive sans eux, et indépendamment d'eux, toutes les idées et tous les jugements auxquels elle attribue l'universalité.

2^e preuve. — Tous les autres caractères des vérités intellectuelles prouvent aussi qu'elles n'ont rien de corporel. Que peut manifester un organe matériel, si souple qu'on le suppose? Uniquement ce qui est corporel, ce qui est dans le temps et dans l'espace, ce qui par conséquent est contingent. Un tableau, si parfait qu'il soit et quelque habilement qu'on en ménage les ombres et la perspective, ne peut être fait que de couleurs, il offre nécessairement l'image d'une scène déterminée et passagère; or nos organes étant matériels sont soumis aux mêmes conditions.

On ne peut donc leur attribuer les actes de notre entendement. Nous concevons, en effet, des qualités et des êtres qui n'ont rien de matériel, comme la vertu, les purs esprits et Dieu. Nous affirmons la vérité des premiers principes

et de leurs conclusions, comme une chose indépendante de toute circonstance de temps et de lieu, et nous en voyons l'absolue nécessité. Il faut donc encore conclure que notre intelligence est immatérielle et que notre âme est un esprit capable d'agir sans les organes de nos sens.

3^e preuve. — Notre libre arbitre voir l'art. *Libre arbitre*, s'exerce d'une manière qui montre mieux encore, s'il se peut, son indépendance de toute condition matérielle. Il se décide pour les biens matériels et supérieurs que les sens n'atteignent point et que l'entendement seul nous révèle. La nature des biens en faveur desquels nous nous déterminons, dans nos actes libres, démontre donc la spiritualité de notre âme, comme la nature des vérités qui sont l'objet de notre intelligence.

Cette indépendance de notre volonté vis-à-vis de tout organe corporel et de toute condition matérielle se manifeste d'une façon non moins évidente quand notre corps est en la puissance d'un tyran et que ce dernier essaye en vain par tous les moyens de dompter notre volonté. On demandait aux martyrs de brûler quelques grains d'encens en l'honneur des idoles. Ils refusaient. Pour obtenir leur consentement, on mettait en œuvre toutes les sollicitations, toutes les promesses, toutes les séductions : ils refusaient. On les soumettait aux tortures les plus cruelles, ils refusaient toujours. On saisissait leur main et on les contraignait à exécuter extérieurement et malgré eux l'action à laquelle ils se refusaient : leur volonté protestait. On les mettait à mort et rien n'avait pu leur arracher ce consentement, la seule chose qu'on voulait obtenir d'eux. En mourant, ils sentaient bien qu'il ne tenait qu'à eux de donner ce consentement ou de le refuser. Si leur volonté avait dépendu d'un organe corporel, n'aurait-on pas su triompher de vive force de cet organe impuissant à se défendre, comme on contraignait leur main à brûler de l'encens et comme on forçait leur corps d'endurer les tortures ? Sans aucun doute. Il faut donc admettre que notre libre arbitre agit indépendamment de tout organe corporel. Les actes de notre volonté ne se produisent donc point par les organes de notre corps, pas plus que ceux de notre intelli-

gence ; le seul principe de ces opérations est donc notre âme. Elle possède, par conséquent, dans sa partie supérieure, une activité entièrement distincte et séparée du corps, une vie qui lui est exclusivement propre. Notre âme est donc une substance spirituelle. Voir les art. *Âme*, *Âme des bêtes*, *Associationisme*, *Immortalité*, *Matérialisme*, *Principe vital*.

J. M. A. VAGANT.

SUBORDINATION DES DEUX POUVOIRS. — L'Église enseigne que la société civile et la société religieuse viennent l'une et l'autre de Dieu, et sont souveraines chacune dans son ordre ; mais elle enseigne, en même temps, que l'ordre des choses temporelles, dont le soin incombe à la société civile, est subordonné à l'ordre des choses spirituelles ; d'où il suit qu'en cas de conflit entre les deux pouvoirs, c'est le pouvoir religieux qui doit l'emporter. Ces vérités, toujours enseignées dans l'Église, et naguère encore si clairement exposées par Léon XIII (*Encyclique Immortale Dei et Libertas*), ont fourni aux adversaires un prétexte pour accuser l'Église d'ambition, d'aspiration à la toute-puissance, à l'absorption de la société civile. Nous allons montrer que la doctrine catholique repose sur les principes mêmes de la raison, et que les objections dirigées contre elle sont insoutenables. Nous supposons que les adversaires admettent l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Le caractère des relations qui doivent unir deux êtres se détermine principalement par la nature et la fin de ces êtres eux-mêmes. Il importe donc, avant tout, de se former une notion exacte des deux sociétés.

Et d'abord qu'est-ce que l'État ou la société ? En voici une définition, sinon régulière, du moins suffisamment exacte et claire. La société civile est une communauté d'hommes unissant leurs efforts, par la volonté de Dieu, auteur de la nature, sous la direction d'une autorité suprême, pour s'entraider dans la recherche de leur fin temporelle.

Il me semble inutile de prouver chacun des points de cette définition ; car je ne crois pas qu'aucun esprit sérieux puisse la contester, et j'en viens immédiatement aux conclusions.

Premièrement, la société civile étant l'œuvre de Dieu, comme auteur de la nature, ne peut jamais, si elle reste fidèle à la mission et à la constitution qu'elle tient de son fondateur, être inconciliable avec l'Église, puisque cette dernière est l'œuvre du même auteur et que Dieu ne peut vouloir deux choses incompatibles.

En vertu du même principe, il est également faux que l'État et l'Église puissent, sans erreur d'une part ou de l'autre, porter, en même temps sur le même objet, des lois contradictoires.

Secondement, l'État possède un pouvoir suprême dans sa sphère, pouvoir qui lui vient directement de Dieu, sans l'intermédiaire de l'Église. L'État est donc une société complète et parfaite, existant par elle-même, et souveraine dans son ordre. Il lui appartient, par conséquent, de faire seul ses lois et de veiller seul à leur exécution.

Troisièmement, l'État, étant institué en vue de la fin secondaire de l'homme, est subordonné à la société religieuse instituée pour nous conduire à notre fin dernière. La raison en est évidente. La fin secondaire est, par sa nature même, subordonnée à la fin dernière, comme le moyen au but; l'État, qui n'est pour l'homme qu'un moyen d'atteindre sa fin temporelle, est donc nécessairement, lui aussi, subordonné à la fin dernière, qui est le salut, et à la société religieuse chargée du soin de cette fin dernière. Il faut donc dire que : la société civile, souveraine et indépendante dans la sphère des intérêts de ce monde, est, comme ces intérêts eux-mêmes, subordonnée aux intérêts de l'ordre supérieur et à la société religieuse qui en a la charge.

Quatrièmement, l'État étant une société d'hommes à qui Dieu n'a point conféré l'infaillibilité peut errer, porter de mauvaises lois, se corrompre et nuire à la fin, en vue de laquelle il a été institué. D'où il suit que l'individu n'est pas tenu à une obéissance aveugle envers l'État; qu'en certains cas il peut, que parfois même il doit lui résister, principalement lorsqu'une autorité supérieure le lui commande.

Enfin, la société civile n'a été établie et ne continue à subsister qu'en vue de la fin temporelle des individus, d'où il

résulte que son autorité est limitée à ce qu'exige l'acquisition de cette fin elle-même.

Je réponds maintenant à la seconde question : Qu'est-ce qu'une société religieuse en général? Et en particulier, qu'est-ce que l'Église catholique?

Une société religieuse est une communauté d'hommes unissant leurs efforts, d'après la volonté de Dieu, et sous la direction d'une autorité suprême, pour atteindre leur fin dernière. Sur cette définition de la société religieuse en général, deux remarques suffiront. La première, c'est que la société religieuse et la société civile ont l'une et l'autre Dieu pour auteur, et que par conséquent elles ne peuvent s'absorber l'une l'autre, sans aller contre l'ordre providentiel. De plus, comme leur but est permanent et distinct, elles doivent l'une et l'autre durer aussi longtemps que le genre humain.

La seconde remarque, c'est que la société religieuse appartient, par le but de son institution, à un ordre supérieur à celui de la société civile.

Mais j'en viens immédiatement à l'Église catholique, seule véritable société religieuse, voulue de Dieu (Voir l'art. *Église*.) L'Église catholique peut se définir : la société des hommes baptisés, instituée par Jésus-Christ pour nous conduire, sous l'autorité suprême et infaillible du Pontife romain, à notre fin dernière.

De cette définition découlent naturellement plusieurs conséquences importantes.

La première, c'est que l'Église forme une société parfaite, existant par elle-même, indépendamment de toute société civile, et souveraine dans sa sphère. L'erreur contraire fait de l'Église une institution qui tire son origine de l'État, une société dont l'État peut permettre ou interdire l'établissement, annuler ou approuver les lois.

D'où viendrait à l'État cette prééminence, cette supériorité sur la société religieuse? Ce n'est pas de sa nature, puisque, sous ce rapport, au contraire, il est manifestement inférieur à la société religieuse, n'étant établi qu'en vue de la fin secondaire de l'homme. Ce n'est pas de l'autorité qu'il possède sur les citoyens, car cette autorité est limitée à ce qui intéresse la prospérité tem-

porable. Ce n'est pas de sa priorité en fait, car la société religieuse et la société civile ont toujours coexisté. D'ailleurs l'Église, en s'établissant dans un empire déjà formé, ne faisait qu'user du droit absolu qu'elle possède de vivre, de s'étendre et de conduire les hommes à leur fin dernière; elle n'avait besoin d'aucune concession de l'État. De plus, en fait, l'Église est aujourd'hui plus ancienne que toutes les sociétés civilisées. On ne peut donc trouver dans la nature de l'Église et de la société civile aucun motif pour déclarer cette dernière supérieure à la première.

Au contraire, il est évident pour toute intelligence de bonne foi et exempte de préjugés, que la société religieuse doit posséder sur la société civile une certaine supériorité, un certain pouvoir de direction, sans lequel l'ordre disparaîtrait de ce monde, et la fin secondaire de l'homme deviendrait un obstacle à l'acquisition de sa fin dernière. C'est ce que les théologiens appellent *pouvoir indirect de l'Église sur l'État*, et c'est ce que les ennemis du catholicisme, ignorants ou aveuglés par la passion, présentent aux masses comme un fantôme menaçant sous le nom de théocratie ou domination des prêtres sur les rois et les peuples. Examinons donc cette doctrine à la lumière des principes certains de la raison. Aucun droit n'appartient plus incontestablement à l'Église, chargée de conduire les hommes à leur fin dernière, que celui de diriger les consciences, c'est-à-dire de nous déclarer quelles choses plaisent à Dieu et quelles choses lui déplaisent. Or, la conscience est gravement intéressée dans plusieurs des actes qu'accomplissent les membres de la société civile, chefs ou sujets, par exemple, lorsqu'ils portent des lois relatives aux mœurs. Ces actes ressortissent donc au tribunal de la société religieuse, qui peut les déclarer injustes, contraires à la volonté de Dieu, et dont les déclarations obligent en conscience tous les enfants de l'Église. Prétendre que, dans ce cas, l'Église n'a pas le droit de parler, ou que les membres de la société civile ne sont pas tenus d'obéir à sa voix, c'est prétendre que l'Église n'a pas le droit de faire connaître la volonté de Dieu à ceux qui la transgressent, ou que nous ne sommes pas obligés de

nous soumettre à cette volonté lorsque nous la connaissons.

De plus, l'Église établie pour procurer aux hommes le salut éternel doit posséder toute l'autorité nécessaire à la fin de son institution; il faut que son action ne puisse être légitimement entravée par aucun pouvoir. La raison en est que notre fin dernière, dont elle est chargée, prime toutes les fins secondaires en vue desquelles les autres sociétés sont instituées. Si donc l'Église juge telle ou telle loi de l'État contraire au bien des âmes, il faut lui reconnaître le droit de la déclarer nulle et sans valeur.

Voici maintenant les objections : 1° Si, en cas de conflit, l'Église se trompe? A un catholique je répondrais : Elle ne se trompe pas; elle est infallible. A ceux qui rejettent l'infailibilité de l'Église, je dirai : Si vous déniez cette prérogative à l'Église, vous la refusez aussi sans doute à l'État. Etant donc admis que les deux autorités sont également sujettes à l'erreur, il faut évidemment obéir, en cas de conflit, à celle qui a la charge de nos plus graves intérêts, c'est-à-dire à l'autorité religieuse; car c'est un principe incontestable que jamais, pour aucun motif, il n'est permis à personne d'exposer sa fin dernière. L'État, en pareille circonstance, doit donc céder devant l'Église, comme le moyen devant la fin, le temps devant l'éternité.

Mais, dit-on, si l'Église est au-dessus de l'État, et si l'autorité religieuse est supérieure à l'autorité civile, cette dernière n'est plus indépendante et l'État n'est plus souverain; l'Église peut tout faire dans l'État sous le spécieux prétexte de l'intérêt des âmes; c'est là une théocratie aussi absurde en principe qu'intolérable dans la pratique.

Remarquons d'abord que la souveraineté n'implique pas le droit de tout faire. Au-dessus des pouvoirs humains règne la loi de Dieu, devant laquelle tout pouvoir doit s'abaisser. Rien n'est suprême dans l'homme, puisque partout et toujours il demeure soumis à l'autorité de son créateur. C'est là un principe que ne peuvent nier même les défenseurs les plus exagérés de l'omnipotence de l'État. Or, c'est précisément comme l'interprète officiel de la loi divine que l'Église réclame un certain pouvoir sur l'État, car elle ne réclame autre chose

que le droit d'arrêter le pouvoir séculier, lorsqu'il agit contre la volonté de Dieu. Qu'y a-t-il en cela de contraire aux prérogatives de l'autorité séculière suprême? Ne serait-ce pas le comble de l'absurdité de prétendre qu'elle doit pouvoir, sans aucun obstacle, faire le mal et désobéir à Dieu?

De plus, l'Église n'intervient et ne réclame le droit d'intervenir que là où le salut des âmes l'exige et exclusivement en vue de ce but. Voici la comparaison qu'emploie Bellarmin pour élucider ce point délicat :

« Les deux pouvoirs, dit-il (le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel), sont dans l'Église comme l'esprit et la chair dans l'homme. En effet, l'esprit et la chair sont comme deux puissances qui peuvent se trouver soit unies, soit séparées. La chair a les sens et les appétits auxquels correspondent des actes et des objets proportionnés et dont la fin immédiate est la santé et la bonne constitution du corps. L'esprit, de son côté, a l'intelligence et la volonté, avec des actes et des objets proportionnés; sa fin est la santé et la perfection de l'âme. La chair se trouve sans l'esprit dans les bêtes, et l'esprit sans la chair dans les anges; d'où il suit qu'ils n'existent pas précisément l'un à cause de l'autre.

Dans l'homme, la chair est jointe à l'esprit, et, comme ils ne forment qu'une seule personne, il faut entre eux une certaine subordination et une certaine connexion. La chair, en effet, est soumise et l'esprit commande. L'esprit ne se mêle pas aux actions de la chair, mais il la laisse accomplir tous ses actes, comme elle les accomplit chez les brutes; cependant, lorsque ces actes nuisent à la fin de l'esprit lui-même, il commande à la chair, la châtie et, si cela est nécessaire, ordonne des jeûnes et d'autres pénitences...

« De même la puissance politique a ses princes, ses lois, ses tribunaux, ses jugements, et la puissance ecclésiastique ses évêques, ses canons, ses jugements. L'une a pour fin la paix temporelle, l'autre le salut éternel. Parfois elles se trouvent séparées, comme au temps des apôtres, et parfois unies comme maintenant. Quand elles sont unies, elles forment un corps unique; elles doivent

donc être liées entre elles, et l'inférieure doit être soumise et subordonnée à la supérieure. Voilà pourquoi la spirituelle ne se mêle pas aux affaires temporelles, mais les laisse aller comme avant l'union, pourvu qu'elles ne nuisent pas à la fin spirituelle, ou qu'elles ne soient pas nécessaires pour l'atteindre. Dans ce cas, en effet, la puissance spirituelle peut et doit contraindre la temporelle, en employant tous les moyens qui lui paraîtront nécessaires... »

Cette comparaison nous semble donner une idée très exacte de la mutuelle action de l'Église sur l'État et de l'État sur l'Église.

3^o Mais revenons aux objections. On affecte de craindre que la société religieuse n'abuse du prétexte du salut des âmes, et que jugeant seule dans sa propre cause, elle n'en vienne à accaparer le gouvernement de l'État.

La crainte des empiétements de la société religieuse sur les droits de la société civile est interdite au catholique par les principes mêmes de sa foi, et il ne lui reste rien à objecter contre la prééminence de l'Église sur l'État. Pour répondre aux difficultés de ceux qui n'ont pas la foi, le bon sens suffit. En effet, lorsque surgit un conflit entre les deux sociétés, lorsque chacune se prétend lésée dans ses droits par les prétentions de sa rivale, quel sera le juge du différend? Si vous ne voulez point de l'Église, ce sera nécessairement l'État, et voilà que vous attribuez à une autorité d'un ordre inférieur, à une autorité certainement faillible, à une autorité que la puissance matérielle dont elle dispose pousse à tous les excès, cette supériorité que vous refusez à l'autorité spirituelle; vous constituez ainsi le plus intolérable despotisme; vous délivrez l'État, qui peut mettre la force des armes au service de ses caprices et de ses erreurs, de tout frein moral; vous approuvez et justifiez d'avance toutes les tyrannies. Si l'Église se trompe, du moins elle ne peut pas imposer ses erreurs par la violence, puisque par elle-même elle ne possède pas de puissance matérielle.

D'ailleurs, et ceci est la raison capitale, la société civile ne représente que nos intérêts temporels, tandis que la société religieuse représente nos intérêts éternels; si la première est lésée dans

ses droits, entravée dans son action, nous ne souffrons que dans nos biens de ce monde, nous n'exposons que notre fin secondaire; si, au contraire, la seconde se trouve arrêtée dans l'accomplissement de sa mission, notre fin dernière est compromise, ce qui est le plus grand de tous les maux.

4° L'État, dit-on encore, ne reconnaît aucune autorité autre que la sienne et, par conséquent, n'admet aucune société en dehors de lui.

Soit erreur, soit haine de l'Église, c'est le système défendu par la plupart des prétendus amis de la liberté. A leurs yeux, l'État est la source ou du moins le dépositaire de tous les droits, libre de laisser naître et vivre ou de proscrire les sociétés religieuses, quelles qu'elles soient.

La foi catholique nous enseigne qu'il n'en est point ainsi, que Dieu a établi deux pouvoirs et qu'il a confié l'un aux pontifes et l'autre aux princes.

Sans même recourir à l'institution divine de l'Église, prouvée ailleurs, il est facile, à l'aide de la seule raison, de mettre à néant ces prétentions. En effet, à quelle source l'État puise-t-il son pouvoir? dans les besoins de la nature humaine et dans la libre volonté des individus. Or, les besoins de la nature humaine, en vue desquels la société civile est instituée, n'exigent certainement pas que nulle autre société ne puisse subsister en dehors d'elle et indépendamment d'elle; tandis que d'autres nécessités d'un ordre plus élevé exigent l'existence d'une société religieuse indépendante.

Mais les hommes, abusant de leur liberté, n'auraient-ils pas abdiqué tous leurs droits entre les mains de l'État et ne lui auraient-ils pas confié le soin de régler souverainement les affaires religieuses comme les affaires civiles? Il n'en est rien: les constitutions sont muettes sur ce point; les hommes ne pouvaient pas le faire et ne l'ont pas fait.

Qu'on n'aille pas dire: L'État ne s'occupe pas de l'Église; il agit comme si elle n'était pas. En cela, il ressemble au voleur qui met la main sur tout ce qui lui convient, sans s'occuper du propriétaire, et comme s'il n'y en avait pas. Rien de plus commode; mais rien de plus inique. L'Église existe par la volonté de Dieu et

des hommes; elle a des droits et ces droits, l'État est tenu de les respecter, alors même qu'il déclare ne professer aucune religion; tout État qui les viole, sous prétexte qu'il ne croit pas à l'Église, est un persécuteur. Soyez impies, disons-nous à nos adversaires, si cela vous plaît; mais nous n'accorderons jamais que ce titre vous confère aucun droit sur nous.

5° La supériorité de pouvoir que nous revendiquons pour l'Église a été attribuée par les légistes, notamment par MM. Portalis et Dupin, à la société civile pour des raisons que nous allons brièvement exposer et réfuter. La première, c'est, disent-ils, que l'État, possédant à la fois le pouvoir législatif et le pouvoir coactif, est supérieur à l'Église, qui ne dispose point de la force matérielle. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, cette supériorité serait, au contraire, un motif pour ne point reconnaître l'omnipotence de la société civile, à qui sa puissance matérielle permet tous les excès.

La seconde, c'est que l'Église est dans l'État et non l'État dans l'Église. Cet argument, mille fois reproduit, ne prouve rien, et repose, d'ailleurs, sur une erreur. En effet, si l'on veut dire par là que l'Église tire son origine ou son autorité de l'État, cela est faux; si l'on veut dire qu'elle est sous la domination de l'État, c'est une pétition de principe, puisque tel est précisément le point à démontrer. De plus, l'Église étant une et catholique ne peut être renfermée dans aucun État et peut, au contraire, les renfermer tous.

La troisième, c'est que, si l'Église n'était pas placée au-dessous de l'État, dans la solution des affaires mixtes, l'autorité du souverain s'évanouirait bientôt. L'histoire prouve que la crainte des légistes est chimérique. Pendant le moyen âge, l'Église n'a point été soumise à la société civile, et néanmoins cette dernière a vu constamment son autorité croître et se fortifier. Au contraire, c'est une vérité démontrée par l'expérience, comme par la raison, que si la société religieuse est soumise à la société civile elle perd promptement tout son pouvoir; l'histoire de l'Angleterre, celle de la Russie et celle de la Prusse sont là pour l'attester.

Un quatrième argument, allégué par nos adversaires, c'est « qu'il en a toujours été ainsi, » c'est-à-dire : que l'Église a toujours reconnu la suprématie de l'État et la légitimité de toutes ses lois, même en temps de persécution. Inutile de réfuter une pareille prétention historique. L'Église, obéissant à la nécessité, subissait les lois de l'État persécuteur et s'y conformait par raison de prudence, lorsqu'elle pouvait le faire sans crime ; mais aussitôt que les circonstances le lui ont permis, elle a réclaté les droits dont elle avait été injustement privée, et elle les exerce, avec plus ou moins de liberté, selon les temps et les lieux, depuis de longs siècles.

En somme les relations entre l'État et l'Église sont celles de deux sociétés souveraines et indépendantes chacune dans sa sphère, mais l'Église appartient à un ordre supérieur, à celui de la société civile, d'où il suit que cette dernière lui est subordonnée et, en cas de conflit, doit lui céder.

J.-B. J.

SUFFRAGE UNIVERSEL. — I. — On entend par là le concours de tous les citoyens à l'établissement du pouvoir soit législatif, soit exécutif, soit même judiciaire ; ou même à l'exercice plus ou moins direct de l'un de ces pouvoirs ou de tous les trois ensemble. Le vote ou suffrage est la forme ordinaire sous laquelle ce concours est donné. Bien qu'on l'appelle suffrage universel, il est cependant toujours restreint, non seulement par les abstentions volontaires ou involontaires d'un certain nombre de citoyens, mais encore par les incapacités dont beaucoup sont frappés, soit à cause de leur âge ou de leur sexe, soit à cause de leurs fonctions ou de leur indignité personnelle.

II. — Le suffrage universel, ayant été introduit dans les mœurs politiques modernes comme la conséquence du principe fameux de l'égalité politique, passe pour désagréable, sinon pour tout à fait odieux à l'Église, et on en conclut une fois de plus à l'incompatibilité de la doctrine catholique avec les théories du droit social contemporain. Cette appréciation n'est pas fondée.

Nos théologiens n'ont jamais enseigné qu'il répugne à la raison et à la

justice que tous les citoyens d'un pays, à un âge et dans des conditions déterminés par la loi, soient investis de certains droits et participent par eux-mêmes ou par leurs représentants, à un exercice plus ou moins étendu de la souveraineté temporelle. Tout en faisant remarquer certains inconvénients, graves surtout dans un peuple nombreux, de la forme républicaine ou démocratique de gouvernement, ils en ont toujours admis la légitimité en théorie. Ils ont poussé si loin cette bienveillance en faveur du suffrage universel, qu'ils en ont admis la valeur et l'efficacité même pour la constitution première des États, pour la fondation première des gouvernements, et en quelques circonstances pour la transmission régulière du pouvoir ; certes, ils n'admettaient pas la théorie ou plutôt la fiction de J.-J. Rousseau sur le *contrat social*, mais ils ne rejetaient pas non plus, même en de si graves conjonctures, l'usage du suffrage universel. Et d'ailleurs, l'Église ne l'a-t-elle pas pratiqué dès l'origine pour l'élection de ses premiers diaques, c'est-à-dire, dans un ordre de choses absolument sacrées ? Ne l'a-t-elle pas adopté dans une certaine mesure durant plusieurs siècles pour l'élection, plus importante encore, des évêques et même de l'évêque de Rome ? Ne l'a-t-elle pas approuvé et formellement sanctionné comme moyen de gouvernement dans bien des congrégations et corporations religieuses ? Les décisions de ses conciles, en matière de discipline ou de foi, ne sont-elles pas prises à la majorité des suffrages épiscopaux ? Tout ce qu'elle prétend ici, c'est que le suffrage universel, pour être un instrument politique légitime, ne doit pas se substituer aux prescriptions de l'éternelle justice, ne doit pas aller contre la foi révélée, ne doit pas violer le droit divin ou ecclésiastique, ne doit pas se croire capable de tout faire et de tout détruire. L'autorité qu'il communie vient de plus loin que l'urne du scrutin et de plus haut que la volonté des électeurs. (Voyez les art. *Pouvoir civil*, *Rois*, etc.)

III. — On objecte ordinairement, contre le fait que je viens d'établir : 1° une parole fameuse du Pape Pie IX appelant le suffrage universel *mensonge universel* ; 2° la condamnation du même suffrage universel par le célèbre *Syllabus* du même

pontife; 3^e la répugnance notoire de l'Église romaine pour le régime égalitaire.

IV. — A la première objection je réponds que Pie IX avait en vue le suffrage universel, non pas tel qu'il pourrait et devrait être, mais tel qu'il était et se pratiquait sous ses yeux, avec des passions, des entraves et des habiletés, pour ne pas dire des fourberies flagrantes. D'ailleurs, il ne faudrait pas juger de la doctrine officielle de l'Église d'après un discours ou une réponse improvisés par le Pape dans une audience quelconque.

A la deuxième objection je réponds que la proposition inscrite au *Syllabus* sous le n^o 60 ne dit pas seulement que le suffrage universel est chose bonne et louable, mais que « l'autorité n'est rien autre chose que la somme du nombre et des forces matérielles »; assertion manifestement fautive et uniquement soutenue par les matérialistes. L'autorité, même quand elle est transmise, communiquée, attribuée par le suffrage universel, est évidemment plus que ce suffrage : elle est une émanation du pouvoir divin. L'autorité, même quand elle est instituée par le fait extérieur et matériel du vote, est évidemment plus que ce fait matériel : ni le droit n'est la force, ni la force ne prime le droit.

A la troisième objection, je réponds que l'Église n'est nullement ennemie d'une sage et prudente égalité civile; qu'elle a travaillé plus que personne à la rendre possible et effective dans le monde; qu'elle n'a donc aucun parti pris contre le régime du suffrage universel, souhaitant seulement le voir légitime dans son origine, régulier dans son exercice, consciencieux dans les résultats qu'il veut atteindre. Elle ne lui reconnaîtra jamais la force d'imposer à une société des lois injustes et des coutumes impies, mais elle ne l'empêche pas de légiférer librement dans toutes les matières où la justice et la religion sont hors de cause.

(Cf. ci-dessus l'art. *Libertés modernes, Libertés politiques*; MGR SAUVÉ, *Questions religieuses et sociales de notre temps.*)

D^r J. D.

SUPÉRIORITÉ PRÉTENDUE DES PEUPLES PROTESTANTS. — La profession

de la vraie religion doit procurer la prospérité de l'État, puisqu'elle attire les bénédictions du ciel et rend les citoyens vertueux; c'est là une vérité que le bon sens nous enseigne, et que les Papes ont fréquemment proclamée. Or, si l'on compare les diverses nations de l'Europe; on constate sur le champ la supériorité de celles qui professent le protestantisme ou le schisme, sur celles qui professent le catholicisme; il suffit, pour s'en convaincre de considérer d'une part la Prusse, l'Angleterre, et la Russie, et d'autre part la France, l'Autriche et l'Espagne, ici la faiblesse militaire, l'instabilité des gouvernements, la violation des lois fondamentales de la morale chrétienne; là, au contraire, la force militaire, la stabilité des institutions, et le respect de la loi évangélique. Il faut donc en conclure que la véritable religion chrétienne ne se trouve pas dans le catholicisme mais dans les cultes séparés de l'Église romaine; car on connaît l'arbre à ses fruits. — Cette objection est aujourd'hui très répandue; que vaut-elle? Nous allons l'examiner dans chacune de ses parties. La majeure d'abord demande quelques éclaircissements et quelques réserves.

1^o Il est certain que Dieu récompense les nations qui obéissent à ses lois, et que la profession de la vraie religion est un des commandements qu'il leur impose; mais cette dernière loi n'est pas la seule et ne suffit pas à rendre une nation digne des bénédictions de la divine Providence. De plus, et ceci est un point capital, nous ignorons de quelle manière, par quels bienfaits Dieu récompense dans les nations l'obéissance à ses lois; la règle de conduite qu'il suit est enveloppée pour nous d'un impénétrable mystère, il suffit pour s'en convaincre de jeter un coup d'œil sur l'histoire du monde chrétien. Il en est des nations, comme des familles, parmi lesquelles on voit assez fréquemment celles qui pratiquent la justice tomber dans la misère ou disparaître, tandis que d'autres, dont les injustices sont manifestes, durent et prospèrent. Le secret de la conduite de la Providence, en ces matières, sauf en ce qui concerne le peuple juif sous la loi mosaïque, nous échappe complètement, et voir dans la prospérité d'une nation une récompense que la Providence lui donne pour tel ou tel acte de justice, c'est faire

une pure conjecture. A plus forte raison n'est-il pas permis de conclure que cette prospérité est la récompense de la profession de telle ou telle religion, lorsqu'on ignore si cette religion est la véritable ou non.

2° Il est certain que la profession de la vraie religion contribue à la prospérité des nations en rendant les citoyens vertueux. Mais elle ne peut être qu'une cause partielle de cette prospérité; elle ne suffit pas, à elle seule, pour la procurer, et elle peut se trouver annihilée par des causes plus puissantes agissant en sens contraire. Il est manifeste, en effet, que la prospérité d'une nation dépend, en grande partie, de la richesse de son sol, de sa situation géographique, de son climat, de la puissance des peuples rivaux, du succès de ses armes, de la perfection de la forme de son gouvernement, de la vigueur et du nombre de ses habitants, de son passé et de bien d'autres causes. Il se peut donc qu'un peuple professe la vraie religion et cependant succombe dans la lutte pour la vie, tandis qu'un autre peuple professant une religion fautive, mais conservant les principes de la morale naturelle et une partie des principes chrétiens, parviendra à une grande prospérité. En résumé, la profession de la vraie religion contribue à la prospérité des peuples; mais cette prospérité dépend aussi d'un grand nombre d'autres causes, de telle manière qu'elle peut exister là où la vraie religion n'est pas et réciproquement.

La mineure de l'objection exige plus de réserves encore. Ces réserves portent sur les deux points affirmés, à savoir : la religion des nations dites catholiques, et la prospérité des autres. 1° En premier lieu, il faut observer que, depuis un siècle, la religion catholique ne possède plus, en France, la situation de religion d'État; elle est mise par la loi civile sur le même pied que les autres cultes reconnus. En second lieu, les prescriptions de la religion catholique sont violées, ses enseignements sont dédaignés ou combattus par une grande partie des Français, et l'autorité civile le plus souvent entrave l'action du clergé catholique; aussi la France est-elle divisée, au point de vue religieux, en deux partis opposés et irréconciliables, les catholiques et les incrédules ou libres-penseurs, et elle

exerce dans le monde, deux influences contradictoires, l'une chrétienne et catholique, l'autre révolutionnaire. Il est donc absurde de considérer la situation de la France, depuis cent ans, comme le résultat de l'influence sociale de la religion catholique, à laquelle appartient nominale-ment la grande majorité de ses habitants. Or, ce que nous avons dit de la France s'applique, dans une large mesure, à l'Autriche, au Portugal, à l'Italie et à l'Espagne. La preuve s'en trouve dans la série presque ininterrompue de plaintes et de protestations que les Souverains Pontifes n'ont cessé de formuler contre les gouvernements de ces pays, contre leurs lois et leurs procédés iniques envers l'Église. L'infériorité de la condition actuelle de ces pays, si elle est réelle, ne prouve donc rien contre le catholicisme; elle montre, au contraire, combien étaient sages les avertissements de l'Église qui l'annonçaient.

2° Pour juger équitablement de la supériorité ou de l'infériorité de deux nations, il faut considérer l'ensemble de leur histoire, et non telle ou telle période. Or l'histoire de la France, de l'Espagne et de l'Autriche depuis la réforme ne le cède en rien à l'histoire de l'Angleterre, de la Prusse ou de la Russie, soit au point de vue de la gloire militaire, soit au point de vue de la paix intérieure, soit au point de vue de la moralité. Sous ce dernier rapport, les nations catholiques ont produit des saints éminents auxquels rien ne peut être comparé chez les nations séparées de l'Église romaine. Quant aux vertus naturelles et chrétiennes de la masse des citoyens, les pays catholiques peuvent sans désavantage, même à notre époque, supporter la comparaison avec n'importe quel autre pays. Il faut aussi remarquer que les peuples, comme les familles et les individus, ont leurs périodes d'accroissement et de décroissance; que la plupart des nations catholiques de l'Europe ont déjà derrière elles un long passé et que peut-être quelques-unes sont arrivées à cette période critique, où l'infusion d'un sang nouveau est nécessaire pour commencer une nouvelle évolution historique.

Les observations que nous venons de présenter au lecteur suffisent, croyons-nous, pour lui montrer que la conclusion formulée dans l'objection est dépourvue

de tout fondement sérieux. De ces observations, en effet, découlent les conclusions suivantes : 1° Quand même les nations dites catholiques professeraient véritablement et officiellement le catholicisme, et quand même leur infériorité vis-à-vis des nations protestantes serait incontestable, on n'en pourrait rien conclure contre le catholicisme, parce que cette infériorité pourrait et devrait s'expliquer par l'effet d'autres causes certaines et manifestes. 2° En fait, depuis cent ans, les nations qui sont dites catholiques ne suivent plus dans leurs lois et dans leur conduite les principes catholiques, le catholicisme a presque constamment rencontré dans leurs gouvernements et dans une partie notable de leurs sujets des adversaires acharnés; par conséquent, leur infériorité relative, si on l'admet, n'est nullement imputable au catholicisme et ne prouve rien contre lui. 3° Enfin, lorsqu'on examine les choses de près et dans leur ensemble, cette prétendue infériorité s'évanouit. Il ne reste donc rien de l'objection.

J.-B. J.

SUPERSTITION. — I. — Ce mot désigne en théologie tout un groupe d'aberrations ou de déviations du sentiment religieux : corruption du culte divin, idolâtrie, vaines observances, divination, magie, etc. — Dans le langage ordinaire, il désigne surtout la crédulité et l'ignorance qui attachent une importance exagérée ou complètement imaginaire à certaines pratiques ou à certains faits. Qui ne connaît les superstitions populaires du vendredi, du nombre 13, du mauvais œil, de la salière renversée à table, de certains remèdes bizarres, de pratiques et de conjurations étranges, etc.?

II. — Il ne saurait convenir à notre ouvrage d'entrer dans l'examen critique de ces superstitions et de leur origine. Nous devons seulement indiquer les principes de l'Église à ce sujet, et les justifier contre certaines accusations persistantes. 1° L'Église n'admet, dans le culte divin, rien qui ne soit raisonnable, décent, digne d'être approuvé par elle. — 2° Elle n'admet pas non plus qu'on se serve de moyens sans proportion avec la fin à obtenir, ni de moyens explicitement ou implicitement diaboliques. — 3° Elle

n'admet pas qu'on se gouverne, dans la vie morale et surtout dans la vie religieuse, d'après des indications sans valeur, d'après des faits purement fortuits ou entièrement imaginaires. — 4° Mais elle admet les pratiques et objets de piété, les usages religieux, les coutumes populaires qu'autorisent la saine raison, la foi, l'expérience, voire même telle ou telle révélation particulière approuvée par qui de droit.

III. — **Objections.** — 1° L'Église est une grande école de superstition : ses mystères et ses dogmes, son culte et ses sacrements, ses bénédictions innombrables et ses pèlerinages aux pratiques ridicules, ses rosaires et ses scapulaires, ses médailles et ses *Agnus Dei*, ses prières par triades et par décades, ne sont-ils pas des fruits et des causes de superstition? — 2° Ses légendes et ses annales sont remplies de faits du même genre, qui rappellent la crédulité des temps préhistoriques et les fables du paganisme. — 3° Elle a cru à l'astrologie, à la sorcellerie, à la magie. — 4° Elle s'effraie encore du magnétisme, du spiritisme, de l'hypnotisme. — 5° Elle croit au pouvoir des conjurations, des adjurations, des exorcismes, contre les lois et les phénomènes de l'ordre purement physique et biologique. — 6° Elle croit à l'efficacité surnaturelle de ses hautes croix et de ses cloches contre la foudre qui est précisément ainsi attirée. — 7° Que valent ses processions, ses supplications, ses expositions de reliques contre la sécheresse ou la pluie? — 8° L'Église obéit ainsi, en toutes choses, à cet instinct superstitieux qui suppose l'existence d'un principe surnaturel dans tout effet extraordinaire ou inexplicé. De quel droit peut-elle donc réprouver et combattre la superstition chez autrui? Qu'elle laisse ce soin à la science.

IV. — **Réponses.**

1° L'enseignement officiel de l'Église, les rites approuvés par elle dans la célébration du culte et dans l'usage des sacrements, n'ont absolument rien de superstitieux. Ses mystères sont des réalités invisibles, ses cérémonies sont des symboles, ses sacrements sont des causes surnaturelles d'effets pareillement surnaturels : mais, ni l'invisible, ni le surnaturel, ni le symbolisme, ne peuvent être confondus avec la superstition.

— J'ai dit ailleurs ce qu'il faut penser des pèlerinages (V. ce mot) ; s'il s'y mêle des éléments superstitieux, c'est contre le gré et la volonté la plus formelle de l'Église : mais le moyen de déraciner en un jour des erreurs ou des pratiques dix ou vingt fois séculaires ? — Il n'y a pas l'ombre de superstition à bénir, selon le désir des fidèles, une foule d'objets de piété ou même d'usage commun : c'est tout simplement invoquer la protection divine sur ceux qui s'en servent, et les engager eux-mêmes à s'en servir d'une façon raisonnable et chrétienne. — Leur confiance dans les crucifix, rosaires, scapulaires, médailles, *Agnus Dei*, etc., doit sans doute être prudente, et l'Église veut qu'elle le soit ; sous cette condition elle est amplement justifiée par les principes que nous venons de résumer en deux mots, et par des faits nombreux et indubitables ; qu'il s'en trouve de moins certains, et même d'imaginaires, c'est possible, c'est probable, mais cela ne prouve rien contre la réalité des autres. Quant aux prières répétées dans un ordre et suivant un chiffre déterminé, il peut y avoir et il y a souvent d'excellentes raisons de les faire ainsi : on n'a qu'à consulter, par exemple, un manuel de la dévotion du Rosaire, et l'on verra que rien n'y est superstitieux. Tout catholique sait, du reste, que tel ou tel chiffre, tel ou tel assemblage de mots déterminés, est par lui-même sans influence.

2° Nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que dans les légendes, et même dans les annales ecclésiastiques, il se rencontre des traces d'illusion, voire de superstition ; mais l'Église n'a jamais donné sa sanction officielle à ces récits ; elle ne les a jamais imposés à notre croyance. Elle n'a jamais prétendu non plus que nulle crédulité, nulle imagination, nulle hallucination, nulle altération de la vérité, ne se rencontraient dans les biographies et les chroniqueurs occupés à écrire sur des sujets religieux.

3° En dehors de la sphère dogmatique et morale où elle est infaillible, l'Église partage plus ou moins les idées du milieu et du temps où elle vit. Comment s'en étonner, à moins d'exiger de Dieu un miracle sans nécessité comme sans grande utilité ? Mais ce qu'il faut bien reconnaître, c'est que, l'Église ne s'est jamais montrée superstitieuse dans

son enseignement officiel, c'est qu'elle a strictement prohibé toutes les superstitions dès qu'elle a pu les pressentir, et certes, elle les a pressenties plus tôt que personne. Les erreurs particulières de ses membres, ou même de ses ministres, ne l'engagent pas plus en cette matière qu'en d'autres. — Il convient aussi d'observer que les anciennes croyances relatives aux relations possibles et réelles de l'homme avec le démon, recouvraient et renfermaient un fond de vérité que l'on a eu tort de nier radicalement, et qu'une plus sérieuse discussion des faits confirme à l'heure présente. Sous ce rapport, certains de nos théologiens du dernier siècle, le savant Bergier lui-même (dans son article *Superstition*), semblent avoir fait des concessions trop libérales aux incrédules. — Pour ce qui est de l'astrologie, il faut d'abord reconnaître qu'elle renfermait une large part d'astronomie qui n'était pas à dédaigner pour le temps ; et que sa théorie fondamentale de l'influence du monde stellaire et planétaire sur le monde terrestre n'était pas fautive de tout point. De plus, les savants auteurs de l'article *Astrologie* dans la nouvelle édition du *Kirchenlexicon* de Fribourg constatent, d'une part, l'opposition déclarée des saints Pères et des théologiens catholiques à l'astrologie judiciaire ; d'autre part, sa réapparition dans les mœurs privées et publiques au temps du Schisme d'occident et de la Renaissance ; enfin, la grande faveur dont elle a joui auprès des prétendus réformateurs et réformés du xvi^e siècle ; tout cela indique suffisamment à qui en incombe la responsabilité.

4° Si le magnétisme, le spiritisme, l'hypnotisme, inquiètent quelque peu l'Église, ils n'inquiètent pas moins la philosophie, la jurisprudence et la médecine. Non pas que Rome et les théologiens soient disposés à n'y voir que diablerie et sorcellerie : nullement ; mais il y a tel fait, tel état, tel résultat, dont le caractère n'est pas nettement défini et qu'il serait téméraire de considérer comme purement naturel. De là, les prohibitions et les admonitions émanées de l'autorité ecclésiastique, non par superstition, mais contre la superstition. (Voy. les art. *Hypnotisme*, *Hystérie*, *Possession*, *Sorcellerie*, *Spiritisme*.)

5° Non, l'Église ne croit pas et n'enseigne pas que ses prières ou ses exorcismes exercent une action directe dans l'ordre physique ou physiologique; elle enseigne que ses prières peuvent être la condition de certaines dispositions providentielles relatives à cet ordre, et que ses exorcismes peuvent agir sur les démons dont l'action dans le monde matériel est indubitable. Voir les art. *Démon, Miracle, Prière*. Rien donc ne ressemble ici à la superstition.

6° Jamais les catholiques n'ont ignoré, ce que tout le monde a toujours su, que la foudre frappe de préférence les objets élevés et en forme de pointe. Ils n'ont jamais cru non plus que les croix et les cloches eussent une action immédiate et directe sur les orages. Mais ils pensaient, et à bon droit, que le son des cloches et la vue des croix étaient d'utiles invitations à la prière; ils pensaient, et à bon droit, que les bénédictions de l'Église et le signe de la rédemption pouvaient être, par une miséricordieuse disposition de la Providence, de précieux remparts contre les démons et leurs influences funestes. On peut voir, à ce sujet, le remarquable enseignement du concile provincial tenu à Cologne en l'an 1536.

7° Appliquez cette théorie aux processions, aux supplications, aux expositions de reliques, et vous comprendrez en quel sens l'Église les autorise et même les prescrit dans les calamités publiques.

8° La science séparée de la religion est trop superstitieuse elle-même pour que nous comptions exclusivement sur elle, dans la guerre que nous livrons à la superstition depuis l'origine du christianisme. Cependant l'Église a toujours eu soin de profiter de ses découvertes réelles, pour démontrer aux peuples l'inanité de certaines pratiques ou croyances auxquelles il est obstinément attaché. Elle est si peu disposée à voir du surnaturel dans tout fait extraordinaire ou inexplicable, que ses docteurs de premier ordre, tels que saint Thomas d'Aquin, son épiscopat, ses Congrégations romaines, ses souverains Pontifes, ont pour principe de supposer toujours des causes naturelles aux effets surprenants qui leur sont dénoncés, jusqu'à ce qu'il paraisse impossible de soutenir davantage ce mode d'explication. C'est justement

le contraire de l'esprit de superstition.

Cf. BERGIER, *Dict. de Théologie*, v° Superstition; *Kirchenlexicon* de Fribourg, v° Aberglaube; LEHMKEUL, *Theologia moralis*, etc.)

D^r J. DIDOT.

SURNATUREL. — 1. — Le *surnaturel* n'est pas l'immatériel, l'invisible, le spirituel, quoique bien des écrivains de nos jours, même parmi les catholiques, le confondent avec ces diverses choses. — Le surnaturel, en général, est ce qui est au-dessus de la nature matérielle ou immatérielle, visible ou invisible, physique et sensible ou intellectuelle.

Mais, comme ce surcroît d'être et de perfection peut élever le sujet auquel il est accordé, soit jusqu'à la catégorie d'un être supérieur mais encore fini et encore naturel dans son ordre, soit même au-dessus de toute catégorie finie et naturelle, il s'ensuit qu'il y a deux espèces fort différentes de surnaturel; 1° Il y a un surnaturel relatif, consistant, par exemple, dans une perfection angélique accordée à un homme, ou dans la restitution miraculeuse d'une fonction naturelle altérée par la maladie: c'est ce qu'on appelle proprement le *préternaturel*; 2° il y a ensuite le surnaturel absolu, ou *surnaturel* strictement dit, consistant dans la communication, faite à une créature, d'une perfection supérieure à tout être fini, réel ou même possible, et qu'on pourrait appeler une perfection spécifiquement divine, si elle n'était à l'état fini dans la créature qui en est rendue participante. Ainsi, la vision immédiate ou intuitive de Dieu, exclusivement et rigoureusement divine, est cependant communiquée, d'une manière finie, à l'esprit de l'ange et de l'homme qui, naturellement, si parfaits qu'ils puissent être dans leur substance et dans leurs actes, si riches d'ambition et de mérites qu'on les suppose, n'y sauraient jamais atteindre d'eux-mêmes, non plus que par le secours d'aucune autre créature purement naturelle ou préternaturelle.

Ce *surnaturel* proprement dit, duquel seul nous allons parler, est donc autre chose que l'extraordinaire et le miraculeux. C'est une perfection accidentelle, si sublime qu'elle rend la nature angélique ou humaine à qui elle est donnée

participante de la nature divine, *consors divinæ naturæ*, sans cependant faire de la créature un dieu ou de Dieu une créature; car cette participation, ce *consortium*, n'est qu'analogique et par voie d'imitation, de représentation, d'adoption, et jamais d'identification ou de filiation naturelle.

Le surnaturel est communiqué à l'ange ou à l'homme dans deux degrés, et sous deux formes: 1° au degré et sous la forme de *gloire*, au ciel et pour l'éternité; 2° au degré et sous la forme de *grâce*, ici-bas et pour le temps. La grâce conduit à la gloire, et la gloire ne saurait s'obtenir sans la grâce. — La grâce elle-même nous est conférée sous deux modes distincts: 1° Elle est souvent un simple secours transitoire: c'est la grâce *actuelle*, qui éclaire notre esprit, meut notre volonté, guérit nos blessures morales, donne à nos facultés la possibilité de faire des actes surnaturels, et de se servir pour cela des grâces de la seconde catégorie. 2° La grâce, en effet, nous est donnée aussi comme une habitude ou qualité permanente: c'est la grâce *habituelle*, qui remplit en nous les fonctions de principe vital surnaturel (grâce *sanctifiante*), de facultés surnaturelles (*virtus* théologiques et morales), de dispositions ou aptitudes surnaturelles (*dons* du Saint-Esprit, de signes surnaturels *caractères* sacramentels), enfin de puissances extraordinaires surnaturelles (pouvoir de faire des miracles, esprit prophétique, etc.).

Dans l'économie du Nouveau Testament, Dieu confère la grâce, soit immédiatement et sans intermédiaire, comme sous l'Ancien Testament et comme dans l'ordre angélique; ou médiatement, par l'intermédiaire des sacrements qui sont véritablement des causes de la grâce. — La grâce peut aussi s'obtenir par la prière, le culte divin, les bonnes œuvres, qui inclinent Dieu à nous l'accorder. — Avec la grâce, nous pouvons acquérir des mérites surnaturels plus ou moins puissants sur le cœur de Dieu. — L'ensemble de tous ces éléments de grâce et de gloire constitue l'*ordre surnaturel*.

II. — *L'existence et la gratuité* de l'ordre surnaturel sont les deux points sur lesquels la doctrine que nous venons d'exposer a été le plus souvent et le plus fortement combattue. Aussi n'est-il pas inutile d'indiquer sommairement

les preuves de l'un et de l'autre. — 1° Quant à l'existence de l'ordre surnaturel, *a)* il est révélé que la connaissance intuitive de Dieu nous est promise dans le ciel; et cependant il est certain qu'elle nous est naturellement impossible; elle est donc surnaturelle, et surnaturels aussi sont les moyens qui y conduisent; *b)* il est révélé que nous ne pouvons commencer notre salut sans le secours de Dieu, ni l'accomplir sans devenir les enfants adoptifs de Dieu: or, ce secours et cette filiation adoptive, qui ne nous sont point naturels, nous sont cependant conférés par Dieu, et sont par conséquent surnaturels en nous. — 2° Quant à la gratuité du surnaturel, elle résulte *a)* des arguments qui précèdent, et *b)* des documents de la révélation relatifs *α)* à la chute originelle qui nous en a privés sans détruire cependant notre nature, *β)* à la rédemption sans laquelle il nous eût été absolument impossible de recouvrer la grâce et la gloire, *γ)* à la nécessité de la prière et des sacrements pour les obtenir, *δ)* à l'incertitude où nous sommes de notre persévérance finale et de notre éternelle destinée, etc. Pour les textes de l'Écriture et de la Tradition, sur ce double sujet de l'existence et de la gratuité de l'ordre surnaturel voyez tous les théologiens dogmatiques, par exemple, HURTER, *Theologia dogmatica*, traités de *Revelatione*, de *Gratia*, de *Novissimis*, etc. Voyez aussi, dans l'*Enchiridion* du D^r Denzinger, les nombreuses définitions et condamnations portées par l'Église en cette matière de la grâce et de la gloire.)

III. — Ce n'est pas des objections de Pélagé et des Semipélagiens, de Luther et de Calvin, de Baŕus et de Jansenius, qu'il convient de nous occuper en ce moment; mais de celles que le rationalisme contemporain oppose à la théorie générale du surnaturel. Quant aux questions de détail, elles sont moins importantes et elles sont examinées en divers articles de ce *Dictionnaire*. Voici donc ce que le criticisme ou le rationalisme nous objectent de plus spécieux. — 1° Le surnaturel est impossible. — 2° Il est uniquement le produit de l'imagination sémitique, du panthéisme indien, du sentimentalisme germanique. — 3° Fût-il possible, comment sa réalité pourrait-elle être constatée? — 4° S'il

est douteux, pourquoi s'en préoccuper? — 3° Quand même il serait certain, ceux-là en prendraient souci qui le voudraient bien : les autres pourraient se passer de ce don et se contenter de leur nature qui est déjà suffisamment riche. — 6° Du reste, s'il existe, il n'en faut pas faire tant de cas et de mystère : la nature humaine est assez puissante, assez habile, pour y atteindre un jour d'elle-même, sans les sacrements de l'Église ; c'est une des étapes du progrès humain.

IV. — Nous répondons par les observations suivantes :

1° Non, le surnaturel n'est pas impossible, à condition d'être entendu comme nous l'avons précédemment expliqué. Il est possible, en effet, qu'entre la créature finie et le créateur infini il y ait des relations plus étroites, des ressemblances plus parfaites, des communications plus complètes, que celles qui résultent de l'acte créateur. Il est possible que Dieu se révèle immédiatement à l'intelligence humaine et devienne l'objet de son intuition, qu'il se donne immédiatement à son cœur et devienne l'objet de sa « fruition ». Il est possible que des illuminations et des motions surnaturelles nous élèvent à des actes supérieures à notre activité naturelle. Il se peut qu'un Dieu se fasse homme pour être le sommet et le foyer de cet ordre nouveau. Le surnaturel est donc possible.

2° Assurément certaines exagérations se sont produites, même de notre temps, qui seraient, de la grâce et de la gloire surnaturelles, je ne sais quelle fusion ou quelle confusion de Dieu et de l'homme : tendances fort regrettables qui ouvriraient tôt ou tard la porte au faux mysticisme, au sentimentalisme malsain des panthéistes modernes et des anciens gnostiques. Mais ni l'Église ni la saine théologie n'autorise rien de pareil. Même au plus haut degré de l'ordre surnaturel, l'ange et l'homme sont infiniment moindres que Dieu et infiniment distants de lui ; même en Jésus-Christ, les deux natures restent nettement distinctes dans leur essence et dans leurs opérations.

3° Le surnaturel dont il s'agit ici n'est pas un fait expérimental, nous en convenons. Il n'est connu que par voie de

révélation divine : mais il l'est clairement et certainement, et la révélation elle-même devient un fait pour ainsi dire expérimental par les miracles et les prophéties dont elle est accompagnée.

4° Le christianisme, l'Église, sont des faits surnaturels parfaitement certains : l'ordre surnaturel n'est donc nullement douteux, et il y a lieu de s'en préoccuper fortement.

5° Tous les hommes sont tenus de se préoccuper du surnaturel théorique qui est la révélation, du surnaturel pratique qui est la grâce conduisant au salut éternel, du surnaturel historique qui est le christianisme et l'Église avec Jésus-Christ Dieu fait homme. Ils y sont tenus parce que Dieu l'exige, et qu'il veut être surnaturellement connu, servi, possédé, sous peine d'éternelle damnation. Qui lui contestera, qui surtout lui ôtera le droit qu'il avait et dont il a usé de nous surnaturaliser par sa grâce en attendant qu'il le fasse par sa gloire? Il a voulu que ses dons fussent obligatoires, et ils le sont. Sans le surnaturel, notre nature n'est pas ce qu'il veut qu'elle soit : il nous manque d'être ses fils d'adoption et les cohéritiers de son Fils par nature. Il n'admet pas que par un refus volontaire nous lui fassions l'injure de mépriser de pareilles richesses ; bien misérable est la nature qui n'en veut pas être dotée.

6° C'est une grande et impardonnable erreur de croire qu'en refusant les dons surnaturels nous conservions le pouvoir de les acquérir par nos propres forces, quand cela nous semblera bon. Non, le surnaturel, la grâce, la gloire, ne sont nullement à notre portée. Ils appartiennent à une catégorie absolument transcendante où nulle créature ne saurait pénétrer, parce que tout progrès, tout développement, se fait toujours dans la sphère d'existence et d'activité de l'être qui se développe et qui progresse. En dépit du panthéisme, du monisme, du darwinisme, il y a des limites et des distinctions spécifiques que le Créateur a faites infranchissables et que la créature ne franchira jamais. Si l'homme ne peut s'élever à la catégorie des anges, comment s'élèverait-il à la catégorie incommensurablement plus élevée du surnaturel? Cf. SCRADER, *de triplici ordine*; JOVENE, *de Vita Deiformi*,

autogr.; JEANJACQUOT, *l'Église, société de l'ordre surnaturel*; JULES DUBOIS, *de l'Essence de la grâce sanctifiante; de Deo operante ad extra*, autogr., etc.)

D^r J. D.

SUSANNE. — L'histoire très connue de Susanne est un fragment du livre de Daniel; elle a été composée probablement par un autre que le prophète et ajoutée plus tard à son livre. On a fait de tous temps contre la véracité de cet épisode des objections qui peuvent se ramener aux quatre suivantes; nous les résumons et les résoudrons en même temps :

1^o Pour convaincre de mensonge des deux vieillards qui accusaient Susanne d'avoir commis une faute grave, Daniel leur demande séparément sous quel arbre ils l'ont surprise : sous un lentisque (*συκισκος*), répond l'un. — L'ange de Dieu le coupera (*συκισσει*) par le milieu, lui dit Daniel. — Sous un chêne vert (*περιουκος*), répond l'autre. — L'ange du Seigneur est prêt à le partager (*περιουσει*) par le milieu, lui dit le prophète. — Daniel, disent les rationalistes, fait donc deux jeux de mots grecs sur les réponses des vieillards, mais le grec n'était pas parlé à Babylone à l'époque de la captivité : preuve évidente que le langage attribué à Daniel est imaginaire. — A cela nous répondons : s'il y a dans le texte grec un jeu de mots grecs, il est le fait du traducteur. Daniel avait fait des jeux de mots araméens sur les noms d'arbres qui lui avaient été indiqués par les vieillards; quand le traducteur fut en présence de cet épisode, il avait deux partis à prendre : ou bien traduire littéralement les noms d'arbres, au risque de ne pouvoir rendre les jeux de mots en grec, ou bien chercher d'autres noms d'arbres qui pussent prêter en grec à un jeu de mots : c'est ce dernier parti qu'il prit, et c'est pour cela que nous ne pouvons reconstituer le jeu de mots original : nous ne savons pas quels furent au juste les deux arbres désignés par les vieillards. Mais que les rationalistes partent de là pour nier la véracité de l'épisode, c'est plaider bien mal une mauvaise cause. Supposons qu'un vieux traducteur français ait rendu ces jeux de mots de la manière suivante : « Sous un amandier... tu seras mis toi-même à l'amende; — sous un chêne... tu seras

mis toi-même à la chaîne; » serait-il sérieux de s'appuyer là-dessus pour dire : « On attribue à Daniel des jeux de mots en français : donc l'histoire de Susanne n'est qu'une fiction » ? Qu'on juge par là du sérieux de cette première objection.

2^o On dit encore que Susanne ne fut pas jugée selon les règles légales. Sans doute son jugement fut prompt, mais c'était l'usage chez les Juifs : on retrouve dans cet épisode la déposition des témoins, le jugement et l'exécution, au moins commencée; une seule chose y manque, c'est le serment que l'on déférerait parfois à l'accusé; mais ici, les accusateurs étant juges d'Israël, on ne pensa pas à mettre leur dire en doute et à déférer le serment à Susanne.

3^o Mais, comment, dit-on encore, le peuple fut-il si prompt à réviser sa sentence, sur l'intervention de Daniel, d'un enfant ? — Pour dire que Daniel était alors enfant, l'on s'appuie sur l'expression *puer junior* de la Vulgate; mais le mot original ainsi rendu n'avait pas une signification aussi stricte, puisqu'elle est appliquée ailleurs à Benjamin ayant déjà dix enfants, à Salomon déjà sur le trône. D'ailleurs Daniel était élevé à la cour, ce qui devait le faire remarquer et considérer par le peuple.

4^o On trouve enfin étonnant que les Juifs, étant en captivité, aient pu condamner quelqu'un à mort, et même posséder des terres, comme Joachim, le mari de Susanne. Mais on se fait une fausse idée de l'état des Juifs en captivité; ils n'étaient pas à l'état d'esclaves, mais à l'état de peuple, conservant librement leurs lois et jusqu'à un certain point leur culte; la déportation avait pour but de prévenir des révoltes, et non de persécuter des vaincus. — Voir VIGOUROUX, *Manuel bibl.*, t. II, n^o 1064; *Mélanges bibl.* IV; A. DELATTRE, *Études relig.*, août-oct. 1878; WIEDERHOLT, *Theologische Quartalschrift*, 1869.

DUPLESSY.

SWASTIKA. — On désigne sous ce nom une sorte de roue ou de croix dont les bras, d'égale longueur, sont représentés par quatre *gammas* (Γ) majuscules. De là aussi le nom de *croix gammée*.

Le mot *swastika* remonte tout au moins aux Védas, comme le signe qu'il

indique. Il exprime un souhait de bonheur (εὖ εἶπω, en grec), ce qui sans doute lui a valu sa diffusion. Régulièrement, les crochets du *swastika* doivent être dirigés vers la droite; quand ils ont une direction contraire, il s'appelle proprement *saurastika*.

On a beaucoup disserté sur l'origine et la véritable signification de ce signe (V. *Ilios* de M. Schliemann, 1885, p. 518-529). Ce qu'il y a de plus probable c'est que, à l'origine, c'était un emblème du soleil lançant de toutes parts ses rayons, d'autant que dans les Védas le soleil est appelé une *roue d'or* ou une *roue brillante*. La roue elle-même a joué dans l'antiquité, spécialement chez les Gaulois, le même rôle symbolique (V. Gaidoz, *Revue archéologique*, 1884 et 1885). Le *swastika* n'en diffère que par ses crochets qui ont pu avoir pour but d'indiquer la direction du mouvement. On a pensé qu'ils indiquaient soit le soleil du printemps, soit celui de l'automne, selon qu'ils étaient tournés à droite ou à gauche.

Le *swastika* a été rencontré sous sa double forme presque dans l'univers entier et sur des monuments évidemment antérieurs de plusieurs siècles à notre ère. Il est certainement d'origine païenne. Aussi n'est-ce pas sans quelque surprise qu'on l'a trouvé représenté fréquemment dans les catacombes romaines, spécialement dans le cimetière, depuis peu découvert, de Sainte-Agnès, tout près de la basilique du même nom.

Des érudits se sont autorisés de cette découverte pour affirmer l'origine bouddhique des symboles chrétiens, sinon du christianisme lui-même.

Dès 1868, M. de Rossi, s'élevant contre cette prétention, s'était efforcé de démontrer qu'une pareille combinaison de lignes était assez simple et naturelle pour se présenter fortuitement à l'esprit de différents peuples absolument étrangers les uns aux autres. A son tour M. Paul Allard s'est fait le défenseur de cette opinion en l'appuyant sur des faits nouveaux (*Lettres chétiennes*, juillet-août 1881.)

Assurément, pas plus que ces deux éminents archéologues, nous ne pensons que la croix gammée soit un emprunt fait directement et sciemment au bouddhisme, ni surtout qu'elle atteste l'origine indienne du dogme chrétien. Une

pareille idée suppose chez ses auteurs plus d'imagination que de critique. Néanmoins, il ne nous paraît pas prouvé que la ressemblance si frappante que présente cet emblème chrétien avec le *swastika* des brahmanes et des bouddhistes soit absolument fortuite. A notre avis, ces deux signes sans procéder précisément l'un de l'autre, sans avoir surtout la même signification, ont une même origine, et leur identité est une conséquence, en même temps qu'une preuve de l'unité de race des peuples chez lesquels on les trouve. On peut y voir une sorte d'emblème caractéristique de la race aryenne ou indo-germanique, à laquelle appartiennent presque tous les peuples de l'Europe, ainsi que les Persans et les Indous.

Il est remarquable, en effet, qu'on l'a rencontré chez la plupart de ces peuples, et rarement ailleurs. Le mystérieux *swastika* est figuré sur une multitude de monuments de l'Inde. Il l'était déjà, au dire de la mythologie indoue, sur le navire de Râma, ce qui prouve assez qu'il n'est point d'origine grecque. On l'a retrouvé : en Orient, sur les livres sacrés des Persans, et jusqu'en Chine et au Japon sur des objets introduits par la civilisation bouddhique; à Troie, sur des centaines de vases et de *fusaiôles* récemment exhumés par M. Schliemann des ruines des diverses cités préhistoriques, à l'exception de la plus ancienne; à Milo et à Athènes, sur des poteries de la plus haute antiquité, antérieurs, nous dit M. Alexandre Bertrand (*Archéologie celtique et gauloise*, p. 246), à la civilisation hellénique; en diverses parties de l'Italie, notamment à Cumès, à Core, à Chiusi, à Albano et dans le Bolonais, sur des urnes antiques; dans la Bretagne et la Gaule romaine, sur des monuments des temps primitifs, par exemple, sur un tesson de poterie extrait des palafittes du lac du Bourget; en Irlande, également sur d'anciens monuments, parfois à côté d'inscriptions en ogham; en Allemagne, sur des poteries récemment découvertes à Königswalde, sur l'Oder; enfin jusqu'en Amérique, sur plusieurs vases du Yucatan, sur une gourde indienne du Paraguay et sur une hache trouvée près de Pemberton, dans le New-Jersey (V. de Nadaillac, *les premiers hommes et les Temps préhistoriques*, t. 1, p. 440).

Une double conclusion nous paraît résulter de cet exposé. Premièrement, la croix gammée n'est probablement point, comme on l'a dit, une simple figure géométrique accidentelle; autrement, on la rencontrerait sans doute plus rarement et surtout moins exclusivement chez la race aryenne ou dans les pays qui ont ressenti son influence. Secondement, si elle fut à l'origine un symbole bouddhiste, elle perdit bientôt ce caractère et devint sans doute un simple motif d'ornementation; car on la trouve dans des contrées et à des époques où cette doctrine religieuse était absolument ignorée: à Troie, par exemple, et dans l'ancienne Grèce. Le mieux est d'y voir un emblème sacré d'origine védique caractérisant non une religion, mais un groupe ethnique considérable et dont la véritable signification est restée pour le moins fort douteuse.

Quant à sa présence sur les marbres des catacombes, elle n'a pas lieu de nous surprendre, puisque nous avons toujours affaire à des représentants de la même famille aryenne; mais là, ce signe revêt sans nul doute un sens nouveau; évidemment il a pour mission de rappeler la croix du Sauveur. Si les premiers chrétiens l'ont parfois préféré à la croix proprement dite, laquelle n'entrera dans l'usage public et commun qu'au ^v siècle, c'est d'une part qu'il fallait ménager la foi encore faible des catéchumènes et des néophytes, en évitant de leur faire voir dans le gibet des esclaves le trône du Dieu des chrétiens; c'est en outre qu'il convenait de dérouter l'opinion en adoptant un symbole qui avait aux yeux des païens une signification tout autre qu'aux yeux des fidèles. C'est pour la même raison que les premiers artistes chrétiens empruntèrent à l'ancienne mythologie plusieurs de ses personnages, Orphée entre autres, dont ils firent l'image du Sauveur. (V. le *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* de l'abbé Martigny, et dans le présent dictionnaire l'article *Croix*.)

SYLLABUS. — I. - Mot latin, d'origine grecque, signifiant index ou table de matières, de propositions, de noms, etc. Son usage, assez fréquent dans le langage ecclésiastique depuis la Renaissance, est devenu tout d'un coup fameux, lorsque le pape Pie IX eut joint à l'encyclique

Quanta cura, du 8 décembre 1864, une liste de 80 propositions répréhensibles, réunies sous ce titre: « SYLLABUS contenant les principales erreurs de notre temps signalées dans les allocutions consistoriales, dans les encycliques et dans les autres lettres apostoliques de N. S. P. le Pape Pie IX ». Comme ces propositions étaient extraites d'ouvrages, articles et discours contemporains, leur mise au pilori excita contre la Papauté de violentes récriminations au milieu desquelles le mot de *Syllabus*, employé sans complément, prit une importance tout à fait historique. Il désigne donc communément le susdit recueil de propositions, annexé à l'encyclique *Quanta cura* et envoyé avec elle à l'épiscopat catholique. Décrivons d'abord ce célèbre document, et ensuite nous dirons un mot des controverses qu'il a suscitées même au sein de l'Église catholique.

Il est divisé en 10 paragraphes. Le premier contient 7 propositions panthéistes, naturalistes, absolument rationalistes. Le second, 7 propositions des rationalistes modérés et une note relative aux erreurs d'A. Günther. Le troisième, 4 propositions exprimant l'indifférentisme et le latitudinarisme. Le quatrième rappelle simplement, sans énoncer de propositions, les condamnations portées par Pie IX contre le socialisme, le communisme, les sociétés secrètes, les sociétés bibliques, les sociétés cléricalo-libérales. Le cinquième renferme 19 propositions relatives à l'Église et à ses droits. Le sixième, 17 propositions touchant la société civile et ses rapports avec l'Église. Le septième, 9 propositions sur la morale naturelle et chrétienne. Le huitième, 10 propositions sur le mariage chrétien et une note sur le célibat des clercs et l'état de virginité. Le neuvième, 2 propositions et une note sur le pouvoir temporel des Papes. Le dixième et dernier, 4 propositions relatives au libéralisme moderne. — Chacune de ces 80 propositions est accompagnée d'une citation indiquant en quels documents et à quelle date Pie IX l'a condamnée. De la sorte, le *Syllabus* est à la fois un résumé, un *memorandum*, une liste d'erreurs. — Dans l'encyclique à laquelle il était joint se trouvent mentionnées et formellement condamnées, soit de nouveau, soit pour la première

fois, une série de propositions pour la plupart analogues à celles du *Syllabus*. Mais c'est de celles-ci seulement que nous avons à nous occuper.

II. — Sont-elles condamnables et condamnées? — Nul doute qu'elles ne soient *condamnables*, à divers degrés et pour diverses raisons, les unes étant formellement athées ou hérétiques, schismatiques ou subversives de tout ordre social, même civil, et les autres étant seulement erronées, fausses, téméraires, etc., etc. Le *Syllabus* n'indique pas ces qualifications, laissant aux théologiens le soin de les déterminer si cela est nécessaire. — 2^o Nul doute non plus que ces 80 thèses ne soient *condamnées*, non seulement par les documents antérieurs où elles figuraient et qui déjà les avaient réprouvées, mais encore par le fait même de l'existence du *Syllabus* et de leur insertion dans ce document nouveau. Son titre lui-même, « *Syllabus* contenant les principales *erreurs* de notre temps, » le caractère manifestement condamnable de ces erreurs, les notes qui se lisent aux paragraphes 2, 4, 8, 9, ne permettent aucune hésitation : c'est bien d'une censure doctrinale qu'il s'agit, et le Pontife entend réprover des *erreurs*, des *erreurs contemporaines*, des *erreurs principales*.

Mais est-ce bien le Pape qui parle et agit en ce document? Quelques catholiques en ont voulu douter d'abord. Et cependant, *a*, si ce n'eût pas été un acte pontifical, mais une supercherie de théologiens ou de canonistes, le Pape ne l'aurait-il pas démasquée solennellement? *b*. De plus, aurait-il laissé son Secrétaire d'État l'envoyer à tous les évêques, en déclarant que « le Souverain Pontife avait voulu qu'on rédigeât un *Syllabus* de ces erreurs », afin « qu'ils eussent sous les yeux toutes les erreurs et doctrines pernicieuses réprouvées et condamnées par lui? »

Cette pièce ayant donc été reconnue pour authentique et faite d'ordre pontifical, d'autres catholiques, quelques-uns même fort haut placés, refusèrent d'y voir un acte *directement pontifical, immédiatement émané du Pape, — officiellement, personnellement, directement* communiqué par lui à l'Église, et tirant de là une force dogmatique qui oblige à un acte de foi : il suffit de le recevoir avec obéissance,

puisqu'il a été fait et envoyé par ordre du Pape ; mais rien de plus.

En opposition à ce système dont nous jugerons la valeur quand nous en viendrons à l'examen des *objections*, l'immense majorité de l'épiscopat, des théologiens et des fidèles répondait : 1^o Pie IX lui-même, le 17 juin 1867, en présence de cinq cents évêques, a solennellement confirmé l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus*; 2^o Le concile du Vatican, dans la constitution *Dei Filius*, rappelant l'obligation d'éviter les erreurs déjà condamnées par le Siège apostolique, et ne prenant aucune précaution pour éclairer les fidèles sur la prétendue non-valeur du *Syllabus*, a suffisamment montré qu'il le tenait pour un document vraiment et officiellement pontifical; 3^o Du reste, l'ensemble des faits et des circonstances ne permet pas, quand on les considère sans prévention, de soutenir à ce sujet la thèse libérale.

On en était là, quand le pape Léon XIII succéda à Pie IX, et quelques personnes purent se demander quelle serait l'attitude du nouveau Pontife à l'égard de cet acte fameux et si discuté de son prédécesseur. Or, 1^o dans un bref du 28 août 1879 sur la traduction française des Œuvres de saint Alphonse de Liguori, Sa Sainteté parle des « propositions *condamnées* dans le *Syllabus* »; 2^o le 27 juin 1884, un autre bref adressé à l'évêque de Périgueux déclare « qu'il faut que les fidèles suivent pour *règle* de leurs sentiments et de leurs actes, pour *norme* de leurs *espérances* et de leurs œuvres, la doctrine du Siège apostolique contenue dans le *Syllabus* et autres documents » de Pie IX; 3^o dans l'encyclique *Immortale Dei* du 1^{er} novembre 1885, Léon XIII dit : « Pie IX a censuré la plupart des fausses opinions qui commençaient à prendre le plus de vogue et ensuite *à urbaniser de les réunir*, afin qu'au milieu d'un tel déchaînement d'erreur *les catholiques eussent une règle sûre à suivre*, » et il cite en note les propositions 19^o, 39^o, 53^o, 79^o du *Syllabus*. Conséquemment, le *Syllabus* comme tel, et indépendamment des actes antérieurs dont il est l'analyse et le sommaire, est un *document pontifical*, mis au même rang que les autres de Pie IX et de Léon XIII; c'est un document *condamnant* par lui-même des erreurs; c'est une *règle* pour

les pensées comme pour les mœurs, et les catholiques de nos jours *peuvent et doivent* la suivre en toute sécurité. Après ces déclarations si précises, nous ne voyons pas comment on pourrait s'attarder encore à soutenir l'opinion du cardinal Newman et de Mgr Bougaud. (Voyez, de celui-ci, *le Christianisme et les temps présents*, livre IV, 3^e partie, ch. IV.)

III. — Deux séries d'objections se présentent ici : les unes sont soulevées par des adversaires de l'Église, les autres par des catholiques érudits et sincères. Mais, pour plus de facilité, l'on nous permettra de ne pas tenir compte de cette double provenance, et de suivre librement l'ordre logique. — 1^o Le *Syllabus* est l'acte audacieux et passionné d'un irréconciliable ennemi de la société moderne : il est donc sans valeur. — 2^o C'est un empiètement illégitime du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. — 3^o C'est un défi solennel de la foi et de la superstition à la raison et à la libre philosophie. — 4^o Les catholiques eux-mêmes ne sont pas d'accord sur sa valeur, et les plus avisés tâchent vainement d'en atténuer le lamentable effet. — 5^o Il n'est pas l'œuvre personnelle du pape et ne contient pas un mot de sa main ; or le pape ne peut conférer son magistère à d'autres, et personne que lui n'a pouvoir sur nous. — 6^o C'est un simple théologien qui a tiré les propositions des documents officiels, et encore ne les a-t-il pas exactement et textuellement transcrites. Ce n'est donc qu'un résumé tel quel des propositions antérieurement condamnées, et non un résumé des actes pontificaux qui les condamnaient, ni surtout une condamnation nouvelle et formelle. — 7^o Le pape ne l'a pas immédiatement adressé à l'Église, ne l'a pas fait afficher au Champ de Flore, et ne l'a pas signé. Donc ce n'est pas une pièce infaillible. — 8^o Le pape l'a fait envoyer par son ministre des affaires étrangères : c'est un document diplomatique, voilà tout ; et l'on ose à peine dire que ce soit un acte du pape. — 9^o Il renferme bien des matières sur lesquelles l'Église n'est pas infaillible, par exemple des questions de discipline et des points non révélés. — 10^o Il n'a donc pas d'importance par lui-même, mais uniquement à cause des documents auxquels il se réfère,

et à cause de son envoi par ordre du pape : aussi suffit-il que nous le recevions avec le sentiment d'obéissance, mais non de foi, que le *pouvoir directif* du pape mérite de la part des bons catholiques.

IV. — Solutions.

1^o Le *Syllabus* fut un acte courageux, oui ; — passionné, non. Il avait été longuement réfléchi, et un grand nombre d'évêques distingués par leur science et leur sagesse avaient été consultés à son sujet. Pie IX, dont l'avènement avait été chaleureusement acclamé par le libéralisme, n'était point un tenant fanatique de l'ancien régime. Son devoir de suprême pasteur et docteur le fit seul agir. Du reste, nous verrons tout à l'heure comment le sage et pacifique Léon XIII a nettement accepté la responsabilité de cette mesure.

2^o Plusieurs propositions du *Syllabus* concernent en réalité les droits, les devoirs, l'exercice du pouvoir temporel, mais cette intervention du Saint-Siège est parfaitement légitime, motivée qu'elle est par le caractère *mixte* des théories condamnées, et par les enseignements que la révélation renferme à leur encontre.

3^o Si la foi est ici en opposition avec la raison, c'est la foi éclairée d'en haut et réprouvant les égarements d'une raison dévoyée ; c'est la foi combattant les préjugés et les superstitions d'une philosophie complètement aveuglée.

4^o Nul catholique sincère ne méconnaît la valeur du *Syllabus* depuis que l'authenticité en a été constatée. Les hésitations se sont produites seulement sur le degré et la condition de cette valeur. Le *Syllabus* n'était-il qu'un résumé officieux de propositions condamnées, ou une nouvelle condamnation officielle de ces erreurs ? Telle était la question. La solution proposée par quelques catholiques soucieux de ne pas effrayer outre mesure leurs contemporains s'est ressentie de cette sollicitude : mais ils n'ont jamais soutenu ni excusé une seule des propositions censurées. La discussion entre eux et la majorité des théologiens portait donc sur une question de forme plutôt que de fond. Aujourd'hui ces divergences ont cessé ; et même des écrivains étrangers à nos croyances commencent à recon-

naitre la justesse et l'opportunité de l'acte pontifical.

5° Assurément le magistère suprême est personnel aux successeurs de saint Pierre qui ne peuvent le déléguer. Mais ils peuvent fort bien faire préparer, composer, rédiger par d'autres le document qu'ils revêtiront ensuite de leur sanction. C'est donc bien eux qui, en ce cas, exercent leur pouvoir sur nous. Remarquons toutefois qu'ils peuvent aussi donner et qu'ils donnent réellement à leurs représentants, par exemple aux Congrégations Romaines, le pouvoir de nous obliger en conscience, non pas sans doute à un acte de foi, mais à un acte de soumission intérieure et consciencieuse; il n'est donc pas exact de dire, comme on l'a dit dans cette discussion, que le Pape seul a pouvoir sur nous. Mais passons.

6° Peu importe que les propositions du *Syllabus* ne soient pas textuellement et syllabiquement conformes à celles que des documents antérieurs avaient réprochées. En effet, le *Syllabus* est par lui-même une condamnation qui atteint formellement les thèses qu'il renferme, textuellement et littéralement telles qu'elles sont. Il affirme de plus, par les citations qu'il contient, l'identité substantielle des unes et des autres. Il n'est donc pas, comme certains l'ont cru, un résumé de propositions censurées, mais bien une censure nouvelle de ces anciennes propositions et une confirmation de leur précédente condamnation.

7° On a eu tort de croire qu'un acte doctrinal du Pape n'est valable que s'il a été affiché en certains endroits de Rome, que si l'original a été signé personnellement par le Pape, et que si notification en a été faite aux fidèles aussi bien qu'à l'épiscopat. Ce sont là des conditions tout à fait accidentelles et qui ne lient en aucune manière l'exercice du magistère apostolique. Les théologiens les plus autorisés pensent de la sorte, et les déclarations de Léon XIII doivent dissiper tous ces scrupules.

8 J'en dirai autant de l'envoi fait par la Secrétairerie d'État : le Pape emploie tels moyens qu'il juge opportuns, et dès que nous connaissons certainement ce qu'il veut nous enseigner, nous n'avons qu'à l'accepter en toute droiture et simplicité.

9° C'est une erreur de croire que l'Église n'est infaillible que dans ses définitions d'articles de foi, et nous sommes surpris que quelques théologiens y soient tombés. C'est aussi une erreur de croire que les défenseurs du *Syllabus* prétendent expressément que ses 80 propositions sont toutes infailliblement condamnées : ils se contentent de dire, avec Léon XIII, que l'acte de Pie IX est une règle sûre pour les intelligences et pour les œuvres des catholiques. Un minutieux examen de toutes les conséquences de cette déclaration ne leur a pas encore paru nécessaire.

10° Le *Syllabus*, disons-le une dernière fois, a sa propre valeur doctrinale; il constitue une condamnation spéciale des propositions qu'il renferme et dans la forme précise qu'il leur donne; il aurait cette importance lors même que les 80 propositions n'auraient pas été précédemment condamnées; son autorité s'ajoute à celle des documents antérieurs auxquels il renvoie. Il n'est donc pas seulement un acte du pouvoir *directif* mais du pouvoir *doctrinal* du pape; et il mérite, de notre part, une autre obéissance, un autre respect, que ceux que nous devons aux sentences pontificales en matière civile, bénéficiaire ou criminelle. Il a droit à notre obéissance *intellectuelle*.

(Cf. RINALDI, *Il valore del Sillabo*; RUFFONI, *Il Sillabo e la regola di fede*; L. SALEMMEB, *Theses (Insulenses) ad prolylatum*; etc.)

D. J. D.

TABERNACLE. — Le tabernacle fut le *Temple provisoire* des Hébreux, depuis Moïse jusqu'à Salomon; il fut construit dans le désert, sur l'ordre de Dieu (Ex., xxv, 8) et d'après le modèle qu'en donna Dieu lui-même xxvi. « C'était, dit M. Vigouroux, une tente qui ressemblait aux tentes de luxe des chefs nomades, mais avec cette différence que la tenture était soutenue par un échafaudage de 48 planches épaisses, de bois de *sittim* ou acacia, pour la rendre plus solide. » La manière dont était construit le tabernacle permettait de le transporter facilement, et de fait il accompagna les Hébreux dans le désert et resta successivement dans plusieurs villes de Palestine. Le tabernacle fut unique, comme l'arche qu'il

devait contenir, comme le Dieu qui devait y être honoré : il était défendu aux Hébreux, et cela sous peine de mort, de sacrifier à Jéhovah ailleurs que dans le parvis qui précédait le tabernacle proprement dit (Lev., xvii, 4). — Telles sont les notions que nous fournit l'histoire du peuple hébreu consignée dans la Bible; mais tout cela a été révoqué en doute, ou plutôt rayé du domaine des faits historiques par la critique des rationalistes modernes. Pour eux, « l'existence d'un tabernacle unique, aussi bien que celle d'une seule *arche* (v. ce mot) appartient à la légende; la réalité, c'est qu'il y eut plusieurs sanctuaires chez les Hébreux, et par conséquent plusieurs tabernacles ou temples; quant à celui qu'on vénérât encore à Gabaon, à l'époque de Salomon, comme remontant à l'époque de Moïse, il ne faut y voir qu'une relique sans authenticité. » — Nous n'avons pas ici à réfuter en détail ce système : nous avons déjà démontré qu'on ne pouvait admettre, chez les Hébreux, l'existence de plusieurs sanctuaires, ni par conséquent celle de plusieurs tabernacles (v. *Sanctuaire*, et cf. *Arche d'alliance*). Et de fait, qu'on lise attentivement l'histoire du peuple de Dieu, depuis l'exode jusqu'à la construction du temple, on y verra toujours le tabernacle, mais ce tabernacle restera unique; bien plus, pendant une longue période, celle des juges, il sera à lui seul le lien et comme le cœur du peuple hébreu; là où il sera, là le peuple se réunira pour sacrifier, et en même temps pour discuter les grandes questions qui peuvent l'intéresser. — La séparation de l'arche et du tabernacle, à l'époque d'Héli, créa un état nouveau, que nous avons essayé de caractériser ailleurs (v. *Sanctuaire*). Il résulta de cette séparation, pensons-nous, une sorte d'indécision dans l'esprit du peuple, et par suite, une tolérance de Dieu sur l'observation de la loi relative à l'unité du sanctuaire. Mais, une fois le temple construit, le provisoire disparut, et le tabernacle de Moïse, remplacé par le temple, n'eut plus de raison d'être. Substita-t-il encore jusqu'à la destruction du royaume, comme une relique et un souvenir vénéré? Nous l'ignorons, mais nous pensons plutôt que sur l'ordre de Dieu il dut être détruit, pour ne pas

fournir occasion aux Hébreux de violer la loi du sanctuaire unique. Ne signifiant plus rien, il disparut ainsi devant le temple, comme l'ombre disparaît à la naissance du jour. — Voir le mot *Temple*, Vigouroux, Manuel bibl., t. 1, n° 383; Clair, *les Rois* (*Bible de Lethielleux*), *passim*.

DUPLESSY.

TABLE ETHNOGRAPHIQUE. — C'est le nom donné au chapitre x de la Genèse, qui trace le tableau de la distribution des peuples primitifs sur la terre. Les nombreuses difficultés qu'elle présente en ont toujours fait l'effroi des commentateurs et le point de mire des rationalistes, qui en ont reculé la composition jusqu'à l'époque des Rois, ou même plus tard. Nous reconnaitrons bien avec eux que cette table n'a pas été composée tout entière par Moïse, mais pour une raison contraire : c'est qu'elle existait avant lui, quant au fond, et qu'il n'a probablement fait, en l'insérant dans son livre, que lui donner son autorité. En effet : 1° dans cette énumération de peuples, c'est la Chaldée qui sert de centre; et si la table ne datait que de Moïse, ce serait la Palestine ou l'Égypte; 2° la distribution des peuples indiquée par la table était déjà altérée en plusieurs points, du temps de Moïse; 3° plusieurs villes y sont indiquées comme florissantes, qui, cependant ne l'étaient plus, longtemps avant Moïse; en voici un exemple décisif : en parlant de Résén (רֶסֶן), l'auteur de la table l'appelle *la grande ville*. Or, même du temps de Moïse, il y avait longtemps que Résén n'était plus *la grande ville*, et que cet éclat momentané était tombé dans l'oubli; bien loin donc de reculer au delà de Moïse la date de la composition de cette table, il faut la placer avant lui.

Le grand argument des rationalistes était l'impossibilité d'identifier avec des noms connus les noms hébraïques de la table. Aujourd'hui, par suite des découvertes modernes, cette difficulté a disparu en grande partie. L'épigraphie égyptienne est tellement d'accord avec la Genèse, que le rationaliste Ebers est forcé de le reconnaître, et déclare que l'auteur biblique a emprunté à l'Égypte les éléments de son travail. Citons quelques exemples : d'après la Genèse,

l'Égypte fut peuplée par les *Chamites* : or les Égyptiens donnent souvent le nom de *Cham* à la vallée du Nil; même rapprochement entre le *Chus* biblique et le *Kus* égyptien, entre le *Phut* de la Genèse et le *Punt* ou *Put* des monuments, entre les *Ludim* de la Bible et les *Rutennu* ou *Lutennu* de l'égyptologie.

L'assyriologie a aussi fourni de grandes lumières : bien loin d'ignorer, comme autrefois, ce que peut signifier tel ou tel nom de ville, on est en mesure aujourd'hui de désigner le site d'un grand nombre. C'est ainsi qu'on a pu identifier Rösen avec Larissa, Arach avec Orchoé, Chalé ou Kalach avec Nimrud; on a pu également rapprocher certains noms de la Bible avec des noms assyriens, Gomer avec les Gimirai, Thubal avec les Tabali, Mosoch avec les Muski, Senaar avec Sumir, les Hettéens avec les Hatti, et le nom hébreu des Égyptiens, Misraïm, avec leur nom assyrien, Musri. Enfin, les découvertes confirment ce fait important, indiqué par la Genèse à propos de Nemrod, que ce fut la race de Cham qui s'éloigna la première du berceau de l'humanité et fonda les premières monarchies, et que cette puissance chamite se développa du sud au nord, de Babylone à Ninive. Entre autres preuves, Place en donne celle-ci : les Ninivites avaient la pierre de taille, le gypse, et pourtant ils bâtissaient leurs édifices avec de l'argile. Pourquoi ? parce qu'ils suivaient en cela, comme en beaucoup de choses, les usages de la Babylone, où l'absence de la pierre nécessitait l'emploi de l'argile. En résumé, « les résultats certains de la science sont pleinement d'accord avec le texte » biblique (F. Lenormant).

Terminons en disant quelques mots de difficultés moins sérieuses. — 1° D'où viennent les nombreux peuples non mentionnés dans cette table, puisqu'elle indique la descendance des trois seuls fils de Noé ? — Noé, dirons-nous, peut avoir eu d'autres fils que Sem, Cham et Japhet; d'ailleurs, ceux-ci peuvent avoir eu d'autres enfants que ceux indiqués au chapitre x. Cette hypothèse, suggérée pour Sem par la Genèse même (xi, 14), peut être étendue à ses frères. Enfin, entre le déluge et Babel, quelques familles ont pu se séparer du tronc commun : cette hypothèse de M. Lenormant

n'a rien de contraire à la Bible. — 2° Hévila, Saba, etc. sont donnés, ici comme fils de Cham, là comme fils de Sem. — La réponse est facile, on a toujours vu des personnages divers porter le même nom. — 3° Voir mot *Phaleg*, la solution d'une difficulté sur le v 25.

Pour plus de détails, voir VIGOUROUX, *Bible et Découvertes modernes*, t. 1^{er}; *Manuel biblique*, t. 1^{er}; F. LENORMANT, *Origines de l'hist. de la Bible*, t. II, *Kittim*, dans la *Revue des quest. hist.*, juillet 1883; SCHÖBEL, *Authenticité mosaïque de la Genèse*, dans les *Annales de Philos. chrét.*, fév. 1879.

TEMPLE. — Au point de vue archéologique, le temple de Jérusalem a donné lieu de nos jours à de savantes et intéressantes recherches, qu'on trouvera exposées dans l'ouvrage de M. Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. II. Au point de vue apologétique, nous n'avons à nous en occuper que pour réfuter une objection, plus spécieuse que sérieuse, à laquelle ont donné lieu les études dont nous venons de parler. « Il y a, a-t-on dit en substance, des ressemblances frappantes entre le temple de Jérusalem et les temples égyptiens; il n'est donc pas besoin de recourir sur la foi de la Bible, à la parole divine, pour expliquer la construction du tabernacle et ensuite celle du temple, qui, dans son ensemble, reproduisait le tabernacle agrandi : les Hébreux ont puisé en Égypte, pendant leur séjour en ce pays, des notions artistiques et religieuses qui devaient amener naturellement la construction du tabernacle et du temple, tels qu'ils ont été construits dans la suite. » Cet argument se réduit à deux points : similitude de fait entre les temples hébreu et égyptien, conclusion qu'on en tire au sujet de l'analyse des deux religions.

1° C'est un fait généralement admis aujourd'hui que le temple de Jérusalem rappelait, dans son ensemble, les temples de l'Égypte. Il se composait en effet de trois parties essentielles, le pylone, le saint, et le Saint des Saints; or, si ces trois parties étaient de même largeur, la longueur et surtout la hauteur en étaient bien différentes : la façade du temple introduisait dans le pylone ou vestibule, qui avait vingt coudées de largeur, dix de longueur et soixante de hau-

teur; du pylone on passait dans le saint, qui mesurait quarante condées de longueur, mais n'en avait plus que trente de hauteur; enfin, derrière le saint venait le Saint des Saints, qui n'avait plus que vingt coudées en longueur et en largeur, et vingt aussi en hauteur. La hauteur du vestibule était donc double de celle du saint et triple de celle du Saint des Saints, c'est là un caractère tout particulier qu'on retrouve dans les temples égyptiens (Karnak, Louqsor, etc.) Une autre ressemblance consiste dans l'existence de cellules adossées extérieurement aux murs du *nous* saint et Saint des Saints). — Mais si le plan général du temple de Jérusalem était le même que celui des temples égyptiens, il y avait, dans les détails, de nombreuses différences: en Égypte, par exemple, la ceinture de chambres latérales n'avait qu'un rez-de-chaussée, tandis qu'à Jérusalem elle se composait de trois étages superposés; de plus, le mobilier du temple de Jéhovah était bien différent de celui des temples des faux dieux; enfin la destination même du temple de Jérusalem, la nature du culte qui y était rendu au Seigneur, étaient faites pour donner à ce sanctuaire un caractère tout différent de celui des temples égyptiens.

2° L'analogie entre les temples d'Égypte et celui de Jérusalem s'explique naturellement, sans qu'il soit besoin d'invoquer une analogie de religion que rien ne permet de supposer. Si Dieu avait établi son peuple sur la terre même d'Égypte, les Hébreux n'auraient-ils pas pu, par exemple, employer au culte de Jéhovah le temple de Khons à Karnak, qui existait avant le temple de Jérusalem? Dans cette hypothèse, personne ne pourrait songer à faire un crime aux Hébreux d'une ressemblance extérieure qui aurait été bien plus parfaite que celle dont nous avons constaté l'existence; seulement le peuple de Dieu aurait consacré le temple déjà existant au culte de Jéhovah, il en aurait banni tous les signes idolâtriques, et il l'aurait meublé des objets de culte dont l'usage et la forme avaient été prescrits par le Seigneur. En réalité les choses se sont passées d'une autre manière, mais d'une façon tout aussi légitime: la terre de Chanaan ne possédait pas de temples aussi grandioses que ceux d'Égypte, et

les Hébreux durent en construire un. Mais que fit Salomon? Il voulut, sans doute sur l'ordre exprès de Dieu (Sap. ix, 8, que le temple fût une reproduction, en proportions doubles, du tabernacle de Moïse. Or ce tabernacle, dont Dieu lui-même avait donné le plan, ressemblait aux monuments religieux que les Hébreux avaient eus sous leurs yeux; de plus, l'exécution du temple fut confiée à des Phéniciens, qui avaient tiré d'Égypte leurs règles d'architecture: tout devait donc concourir à faire du Temple de Jérusalem une sorte de reproduction, à l'extérieur, des temples égyptiens. Dès lors, tous les reproches de la critique se résument en celui-ci: « Dieu a eu tort de faire faire son tabernacle sur le modèle des temples égyptiens »; ou plutôt, car nul n'oserait hasarder un tel blasphème, les rationalistes concluent de leurs observations que Dieu n'a pas dû intervenir dans la construction du tabernacle: les Hébreux, laissés à eux-mêmes, ont dû le faire sur le modèle des temples d'Égypte. Nous n'avons pas besoin de nous attarder à réfuter cette conclusion, que les critiques ne peuvent donner que comme une hypothèse, et qui, à ce titre, ne saurait tenir devant l'affirmation contraire d'un livre historique. Bornons-nous à cette remarque: « comme le christianisme accepta quelques usages païens bons en eux-mêmes, en les purifiant et les transfigurant, le mosaïsme fit aussi quelques emprunts à l'Égypte, mais ce fut en les dépouillant de leur vêtement païen et en sanctifiant ces usages antiques par une empreinte monothéiste bien caractérisée. » (M. Vigouroux, *op. cit.*) Cette observation, déjà faite au sujet de l'Arche, de la Circoncision, etc., trouve encore ici sa place: les murs du temple de Jérusalem furent, si l'on veut, égyptiens; mais le temple lui-même fut bien réellement hébreu; car, par ce qu'il contenait et surtout par ce qu'il ne contenait pas, par les rites qui s'y accomplissaient, par les hymnes sacrées qui s'y chantaient, il proclamait l'unité de Dieu, sa souveraineté absolue, sa spiritualité, tandis que tout, dans les temples égyptiens, était la preuve de l'idolâtrie de ceux qui venaient y apporter leurs prières. Voir M. DE VOGUÉ, *Temple de Jérusalem*; VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. III.

TEMPLIERS (ABOLITION DES) ET CLÉMENT V. — Clément V peut-il être accusé de faiblesse ou de complicité dans l'affaire des templiers? La question est d'autant plus intéressante qu'il s'agit d'un pape quelque peu prisonnier de l'accusateur des templiers, et de la Papauté à une de ses heures d'éclipse et d'affaiblissement.

Un historien du XIII^e siècle, Villani (L. VIII, c. 80) raconte qu'avant de procéder à l'élection de Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, les cardinaux réunis en conclave à Pérouse écrivirent au roi de France, le priant de se réconcilier avec l'archevêque qu'ils avaient l'intention d'élire et lui promirent comme prix de cette réconciliation le relèvement de l'influence française dans les affaires de l'Église. En conséquence d'après Villani, une entrevue eut lieu près de Saint-Jean-d'Angely entre Bertrand de Got et le roi de France. Il y aurait eu là un petit marchandage, aux termes duquel Philippe le Bel, en échange de la tiare, sollicita et obtint six grâces du futur élu. « Voici les six grâces que je vous demande, dit le roi. La première que vous me réconciliez parfaitement avec l'Église et me fassiez pardonner le mal que j'ai fait en poursuivant Boniface. La seconde, de me rendre la communion à moi et à ceux qui m'ont suivi. La troisième, que vous m'accordiez toutes les décimes de mon royaume pendant cinq ans, pour les frais que j'ai faits dans la guerre contre les Flamands. La quatrième, que vous anéantissiez la mémoire du pape Boniface. La cinquième, que vous rendiez la dignité du cardinalat à Jacques et à Pierre Colonne, et que vous fassiez cardinaux quelques-uns de mes amis. Quant à la sixième grâce, je me réserve de la déclarer en temps et lieu, parce qu'elle est secrète et importante. L'archevêque aurait tout promis avec serment sur le corps de Notre-Seigneur et de plus donné des gages au roi. »

On n'a point douté que cette sixième faveur, sollicitée par le roi et aveuglément accordée par le pape, ne fut la *condamnation des templiers*. L'autorité de Villani a fait loi jusqu'à nos jours sur ce point. Seulement, une récente découverte a fortement ébranlé son autorité, c'est celle du *Journal des visites pastorales* de l'archevêque de Bordeaux, publié par

M. Rabouis, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux. Ce journal s'étend du 17 mai 1304 au 22 juin 1305. Or, pendant tout le mois de mai 1305, époque probable où aurait eu lieu l'entrevue, Bertrand de Got était en Poitou. On le suit pour ainsi dire jour par jour, tantôt en visites, d'autres fois se faisant donner une saignée ou s'administrant des drastiques, comme c'était la mode chez nos ancêtres, à chaque retour de la belle saison. D'autre part, l'itinéraire de Philippe le Bel publié au t. XXII du recueil des *Historiens des Gaules*, ne permet pas d'admettre que ce prince ait pu voir l'archevêque de Bordeaux, pas plus à Saint-Jean-d'Angely qu'en Poitou, et cela non seulement pendant le mois de mai, mais pendant tout le mois d'avril précédent.

L'entrevue de Saint-Jean-d'Angely est donc à reléguer au rang des fables.

Que Philippe le Bel méditât dès lors la ruine des templiers et qu'il espérât trouver dans un pape français un instrument docile pour ses desseins, voilà ce qu'il est permis de supposer; mais rien n'autorise à affirmer que Clément V avant son élection fût lié par un serment ou une promesse dans la question des templiers.

Néanmoins, tous les documents historiques révèlent, au lendemain du couronnement de Clément V, l'existence d'une entente secrète entre le pape et le roi. Ce dernier se montrait parfois d'une exigence excessive et le pontife d'une condescendance humiliante. Philippe poursuivait l'anéantissement de la mémoire de Boniface VIII; on a même écrit qu'il ne voulait rien moins que le faire déterrer et brûler ses os; mais comme l'a remarqué fort justement M. Boutaric (*Revue des Questions Historiques* 1871 vol. 10), cette fureur simulée couvrait d'autres desseins, c'était une sorte d'épée de Damoclès suspendue sur la tête du pape, pour amener celui-ci au but caché : la *Condamnation des Templiers*.

Enfin cette grosse question fut abordée avec d'autres dans l'entrevue de Poitiers (14 mai 1307); elle y fut même décidée si l'on en croit le continuateur de Guillaume de Nangis qui s'exprime ainsi : « Circa Pentecostes, rex Philippus locutus est papæ Pictavim proficiscitur et tunc ab eo et a cardinalibus, ut

dicebatur, super pluribus et arduis negotiis deliberatum fuit ac etiam ordinatum, praesertim de templariorum captione, prout sequens rei exitus declarabit. » M. Boutaric déjà cite se croit néanmoins en mesure d'affirmer que l'arrestation des templiers ne fut pas décidée en cette occasion par un commun accord du pape et du roi. Elle n'aurait pas été, comme dit la chronique, *ordinatum*, mais seulement *deliberatum*. M. Boutaric a raison. La lettre de Clément VII adressée au roi le 24 août suivant le prouve suffisamment. « Vous vous souvenez sans doute qu'à Lyon et à Poitiers, enflammé par le zèle de la foi, vous avez soit personnellement, ou par d'autres, traité avec nous de l'affaire des templiers. Nous avons peine à croire ce qu'on disait alors sur ce sujet, mais ayant depuis ouï dire des templiers plusieurs choses incroyables et inouïes, nous sommes contraints d'hésiter et de faire avec une extrême douleur tout ce que demande l'ordre et la justice. Or, le maître des templiers et plusieurs commandeurs de l'ordre, tant de votre royaume que des autres, ayant appris que l'on attaquait leur réputation auprès de nous, de vous et de quelques autres seigneurs temporels, nous ont demandé instamment non pas une mais plusieurs fois de nous faire informer de la vérité touchant ces accusations qu'ils prétendent fausses, pour les absoudre s'ils sont innocents et les condamner s'ils se trouvent coupables. Ne voulant donc rien négliger dans une affaire où il s'agit de la foi, et parce que ce qui nous en a été dit de votre part est d'un grand poids dans notre esprit; nous avons résolu, par le conseil de nos frères les cardinaux, de commencer incessamment des informations exactes sur cette affaire; et nous vous donnerons avis de tout ce que nous y ferons; vous exhortant à nous communiquer, de votre côté, les informations que vous en avez reçues et tout ce que vous jugerez à propos. »

On sait d'ailleurs, par une note placée en tête d'un registre de la chancellerie de France, que le délibéré et l'ordre d'arrestation furent pris en même temps à l'abbaye de Maubuisson quatre mois après l'entrevue de Poitiers. « Anno Domini, die Veneris, post festum B. Matthiae Apostoli, regi existente in

Monasterio regali B. Mariae, juxta Pontisarum, traditum fuit sigillum domino G. de Nogareto militi, ubi tunc tractatum fuit de captione templariorum. »

L'attitude du Pape après l'incarcération des templiers prouvera encore mieux que Philippe le Bel, dans cette occasion, agit seul et d'après un plan étranger à Clément V.

C'est le 13 novembre que le grand coup fut exécuté par l'emprisonnement de tous les templiers du royaume et l'information immédiate de leur cause. Rien ne faisait présager cette violence, car la veille même, le grand-maître des templier Jacques de Molay avait en présence du roi assisté aux obsèques de la comtesse de Valois, et avait été admis à l'honneur de porter le cercueil avec d'autres princes.

Une circulaire accompagnait l'ordre d'arrestation. Elle était adressée au peuple et conçue dans des termes ambigus, tendant à faire supposer que le Pape était de compte à demi avec le roi dans toute cette affaire. Mais les explications qui suivirent entre le Pape et Philippe le Bel montrent jusqu'à l'évidence que les mots équivoques *d'entente* avec le Souverain-Pontife n'étaient invoqués que pour le bénéfice de la cause et pour atténuer une responsabilité jugée trop pesante.

Clément V ne tarda pas du reste à se laver de ces imputations. Dans une lettre dont le texte intégral a été publié pour la première fois par M. Boutaric, il reprocha au roi d'avoir procédé par voie violente contre l'ordre du Temple, d'avoir incarcéré les templiers et cela, pour ainsi dire, sous ses yeux. Il lui représenta que c'était faire outrage au pouvoir pontifical, que de mettre la main sur des personnes et des propriétés qui relevaient exclusivement du Saint-Siège; que c'était son intention, à lui Clément, d'extirper les mauvaises herbes du jardin de l'Eglise; mais que le roi de France n'avait pas mandat pour cela. Il terminait en annonçant qu'il députait vers le roi deux fondés de pouvoirs les cardinaux Bérenger de Fredale et Étienne de Susi, à qui on eut à remettre les biens et les personnes des templiers.

Toute la correspondance de cette époque entre Philippe le Bel et Clément V trahit du côté du Pape un mécontente-

ment justice et du côté du roi de France un embarras mal dissimulé. Les évêques et l'inquisiteur qui avaient trempé dans le complot, représentèrent au Pape qu'il avait été nécessaire de prévenir les mauvais desseins des templiers. Quant à Philippe le Bel il n'omit rien pour pallier sa conduite. A l'arrivée des deux légats, il écrivit à Clément V qu'il avait fait saisir les templiers sur requisition des inquisiteurs chargés par le Pape lui-même de maintenir l'intégrité de la foi dans le royaume, qu'au reste, il venait de remettre aux cardinaux Béranger et Étienne, les personnes des templiers. « Leurs biens, ajoute-t-il, nous les ferons garder fidèlement pour être employés entièrement au secours de la Terre-Sainte, auquel ils ont été destinés originellement par la dévotion des fidèles. Et nous avons résolu de commettre à la recette et à la conservation de ces biens des hommes de probité autres que ceux qui gouvernent nos propres affaires. » 24 décembre 1307.

Clément V avait procédé de la même manière vis-à-vis des évêques et des inquisiteurs qui, dans leur empressement à servir les desseins du roi, avaient dirigé ces interrogatoires hâtifs où les malheureux accusés avaient à peine le temps de se recueillir entre l'emprisonnement et la torture. Il leur avait enlevé leurs pouvoirs. (23 novembre 1307.)

Le pape évoquait donc toute l'affaire à son tribunal. C'était agir selon le droit, c'était surtout mettre un terme à l'arbitraire et aux convoitises allumées par les richesses de l'ordre.

Eclairé par les révélations d'un grand nombre d'accusés, Clément V ne songea plus qu'à poursuivre le procès, et à en régulariser la procédure. Il leva donc la suspense prononcée contre les évêques et inquisiteurs (5 juillet 1308), mais sous la condition que chaque tribunal ne prit connaissance que des causes particulières qui lui seraient soumises. Il se réservait de statuer sur l'état général de l'ordre. Le jugement du grand maître et des principaux commandeurs était également soustrait aux juges ordinaires et confié à des commissaires pontificaux. Des ordres analogues furent adressés aux souverains et aux tribunaux ecclésiastiques de tous les pays où il y avait des établissements de templiers. La pensée

du pape était de prévenir des coups de force comme celui de Philippe le Bel, et de préparer en même temps un vaste dossier qui lui servirait, à l'heure choisie, pour se prononcer, sur l'existence ou la non existence de l'ordre des templiers.

Il lança en conséquence une bulle de convocation à un concile universel qui devait se réunir au mois d'octobre deux ans après, pour trancher la question des templiers. Cette bulle exprime la pensée intime du pape sur la cause engagée et sur les solutions de droit aptes à la résoudre. A cet égard il est utile de la citer. Le pape y dit en substance : « L'ordre militaire des templiers avait été institué pour la défense de la Terre-Sainte et, dans cette vue, l'Église lui avait donné de grandes richesses et de grands privilèges; mais nous avons appris avec une extrême douleur que tout cet ordre était tombé dans l'apostasie, dans des impuretés abominables et diverses hérésies. Ces plaintes nous ont été faites en secret dès le commencement de notre règne, avant même que nous allussions à Lyon pour notre couronnement, mais elles étaient si peu vraisemblables que nous n'avions pas voulu y prêter l'oreille. Ensuite notre cher fils le roi de France Philippe, en étant aussitôt informé, nous a donné de grandes instructions sur ce sujet par ses envoyés et par ses lettres, ce qu'il n'a fait que par zèle pour la foi, sans aucun motif d'intérêt puisqu'il ne prétend s'approprier rien des biens de cet ordre. Au contraire, il nous en a laissé l'administration et la conservation à nous et à l'Église dans l'étendue de son royaume.

« Cependant, la mauvaise renommée des templiers croissant, et l'un d'entre eux, de grande noblesse et fort estimé dans l'ordre, ayant déposé secrètement devant nous après avoir prêté serment, qu'à la réception des frères, la coutume est que celui qui a été reçu renonce à Jésus-Christ et crache sur une croix qu'on lui présente : ajoutant que celui qui reçoit et celui qui est reçu font d'autres actions, qui ne sont ni permises ni même honnêtes à dire, alors, il ne nous a plus été libre, sans manquer à notre devoir, de ne pas écouter ces plaintes; car, non seulement le roi, mais les seigneurs, la noblesse, le clergé et le peuple de France sont venus en notre présence, tant par

eux-mêmes que par leurs députés, nous faire les mêmes plaintes, et nous en avons vu les preuves en plusieurs confessions, attestations et dépositions du grand-maitre et de plusieurs commandeurs et frères de l'ordre, reçues par nombre de prélats et d'inquisiteurs en France et qui nous ont été montrées. En sorte que nous ne pouvions négliger ces plaintes sans un grand scandale, ni tolérer le mal sans un péril imminent.... Comme il est de l'intérêt commun de remédier à de si grands maux, après en avoir souvent et soigneusement délibéré avec les cardinaux et avec d'autres personnes sages, nous avons résolu, suivant la louable coutume de nos pères, d'assembler un concile universel, du premier jour d'octobre prochain en deux ans afin d'y pourvoir à l'ordre des templiers et à leurs biens, à la foi catholique, au recouvrement de la Terre-Sainte, à la réformation de l'Eglise quant aux mœurs et au rétablissement de ses libertés. »

Les commissions établies pour informer contre les templiers fonctionnèrent partout. Il y eut des aveux et des dénégations au sujet des crimes imputés à l'ordre. Le grand-maitre lui-même se déclara coupable et fut puni comme tel avec nombre de dignitaires et de membres de l'ordre. Plus on avançait dans cette enquête, plus on pénétrait dans le mystère de cette vie du Temple, et plus l'on arrivait à se convaincre que des abus monstrueux s'étaient glissés dans cet ordre. Sa réputation était trop profondément atteinte, il ne pouvait survivre même à une réforme.

C'est au milieu de ces révélations et de ces enquêtes que le concile général s'ouvrit dans la cathédrale de Vienne le 16 octobre 1311. Quelques mois se passèrent en conférences sur les matières urgentes dont le concile voulait décider. La seconde séance n'eut lieu qu'en avril 1312. C'est dans cette séance que la suppression des templiers fut prononcée en présence du roi de France et de ses trois fils. La bulle de suppression ne fut publiée que le 6 mai suivant.

La cause avait d'ailleurs été l'objet de longues discussions préliminaires dans lesquelles on avait vérifié les sentences portées, et entendu certains accusés. L'avis de tous les évêques avait été pris

à la suite de ces informations; et tous avaient conclu à la suppression, sauf un évêque italien et les trois archevêques français de Reims, de Sens et de Rouen.

La sentence fut mitigée autant que possible. Elle fut rendue par *manière de provision* plutôt que par manière de condamnation, le pape se réservant d'ailleurs la disposition des biens de l'ordre et des personnes.

Cette question des biens des templiers préoccupa longuement le pape et les pères du concile. On résolut à la fin de leur donner un emploi conforme à leur première destination. Ils furent attribués aux hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem dévoués comme les templiers à la défense de la Terre-Sainte et de la foi contre les infidèles, à l'exception toutefois des biens situés en Espagne. Le pape les garda pour lui-même afin de les appliquer à la défense du pays contre les Mores.

Les décisions du concile concernant les personnes furent relativement modérées. On décréta que les chevaliers du temple seraient abandonnés au jugement du concile de chaque province, mais l'on traça en même temps les règles d'après lesquelles ces jugements seraient rendus. Les innocents devaient recevoir sur les biens de l'ordre un honnête entretien, en rapport avec leur condition. On recommandait l'indulgence à l'égard des repentants. Les sentences rigoureuses n'étaient conseillées que contre les impénitents et les relaps.

Telle fut la solution imposée aux vues intéressées de Philippe le Bel par la fermeté et la sagesse de Clément V.

La gravité du pontife avait désarmé les passions mesquines. Ce concile de Vienne fut une œuvre d'apaisement à tout point de vue. La mémoire de Boniface VIII y fut absoute, ses accusateurs y furent absous également de tout ce qu'ils avaient dans le passé et dans le présent tenté contre lui. Philippe le Bel, au fond plus besogneux que cupide, ne fit aucune opposition aux décisions du concile touchant les biens des templiers, seulement il chargea un peu la note à payer présentée à leurs héritiers les chevaliers de Saint-Jean. Il prétendit que les templiers avaient détourné une somme de deux cent mille livres qu'il avait mise en dépôt dans l'enceinte du temple, et les johan-

nités promirent de rembourser les deux cent mille livres. Il compta soixante mille livres pour avances dans les frais de procès, tandis que les frais de procès avaient sans doute été couverts par les revenus des biens sequestrés. Toujours est-il que les johannites durent attendre jusqu'au règne du successeur de Philippe avant de cueillir pour eux-mêmes cette manne que le concile de Vienne avait fait tomber sur leur ordre. **BOUTARIC** : *Revue des Questions Historiques* 1872. **JUNG-MAN** : *Zeitschrift für Katholische Theologie I et III*, 1881.

L'abbé P. GULLIERX.

TERTIAIRE (L'HOMME). — Croire à l'homme TERTIAIRE, dans le langage ordinaire des géologues et des préhistoriens, c'est croire à l'existence de notre espèce à l'époque géologique ainsi appelée.

On sait que l'histoire de la terre, depuis l'apparition de la vie à sa surface, est généralement partagée en quatre époques, de durées inégales et décroissantes, appelées *primaire* ou de transition, *secondaire*, *tertiaire* et *quaternaire*. Les deux premières, qui furent incomparablement les plus longues, précédèrent sans nul doute la venue de l'homme. Personne n'a prétendu sérieusement avoir trouvé dans les terrains de cet âge le moindre débris de son squelette ni le moindre vestige de son industrie. Aucune espèce animale actuelle ne remontant à ces temps reculés, il serait étrange que la nôtre fût dans ce cas.

Il en est autrement de l'époque quaternaire, la plus récente et la plus courte de toutes. Il est certain que l'homme coexiste avec quelques-unes, au moins, des espèces qui la caractérisent en nos contrées, par exemple, avec l'éléphant appelé mammoth, avec le rhinocéros à narines cloisonnées (*Rh. tichorhinus*), son compagnon ordinaire, et avec le renne, qui vit toujours sous d'autres latitudes. Mais, admettre l'existence de l'homme dans les temps quaternaires, ce n'est point, à notre sens, dépasser les bornes de la chronologie traditionnelle. L'époque quaternaire, telle qu'elle est comprise par les géologues, s'est prolongée jusqu'à des temps fort rapprochés des nôtres, peut-être jusqu'à l'ère chrétienne, car un des animaux qui la caractérisent, le renne, semble bien avoir

vécu du temps de César dans la forêt Hercynienne voisine du Rhin. (V. *Antiquité de l'homme*.)

L'existence de l'homme à l'époque tertiaire entraîne des conséquences plus graves. Un pareil fait, s'il était prouvé, irait manifestement, de l'avis de tous les géologues, à l'encontre de la chronologie traditionnelle. Cette contradiction, il est vrai, ne tirerait pas à conséquence contre la foi, vu que la chronologie dite biblique ne nous est nullement imposée par l'Église. D'excellents catholiques, non contents de dire avec M. Le Hir qu'elle « flotte indécise » et qu'il appartient aux sciences humaines de la fixer, pensent qu'on peut l'allonger indéfiniment, et cela, parce qu'il y aurait des lacunes dans les généalogies bibliques sur lesquelles elle repose.

D'autres sont allés plus loin encore : ils ont émis l'idée que l'homme qui aurait vécu à l'époque tertiaire n'appartiendrait point à la race d'Adam. De fait, si la croyance à l'existence actuelle d'une ou de plusieurs races humaines qui ne descendraient pas d'Adam répugne absolument à l'enseignement catholique, il n'en est pas tout à fait de même de l'opinion d'après laquelle une autre espèce d'hommes aurait précédé la nôtre et aurait laissé ses os et les produits de son industrie dans les profondeurs du sol.

Les savants incrédules qui se font une arme de l'homme tertiaire pour battre en brèche le christianisme, s'abusent donc étrangement : les doctrines religieuses sont à l'abri de leurs coups. Mais il n'en est pas moins vrai qu'en reportant, à des centaines de milliers d'années en arrière, l'origine de notre espèce, ils vont à l'encontre de l'opinion universelle qui attribue à l'homme une date récente, opinion que la géologie avait jusqu'ici pleinement confirmée. Ils innovent en matière grave, et, au nom même de la science, chacun a le droit, sinon le devoir, de contrôler la vérité de leur assertion ; car enfin, il n'est pas permis à un esprit sérieux d'adhérer, sans de puissants motifs, à une théorie nouvelle que, ni le temps, ni l'expérience n'ont encore sanctionnée.

Voyons donc rapidement quels arguments militent en faveur de l'opinion qui reporte jusqu'à l'époque tertiaire l'apparition, soit de l'homme, soit de son

prétendu précurseur simien, de cet *anthropopithèque* (voyez ce mot), qui, au dire d'une certaine école, devrait prendre place dans la série de nos ancêtres, et nous rattacherait à la classe des singes.

Une vingtaine de découvertes ont été alléguées, depuis environ vingt ans, comme ayant pour résultat d'établir l'existence de l'homme à l'époque tertiaire. On a parlé de silex taillés, d'ossements incisés ou percés, et même de squelettes humains se rapportant au milieu ou à la fin de l'époque susdite, aux périodes appelées par la géologie *miocène* et *pliocène*.

La plupart de ces découvertes n'ont pas tenu devant un examen attentif. De l'aveu de M. de Mortillet, devenu le patron et presque l'unique soutien de l'homme, ou plutôt de l'anthropopithèque tertiaire, depuis la mort de l'abbé Bourgeois (1878), aucun des squelettes en question n'est authentique. Quant aux ossements incisés ou perforés, ils l'ont été, non par l'homme ni par son prétendu précurseur, mais bien par la dent des squales ou autres animaux marins, dont les restes se trouvent dans les mêmes couches. (De Mortillet, le *Préhistorique*, p. 34-74.) Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter à ce genre d'arguments.

Restent les silex, réputés travaillés par l'homme, ou par « l'être intelligent » dont il dériverait. Au dire de M. de Mortillet, c'est chose beaucoup plus grave.

Trois localités en auraient fourni : la commune de Thenay (Loir-et-Cher), le Puy Courny, près d'Aurillac (Cantal), et à l'étranger, les environs de Lisbonne.

Comme leurs formes diffèrent les unes des autres, — ce qui n'est pas surprenant et peut tenir, autant qu'au hasard, à la nature du silex qui varie suivant les contrées, — le chef de l'école préhistorique s'est empressé d'en conclure que « l'être intelligent » qui en a fait usage appartenait à trois espèces distinctes d'anthropopithèques, auxquelles il a donné les noms de leurs inventeurs, MM. Bourgeois, Rames et Ribeiro.

Examinons successivement ces trois découvertes.

1. *Silex tertiaires du Portugal*. — Ces silex ont été découverts par M. Ribeiro à Otta, sur les bords du Tage, en amont de Lisbonne. Présentés en 1872 au congrès d'archéologie préhistorique de

Bruxelles et, en 1878, à celui de Paris, ils n'y obtinrent aucun succès. En 1880 un nouveau congrès se tint à Lisbonne même, ce qui permit de les étudier à fond.

Trois questions se posent à leur sujet : les terrains d'où ils proviennent sont-ils tertiaires ? Ses silex sont-ils authentiques ? Sont-ils taillés intentionnellement ?

À la première question, les membres du congrès de Lisbonne répondirent généralement par l'affirmative. Nous devons dire cependant qu'un géologue espagnol d'une grande autorité, M. Villanova, déclara que, pour lui, les terrains en question étaient plutôt quaternaires, attendu que, en Espagne ceux de cet âge ont le même aspect.

Le fait est qu'il n'existe aucun motif très grave de les rattacher à l'époque tertiaire. M. Ribeiro en avait douté lui-même à l'origine. On a bien trouvé *l'hipparion*, pachyderme voisin du cheval, dans ces mêmes couches, mais à quelques kilomètres de l'endroit d'où proviennent les silex. Qui pourrait affirmer, d'ailleurs, que l'hipparion n'a pas survécu à l'époque tertiaire dans quelque lieu retiré du globe ?

Supposons pourtant que ces terrains aient l'âge qu'on leur attribue : peut-on en dire autant des silex ? Est-il certain qu'ils n'ont pu s'y glisser postérieurement à leur formation ?

Des réserves formelles ont été faites à cet égard par des membres du congrès dont la compétence n'est pas douteuse. « Il ne m'est pas démontré, a dit M. Cotteau, ancien président de la Société géologique de France, que les silex soient contemporains de la couche tertiaire, et, dans l'état actuel des observations, il me semble plus naturel de les considérer comme quaternaires. » (*Matériaux pour l'histoire de l'homme*, 1880, p. 521.)

Un Anglais, M. Evans, auteur d'importants ouvrages sur l'archéologie préhistorique, a formulé les mêmes réserves. Il est évident, a-t-il observé, qu'il y a eu là une dénudation puissante qui n'a pu être produite par les seuls agents atmosphériques. « Il faut faire intervenir les courants d'eau douce ou les courants marins ; et alors on peut très bien trouver, dans les couches superficielles, des vestiges des époques où

la dénudation du plateau s'est produite. » *Ibid.*

La taille des silex et quartzites de Lisbonne est plus contestable encore que leur authenticité; aussi personne n'y ajouta foi au début. Au congrès même de Lisbonne, les avis furent partagés. M. Evans, qui jouit en cette matière d'une autorité incontestable et incontestée, se prononça pour la négative. Il y a bien, observa-t-il, des bulbes ou conchoïdes de percussion, c'est-à-dire de ces cônes ou nodosités que produit sur le silex le coup qui le brise; mais tout cela peut être naturel et provenir, par exemple, d'un choc accidentel. Plusieurs conchoïdes, réunis sur une même pièce, ne prouvent même pas une cassure intentionnelle. Pour établir un fait aussi important que l'existence de l'homme à l'époque tertiaire, il faut, conclut ce savant, « des preuves plus sérieuses qu'un bulbe de percussion ».

M. Virchow, professeur à l'Université de Berlin, fut plus affirmatif encore. « Il faut, dit-il, renoncer au bulbe ou conchoïde de percussion. Chaque substance qui s'éclate a de ces conchoïdes : le verre, le calcédoine, l'obsidienne, le silex... On sait depuis longtemps que ces substances présentent une fracture conchoïdale même lorsqu'elles n'ont subi aucune impression violente; telle est la cassure par l'action de la chaleur solaire qui dilate assez brusquement les parties superficielles et amène ainsi leur séparation des couches inférieures. Il y a des éclats naturels qui ont aussi une bosse. Alors comment décider si le conchoïde a été causé par un choc violent ou par un mouvement moléculaire? »

L'opinion du professeur Virchow a fait son chemin et le bulbe de percussion, jadis considéré comme un caractère indéniable de l'action d'un être intelligent, n'est plus guère pris en considération aujourd'hui. Or, ce caractère était, en somme, le seul garant de l'origine artificielle des silex de la vallée du Tage. On ne voit point en effet sur ces silex, — nous l'avons constaté par nous-même à Lisbonne, — de ces détails de taille appelés *retouches* qui, plus que tout le reste, accusent le travail de l'homme. Tout leur intérêt tient au bulbe, c'est-à-dire à un caractère qui a perdu sa valeur.

On voit sur quoi repose l'*Anthropopithecus Ribeiroi* inventé par M. de Mortillet. Pour qu'on prit au sérieux, non pas cet être de fantaisie qui serait toujours plus que contestable, mais la découverte de M. Ribeiro, il faudrait trois conditions : 1° que les silex fussent taillés; 2° qu'ils fussent certainement contemporains des terrains auxquels on les attribue; 3° que ces terrains fussent tertiaires. Or, on vient de le voir, les doutes les plus graves planent sur chacun de ces points. Tout est contestable dans ces silex : leur âge, leur origine et leur taille. Est-il raisonnable de faire reposer sur une base aussi fragile un être hypothétique, dont rien jusqu'ici n'a permis de soupçonner sérieusement l'existence?

2. *Silex du Cantal.* — L'*Anthropopithecus* du Portugal a du moins subi l'épreuve d'une discussion publique et compté plus d'un partisan. Son congénère du Cantal (*Anthropopithecus Ramesii*) n'a jamais eu, que nous sachions, d'autre appui que M. de Mortillet, son parrain, et M. Rames, pharmacien à Aurillac, son inventeur. Le gros des préhistoriens n'a point encore daigné le prendre en considération.

M. de Mortillet lui-même le présente timidement et ne lui consacre qu'une demi-page dans son ouvrage le *Préhistorique* (p. 56 ; si bien qu'on est tout surpris de le voir, quelques pages plus loin (p. 105), le citer cette fois avec assurance et le mettre sur le même pied que ses congénères de Thenay et du Portugal. Il ne méritait point, ce semble, tant d'honneur.

Voici en deux mots ce qu'on en sait.

En 1878 il plut à M. Rames d'envoyer à l'Exposition de Paris quelques silex recueillis, nous dit-il, dans des couches argilo-sablenses supposées tertiaires et voisines de la petite ville qu'il habite. Sur le nombre, M. de Mortillet croit reconnaître qu'un de ces silex, *in sout*, présentait des traces d'une action intentionnelle, et, comme il avait à répondre à ceux qui lui reprochaient de n'avoir qu'un fait unique, la découverte de Thenay, à faire valoir à l'appui de son anthropopithecus, il fut trop heureux de rencontrer celui-là sur son chemin. Il le proclama immédiatement dans la *Revue d'anthropologie* (janvier 1879) et finalement lui donna place dans son livre, le *Préhis-*

torique, dont il voulait faire le manuel de l'École.

Pourtant le fait allégué repose sur des preuves bien insuffisantes. On n'a de garanties sérieuses ni sur l'authenticité du silex, ni sur l'âge des terrains auxquels on l'attribue, ni même sur sa taille; on ignore à quelle profondeur il a été découvert. On peut se demander si les couches sablonneuses auxquelles on le rapporte ne seraient point des alluvions quaternaires, qui auraient emprunté leurs éléments, — sable, argile et fossiles — aux terrains préexistants. Enfin il est permis de contester la taille du silex, d'autant que, de l'avis de tous, elle est des plus grossières. M. de Mortillet invoque le bulbe de percussion; mais on l'a vu ci-dessus, ce caractère a perdu toute sa valeur depuis qu'il a été reconnu qu'il pouvait être l'effet d'un choc accidentel ou d'un brisement naturel.

Nous pouvons donc, sans insister davantage, passer à la découverte de Thenay, la seule en réalité, qui, à cause du bruit qu'elle a fait, et de l'importance qu'on lui a attribuée, bien plus qu'en vertu de sa propre valeur, mérite d'être prise en sérieuse considération.

3^e *Silex de Thenay (Loir-et-Cher)*. — Un géologue, dont le nom figurera désormais dans l'histoire de la science préhistorique, M. l'abbé Bourgeois, directeur du collège de Pontlevoy (Loir-et-Cher), découvrit, en 1863, dans les calcaires lacustres tertiaires de Thenay, à quelques kilomètres de sa demeure, des silex qui lui semblèrent travaillés de main d'homme. Quelques-uns portaient sur les bords des sortes de *retouches* qui dénotaient, à ses yeux, un acte intentionnel. D'autres, en plus grand nombre, étaient craquelés, c'est-à-dire fendillés comme s'ils avaient passé par le feu.

Communiqués en 1867 au congrès d'archéologie préhistorique réuni cette année à Paris, les silex de Thenay y furent à peu près dédaignés. Deux ou trois membres seulement voulurent bien voir les traces d'un travail intentionnel.

Ils obtinrent un plus grand nombre de suffrages au congrès qui se tint cinq ans plus tard à Bruxelles. Cette fois, la majorité, vaincue par l'éloquence de leur inventeur, se prononça pour leur origine artificielle.

Faut-il imputer cet acquiescement

au désir d'être agréable à l'abbé Bourgeois? On pourrait le croire; car aussitôt après la mort de l'illustre abbé, arrivée en 1878, le nombre des adhérents à l'homme tertiaire diminua rapidement. La plupart de ses anciens partisans se turent, et ceux qui doutaient à l'avance ne craignirent plus de parler. Le congrès scientifique réuni à Blois en 1884 lui porta le dernier coup. A la suite de longues discussions et d'une visite à Thenay, la section d'anthropologie, composée d'une quarantaine de membres des plus autorisés et des moins suspects, déclara, à l'unanimité moins une voix, que les preuves manquaient à l'appui de la théorie de l'abbé Bourgeois.

Exposons brièvement les arguments qui vont à l'encontre.

Deux questions se posent au sujet de la découverte de Thenay: les silex recueillis sont-ils vraiment tertiaires? Est-il certain que ces silex présentent les traces d'une taille intentionnelle?

La première question, portant sur l'authenticité des silex, doit être résolue par l'affirmative. Sans doute, l'abbé Bourgeois a pu être trompé parfois, comme nous l'avons été nous-même. Les hommes qu'il employait à ses fouilles et qu'il rétribuait en raison de leurs succès ont pu, soit lui présenter comme tertiaires des silex plus récents, soit donner eux-mêmes aux silex qui abondent dans les couches marneuses, la forme et les retouches désirées. Mais ce fait n'a pu se produire qu'exceptionnellement.

D'un autre côté, il n'est pas possible à qui a vu les lieux de nier qu'il ne s'agisse bien d'un terrain tertiaire. La couche qui a fourni le silex est fort étendue. Elle est recouverte, d'une part, par les sables fluviatiles de l'Orléanais, de l'autre, par des dépôts marins calcaires avec ossements d'*halitherium* et autres fossiles propres à la période dite falunienne. Si ces terrains ne sont pas tertiaires, il n'en est pas en France qui méritent ce nom, car nous n'en connaissons pas de mieux caractérisés au double point de vue paléontologique et stratigraphique.

On se demande même aujourd'hui, et non sans motif, si ces marnes argileuses qu'on avait rattachées jusqu'ici à l'étage *miocène* ou au tertiaire moyen ne seraient

point de l'éène ou du tertiaire inférieur. Le fait est que les couches de cette nature sont considérées ailleurs comme eocènes et qu'à Thenay même elles reposent directement sur la craie, c'est-à-dire sur les terrains secondaires. Il résulte de là que, si l'homme était vraiment l'auteur des silex qui s'y trouvent disséminés, c'est au début de l'époque tertiaire qu'il faudrait, contre toute vraisemblance, en reporter l'existence.

Mais la prétendue taille intentionnelle de ces silex est de plus en plus contestable. Nous nous demandons comment on a jamais pu voir des outils dans ces grossiers cailloux d'une forme indécise, généralement sphérique, dont le meilleur, on l'a prouvé, est aussi incapable de servir de poinçon que de couteau. Avec un simple éclat ordinaire, une simple lame naturelle de silex, on pourrait au moins couper quelque chose, et nous concevons que l'homme, dépourvu d'instruments moins imparfaits, en ait fait usage au besoin, par exemple pour découper les chairs de l'animal qui servait à sa nourriture; mais les silex de Thenay, quoique choisis sur des centaines de mille, n'ont pas même ce mérite. On ne pouvait, ce semble, être plus malheureux en appuyant sur un pareil fait la théorie, si invraisemblable en elle-même, de l'homme tertiaire.

Nous savons que la forme quelque peu sphérique des silex de Thenay a quelque chose d'anormal: ce n'est pas ainsi qu'éclate généralement le silex; mais il a été prouvé qu'elle tenait à une propriété spéciale du silex de cette localité. M. Alexandre Bertrand, conservateur du musée de Saint-Germain-en-Laye, a eu l'idée de soumettre à des alternatives assez brusques de température des rognons de silex provenant de Thenay. Il en a obtenu des éclats en tout semblables à ceux que l'on nous donne comme présentant les traces du travail le plus incontestable.

Cette expérience nous donne l'explication de l'origine véritable des silex tertiaires: un changement de température a dû en être la cause, et ce changement de température se comprend sans qu'il y ait besoin de recourir à l'intervention de l'homme.

Le soleil, succédant brusquement au froid de la nuit, fait tous les jours

éclater des silex. Les actions chimiques produisent le même résultat. Que l'on suppose des combinaisons de cette nature s'opérant, avec production de chaleur, au sein des couches calcaires ou crayeuses, si riches en rognons siliceux, du centre de la France: le silex éclatera et ses débris, emportés par le premier cours d'eau qui viendra raviner le pays, iront se déposer dans de nouvelles couches sédimentaires. Il est très probable que les choses ont dû se passer de la sorte à Thenay. Ainsi s'expliqueraient et l'état de dispersion des silex et les conditions de leur gisement, et même la trace de l'action du feu que l'on a cru observer sur un certain nombre.

Cette action du feu, qui se manifeste par le craquelage, a été longuement et savamment discutée au Congrès scientifique de Blois. Il est résulté de cette discussion que ce phénomène peut être naturel et qu'il l'est sans aucun doute à Thenay. Quand même il faudrait pour l'expliquer un feu véritable, ce feu aurait pu être allumé accidentellement soit par la foudre, soit par suite d'une oxydation ou d'une fermentation quelconque. Les phénomènes de combustion spontanée ne sont pas rares dans la nature et, incontestablement, ils ont dû se produire dans le cours des temps géologiques. Mais le fendillement des silex peut tenir, comme leur brisement, à un simple changement de température, lequel a tenu lui-même, comme l'on dit MM. Fuchs et Cotteau, ou bien à un soleil ardent, ou bien à une action chimique, ou bien à des eaux thermales, comme on en a vu jaillir, non loin de là, au fond d'un lac, aux environs de Châteaudun.

La répartition même des silex craquelés laisse entendre qu'il faut les attribuer à une cause naturelle et générale. On les trouve à tous les étages et dans toute l'étendue du gisement, sur un espace de plusieurs kilomètres en tous sens, par conséquent au milieu du lac primitif, non moins que sur ses bords. Si l'homme en était l'auteur, on ne devrait, ce semble, les trouver que tout près du rivage. L'explication la plus satisfaisante qu'on en puisse donner, c'est que la plupart ont éclaté, soit au sein des couches crétacées où ils résidaient primitivement, soit, du moins,

au moment où l'eau courante vint les saisir pour les entraîner dans le lac avec la craie qui les enveloppait.

S'il fallait d'autres preuves à l'appui de l'origine naturelle des silex craquelés, nous rappellerions que M. Adrien Arcelin en a recueilli et que nous-mêmes en avons recueilli avec lui un grand nombre dans les terrains éocènes du Maconnais. Chose également curieuse, quelques-uns des silex trouvés dans ces conditions présentent des formes symétriques et des semblants de retouches non moins remarquables que ce qui a été trouvé à Thenay. Pourtant on n'a pas encore eu l'idée de les attribuer à l'homme ou à un anthropoïde quelconque. N'est-ce pas la preuve qu'on a trop facilement admis jusqu'ici la taille intentionnelle des silex ?

De tout ce qui précède et de beaucoup d'autres considérations, dans lesquelles il serait trop long d'entrer, il résulte que la théorie de l'homme ou de l'anthropoïde tertiaire de Thenay a fait son temps. M. Cotteau l'a dit éloquemment au congrès de Blois, ce n'est pas sur quelques faits aussi naturellement explicables que ceux qu'on invoque, qu'on pourra asseoir une hypothèse aussi importante, aussi nouvelle, et géologiquement aussi invraisemblable que celle qui reporte notre espèce ou son ancêtre intelligent au début de l'époque tertiaire. Et pourtant ces faits sont encore les plus sérieux qu'on puisse faire valoir en sa faveur. Les silex de Thenay sont les plus remarquables qui aient été recueillis dans des terrains tertiaires. Que penser d'un système qui n'a pour se soutenir que de pareils arguments ?

Sur l'homme tertiaire, voir : DE LUBAC, *La Question de l'homme tertiaire*, dans la *Revue de France*, 31 décembre 1874 ; — DE NADAILLAC, *L'homme tertiaire*, 1885 ; — Abbé BOURGEOIS, *La Question de l'homme tertiaire*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, t. II, p. 561 ; — Adrien ARCELIN, *Revue des Questions scientifiques*, IX, 314, XVII, 262 ; XVIII, 280 ; et *Matériaux pour l'histoire de l'homme*, 1885, p. 193 et 303 ; — Abbé HAMARD, *L'Homme tertiaire dans la Revue des Questions scientifiques*, t. V, p. 36 et 361 ; *Le Congrès de Blois et l'homme tertiaire dans la Controverse*, novembre et décembre 1884 ; *L'Age de la pierre et l'homme primitif*, 1883. HAMARD.

THÉÂTRES. — I. — Ce mot désigne ici toute représentation scénique ou dramatique, qu'elle soit muette ou non, parlée ou chantée. — Quelle est, sur ce point, la doctrine catholique ? J'emprunte la réponse aux deux docteurs de l'Église dans lesquels se personnifient au plus haut degré la théologie spéculative et la théologie pratique. 1^o De soi, le théâtre n'est pas illicite, selon saint Thomas d'Aquin ; il le deviendrait si dans les paroles, dans les actes, dans les circonstances de mode et de temps, il se trouvait quelque chose de contraire à la vertu. Donc, de soi encore, le rôle de l'acteur ou du spectateur n'est pas illicite, et celui-ci peut subventionner celui-là, à la double condition de ne pas faire de dépenses excessives, et de ne pas encourager les abus.

Somme théol., 2^a 2^e, q. 168, a. 3, ad 3^m. — 2^o Mais si, en fait, le théâtre vous offre un plaisir formellement immoral, vous ne pouvez, sans un péché grave, y aller chercher ce plaisir. Si, moins effronté, il est cependant pour vous l'occasion prochaine de fautes mortelles, vous ne pouvez davantage le fréquenter. En dehors de là, vous avez encore à éviter des fautes vénielles de curiosité, de légèreté, de frivolité, qui peuvent s'y rencontrer fréquemment. Telle est la doctrine de saint Alphonse de Liguori. (*Theol. moralis, de 1^o præcepto*, n^o 472.)

II. — C'est à ce point de vue pratique, et surtout en considérant le théâtre tel que les auteurs, les acteurs et les spectateurs païens l'avaient fait, que les Pères de l'Église en ont parlé avec tant d'éloquente horreur ; et que plusieurs anciens conciles provinciaux, dont les dispositions passèrent même dans la législation civile, le prohibèrent sous des peines fort sérieuses. — Le droit canonique en défend encore aujourd'hui la fréquentation aux ecclésiastiques ; et la profession d'acteur pourrait, dans certains cas, être si évidemment et si notoirement infâme, qu'elle serait une *irrégularité* canonique empêchant l'accès de la cléricature. — L'Église de France s'était montrée plus sévère encore ; et ses rituels, cités par Bossuet et d'autres théologiens français dans leurs écrits contre la comédie, privaient des sacrements, à la vie et à la mort, les comédiens qui ne voulaient pas renoncer à leur art ; conséquemment aussi, on leur déniait la

sepulture ecclésiastique. Cependant cette rigueur ne paraît pas avoir été toujours maintenue, même à Paris, même au xvii^e siècle et quand les grandes voix de Bossuet, de Bourdaloue, de Massillon, tonnaient le plus fort contre la comédie.

III. — Les reproches les plus communément faits à l'Église en cette matière sont les suivants : 1^o Si on l'écoutait, on n'aurait plus de délassements et de divertissements sur la terre. — 2^o Elle supprimerait du coup l'une des formes les plus magnifiques de la littérature, et anéantirait les plus belles œuvres de l'esprit humain. — 3^o Le théâtre est une grande école de sagesse et de vertu ; la tragédie est religieuse d'origine et de caractère ; la comédie « châtie les mœurs par ses rires ». — 4^o L'excommunication portée contre les comédiens, particulièrement contre Molière et son *Tartuffe*, était un énorme abus de pouvoir qui n'a fait qu'aggraver la situation déjà si compromise de l'Église catholique en France. — 5^o Finalement la victoire est restée au théâtre et au bon sens ; l'Église en a dû prendre son parti.

IV. — Avant de répondre à ces griefs, je dois rappeler que l'Église n'est pas responsable des exagérations de principes ou de conduite, qui peuvent se rencontrer dans certains diocèses, et à certaines époques. Le zèle des grands prédicateurs français du xvii^e siècle contre la comédie a pu dépasser les bornes de la prudence romaine. Les ardeurs du jansénisme parisien ont sans doute contribué à échauffer la lutte de la chaire et du théâtre. Mais l'autorité souveraine des papes ne doit pas être mise en cause dans cette affaire. Cette observation générale sera confirmée par le détail de nos réponses.

1^o La doctrine de saint Thomas précédemment exposée montre bien que l'Église admet les délassements et les divertissements, même ceux du théâtre, à la condition évidemment légitime que les droits de Dieu et de la raison y seront respectés. Molière lui-même, dans la préface de son *Tartuffe*, invoque en sa faveur certains Pères de l'Église ; et Bossuet, dans les *Maximes et réflexions sur la Comédie*, ne parvient pas à dissimuler complètement l'embarras que causent à sa thèse un peu passionnée les textes du

Docteur Angélique et de quelques Pères grecs.

2^o Non, certes, l'Église ne détruirait pas le théâtre et n'anéantirait pas le drame. Elle a contribué à sauver les œuvres des tragiques et des comiques de l'antiquité ; elle a permis au moyen âge qu'une religieuse, Hroswitha, écrivit des pièces dramatiques, et qu'on représentât des *mystères* et des *moralités* jusque dans les cathédrales ; elle n'a pas interdit, depuis la Renaissance, de jouer des drames convenables dans les églises de collèges. (Cf. DURAND DE MAILLANE, *Dictionnaire de droit canonique*, v^o *Comédie*, et la préface déjà citée de Molière.)

3^o Le théâtre devrait et pourrait être une école utile, c'est vrai. Mais cette école, toujours exposée à bien des abus, s'en est tellement peuplée, dès l'antiquité, au moyen âge, et surtout dans les temps modernes, que la sagesse et la vertu n'y ont presque plus de place ou s'y trouvent en bien mauvaise compagnie ; et malheureusement c'est celle-ci, Bossuet l'a admirablement montré dans ses *Maximes*, qui exerce le plus d'influence sur les spectateurs. De là, les protestations des Pères et des écrivains ecclésiastiques contre le théâtre.

4^o Les anciennes rigueurs de l'Église de France contre les comédiens nous paraissent, en effet, avoir été tant soit peu outrées ; et nous sommes persuadé qu'en ceci comme en tout le reste on a bien fait d'en revenir aux idées de Rome. Toutefois, lorsqu'on se rend un compte exact du genre de vie absolument dissolu et scandaleux des comédiens du temps de Molière, par exemple, et de la conduite déplorable de ce grand écrivain lui-même, on comprend les mesures adoptées par les Pères et les Bossuet contre de pareils désordres. Néanmoins, Molière avait été admis, peu de temps avant sa mort, à être parrain sur la paroisse Saint-Sauveur, et même, s'il faut en croire la requête adressée à Louis XIV par sa veuve, la Bèjart, à faire ses Pâques à Saint-Germain. Il fut assisté dans son agonie par deux sœurs de charité qui avaient logé chez lui peu auparavant ; et si les vicaires de Saint-Eustache se refusèrent, dit-on, à l'administrer, un autre prêtre accourut, mais trop tard, près de son lit de mort. Le curé d'Anteuil appuya la demande que sa veuve fit pour

lui procurer des funérailles religieuses, et il fut inhumé au cimetière Saint-Joseph, sans grande pompe, il est vrai, attendu son genre déplorable de mort et l'émeute de pauvres soulevée dans sa rue à la pensée qu'il pourrait bien être enterré avec les cérémonies de l'Église. Il s'est flatté, dans la préface du *Tartufe*, d'en avoir eu des compliments de la part de M. le Légat et de MM. les prélats : nous ne serions pas surpris que cela fût exact, et que la nonciature, moins prévenue contre lui que l'archevêché qui interdisait alors sa pièce sous peine d'excommunication, eût trouvé que Mgr de Pérétix se montrait trop dur, et qu'après tout, si les jansénistes n'étaient pas principalement visés par la fameuse comédie, ils n'y trouvaient pas non plus de quoi s'en applaudir. En tout cas, ces détails montrent assez que même Molière n'était pas traité par l'Église avec l'horrible sévérité dont on s'est accoutumé à faire un sujet fréquent de déclamations. Que la cause de la religion ait eu à souffrir de cet épisode retentissant, nous le croyons facilement ; mais la faute n'en saurait être attribuée à l'Église romaine.

3^o Non, l'Église n'a pas pris son parti du triomphe du théâtre moderne et de la défaite du bon sens. Elle continue à combattre, selon les sages principes de saint Thomas et de saint Alphonse de Liguori, les abus flagrants de la comédie et de la tragédie elle-même. Et si sa voix ne retentit pas avec autant d'éclat qu'autrefois contre ces scandales, c'est que les temps sont venus où la prophétie faite il y a plus d'un siècle par Bergier (*Dict. de Théologie*, v^o *Spectacles*), est réalisée sinon dépassée : « La victoire est demeurée du côté des poètes et des acteurs. A en juger par le degré de considération dont ils jouissent déjà, nous devons nous attendre à leur voir accorder bientôt des *lettres de noblesse* pour les consoler de l'infamie qui leur était imprimée par les lois romaines et par les canons de l'Église. Dès à présent, parmi ceux que l'on appelle *honnêtes gens*, la fréquentation des théâtres est censée faire partie essentielle de l'éducation de la jeunesse. »

Pris d'un pareil engouement, comment nos contemporains supporteront-ils la parole véhémement de Bourdaloue et de Bossuet ? Il est vrai que les journalistes

révolutionnaires eux-mêmes, moins désagréables, on le sait, à la clientèle des théâtres, se chargent de protester énergiquement contre l'incroyable et effroyable immoralité de beaucoup de ceux qui soutiennent, alimentent et fréquentent ce genre d'établissements.

Cf. GURY-BALLERINI, A. CIOLLI, BERARDI, LEIMKUL, MARC, et autres moralistes contemporains ; A. CHARAUX, *Molière*, etc.

B^r J. DIDOT,

THOMAS D'AQUIN (DOCTRINE DE SAINT

— I. *Autorité de la doctrine de saint Thomas d'Aquin dans l'Église*. — Saint Thomas d'Aquin naquit à Rocca Secca, près d'Aquino, aujourd'hui Terre de Labour, en Italie, l'an 1225 ou 1226. Il entra dans l'ordre des dominicains, malgré la résistance de sa famille, étudia la théologie à Cologne sous Albert le Grand, vint ensuite à l'université de Paris, y prit ses grades et y enseigna avec un grand éclat. Appelé en Italie par le pape Urbain IV, il professa la théologie à Rome et dans d'autres villes, où il accompagnait le souverain pontife.

Il mourut dans l'abbaye de Fossa Nuova, près de Terracine, le 7 mars 1274. Jean XXII le canonisa en 1313 et Pie V le déclara docteur de l'Église en 1567.

Saint Thomas vécut au plus beau siècle du moyen âge. Quand il se mit à l'étude, tout semblait disposé pour préparer l'œuvre à laquelle la Providence le destinait. Depuis le commencement du XIII^e siècle, la plupart des écrits d'Aristote, dont jusque-là les Scholastiques n'avaient possédé que la *Logique*, et plusieurs ouvrages des philosophes arabes les plus célèbres avaient été traduits en latin. Ils avaient produit un mouvement d'étude extraordinaire. Guillaume d'Anvergne, Alexandre de Halès et Albert le Grand s'étaient appliqués à interpréter le philosophe grec, à la lumière de l'Évangile.

La théologie avait aussi été l'objet de travaux considérables. Le siècle précédent avait été témoin de luttes passionnées. Pierre Lombard avait fait la synthèse générale de toutes les questions de la science sacrée, dans ses quatre livres des *Sentences*, où il avait réuni et coordonné les sentiments des saints Pères et des anciens docteurs. Son livre était

commenté par tous les maîtres du temps.

L'université de Paris réunissait les savants les plus célèbres de l'époque. On voyait accourir au pied de leurs chaires des écoliers venus de toutes les parties du monde. Les livres affluaient aussi à Paris et saint Louis mettait sa bibliothèque à la disposition des hommes d'études.

Entin deux ordres nouveaux, ceux de saint François et de saint Dominique, alors dans toute leur ferveur, avaient apporté une nouvelle sève aux institutions alors existantes, mais surtout aux écoles de la capitale de la France.

Saint Thomas mit toutes ces ressources à contribution. Il embrassa dans son esprit encyclopédique toutes les connaissances de son temps, et acheva l'œuvre commencée par les grands hommes qui l'avaient précédé dans la carrière.

Il avait commenté à leur suite la synthèse théologique de Pierre Lombard et les écrits philosophiques d'Aristote; il avait expliqué plusieurs livres de l'Écriture sainte, en particulier plusieurs épîtres de saint Paul. Il avait réuni, en forme de commentaires, dans sa *Catena Aurea* ce que les Pères avaient dit de plus beau sur les quatre évangiles. Il avait étudié tous les dogmes dans leurs rapports avec la raison et sous leur face apologetique, dans sa *Somme contre les Gentils*. C'est après cette préparation, qu'il rédigea son principal ouvrage : il l'intitula *Somme théologique*.

Cette *Somme* est une lumineuse synthèse de toute la doctrine catholique, où la théologie est exposée suivant les principes de la plus saine tradition, et où toutes les questions philosophiques importantes sont résolues de la façon la plus conforme aux enseignements de la foi. C'est surtout cet ouvrage qui a mérité au Docteur angélique ce bel éloge que fait de lui le pape Léon XIII, dans l'encyclique *Eterni Patris* du 4 août 1879, en s'appropriant les paroles de Cajetan : « Thomas d'Aquin, pour avoir vénéré les docteurs qui l'ont précédé, a hérité en quelque sorte de l'intelligence de tous. Il recueillit leurs doctrines, comme les membres dispersés d'un même corps : il les réunit, les classa dans un ordre admirable et les enrichit tellement qu'on le considère, lui-même, à juste titre, comme

le défenseur spécial et l'honneur de l'Église. » On trouve dans son œuvre la synthèse la plus sûre, la plus méthodique, la plus précise et la plus claire de la doctrine des âges précédents et, par conséquent, l'expression la plus parfaite de la tradition gardée et développée infailliblement au sein de l'Église. L'illustre dominicain devenait donc par la force des choses le maître de tous les théologiens et de tous les philosophes chrétiens, le canal où les âges suivants viendraient puiser la doctrine traditionnelle de l'Église. Mais une autre cause faisait de sa *Somme*, comme une mine où l'on trouverait, du moins en germe, la solution des nombreuses questions qui se poseraient dans le cours des siècles, et comme un arsenal d'où l'on lirerait des armes pour combattre toutes les hérésies et toutes les erreurs : c'est la méthode qu'il a suivie. Elle consiste à ramener toujours son exposition aux premiers principes et à distinguer ce qui appartient à la raison naturelle et ce qui appartient à la foi. « L'angelique docteur, dit encore Léon XIII (*ibid.*), a considéré les raisons philosophiques dans les raisons et les principes mêmes des choses; or l'étendue de ces prémisses et les vérités innombrables qu'elles contiennent, en germe, fournissent aux maîtres des âges postérieurs une ample matière à des développements fructueux qui se produiront en temps opportun. En employant, comme il le fait, ce même procédé dans la réfutation des erreurs, le grand docteur est arrivé à ce double résultat, de repousser à lui seul toutes les erreurs des temps antérieurs et de fournir des armes invincibles pour dissiper celles que l'avenir verrait surgir. De plus, en même temps qu'il distingue parfaitement, ainsi qu'il convient, la raison d'avec la foi, il les unit toutes deux par des liens d'une mutuelle amitié : il conserve ainsi à chacune ses droits, et sauvegarde sa dignité, de telle sorte que la raison, portée sur les ailes de Thomas jusqu'au faite de la nature humaine, ne peut guère monter plus haut, et que la foi peut à peine espérer de la raison des secours plus nombreux ou plus puissants que ceux que Thomas lui fournit. »

Aussi la *Somme théologique* fut-elle bientôt regardée comme l'exposé le plus autorisé des enseignements de l'Église.

Un grand nombre de Souverains Pontifes : Clément VI, Innocent VI, Urbain V, Nicolas V, Pie V, Innocent XII, Benoît XIII, Clément XII, Benoît XIV, Pie IX, Léon XIII ont recommandé la doctrine de l'Ange de l'école d'une manière spéciale. Les conciles œcuméniques de Lyon, de Vienne de Florence, du Vatican, y ont puisé leurs définitions; les Pères du concile de Trente ont fait de même; bien plus, ils placèrent la *Somme théologique* à côté de la Bible et du recueil des décrets pontificaux, au milieu de leur vénérable assemblée.

Nos vieilles universités du monde catholique proclamaient le docteur angélique, le guide le plus sûr de leur enseignement. Les statuts de la plupart des ordres monastiques, ceux des dominicains, des bénédictins, des carmes, des augustins, des jésuites, prescrivent à leurs membres d'étudier ses écrits et de s'attacher à ses sentiments.

Cet accord moralement unanime donne à saint Thomas une autorité extraordinaire. Les enseignements de l'Église, sont en effet infaillibles, non seulement quand ils nous sont définis par les jugements solennels des Souverains Pontifes et des conciles, mais encore quand ils nous sont proposés d'un accord commun par tous ceux qui servent d'organes et d'instruments à l'Église pour l'instruction de ses enfants; or, les témoignages que nous venons de rapporter prouvent que, dans leur ensemble, les enseignements de saint Thomas d'Aquin ne diffèrent pas des enseignements de l'Église.

Il ne s'ensuit passans doute que chacun des sentiments qu'il a adoptés s'impose à la foi des fidèles; mais, comme tous les points de sa doctrine sont liés entre eux, et qu'ils présentent une admirable unité, il serait dangereux de rejeter l'ensemble de son enseignement ou les doctrines diverses qui touchent de plus près aux dogmes définis, et on doit traiter toutes ses opinions avec un grand respect. Par sa conduite et ses éloges, l'Église a donc conféré une autorité considérable non seulement aux doctrines théologiques de saint Thomas, mais encore à ses doctrines philosophiques considérées dans leur ensemble et généralement à tous les enseignements de ce grand docteur, qui se rattachent intimement aux vérités révélées.

II. *Reproches adressés à l'Église, à cause de son attachement à la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* — L'attachement de l'Église à la doctrine de saint Thomas a été l'objet de diverses critiques.

On se plaint que l'Église ait mis ainsi obstacle au progrès de la philosophie et des sciences. On lui reproche de patronner une philosophie défectueuse à bien des égards. Parcourons rapidement ces divers chefs d'accusation, en répondant à chacun deux.

Premier reproche. — La science humaine progresse, nous dit-on, et il n'est pas douteux qu'elle n'ait étendu considérablement le domaine de la philosophie et surtout des sciences naturelles, depuis le xiii^e siècle; or n'est-ce pas lui donner des entraves que de l'enfermer dans les cadres tracés par saint Thomas, qui ne pouvait prévoir nos admirables découvertes?

Réponse. — La science humaine progresse; mais ce progrès ne consiste pas à démolir les points acquis et établis sur des bases solides: il consiste à poursuivre l'œuvre commencée en tout ce qu'elle renferme de bien fondé. Quels progrès aurait-on réalisés en chimie ou en physique, si l'on avait reconstruit sans cesse à nouveau, en rejetant les données établies par Lavoisier ou par les savants du xvii^e siècle, au lieu de continuer leurs recherches, en corrigeant les détails où leurs assertions s'accordent mal avec de nouvelles découvertes?

Ainsi en est-il en philosophie. Les points que saint Thomas a établis sur des preuves solides ne peuvent se trouver faux. C'est pourquoi l'Église recommande de garder ce fond précieux. Elle nous exhorte en même temps à développer les diverses branches des sciences profanes et en particulier des sciences philosophiques, à montrer par de nouvelles recherches comment la doctrine de l'Ange de l'école s'accorde avec les sciences qui sont nées et qui se développent depuis le xiii^e siècle. Elle ne nous impose pas, du reste, d'accepter les assertions de détail émises, sur des preuves plus ou moins sérieuses, par les scholastiques et qui sortent du fond commun qui se lie aux vérités révélées. Voici, en effet, comment s'exprime à ce sujet Léon XIII, dans l'encyclique *Æterni Patris*: « Il n'est nullement dans nos intentions

de proposer à l'imitation de notre siècle ce que les docteurs scholastiques auraient examiné avec trop de subtilité, ce qu'ils auraient avancé sans preuves suffisantes, ce qui, dans leurs écrits, s'accorderait difficilement avec des découvertes postérieures, ou ce qui, à n'importe quel titre, manquerait de probabilité. »

Ces sages réserves une fois posées, il est aisé de comprendre combien les recommandations de l'Église peuvent être utiles au progrès de la philosophie et des sciences. L'expérience nous montre, en effet, que la philosophie est tombée dans l'impuissance et le discrédit, parce qu'elle a rompu avec toute tradition et que, des systèmes contradictoires s'étant multipliés sur toutes les questions, même sur les plus évidentes et les plus fondamentales, on s'est réfugié dans le scepticisme et dans le mépris de toute philosophie. Pourtant, il est nécessaire que nous nous appuyions sur des bases inébranlables pour démontrer l'existence et les attributs de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, les fondements de nos devoirs et de nos droits. Ces bases inébranlables ont été posées par saint Thomas d'une manière qui délie toutes les attaques. Aucune des découvertes faites depuis le XIII^e siècle ne pouvait changer ses démonstrations, ni modifier le fond de son exposition, puisqu'il possédait tous les éléments nécessaires à la solution de ces grands problèmes. Il est donc évident qu'il faut partir des principes qu'il a posés et qu'il n'y a pas à les remettre en cause. La conduite de l'Église vis-à-vis de la philosophie du saint docteur n'entrave donc point le développement de l'esprit humain; elle l'aide plutôt à avancer dans la voie du progrès.

Deuxième reproche. — La doctrine de saint Thomas est exprimée dans un langage technique, que bien des philosophes regardent comme incompréhensible. On prétend qu'elle est exposée avec trop de subtilité. On dit que le saint docteur a traité bien des questions oiseuses et sans portée et qu'il ne s'est pas préoccupé de problèmes importants qui s'imposent aujourd'hui à notre attention.

Réponse. — Il est vrai que saint Thomas se sert de formules techniques qui ne peuvent être comprises que par les initiés.

Mais aussi, pour exposer sa doctrine aux fidèles et aux hommes du monde, pour la vulgariser, si je puis ainsi dire, devons-nous la dépouiller de cette terminologie et la traduire en un langage qui soit à la portée de tous. Mais avant de vulgariser une science, il faut l'apprendre et la comprendre. Or les formules nettes et profondes, les distinctions précises que saint Thomas a employées sont à peu près indispensables, pour pénétrer le fond de sa doctrine. La médecine, la chimie, toutes les sciences se sont crées un langage que les profanes ne comprennent pas, mais qui, dans sa concision, est pour les médecins et les chimistes d'une merveilleuse clarté. Ainsi en est-il des formules de saint Thomas pour les philosophes qui en ont pénétré le sens.

La doctrine de saint Thomas est subtile, dit-on; elle est plus profonde que subtile si on l'étudie dans le texte même de l'Ange de l'école. Du reste, quelle est la philosophie qui ait étudié à fond les problèmes examinés par saint Thomas, sans encourir davantage le même reproche?

Nous reconnaissons que saint Thomas s'est arrêté à divers problèmes qui ne nous offrent plus le même intérêt qu'à ses contemporains. Il est vrai aussi que notre siècle est préoccupé de questions que saint Thomas n'a point posées. C'est le résultat inévitable de la marche de l'esprit humain. Mais rien ne nous oblige de remettre à l'ordre du jour les articles du saint docteur qui offriraient peu d'intérêt et d'utilité; et, comme les questions contemporaines se rattachent aux principes généraux que l'Ange de l'école a si solidement établis, ou qu'il faut, du moins, leur donner des solutions qui soient en harmonie avec l'ensemble des doctrines qui forment une saine philosophie, n'est-ce pas encore dans saint Thomas que l'on trouvera les éléments de ces solutions?

Troisième reproche. — Certains philosophes reprochent à saint Thomas d'avoir sacrifié les nobles doctrines de Platon tant admirées par les saints Pères, en particulier par saint Augustin, et d'avoir suivi trop servilement Aristote; d'autres l'accusent, au contraire, d'avoir changé le caractère de la philosophie aristotélicienne, en y introdui-

sant des théories de Platon. Ces accusations se détruisent l'une l'autre. Ce qui est vrai, c'est que les plus belles doctrines de Platon ont pénétré dans la *Somme* de saint Thomas par le canal de saint Augustin; c'est que, tout en s'attachant à Aristote, il a complété les doctrines du philosophe païen et a corrigé celles qui s'accordaient mal avec le dogme chrétien. La philosophie de saint Thomas, comme celle de saint Augustin, c'est la philosophie chrétienne; seulement saint Augustin l'avait exposée en se servant des cadres tracés par Platon, tandis que le docteur angélique s'est servi des cadres tracés par Aristote.

Nous pourrions examiner ici le reproche qu'on fait à l'Église d'avoir successivement rejeté et patronné la philosophie d'Aristote. Il suffira de faire remarquer que l'Église n'a jamais varié dans le fond de sa doctrine. Si elle n'a point toujours traité les théories de ce philosophe de la même manière, c'est parce que ces théories ont été interprétées par divers commentateurs du Stagirate en des sens opposés. L'Église a condamné les erreurs d'Averroès, elle a recommandé les opinions de saint Thomas. Bien qu'Averroès et saint Thomas aient tous deux prétendu commenter et interpréter Aristote, il n'y a dans cette conduite de l'Église aucune contradiction, attendu que les expositions des deux commentateurs étaient en opposition sur des questions capitales.

Quatrième reproche. On a combattu un grand nombre des théories les plus importantes de saint Thomas. On lui a reproché d'être sensualiste, dans sa doctrine de l'origine de la connaissance; d'être fataliste, dans celle du libre arbitre; de sacrifier les droits de la personnalité dans celle du principe d'individuation. Mais ces reproches ne lui ont été faits que par ceux qui avaient peu étudié sa doctrine. Nous montrerions facilement qu'ils sont tout à fait immérités, si cette démonstration ne devait nous entraîner dans une étude qui est exclusivement du domaine de la philosophie. Il est d'autres théories de saint Thomas qui sont peu en faveur aujourd'hui, en dehors du cercle de ses disciples; mais quiconque les étudiera ne pourra disconvenir qu'elles ne soient fondées sur des raisons sérieuses. Il ne faut pas oublier que, si le docteur angé-

lique a résolu d'une façon lumineuse les principaux problèmes de la philosophie, il n'était pas en son pouvoir de changer la nature des questions et de mettre hors de conteste des points que la raison humaine n'a jamais pu trancher avec une pleine certitude.

J. M. A. VAGANT.

TOLÉRANCE DES PROTESTANTS (PRÉTENDUE). — On fait souvent honneur aux protestants de la tolérance, plus ou moins réelle, qui s'est généralement établie dans les relations entre l'État, quelle que soit la religion officielle qu'il professe, et les minorités dissidentes. Autrement dit, on, l'intolérance étant entrée dans les mœurs et ayant pénétré dans les divers codes européens, la persécution, même sanglante, était nécessairement la part de ceux qui se séparaient ostensiblement de la foi nationale. Au contraire, le protestantisme, ayant réussi à supplanter en beaucoup d'endroits le catholicisme, y introduisit ses principes d'affranchissement de la pensée humaine et de libre examen. De là naquirent les idées modernes de tolérance et de liberté des cultes.

Je crois que ceux qui soutiennent cette thèse n'ont pas étudié d'assez près l'histoire de la prétendue réforme et des réformateurs, ou du moins, ils ont été induits en erreurs, dans leurs appréciations sur le rôle du protestantisme, par des préjugés difficiles à exclure. Loin de se montrer favorable au principe de tolérance mutuelle, la nouvelle hérésie n'hésita pas à revendiquer pour elle-même le droit de faire appel à la force contre « l'idolâtrie papiste » ou même contre les sectes, toujours plus radicales, que le libre examen ne cessait de produire. Il y aurait un travail fort intéressant à faire sur la genèse et les progrès de l'idée de tolérance; mais ce n'est pas ici le lieu de traiter une question aussi complexe, et je dois me borner à prouver par des faits bien constatés, que les protestants n'admettaient pas plus que les catholiques le droit à l'erreur.

Tout d'abord, le langage des réformateurs est si violent, si injurieux, qu'il suffit à exciter la défiance. Luther, selon l'expression de Bullinger, théologien réformé, « donnait au diable tous ceux

qui ne se livraient pas entièrement à lui (Janssen, *Geschichte des deutschen Volks*, t. II, p. 179, 8^e édition), et il était facile de prévoir que cette absence totale de modération dans la polémique exciterait le peuple et engendrerait des haines, des colères, des meurtres. Exemples : le pape est « la truie du diable », les évêques « sont des singes ignorants », les théologiens de Louvain « des ventrus paresseux », la Sorbonne est « la synagogue de Satan », etc., etc. (*loc. cit.*, p. 194). Voilà, on en conviendra, un homme qui, en paroles du moins, ne fait guère parade de tolérance.

Calvin est-il plus modéré? Que l'on ouvre son *Instructio adversus libertinos*, et l'on y trouvera, chap. IX, cette définition du ministre Quintin : « *Porcus ille* ». Le premier chapitre du même ouvrage nous apprend que la secte des libertins a surpassé en scélératesse et en animosité toutes celles qui avaient paru jusqu'alors *scelerata longe magis belluina*. Quant à Michel Servet, s'il a le malheur de venir à Genève poursuivre la controverse dogmatique qu'il a engagée avec Calvin, celui-ci déclare qu'il ne sortira pas vivant de la cité. *Si veniret, modo valeat mea auctoritas, virum erire nunquam patiar*. — Lettre de Calvin au ministre Farel.

Consultés par les princes protestants sur la question de la tolérance, les théologiens réformés se prononcent ouvertement contre le principe même. Ainsi, quand Charles-Quint réclame des États luthériens la tolérance à l'égard des catholiques, l'électeur de Saxe s'adresse à ses théologiens qui lui répondent que les princes devaient supprimer la Messe (Janssen, t. III, p. 189 et 190). Selon Luther, les papistes n'ont en leur faveur aucun droit, ni divin, ni humain (*loc. cit.*, p. 229). En 1537, les princes luthériens étant réunis à Schmalkalde, Charles-Quint protesta contre leurs actes par l'entremise d'un délégué impérial. Les princes lui firent remettre des explications rédigées par Mélanchthon, Bucer et autres théologiens. Il y était dit, en substance, qu'un prince était coupable de tolérer qu'un culte corrompu et erroné fût rendu à Dieu dans les limites de son territoire, et qu'il avait raison de s'emparer des biens des couvents; quant aux villes libres, elles font bien de chasser

les persécuteurs du pur Évangile et peuvent licitement mettre la main sur les possessions ecclésiastiques. N'est-ce pas, en effet, un article de l'enseignement réformé, que les curés et les moines détiennent ces biens comme des larrons et des voleurs (Janssen, t. II, p. 333)? D'ailleurs, si les princes permettaient aux moines de célébrer leurs messes, ils se rendraient participants de leurs abus et de leurs blasphèmes.

Les calvinistes ne sont pas, sur ce point, moins formels que les luthériens. Farel et Calvin avaient composé à l'usage de Genève une confession de foi, où on lisait ces paroles : « Nous tenons d'autre part que tous les séducteurs, faux prophètes qui, délaissant la pureté de l'Évangile, déclinent à leurs propres inventions, ne doivent nullement estre soufferts, ne soutenus, quelques titres de pasteurs qu'ils prétendent, mais plutôt comme loups ravissants doivent estre chassés et déboutez du peuple de Dieu. » En 1541, Calvin, rappelé à Genève, donne à la ville une nouvelle organisation ecclésiastique. Les mariages mixtes furent non seulement prohibés, mais annulés. Que nos adversaires de bonne foi, qui ont accepté sans examen sullisant l'accusation d'intolérance portée contre l'Église catholique, veuillent bien comparer cette législation à celle du Concile de Trente, et qu'ils jugent. Du reste, l'interdiction absolue des mariages mixtes découlait logiquement de la loi de bannissement dirigée par Calvin contre les « papistes ». L'article 63 des *Ordonnances ecclésiastiques* était ainsi conçu : « Que nul acte de la religion papistique ne soit fait, ni souffert estre fait, soit obliquement, covertement ou manifestement, par le respect de grand ni de petit de la ville ou d'ailleurs, de quelque qualité que ce soit, ni en la ville, ni aux terres d'icelle, sur grièves peines, contenues en nos précédents édicts. »

Il résulte des textes et des documents cités, que les principaux réformateurs du xv^e siècle, les fondateurs mêmes du protestantisme, n'ont jamais admis le principe de la liberté de conscience et qu'ils ont, en différentes circonstances, solennellement approuvé l'usage de l'appel au bras séculier contre les dissidents. Mais peut-être ont-ils appliqué leurs

théories avec circonspection, peut-être ont-ils admis dans la pratique des adoucissements considérables? C'est ce qui nous reste à examiner.

Transportons-nous en Suisse, aux débuts de la prétendue réforme. Zwingli, le réformateur zurichois, persécute les catholiques de la ville; tout prêtre qui célèbre la messe avec récidive est pros crit; toute personne qui porte un cha pelet est passible d'une amende de dix florins. Quant aux tableaux et aux sta tués des églises, un sauvage vandalisme en avait fait justice.

Les statues d'or ou d'argent avaient été fondues, et la monnaie obtenue par cette opération, aussi délicate que lucra tive, passait dans les caisses de l'État (Janssen, t. II, p. 86-89). Du reste, l'œco lampade n'usait pas de moyens plus doux et trouvait fort naturel que l'on mit à sac les monastères et les églises (loc. cit., p. 89-92). En 1535, le ministre Farel est envoyé à Genève par les Ber nois, avantageusement connus pour l'a ménité de leurs procédés; il pousse au pillage des églises, et soutenu par les cinquante hommes d'armes que Berne entretenait à Genève, sous prétexte de défendre la ville contre le duc de Savoie, il s'en empare pour ses prédications et fait interdire la célébration du culte catholique. Le conseil des Soixante confisque les calices, les ciboires et les custodes (Magnin, *Histoire de l'établissement de la réforme à Genève*, Paris, 1844, p. 165-193). Les prêtres sont obligés de quitter la ville, les catholiques sont frappés d'incapacité civile et politique (loc. cit., p. 208 et 209).

On enlève les pierres des autels pour les faire servir à des usages profanes. Avec les trois plus belles on construisit un échafaud pour l'exécution des con damnés, et le premier qui périt sur cet échafaud fut un prêtre. Un des prin cipaux bourgeois, Girardin de la Rive, fut exilé pour avoir fait baptiser son fils par un prêtre. En 1537, le grand Conseil expulse de la ville deux anabaptistes étrangers et leurs sectateurs, et leur dé fend d'y remettre le pied sous peine de mort (loc. cit., p. 232-250). Le parti des « libertins » tenait les ministres en échec. Calvin obtint du grand Conseil que tout le peuple fut convoqué dizaine par di zaine pour prêter serment à la confes-

sion de foi qu'il avait fabriquée. La cérémonie eut lieu le 29 juillet de l'an 1537, dans l'ancienne cathédrale de Saint-Pierre. Beaucoup, il est vrai, s'abstinrent; à la requête des ministres, le grand Conseil rendit un arrêt d'ex pulsion contre les récalcitrants; leur nombre et leur puissance réussirent seuls à empêcher l'exécution de la sen tence. Deux ans plus tard, toutes les personnes suspectes d'attachement à la religion catholique durent rendre compte de leur foi et dire ce qu'elles pensaient de la messe (loc. cit., p. 274).

Calvin ne reculait devant aucune atro cité pour perdre ses adversaires. Un placard violent ayant été affiché contre lui, l'un des principaux libertins, Jacques Gruet, fut soupçonné d'en être l'auteur; on trouva parmi ses papiers une lettre injurieuse pour le réformateur et quel ques pages écrites dans un sens libre penseur. A la suite de cette perquisition, il fut appliqué à la torture deux fois par jour, matin et soir, pendant un mois, pour le contraindre à inculper dans cette affaire un certain François Favre, dont Calvin voulait se débarrasser à tout prix. Le malheureux Gruet suppliait à genoux ses juges ou plutôt ses bourreaux de le délivrer de la torture par la mort, mais au bout d'un mois seule ment, on daigna faire droit à ses prières. Je cherche en vain dans l'histoire de l'inquisition un terme de comparaison, un tel exemple de cruauté. Galiffe, *Noti ces généalogiques sur les familles genevoises*, t. III, art. Gruet.).

L'affaire de Michel Servet est plus connue. Michel Servet était un médecin espagnol qui s'était laissé séduire par le principe du libre examen et qui inter prétait la Bible à sa façon. Il entra en correspondance avec Calvin et lui sou mit différents doutes, auxquels il mêla une vive critique de l'*Institution chré tienne* du réformateur genevois. Celui-ci parvint à se procurer les feuilles de l'ou vrage, *Christianismi restitutio*, que Servet faisait imprimer secrètement à Vienne en Dauphiné, et dénonça l'imprimeur et Michel Servet. Tous deux furent arrêtés; mais l'intervention secrète du bailli, dont Servet avait guéri la fille, permit à celui-ci de s'enfuir. Il commit l'impru dence de venir à Genève; l'inquisition genevoise se saisit de sa personne et le

trahit avec une barbarie qui dut lui faire regretter la prison de Vienne. Les juges voulaient l'appliquer à la question de telle sorte qu'il y mourût; mais l'un des conseillers protesta contre ce sauvage projet d'assassinat, et le tribunal (?) dut procéder d'une façon moins illégale. Comme Servet niait plusieurs des vérités chrétiennes, que Calvin avait retenues dans sa confession de foi, le réformateur discuta avec lui des textes de l'Écriture sainte qu'il alléguait en faveur de son hérésie. Servet demeura inébranlable et fut brûlé vif. Calvin assista au supplice, et les ministres suisses, dans une assemblée solennelle, donnèrent une adhésion formelle à la condamnation de Servet.

A cette occasion, Calvin écrivit un opuscule sous ce titre : *Fidelis expositio errorum Michaelis Serveti et brevis eorum refutatio, ubi docetur jure gladii coercendos esse hæreticos*. Théodore de Bèze, le fidèle disciple du réformateur et le continuateur de son œuvre à Genève, composa aussi un traité *De hæreticis puniendis*. De hautes approbations vinrent d'ailleurs apprendre à Calvin, s'il l'ignorait, que le supplice de Michel Servet répondait exactement aux principes des réformateurs; Mélancthon, Bullinger et Bucer félicitèrent chaudement les magistrats de Genève et Calvin de la salutaire rigueur qu'ils avaient déployée contre cette « bête » Magnin, p. 353-371.)

Est-ce tout? Hélas! je n'ai fait qu'effleurer ce triste sujet; je passe sous silence les deux cent cinq procès criminels de 1538 et les deux cent neuf de 1539 contre le parti des libertins, les violences injustifiables employées par les Bernois pour implanter la réforme dans le canton de Vaud, l'attitude des Bâlois à l'égard des catholiques, l'ostracisme persistant des Conseils genevois contre les « papistes » : « Toute profession publique du catholicisme eût été punie de mort à Genève, avant l'époque où la révolution française vint lui en ouvrir les portes » (Magnin, p. 369). Mais les faits déjà cités suffisent à caractériser la tolérance des protestants en Suisse. Après la première paix de Cappel (1529), le gouvernement bernois faisait observer aux Zurichois que les haliebardes ne sauraient compter au

nombre des moyens de propagande religieuse. Pourquoi faut-il qu'il ait oublié ce principe et que, récemment encore, il ait mis les gendarmes au service des prêtres concubinaires, chargés de prêcher aux Jurassiens le pur évangile du vieux catholicisme?

L'Allemagne protestante ne connut pas plus que la Suisse la tolérance en matière de religion. En 1529, le Conseil de la ville de Strasbourg, encore allemande à cette époque, prohibait, sous l'influence du réformateur Bucer, l'assistance à la messe et la réception des sacrements; ceux qui contrevenaient à ces mesures iniques étaient passibles de l'amende et de la prison. Par ordre de ce même Conseil, on mit en pièces les « idoles », c'est-à-dire les croix et les statues des églises (Janssen, t. II, p. 92-94). Le duc de Wurtemberg, l'Uric, déclarait en 1534 qu'il regardait comme « un devoir de conscience » de confisquer les biens ecclésiastiques; aussi n'hésitait-il pas à soulager « sa conscience » par l'accomplissement d'un devoir si profitable. Pendant onze ans, les Clarisses de Pfullingen, privées de messes et de sacrements, furent harcelées par les ministres qui les pressaient d'apostasier; peine perdue d'ailleurs, car toutes demeurèrent fidèles; mais l'église fut ruinée, et onze religieuses moururent sans sacrements. (Janssen, t. II, p. 284-285.)

En 1534, les anabaptistes, qui représentaient, dans le mouvement hérétique du XVI^e siècle, les idées extrêmes, établissent leur domination à Munster, en Westphalie. Ils brisent les statues, détruisent les églises, expulsent les catholiques. Les biens sont mis en commun, la polygamie érigée en institution. Le « prophète » Jean de Leyde prend seize femmes pour sa part; l'une d'elles, écœurée des frénésies épileptiques dont Munster était le théâtre, demande l'autorisation de sortir de Munster; Jean lui tranche la tête en public. Un étranger, s'étant rendu à la cène, est décapité de la main du prophète. Quiconque attaquait la communauté des biens et la polygamie était puni de mort. Les princes, séculiers ou non, devaient être exterminés par le prophète, excepté le landgrave de Hesse (p. 306-311).

En avril 1535, les députés des villes

libres de Lubeck, Brème, Hambourg, Lünebourg, Stralsund, Rostok et Wismar, s'unirent pour prendre les mesures les plus sévères contre les anabaptistes. En outre, aucun catholique ne devait être souffert dans l'enceinte de ces villes (p. 324). Les villes n'étaient donc pas plus tolérantes que les réformateurs et les princes protestants. Le Conseil d'Augsbourg s'était engagé envers Charles-Quint à ne rien entreprendre contre la foi et la liberté du culte des catholiques. Or, en 1537, il ordonna de cesser la célébration du culte catholique et déclara à tous les prêtres qu'ils étaient soumis à l'autorité civile. Ceux qui ne s'accommoderaient pas de l'édit avaient huit jours pour quitter la ville et emporter ce qu'ils possédaient. Quiconque parlerait, écrirait ou agirait contre l'édit, devait être châtié sévèrement et sans miséricorde (p. 336 et suiv.). En 1530, le duché de Saxe, en 1540, l'électorat de Brandebourg, étaient protestantisés par de semblables procédés (p. 397-408). Quand Luther mourut, il travaillait à l'expulsion des Juifs qui ne consentiraient pas à recevoir le baptême (p. 349).

Après la terrible guerre civile, terminée par la victoire de Charles-Quint à Mühlberg, *l'intérin d'Augsbourg* (1548) consacra la maxime de l'intervention du pouvoir civil dans le règlement des affaires ecclésiastiques : « A la place de l'Église infallible, la puissance séculière régla les choses religieuses » (p. 624-633). Mais voici un fait décisif : lorsqu'à la diète d'Augsbourg (1555), Ferdinand, roi des Romains, proposa que désormais les états séculiers de l'Empire accordassent à leurs sujets la liberté religieuse et ne se mêlassent plus de ces questions, les villes et les électeurs protestants refusèrent d'adhérer à la proposition. Les villes déclarèrent que cette mesure serait contraire à leur conscience et à l'honneur de Dieu. Les princes, qui avaient expulsé de leurs états les catholiques fidèles, demandèrent à la diète que les états catholiques admissent dans leur sein les protestants de la confession d'Augsbourg (p. 732 et suiv.).

En 1556, Otto-Henri, électeur palatin, introduit le luthéranisme dans le Palatinat. Malgré l'opposition populaire, certifiée par les commissaires électoraux, il fait détruire les statues et les vitraux

des églises. Les monastères sont supprimés et leurs biens confisqués.

Frédéric III, son successeur, agit avec tant de violence contre les catholiques, que le théologien protestant, Hesshus, s'attendait à un soulèvement 1560. Les ministres, qui ne voulurent pas adhérer à la formule de Mélanchthon relative à la cène, furent déposés (Janssen, t. iv, p. 39-47.)

En 1563, ce même Frédéric III avait complètement tourné au calvinisme, et son zèle pour la propagation de l'hérésie ne connaissait plus de bornes (p. 189-195). Cela ne faisait en aucune façon l'affaire des luthériens ; en 1566, les états du Haut-Palatinat, soutenus par le gouverneur Louis, fils aîné de l'électeur, protestèrent énergiquement contre les menées du prince en matière de religion. L'électeur répondit que, lorsqu'il s'agissait de réformes nécessaires et de l'abolition du désordre, il entendait ne se laisser imposer aucune mesure. Il ne fallait s'écarter en rien de la foi officielle de cet autocrate ; Sylvan, ministre à Ladenbourg, ayant renouvelé l'hérésie arienne, eut la tête tranchée ; deux de ses complices, Neuser et Seidel, se débêrèrent par la fuite au supplice (p. 329-347). Cependant Louis succède à son père et introduit de nouveau le luthéranisme ; les ministres, qui ne consentirent pas à contredire publiquement dans les temples leurs enseignements de la période calviniste, furent exilés sans aucun délai, de même que les laïcs qui refusèrent d'embrasser le luthéranisme (p. 476).

Les calvinistes répétaient ce qu'avaient dit autrefois les luthériens : « Les changements dans la religion enlèvent la foi au peuple. » Mais on n'était pas au bout des changements ; en 1583, Louis meurt, et son successeur, Jean-Casimir, introduit de nouveau le calvinisme ; les ministres furent chassés, au nombre de plusieurs centaines (Janssen, t. v, p. 60-63). Son successeur, Frédéric IV, persévéra dans la même politique et s'efforça d'imposer le calvinisme par la violence (p. 132).

Le vent tournait au calvinisme, et les protestants de la Confession d'Augsbourg commençaient à goûter des maux qu'ils avaient fait souffrir aux catholiques. En 1604, Maurice, landgrave de Hesse, introduit le calvinisme dans ses états, fait briser les images et exile les ministres

luthériens (p. 482-487). Jean-Sigismond, électeur de Brandebourg, imite ce bel exemple et explique à la diète du pays que ses premières promesses sont sans force et sans valeur (p. 494-498).

Je ne veux pas insister sur les horreurs qui déshonorèrent la guerre de Trente-ans, parce que je me suis fait une loi dans ce travail de borner mes recherches aux idées et aux mesures législatives des réformateurs et des princes. La guerre, en effet, a ses licences, surtout la guerre civile, et il serait injuste d'attribuer aux principes des belligérants des excès dont il faut surtout chercher le mobile dans les instincts cupides et sanguinaires de la soldatesque. Mais il importe de noter que cette guerre effroyable, qui ruina pour longtemps l'Allemagne, fut déterminée par la brutale intolérance des protestants qui jetèrent par les fenêtres du château de Prague les lieutenants de l'empereur. Cette même guerre avait été préparée de longue main par l'électeur palatin, qui voulait détruire en Allemagne la suprématie de la maison d'Autriche. Le traité de Westphalie stipula l'établissement de la liberté des cultes catholique, luthérien et calviniste, dans les divers États de l'Empire, et la violence des luttes religieuses s'apaisa peu à peu. Cependant il ne serait pas difficile de relever encore bien des griefs à la charge des protestants, par exemple l'affaire de l'archevêque de Cologne, Clément de Broste-Vischering, en 1837, et le récent Kulturkampf dont l'Allemagne prussienne a été le théâtre.

On sait sous quelles auspices la réforme fit son apparition en Angleterre. Henri VIII, fatigué de son épouse légitime, Catherine d'Aragon, voulait obtenir du pape l'autorisation de contracter un nouveau mariage; naturellement, Clément VII refusa, et le roi d'Angleterre s'en vengea par le schisme. De concert avec le Parlement, il fit des lois qui déclaraient hérétiques et condamnaient au feu ceux qui ne se conformeraient pas strictement à la foi et au culte de son invention, rendus obligatoires en vertu de l'autorité que lui donnait son titre de chef suprême de l'Église anglicane (Cobbett, *Lettres sur l'histoire de la réforme*, lettre IV). Auparavant les monastères avaient été sup-

primés et leurs biens confisqués, à la suite d'une prétendue enquête dont la valeur est désormais connue (Gasquet, o. s. b., *Henry VIII and the english Monasteries*, Londres, 1 vol. in-8°. Le cardinal Fisher et le chancelier Thomas Morus, qui osèrent résister à la volonté du roi, périrent de la main du bourreau; Jean Houghton, prieur de la Chartreuse de Londres, fut éventré vivant. Je ne cite que quelques exemples; mais les exécutions atteignirent un chiffre effrayant.

Élisabeth se montra la digne fille de ce monstre. Après la tentative infructueuse de Philippe II contre les côtes d'Angleterre, la reine, exaspérée, ne garda aucune mesure; le duc de Norfolk fut décapité; tout prêtre célébrant la messe en territoire anglais était passible de mort. Bien que les catholiques eussent fait preuve d'un zèle patriotique sincère en prenant les armes contre le roi d'Espagne, on voulut les contraindre à fréquenter les temples anglicans. Beaucoup résistèrent à cette loi d'oppression et dirent acquiescer, pour compenser leur désobéissance, des amendes énormes. Si leurs revenus n'y suffisaient pas, le gouvernement faisait vendre leurs biens. L'inviolabilité du domicile n'existait plus pour eux; à toute heure du jour et surtout de la nuit, ils étaient exposés à voir leurs maisons envahies par les agents du pouvoir, leurs appartements visités, leurs meubles forcés, pour y chercher les objets prohibés du culte catholique ou les prêtres dont on soupçonnait chez eux la présence. Enfin un tribunal spécial fut institué pour surveiller les opinions des hommes de toutes les classes de la société et appliquer aux délinquants les peines jugées convenables, à l'exception de la peine de mort. (Cobbett, *lettre XII*.)

Les jésuites spécialement étaient poursuivis et mis à mort avec un horrible luxe de cruauté. Le B. Edmond Campian, vivant encore, eut le cœur arraché de la poitrine par les mains du bourreau.

Mais personne n'était au-dessus de la haine d'Élisabeth, et on s'en aperçut bien lorsque la reine d'Écosse, Marie Stuart, monta à son tour sur l'échafaud.

On ne doit pas s'étonner outre mesure que le désespoir de quelques catholiques ait dépassé toutes les bornes imposées à la résistance par la morale

chrétienne. Les catholiques anglais, pleins d'espoir à l'avènement de Jacques I^{er}, successeur d'Élisabeth, virent au contraire se resserrer les liens insupportables dont la tyrannie de la reine les avait garrottés. Quelques-uns s'indignèrent et résolurent de faire appel aux armes, après avoir fait sauter le roi et le parlement. « Il y a, dit Joseph de Maistre, des supplices très justes dont les auteurs sont très coupables; » et ce mot résume bien le jugement qu'il eût fallu porter sur la *conspiration des poudres*, si par malheur elle avait réussi. Mais elle échoua, et ce crime sans résultat rendit plus précaire encore la situation des catholiques (P. Prampain, *La conspiration des poudres*, dans la *Revue des questions historiques*, 1887). Le code pénal leur enlevait le droit de vote, leur imposait double taxe, sans compter l'amende de vingt livres par mois, déclarait nul tout acte ou contrat souscrit par ces malheureux parias et condamnait au triple supplice de la potence, de l'éventrement et de l'écartèlement, tout prêtre qui, mettant le pied sur le territoire anglais, n'abjurerait pas sa religion dans le délai de trois jours, toute personne qui se convertirait au catholicisme ou qui y ramènerait un autre individu (Duval, *Le catholicisme et le protestantisme devant les faits*, p. 279 et 280.)

Cependant l'exaltation religieuse, engendrée par les prédications des ministres écossais calvinistes, aboutit au mouvement puritain qui renversa la monarchie anglaise et fit périr Charles I^{er} sur l'échafaud de Whitehall. L'église épiscopale anglicane disparut dans la tourmente et fut remplacée par le système presbytérien écossais. En 1660, Charles II la rétablit; la condition des catholiques empira encore lorsque le parlement eut décidé l'introduction du *serment du Test*; tout catholique, qui voulait occuper un emploi civil ou militaire, devait auparavant jurer qu'il reconnaissait l'autorité suprême du roi sur l'Église. Cependant Charles II était bien disposé en faveur de ses sujets catholiques, et ceux-ci espéraient beaucoup de son frère et successeur Jacques II, lorsque la révolution de 1688 vint tout remettre en question. L'édit de tolérance de Guillaume d'Orange prohiba l'exercice public du culte catholique, leur

interdit d'ouvrir des écoles et leur ferma les postes élevés de l'État.

Le protestantisme anglais s'acharna d'une manière toute spéciale contre l'invincible Irlande. Aucun prêtre ne pouvait demeurer dans le pays sans subir l'enregistrement officiel; de fortes récompenses étaient promises à ceux qui dénonceraient les rétractaires. Les mariages mixtes étaient nuls de plein droit, et le prêtre qui les bénissait était pendu. En revanche, tout prêtre apostat recevait une pension viagère de vingt livres sterling. Les catholiques étaient traités comme une race inférieure. Par exemple, si l'un d'eux exploitait une ferme dont le revenu dépassait de plus d'un tiers les frais de location, il pouvait, en toute légalité, être dépossédé par tout protestant qui voudrait prendre le bail à son compte. De même, si un catholique possédait un cheval dont la valeur dépassât cinq livres, il était tenu de le céder à tout protestant qui demanderait à l'acheter, pourvu que celui-ci lui payât préalablement les cinq livres. On pouvait requérir, pour le service de la milice, les chevaux appartenant à des catholiques; et ceux-ci, en outre, acquittaient double taxe pour les frais de guerre. Quand un protestant avait des héritiers directs catholiques, sa succession passait au plus proche héritier protestant.

Mais ces vexations, si pénibles qu'elles fussent, n'étaient rien auprès de l'odieuse violation de la liberté de conscience et de l'autorité paternelle, exercée contre les Irlandais fidèles. Si l'enfant d'un catholique, quelque jeune qu'il fût, déclarait, qu'il voulait devenir protestant, il était enlevé à son père et confié au plus proche parent protestant. A quel épouvantable arbitraire cette loi inique n'exposait-elle pas la paix et le bonheur des familles catholiques irlandaises! Comment la conscience d'un enfant en bas âge, comment sa raison encore peu développée pouvait-elle toujours éviter les pièges, résister aux séductions? Mais, après tout, il ne s'agissait que de catholiques et d'Irlandais, et dès lors les protestants anglais se croyaient le droit de tout faire contre les biens les plus sacrés et les libertés les plus imprescriptibles. Telle était la tolérance anglicane en Irlande (Duval, *loc. cit.*, p. 280-284)!

Et cependant, il importe de le noter au moins, puisqu'il est impossible de tout dire, l'Irlande avait connu au xvii^e siècle, après ses inutiles révoltes contre le joug de fer et de sang des Anglais, des jours de deuil plus durs et plus sombres encore, des jours durant lesquels les prêtres étaient traqués comme des bêtes fauves, les catholiques traités en suspects, comme Domitien avait traité jadis les chrétiens et les philosophes.

Je suis loin d'avoir épuisé la lugubre et interminable série des griefs des populations catholiques contre les persécuteurs protestants. Je n'ai rien dit des hauts faits de Christian III et de son conseiller Bugenhagen en Danemark, des procédés plus que sommaires de Gustave Wasa en Suède, des violences commises par les protestants hollandais. Mais les faits irrécusables que j'ai rapportés suffisent amplement à démontrer la fausseté historique de la thèse qui attribue aux protestants l'établissement de la tolérance civile en matière de religion. Il sera plus utile de consacrer l'espace qui me reste à rechercher le fondement rationnel de l'intolérance protestante.

C'est ici qu'éclate le vice radical du système. L'Église catholique enseigne qu'elle possède la vérité religieuse absolue, qu'on ne saurait errer en croyant à ses dogmes, en adoptant sa morale; elle se réserve le droit de décider sans appel du sens des passages dogmatiques et moraux des saintes Écritures et prohibe les licences de l'interprétation privée. Elle, du moins, était logique en livrant au bras séculier ceux de ses sujets qui se montraient obstinément rebelles à ses enseignements. Mais le protestantisme, au contraire, rejette le principe d'autorité; il livre au libre examen et à toutes les audaces d'une exégèse personnelle ce texte même de la Bible, dont il proclame la souveraineté et dont il veut faire la base de sa foi. Il nie le sens qui y a été vu par des hommes d'une sainteté éminente et d'une science profonde, bien des siècles avant la naissance de l'hérésie luthérienne ou calviniste, il reconnaît à chaque fidèle le droit de discerner si l'enseignement du ministre est conforme à l'Écriture, et en même temps il confère aux magistrats civils le droit

contraire de décider en dernier ressort de la foi. Quelle contradiction! Et comment s'étonner que la simple constatation de ce vice interne du protestantisme ait ramené Papin à la religion catholique? Frappé de l'opposition inconciliable entre la théorie du libre examen et l'intolérance pratique des protestants, ce grand homme, cet esprit droit et sincère se fit à lui-même ce raisonnement: « Si la voie de l'autorité à laquelle ils prétendent se tenir est innocente et légitime, elle condamne leur origine, car ils ont refusé de se soumettre à l'autorité de l'Église catholique; mais si la voie de l'examen qu'ils ont embrassée en commençant était droite et régulière, cela suffit pour condamner la voie d'autorité qu'ils ont imaginée pour écarter les excès: un chemin, en effet, était ouvert, qui conduisait aux plus grands désordres de l'impiété. »

Il faut se garder de juger des protestants d'autrefois par ceux d'aujourd'hui. Depuis deux siècles, le rationalisme a fait dans leurs rangs bien des ravages, et l'indifférence a pris peu à peu la place du fanatisme. Il est vrai, le principe du libre examen les a naturellement amenés à cette conclusion qui ressort logiquement de leurs doctrines, et dans ce sens, le protestantisme a été indirectement la cause, ou, pour parler plus distinctement, l'une des causes de l'établissement de la tolérance en matière de religion. Mais, qu'on le remarque bien, la force de cette conclusion ne s'est fait sentir que graduellement et d'une manière proportionnée à l'affaiblissement sans cesse croissant de la foi chrétienne dans le protestantisme; bref la tolérance, au sens moderne de ce mot, est, en partie du moins, le fruit de la décomposition doctrinale de la grande hérésie du xvi^e siècle.

Cf. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. II, III, IV et V. DÖLLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen*, 3 vol. AUDIN, *Histoire de Luther*. AUDIN, *Histoire de Calvin*. MAGNIN, *Histoire de l'établissement de la réforme à Genève*. ALBERT DU BOYS, *Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican*. COBBETT, *Lettres sur l'histoire de la réforme*. LINGARD, *History of England* (traduite en français). GASQUET, *Henri VIII and the english Monasteries*. BELLESHEIM, *Kirchen-*

geschichte von Schottland. DE BEAUMONT. *L'Irlande*. P. PRAMPAIN, *La conspiration des poudres*, dans la *Revue des questions historiques*, 1887. Edouard HERVÉ, *Les origines de la crise irlandaise*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1880. DUVAL, *Le catholicisme et le protestantisme devant les faits*.

Jules SOUBEN.

TORQUEMADA (THOMAS DE), né en 1420, à Valladolid, entra dans l'ordre de saint Dominique, fut nommé, en 1482, auxiliaire du tribunal d'inquisition de Séville, et, l'année suivante, sur les instances de Ferdinand et d'Isabelle, élevé aux fonctions de grand inquisiteur de Castille et d'Aragon. Il organisa la nouvelle inquisition espagnole, créa plusieurs tribunaux et publia des statuts. Attaqué à plusieurs reprises à cause de la rigueur de ses procédés, il eût été déposé par le pape Alexandre VI sans l'appui que lui prêtèrent Ferdinand et Isabelle; Alexandre désigna néanmoins, en 1494, trois évêques pour lui servir de coadjuteurs. Torquemada mourut à Avila, le 16 septembre 1498.

Llorente a soutenu que, dans l'espace de temps qui s'écoula de 1483 à 1498, Torquemada avait fait brûler huit mille huit cents personnes. Ce calcul a été reproduit par différents auteurs, notamment par Amador de los Rios, qui conserve, il est vrai, quelques doutes sur son exactitude (*Historia de los Judios de España y Portugal*, t. III, p. 492 et 493), et par l'impudent plagiaire qui a pillé avec tant de sans-gêne l'important ouvrage d'Amador de los Rios (Melgares Marin, *Procedimientos de la Inquisición*, t. I, p. 158); on retrouve ce même calcul jusque dans des éditions d'ouvrages classiques. Cf. dans l'*Histoire de la révolte des Pays-Bas contre la domination espagnole*, de Schiller, une note de M. Lange, chargé de conférences à la Faculté des lettres de Paris, p. 448. Si, au contraire, nous consultons les historiens contemporains de Torquemada, Lucius Marineus Siculus (*De rebus Hispaniæ memorabilibus*, apud Schott, *Hispania illustrata*, t. I, p. 483), Hernan del Pulgar (*Coronica de D. Fernando y D. Isabel*, p. 137), Andrés Bernaldez (*Historia de los reyes catolicos*, p. 102), nous apprenons que ces

huit mille huit cents victimes se réduisent à deux mille environ; Mariana *De rebus Hispaniæ*, lib. XXIV, c. XVII) admet ce nombre et le rapporte expressément à l'époque où Torquemada exerçait les fonctions de grand inquisiteur.

Voici comment procède Llorente. D'abord il reporte ces deux mille exécutions sur la seule année 1481, c'est-à-dire sur une période antérieure à l'admission de Torquemada dans le tribunal de Séville. Ensuite il falsifie un passage de la *Chronique* de Bernaldez. Bernaldez raconte que, de 1481 à la fin de 1488, il y eut plus de sept cents exécutions à Séville. Ce texte précis d'un contemporain, favorable à l'Inquisition et à la rigueur de ses procédés, dérange le système de Llorente. Que fait-il? Il modifie la date donnée par Bernaldez, 1481, et la reporte un an plus tard; au moyen de cette soustraction, l'année 1481 demeure libre pour recevoir les deux mille victimes que la critique perspicace de Llorente y a découvertes. A l'époque où la *Historia crítica de la Inquisición* fut publiée, la *Chronique* de Bernaldez était encore inédite; depuis, l'on l'a joué à Llorente le mauvais tour de la publier (Grenade, 2 vol., 1856).

Mais écoutons la fin. Puisque le nombre annuel des victimes à Séville, durant ce laps de temps, était de quatre-vingt-huit environ, on peut supposer, continue Llorente, que les trois tribunaux provinciaux, dont l'activité était évidemment moindre, condamnaient quarante-quatre personnes chacun. Dans la suite, huit tribunaux complémentaires sont érigés, et Llorente assigne imperturbablement à chacun d'eux les quarante-quatre victimes annuelles. Peu importe que la Castille comptât cinq fois plus de Juifs que l'Aragon et, par conséquent, beaucoup plus de chrétiens judaïsants: les cinq tribunaux aragonais reçoivent néanmoins à leur charge le nombre réglé de victimes. Peu importe que Torquemada se soit distingué par sa rigueur et Ximénès par sa douceur, au rapport même de Llorente qui ne peut citer, durant les dix années que dura l'administration du grand Cardinal, une seule condamnation à mort; peu importe que la juridiction de Torquemada se soit étendue à la Castille et à l'Aragon, tandis que celle de Ximénès était res-

treinte à la Castille; il n'en met pas moins au compte du Cardinal les condamnations *présument* des douze tribunaux alors existants. On voit que l'historien, si souvent accusé de partialité, fait preuve, au contraire, d'une remarquable impartialité, et qu'il tient d'une main ferme la balance égale entre la Castille et l'Aragon, entre Torquemada et Ximènes!

La preuve de tout ce que je raconte est faite depuis longtemps, aussi bien par les historiens protestants que par les catholiques. Prescott lui-même, si défavorable à l'inquisition d'Espagne, a remarqué qu'il fallait se déier des indications de Llorente, lequel avait admis avec légèreté les données les plus invraisemblables. Oscar Peschel traite les chiffres de Llorente de « calcul frivole de probabilité ». Mgr Hefele et le P. Gams ont réfuté en détail et avec la plus grande précision critique ses assertions erronées. Néanmoins, l'erreur est tenace, et les vrais historiens ne doivent pas plus se lasser de la combattre que les écrivains partiaux ne se lassent de la propager. Pour apprécier la conduite de Torquemada, il faut se reporter aux articles *Inquisition*.

Cf. HEFELE, *Histoire du cardinal Ximènes*, trad. sur la seconde édition, p. 269-272, p. 288-302. GAMS, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. III, II Abtheil., p. 22-25, p. 43, p. 51, p. 54-56, p. 68-76. OSCAR PESCHEL, *Das Zeitalter der Entdeckungen*, 1858, p. 151. MAURENBRECHER, *Studien und Skizzen zur Reformations Geschichte*, 1874, p. 17 et 18. Jules SORBEN.

TRANSFORMISME. — On désigne sous le nom de *transformisme* la doctrine qui, faisant dériver les formes animales et végétales actuelles de formes plus anciennes, prétend que tous les êtres qui nous entourent descendent de quelques types originels, sinon d'un seul. On l'appelle encore théorie de l'*Évolution*, et ses partisans sont presque également connus sous le nom de *transformistes* et d'*évolutionnistes*. Ce dernier mot a cependant une signification un peu plus étendue, car il convient à la nature inorganique comme à la nature organique et suppose chez l'une et l'autre un progrès à peu près constant que n'implique pas forcément l'autre terme.

Le succès du transformisme est de date récente, puisqu'il a résulté de sa dernière forme, le *darwinisme* (Voyez ce mot; cependant l'idée en est ancienne. De Maillet et Robinet exposèrent au siècle dernier, sur l'origine des êtres, des systèmes auxquels il ne manquait que ce nom. Lamarck, les deux Geoffroy-Saint-Hilaire, Bory de Saint-Vincent, M. Naudin ont, à une époque plus récente, cherché également à expliquer, sans intervention surnaturelle, sinon l'origine première de la vie, au moins l'apparition successive des espèces. Il est vrai qu'ils ne s'entendent guère sur le comment et le pourquoi de cette apparition. Pour Lamarck, c'est la volonté qui est la cause des transformations. Le colimaçon, par exemple, a des tentacules parce qu'il a éprouvé le besoin d'en avoir pour mieux palper les corps qui sont devant lui. Étienne Geoffroy-Saint-Hilaire rejetait la possibilité de modifications de cette nature et les remplaçait par des variations brusques, qui se seraient produites de préférence au début de l'existence de l'individu, pendant le cours de la vie utérine.

Les autres théories transformistes ne diffèrent pas moins entre elles. Cette diversité de vues chez leurs auteurs est une première objection qu'on peut faire à la doctrine de l'évolution. Si cette doctrine s'imposait, comme le prétendent ses partisans, si elle avait sa raison d'être dans la nature même des choses, il serait étrange que deux naturalistes ne pussent parvenir à s'entendre à son sujet.

La vérité est que le transformisme repose tout entier sur des conjectures et des hypothèses. Son succès serait inexplicable à une époque de positivisme et de science expérimentale comme la nôtre, si le rationalisme n'en avait absolument besoin pour expliquer sans miracle le développement de la vie. Il n'y a point, en effet, de milieu; si les espèces actuelles ne dérivent point naturellement d'espèces anciennes et celles-ci d'un ou de plusieurs types primitifs rudimentaires, elles ont été créées; car personne n'oserait plus aujourd'hui invoquer sérieusement la génération spontanée pour expliquer leur apparition. Or le seul mot de création révolte les rationalistes.

Il faut donc en prendre son parti et

choisir entre le transformisme, sous une forme quelconque, et le *créationnisme*, c'est-à-dire l'ancienne doctrine qui attribue tout simplement au Créateur l'apparition des diverses espèces animales et végétales, sans plus s'expliquer sur le mode d'intervention de la divinité.

De quel côté restera la victoire?

Si l fallait en juger par le nombre et la nature des publications qui se sont succédé depuis trente ans sur ce sujet, on pourrait croire que ce serait du côté des transformistes. A ce camp se rattachent en effet la plupart de leurs auteurs; mais ceux-ci, il faut le dire, n'appartiennent point aux sphères élevées de la science française. Nos sommités scientifiques conservent leur attitude réservée, déliante, peut-être dédaigneuse vis-à-vis d'un système qui ne rencontre point dans les faits une confirmation suffisante pour avoir droit de cité à l'Académie. C'est à peu près exclusivement dans les rangs inférieurs que l'école transformiste recrute des adeptes en France.

Ce qui a contribué à envenimer le débat c'est que, d'une question en soi toute scientifique, on a fait une question d'orthodoxie; comme si le principe évolutionniste était absolument inconciliable et incompatible avec la foi religieuse!

Des voix autorisées ont pourtant protesté depuis longtemps contre cette confusion qui ne peut qu'être préjudiciable à la fois à la science et à la religion. Tout en combattant, dans un livre qui n'a rien perdu de son actualité, la théorie transformiste rajennie par Darwin, le R. P. de Valroger observait, dès 1873, que «l'hypothèse de la multiplication des espèces animales et végétales par des transformations divergentes pourrait être conciliée avec le texte de la Genèse et la tradition catholique.» (*La Genèse des espèces*, p. 32.)

Nous trouvons la même observation chez des apologistes plus récents, d'une orthodoxie également indiscutable. M. l'abbé Arduin, dans *La religion en face de la science* (t. III, p. 425), le R. P. Delsaux, de la Société de Jésus, dans un savant opuscule sur Tyndall (p. 61), M. le chanoine Duilhé de Saint-Projet, dans son *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, ont déclaré bien haut,

tous les trois, à la suite de savants tels que Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, M. Albert Gaudry et M. Naudin, de l'Institut, que la religion laissait à la science de la nature toute liberté pour expliquer scientifiquement l'origine des êtres. «Que prescrit la foi, dit l'un d'eux, M. Duilhé de Saint-Projet, touchant le développement des règnes organiques, touchant les manifestations successives de la vie sur le globe? Rien (p. 235).» La preuve que le transformisme n'est point inconciliable avec l'orthodoxie, dit ailleurs le même auteur (p. 276), c'est qu'il eut des représentants au moyen âge. «Albert le Grand l'admet formellement pour le règne végétal.» Saint Thomas et son école reconnaissaient eux-mêmes quelque chose d'analogue lorsqu'ils enseignaient que l'embryon humain traverse les deux règnes inférieurs avant d'être doué de l'âme spirituelle qui en fait un homme.

Le R. P. Delsaux va plus loin encore; il ne cache pas ses sympathies personnelles pour le transformisme considéré comme mode de création. «La théorie de l'évolution, prise dans son acception générale, a toujours exercé sur moi une attraction irrésistible. Cette théorie, si elle était vraie, répondrait mieux que la doctrine plus facile des créations successives aux idées que je me suis faites de la sagesse et de la toute-puissance divines. N'avons-nous pas l'évolution des mondes en astronomie et l'évolution ou tout au moins la transformation des forces en physique?» (*Les Derniers Écrits philosophiques de M. Tyndall*, p. 61.)

Le fait que le transformisme a été accueilli avec enthousiasme par les matérialistes et les athées a inspiré aux croyants une défiance légitime vis-à-vis de cette doctrine. Il ne doit pas cependant les rendre injustes à son endroit. On se demande en quoi le transformisme, la question de l'origine de l'homme mise à part, pourrait bien être en désaccord avec le dogme, puisqu'il est permis d'y voir, avec plusieurs de ses partisans, un mode de création.

En réalité, la distance qui sépare l'ancien et le nouveau système, le *créationnisme* et l'*évolutionnisme*, n'est point aussi considérable qu'elle le semble au premier abord. Mis en demeure de préciser la façon dont ils comprennent l'intervention divine dans le fait de l'apparition

des êtres, les créationnistes sont presque obligés de reconnaître que, suivant toute vraisemblance, la plupart des espèces ont dû naître d'espèces antérieures, soit que la chose ait nécessité une intervention spéciale du Créateur, soit qu'elle ait eu lieu en vertu d'une loi posée originairement par Dieu. Autrement, il faudrait croire que, à des centaines de milliers de reprises, puisqu'il y a des centaines de milliers d'espèces, Dieu aurait créé les êtres de toutes pièces, brusquement et à l'état adulte. Or cette manière de procéder paraît peu conforme aux voies ordinaires du Créateur qui, au lieu d'agir par miracles, fait intervenir habituellement les causes secondes et a recours aux moyens les plus simples pour parvenir à ses fins. L'histoire, aujourd'hui à peu près connue, du monde inorganique en est la preuve.

Quant aux transformistes, s'ils n'admettent pas que Dieu intervient lors de la formation de chaque espèce nouvelle, ils doivent avouer du moins, s'ils sont sincères, que l'apparition de la première ou des premières espèces, d'où dérivent toutes les autres, ne saurait s'expliquer sans son concours; car, nous l'avons dit, l'hypothèse de la génération spontanée, hypothèse contraire à toutes les vraisemblances et depuis longtemps combattue par une saine philosophie, est formellement contredite par l'observation et l'expérience. Comme la précédente, l'hypothèse transformiste conduit donc fatalement à Dieu; seulement elle y conduit moins directement, une part plus grande étant faite dans ce système au fonctionnement des lois de la nature.

Il faut bien le reconnaître, les idées qui précèdent ne sont pas partagées par tous les apologistes. Quelques-uns ont prétendu qu'il n'était pas loisible à un chrétien d'adhérer au transformisme, vu que cette doctrine est contraire aux termes de l'Écriture. « L'insistance avec laquelle Moïse nous montre Dieu créant les êtres vivants *chaque selon son espèce* prouve, nous dit M. l'abbé Lavaud de Lestrade, que les espèces ont été vraiment créées à l'origine dans l'état où nous les voyons et qu'elles ne dérivent point les unes des autres. »

Nous ne pouvons partager ce sentiment. D'abord, le mot *espèce* n'a point, dans la Bible, le sens précis que lui attribuent les

naturalistes. Il désigne plutôt une catégorie d'êtres quelconque et correspond aux mots *classe, genre, variété*, aussi bien qu'à l'espèce proprement dite. En second lieu, le but de l'écrivain sacré est de bien établir que tous les êtres sont l'œuvre *médiate* ou *immédiate* de Dieu, et quand il parle d'*espèces*, il s'agit, en tout cas, de celles qui l'entourent, non de celles qui apparaissent dès l'origine. Aussi n'est-il pas très exact de dire que la Bible nous montre Dieu « créant les êtres chacun suivant son espèce ».

En réalité, elle nous montre les végétaux produisant des fruits suivant leur espèce, puis la mer et la terre se remplissant successivement d'animaux d'espèces variées en rapport avec l'élément dans lequel ils sont appelés à vivre. Il y a là une différence de sens dont l'importance n'échappera à personne.

L'argument qu'on nous oppose à le défaut de trop prouver. Il conduirait à admettre que toutes les espèces végétales et animales, vivantes et fossiles, ont été créées en trois fois et dès l'origine : d'abord, le troisième jour, *tous* les végétaux; puis, le cinquième jour, *tous* les animaux aquatiques et les oiseaux; enfin le sixième jour, *tous* les animaux terrestres. Or, la géologie nous apprend que les choses ne se sont point passées de la sorte. Le règne végétal s'est développé depuis l'époque *primaire* jusqu'à la fin des temps géologiques, au point qu'aucune des plantes actuelles n'existait à l'époque *primaire*. Les animaux aquatiques qui peuplent aujourd'hui nos mers et nos rivières diffèrent complètement de ceux de l'époque *secondaire*, qui fut celle de leur grande manifestation et qui correspond au cinquième jour de la Genèse. Enfin la faune terrestre, quoique plus jeune que la faune aquatique, s'est modifiée plusieurs fois depuis sa première apparition jusqu'à nos jours. On peut donc affirmer que la plupart des espèces actuelles, si elles ont été créées immédiatement par Dieu, ne l'ont pas été au jour qui leur est assigné dans la Bible. A nos yeux, c'est la preuve que les expressions bibliques ne doivent pas être prises dans le sens par trop littéral et technique que leur attribue M. Lavaud de Lestrade.

Sans prétendre avec M. Naudin (*Revue scientifique*, 6 mars 1875) que « la cosmogonie de la Bible n'est, du commen-

cement à la fin, qu'une théorie évolutionniste et que Moïse a été l'ancêtre de Lamarek, de Darwin et de tous les évolutionnistes modernes », on pourrait dire que le texte sacré favorise, à certains égards, la thèse transformiste entendue dans un sens spiritualiste. Il est remarquable que le mot *créer* (*barah*) n'est employé que trois fois dans le premier chapitre de la Genèse : d'abord au verset 1^{er}, pour expliquer l'origine de la matière ; ensuite au verset 21, quand il s'agit de la première apparition des animaux ; enfin au verset 27, à propos de l'homme. Il semble que l'écrivain sacré, qui pour tout le reste se sert du verbe *faire* (*hasah*), ait à dessein restreint l'intervention directe de la divinité à ces trois grandes œuvres, pour lesquelles une saine philosophie est en effet obligée de réclamer un acte créateur.

Nous ne voulons point insister sur ce sujet qui nous entrainerait trop loin. Nous concluons seulement, des quelques considérations que nous venons d'ébaucher, que la Bible laisse une égale liberté aux transformistes et aux partisans des créations successives. Aussi regrettons-nous de la voir mise en cause à ce sujet. Toutes les fois qu'elle n'est point absolument explicite, — et il nous semble que c'est le cas, — on s'expose, en invoquant son autorité, à la compromettre et à compromettre avec elle la cause religieuse dont elle est le soutien.

Ces préliminaires posés, on comprendra que nous soyons à l'aise pour choisir entre les deux théories transformiste et créationniste, et peut-être nous fera-t-on l'honneur de croire à notre sincérité quand il nous arrivera de critiquer les arguments que les évolutionnistes invoquent à l'appui de leur thèse.

Pour apprécier la valeur de ces arguments, il nous suffira d'analyser brièvement un judicieux article qu'un savant peu suspect, M. Contejean, a consacré à cette question. (*Revue scientifique*, 30 avril 1881.) M. Contejean est un libre-penseur qui nie Dieu et le miracle, qui attribue l'apparition première de la vie à des « combinaisons organiques » et déclare que la doctrine transformiste a ses préférences. On peut donc l'en croire quand il vient nous dire que cette doctrine est loin d'avoir fait ses preuves. En passant par sa plume les

reproches qu'il lui adresse acquièrent une éloquence qui persuadera, nous l'espérons, ceux qui n'ont pas contre l'hypothèse d'une création les préjugés de notre auteur.

Les arguments qu'invoquent les transformistes sont de deux espèces : ils consistent en exemples de transformations et en hypothèses.

Les exemples de transformations signalés par Darwin sont nombreux ; « mais aucun ne montre qu'une espèce se soit échangée en une autre, ou du moins aucun ne montre une transformation aboutissant à un type assez différent de celui du point de départ pour que les naturalistes descripteurs le regardent comme une espèce distincte et très légitime.

« La conclusion, c'est qu'une pareille métamorphose n'a jamais pu être saisie, car il est de toute évidence que les transformistes se seraient empressés de mettre en lumière un fait d'une importance aussi capitale. Ne portant que sur des formations ou des modifications de races et de variétés, les expériences des transformistes sont d'ailleurs fort intéressantes et nous ont appris beaucoup de détails jusqu'alors ignorés. Mais, je le répète, rien de probant en faveur de leur doctrine, je dirai même rien de nouveau, rien de bien instructif. Avant eux, on savait que les variations dont certaines espèces sont susceptibles ont une telle importance que les races fournies par un même type spécifique peuvent différer entre elles, de toutes manières, infiniment plus que des espèces bien caractérisées ne s'éloignent l'une de l'autre. Par exemple, la distance organique entre le lévrier et le bouledogue est beaucoup plus grande que celle qui peut exister entre le loup et le chien, le cheval et l'âne. On savait également que les variétés se produisent aussi bien chez les espèces sauvages ; ce qui contribue à rendre à peu près inextricable la synonymie de certains genres, les rosiers, par exemple, où les types spécifiques sont presque insaisissables. Mais la preuve de la métamorphose d'une espèce en une autre est encore à désirer. En attendant qu'on la produise, les innombrables faits de transformation invoqués jusqu'ici ne prouvent absolu-

ment rien en faveur de la doctrine. »

Concernant les hypothèses, M. Contejean n'est pas moins sévère, parce qu'il est également vrai et sincère. « Elles sont, dit-il, extrêmement nombreuses, l'imagination pouvant se donner libre carrière. » Il ne discute que les plus connues, savoir : l'adaptation au milieu, la lutte pour la vie, la sélection naturelle, les transformations subies à l'état embryonnaire, ce qu'il appelle les organes-temoins et les phénomènes d'atavisme.

L'adaptation au milieu consiste dans ce fait, vrai dans une certaine mesure, que tout être vivant éprouve dans ses organes une modification en rapport avec les changements survenus dans les conditions qui l'entourent. C'est ainsi que les chevaux et les chiens transportés dans les régions boréales se revêtent d'une fourrure épaisse qui les met à l'abri du froid de ces contrées. C'est ainsi encore que certains batraciens qui vivent dans des laes souterrains ont perdu leurs organes visuels devenus inutiles. Les faits de cette nature ne sont pas contestables; mais les modifications organiques survenues de la sorte ne peuvent jamais constituer des formes assez différentes pour mériter le nom d'espèces. « Elles n'ont jamais donné que des races et des variétés qui retournent au type dès que les conditions premières viennent à se reproduire. »

On a fait jouer à la lutte pour la vie

Voir le mot *Darwinisme* un rôle important dans la nouvelle doctrine transformiste. Cette hypothèse, « qui a séduit tant d'imaginations », ne semble pas, observe l'auteur, avoir l'importance qu'on lui attribue. Sans doute il est vrai de dire d'une façon générale que dans la nature le plus fort détruit le plus faible. Cette lutte est nécessaire pour empêcher l'excessive multiplication d'êtres qui autrement envahiraient la terre entière. Mais l'individu vainqueur ne se transforme pas pour cela. Il n'a même plus de raison de continuer la lutte, à moins qu'on ne suppose de nouvelles causes de combats dans lesquels il tendrait toujours à modifier les mêmes organes. « Mais que d'hypothèses pour un résultat bien controversable! Rien ne prouve en effet que l'animal le mieux doué fera souche; rien ne montre que par d'inévitables alliances avec des in-

dividus normaux, sa postérité ne retournera pas complètement au type originel, si tant est qu'elle ait pu momentanément s'en écarter. » En supposant du reste que des métamorphoses puissent s'opérer de la sorte, elles ne seraient jamais d'ordre spécifique.

La *sélection naturelle* résulte de la lutte pour l'existence; car si, dans la concurrence vitale, les plus forts subsistent, il est évident que ceux-là auront le plus de chances de procréer une postérité durable. Mais il ne faut point attendre de la sélection *naturelle*, où les unions sont abandonnées au hasard, les mêmes effets que de la sélection *artificielle*, où l'homme intervient dans le choix des individus reproducteurs. Pourtant celle-ci ne nous donne que des variétés et des races; à plus forte raison la première est-elle incapable de donner naissance à de nouvelles formes spécifiques. Il y a donc lieu de s'étonner de l'enthousiasme avec lequel a été accueillie cette hypothèse dans laquelle on a voulu voir une révélation du génie.

On observe, en quatrième lieu, que tout animal d'ordre supérieur, que l'homme lui-même passe avant sa naissance par des états analogues à ceux que représentent les animaux inférieurs; qu'il est tour à tour zoophyte, poisson, batracien et reptile. Ces phases de l'état embryonnaire ont été contestées même par des naturalistes transformistes. « A aucune phase de son développement, a dit l'un d'eux, M. Edmond Perrier, un embryon humain n'est un véritable poisson; il n'est pas davantage reptile ou oiseau à une phase plus avancée. » (*La Philosophie zoologique avant Darwin.*)

Supposons néanmoins que ces divers états se succèdent avec la netteté qu'on leur attribue et que les êtres qui occupent les degrés inférieurs de l'échelle zoologique ne diffèrent, comme on l'a dit, de leurs frères plus élevés que parce qu'ils ont été frappés d'un arrêt de développement; en quoi cela vient-il au secours de la thèse transformiste? Qu'on nous dise aussi « pourquoi certains types ont progressé tandis que d'autres sont demeurés stationnaires; pourquoi il y a encore des amibes, des méduses et même des poissons et des reptiles.

On prétend que les métamorphoses embryonnaires démontrent, par analogie,

la transformation des adultes ; mais « on peut tout aussi bien objecter, au nom de l'analogie, que les faits en question démontrent au plus l'unité de plan et de structure. Cette unité de plan s'explique d'ailleurs par les lois qui régissent la matière organique aussi bien que la matière inerte. Si les éléments chimiques se combinent toujours en proportions définies, si les innombrables formes cristallines de certaines espèces minérales appartiennent toujours à un même système et ne sont pas jetées au hasard dans des moules dissemblables, il est naturel que les formes et les organes encore plus compliqués des êtres vivants se rattachent les uns aux autres et constituent un ensemble harmonique, quelle que soit d'ailleurs la raison première de l'ordre établi. »

La même observation s'applique aux rudiments d'organes que l'on remarque chez certains animaux et que l'on a appelés *organes-témoins*, parce qu'ils seraient les restes et comme les témoins d'organes développés et d'une utilité réelle qu'auraient possédés leurs ancêtres. Le pied du cheval en fournit un exemple. On y remarque deux petits os en forme de stylets cachés sous la peau. S'il fallait en croire les transformistes, cet animal les tiendrait de *l'architherium* et du *palæotherium*, ses ancêtres fossiles, chez lesquels ils constituaient des métacarpiens ou de véritables doigts. « Mais n'est-ce pas aller un peu vite et un peu loin ? observe avec raison M. Contejean. Les organes-témoins ne démontrent-ils pas aussi bien l'unité de plan ? S'il existe de pareils organes bien caractérisés, ce sont évidemment les mamelles atrophiées et inutiles des mâles. Qui soutiendra que les mâles aient été autrefois des femelles ? »

Il arrive parfois qu'un animal, à quelque degré de la série zoologique qu'il se rattache, vient à reproduire d'une façon inopinée les traits de l'un de ses ancêtres dont plusieurs générations le séparent ; c'est ce qu'on appelle un cas d'*atavisme*. On a voulu expliquer de la sorte, c'est-à-dire par le fait de la filiation et de l'hérédité, de prétendus traits de ressemblance que présenterait de temps à autre l'animal, le mammifère, par exemple, avec des espèces d'un ordre inférieur, telles que le reptile et le poisson.

N'est-ce pas dépasser les limites d'une saine induction ? « De même que les arguments tirés de l'état embryonnaire et des organes-témoins, ceux que les transformistes empruntent à l'atavisme et aux monstruosité ne sont raisonnablement admissibles qu'autant que les faits invoqués concernent exclusivement les variétés d'une même espèce. Dans tous les autres cas, ils dénotent plutôt l'unité de plan. On admettra sans peine en effet que les modifications accidentelles des individus se rapprochent surtout de la manière d'être la plus habituelle du groupe auquel ils appartiennent. Il est naturel que les chevaux et les ânes aient quelquefois les jambes zébrées, puisque, sauf le cheval, toutes les espèces du genre *Equus* sont rayées de diverses façons ; mais cela ne prouve nullement, comme on l'a dit, qu'ils aient un ancêtre commun à robe rayée. »

En résumé, il y a nécessité de reconnaître que les hypothèses mises en avant par les transformistes pour étayer leur système « pèchent toutes par le défaut absolu de preuves directes et palpables », que tous les arguments « ne consistent qu'en affirmations plus ou moins spécieuses, dont aucune ne laisse entrevoir la possibilité d'une transformation d'ordre spécifique ».

Ils se plaisent à invoquer le temps. Mais le temps n'a pas manqué aux espèces de l'époque tertiaire ; et pourtant les deux règnes organiques nous en offrent un grand nombre qui ont passé jusqu'à nous sans subir la moindre altération. Nous l'avons dit, du reste, à propos du darwinisme, les astronomes et les physiciens protestent énergiquement au nom de leurs sciences contre l'abus que les transformistes font du temps. Ils veulent bien qu'on parle de millions d'années, quand il s'agit de déterminer la date de l'apparition de la vie sur la terre, mais ils s'opposent absolument à ce qu'on accumule les millions et les milliards de siècles.

Il est une autre objection qui ne nous paraît pas avoir moins d'importance. Les adeptes des doctrines transformistes se plaisent à insister sur les découvertes récentes de la paléontologie et les nombreuses lacunes qu'elles sont venues combler dans l'échelle des êtres. Ils semblent espérer qu'un jour viendra où

il ne restera aucune place vide, où chaque espèce se reliera à la suivante, chaque classe à la classe voisine, et cela sans transition brusque, insensiblement et par degrés, de façon à constituer une chaîne continue. « Ces splendides perspectives, observe justement notre critique, ne sont au fond que des mirages trompeurs. Cette chaîne unique des êtres, eût-elle une existence incontestable, la difficulté, qu'on a trop souvent perdue de vue, serait de démontrer le passage d'une espèce à une autre et de faire connaître les formes qui les réunissent. Avec un peu d'attention, on ne tarde pas à se convaincre que les intermédiaires entre classes, ordres, genres, et même espèces n'ont aucune signification, puisqu'ils laissent subsister d'énormes hiatus. Les découvertes incessantes de la paléontologie prouvent seulement que les cadres du monde organique, envisagé dans son ensemble, sont infiniment plus complets que ceux de la nature vivante. Les familles, les genres, les espèces fossiles viennent s'intercaler entre d'autres familles, d'autres genres, d'autres espèces, sans que, pour autant, la distance qui sépare les types spécifiques ait jamais diminué. Je comparerais volontiers les espèces aux soldats d'une compagnie qui reçoit des recrues ; les rangs se serrent, mais les hommes ne s'en distinguent pas moins les uns des autres. C'est donc entre les espèces qu'il importerait de découvrir des moyens termes ; mais on peut affirmer hardiment que ces moyens termes n'existent pas. A moins de supposer que les espèces passent de l'une à l'autre par sauts brusques et sans transition (ce qui serait contraire à la doctrine transformiste), il faut admettre en effet que les nombreuses étapes qui marquent la transformation entre deux types spécifiques voisins sont représentées chacune par une forme particulière qu'on devrait retrouver à l'état fossile. Ces formes de passage seraient donc innombrables et, en tout cas, infiniment plus fréquentes que les formes représentant les espèces connues ; en outre, et je ne puis assez insister sur ce point, les types spécifiques, noyés dans cette multitude d'intermédiaires, ne pourraient plus être distingués les uns des autres ou, en d'autres termes, n'existeraient pas. Or, c'est le contraire qui a lieu. »

Pour échapper à cette difficulté, les transformistes ont imaginé la théorie des *migrations*. Quand on leur dit, par exemple, que l'on ne connaît aucune forme intermédiaire entre l'hipparion et le cheval, ils vous répondent : Ce n'est pas chose étonnante ; l'être que vous cherchez ne peut se trouver que dans une région éloignée de celle où vécut ces animaux ; autrement il ne se fût pas transformé. C'est dans un pays étranger et sous un climat différent que vous avez chance de rencontrer le moyen terme dont il est question.

Cette théorie est fort commode, en ce sens qu'elle permet aux transformistes de répondre à toutes les difficultés posées dans la paléontologie ; mais elle est gratuite, arbitraire, et présente un haut degré d'in vraisemblance qui l'a fait rejeter par la plupart des darwinistes. « Il faut en effet, de toute nécessité, imaginer un long voyage d'aller et retour pour expliquer la formation de chaque espèce, et les espèces se comptent par milliers dans tous les terrains, à toutes les époques. Il semble donc impossible qu'elles n'aient laissé ça et là des traces de leurs intermédiaires. »

D'autres plus avisés, — et de ce nombre est un savant botaniste de notre Institut, M. Naudin — admettent volontiers l'absence de formes intermédiaires qui réuniraient les espèces entre elles et, pour expliquer l'apparition des nouveaux types, ont recouru à de brusques transformations opérées sur place. A l'appui de cette théorie, M. Naudin invoque ses propres expériences. Il a observé chez les plantes et même chez certains animaux des modifications qui se sont produites soudainement. Nous ne le contestons pas, mais les modifications dont il parle n'ont jamais eu lieu qu'entre des races ou des variétés d'une même espèce. « Il resterait à prouver que le saut peut s'effectuer d'une espèce à l'autre et ensuite qu'il existe des causes de variations continues, produisant successivement les espèces échelonnées dans un genre quelconque, puis dans un genre voisin, de manière à constituer, de proche en proche, une famille, un ordre, une classe, un embranchement, le tout ayant pour point de départ un type unique. »

« Des cours intrépides, ajoute M. Contejean, n'ont pas reculé devant cette nouvelle difficulté, et plusieurs naturalistes ont donné la filiation des principaux genres du règne animal, en indiquant le point de départ de chacun, les phases successivement traversées, et en remontant de proche en proche à l'être infime dont l'espèce humaine tire son origine. Il est presque inutile de remarquer que leurs tableaux ne concordent pas, chaque auteur ayant naturellement conçu le sien à son point de vue particulier. Quelques disciples enthousiastes n'en ont pas moins proclamé l'avènement de la zoologie de l'avenir. Mais la science actuelle ne saurait se contenter d'arguments de cette valeur et la moindre preuve directe ferait bien mieux son affaire. »

Ces preuves directes qui manquent au transformisme ne font pas tout à fait défaut à la théorie contraire. Les partisans des créations successives font valoir la fixité des types actuels qui jamais ne se modifient que dans la limite des races, l'absence de formes indiquant le passage d'une espèce à l'autre et surtout ce fait remarquable que les espèces les plus voisines ne produisent jamais d'êtres intermédiaires stables par voie de génération sexuelle.

Ce dernier point a principalement frappé M. Contejean. « Ici, dit-il, dans l'immense majorité des cas, l'expérience lémoigne en faveur de l'hypothèse des créations. Toutes les tentatives de croisements conduisent en effet aux résultats suivants qui sont admis sans conteste : ou bien l'accouplement est impossible par suite de la répugnance des individus qu'on voudrait conjoindre malgré eux ; ou bien l'accouplement a lieu sans produit ; ou bien les produits sont absolument stériles, comme les mulets (c'est le cas le plus fréquent) ; ou bien encore les produits deviennent stériles après un petit nombre de générations ; ou bien enfin les produits sont indéfiniment fertiles entre eux, mais alors les descendants se rapprochent de plus en plus des parents, de sorte qu'il y a inévitablement et promptement retour à l'un des types originels. Ces résultats s'appliquent aux deux règnes organiques. Il en résulte qu'une barrière infranchissable existe entre les espèces même les plus voisines,

puisqu'elles ne donnent aucune forme intermédiaire durable par voie de génération ; les produits, quand il en survient, demeurant stériles ou faisant retour aux parents. »

A cette loi il y a pourtant une exception. Une graminée : *Agilops ovata*, fécondée par le pollen du blé d'Agde, produit un hybride indéfiniment fécond qui a ses caractères propres. M. Contejean voit à tort dans ce fait une difficulté sérieuse pour le système de la fixité des espèces. Cet hybride, lui-même en fait l'observation, ne se perpétue que par les soins de l'homme. De plus, qui nous prouvera que les deux graminées qui lui ont donné naissance étaient vraiment deux espèces distinctes ? On a tellement multiplié les espèces, en botanique principalement, qu'il a dû certainement arriver plus d'une fois que l'on a donné ce nom à de simples variétés. Est-il surprenant que l'on vienne ensuite à constater un passage entre ces prétendues formes spécifiques ? M. Godron, qui le premier démontra les faits relatifs à *Agilops*, hybride dont il vient d'être question, observa en même temps qu'on n'en pouvait rien conclure contre la doctrine de la permanence des espèces. Nous nous en tenons à l'opinion de ce savant botaniste.

Il peut se faire aussi que dans le règne animal on rencontre, au moins à l'état fossile, de ces êtres ambigus à caractères indécis, qui paraissent constituer un passage insensible entre deux types répétés spécifiques. C'est ainsi que les recherches paléontologiques opérées dans les terrains quaternaires ont mis au jour, parfois dans une même station, une collection de types représentant tous les degrés intermédiaires, ou peu s'en faut, entre le mammoth (*Elephas primigenius*) et notre éléphant des Indes ; si bien qu'il est naturel d'en conclure que l'un de ces animaux a donné naissance à l'autre. Mais faut-il aller plus loin et dire avec les transformistes qu'une espèce peut engendrer une autre espèce ? Une pareille déduction serait plus que téméraire, car elle suppose que le mammoth et l'éléphant des Indes constituent deux espèces ; ce qui est précisément à démontrer.

On ne saurait trop le répéter, l'argument transformiste puise une grande partie de sa force dans cette multipli-

cation excessive et arbitraire des types spécifiques. Quand on aura renoncé à ce luxe de dénominations nouvelles qui, sous prétexte de servir la science, ne tendent au contraire qu'à y jeter la confusion, quand on en sera venu à considérer comme de simples races ou variétés un grand nombre de formes qu'on a voulu à tort élever à la dignité d'espèces, force sera de renoncer à trouver dans la nature le témoignage qu'on lui demande à l'appui du dogme transformiste.

A bout d'arguments plus sérieux, nos adversaires invoquent la paléontologie future et prétendent que les fossiles viendront un jour combler les lacunes que présentent la faune et la flore contemporaines. Alors, qu'ils aient au moins la patience d'attendre. Pour le moment ils s'appuient sur l'inconnu; ils font plus que cela, ils vont contre les données actuelles de la paléontologie, qui nous montre la plupart des types apparaissant brusquement aux divers âges géologiques, sans que rien d'analogue les ait annoncés. Qu'on nous dise, par exemple, quels ont été les précurseurs des mammifères en général, des poissons et, pour remonter plus haut encore, des trilobites et des céphalopodes, les deux classes les plus parfaites et en même temps les plus anciennes des groupes auxquelles elles se rattachent.

Les partisans des créations successives peuvent toujours mettre leurs adversaires au défi non seulement de leur montrer des types fossiles se transformant, mais même de désigner une série quelconque ou l'on suive pas à pas et d'âge en âge les métamorphoses conduisant d'une espèce à une autre. Voir sur le rôle de la paléontologie dans la doctrine transformiste les savantes observations de M. de la Vallée Poussin, dans la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles : t. I, p. 274; t. III, p. 262; t. VII, p. 297; t. XIII, p. 233; t. XVI, p. 66; etc.

Il serait superflu et hors de propos d'insister davantage sur une question qui n'intéresse qu'indirectement la foi religieuse. Nous l'avons dit en effet et nous aimons à le répéter, la doctrine de l'évolution n'est nullement incompatible avec le dogme chrétien. « Il n'y a à en juger autrement, a dit une revue qui n'a point l'habitude de prendre la défense de l'orthodoxie, que les personnes qu'

connaissent ou comprennent mal la théorie transformiste et qui font plus attention aux conséquences illogiques et exagérées qu'en tirent certains adeptes imprudents et irrêflexifs qu'à l'exposé même qu'a donné Darwin de sa manière de voir. Le darwinisme n'exclut pas une cause première, qu'on l'appelle du nom que l'on voudra; bien plus il exige d'une façon impérieuse. » (*Revue scientifique*, 22 mai 1886.

Malgré cela, nous avons cru devoir consacrer quelques pages à cette nouvelle doctrine, vu son importance intrinsèque, le rôle qu'on lui attribue et l'abus qu'on en fait. « Il n'est plus permis aujourd'hui, a dit un savant et pieux défenseur de la foi chrétienne, en présence des découvertes récentes, de traiter en plaisantant des problèmes aussi sérieux et qui touchent, comme on le voit, aux plus hautes vérités dogmatiques et morales. » (Arduin, *Controverse*, 1^{er} octobre 1882. « Si la théorie transformiste, observe fort justement un autre apologiste, ne nous paraît pas établie sur des faits assez nombreux et assez probants pour être mise au rang des théories certaines... elle n'en est pas moins une théorie sérieuse dont il n'est plus permis de ne pas tenir compte, à la condition de ne pas perdre de vue son caractère, jusqu'à plus ample informé, incertain et hypothétique. » (Jean d'Estienne, *Revue des questions scientifiques*, janvier 1880.)

Nous terminons par cette parole qui résume l'état actuel de la question. Voir, outre les travaux cités dans le cours de cet article, ceux que nous avons indiqués à propos du darwinisme.

HAMARD.

TRINITÉ DIVINE. — I. — Les symboles, les définitions dogmatiques et les enseignements de l'Église touchant la Trinité divine, peuvent se résumer comme suit : 1^o Dieu est un en trois personnes, c'est-à-dire que son infinie nature est possédée par trois sujets personnels, réellement identiques à cette unique nature, mais réellement distincts entre eux. — 2^o L'unité de nature, d'essence ou de substance, — termes équivalents ici — est si parfaite en Dieu qu'elle exclut toute composition et toute division; ce n'est pas une résultante d'éléments réunis pour la former. — 3^o Les trois per-

sonnes divines sont égales entre elles; nulle n'est plus parfaite, plus ancienne, plus puissante, plus divine; le Fils et l'Esprit-Saint ne sont pas des vertus émanées du Père et constituées en dehors de sa substance. — 4° Autre est le Père, autre est le Fils, autre est le Saint-Esprit; mais nul n'est autre chose que les deux autres. — 5° Le Père est vraiment Dieu et non pas une créature; le Fils est vraiment Dieu; le Saint-Esprit est vraiment Dieu, et non pas l'âme du monde; mais il n'y a pas trois Dieux ni un Dieu triple; il y a seulement un Dieu, comme nous l'avons déjà dit, en trois personnes. — 6° Dieu n'est pas distinct en trois personnes, mais il est un en trois personnes distinctes. — 7° Chaque personne divine est pleinement et parfaitement Dieu: tous les attributs divins leur sont communs à toutes trois; elles sont une seule intelligence, une seule volonté, une seule puissance infinie. — 8° Elles sont ensemble un principe unique de création: toutes leurs œuvres extérieures leur sont communes à toutes les trois, ainsi qu'il a été dit des attributs divins. — 9° Tout est donc commun et indistinct en Dieu, en dehors de l'opposition que les relations de personne à personne y constituent: car les relations de paternité et de filiation opposent l'un à l'autre le Père et le Fils; et les relations de spiration active et de spiration passive opposent l'un à l'autre le principe spirateur (le Père et le Fils indistincts sous ce rapport et l'Esprit-Saint. — 10° Mais, loin de séparer les personnes qu'elles distinguent ainsi, les relations et oppositions qui les constituent attirant, de la façon la plus réelle et la plus évidente, leur mutuelle et indivisible union: le Père, en effet, n'est tel qu'en raison du Fils; celui-ci n'est Fils qu'en raison du Père; tous deux ne sont principe spirateur qu'en raison de l'Esprit-Saint, et ce dernier n'est Esprit et Amour qu'en raison de cet unique principe. — 11° Unité et pluralité se trouvent donc en Dieu: unité absolue de substance, pluralité relative de personnes. — 12° Quoique les trois personnes divines soient identiques à leur commune nature, la même chose infinie étant à la fois absolue et relative, nature unique et trois personnes, il est néanmoins nécessaire à l'intelligence et

à l'exacte profession de ce dogme sublime, que nous mettions une distinction de raison entre la nature et les personnes. Ainsi pouvons-nous comprendre et confesser avec l'Église que l'essence divine n'est ni engendrante ni engendrée, mais seulement communiquée par le Père au Fils qu'il engendre. — 13° La génération du Fils par le Père, la procession du Saint-Esprit de l'un et de l'autre, sont des faits nécessaires et éternels comme l'essence divine elle-même; mais ce sont des faits intellectuels et spontanés, le Fils procédant par voie de connaissance, et l'Esprit par voie d'amour. — 14° Le Fils, parce qu'il procède de l'intelligence paternelle, est véritablement le *Verbe*, la pensée et la parole du Père; l'Esprit-Saint, parce qu'il procède de la mutuelle affection du Père et du Fils, est véritablement leur Souffle et leur Amour. — 15° C'est raisonnablement et légitimement que l'expression *Filioque* a été ajoutée au symbole de Nicée, pour indiquer que le Fils est avec le Père l'unique principe spirateur de l'Esprit-Saint. — 16° Le Fils a été envoyé par son Père et s'est fait homme pour être le médiateur et le rédempteur du genre humain; et en tant qu'homme, il a été dirigé et envoyé par l'Esprit-Saint. Celui-ci a été envoyé par le Père et le Fils pour sanctifier les hommes, mais sans se faire homme lui-même. Le Père n'est envoyé ni par le Fils ni par le Saint-Esprit. Les *missions* temporelles des personnes divines correspondent ainsi à leurs *processions* éternelles. Pour tout cet exposé, voir les documents renfermés dans l'*Enchiridion symbolorum et definitionum* du D^r Denzinger.)

II. — Il m'est impossible, à moins d'écrire un volume entier, d'entreprendre la démonstration théologique de chacune de ces propositions. Je me bornerai donc à indiquer sommairement sur quels enseignements de la Bible et de la Tradition l'ensemble en est appuyé. Je raconterai ainsi, en quelques lignes, l'histoire du dogme de la Trinité. 1° Les Pères et les Théologiens signalent dans l'Ancien Testament des indications de la Trinité divine, assez claires pour que les plus instruits et les plus religieux d'entre les Hébreux aient pu, sinon connaître clairement, du moins entrevoir ce dogme

sacre. *Gen.* I, 6, 26, 27; VI, 7; XVIII, 1 seq.; XIX, 24; *Psa.* XXVIII, 6; *Is.* VI, 3; LXIX, 9. Il est certain que la fameuse apparition des trois anges à Abraham, sous le chêne de Mambré (*Gen.* XVIII), étudiée de près, dans le texte original surtout, est difficilement explicable en dehors de la foi en la Trinité. — 2° Le Nouveau Testament enseigne expressément : a) l'existence d'un Fils de Dieu égal en nature à son Père, et procédant de lui par voie de génération intellectuelle (*Matth.* XVI, 17; *Jo.* I, 1-18; III, 16 seqq.; X, 28; XIV, 10; *Phil.* II, 6; *Hebr.* I, 1 seqq.; etc., etc.); b) l'existence d'un Esprit de sainteté subsistant personnellement, et réellement distinct du Père et du Fils, de qui cependant il procède par voie d'amour et avec communication de leur unique nature divine. (*Matth.* III, 16 seqq.; XXVIII, 19; *Luc.* II, 35; XXIV, 49; *Jo.* XIV, XV, XVI, XX, 22; *Act.* V, 3, 4; VII, 54; *Rom.* XV, 30; *I Cor.* II, 10 seqq.; III, 16; *II Cor.* XIII, 43; *Til.* III, 4; etc., etc. — 3° La foi de l'Église primitive est exprimée avec la plus entière clarté par les cérémonies liturgiques, par la forme du baptême, par diverses doxologies, par le symbole des Apôtres sous ses différentes formes. Clément de Rome, Ignace martyr, Justin, Athénagore, Théophile d'Antioche, Tertullien, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, sont absolument précis à ce sujet. A peine les gnostiques, Praxéas, Noët et Sabellius, Photin, Paul de Samosate et Arius, Eunomius et Macedonius, s'élèvent-ils contre quelque point de la doctrine par nous exposée, qu'ils sont énergiquement combattus par les Pères et, quand faire se peut, solennellement condamnés par les conciles. — 4° Les écarts de quelques rationalistes du moyen âge, dont le plus célèbre fut Abailard, les erreurs du protestantisme qui ne sut pas même respecter le dogme fondamental du christianisme, les singularités d'opinion du jansénisme italien, réprimé en cela comme dans tout le reste par la bulle *Autorum Fidei* du pape Pie VI, provoquent, de la part des théologiens catholiques, un continuel travail d'apologétique et de métaphysique surnaturelle qui fait resplendir avec un éclat toujours croissant la vérité de la Trinité divine. Pour les détails de cette démonstration sommaire, voir, par exemple, le car-

dinal FRANZELIN, *de Deo trino*; HURTER, *Theologia dogmatica*; II, KLEE, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, etc.)

III. — Les modernes adversaires de ce dogme lui opposent surtout les arguments que voici : — 1° La raison n'admettra jamais qu'un et trois soient la même chose, qu'un fasse trois et que trois fassent un — 2° Il est contraire à la simplicité de Dieu de mettre trois personnes en lui; c'est du par trithéisme; c'est du polythéisme contre lequel les juifs avaient bien le droit de protester, et duquel les païens pouvaient fort bien se prévaloir pour convaincre de fausseté le prétendu monothéisme des chrétiens. — 3° Quel grossier anthropomorphisme d'attribuer à Dieu une double génération! — 4° Ou plutôt, n'est-ce pas là un emprunt au panthéisme indien, qui a lui-même sa trinité parfaitement connue de tous les historiens de la philosophie? — 5° Si le dogme catholique de la trinité n'est pas directement issu de la philosophie des Védas, il en est médiatement et indirectement dérivé par le platonisme, le néoplatonisme, le philonisme, le gnosticisme : qui ne sait, en effet, que le *Logos* est déjà contenu dans les théories de Platon et de Philon? — 6° Les Pères anténicéens les plus orthodoxes l'étaient fort peu relativement à la trinité : plusieurs théologiens catholiques très savants ont été forcés de le reconnaître. — 7° Enfin il est avéré que la seule explication rationnelle de cette doctrine consiste à ne voir, dans les trois personnalités infinies, que trois modalités, trois formes conceptuelles, trois représentations idéales d'un seul sujet divin qui est à la fois être, lumière et amour. Sans cette interprétation, le christianisme ne saurait longtemps résister aux coups de la critique philosophique.

IV — Réponses.

1° L'Église ne nous enseigne nullement qu'un et trois soient la même chose, ni qu'un fasse trois ou que trois fassent un; mais que trois personnes possèdent en commun et par indivision une même et seule nature infinie; qu'elles la possèdent très complètement, très parfaitement, au point d'être réellement identiques avec elle; mais qu'elles la possèdent à des titres différents, le Père ne l'ayant reçue d'aucune autre personne et la communiquant à son Fils qu'il engen-

dre éternellement, et avec lequel il, la communique au Saint-Esprit qui procède d'eux comme leur éternel Amour. Ces relations mutuelles constituent les trois personnes divines et les distinguent entre elles, mais sans les diviser et sans les séparer, ni l'une de l'autre, ni de leur commune et unique nature. Dieu, cet être inlini, est donc à la fois absolu et relatif; absolu au point de vue de l'essence, relatif au point de vue de la personnalité; conséquemment il est une seule essence en trois personnes. L'essence n'est pas divisée en trois et n'équivaut pas à trois: elle est infiniment et indistinctement *une*. Les personnes ne s'unissent pas pour faire une essence composée dont elles seraient les éléments: elles sont réellement et distinctement *trois*. Sans doute, en face de ce mystère, le plus haut et le plus inaccessible de tous, l'intelligence humaine doit confesser humblement son impuissance à tout comprendre et à tout pénétrer. Du moins comprend-elle qu'il n'y a rien, en ce dogme, qui répugne certainement aux principes de la raison: et que les objections élevées contre lui au nom de cette même raison ne sauraient l'atteindre.

2° L'Église a toujours réprouvé le trithéisme comme absolument contraire à la vraie doctrine de la Trinité, et déclaré par là-même que l'accusation portée contre elle par les juifs, de croire à trois dieux, était dénuée de fondement. Elle faisait la même réponse aux païens qui la taxaient de polythéisme, et elle les obligeait ainsi à se rejeter sur le grief diamétralement opposé et à dire, avec aussi peu de vérité, qu'elle était athée.

3° Il est inexact d'attribuer à l'Église la croyance en une double génération divine: l'Esprit-Saint procède, il n'est pas engendré. Il est également inexact de lui attribuer une croyance grossière en je ne sais quelle génération et quelle procession matérielles, par extension ou division de la substance infinie. Les opérations constitutives des personnes divines sont de l'ordre intellectuel le plus épuré: c'est une intellection et une volition infiniment spirituelles.

4° Sur les analogies de la Trinité chrétienne avec la trinité indoue, voici le jugement précis de l'homme le mieux instruit et le plus soucieux de la vérité des faits. « Le dogme du *Trimurti* indou

diffère essentiellement de celui de la Trinité chrétienne. Dans celle-ci, c'est le Dieu suprême et éternel qui est lui-même trois personnes, tandis que le Trimurti indien se compose de *trois dieux inférieurs, créés par la divinité suprême*, au rang et à la dignité de laquelle ils ne peuvent ni aspirer ni atteindre. Ils ne sont que les *représentants extérieurs* de cette divinité suprême... L'idée d'une triade de dieux supérieurs (*mais subordonnés eux-mêmes au Dieu suprême*) dans laquelle se concentreraient, selon leurs affinités respectives, la multitude des divinités inférieures, quoiqu'elle soit ancienne, n'a pris cependant la forme du Trimurti... que longtemps après l'avènement du christianisme. » (Mgr LAOUENAN, *le Brahmanisme*, t. II, pp. 178-179.) « Cette connaissance ne leur est venue (*aux Indiens*) que longtemps après le commencement de l'ère chrétienne, et le Trimurti n'a été introduit dans la théogonie indoue que vers le xii^e siècle. » (*Hist.* t. I, p. 7. Voir l'article suivant.

5° « Les Pères, dit le savant Dr Henri Klee, ont puisé leur doctrine *du Logos* immédiatement dans l'Écriture sainte, surtout dans les écrits de l'apôtre saint Jean; puis, et en second lieu, dans la tradition de l'Église. Et malgré leurs efforts pour trouver dans Platon et dans Philon quelques idées analogues à cette doctrine, fidèles à leur conviction intime de la parfaite originalité du christianisme comme révélation divine, ils ne cherchent point à le constituer ou à le compléter à l'aide d'un système philosophique emprunté au paganisme. Ils ne prennent, au contraire, dans la philosophie païenne, les idées qui présentent quelque analogie avec le christianisme que pour les épurer, les spiritualiser, et fournir ainsi, aux esprits habitués à penser, un moyen de s'élever du paganisme au christianisme. » (*Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. par M. Mabire, t. I, p. 256.) Dira-t-on que l'évangile de saint Jean est l'œuvre d'un platonicien ou d'un philonien? Mais alors il en faut nier l'authenticité et la provenance si clairement établies (voyez l'art. *Authenticité des Évangiles*), ou soutenir l'insoutenable hypothèse d'un saint Jean ayant étudié la métaphysique des Grecs et des hellénistes. — Du reste, voici, sur la trinité de Platon, le

jugement d'un philosophe très éloigné de vouloir justifier les dogmes de l'Église. Parlant de l'importance que le fondateur de l'Académie attribue à la matière, M. Paul Janet écrit ceci : « Elle agissait, selon lui, d'accord avec le principe organisateur pour la formation du monde. Elle en était en quelque sorte la mère ; Dieu le père, et le monde le fils (τετρας : c'est la trinité platonicienne. » (*Dict. des sciences philosophiques*, p. 434.) — Philon semble bien avoir modifié cette triade platonicienne en substituant le *Verbe intérieur* et le *Verbe extérieur* à la matière et au monde. Mais il y ajoute la *Puissance royale* (ἡ βασιλική) qui procède du second verbe comme celui-ci du premier qui est lui-même dérivé de Dieu ; et cette quaternité ressemble fort aux générations et généalogies des gnostiques. (Voir, dans le même *Dictionnaire*, l'art. de M. Franck sur Philon, p. 439.) La trinité chrétienne n'est donc certainement pas dérivée de là ; et tout ce qu'on peut admettre, c'est que Philon se soit inspiré de la demi-connaissance de ce dogme possédé par ses coreligionnaires, et qu'il se soit ainsi approché de la pleine et entière connaissance que la révélation chrétienne nous en a donnée.

6° Le savant Petau ayant, un peu à la légère, douté de la parfaite orthodoxie des Pères antérieurs, a reconnu ensuite son erreur et l'a rétractée. Son premier jugement a du reste été victorieusement réfuté par l'anglais et anglican évêque de Saint-David, Georges Bull (*Defensio fidei Nicenæ*). Dans ces dernières années, la même controverse s'étant ranimée, elle a eu exactement la même issue favorable aux écrivains de l'Église primitive. Il ne paraît pas probable qu'elle puisse être de nouveau soulevée, et le résultat que nous venons d'indiquer doit être tenu pour définitivement acquis. (Voyez *Revue des Sciences ecclésiastiques*, tomes 46 à 49, et les leçons autographiées de *Deo trino* de l'auteur du présent article.)

7° Ne voir dans la Trinité que des modalités et non des personnes, qu'une classification conceptuelle d'opérations divines et non une distinction réelle des hypostases éternelles, serait fort agréable au judaïsme, au socinianisme, au rationalisme. Mais ce ne serait plus cette foi catholique sur laquelle repose tout l'édifice du dogme chrétien, et pour

laquelle l'Église a combattu pendant cinq siècles sans relâche et sans concessions. Ses triomphes d'alors sont les garants de ses victoires futures.

(Cf. outre les ouvrages cités, MGR GOUILLIAC, *Histoire du dogme chrétien pendant les trois premiers siècles*; CARDINAL FRANZELIN, *de Deo Trino*; SCHEEBEN, *Mysterien des Christenthums*; KATSCHTHALER, *Theol. dogm.*; KLEUTGEN, *Theol. der Vorzeit*; etc., etc., et l'article ci-dessous.)

D^r J. D.

TRINITÉ (LA) HORS DU CHRISTIANISME. —

Les peuples antiques ont-ils eu une connaissance déterminée, bien que sommaire peut-être, d'une trinité de personnes dans l'essence divine? L'affirmative a été soutenue par des auteurs d'opinions bien différentes et dans des buts tout opposés. Certains apologistes du christianisme, pour prouver l'existence de la révélation primitive, ont voulu voir la trinité divine un peu partout, mais spécialement dans l'Inde et en Chine. Dans l'Inde la trinité serait la réunion le complexe des trois dieux Brahma, Vishnou et Civa qui sont parfois donnés comme trois manifestations d'un même principe. En Chine on la trouverait dans trois termes employés par le philosophe Lao-tze pour qualifier le principe suprême.

Ces trois mots Yi-Hi-Iti employés au *Tao-te-King*, chap. xiv, ont même été pris pour les trois syllabes du nom divin de Jéhovah et l'on a prétendu qu'ils n'étaient point chinois. Le P. Amiot et l'illustre Abel Remusat ont principalement propagé cette idée; mais elle est fautive.

Pour ce qui est de l'Inde, cette erreur est née des appréciations des premiers sanscritisants, incapables de distinguer les livres nouveaux de l'Inde des livres plus anciens, et elle a été propagée par l'école traditionaliste qui voyait dans la diffusion des croyances religieuses une preuve de leur origine divine. Elle ne repose sur aucun fondement sérieux. L'Inde ancienne n'a jamais eu la moindre notion de la Trinité divine. Le Dieu *unus* et *trinus* n'y a jamais été connu. La *Trimourti* a eu l'origine que nous indiquons plus loin et elle est née au moyen âge. Elle ne se trouve que dans les Pournâs et les livres dépendants, lesquels datent du milieu du moyen âge. Quant à fixer la date exacte de son apparition, tout

homme au courant des choses de l'Inde sait que cela est absolument impossible. Du reste, l'argument de l'école traditionaliste est aujourd'hui l'arme principale du rationalisme. Le christianisme, dit-il, est le produit de vieux mythes, de vieilles fables répandues chez tous les peuples. C'est donc jouer son jeu que de recourir encore à ce genre d'apologétique.

1. *En Chine.* La Chine, pas plus que l'Inde, n'a connu même obscurément le mystère de la sainte Trinité. Il n'y aurait certainement rien d'impossible à ce que Lao-tze eut eu une connaissance de la Bible plus ou moins étendue. Les découvertes récentes faites par un savant sinologue de Londres, M. Terrien de Lacouperie, ont démontré que les Chinois ont largement puisé dans les livres de l'Occident pour construire leurs mythes. Mais en réalité, il n'est pas difficile de constater que les rapprochements basés sur le texte cité plus haut et seul allégués sont dénués de tout fondement. Non seulement les mots *Yi-li-wei* ont un sens dans la langue chinoise, mais ce sens s'adapte parfaitement au passage où ils sont employés. Le texte est du reste des plus clairs : « Ce qui n'est point visible bien qu'on le regarde est « la simplicité », *Yi* ; ce qui ne peut être entendu bien qu'on l'écoute est « le suprasensible », *Hi* ; ce qui ne peut être touché bien qu'on le tâte est « l'infinie subtilité », *Wei* ; et ces trois qualités ne peuvent se considérer séparément ; c'est pourquoi on n'en fait qu'une. (*Tao-te-King*, ch. xiv.)

Il s'agit donc ici, évidemment, des qualités d'un être et non d'une trinité de personnes comme nature.

En elle-même du reste la thèse paraît bien improbable.

Il n'est pas probable, en effet, que l'existence des personnes dans l'essence divine ait été révélée clairement à l'homme avant la venue du Christ. Tout porte même à croire le contraire. Les Juifs, certainement, n'en avaient point une connaissance explicite ; tout ce que les exégètes peuvent trouver dans la Bible, c'est ce qu'ils appellent des *adumbrationes*, qui viennent de Dieu et non de l'homme, et que les Israélites ne comprenaient pas du tout, ou seulement d'une façon très obscure. Si donc les Chinois eussent eu une connaissance distincte et précise de la Trinité divine, ils auraient

été beaucoup plus favorisés de Dieu que les Juifs ; c'étaient eux et non les enfants d'Israël qui formaient le peuple choisi, le peuple de Dieu.

D'autres ont voulu retrouver le verbe divin dans le Tao, dans les mythes et les monstres mêmes de l'antiquité. Nous parlerons de cela à l'article *Verbe*.

Quant au nom de Jéhovah retrouvé dans *Yi-li-wei* est-il besoin de dire que c'est une idée des plus bizarres. S'explique-t-on que Lao-tze ait pris ce nom pour le couper en trois parties et faire de chaque partie la dénomination d'une qualité de l'être, sans que ces mots aient aucun sens dans la langue qu'il parle à ses disciples, sans que ces derniers puissent le comprendre et, malgré cela, qu'ils résument une explication des termes du meilleur chinois ?

II. *Dans l'Inde.* D'autre part les adversaires du christianisme ont aussi cherché dans l'Inde la Trinité des dogmes chrétiens, pour accuser les chrétiens de n'avoir su que reproduire les croyances païennes. Leurs efforts se trouvent résumés dans les ouvrages déjà cités de Burnouf et de Marius, col. 36 et 683.

Le premier a trouvé la trinité dans les Védas. Pour lui Dieu le père c'est *Sûrya*, le soleil ; Dieu le fils c'est *Agni* le feu. Le Saint-Esprit est *vâyou*, le vent.

Et voici comment il raisonne. Le père engendrant le Fils, c'est *Sûrya* engendrant les êtres ; l'esprit, c'est *Vâyou*, puisque *spiritus* vient de *spirare*, souffler et *vâyou* de *vaqui* a le même sens. Puis l'Esprit-Saint s'est manifesté par un vent violent. (*Act. ap.* 1, 2.) Quelques mots suffisent pour réfuter pareille thèse.

Jamais *Sûrya*, *Agni* et *Vâyou* n'ont formé triade ; ils n'ont même jamais eu, entre eux, le moindre rapport particulier.

Sûrya engendre, en ce sens que sa chaleur fait croître les êtres matériels, mais il n'engendre pas vraiment, et s'il faut aller chercher quelque part le prototype de Dieu le Père, ce n'est pas dans le soleil, mais dans tous et chacun des êtres animés mâles.

Le mot *Spiritus* vient réellement de *spirare*, mais il n'a plus (quand il s'agit de l'esprit humain ou divin), aucun rapport avec le sens matériel de sa racine ; pas plus que *ψυχή* (âme). L'homme, ne pouvant désigner les êtres immatériels par leur essence, leur donne nécessai-

rement des appellations métaphoriques tirées des objets sensibles, mais ces êtres n'ont point pour cela quelque chose de cette nature matérielle. L'Esprit-Saint ne s'est pas répandu sur les Apôtres en forme de vent; mais avant sa venue un bruit extraordinaire, *semblable à celui d'un vent violent*, se fit entendre et annonça le prodige. Le vent ne figure là que comme terme de comparaison.

D'ailleurs est-il besoin de discuter beaucoup pour prouver que l'idée, toute spirituelle et métaphysique, de la Trinité chrétienne, n'a pu être tirée de la conception matérielle du soleil engendrant et du vent agitant l'air? L'essence de cette Trinité est dans la triplicité des personnes et des activités distinctes, dans une seule et même nature toute spirituelle. Or, rien de semblable n'a jamais été conçu par une tête hindoue; rien même qui puisse être considéré comme un premier germe à peine perceptible. Sûrya, Agni et Vâyou sont des éléments purement matériels, divinisés et plus ou moins personnifiés, tous trois entièrement indépendants les uns des autres.

Quelques autres ont cherché l'origine de la Trinité chrétienne dans les doctrines brahmaniques, dans l'union des trois dieux Brahma, Çiva et Vishnou qui forment ce qu'on appelle la *trimûrti* ou triple forme d'un seul et même principe.

Il n'est pas difficile de démontrer: 1° que la trimourti indoue n'a rien de commun avec la Trinité divine, le *Deus, unus et trinus*, et 2° que le christianisme n'a rien pu emprunter à la conception brahmanique.

Pour vider complètement cette question, nous devons donner une idée de ce qui a été dit dans le sens contraire. Voici comment s'exprime M. Jacolliot.

« Au moment où le Zeus irrévélé devient Brahma, c'est-à-dire le Dieu agissant et créateur, trois personnes se révèlent en lui pour l'aider dans son œuvre. « sans cependant porter atteinte à son unité. Cette divine *Trimourti* Trinité, « *sic* est indivisible dans son essence et « indivisible dans son action, mystère « profond que l'homme ne pourra sentir « que quand son âme sera admise à se « réunir à la grande âme dans le sein de « la divinité.

« Cette Trinité se compose de Brahma, « Vishnou et Çiva. Brahma représente le « principe créateur et reçoit en sanscrit « le nom de père.

« Vishnou représente le principe protecteur et conservateur. C'est le fils de « Dieu, le Verbe incarné dans la personne « de Christna qui est venu sur la terre, et « pasteur et prophète, sauver l'humanité, « puis mourir, son œuvre accomplie, « d'une mort violente et ignominieuse.

« Çiva ou enfin Nara, c'est-à-dire l'Esprit divin (1), est le principe qui préside à la destruction et la reconstitution...

« La Trinité dans l'unité, repoussée par « Moïse, a servi plus tard de base à la « théologie chrétienne, qui incontestablement en puisa l'idée dans l'Inde. »

M. Marius de son côté (*La Personnalité du Christ*) prend la question sur un large pied et prétend remonter jusqu'aux Védas, dans lesquels pourtant il n'est question ni du trio Brahma, Vishnou, Çiva, ni du « Tout-Puissant créateur conservateur et destructeur. Pour étayer sa thèse, M. Marius fait un long exposé de la nature intrinsèque de la *Trimourti*. Les efforts qu'il fait pour la rapprocher de notre Trinité sont des plus curieux. Il sent bien que l'assimilation cloche, aussi a-t-il recours aux procédés de logique les plus ingénieux pour avoir raison des différences radicales des deux conceptions.

Il raisonne sur la théorie brahmanique, comme s'il était lui-même un Brahmane et que sa dissertation pût compter comme appartenant à la philosophie indoue.

La Trimourti n'était pas la Trinité chrétienne, c'est vrai, mais elle devait l'être; les Brahmanes ne l'ont pas conçue comme telle, mais ils devaient le faire.

M. Marius cite d'abord ce passage emprunté à Creutzer: « Celui qui connaît les trois états de Brahma, création, durée, destruction, qui sont enveloppés de mystères, celui-là est sage, » puis il ajoute:

« Ces trois états ne peuvent se rappor-

(1) Nara n'est point Çiva mais Vishnou, c'est l'esprit universel et non l'esprit divin dans le sens donné par M. Jacolliot.

ter à la nature visible, car ils ne sont pas mystérieux et il ne faut pour cela aucune science. Pour découvrir le mystère de la Trimourti indoue, il faut écouter d'abord ce que les Védas disent de Brahma, Vishnou et Çiva.»

Ces paroles prouvent que M. Marius ne connaît rien de la philosophie indoue. Il s'agit là non de la succession journalière des êtres visibles, mais de la production du monde par émanation au dehors, du soutien et de la durée de ce monde qui n'a rien de réel, qui n'est formé que d'illusions (*mâyâ*) et d'apparences, puis de la rentrée et de la disparition de ce monde dans le grand Tout. Cela est évidemment très mystérieux, et celui qui le connaît connaît la nature intrinsèque de l'être et de toutes choses, il est sage.

Il poursuit en cherchant à prouver que les trois dieux hindous, dont il veut faire une Trinité, représentent l'amour, la sagesse et la volonté. On voit d'ici l'analogie qu'il prétendra établir entre cette Trimourti et la Trinité chrétienne. Pour le faire, il discute longuement sur la nature de ces trois dieux et toujours avec la même ignorance. Brehm ou Brahma, nous dit-il, *a*) est le premier être au-dessus de tout et avant tout; *b*) l'amour qui a reçu en soi le premier être et s'y est livré. C'est donc

c) Dieu divisé en *aimant* et *aimé*,

d) Cette division source originaire de toutes choses,

e) La divinité créatrice est le *lingam* du monde. Le motif de la création et de l'engendrement ne peut être que l'amour.

Donc Brahma est l'amour.

Voilà certes un raisonnement bien raffiné. Les Brahmanes n'ont point dit que Brahma était l'amour; mais M. Marius trouve qu'ils auraient dû le penser et que, par conséquent, c'est comme s'ils l'avaient dit. Malheureusement pour lui les Brahmanes s'expliquent clairement et ne disent rien de ce qu'on veut leur faire dire.

Au Rig-Véda, livre X, hymne 129, le chantre brahmanique s'exprime ainsi :

« Alors il n'y avait ni être ni non-être, ni l'espace, ni le ciel au delà. Qu'est-ce qui formait la limite? Où, à qui était le réceptacle des eaux? Puis était le profond abîme.

Il n'y avait ni mort, ni immortalité,

ni distinction du jour et de la nuit. Le Seul respirait sans souffler en lui-même et il n'y avait rien d'autre que lui.

Il n'y avait que ténèbres au commencement; enveloppé de ténèbres, tout était une mer indiscernable. Enveloppé dans le vide, sans existence, *le Seul* naquit par la puissance de la chaleur. Le *désir* se produisit en premier lieu, lui le premier germe de l'esprit. Les sages ayant médité dans leur cœur ont trouvé l'origine de l'être dans le non-être.»

Le livre des Lois de Manou expose le système brahmanique d'une manière plus complète et plus méthodique. Voici ce que nous y lisons aux premiers versets :

« L'univers était enveloppé de ténèbres, incognoscible, indistinct, insaisissable par le raisonnement, indiscernable, et comme plongé dans le sommeil; alors le souverain maître existant par lui-même, imperceptible, rendant perceptible ce monde dans ses éléments premiers, se montre resplendissant d'éclat et chassant les ténèbres. »

« Lui que les sens ne peuvent atteindre, infiniment subtil, éternel, âme de tous les êtres, incompréhensible, se révéla lui-même plein d'éclat. »

« Résolu de produire les êtres, il produisit de sa substance, par la réflexion, les eaux d'abord, puis un germe dans leur sein. Ce germe devint un œuf d'or brillant de l'éclat du soleil. Dans cet œuf il s'engendra lui-même en tant que Brahma, père suprême du monde entier.»

Certes, ces textes n'ont pas besoin d'explication; leur sens est d'une clarté évidente. Au § 34 du même livre des Lois de Manou, il est dit que Manou désirant donner naissance au genre humain pratiqua de nombreuses austérités et produisit d'abord sept sages tout-puissants. C'est aussi le désir qui porte Manou à créer, mais ce désir ne transforme pas sans doute ce créateur secondaire en *amour substantiel*; il en est ainsi de Brahma. Le désir des créatures, ou, si l'on veut, la tendance, l'amour est le principe de la création, mais Brahma n'est point pour cela l'amour; pas plus que Manou. Cet amour est un sentiment s'élevant en Brahma, ce n'est point la substance de ce grand être.

Bien plus erronée encore est l'explication de la nature de Vishnou. « Vishnou,

dit M. Marius, est la personnification de la sagesse ; son nom signifie sagesse. »

Rien de plus inexact. *Vishnou* dérive de *vish* pénétrer, ou simplement « s'avancer ». Ce mot est dans les Védas une épithète du soleil qui parcourt incessamment l'espace et dont les rayons pénètrent, vivifient, conservent tout. Le dieu Vishnou, représentant primitivement le soleil, en fut plus tard séparé et devint un dieu spécial personnifiant la force vivifiante, conservatrice des êtres. Les vishnouïtes le substituèrent à Brahma en sa qualité d'être universel, infini, primordial.

Admirons en passant des arguments de ce genre :

« Les partisans de Vishnou disent « qu'il a créé Brahma ; donc Vishnou est « la sagesse, car la sagesse seule est en « état d'engendrer en nous une idée de « la divinité ! » En réalité, les vishnouïtes font de Vishnou le dieu suprême producteur de tout et par conséquent de Brahma : les Brahmanites en font autant de Brahma. La sagesse n'est pour rien en tout cela.

Vishnou a pour compagnon l'oiseau Garuda, qui est, dit M. Marius, l'emblème de la sagesse. C'est bien trouvé, mais malheureusement faux. L'Inde nous dit que cet oiseau, cet aigle si l'on veut, est l'emblème du soleil parcourant l'espace, de ce soleil dont Vishnou est un des représentants.

Quant à Çiva, notre docteur n'essaie pas même de justifier sa transformation en personnification de la volonté. C'était, en effet, d'une impossibilité absolue. Çiva est le dieu terrible de la destruction, adoré primitivement par les populations koushites de l'Inde, puis introduit dans le panthéon ayaque.

C'est donc par une transformation mensongère des trois grands dieux de l'Inde que M. Marius arrive à représenter la *Trimourti*, comme une conception analogue à la Trinité. Ce qu'elle est en réalité, le voici.

Brahma, Vishnou, Çiva sont et ont été dès l'origine trois divinités bien distinctes. Vishnou est cité dans les Védas, alors que Brahma n'existait point encore, c'est-à-dire n'avait point encore été imaginé. Mais Vishnou n'est là qu'un dieu secondaire, personnification accessoire de la force génératrice et conserva-

trice du soleil. Dans la plupart des *Brahmanas* et dans les *Lois de Manou*, c'est-à-dire dans les livres des brahmanites, Vishnou est encore un dieu inférieur, placé bien au-dessous de Brahma ; dans la *Bhagavad-gita*, le *Harivansa* et les autres livres vishnouïtes, il est au contraire le dieu suprême, l'être universel.

Çiva est inconnu aux Védas ; dans les livres postérieurs, il apparaît et semble se confondre avec le dieu des tempêtes *Rudra*, puis il s'en sépare et devient à son tour, dans certains livres, la divinité principale, l'être universel. Quant à son origine, elle paraît être kouchite.

Ces trois dieux restèrent donc séparés jusqu'à ce que les Brahmanes, longtemps après la diffusion de l'Évangile (1), voulant rallier toutes les sectes, eussent formé des trois principales divinités une triade suprême, dans laquelle chacun pouvait choisir son dieu favori pour le mettre à la tête des autres. Mais pour conserver auprès de leurs initiés la notion du panthéisme, ils imaginèrent de dire que ces trois dieux n'étaient que des manifestations diverses de l'être absolu.

Ils désignèrent le groupe par le nom de *Trimourti*, c'est-à-dire « triple forme » (de *tri*, trois, et *mourti*, forme). Cette adoption, cette invention ne remonte pas plus haut que le premier moyen âge. Le mot *trimourti* est d'ailleurs moderne et peu employé, comme on peut s'en convaincre en ouvrant le Dictionnaire de Saint-Petersbourg, qui n'a pu trouver que deux citations à produire.

C. DE HARLEZ.

TUBINGUE (ÉCOLE RATIONALISTE DE). — L'école rationaliste de l'université de Tubingue pose, comme un des principes fondamentaux de son enseignement, que tout dans la nature suit une loi fatale de progrès indéfini. L'humanité tout entière obéit à cette loi ; ses facultés, ses idées, ses aspirations se développent constamment et amènent, dans le monde matériel, des perfectionnements industriels incessants et dans le domaine de l'intelligence

(1) Angelo de Gubernatis reconnaît lui-même, (*Encyclopedia Indiana*, p. 363) que cette conception tardive du brahmanisme ou plutôt du pouranisme a été imitée du christianisme.

des conceptions doctrinales de plus en plus épurées. L'idée religieuse, en particulier, progresse toujours et évolue spontanément; la libre action des hommes est dans cette évolution comme un rouage concourant, dans sa sphère, à un travail d'ensemble dont l'objet est déterminé fatalement par la loi générale de l'univers. La courbe qui représenterait graphiquement la marche de cette évolution offre des ondulations variées, voire même des points de rebroussement; mais elle continue à se propager, en recevant de distance en distance des impulsions vigoureuses dans le sens de la direction générale. Une de ces impulsions vigoureuses fut imprimée à l'idée religieuse par un homme de génie, Jésus de Nazareth. On se tromperait fort, néanmoins, si on s'imaginait que le dogme et la morale chrétienne furent tout d'une pièce élaborés par son intelligence et révélés au monde par sa parole. Non, le développement de l'idée chrétienne passa successivement par trois phases bien distinctes. C'est dans la formation de la doctrine chrétienne, suivant ces trois phases, qu'on trouve la clef de l'histoire de tout le Nouveau Testament. Le docteur Baur, professeur à Tubingue, entreprit de nous ouvrir, à l'aide de cette clef, tous les arcanes de la littérature primitive de l'Église.

« Suivant lui, nous dit M. l'abbé Bacuez, dont nous empruntons ici l'exposé aussi concis que lumineux (*Manuel bibl.*, t. II, n° 21), le christianisme ne fut d'abord qu'une secte de la religion juive, la secte ébionite, peu différente de celle des Esséniens. Tout ce que se proposaient son fondateur et ses premiers apôtres, c'était la réforme et la propagation du judaïsme. Dans leur sentiment, la pratique de la loi restait une condition de salut pour tout le genre humain et leur mission se bornait à en propager la pratique. Leur doctrine se réduisait à ces trois points : vertu sanctifiante et caractère obligatoire des observances légales, restriction de la grâce aux enfants d'Abraham et aux membres adoptifs du peuple de Dieu, exaltation et dilatation de la nation juive par toute la terre. Après la mort du Christ cette doctrine se personnifia surtout dans saint Pierre, chef du collège apostolique, et dans saint Jacques, évêque de l'Église de

Jérusalem. Ce fut la phase *pétrinienne*, ou particulariste.

« Mais bientôt surgit un nouvel apôtre, qui protesta contre le caractère exclusif de cette conception; et son ministère devint le point de départ d'un mouvement de prosélytisme beaucoup plus large. D'après saint Paul, toutes les différences fondées sur la race ou la nationalité sont abolies. C'est à tort qu'on distingue, par rapport au salut, le Gentil du Juif; l'un et l'autre ont un égal besoin de la miséricorde du ciel, et Dieu ne veut plus faire acception de personne. La mission de Jésus-Christ n'est donc pas seulement de restaurer et d'étendre le mosaïsme, c'est de fonder un nouveau culte, une religion nouvelle : la religion universelle et définitive. Comme Sauveur, en lui est la source de la vraie vie, de la vie de la grâce et de la gloire. Pour avoir part à cette vie il est nécessaire et il suffit de croire à sa doctrine et d'accepter sa loi. Ce fut la phase *paulinienne* ou universaliste.

« Ce sentiment répondait aux besoins de l'humanité : il devait l'emporter. Néanmoins il ne triomphe pas sans difficulté. Pendant plus d'un demi-siècle, une lutte ardente, dont le conflit d'Antioche (Gal., II) n'est qu'un incident, divise l'Église en deux partis contraires, celui de Paul, ou des universalistes, qui appelle à lui les Gentils, en proclamant l'abolition des préceptes mosaïques, et celui de Pierre, c'est-à-dire des ébionites ou judaïsants, qui s'efforce de maintenir les pratiques légales et les prérogatives du peuple ancien.

« A l'appui de son sentiment, et pour preuve de ces divisions et de ces luttes entre les apôtres, Baur signale tous les passages où saint Paul se plaint d'être voué à la haine et aux persécutions par de faux docteurs, où il parle de son évangile à lui, où il fait l'apologie de son apostolat. (Rom., II, 16; XVI, 25; II Cor., X, 7-12; Gal., I, 11; II, 7, 8, 11; II Cor., III, 11; XI, 5; II Thess., II, 13; etc.) Il ne manque pas de représenter les judaïsants comme formant à cette époque la majeure partie de l'Église, sinon l'Église entière, et saint Pierre comme résumant en sa personne toutes les antipathies auxquelles son collège est en butte. »

La lutte ne se poursuivit pas seulement de vive voix. De part et d'autre

les tenants des deux partis cherchèrent à s'appuyer sur l'autorité des apôtres et, dans ce but, ils lancèrent dans le public un grand nombre d'écrits qu'ils attribuèrent faussement aux apôtres ou à leurs premiers disciples. L'évangile selon Matthieu, succédant à celui selon les Hébreux et à celui des Égyptiens, est le manifeste de la secte pétrinienne : Jésus y est le Messie, sauveur de son peuple d'Israël, annoncé par les prophètes, et Pierre y reçoit du Maître les clefs du royaume de Dieu. L'épître soi-disant de saint Jacques est tout entière dirigée contre saint Paul. Les Homélies élémentines, publiées sous le nom de Clément, disciple de Pierre, transportent la lutte dans la capitale du monde romain, en y montrant aux prises Pierre avec Simon le Magicien, qui n'est autre qu'un pseudonyme de Paul. Celui-ci y joue un rôle ridicule et succombe devant son rival. Ces homélies sont manifestement une œuvre polémique des pétriniens.

Enfin l'Apocalypse, œuvre authentique de saint Jean, soutient, elle aussi, la thèse des judaïsants. On ne devait pas attendre moins de l'ami intime de Pierre, seul survivant des Douze à l'époque de la lutte. Du côté des pauliniens combattent Luc, le fidèle disciple de Paul, en inculquant dans son évangile la vocation et les prérogatives des Gentils. Cet évangile n'est pas cependant celui que nous possédons sous le nom de Luc : celui-ci n'est que l'œuvre de Luc considérablement interpolée. Paul, lui-même fut le grand champion de sa cause, dans ses épîtres authentiques aux Galates, aux Romains et aux Corinthiens.

« Cependant, continue M. Bacuez, la lutte ne pouvait durer toujours. Après un siècle entier de divisions, le besoin d'un accord commence à se faire sentir, et les hommes sages des deux partis cherchent à se rapprocher par des concessions mutuelles. » C'est la troisième phase : celle de la *fusion*. « L'esprit de transaction inspire l'évangile dit de saint Marc, également bienveillant pour les Juifs et pour les Gentils, les fausses épîtres pastorales à Timothée et à Tite), faites pour donner la sanction de l'apôtre aux distinctions hiérarchiques et aux pratiques religieuses dérivées de la loi, la deuxième épître de saint

Pierre, où l'on a soin d'insérer l'éloge de saint Paul, enfin l'évangile de saint Jean (œuvre apocryphe), et surtout les Actes des Apôtres, attribués à saint Luc. Ce dernier livre a évidemment pour but d'effacer jusqu'aux derniers vestiges des divisions primitives. Loin d'y voir la moindre lutte entre saint Pierre et saint Paul, on remarque partout entre les deux apôtres le plus parfait accord. Ils agissent de concert; ils ont les mêmes principes, ils tendent au même but. Pierre baptise les premiers Gentils (x, 48) et prend la défense de Paul dans le concile (xv, 11). Paul fait le vœu du nazaréat (xviii, 18), il apporte des aumônes aux saints de Jérusalem (xxiv, 17), il monte au temple pour prier (xxi, 23)... L'évangile de Luc est modifié et mis en harmonie avec les Actes, pour faire croire au même auteur des deux livres; l'évangile de Matthieu reçoit lui-même quelques interpolations, pour qu'il paraisse moins judaïsant. Ainsi on se fait des concessions de part et d'autre et les prétentions de chaque parti se modèrent. Cependant ce sont les judaïsants qui ont à faire les sacrifices les plus sensibles. L'idée de Paul finit par triompher, à tel point qu'il est permis de voir en lui plutôt qu'en Jésus-Christ lui-même, le fondateur du christianisme actuel. »

Ce système, destructif de toute idée chrétienne véritable, puisqu'il ne considère plus même le Christ comme le véritable auteur de la religion professée sous son nom, reçut d'abord en Allemagne l'accueil le plus empressé, il trouva des adeptes nombreux en France; mais il suscita aussi contre lui au delà du Rhin des oppositions passionnées. L'école rationaliste de Göttingen, par l'organe de son chef Ewald, alla jusqu'à mettre sa rivale au ban de la science et du sens commun. Cette flétrissure était en réalité bien méritée : car jamais la critique ne produisit rien de plus irrationnel ni de plus contraire aux vrais procédés de la science. Semblable en cela à la Minerve mythologique, cette théorie sortit tout armée du cerveau de son auteur, et lorsqu'on lui cherche quelque réalité objective, on ne trouve que de vaines apparences qui ne résistent pas à la première épreuve d'un examen sérieux.

Qu'il y ait eu, dans les commencements de l'Église, deux manières de voir

parmi les fidèles touchant la valeur et l'obligation des observances mosaïques, et que cette divergence de sentiments ait fait naître çà et là des dissensions regrettables, c'est ce que personne ne songe à contester. Mais qu'il y ait eu sur ce point un désaccord réel entre les apôtres eux-mêmes, voilà ce que l'école de Tubingue affirme sans preuve, et contre quoi protestent les documents mêmes sur lesquels elle prétend appuyer tout son système. Le plus important de ces documents est l'épître aux Galates. Comment y apparaît saint Paul? Est-ce comme l'implacable rival de saint Pierre et de saint Jacques? Tout au contraire! Après sa conversion, Paul va passer trois années au désert; puis il se rend à Jérusalem pour visiter Pierre (Gal., I, 18). Quatorze ans plus tard il retourne dans la ville sainte et compare son évangile à celui qu'annonçaient les chefs des apôtres, *de peur*, dit-il, *que je ne courusse ou je n'eusse couru dans le vide*. Jacques, Pierre et Jean reconnaissent l'accord parfait entre leur évangile et celui de Paul et lui serrent la main en signe d'union fraternelle. L'incident d'Antioche, ce palladium des Tubinguiens, vient-il en rien briser cette union? Non! Saint Paul y reprend saint Pierre de ce que celui-ci ne met pas sa conduite présente en harmonie avec ses principes et avec toutes les habitudes de sa vie; et l'on ne voit nulle part que le prince des apôtres ait gardé rancune au docteur des nations. Bien plus, les termes de la réprimande montrent à l'évidence qu'à cette époque même Pierre professait sur l'obligation des observances légales les mêmes principes que Paul, qu'il conformait, lui Juif, sa vie à ses principes et que, cette fois par exception, une condescendance inopportune lui faisait déroger à ses habitudes: *Si tu, cum Judæus sis, gentilitate vivis, et non judaice, quomodo Gentes cogis judaizare?* (Gal. II, 11-14.) Dans les autres écrits du grand apôtre on ne trouve rien d'aussi fort en apparence en faveur de l'hypothèse de Baur. Il est donc manifeste qu'elle manque absolument de fondement. Dès lors toutes ses conclusions tombent d'elles-mêmes. La lutte entre les pétriniens et les pauliniens devient le fait de quelques docteurs sans mission, également désavoués par saint Pierre et par saint Paul; elle aboutit à la séparation des judai-

sants obstinés, qui deviennent les nazaréens et les ébionites, et à l'union plus étroite des vrais fidèles, sous la conduite des apôtres et de leurs successeurs. Si le livre des Actes fait éclater la concorde d'esprit et d'action entre Pierre et Paul, c'est plutôt un argument en faveur de l'authenticité de ce livre: c'était bien ainsi, nous l'avons vu, qu'un compagnon de saint Paul devait nous parler des relations de son maître avec les deux apôtres de la circoncision. Inutile de parler des autres livres du Nouveau Testament. Pour tous ces livres, le critérium de l'école de Tubingue, c'est l'influence plus ou moins marquée des idées pétriniennes ou pauliniennes qui s'y rencontre. Un vice radical infecte tous les raisonnements de la nouvelle théorie appliquée aux écrits du Nouveau Testament: il faut en nier la majeure. D'ailleurs, comme le dit si bien le docte abbé Vigouroux (*Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. II, p. 187), « Ce n'est pas par leurs *tendances* vraies ou supposées qu'on doit déterminer l'âge des écrits canoniques, c'est par le témoignage et les sources anciennes. Baur, en méconnaissant ces règles, n'a fait qu'une œuvre fragile dont il a vu lui-même la chute. Son grand ouvrage sur les trois premiers siècles de l'Église, destiné à empêcher la ruine de son école, ne servit qu'à la précipiter. » Plusieurs de ses disciples s'écartèrent plus ou moins de leur maître, la plupart pour se ranger à une méthode plus historique. Hilgenfeld, chef actuel de cette école, abandonne sur plusieurs points les idées capitales de Baur. Dans son grand ouvrage: *Introduction au Nouveau Testament*, il admet comme authentiques trois épîtres de saint Paul rejetées par Baur, la première aux Thessaloniens, celle aux Philippiciens, celle à Philémon; il recule à la fin du premier siècle l'apparition des deux premiers évangiles et place la composition du quatrième au commencement du second siècle. C'est un fait remarquable (pour le dire en passant) que les plus sincères et les plus érudits parmi les rationalistes se voient entraînés, par la suite de leurs études, à reporter de plus en plus vers les temps apostoliques la rédaction des écrits canoniques dont ils contestent l'authenticité.

Les adeptes de l'école de Tubingue, tout absorbés par leurs études sur l'his-

toire de la littérature chrétienne primitive, s'occupent fort peu des questions relatives à la veracité des évangiles. Jésus, sa doctrine et ses œuvres, tout cela est laissé dans l'ombre. Baur lui-même, en face du fait capital de la résurrection du Sauveur, ne trouve pas autre chose à écrire que les lignes suivantes, qui, dit fort bien M. Vigouroux (l. c., p. 493), sont la condamnation la plus formelle de toutes ses théories :

« Examiner ce qu'est en soi la Résurrection, est en dehors du cercle des recherches de l'histoire. L'histoire doit s'en tenir à ceci que, pour la foi des disciples, la résurrection fut un fait d'une certitude assurée et tout à fait inébranlable. C'est sur cette foi que le christianisme a posé d'abord le ferme fondement de son développement historique. Ce que présuppose l'histoire pour expliquer toute la suite des événements, ce n'est pas tant la réalité de la résurrection de Jésus que la foi des disciples à cette résurrection. »

« Comme si la vérité même du christianisme ne dépendait pas de la réalité de ce miracle, d'après le témoignage exprès de Jésus-Christ et des apôtres eux-mêmes; comme si saint Paul n'avait point dit : *Sic Christus n'est point ressuscité, vaine est notre foi* (I Cor., xv, 17) ! »

On le voit donc, le système des Tubinguiens n'est pas seulement irrationnel, il est encore incomplet. Lorsqu'à chaque pas il trouve le surnaturel sur son chemin, il se croit dispensé de l'expliquer. Et pourtant, le rationalisme n'a pas d'autre raison d'être que l'élimination du surnaturel du domaine de l'histoire.

A CONSULTER : HILGENFELD, *Einleitung in's neuen Testament*, passim. — VIGOUROUX, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. II, p. 464-495. — BACUEZ, *Manuel bibli-que*, t. III, n^{os} 21 et 22.

J. CORLEY.

TYRANNICIDE. — Beaucoup d'auteurs accusent l'Église d'admettre la doctrine du tyrannicide, d'autoriser les fidèles à tuer un souverain non catholique, ou même un prince catholique qui manquerait à ses devoirs de monarque chrétien. Ces calomnies ont été reproduites par un grand nombre d'historiens. Pour montrer jusqu'où va la passion des attaques dirigées sur ce point contre

l'enseignement catholique, il nous suffira de citer quelques passages pris dans un grand Dictionnaire contemporain. « Le prêtre eut recours pour maintenir son autorité, qui de tous côtés s'ébranlait, à un moyen jusqu'à ce jour inusité : le prêtre prêcha l'assassinat... Le concile de Constance défendit aux sujets d'attenter à la vie des princes sous prétexte que ce sont des tyrans; mais que pouvait un décret du concile contre la ruse infernale d'une société qui venait de naître et qui déjà envahissait tout, les jésuites! (??) L'histoire flétrit, elle flétrira les jésuites, qui demain encore, si tel était leur intérêt, exciteraient à l'assassinat comme à bien d'autres crimes. » De telles accusations sont-elles fondées? La meilleure réponse que l'on puisse donner à cette question est d'exposer l'enseignement de l'Église sur ce point, et c'est ce que nous ferons en suivant l'un des théologiens contemporains dont la doctrine est considérée comme la plus sûre, le cardinal Zigliara. Cet exposé sera la réfutation la plus péremptoire. Et après avoir montré quel est l'enseignement officiel de l'Église, nous étudierons la question qui se pose spécialement à l'égard des jésuites. Nous verrons s'ils sont coupables de la doctrine criminelle qu'on leur impute.

Le tyrannicide est le meurtre d'un tyran. Un tyran est un souverain (par souverain il faut entendre aussi bien un président de république qu'un empereur ou un roi), qui se sert des pouvoirs publics pour opprimer une nation en violant les droits les plus sacrés des citoyens.

On distingue deux espèces de tyrans : le tyran de gouvernement et le tyran d'usurpation. Le tyran de gouvernement est un souverain légitime abusant de son autorité pour opprimer son peuple; le tyran d'usurpation est un prince étranger ou un particulier, qui, sans aucun droit, s'empare de force du gouvernement d'une nation.

Quelle est la résistance permise contre un tyran d'usurpation? Ce tyran peut être considéré dans deux situations. Envisagé au moment même où il usurpe le pouvoir, où il est en guerre contre l'autorité légitimement établie, le tyran est un injuste agresseur et, pour repousser son attaque, le gouvernement a le droit

d'opposer la force à la force et de faire mettre à mort le tyran. Au cas où le tyran se serait emparé du pouvoir par surprise, et où le gouvernement légitime se trouverait dans l'impossibilité de le condamner publiquement, des sujets, restés fidèles à ce gouvernement et combattant le tyran, auraient le droit de le mettre à mort en agissant non de leur autorité privée, mais en vertu d'une délégation au moins tacite de l'autorité publique. « Alors, dit saint Thomas, celui qui pour délivrer sa patrie tue le tyran est loué et reçoit une récompense. » On peut envisager le tyran d'usurpation dans une autre situation, au moment où il jouit tranquillement du pouvoir dont il s'est emparé injustement. Alors en droit absolu, le souverain légitime ou la nation opprimée peuvent recourir à la force pour chasser l'usurpateur. En droit absolu, — il faut remarquer cette expression, — parce que si, en fait, l'exercice de ce droit devait entraîner pour le bien général plus d'inconvénients que n'en présente le gouvernement du tyran, le prince ou la nation, tout en conservant leur droit, devrait en suspendre l'exercice.

Quelle est la résistance permise contre le tyran du gouvernement? Au concile de Constance et dans une constitution de Martin V nous trouvons condamnée cette proposition : « Les sujets peuvent, à leur gré, corriger les souverains qui manquent à leurs devoirs. » Paul V a condamné la doctrine qui enseigne que « tout prince peut et doit être mis à mort (c'est un acte permis et méritoire) par son sujet, même en employant des embûches, sans tenir compte des serments ou des traités, sans attendre une sentence ou une délégation d'un juge. »

L'Église enseigne donc que le tyranicide, commis d'autorité privée, est illégitime et doit être réprouvé.

Toute résistance est-elle interdite?

Tant que la tyrannie n'est pas excessive, il vaut mieux la supporter, parce que, d'après saint Thomas, la résistance pourrait amener de plus grands maux.

Mais quand cette tyrannie est excessive, jusqu'où peut aller la résistance? Il faut distinguer deux sortes de résistances : la résistance offensive et la résistance défensive. Contre un tyran de gouvernement, la résistance offensive, celle qui

consiste à attaquer, n'est jamais permise, parce qu'elle ferait passer la puissance du souverain au sujet, tandis qu'un souverain légitime, même abusant de son autorité, est supérieur à ses sujets. La résistance défensive est, au contraire, permise dans le cas d'excessive tyrannie, et ce droit comporte évidemment celui de repousser la force par la force, car sans cette faculté il serait illusoire.

Tel est, d'après le cardinal Zigliara, l'enseignement de l'Église sur la question du tyranicide. Cet exposé suffit à montrer que l'Église n'autorise ni n'enseigne cette opinion qu'un particulier peut, de sa propre autorité, mettre à mort un tyran.

Ce point est incontestable. Reste à examiner le reproche fait spécialement aux jésuites d'avoir admis la doctrine du tyranicide.

Tout d'abord, il est certain qu'ils n'ont pas inventé le tyranicide, qu'ils n'ont pas été les premiers à l'étudier; depuis longtemps cette question était examinée et discutée par les théologiens. Saint Thomas en traite dans sa *Somma théologique*.

En étudiant cette question, les jésuites ont-ils donné une solution en désaccord avec l'enseignement catholique? Si l'on veut connaître quelle est à cet égard l'opinion admise et professée par la Compagnie de Jésus, il faut évidemment, non pas consulter, comme l'ont fait certains auteurs, dans un but hostile, un seul des nombreux jésuites qui dans leurs ouvrages ont eu à examiner cette question, mais voir quelle est l'opinion généralement professée par les théologiens les plus autorisés de la Compagnie. De cet examen se dégage cette conclusion que la Compagnie de Jésus, représentée par ses auteurs les plus éminents, n'a jamais enseigné le tyranicide. Suarez et Bellarmin, pour ne citer que deux de ses casuistes les plus célèbres, le réprouvent formellement.

Un seul jésuite s'est, sur ce point, écarté de l'enseignement de la Compagnie, et comme c'est sur ce fait unique qu'on se base toujours pour accuser les jésuites de soutenir la doctrine du tyranicide, il convient de voir quelle a été au juste l'erreur de ce jésuite et quelle est la part de responsabilité de la Compagnie à cet égard.

Dans son traité *De rege et regis institutione*, publié à Tolède en 1598, le P. Mariana, de la Compagnie de Jésus, enseigne que, dans certains cas, il est permis à un particulier de tuer un tyran de gouvernement. En elle-même la proposition est condamnable, mais, pour apprécier le degré de culpabilité de Mariana, on doit remarquer qu'il parle du cas où la tyrannie est intolérable, et qu'il n'autorise à recourir au meurtre qu'après une manifestation générale de la volonté du peuple et sur l'avis d'hommes graves et savants. Ces palliatifs n'empêchent pas la proposition d'être fautive : ils montrent cependant quelle était la vraie pensée de Mariana.

On a prétendu que la Compagnie de Jésus devait être responsable de l'ouvrage du jésuite espagnol, parce qu'il avait paru avec son approbation. Il est vrai que la publication en fut autorisée par le Visiteur, mais, pour que cette approbation engageât la Compagnie, il eût fallu qu'elle fût ratifiée par le Général, ou tout au moins que l'ouvrage n'eût été l'objet d'aucune critique de la part de la Compagnie. Ce fut le contraire qui arriva. Des 1599, des jésuites de France protestèrent contre la doctrine soutenue par Mariana et en référèrent au Général. Claude Aquaviva, alors à la tête de la Compagnie, intervint aussitôt et commanda que l'ouvrage fût corrigé. Comme les accusations portées contre les jésuites se renouvelaient, Aquaviva, pour ne plus laisser aucun doute sur les doctrines de la Compagnie, rendit un décret dont voici le principal passage : « Nous enjoignons, sous peine d'excommunication et inhabileté à tous offices et de suspension à *divinis*, et autres peines arbitraires à nous réservées, qu'aucun religieux de notre Compagnie, soit en public ou en particulier, dans son enseignement ou dans une consultation, et, beaucoup plus, dans un ouvrage publié, n'entreprenne de soutenir qu'il est loisible à qui que ce soit, et sous un prétexte quelconque de tyrannie, de tuer les rois ou les princes, ou d'attenter sur leurs personnes. » La Compagnie de Jésus ne saurait donc être rendue responsable d'une erreur commise par un de ses innombrables écrivains, erreur qu'elle a désavouée et formellement condamnée aussitôt qu'elle lui a été connue.

Une même conclusion s'impose, soit que l'on examine l'enseignement général de l'Église, soit que l'on étudie celui de ses ordres, jamais l'enseignement catholique n'a admis le tyrannicide. — Voir Cardinal ZIGLIARA, *Philosophie*, WETZER et WELTE, *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, t. II, ch. VII.

L. ARTHUS.

USURPATEURS. — I. — Après ce que nous avons dit des rapports de l'Église et de l'État en plusieurs articles précédents (*Église, Papauté, Pouvoir civil, Rois, etc.*), nous n'avons ici qu'à répondre en quelques mots aux objections faites contre l'Église, à propos de ses relations avec les usurpateurs de la souveraine autorité politique, c'est-à-dire avec ceux que l'ancienne théologie appelait *tyrans d'usurpation*, et qui se sont emparés illégitimement du pouvoir monarchique, aristocratique ou démocratique, au détriment de ses détenteurs antérieurs légitimement institués.

II. — L'Église catholique n'est pas indifférente à de telles usurpations, parce qu'elle est la gardienne des lois de la conscience publique et de la justice sociale, non moins que des principes de la conscience et de la justice privées. Quand donc elle peut protester utilement et efficacement contre ces criminelles intrusions, elle ne manque pas de le faire : l'histoire en rapporte plus d'une preuve célèbre. — Mais, comme le pape Pie VI le remarquait dans sa lettre du 22 septembre 1790 à Louis XVI, « pour que le successeur de saint Pierre puisse en venir à déclarer une doctrine, il faut qu'il soit certain que la docilité de ceux qui écoutent sa parole ne fera pas défaut à son enseignement. » Aussi, même dans le cas où l'Église n'aurait aucun doute sur la situation illégitime d'un gouvernement d'aventure, elle pourrait et devrait souvent garder le silence, pour ne pas aggraver des maux déjà assez considérables. Il ne faut donc pas exiger d'elle qu'elle entre toujours dans les questions et dilemmes de ce genre. — De plus, ces questions de légitimité et d'illégitimité gouvernementales sont parfois tellement obscures, qu'il peut être morale-

ment impossible, même à l'Église, de les trancher définitivement.

D'ailleurs lorsqu'elles se débattent sur un terrain purement politique, sans que les intérêts de l'ordre spirituel ou les droits de la conscience soient directement en jeu, l'Église n'est certainement pas compétente dans l'espèce.

Enfin, il peut arriver que le bien public soit plus gravement compromis encore par d'imprudentes tentatives de restauration dirigées contre l'usurpateur; en sorte que la loi naturelle, qui défend de ruiner davantage les individus et les peuples, ne permette pas, dans la circonstance, de changer violemment la situation anormale établie. Il peut même se faire que la prescription, à laquelle s'ajouteraient successivement les autres conditions requises, couvre des origines illégales et légitime à la longue un pouvoir primitivement dérobé à son légitime détenteur. C'est encore l'intérêt de la nation, *salus populi suprema lex*, qui le veut ainsi; et, bien loin d'y contredire, l'Église en conclut que très rarement la résistance passive, obligatoire en telle et telle circonstance, a le droit de se transformer en résistance active et en attaque formelle.

III. — Contre cette doctrine théorique et pratique, facile à déduire des encycliques de Grégoire XVI et de Léon XIII, des *schemata* du concile du Vatican et des livres théologiques les plus autorisés, on fait quelquefois les objections suivantes: 1° l'Église, si décidée spéculativement en faveur de l'autorité légitime, en fait aisément bon marché quand il en faut venir à l'action; 2° elle s'incline basement devant le fait accompli, quand elle y trouve son avantage; 3° elle trahit les intérêts de ceux qui se confient en elle, peuples ou rois, peuples surtout, et on la voit traiter amicalement des usurpateurs manifestes; 4° ainsi, après avoir commencé à soutenir les Bourbons contre la Révolution française, elle a autorisé le serment du Concordat, par lequel on s'engageait envers le gouvernement de la République française; elle a transféré leurs droits à celui-ci, par l'article 16 du même traité; elle a sacré empereur Napoléon I^{er}, etc., etc.: comment la respecterait-on, quand elle respecte si peu les autres et la parole qu'elle leur a donnée?

IV. — Réponses.

1° Non, l'Église n'a pas deux morales relativement aux usurpateurs: l'une pour la spéculation et l'autre pour l'action. Mais elle croit, et à juste titre, que le pouvoir politique n'est pas inamissible; que le salut des nations est la loi supérieure de leur organisation gouvernementale; que, conséquemment, un pouvoir illégitime peut cesser de l'être par voie de prescription, et qu'en attendant, les particuliers n'ont pas toujours le droit de lui résister par la force. Telle est l'unique et sincère théorie de l'Église romaine: elle n'a pas besoin d'être modifiée ou dédoublée pour être mise en pratique; et ses principes ont toujours été parfaitement respectés dans la conduite de la papauté envers les gouvernements de droit et ceux de fait.

2° L'Église n'admet nulle part la doctrine du fait accompli: mais elle est prudente et charitable en tenant compte des événements, dans la mesure où le requiert l'intérêt des âmes et des nations. Il est impossible de supprimer tous les faits désagréables ou injustes qui arrivent ici-bas; et le mieux est d'imiter celui qui sait, comme dit saint Augustin, tirer du mal le bien lui-même.

De plus, il faut considérer que cette conduite de l'Église vis-à-vis les gouvernements de fait est conforme aux principes les plus certains de la morale. En effet, les gouvernements sont établis en vue du bien des peuples. Or, il arrive parfois que les personnes investies du droit de gouverner sont placées par leur faute, ou par celle d'une partie de leurs sujets révoltés, dans l'impossibilité d'exercer leur droit; il faut, en ce cas, que d'autres prennent le pouvoir et l'exercent; c'est ce qu'on appelle des gouvernements de fait. Ces gouvernements sont évidemment légitimes jusqu'au jour où celui qui possède le droit de gouverner a recouvré la faculté physique et morale de l'exercer. L'Église, en traitant avec eux, en les reconnaissant, ne fait donc que se conformer aux principes de la morale, qu'elle enseigne.

3° Parfois l'Église a semblé sacrifier les intérêts d'un pouvoir déchu ou d'un parti vaincu: en réalité, elle a servi les intérêts d'un peuple entier, en regrettant de ne pouvoir les associer à ceux de particuliers ou de familles souvent fort estimables, injustement dépouillées de leurs

droits, cruellement outragées dans leurs biens et dans leur antique honneur. Mais, encore une fois, le salut des peuples est la loi suprême sous laquelle il faut se courber, en dépit de ses goûts et de ses préférences individuelles. L'Église s'efforce de tout ménager de part et d'autre, et d'assurer au moins le rétablissement des principes de morale et de religion qui, après tout, sont les meilleures conditions du triomphe final des causes saintes et justes. Pour l'avantage de tous, comme pour le libre accomplissement de sa mission surnaturelle, elle est forcée d'entretenir des relations courtoises avec les gouvernements de fait; mais courtoisie ne signifie pas amitié, et moins encore consécration d'une injustice et d'une usurpation. Il est de règle, en droit ecclésiastique, que nul acte émané de la puissance pontificale ne porte préjudice à des droits ou prétentions quelconques, qu'à la condition d'y déroger expressément.

4° Certainement l'adoption du Concordat de 1801 par le Saint-Siège, l'autorisation du serment d'obéissance et de fidélité envers le gouvernement de la République française, la reconnaissance, au profit du premier Consul, non seulement de l'exercice des droits et privilèges diplomatiques dont les rois très chrétiens jouissaient auprès du Saint-Siège, mais de ces droits et privilèges eux-mêmes, prouvent que Pie VII ne considérait pas le gouvernement et le premier Consul comme des usurpateurs illégitimes en ce moment, avec lesquels la conscience ne permettrait pas de passer de telles conventions. Mais ces actes ne prouvent pas que Rome méconnût la valeur des droits et des revendications de la famille royale. Seulement, comme celle-ci n'était pas en fait la dépositaire du pouvoir civil auquel la France obéissait, ce n'était pas avec elle mais avec d'autres qu'il fallait faire le Concordat: ce n'est pas à elle, mais à d'autres que pouvait être attribué, par exemple, le droit de nomination aux évêchés. Ce droit accordé au premier Consul ne prouvait ni pour ni contre la légitimité de son pouvoir, mais supposait tout simplement la régularité de sa situation *de fait*. Il en est de même du sacre de Napoléon: à coup sûr, le Pape a montré en cette occasion qu'il ne tenait pas l'Empereur pour un

aventurier et un forban sans aucune autorité sur la France; mais il n'a pas montré non plus que, selon lui, les héritiers de Louis XVI fussent légitimement dépossédés de la couronne, et n'eussent aucun titre à la recouvrer un jour. Il y a de ces questions politiques, nous l'avons déjà dit, que l'Église ne se croit ni obligée ni même autorisée à trancher par elle-même: théoriquement et pratiquement elle doit s'abstenir en bien des cas, et elle s'abstient. Cette abstention est respectueuse de tous les droits en conflit, et repose, comme la légitimité provisoire des gouvernements de fait, sur les principes les plus certains de la morale naturelle.

(Cf. MOULART, *l'Église et l'État*; TAPARELLI, *Essai de droit naturel*; SIGNORIELLO, *Philosophia moralis*; MGR SAUVÉ, *Questions religieuses et sociales de notre temps*, etc.)

D^r J. DIDOT.

VANINI (LUCILIO, né en 1586 à Taurisano, dans le royaume de Naples, devint chanoine de Latran et parcourut l'Europe sous des noms d'emprunt. Chassé de la Gascogne à cause de ses mœurs dépravées, il vint s'établir à Paris, où il fit imprimer son ouvrage *De admirandis naturæ arcanis*. Ce livre ayant été condamné par la Sorbonne, l'auteur se réfugia à Toulouse, où il fut dénoncé au Parlement de cette ville en 1618 et accusé d'athéisme. Il fut condamné au supplice du feu et exécuté le 16 février de la même année.

Les deux ouvrages qu'il publia, *Amphitheatrum aeternæ Providentiæ divino-magicum* et *De Admirandis naturæ arcanis*, prouvent que Vanini était sceptique, matérialiste et corrompu. Il déclare carrément que « le temps consacré à tout autre chose qu'à l'amour est du temps perdu ». L'intelligence, d'après lui, ne peut imprimer de mouvement à la matière; par conséquent, Dieu ne saurait être l'auteur du monde. Quant à l'homme, il est né de la putréfaction par voie de génération spontanée. Les martyrs sont des exaltés, Jésus-Christ est un hypocrite, Moïse un imposteur, les prophéties des balivernes. Tout est susceptible de perfectionnement, même Dieu, mais le diable est plus puissant que lui. De même qu'on retranche des forêts les arbres

inutiles, de même il conviendrait que l'on mit à mort chaque année un million de personnes, vieillards, vagabonds et fainéants.

Ce court aperçu des idées de Vanini sullit, je pense, à justifier la sentence du Parlement de Toulouse. Toutefois, il est utile de noter les efforts que firent Vanini et ses amis pour obtenir que la cause fût déférée à l'Inquisition ecclésiastique. Vanini espérait ainsi s'en tirer au prix d'une abjuration; car on sait que l'Inquisition ne livrait au bras séculier que les hérétiques obstinés ou relaps. Vanini n'était d'ailleurs pas difficile sur le choix des moyens de défense; après avoir fait montre, dans le cours du procès, des sentiments les plus orthodoxes, il jeta le masque après sa condamnation et se déclara franchement athée.

Cf. GRAMOND (alors président du Parlement de Toulouse). *Historia Gallia ab excessu Henrici IV.* lib. 3.

La vie et les sentiments de Lucilio Vanini, Rotterdam, 1717.

FURMANN, *Leben des Vanini*, Leipzig, 1800.

Emile VAISSE, *Lucilio Vanini; sa vie, sa doctrine, sa mort*, dans les Mémoires de l'Académie de Toulouse.

César CANTU, *Les hérétiques d'Italie*, t. III, p. 583-590.

Jules SOUBEN.

VARIANTES DU TEXTE BIBLIQUE.

— Le texte original de nos Livres saints, écrit de la main des écrivains inspirés, ou par un secrétaire (*amanuensis* sous leur dictée (Jer. xxxvi. 18; Rom. xvi. 22), n'est point parvenu jusqu'à nous. Il nous a été transmis par une série de transcriptions successives. Parmi les copistes qui les élaborèrent, les uns, sans doute, étaient instruits, les autres plus ou moins ignorants; les uns attentifs, les autres sujets à la distraction; les uns soigneux de reproduire très exactement leur manuscrit, les autres mettant quelque précipitation ou quelque négligence à leur travail; tous apportant à l'exécution de leur tâche les imperfections inhérentes à toute œuvre humaine. Car si l'inspiration divine guida les auteurs eux-mêmes dans la composition des pages sacrées, ce don surnaturel ne s'étendit pas aux transcrip-teurs. Ceux-ci ne purent donc s'empêcher de commettre quelques erreurs, les

unes volontaires, les autres inconscientes. Parmi ces erreurs, il y en eut, sans doute, qui disparurent dans de nouvelles reproductions du texte, mais d'autres, non remarquées, furent maintenues et prirent définitivement place dans toute une série ou famille de manuscrits. Telle dut être et telle fut, en effet, l'origine des variantes dans le texte biblique. Nous nous proposons d'examiner brièvement quelle est la nature de ces variantes et de montrer que, malgré leur multitude, elles n'ont pas altéré l'intégrité substantielle de nos Livres saints.

Il existe encore actuellement un grand nombre d'anciens manuscrits du Nouveau Testament, les uns complets, les autres fragmentaires; il en est parmi eux qui remontent au v^e ou même au iv^e siècle de notre ère. Tels sont le manuscrit *Alexandrin* gardé par le *British Museum* de Londres, le *Vatican*, qui forme le plus riche trésor de la bibliothèque pontificale de Rome, le palimpseste d'Ephrem, possédé par la bibliothèque nationale de Paris, le manuscrit *Sinaitique*, propriété de la bibliothèque impériale de Saint-Petersbourg. L'Ancien Testament n'est pas si bien partagé. Les Juifs, craignant de voir tomber leurs volumes sacrés en des mains profanes, détruisent leurs exemplaires à mesure que la vétusté les met hors d'usage. Quelques rares feuilles échappées à la vigilance des chefs de la Synagogue ont été recueillies et conservées; mais les plus anciennes ne dépassent pas le viii^e ou le ix^e siècle. Les versions anciennes peuvent en quelque sorte remplacer le vide laissé par les exemplaires hébreux perdus: car, en supposant qu'elles aient été suffisamment bien conservées, elles représentent le texte original, tel qu'il était à l'époque de la composition de ces versions. La version des Septante garda ainsi la trace du texte hébreu au ii^e siècle avant Jésus-Christ.

Des critiques, dont la patience égalait l'érudition, se mirent en devoir de compiler toutes les différences qu'offrent tous les documents de l'antiquité et de publier le résultat de leurs travaux. Les plus célèbres de ces collections de variantes sont, pour l'Ancien Testament, celles de J.-B. de Rossi et de Kennicott; pour le Nouveau, celles de Tregelles et de Tischendorf. A l'aide de ces précieux recueils, il

nous est facile d'étudier et d'apprécier les variantes qu'ont subies les textes sacrés en se propageant à travers les siècles. Leur nombre est considérable : on en a trouvé au moins 50,000 dans le Nouveau Testament; relativement moins dans l'Ancien Testament, puisqu'on a conservé beaucoup moins de manuscrits de cette partie de la Bible.

Quelques exemples permettront aux lecteurs de se faire une idée de ces espèces de variantes et de leur importance relative. Le plus souvent ce sont des additions ou des substitutions de particules telles que *ου, δε, ουν, γαρ*, et les préfixes hébreux *ו ב כ* etc.; fréquemment des permutations de lettres semblables, soit dans la forme écrite soit dans la prononciation : ainsi *ζηστως* et *ζηγστως* [1 Pet., II, 3] ; parfois le copiste substitue à un terme barbare une expression plus correcte : ainsi *επιμας αλιων* au lieu de *αγγισου* [Marc., VII, 14], *επαρθε* au lieu de *προσεθετο* *επαρθε* [Luc., XX, 11] ; ou bien il insère par mégarde dans le texte une note que son manuscrit avait en marge, par exemple, une indication d'un endroit parallèle, une formule usitée dans la lecture publique comme serait celle-ci : *In diebus illis*. Certains endroits bibliques de nature à scandaliser les faibles dans la foi étaient omis dans la lecture publique et comme tels marqués dans la Bible d'un signe spécial. Il se faisait que le scribe, rencontrant un signe pareil, omettait de transcrire tout le passage qui en était affecté. C'est ainsi, sans doute, que dans tant de manuscrits manquent les deux versets de l'évangile de saint Luc (XXII, 13, 14) où il s'agit de la sueur sanglante de Jésus, et toute l'histoire de la femme adultère racontée au VIII^e chapitre de saint Jean. C'est peut-être aussi à une préoccupation dogmatique qu'est due la variante *αγγισου* au lieu de *θεου* au XX^e chapitre des Actes (v. 28), où saint Paul dit aux prêtres d'Ephèse : *Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau, sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis évêques pour gouverner l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son sang*. Dans l'Ancien Testament une des variantes les plus importantes se rencontre au Psaume XXII [Vulg. XXI], v. 17 : *Ils ont percé mes mains et mes pieds*, ou bien : *Comme un lion mes mains et mes pieds*. En hébreu *כרי* ou *כָּרָו* *Káru*, ils ont percé, ou *כָּאָרִי* *Kaari*

comme un lion. Cette dernière leçon, qui supprime du psautier une des plus claires prophéties messianiques, a été adoptée par les massorètes et insérée dans les éditions imprimées de la Bible hébraïque ; mais une critique impartiale doit faire préférer l'autre leçon. Signalons encore dans la célèbre prophétie de Jacob [Gen., XLIX, 10] la variante *שִׁלֹּה* (*Schiloh* ou *שֶׁלֶה* *Schelloh*), qui a donné lieu à des discussions du plus haut intérêt.

L'examen attentif de toutes ces espèces de variantes conduit à cette conclusion bien consolante pour un cœur chrétien : Nos textes sacrés, en traversant les âges, n'ont subi aucune altération substantielle ; les discordances légères entre les manuscrits sont, à peu d'exceptions près, indifférentes à la doctrine religieuse ; et là même où elles affectent des endroits doctrinaux, elles laissent intacte la pureté de l'enseignement dogmatique et moral.

A CONSULTER : CORNELY, *Introduction in utriusque Testamenti libros sacros*, tom. I, dissert. II, sectio I, pag. 233-319. — DE VALROGER, *Introduction au Nouv. Test.*, tom. I, pag. 214-246.

J. CORLUCY.

VEAU D'OR. — Les Hébreux étaient dans le désert, au pied du Sinaï; voyant que Moïse tardait à descendre de la montagne, ils vinrent trouver Aaron et lui dirent : faites-nous des dieux qui marchent devant nous. « Alors, raconte l'Exode (XXXII, 2), Aaron leur dit : Prenez les pendants d'oreilles en or de vos femmes, de vos fils et de vos filles, et apportez-les moi... Et les ayant reçus, il les mit en fusion et en forma un veau d'or. » Jusqu'à ces derniers temps, les incrédules se sont acharnés à attaquer cette histoire : il est impossible, disaient-ils, que les Israélites aient pu faire à cette époque et en ce lieu un tel ouvrage métallurgique. — Mais, sur ce point encore, l'égyptologie a donné raison au récit de Moïse, et démontré que rien ne manquait aux Hébreux pour ce travail : ni la science, ni la matière première, ni les instruments nécessaires. En effet, les Hébreux sortaient d'Égypte, où ils avaient été initiés aux arts de ce pays. Or les Égyptiens extrayaient l'or de la terre et le mettaient en œuvre : nous avons des cartes égyptiennes indiquant les mines d'or et les routes à suivre pour

arriver aux filons, nous avons également des bijoux et en particulier des pendants d'oreilles qui nous prouvent que les Égyptiens connaissaient la dorure et l'orfèvrerie. Bien plus, il nous est parvenu des scènes peintes, représentant tous les procédés employés par les orfèvres dans l'exécution de leurs ouvrages. On peut admettre, sans aucune invraisemblance, que les Israélites avaient été initiés, sur ce point comme sur tant d'autres, à l'industrie égyptienne. Ce n'était pas d'ailleurs la matière première qui leur faisait défaut : le texte biblique cité plus haut indique comment Aaron se procura l'or nécessaire à la confection de l'idole. Enfin, nous savons que les Égyptiens exploitaient dans le Sinaï des mines dont il nous reste encore de nombreux vestiges, et qu'ils y mettaient en œuvre le minerai qu'ils avaient extrait ; il n'est donc pas étonnant que les Hébreux aient trouvé en ces lieux les instruments nécessaires à la confection du veau d'or. — Voir VIGOUROUX, *Bible et Découvertes*, t. II, Art égypt. et hébr. ; *Mélanges bibl.*, Inscriptions du Sinaï ; CHABAS, *Recherches sur la XIX^e dynastie*, p. 66 sq.

VÉDAS ET VÉDISME. — I. — Les Védas, souvent allégués dans les discussions apologétiques, forment la plus ancienne littérature des peuples indo-européens. Ils se composent d'hymnes religieux et de prières. Ils contiennent quatre livres différents : le Rig, le Yadjour, l'Atharvan et le Sâma-Véda. Les hymnes du Rig représentent la vie entière de la nation : croyances, légendes, hymnes liturgiques, et même, quelque peu, histoire. Le Yadjour se compose des prières du sacrifice ; l'Atharvan des formules conjuratoires et imprécatoires, et le Sâma d'extraits réunis pour le sacrifice du Sâma.

Le Rig est le plus ancien, semble-t-il ; il est antérieur à la constitution du brahmanisme proprement dit. On en reporte communément les premières parties au xvi^e et même au xviii^e siècle avant Jésus-Christ, et la fin au vii^e ou vi^e de la même ère. Cela nous semble fort exagéré. Aussi les Indianistes français actuels, et spécialement M. Bergaigne, le ramènent-ils à une époque beaucoup moins lointaine. Les accents de la nation primitive qu'on croit y trouver sont, pour lui, du

pasteur. On pourrait ajouter que l'autre motif allégué en faveur de cette haute antiquité n'est pas plus sérieux. On y suit, dit-on, la marche du peuple aryaque depuis l'Indus jusqu'à l'est de la presqu'île occidentale des Indes ; car la scène va d'une extrémité à l'autre. Or, pour expliquer ce fait, il suffit de supposer que ces hymnes ont été composés en différents endroits et non à différentes époques.

L'Atharvan est aussi très ancien ; il est composé de formules magiques destinées à produire des effets surnaturels, à opérer des prodiges, à faire cesser les maux, à chasser les mauvais esprits, etc. Or, beaucoup de ces formules se trouvent dans la liturgie des vieux peuples germaniques. Elles remontent donc probablement à l'époque où les Indo-Européens ne formaient encore qu'un seul peuple, à moins qu'elles n'aient été répandues à l'ouest et à l'est par le même peuple. L'Atharvan Véda appartient surtout à l'ouest de l'Inde et ne semble pas avoir été complètement admis partout.

Lorsque le sacerdoce indou se fut établi sur des bases fixes et forma une caste, celle des brahmanes, ceux-ci composèrent de nombreux traités explicatifs de leurs livres sacrés et de tout ce qui les concernait : langue, usages, liturgie, légendes, doctrines religieuses et philosophiques ; ces traités forment ce que l'on appelle les *Brahmanas*. Les auteurs de ces livres constituèrent différentes écoles qui se distinguèrent non seulement par la personnalité de leurs chefs, mais par les doctrines, les unes restant conservatrices, orthodoxes, les autres, progressistes et sectaires, allant jusqu'à l'athéisme. Parmi les Brahmanas on distingue encore les *Upanishads*, méditations philosophiques rattachées à tel ou tel *Brahmana*... La doctrine y devient de plus en plus panthéistique, les dieux du Rig Véda se fondent en un être absolu, universel, dont le Rig Véda parle déjà, mais accessoirement, dans quelques hymnes spéciaux. Les personnalités, les êtres distincts se dissolvent dans le grand être, dont toute particularité est une modification qui finit par ne plus être qu'une illusion, la *Mâyâ*.

II. — Il est malheureusement assez difficile de formuler un exposé systé-

matique de la doctrine religieuse des Védas, par cette raison que les Védas n'ont pas de système. Les idées les plus contradictoires s'y trouvent mêlées, sans aucun souci de vérité ou d'ensemble et de concordeance.

La théologie des Védas est un mélange de naturalisme polythéistique et de panthéisme. Elle reconnaît une foule de dieux, qui ne sont en général que des forces ou des entités physiques personnifiées et adorées. Mais parfois ces dieux apparaissent comme des manifestations différentes de l'être universel. Le peu d'importance relative donnée à cette conception et son développement dans l'âge postérieur prouvent, sans contredit, qu'elle est la dernière venue.

A travers ces contradictions, il n'est pas difficile de reconnaître les vestiges d'un état plus ancien, dans lequel la religion des Arvas indous était un polythéisme semblable à celui des Grecs. Au premier plan, mais non souverain des dieux, comme le Zeus hellénique, apparaît Indra, le dieu de l'atmosphère et de la foudre. A l'arrière plan, et comme plus anciens, se montrent le Ciel et la Terre; le Ciel père, *Dyâus pitar* et la Terre mère *Prthivî mâtar*, qui rappellent *Zeus pater* et la *Δῆμητηρ*.

Occupant un rang exceptionnel et jouant un rôle encore très important quoique secondaire, est le dieu *Varouna* qui dicte ses lois (*vrâta*) aux hommes, veille à leur observation, les inspecte du fond de l'immensité et punit les violateurs de ses ordonnances. Aussi les humains cherchent-ils particulièrement à apaiser sa colère et à se concilier sa faveur. A lui spécialement ils demandent le pardon de leurs fautes et la délivrance des châtiments immérités. C'est en lui que se réalise le mieux la conception de la divinité. Il semble l'héritier plus ou moins dépossédé d'un monothéisme antérieur.

Tout le reste est, en général, forces de la nature personnifiées, ou, plus exactement, êtres divins conçus comme agents des phénomènes naturels.

Les êtres physiques, auxquels est attribué ainsi un agent surnaturel, sont l'être en lui-même dans son universalité : la terre, le soleil et la lune, l'aurore, le feu terrestre et celui qui, latent dans les nuages, produit l'éclair, le vent, les tempêtes, la pluie elle-même, le liquide

enivrant, la force génératrice de l'élément liquide, etc.

Plusieurs de ces entités sont personnifiées diversement et engendrent des divinités multiples. Le ciel dans son immensité est *Dyâus*, mais la voûte céleste est *Varouna*; le ciel atmosphérique a un autre régent, Indra, le maître du tonnerre.

Le soleil sans rayon est *Poushan*.

La lumière abstraite du soleil est *Mitra*, qui se distingue de l'aurore; les deux crépuscules eux-mêmes s'en séparent et forment les *Açvins*, les cavaliers célestes, les Dioscures, Castor et Pollux. Le vent ordinaire est *Vâyou*, mais le vent orageux est *Roudra*, accompagné de toute une foule de *Marouts* ou génies des vents.

Les poètes vediques chantent donc et adorent *Dyâus* (le ciel) et *Prthivî* (la terre), *Mitra* (régent du ciel diurne), *Varouna* (régent du ciel nocturne), *Ushas* (l'aurore), les *Açvins* (les crépuscules), *Sârya* le soleil en tant que lumineux, *Savitri* (la force génératrice du soleil), *Poushan* soleil sans rayons, *Indra* régent de l'atmosphère), *Apâm napât* (le feu latent dans les nuages), *Vidyut* (l'éclair), *Parjanya* (le générateur de la pluie), *Vâyou* (le vent), *Rudra* (la tempête), les *Maruts* (les vents orageux), *Agni* (le feu), *Sôma* (la force enivrant des liquides), *Candra* (la lune), *Aditi*, l'immensité du monde visible, et une foule d'autres êtres d'un ordre inférieur qu'il serait inutile d'énumérer. Plusieurs ne sont que des doublures du soleil.

Ce n'étaient point là des abstractions, des figures ou des êtres de parade, mais des divinités conçues comme réelles et puissantes. Voici quelques textes qui en feront connaître la nature.

Dyâus et *Prthivî* sont les grands, les sages qui font régner l'ordre, qui avec les dieux, leurs enfants, ont produit tant de choses excellentes; saints et puissants qui donnent tout salut. Père et mère de toutes choses, ils protègent les êtres et triomphent de tout. (Rig Vêda I, 157-160.)

Indra est le dieu qui surpasse tous les dieux et devant qui les deux mondes tremblent. C'est lui qui affermit la terre chancelante et les montagnes ébranlées; il a produit le feu. Il tue le dragon aérien et fait couler les fleuves; le ciel et la terre lui ont cédé l'empire (R. V. I, 32.

II, 12). A sa naissance, le ciel et la terre tremblèrent. C'est le maître des êtres, le souverain du ciel et de la terre dont les dieux n'ont jamais pu comprendre la puissance (I, 10). Il n'est rien qu'il n'ait conquis (I, 165, 9); il a formé les lumières célestes et les a mises en place; il tient le ciel et la terre séparés comme les deux roues d'un char; il est l'œil de l'univers (X, 89, 4 et 102, 11). *Varouna* a formé toutes choses et soutient le ciel et la terre; il est le souverain du monde (VIII, 42, 1). C'est lui qui a fait luire le soleil dans le firmament, le vent qui bruit dans l'atmosphère est son haleine; il a formé les routes du soleil et les lits des fleuves. L'ordre universel repose sur lui comme sur une colonne inébranlable (VII, 87, 1, 2; II, 28, 8). Il pénètre le secret des pensées, voit la vérité et le mensonge (VII, 49, 3). Il punit les coupables et donne la vie (II, 28, 5; I, 24, II).

Sârya (le soleil) est l'inspecteur et le conservateur de tous les êtres; il voit tout, les bonnes et les mauvaises actions. Il soutient le ciel, il est le chef des dieux, l'architecte de l'univers. *Savitri* a une autorité indépendante à laquelle ni Indra, ni Varuna même ne peuvent résister (V, 28, 2). Les dieux les plus élevés chantent ses louanges. Il est le maître des créatures, le soutien du ciel et de la terre (X, 149, 1, 4). Il a formé la sphère terrestre (V, 81, 3). Il donne l'immortalité aux dieux (IV, 54, 2).

Agni (le feu) est le dieu par excellence, qui connaît les êtres, qui sait tout (X, 91-3), le messager des dieux, le régulateur du culte (III, 33; X, 64). Il protège ses serviteurs et leur donne tous les biens (I, 1, 3). Ceux qu'il protège sont vainqueurs dans tous les combats (I, 27, 7). Il garde et donne l'immortalité (I, 31, 7). On le prie de pardonner les fautes commises, d'apaiser la colère de Varuna (IV, 12, 14; IV, 1, 4).

La plus grande partie du Rig Véda est occupée par des récits ou des allusions ayant pour objet les luttes d'*Indra*, le Jupiter tonnant de l'Inde, le dieu du ciel nuageux contre *Vritra* le démon, voleur de nuages et producteur de la sécheresse et de la stérilité. La plupart des hymnes sont consacrés à la louange du dieu, à des prières demandant son intervention contre l'ennemi aérien. — Le feu

a aussi une grande part aux hommages des chautres-prêtres des Védas.

Dans ces divers passages, la nature des dieux védiques se montre clairement. On y voit également les inconséquences de cette théogonie.

En voici le résumé :

Les dieux sont immortels, mais ils ne sont ni éternels ni existants par eux-mêmes. Ici ce sont Dyâus et Prthivi qui les ont engendrés (I, 157, 1). Ailleurs c'est l'aurore qui est leur mère (I, 113, 19). Sôma est leur père (IX, 87, 2). Ils sont nés immédiatement après la création de l'univers, de sorte que personne ne sait quelle a été leur origine. Ailleurs encore c'est Aditi qui est la mère des principaux dieux. Au v. IV, 44, 27, c'est Savitri qui a donné l'immortalité aux dieux; au v. VI, 7, 4, c'est Agni; plus loin c'est Sôma (IX, 106, 8), tandis que le v. X, 167, 1 attribue ce don à l'effet des austérités. Indra lui-même ne l'a conquise que par une rude pénitence *tapas paritapaya* (X, 161, 1).

Parmi les dieux il y en a de grands, de petits, de vieux et de jeunes (I, 27, 43; un autre passage, il est vrai, dit qu'ils sont tous égaux (VIII, 30, 1). Il en est aussi de différentes générations (X, 72, 2).

Quelle est l'origine de ces dieux? Le poète védique, en dehors de quelques textes qui respirent le panthéisme, répond généralement : mystère. Quant à l'origine du monde inférieur, il nous donne les réponses les plus discordantes. La production, la formation de l'univers est attribuée ici à Varuna, là à Savitri, à Sôma, plus loin à Indra, le tout selon la dévotion du poète. Au V, 1, 89, 10, il nous est dit qu'Aditi est le ciel, qu'elle est l'air, qu'elle est le père, la mère et le fils; qu'Aditi est tous les dieux, mais ailleurs elle nous est donnée comme entièrement distincte du ciel et des dieux (X, 63, 10, etc.).

Si nous demandons au Rig Véda l'origine du ciel et de la terre, lequel des deux a été créé le premier et qui en fut l'auteur, il nous sera répondu: O sages! qui le sait (*Kavayô Kô vivêda*, I, 185, 1). Cette même question est posée au V, 317, en ces termes: Quelle fut la forêt, quel fut l'arbre dont on forma le ciel et la terre? mais elle n'obtient pas de réponse. Même fait au X, 81, 4; seulement ici la formation en est attribuée au dieu *Visva*

Karman Omulium factor dont le nom abstrait cache le vide du sens. Mais le chant X, 72 résout la question de la manière suivante :

« Annonçons, en les louant dans nos hymnes, les naissances des dieux, pour ceux qui les voient longtemps après. Brahmanaspati (1) les produisit en soufflant comme un forgeron. Au premier âge des dieux l'être naquit du non-être. Au premier âge des dieux l'existant naquit du non-existant, les régions naquirent ensuite d'Uttnapad (2). La terre naquit d'Uttnapad, et les régions naquirent d'Uttnapad; Daksha naquit d'Aditi et Aditi de Daksha; car elle fut produite, Aditi la fille, ô Daksha; après elle naquirent les dieux heureux, immortels. Lorsque vous vous trouvâtes, ô dieux, bien constitués sur l'océan, alors une épaisse poussière s'échappa de vous comme de danseurs. Lorsque vous eûtes épaissi les mondes, alors vous fîtes sortir le soleil caché dans l'océan.

Huit sont les fils d'Aditi, nés de son corps. Elle en conduisit sept aux dieux et rejeta *Mārttanda*. Avec sept fils elle vint à l'âge primitif, pour la procréation (des êtres); elle amena ensuite *Mārttanda* pour la mort. »

Uttānapad est « l'engendreuse », terme vague et abstrait.

Daksha est la force? *Mārttanda* serait le soleil.

Il faut avouer que tout cela est bien obscur et n'explique pas grand chose.

A une époque plus récente ou dans une autre école on enseigna ce que nous trouvons au R. V. X, 129, que nous citerons en entier.

1. Alors il n'y avait ni être ni non-être, ni l'espace, ni le ciel au delà. Qu'est-ce qui formait la limite? Où, à qui était le réceptacle des eaux? Qu'était le profond abîme?

Il n'y avait ni mort, ni immortalité, ni distinction du jour et de la nuit. Le Seul (3) respirait sans souffler en lui-même et il n'y avait rien d'autre que lui.

3. Il n'y avait que ténèbres au commencement; enveloppé de ténèbres, tout était une mer indiscernable. Enveloppé

dans le vide, sans existence, le Seul naquit par la puissance de la chaleur. Le désir se produisit en premier lieu, lui le premier germe de l'esprit. Les sages ayant médité dans leur cœur ont trouvé l'origine de l'être dans le non-être.

5. Leur cordeau était tiré obliquement, il était en-dessous, il était au-dessus. Il était des générateurs, il était des puissances, l'essence au-dessous, la tendance au-dessus.

6. Qui le sait en réalité? Qui l'a proclamé ici? D'où s'est produite cette production des êtres? Les dieux existent en vertu de cette production; qui peut dire d'où elle provient?

Cette production (ces êtres produits) d'où provient-elle? l'a-t-il formée ou non? celui qui la contemple dans l'espace supérieur le sait-il ou ne le sait-il pas?..

Voici donc la science de vie :

Au commencement il y avait quelque chose d'incompréhensible, d'indéfinissable, d'innommable, qui n'était ni être, ni non-être, n'ayant qu'une vie comparable à une respiration sans souffler, et né lui-même du vide par la chaleur.

Dans cet innommable (nous ne pouvons pas dire « cet être », car ce n'en était point un) se produisit un jour le désir. Pourquoi? Comment? Qui le sait? Et ce désir engendra l'esprit.

Ainsi l'être sortit du non-être par la vertu du non-être. Pour arriver à cette solution les sages ont tendu leur pensée de bas en haut.

Et alors il y eut des générateurs et des forces; l'essence était en bas, l'action tendait vers le haut.

Comment le monde fut-il produit? Personne ne le sait, puisque les dieux eux-mêmes sont plus récents et l'être suprême n'en sait probablement pas davantage.

Voilà certes une science de vie d'un assez singulier genre, et l'on ne peut que répéter après M. Bergaigne, indianiste consommé, que les sages indous cachent la pauvreté des idées sous la pompe des expressions.

Nous n'avons point parlé des dieux d'un ordre inférieur qui jouent cependant un rôle important dans les Védas, mais nous ne pouvons passer sous silence les déesses qui en peuplent l'Olympe.

(1) Personnification du culte.

(2) Personnification de la puissance d'engendrement.

(3) Cette idée de l'être indistinct, informe, est réduite simplement par le pronom *tad*, *hoc*, *cela*.

Car les Védas ont aussi des déesses. Indra lui-même a une tendre épouse et le chanteur védique lui dit :

« La femme est le *chez soi*, c'est une demeure, que tes chevaux attelés t'y conduisent. Mais quand nous avons pressé le soma, qu'Agni, ton messenger, l'appelle. Pars alors, viens vers nous. Des deux côtés tu as des raisons d'être; où est arrêté ton char élevé, là ton cheval doit être dételé.

« Tu as bu le soma, Indra, retourne à ta demeure. Tu y as une charmante épouse et du plaisir, et là où est remisé ton char élevé, là ton coursier doit être dételé » III, 53, 4-6]. Et ailleurs : « Va, enivré, vers ta chère épouse; sois enivré avec ton épouse (I, 82, 5, 6). »

Agni, Varuna, les Asvins ont aussi leurs épouses. Mais les déesses les plus fréquemment invoquées sont les nymphes aquatiques, les fleuves, les eaux célestes.

« Recevez favorablement mon chant de louange, dit le poète au v. X, 75, 5, ô Gange, Yamunâ, Sarasvati, Saludri, Parushni! Écoutez-moi, ô Marudvidha avec Asikni, Arjikiya avec Vitasta! »

Citons encore *Aranyâni*, déesse des poètes *Rakâ* et *Sinîva*, représentant la nuit obscure de la nouvelle lune.

Ce qui préoccupe surtout le fidèle et le sacrificateur des Védas, c'est la production du feu, cet être divin mystérieux, partout latent, que l'homme peut forcer à paraître et dont la puissance est si redoutable. C'est ensuite le phénomène de l'orage qui, dans ce sol brûlant et desséché, annonce et amène la pluie, et avec elle la fécondation du sol. Quand le ciel est sec et la terre aride, c'est qu'un démon, le génie *Vritra*, a dérobé les nuages. Mais Indra, son ennemi mortel, le poursuit à la prière des humains, le combat, le défait, et l'oblige à restituer les nuages — les vaches célestes, selon l'expression des Védas — puis les rend, et avec eux la pluie à la terre désolée. C'est enfin la distillation du jus du soma ou plante enivrante, dont l'effet, en apparence surnaturel, fait croire à une action divine particulière: le jus offert aux dieux leur donne puissance et victoire. Déjà dans le Rig Véda on voit apparaître les familles et les écoles de Chantres sacrificateurs. Chacune a ses dieux qu'elle honore et qui la protègent particulièrement.

L'arya védique ne connaît pas la fixité des lois de la nature. Il en remarque l'ordre et la permanence avec une admiration et un enthousiasme juvéniles; mais il n'est pas absolument certain de leur permanence; il prie pour que le soleil se lève le lendemain, pour que le cours des saisons ne s'intervertisse pas, etc.

La religion védique est fondée sur le sentiment de la faiblesse de l'homme et de ses besoins, de sa dépendance vis-à-vis d'êtres supérieurs en puissance, en même temps que de la nécessité d'une puissance ou de puissances qui agissent dans les phénomènes naturels. Elle a en outre pour principe la conscience du libre arbitre, de la culpabilité des mauvaises actions, de la nécessité de mériter le secours divin par la vertu, la prière et les actes du culte et d'apaiser la colère des dieux, excitée par les fautes des hommes. La divinité est, du reste, conçue sous un jour favorable; les dieux sont les amis et les protecteurs de l'homme; le mal seul arrête leurs sentiments de bienveillance. L'homme innocent va à eux plein de joie et d'affection; s'il souffre, il sait qu'il sera aidé; coupable, il obtiendra le pardon et le retour à l'amitié divine. Car les dieux sont pour l'homme des amis, des pères, des mères même.

Les Aryas indous croyaient aussi à l'immortalité de l'âme et à la rétribution future, et ces deux croyances formaient la sanction de la morale et des lois du culte divin. C'est un point sur lequel le Rig Véda revient fréquemment. Après la mort, chaque partie de l'homme retourne d'où elle est venue; le corps est rendu à la terre, à ce sein maternel où il reposera, mais l'âme, qui vient du ciel, doit aussi lui être rendue; l'âme ne peut rester dans le tombeau; une autre demeure lui a été préparée par les dieux et les ancêtres de l'humanité. Yama, le premier homme, fils de Vivasvat, est allé dans les hauteurs éthérées préparer un lieu de repos et de récompense pour ses descendants pieux et vertueux et leur a tracé le chemin. Les deux mondes sont séparés par un large torrent, un chemin long et escarpé conduit de l'un à l'autre, deux chiens placés par Yama veillent à ce qu'aucun impie ne passe et n'entre au séjour des

bienheureux. Le Dieu Pushan conduit l'âme vertueuse à travers le torrent, la preserve des attaques des chiens et l'amène jusqu'au monde céleste là où brille une lumière inextinguible, où coulent des sources d'eau vive intarissables, où tout est joie, bonheur, paix et satisfaction, où tout désir est accompli, toute attente remplie. Là un nouveau corps viendra compléter l'être humain qui, réuni à ses parents dans la société des dieux, jouira d'un bonheur sans fin.

Par contre, les méchants dont la vie a été une suite d'injustices, de mensonges, les femmes infidèles, tous ceux qui ont violé les lois de Varuna iront dans les ténébreuses éternelles. Toutefois la pénitence peut expier les fautes et rendre au monde des dieux. Divers passages exposent clairement ces croyances.

Le culte se compose des prières et du sacrifice. On prie les dieux, le matin, à midi et le soir pour obtenir d'eux tous les biens : la santé, la longue vie, la préservation des maux, ou la guérison, la beauté, une descendance heureuse, la richesse, le triomphe des armes, comme aussi le pardon des fautes et le bonheur futur. A la prière on ajoute des offrandes selon ses moyens. Pour qui le peut, des bœufs ou vaches, des brebis, un vase de lait, miel ou beurre, une botte d'herbes, un chant pieux. Les cérémonies du culte ont pour objet la production du feu par le frottement circulaire de deux bois plats assujettis à leurs centres, les honneurs rendus aux mânes et le sacrifice ou distillation du jus du soma, que l'on répand avec du beurre fondu dans le feu de l'autel.

Il n'y avait point encore, à cette époque primitive, de classe sacerdotale, mais les fonctions de prêtre sacrificateur n'étaient pas abandonnées au premier venu ; les familles avaient leurs sacrificateurs, chœurs, etc., qui faisaient leur apprentissage chez de plus anciens qu'eux et possédaient la science du culte.

La première période de transition entre les époques védique et brahmanique est marquée par les *Brahmanas* ou traités religieux de *brahman*, prière, piété, qui sont adjoints aux divers Védas. La direction et l'exécution des cérémonies du culte, la connaissance des formules magiques d'imprécation, de conjura-

tion, etc., toujours plus multipliées, se concentraient de plus en plus entre les mains des ministres du culte. Comme tout cela finit par demander une instruction et une préparation considérables, une classe spéciale ordonnée tout particulièrement à ces études devait nécessairement se former et devenir les maîtres du culte populaire. Les guerriers occupés des combats, le peuple de son industrie, des travaux des champs devaient nécessairement abandonner tout aux mains de ceux qui seuls étaient capables de connaître, dans tous leurs détails, les volontés des dieux et les traditions des ancêtres. Cette classe fut formée par les Brahmanes ou hommes adonnés au *brahman*, au culte, à la piété, et ceux-ci devenus les maîtres formèrent le peuple à leur volonté. Pour assurer la perpétuité de leur puissance ils constitueraient les Castes peut-être à l'imitation d'un peuple habitant l'Inde antérieurement à l'invasion aryaïque et soumis par les envahisseurs.

La période de transition entre le Védisme et le Brahmanisme proprement dit est encore et restera toujours, probablement, couverte d'obscurité. L'Inde n'a point écrit son histoire. On ne peut que tirer des conjectures de ses livres religieux ou héroïques. Pour tout ce qui suit nous devons renvoyer nos lecteurs à l'article « Brahmanisme ».

C. DE HARLEZ.

VERBE DIVIN. — Le Verbe, deuxième personne de la Sainte Trinité, le Αϋτος que saint Jean a si admirablement décrit au commencement de son Évangile, est une conception trop sublime pour que les adversaires du Christianisme la lui aient accordée sans conteste. On a donc prétendu de tous les côtés que ce Verbe n'était qu'une copie d'une conception perse-avestique ou indienne védique, ou du λογος soit platonien, soit philonien. M. Marius (*La Personnalité du Christ*) a résumé et reproduit tout cela ; il suffit de nous en prendre à lui. Mais nous devons ajouter que des apologistes ont donné jadis dans le panneau et ont cru relever la croyance catholique, en faisant voir qu'elle avait été connue de l'univers entier. Ils ne supposaient pas alors le parti que l'on tirerait de cette erreur.

Le Verbe dans l'Avesta. — En réalité il est entièrement faux que les doctrines avestiques contiennent la moindre notion du verbe divin, créateur ou non. Ce que l'on a considéré comme tel, c'est ce qu'Anquetil avait appelé le *Honover* et dont on disait cent merveilles. L'erreur en ce point était possible, aussi longtemps qu'on en était réduit à étudier l'Avesta dans la prétendue traduction d'Anquetil; mais depuis que ce livre est accessible à tout le monde, le doute n'est plus admissible. Mais citons d'abord notre adversaire.

« L'éternel est verbe (Wort) par son essence. Du trône du bien est venue la parole (Wort). *Honover*, excellent, pur, saint, actif, qui existait avant le ciel et la terre.

« De ce verbe et par ce verbe sont nés la lumière originaire, l'eau originaire et le feu originaire (Urlicht, Urwasser, Urfeuer), c'est-à-dire une forme incorporée, intellectuelle, une sorte de préformation des éléments, — et de ceux-ci proviennent la lumière, l'eau, le feu, tout enfin.

« Ce verbe est Ormuzd, engendré du germe infini de l'Éternel. Premier-né des êtres, éclat et vase de l'infini, lumière progressante, incommensurable, sa volonté infiniment sainte jusqu'à la racine de l'être (traduit littéralement). Il provient du mélange du feu et de l'eau originaire. Il s'appelle *Ehore Mezdas*. M. Marius veut dire Ahura Mazda. »

Suit une longue énumération des perfections infinies de ce verbe, développée *con amore* pour faire croire à une ressemblance de cette conception avec le *Logos* évangélique.

Puis il ajoute : « Le verbe originaire (Urwort) *Honover* (1), *Enohe Verihe*, c'est-à-dire « je suis, qu'il soit, il est » l'éternelle, pure volonté, produisit le monde bon et vainquit le mauvais. »

(1) Que nos lecteurs sachent que « *Honover* » ou « *Ahuna vaïrya* » est un mot sans signification, un titre formé par une altération des mots *yathâ ahû vaïryô* qui sont les premiers mots de la prière en question. Quant à *Enohe verihe* qui remplace très savamment les termes véritables *Yathâ Ahû vaïryô*, ils n'ont aucun sens, et les vrais termes signifient : « de même qu'un chef suprême doit être cru (ou choisi). » Si l'on peut y trouver « je suis, qu'il soit, il est » nous ne voyons pas pourquoi *Pater noster* ne pourrait être traduit : « je suis, tu es, il est, » ou bien « je me moque de mes lecteurs. »

Et là-dessus il conclut en ces termes : « On voit ce qui dérive de ces découvertes de la science : le *Logos* historique de Jean tombe, et son origine doit être cherchée dans la Perse. » Or ces prétendues découvertes de la science ne sont en réalité qu'un tissu de mensonges.

L'*Honover* n'est autre chose qu'une prière de 21 mots, spécialement chère aux Parses et que ceux-ci doivent répéter sans cesse. Jamais l'Avesta, jamais aucun mazdéen n'a cherché à le représenter comme Verbe, encore moins comme Verbe créateur. Pour l'un comme pour l'autre, c'est une prière très efficace, rien de plus. Ce qui a donné naissance à l'erreur, c'est la manière bizarre dont Anquetil traduisit le chap. xix du Yasna et surtout le mot *vâcom* qui y est employé. Ce terme signifie simplement « expression, prière » et nullement *Verbum* dans un sens théologique. Verbe substantiel. Jamais l'Iran ne conçut pareille idée. Mais Anquetil assimila ces deux notions étrangères l'une à l'autre. En outre, au commencement de ce chapitre xix, Ahura Mazda dit qu'il a prononcé cette prière et qu'il l'a enseignée à Zoroastre avant la création du ciel et de la terre, ce que Anquetil représenta comme signifiant que Dieu créa par ce prétendu verbe. L'auteur avestique veut simplement rendre sa prière favorite plus respectable et ne pense pas plus loin. Le Verbe divin de l'Avesta est le fruit de l'imaginalion européenne.

Le Verbe dans l'Inde. — « L'Inde a, comme la Judée, une parole révélée dans le Verbe, et dans le Vêda l'*Vâc* (la voix, le Verbe) est désignée comme issue de l'amour, de Brahma. D'après le système philosophique appelé Vedanta, l'univers a été créé par des paroles mystérieuses. » — M. Marius cite une grande partie de l'hymne védique à la Vâc; puis, après avoir rappelé le premier verset de l'Évangile de saint Jean (*In principio erat verbum... omnia per ipsum facta sunt*, il ajoute : Ce Verbe n'est pas plus une personne que la Vâc.

Pour tenir un pareil langage, il faut être ou complètement ignorant de ce dont on parle, ou simplement de mauvaise foi.

Rien n'est, en effet, plus facile que de s'assurer de la distance infinie qui sépare le *Logos* de saint Jean de la *Vâc* indoue

ou des Védas, ou même de la parole productrice du Védânta.

Les Vedas émanent de Brahma, c'est vrai; ils sont son œuvre, mais ils ne proviennent point de sa substance. Ils ne sont pas proprement révélés, mais Brahma les a produits de la substance du soleil, du feu et du vent par une action que le livre de Manou compare à celle de la laitière qui traite une vache. (Voyez Manou, I. 89.)

Ainsi, sous le rapport de la révélation, de la parole divine écrite par l'homme qui en a reçu la communication mystérieuse, il n'y a dans l'Inde rien qui ressemble aux idées chrétiennes. Le *Védânta* véritable ne dit point du tout ce que prétend notre indianiste de contrebande. Il enseigne, au contraire, que l'être primordial a produit l'univers par *sa seule intention*. L'abrégé de philosophie qui commence le code de Manou, et dont l'auteur appartient à l'école védantique, ne parle pas le moins du monde de cette parole créatrice. Il dit simplement que Brahma ayant envie de produire des êtres émanés *Sasrkshus* forma le germe producteur des êtres (I. 12).

Le *Çata patha brahmana*, autre méditation philosophique très ancienne, et rentrant dans la catégorie des annexes des Védas (composés longtemps après ces hymnes sacrés), attribue la création de l'univers à Manou, qui ne le produisit ni par paroles, ni par désir-amour, mais simplement « désireux de leur donner l'existence ». Le désir est ici cause occasionnelle et nullement cause productive. (*Çata patha brahmana*, 101, 18.)

Quant à la *Vâc*, un coup d'œil jeté sur le texte védique nous montrera la bévée de notre théologien.

Pour se rendre compte de la nature de cette conception mystérieuse, il faut se rappeler les principes du panthéisme indou. Pour les rêveurs de l'Inde, les facultés et les sens ne sont point, en eux-mêmes, des êtres abstraits désignant des propriétés, des moyens d'action, qui n'ont de réalité que dans les individus; mais ce sont des entités universelles auxquelles participent tous ceux qui les possèdent.

Ainsi, l'esprit, la conscience, la vue, le goût, ne sont pas des manières d'être, d'agir ou de pâtir des êtres intelligents, mais des entités subsistantes, émanées

avant ceux-ci, et par lesquelles chaque individu reçoit l'intelligence et la vie, entend, voit, sent, etc.

Il en est ainsi de la *Vâc*. C'est la voix, la parole substantielle, universelle; c'est là du moins l'opinion des interprètes qui lui donnent le plus d'importance, car, pour l'exégète qui s'en tient au sens obvie du texte, cette *Vâc* est tout simplement *l'hymne divinisé*. C'était et c'est encore l'habitude des prêtres indous d'attribuer à tout ce qui concerne le culte les vertus surnaturelles les plus merveilleuses. Le sacrifice, la prière, sont tout-puissants; par ses pénitences, le brahmane peut changer la face du ciel et de la terre, il peut créer de nouveaux dieux et fait trembler jusqu'à Brahma lui-même dans sa toute-puissance. Pour arrêter l'effet de ces pénitences si puissantes, si redoutables, les dieux et Brahma lui-même n'ont d'autre ressource que de corrompre les ascètes en leur envoyant des houris, des nymphes célestes.

Telle est aussi la nature de la *Vâc* védique; il ne sera pas difficile de le démontrer. Un hymne lui est consacré *ex professo*; c'est là naturellement que nous devons en chercher la vraie essence. Voici ce qui en est dit :

Rig Veda, x, 71, 1 et suivants. — « Lorsque ceux qui fixent les dénominations des êtres émirent le commencement de la voix *vâcas*,) alors parut le trésor excellent et pur qui était caché dans leurs cœurs. Par le sacrifice, ils purent suivre sa trace, et ils la trouvèrent ayant pénétré dans les chantres sacrés. L'ayant emportée, ils l'établirent en plusieurs endroits différents, et les sept chantres la chantent en chœur. »

« Là où des Sages échangent des *paroles*, les tamisant comme le grain avec le tamis, alors les amis reconnaissent les vraies amitiés, leur bonheur est fondé sur la parole. »

« Mais maint homme apercevant la « voix ne la voit pas, maint l'entendant « ne la perçoit pas. A tel autre elle se « livre comme une belle épouse, aimante « à son époux. Celui-là on le dit affermi « dans l'amitié de la *Vâc*, on ne l'excite « plus à prendre part aux joûtes poéti- « ques. Celui-ci s'en va infructueux dans « les artifices ne tirant aucun fruit, au- « cune fleur de la *parole*. »

« Pour celui qui abandonne un ami

« fidèle il n'y a plus de bien dans la parole. Ce qu'il entend, il l'entend en vain : il ne connaît plus la voie de la vertu. »

« Lorsque les prêtres unis sacrifiant ensemble par des paroles formées par le cœur et s'élançant de l'esprit, elles laissent l'un éloigné de la sagesse, tandis que les autres agissent en vrais prêtres. »

« L'un reste là ornant une abondance de vers ; l'autre chante un hymne dans la plus large forme métrique ; un troisième disserte de la science de l'être, un autre exécute la règle du culte... »

La Vâc est parfois aussi la voix du tonnerre : par exemple, dans l'hymne VIII, 89, 10-12, dédié à Indra, Dieu du ciel et de la foudre.

« Lorsque la Vâc, reine des dieux, s'abaisse proférant des paroles inintelligibles, elle trait du lait la pluie, des quatre régions du monde, comme nourriture. — Les dieux ont créé la déesse Vâc ; les animaux à formes diverses la profèrent. Que, donnant la joie à tous, elle vienne à nous répandant sève et force. Vâc, la vache laitière, la déesse célébrée de tous. »

Voilà la véritable Vâc indoue ; la voix en général prise comme entité, voix que profèrent les hommes et même les animaux, voix qui se fait entendre dans le grondement du tonnerre. Les philosophes postérieurs ont pu, selon leur coutume, lui conférer les attributs les plus merveilleux ; ils n'en ont point changé la nature. Elle est restée ce qu'elle était en essence, et tout le monde reconnaîtra qu'elle n'a rien de commun avec le *Logos* chrétien.

D'ailleurs en disant que le Verbe évangélique est un être impersonnel abstrait, notre adversaire oublie les termes du premier chapitre même de saint Jean.

« Le Verbe vint chez les siens et ils ne le reçurent point, mais il donna à ceux qui le reçurent le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom. »

« Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, qui est celle du fils unique de Dieu. »

Ce Verbe est donc Jésus-Christ, le fils de Dieu fait chair, l'auteur du christianisme.

Le Verbe et le Logos philosophique. — Il se-

rait superflu de parler du *Logos* de Platon, trop connu pour avoir besoin d'explication nouvelle. Platon a approché quelque peu de la vérité, voilà tout ce qu'on peut dire de lui. Le génie du grand philosophe lui a fait soupçonner une idée obscure ayant quelque analogie avec la réalité de la nature divine. La révélation nous a fait connaître cette réalité : elle n'a rien emprunté à Platon.

En ce qui concerne Philon, la démonstration ne sera pas plus difficile.

Le *logos* de Philon est l'idée, l'intelligence personnifiée, le fondement de tous les nombres. Dieu est un être tellement au-dessus de ce qui n'est pas lui qu'il ne peut communiquer directement avec les êtres créés, ni les produire lui-même. Pour ce motif il a créé des êtres intermédiaires entre lui et les créatures faillibles, changeantes. Le premier et le plus élevé d'entre eux est le *logos*, représentant de l'intelligence universelle. C'est le *logos*, créé par Dieu, qui est l'auteur du monde, le *démurge*. Pour cela le *logos* a d'abord créé l'image du monde et ses lois, puis il a réalisé cette conception idéale. Il gouverne sa création, cette fonction étant au-dessous de la majesté divine. Il faudrait une dose considérable d'aveuglement volontaire pour ne pas reconnaître que cette conception de Philon est l'antipode du Verbe évangélique. Si elle se rapproche d'un autre système, c'est de celui d'Arius pour qui le fils de Dieu était aussi un être intermédiaire, quasi-divin, mais non coéternel à Dieu. C'est Arius et non saint Jean qui pourrait être accusé d'avoir copié le Juif Alexandrin.

Pour le catholique le Verbe divin est Dieu, comme M. Marius l'a très bien exposé, tout en déversant l'outrage sur ce Verbe divin. Dieu a tout créé et gouverne tout par lui-même. Aucune œuvre bonne n'est indigne de lui. Le Verbe est une personne divine, une en nature avec le Père et ne se distinguant pas de Dieu comme tel, comme essence. Si le monde a été créé par lui, c'est Dieu qui a créé et non le Verbe seul. En un mot, toutes les notions des deux doctrines sont directement opposées les unes aux autres.

Cependant n'est-il point vrai que saint Jean donne au fils de Dieu, à la deuxième personne divine, un nom emprunté à la philosophie hellénique ? N'est-il point

vrai qu'il lui adjuge des attributs déjà reconnus par Platon et Philon au *Logos* de leur métaphysique?

Nous ne pouvons que répondre affirmativement. Cela est incontestable; nous n'avons aucune crainte à l'avouer ni aucun intérêt à le nier. Oui, le profond génie de Platon, et l'esprit méditatif de Philon ont aperçu quelque chose de la vérité, mais ils se sont naturellement trompés sous beaucoup de rapports. Saint Jean est venu après eux; inspiré du ciel, il a enseigné la vérité. Pour être mieux compris, il a employé un terme connu, tout en lui donnant son vrai sens et sa vraie valeur. Oui, dit-il aux philosophes, il existe un Dieu, un *Logos*; mais ce *Logos* n'est pas, comme vous le pensez, un être abstrait, ou inférieur à Dieu. Ce *Logos*, terme de la connaissance divine, est éternel; il appartient à la nature, à l'essence divine, mais il est une personne, il a une action interne propre. Au commencement, de toute éternité, était le *Logos*, et Dieu est *Logos*, et ce *Logos* était en Dieu même, non en dehors, non inférieur et intermédiaire, ni d'existence postérieure. Ce *Logos* n'a pas tout fait comme un démiurge spécial, mais tout a été fait par lui, et rien sans lui, puisqu'il est en Dieu et qu'il est Dieu. Ce *Logos*, en tant que connaissance de soi-même que Dieu possède, est la vérité et la lumière. Cette lumière luit jusque dans le monde inférieur par la splendeur des créatures, comme par l'intelligence et la conscience humaines.

Mais du fond des passions du cœur humain, il s'était élevé d'épaisses ténèbres qui formaient comme un voile impénétrable entre Dieu et l'homme. Pour dissiper ces ténèbres Dieu a eu recours à un moyen suprême. Par son Verbe, il s'est uni une humanité, directement et par des liens personnels, afin que cette humanité pût se montrer aux hommes, les instruire et toucher leurs volontés. Le Verbe s'est donc fait chair; mais tout en prenant cette forme surajoutée, il est resté l'unique engendré du Père et s'est montré dans des rayons de gloire qui attestent sa divinité.

Telle est, avec la plus grande exactitude, pensons-nous, la doctrine de saint Jean. On voit qu'il s'attache à suivre le philosophisme et à le combattre pas à pas. Est-ce donc là le copier? S'il suffit

d'employer quelques termes identiques pour être plagiaire, les systèmes de philosophie les plus opposés vont, d'un même coup, se confondre.

C. DE HARLEZ.

VERTU. — Un certain nombre de philosophes contemporains reprochent à l'Église de dénaturer la vertu, d'en détruire l'essence, qui est le désintéressement, par la crainte de l'enfer et l'espérance du ciel. Le propre de l'homme vertueux, disent-ils, est d'aimer le bien pour lui-même, de pratiquer la vertu pour elle seule. Or le chrétien pratique la vertu pour gagner le ciel et éviter l'enfer; c'est un homme qui place à gros intérêts, qui fait le bien dans le but d'en être richement récompensé plus tard, c'est un homme prudent, si l'on veut, mais ce n'est pas un homme *vertueux*.

Nous avons déjà touché à cette difficulté dans l'article *Morale*; nous n'en dirons donc qu'un mot ici. Cette objection repose sur une double erreur.

1° En effet, il est faux de dire que l'Église n'enseigne pas que la vérité et le bien doivent être aimés pour eux-mêmes; elle enseigne ce point de morale très explicitement dans ses définitions, dans ses catéchismes et dans les traités de ses théologiens. Qui donc peut ignorer que la foi consiste essentiellement à croire en la parole de Dieu, non pas à cause de la récompense que Dieu promet au croyant, mais parce que Dieu est la vérité première, qui ne peut ni se tromper ni nous tromper? Qui donc peut ignorer que la charité dans laquelle consiste la perfection de la vie chrétienne et sans laquelle personne n'entre au ciel, consiste à aimer Dieu par-dessus tout, pour lui-même, à cause de Dieu? Le reproche adressé à la doctrine de l'Église tire donc son origine de l'ignorance des éléments fondamentaux de cette doctrine.

2° Mais, dit-on, l'Église ordonne au chrétien de désirer le ciel et de faire le bien pour l'obtenir, de craindre l'enfer et de pratiquer la vertu pour l'éviter? N'est-ce pas détruire la vertu? L'Église, avons-nous dit, enseigne que Dieu doit être aimé pour lui-même, que la vérité doit être crue pour elle-même, et que nos actes sont bons surnaturellement dans la mesure où ils sont inspirés par la charité;

mais Dieu peut et doit être aimé, non seulement à cause de sa perfection infinie ; il doit l'être aussi à cause du bien qu'il fait ou qu'il promet de faire à sa créature. La nature des choses impose à la créature cet amour de reconnaissance.

De plus, la créature a été faite par Dieu pour obtenir le ciel, pour le mériter ; il faut donc, sous peine de sortir de l'ordre voulu de Dieu et qui découle de la nature même des choses, que l'homme désire cette fin dernière et fasse tous ses actes en vue de l'obtenir. L'homme, agent doué de volonté et de liberté, doit tendre par ses désirs et ses actes au but que Dieu lui a assigné ; sans cela, il se séparera de Dieu, il n'aimera pas Dieu, ce sera un rebelle.

Quant à la crainte de l'enfer, elle s'impose pour les mêmes motifs.

En outre, ce désir du ciel et cette crainte de l'enfer constituent, pour l'homme tel qu'il est, les mobiles les plus capables de l'amener à s'efforcer de faire ce que Dieu veut, c'est-à-dire d'aimer Dieu par-dessus-tout pour lui-même et le prochain à cause de Dieu.

Vouloir supprimer le désir d'arriver au ciel et d'éviter l'enfer, c'est supposer que l'homme n'a point de fin dernière à atteindre, ou qu'il ne doit point s'en occuper.

Mais, dit-on encore, c'est par la peur que l'Église prétend faire pratiquer la vertu ? Oui, certainement, l'Église menace le pécheur de perdre le ciel et de tomber en enfer ; mais c'est afin de changer le fond même de sa volonté mauvaise et de l'amener à vouloir tout ce que Dieu veut, et, conséquemment, à vouloir aimer Dieu pour lui-même, et le bien, parce que c'est le bien. Si ces motifs secondaires, où l'intérêt humain est en jeu, empêchaient qu'il soit de s'élever jusqu'au motif supérieur et désintéressé de la charité, l'Église serait la première à les rejeter ou à déclarer qu'on les comprend mal. Mais rien de pareil ne se rencontre chez les chrétiens, et si parfois quelques pécheurs s'arrêtent à craindre sans aller jusqu'à changer de volonté et jusqu'à vouloir accomplir tout entière la charité, ils n'ont qu'un simulacre de conversion.

C'est calomnier l'Église que de l'accuser de servilisme. Elle admet que ses enfants aient pour Dieu la crainte qu'un

filis a pour son père, et un bon serviteur pour son maître. Elle le veut comme Jésus-Christ l'a voulu lui-même. (LUC. XII, 5.) Mais elle n'admet pas, elle ne veut pas que l'homme ait cette crainte *servilement servile* d'un mauvais serviteur qui serait dans l'intention de désobéir à son maître s'il ne le redoutait et qui, par conséquent, ne lui obéit pas dans la sincérité de son cœur. Prétend-on que l'Église, abandonnant la doctrine de son divin fondateur, rejette toute crainte, même celle du fils et du serviteur dont nous parlions ? Mais alors, la loi de Dieu serait vite oubliée et l'immense majorité des hommes vite entraînée sur la voie de la damnation ; et le savant Bergier avait bien raison, au dernier siècle, d'écrire que « ceux qui ont décidé que la vertu doit être aimée et embrassée pour elle-même, sans aucun motif de crainte ni d'espérance pour une autre vie, étaient des charlatans qui voulaient nous séduire par des mots vides de sens... Les philosophes qui ne veulent point reconnaître un Dieu législateur, rémunérateur et vengeur, et parlent sans cesse de vertu sont ou de mauvais raisonneurs qui ne s'entendent pas eux-mêmes ou des hypocrites qui veulent en imposer aux ignorants. » (*Dict. de theol.*, v^o VERTU.) Et enfin, Dieu ayant placé la félicité suprême de tous les êtres dans cette même fin dernière et n'ayant pu les disjoindre l'une de l'autre, comment veut-on que des actes soient vertueux sans tendre à l'une et à l'autre et sans nous conduire à notre bonheur éternel ? Comment veut-on que nous fermions notre esprit à ces espérances immortelles ?

Cf. LEHMKUH, *Theol. moralis* ; Cardinal MAZZELA, *de Virtutibus infusis* ; BARRÉ, *Tractatus de virtutibus, passionibus et vitis* ; et en général tous les théologiens catholiques traitant des vertus.

VIE FUTURE (CROYANCE DES HÉBREUX A LA). — Il est reconnu de tous que, dès l'époque de la captivité de Babylone, les Juifs professaient explicitement la foi à une autre vie, rémunératrice de la première. En effet, les derniers livres de l'Ancien Testament rendent évidemment témoignage à cette croyance : le second livre des Machabées recommande la prière pour les morts ; la Sagesse proclame que Dieu a créé l'homme pour l'immortalité (II, 23) et Daniel prophétise

en ces termes : « La multitude de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveillera, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre et l'infamie éternelle (XII, 2.) » Mais depuis leur origine jusqu'à l'époque de la captivité, qu'ont pensé les Hébreux au sujet de ces grandes vérités ? Au siècle dernier, Voltaire et Warburton, dans notre siècle Salvador, Cahen, Derenbourg, Renan et d'autres ont nié la foi des Juifs aux destinées futures, tandis que l'opinion contraire, la vraie, était défendue à des points de vue divers par Freret au XVIII^e siècle, et au XIX^e par Joseph Halévy, Mgr Freppel, etc. Pour arriver dans cette importante question à des solutions précises, il faut remarquer tout d'abord que l'idée de la vie future en renferme plusieurs autres, connexes, il est vrai, mais qui ne se supposent pas toujours nécessairement l'une l'autre. Nous allons donc voir successivement, en abrégant l'excellent travail de M. Vigouroux sur cette question *Bible et découvertes*, t. III, quelles étaient les croyances des Hébreux touchant la nature de l'âme, son immortalité, sa rémunération future, et enfin sa réunion définitive avec le corps.

I. *Nature de l'âme.* — Il ne faut pas chercher dans la Bible un traité didactique sur la nature de l'âme : le génie oriental avait horreur des abstractions. Mais dès la première page de la Genèse, nous voyons clairement que les Hébreux savaient distinguer l'âme du corps. En effet, dans le récit de la création de l'homme, nous distinguons trois moments successifs : Dieu façonne d'abord le corps, appelé par l'auteur sacré *àfar*, « poussière », ou *bâsar* « chair » ; puis il inspire dans ce corps un souffle de vie, un « esprit », *nîsmat* ou *ruah* ; enfin, de l'union de ces deux éléments distincts résulte l'âme vivante, l'homme, *nêfès hayah*, Adam. Après cette première page, que l'on parcourt toute la Bible, on y trouvera toujours la distinction de l'âme et du corps : « Le corps souffre et l'âme s'allige. » (Job, XIV, 12.) « Parce que mon âme se réjouit, mon corps est en assurance. » (Ps. XVI, 9, etc.) — Mais si les Hébreux connaissaient l'existence de l'âme, en connaissaient-ils aussi la nature immatérielle ? 1° On a voulu le nier, sous prétexte que, dans la Bible, l'âme est désignée par des noms qui signifient

souffle ou vent. Mais qu'est-ce que cela prouve ? que le langage humain se sert d'images sensibles pour désigner les objets immatériels, suivant en cela le travail de l'intelligence, qui va du moins parfait au plus parfait, du matériel au spirituel, du particulier à l'universel ; c'est là une loi commune à tous les hommes, et dont l'effet se fait sentir dans le langage de tous les peuples : les mots « âme, esprit » signifient aussi souffle ou vent, et pourtant nous croyons à la spiritualité de ce *souffle*. Si donc les Hébreux appelaient l'âme un « vent », cela prouve uniquement que, convaincus de sa spiritualité, ils employaient pour la désigner le nom des corps les moins grossiers, les plus immatériels qu'ils connaissaient. 2° La Genèse nous enseigne (I, 27) que l'homme est fait à l'image de Dieu ; or ce n'est point par son corps que l'homme est l'image du Créateur, puisque Dieu n'a pas de corps ; ce n'est pas par la vie qui l'anime, puisque les plantes et les animaux sont eux aussi des êtres vivants ; ce n'est que par son âme, et cette âme n'est l'image de Dieu que parce qu'elle est intelligente, libre, et par conséquent spirituelle. Qu'on retourne comme on voudra cette parole de la Bible, on ne pourra trouver d'autre sens à ce passage de la Genèse, qui atteste la foi des Hébreux à la spiritualité de l'âme : pour eux, l'âme est le souffle immatériel qui anime le corps, et la mort n'est que la séparation des deux éléments, la dénudation de l'âme, selon l'expression d'Isaïe (LIII, 12).

II. *Immortalité de l'âme.* — A la rigueur, l'âme pourrait être immatérielle et néanmoins ne pas survivre au corps. Une nouvelle question se pose donc ici : les Hébreux, convaincus de la spiritualité de l'âme, croyaient-ils à sa survivance, et surtout, à sa survivance sans fin ? Ici encore nous répondons hardiment oui, et nous le prouvons :

4° A part quelques exceptions insignifiantes, tous les peuples ont cru à la continuation de la vie après la mort. On peut donc *a priori* affirmer que les Hébreux y ont cru comme les autres peuples. Et comment n'auraient-ils pas eu cette croyance, alors qu'on la trouve solidement établie chez les Chaldéens, leurs ancêtres, et chez les Égyptiens, au milieu desquels ils vécurent si longtemps ?

Entrons à ce sujet dans quelques détails. — *a*) Les *Chaldéens* croyaient à l'immortalité de l'âme, cela est indubitable; le soin qu'ils apportaient à la sépulture de leurs morts, l'usage qu'ils avaient de placer des aliments auprès des cadavres ne sauraient s'expliquer en dehors de cette croyance. D'ailleurs, nous possédons des témoignages encore plus positifs. Les traditions chaldéennes rapportent que Nisutrus, le Noé assyrien, ayant offert un sacrifice aux dieux, fut enlevé à la terre pour *habiter désormais avec les dieux*. Une prière pour le roi contient l'invocation suivante : « Et après le don de ces jours présents, dans les fêtes de la montagne d'argent, des cours célestes, de la demeure de la félicité; à la lumière des champs de délices, puisse-t-il mener une vie éternelle (?), sainte, en la présence des dieux! » Une autre prière contient ces paroles : « Une vie heureuse puisse-t-il mener! Le haut du ciel vaste, puisse-t-il le voir! » Enfin nous possédons tout un poème étrange, la descente d'Istar aux enfers, qui établit définitivement la croyance des Chaldéens à une autre vie, à une « maison de l'éternité »; or, il ne faut pas oublier qu'Abraham, le père des Hébreux, était un Chaldéen. — *b*) Quant aux *Egyptiens*, tous les anciens ont parlé de leur croyance à l'immortalité de l'âme, et les découvertes modernes nous ont restitué le tableau du célèbre Jugement des morts, où chaque âme était pesée au sortir de la vie, et envoyée dans un lieu de délices ou bien dans un endroit ténébreux, selon que la balance avait penché d'un côté ou de l'autre. D'ailleurs, de nombreux usages montraient la préoccupation que la pensée de l'autre vie inspirait aux Égyptiens, et jamais, dit M. Vigouroux, aucun peuple n'a fait passer à un tel degré dans sa vie tout entière l'idée de l'immortalité. Or les Hébreux ont vécu longtemps en Égypte, ils ont été les témoins de cette préoccupation constante de la vie future, ils ont connu l'immortalité de l'âme; bien plus, ils y ont cru; sans cela, le Pentateuque, qui a bien soin de condamner formellement les erreurs des peuples avec lesquels Israël a été en contact, contiendrait la répudiation formelle de la croyance égyptienne; mais il n'en est rien, et personne

n'a jamais pu citer un seul mot du Pentateuque où la vie future fût évoquée en doute.

2° A cet argument négatif nous ajouterons des preuves positives : — *a*) Souvent, dans les livres bibliques, même dans les plus anciens, la vie terrestre est assimilée à un pèlerinage, à un exil loin de la véritable patrie : « Les jours de mon pèlerinage sont de 130 ans », disait Jacob au pharaon qui lui demandait son âge. — *b*) Au lieu de dire que tel personnage mourut, le Pentateuque dit souvent qu'il « retourna à ses pères, » ou qu'il « se réunit à son peuple ». Or cette réunion aux ancêtres qu'occasionne la mort n'est pas, dans la pensée de l'auteur sacré, la réunion des cadavres; en effet, Abraham est enterré à Hébron, tandis que son père reposait en Syrie, et ses aïeux en Chaldée, et pourtant il est réuni à son peuple. Aaron est inhumé seul sur le mont Hor, et pourtant il est lui aussi réuni à son peuple; de même Moïse, dont personne pourtant ne connaît le tombeau. Cette réunion aux ancêtres n'étant pas la réunion des corps, ne peut être que la réunion des âmes. — *c*) On sait que Saül alla trouver la pythonisse d'Endor pour lui demander d'évoquer l'ombre de Samuel, mort depuis longtemps; il est évident que, pour l'auteur et les lecteurs de ce récit, le prophète vivait encore en quelque manière après sa mort. La nécromancie était condamnée par la loi mosaïque, mais cette superstition n'avait pu être complètement déracinée, puisque nous voyons Isaïe s'élever contre elle à son tour, et elle ne peut s'expliquer sans la croyance à une vie ultérieure. — *d*) Le livre des *Proverbes*, antérieur à la captivité, nomme par son nom l'immortalité de l'âme : « Sur la voie de la justice est la vie, et sur le chemin de son sentier est l'immortalité. » (XII, 28.) Il est facile de prétendre, avec Derenbourg, que ce dernier mot est une interpolation; il est plus difficile de le prouver, et de savants rationalistes y ont renoncé. — *e*) Enfin il est si vrai que les Hébreux croyaient à la vie future, qu'ils avaient un nom pour désigner le séjour des âmes après la mort. Ce lieu s'appelait le *Schéol* : son nom revient sept fois dans le Pentateuque et soixante-cinq fois dans l'Ancien Testament, et presque toujours, de

l'aven même des hébraïsants rationalistes, il désigne, non pas le tombeau, mais le séjour des âmes : tantôt c'est le séjour des bons que les auteurs sacrés appellent *Schéol*, tantôt c'est le séjour des méchants, tantôt c'est le lieu de la réunion des âmes en général; c'est ainsi que le mot latin *inferi* a pu désigner soit le séjour des méchants, soit les limbes des justes où le Christ descendit après sa mort : *descendit ad inferos*.

III. Rémunération de l'âme après la mort.

— Les Hébreux avaient-ils une idée claire des récompenses ou des châtimens qui attendent l'âme dans l'autre vie? Ici on ne peut plus être aussi affirmatif que tout à l'heure; pour être absolument exact, nous croyons qu'il faut établir les trois propositions suivantes: — 1° La rétribution future n'est niée ni révoquée en doute dans aucun passage de la Bible. Voilà un fait que l'on ne peut contester et qui suffit à mettre hors de cause la religion judaïque. — 2° La rétribution future est supposée dans plusieurs passages des Livres saints; ainsi, l'enlèvement d'Hénoch au ciel est donné comme une récompense de sa piété (Gen., v, 24); le suicide est menacé d'une punition, qui ne peut être infligée que dans l'autre vie (Gen., ix, 5; et enfin, voici la conclusion de l'Ecclésiaste : « Sache donc... que Dieu te fera comparaître devant son tribunal... Crains Dieu et observe tous ses commandemens, car c'est là le tout de l'homme; car Dieu fera venir devant son tribunal toute œuvre bonne ou mauvaise, quelque cachée qu'elle soit. » Or, que signifierait ce jugement, s'il n'était pas sanctionné par une rémunération équitable? — 3° Néanmoins, on ne rencontre pas, dans les plus anciens des Livres saints, et en particulier dans le Pentateuque, d'affirmation formelle de la rétribution future. On peut expliquer ce silence par la crainte qu'avait Moïse de voir les Hébreux s'adonner à l'idolâtrie; il faut aussi remarquer que le législateur hébreu ne fondait pas une religion nouvelle, et n'avait qu'à garantir, à fortifier contre toute atteinte la religion des patriarches, en insistant seulement sur les points menacés, comme celui de l'unité de Dieu. Mais la grande raison, c'est que le rôle prépondérant que joue dans la vie la pensée du ciel et de l'enfer est un privilège de la religion chré-

tienne, un des côtés par lesquels elle perfectionne la religion juive; les Juifs attachaient plus de prix que nous aux biens de la terre, et il était réservé au christianisme de faire lever tout à fait les yeux vers le ciel. Cependant « il faut distinguer, dit M. Vigouroux, entre la connaissance d'une doctrine et l'influence qu'elle exerce sur les esprits ». La rémunération future était pour les Juifs une vérité plus spéculative que pratique, mais c'était une vérité; avec le temps, d'ailleurs, elle prit une plus grande importance, et à l'époque des Maccabées nous la voyons faire la force des martyrs.

IV. *Résurrection des corps*. — Le corps ressuscitera, pour participer à la rémunération de l'âme comme il a eu part à son mérite: cette dernière vérité était-elle connue des Hébreux avant la captivité? Oui, et nous en voyons la preuve dans le livre de Job. Ce poème, il est vrai, a été allégué par Derenbourg, par Renan, comme une preuve que les Hébreux ne croyaient pas à la vie future. « Comment, disent-ils, admettre cette croyance chez Job malheureux, puisque jamais la pensée d'une autre vie ne vient alléger ses souffrances et lui faire dire quelques paroles d'espoir? » Or, c'est le contraire qui est vrai: sans doute Job exhale amèrement et longuement les plus tristes plaintes; mais tout à coup, sa voix prend un accent solennel: « Qui me donnera que mes paroles soient écrites! qu'un style de fer les grave sur le plomb! qu'elles soient gravées à jamais sur la pierre! » (ix, 23-24.) Pourquoi ce début magnifique? c'est que Job va professer la foi qui est toute son espérance: « Oui, je sais que mon vengeur est vivant, et qu'il se tiendra le dernier sur la poussière; que de ce squelette, reconvert de sa peau, que de ma chair, je verrai Dieu. Moi-même, je le verrai; mes yeux le verront et non un autre, mes reins se consomment dans cette attente (25-27. » On ne peut exprimer plus clairement sa foi à la résurrection des corps, et c'est là ce que tous les Pères, tous les docteurs ont vu dans ce passage. Comment donc Renan a-t-il pu s'inscrire en faux contre cette interprétation séculaire? en forgeant une traduction fantaisiste d'après laquelle *voir Dieu* signifie simplement *être vengé par Dieu*; au surplus,

voici cette traduction : « Car, je le sais, mon vengeur existe, et il apparaîtra enfin sur la terre. *Quand cette peau sera tombée en lambeaux, privé de ma chair, je verrai Dieu...* » Les mots soulignés sont une traduction inexacte; quant à ces mots : « privé de ma chair, je verrai, » le sens en est absolument contraire à celui de l'original : « Jamais, dans aucune langue, dit M. Le Hir, ces mots : Je vous vois de ma fenêtre, ne pourront signifier *loin de ma fenêtre*. » De même, lorsque Job dit : « De ma chair je verrai Dieu, » il ne faut pas lui faire dire : « Loin de ma chair, ou privé de ma chair. »

En résumé, l'idée de la vie future existait chez les Hébreux; sans doute elle n'occupait pas dans leurs esprits et dans leurs livres la place prépondérante qu'elle occupe dans la religion chrétienne; mais, concluons-nous avec M. Vigouroux, « Dieu nous garde de mépriser à sa source le petit ruisseau qui deviendra plus loin un grand fleuve, et de nier la lumière du soleil levant parce qu'il n'a pas encore atteint l'éclat de son midi. » — Voir VIGOUROUX, *loco citato*; J. HALÉVY, *Revue archéologique*, juillet 1882; CLERMONT-GANNEAU, *ibid.*, déc. 1879; G. PERRON et CHUPIEZ, *Hist. de l'art dans l'antiquité*, t. I, p. 129, t. II, p. 359; SPIESS, *Entwickelungsgeschichte*, p. 196; TH. H. MARTIN, *La Vie future*, ch. III; FEPPÉL, *Annales catholiques*, avril 1873; LE HIR, *Le livre de Job*; CRELUEL, *Le livre de Job vengé*.

DUPLESSY.

VIGNE. — La Genèse parle de la vigne en deux circonstances importantes, et l'accord de ses affirmations avec les données de la science est si parfait, que l'on peut y voir à bon droit une confirmation de la véracité du livre saint.

I. La Genèse indique Noé comme le premier qui se soit livré à la culture de la vigne (ix, 20). Or, à s'en tenir aux données scientifiques, tout porte à croire qu'en effet ce sont les Sémites qui les premiers ont cultivé la vigne. Chez les Aryas, des boissons fermentées autres que le vin ont d'abord été d'un usage très répandu; chez les Sémites, au contraire, les noms du vin apparaissent dès l'origine; et son nom principal, *Yain*, passe chez les peuples aryens, où on le retrouve sous diverses formes; or, s'il en est ainsi, c'est que les Sémites ont

fait connaître le vin aux Aryas. Ajoutons que l'Arménie, dont la Bible fait le berceau de la vigne, est encore aujourd'hui très favorable à cette culture.

II. — Un des officiers du pharaon, emprisonné avec Joseph, raconte en ces termes, au serviteur de Dieu, un songe qui le tourmente : « J'ai songé : j'ai vu une treille, et cette treille avait trois branches. Elle a fleuri, elle s'est chargée de grappes et les raisins ont mûri. J'avais dans ma main la coupe du pharaon .. et j'ai mis la coupe dans la main du pharaon (xl, 9). » Ce passage de la Genèse est un de ceux qui ont fourni aux incroyants, surtout aux deux derniers siècles, l'occasion des plus vives attaques. Hérodote dit en effet qu'il n'y avait pas de vignes en Egypte, bien qu'il suppose le contraire en cinq endroits différents, et Plutarque assure que les naturels du pays avaient le vin en horreur. Pour les incrédules cela suffisait : Hérodote avait raison contre lui-même, Plutarque avait raison contre Diodore, Strabon, Pline, Horace, etc.. et dès lors, il était évident que la Genèse était postérieure à l'époque de Josias, vers laquelle on avait tenté d'introduire la vigne en Égypte. Les défenseurs de la Bible avaient eux-mêmes accepté le témoignage d'Hérodote, et supposaient, pour expliquer le songe de l'échanson, que les rois pasteurs avaient introduit à leur cour l'usage du vin, qu'ils connaissaient avant d'avoir conquis l'Égypte. Mais aujourd'hui il n'est plus nécessaire de recourir à cette explication pour justifier le récit de Moïse; les monuments les plus anciens de l'Égypte, comme les tombeaux des Pyramides et de Beni-Hassan, témoignent : 1° qu'il y avait beaucoup de vignes en Égypte; 2° que l'usage du vin y était très commun, pour les pauvres comme pour les riches, pour les femmes comme pour les hommes; 3° que non seulement on usait du vin, mais que souvent on abusait; les monuments, en effet, représentent des hommes ou des femmes en état d'ivresse. Ainsi se trouve confirmée la véracité de la Genèse sur ce point naguère si controversé. Bien plus, l'échanson disait dans le récit de son rêve : « Je prenais les grappes, je les pressais dans la coupe, et je tendais la coupe au pharaon. » Ce détail a été retrouvé dans

les textes du temple d'Edfou, en 1807 on y voit le roi tenant en main une coupe, et le texte explicatif de cette figure commence ainsi : « On a exprimé des raisins dans l'eau, le roi le boit. » On usait donc non seulement de vin, mais de moût, comme l'indique le récit de la Genèse. — Voir WISEMAN, *Disc. sur les rapports entre la science et la religion*, 9^e disc.; VIGOUROUX, *Bible et découvertes*, t. II; GLAISE, *La vigne et le vin chez les Sémites...* (*Revue des langues romanes*, juillet 1870).

DUPLESSY.

VITAL (PRINCIPE). — I. *Enseignement de l'Église.* — L'homme possède une triple vie : la vie *végétative* ou purement *organique*, qui ressemble à celle des plantes et grâce à laquelle il se nourrit, s'accroît et se survit dans sa postérité; la vie *animale* qu'il exerce par ses sens et qui lui est commune avec les bêtes; a vie *intellectuelle* ou de la raison dont il est seul doué parmi les êtres corporels. Nous avons démontré, à l'article *Spiritualité de l'âme*, que cette dernière vie ne s'exerce point par nos organes corporels, et qu'elle a pour principe une âme distincte de notre corps. C'est dans cette même âme unie à notre corps, qu'il faut chercher le principe de notre vie purement organique et de notre vie sensitive. Tel est l'enseignement de l'Église catholique qui, en 1311, a défini, au concile de Vienne, qu'il n'y a dans l'homme qu'un seul principe vital, son âme. Aussi deux théologiens allemands Gunther et Baltzer ayant soutenu, en notre siècle, le premier que le principe de notre vie animale et de notre vie organique n'est pas le même que notre âme raisonnable, le second que notre vie végétative ne possède pas du même principe que notre vie sensitive et intellectuelle, leurs sentiments furent signalés par Pie IX comme contraires à la doctrine de l'Église. (Bref du 15 juin 1857 et lettre du 30 avril 1860.)

Ce n'est pas le lieu d'expliquer comment cette doctrine de l'unité du principe vital dans l'homme est liée à l'exposition du dogme de l'Incarnation, ni de discuter toutes les questions philosophiques qu'elle soulève. Contentons-nous de remarquer que, selon la définition du concile de Vienne et l'enseignement commun des théologiens catholiques,

notre âme est une substance qui donne la vie organique et sensitive à notre corps, en même temps qu'elle est par elle-même un principe intelligent. Les fonctions de la vie organique et sensitive lui sont communes avec notre corps, pendant que l'intelligence et la volonté lui sont exclusivement propres. Notre âme remplit donc en nous le même rôle que le principe vital accomplit dans les plantes et dans les animaux. Ce n'est pas à dire que la matière qui doit constituer notre corps ne soit pas organisée par un autre principe antérieurement à son union avec notre âme (c'est une question dans laquelle nous n'entrons point); mais il en résulte que c'est à partir du moment où notre âme est créée et unie à notre corps, que ce corps est proprement un corps humain. Il faut remarquer aussi que ce n'est pas d'une façon consciente, ni, par conséquent, par l'action de son intelligence que notre âme concourt aux fonctions purement organiques qui se produisent en notre corps, elle exerce ces fonctions par des puissances inconscientes, inférieures à nos facultés intellectuelles et à nos puissances sensibles.

L'exposé de la doctrine enseignée dans l'Église sur ce point est la meilleure réponse qu'on puisse faire aux objections dont elle est l'objet; car presque tous ceux qui l'attaquent la comprennent mal.

Nous nous contenterons donc d'ajouter à cet exposé l'analyse des principales théories qui se sont produites en dehors, de l'enseignement des théologiens, sur le principe de la vie du corps humain : 1^o les théories mécaniques et chimiques, 2^o l'organicisme, 3^o le vitalisme, 4^o diverses formes d'animisme. Nous montrerons en même temps que ces théories sont insuffisantes ou incomplètes, et que les principes que nous venons d'exposer donnent seuls une réponse satisfaisante au problème.

II. *Théories mécaniques et chimiques.* — 1^o Nous appelons théories *mécaniques et chimiques* celles qui expliquent les phénomènes de la vie organique par le seul jeu des forces mécaniques, physiques et chimiques de la matière brute, celles qui prétendent en conséquence ramener les lois de la vie à celles de la mécanique et de la chimie. Tel était, à peu près, le système de Descartes qui voyait dans les animaux des machines semblables à

celles que nous fabriquons. La matérialité exclusive des fonctions vitales est encore défendue par un certain nombre de physiiciens et de physiologistes modernes. C'est « que, remarque M. Janet (*Le Matérialisme contemporain*, ch. v), depuis Descartes jusqu'à nos jours, l'explication des phénomènes vitaux par les lois générales de la matière a fait et fait encore chaque jour de nouveaux progrès. C'est ainsi que le fait de la respiration a été ramené, depuis Lavoisier, au phénomène tout chimique de la combustion. Les expériences sur les digestions artificielles, inaugurées par Spallanzani, et depuis développées par tant de physiologistes éminents, tendent à prouver également que la digestion n'est qu'un phénomène chimique. La découverte de l'endosmose par Dutrochet a rapproché les faits d'absorption des phénomènes de capillarité et les découvertes de M. Graham ont jeté beaucoup de jour sur les sécrétions. » La théorie mécanique de la chaleur aide aussi à l'explication des phénomènes de la vie, qui ne sont parfois qu'une transformation de chaleur en mouvement, transformation semblable à celle qui se produirait dans nos machines à vapeur. De tous ces faits, il résulte qu'un très grand nombre de phénomènes vitaux peuvent, dès à présent, s'expliquer par les lois de la mécanique et de la chimie. Si nous ne pouvons les expliquer tous de la même manière, c'est, au dire de ceux qui regardent la vie comme le simple produit des forces brutes de la matière, que la science n'est pas encore assez avancée ; mais si peu qu'elle continue ses progrès, elle ne manquera pas d'arriver à ce résultat.

Nous ne nierons pas que les lois de la mécanique, de la physique et de la chimie ne s'accomplissent dans les corps vivants aussi bien que dans les autres corps, et qu'elles ne doivent entrer dans l'explication des phénomènes vitaux.

La matière organisée n'est pas en effet dépouillée des forces de la matière brute qui lui est inférieure. Mais il se produit dans les êtres vivants des fonctions d'un ordre absolument différent et auxquelles les forces physiques et chimiques mises en jeu ne font que servir d'instruments. Ces fonctions, qui n'ont jamais pu être réalisées que par les êtres vivants et organisés, sont la nutri-

tion qui répare sans cesse les tissus et les organes à mesure qu'ils s'épuisent, la croissance et le développement qui se continue jusqu'à l'âge adulte et auquel succède le dépérissement de la vieillesse qui aboutit à la mort, enfin la génération qui est seule capable de produire des êtres vivants. Ce dernier point, en particulier, a été victorieusement démontré par les expériences à l'aide desquelles M. Pasteur a établi qu'il faut un être vivant pour produire la vie, et qu'elle ne se produit jamais par génération spontanée. Ces fonctions mettent un abîme entre la matière brute et la matière organisée. Elles exigent qu'il y ait dans l'être vivant un principe qui dirige et mette en jeu toutes les forces chimiques et physiques dont il dispose. Ce principe est supérieur à la matière brute et à ses lois. Il ne pourra jamais être expliqué ni reproduit par les seules ressources de la mécanique, de la physique ou de la chimie.

Les théories mécaniques et chimiques de la vie sont donc insuffisantes pour la solution du problème.

III. *Organicisme*. — On appelle *organicisme* le système qui fait dériver la vie d'une certaine structure ou composition des matériaux organiques. Ce système ressemble au précédent en ce qu'il nie que la matière organisée se produise et exerce ses fonctions sous l'action d'aucun principe vital ; il en diffère en ce qu'il attribue à la matière vivante des propriétés propres. Cette doctrine formulée par Bichat, qui mourut au commencement de ce siècle, a obtenu un assez grand succès auprès de l'école de médecine de Paris et elle compte encore de nombreux partisans.

« Les organiciens contemporains, dit M. Brin dans son *Histoire de la philosophie contemporaine*, p. 193, sont d'accord sur un point : ils soutiennent que la vie, du moins à ses derniers degrés, est une propriété inhérente à l'organe matériel. Ils admettent cette proposition, tirée du *Traité de l'homme* de Descartes : *Lorsque le corps a tous ses organes disposés à quelques mouvements, il n'a pas besoin de l'âme pour les produire*. Ils se divisent, quand ils cherchent à expliquer la liaison qui existe entre les diverses fonctions de l'être organisé : les uns se prononcent pour l'unité du principe vital, tout en professant que ce principe ne diffère pas

des propriétés de la matière; les autres, à la suite de Fouquet, enseignent que les organes pris séparément sont des centres de vie et d'activité, dont le simple groupement constitue l'autonomie et l'identité des êtres vivants; plusieurs enfin, s'appuyant sur les derniers progrès de la science et s'autorisant des expériences de Claude Bernard, de Virchow, de Vulpian, substituent le système *cellulaire* ou l'*hylozoïsme* universel à l'organicisme proprement dit: suivant leur opinion, la nature est un immense réservoir d'éléments qui sont autant d'organes rudimentaires de cellules infiniment petites où la vie se cache à l'état de germe; ces éléments s'unissent obéissant aux lois d'un *déterminisme* extérieur et intérieur, et de leur union résulte la vie avec l'ensemble de ses propriétés et de ses fonctions. Les plantes et les animaux peuvent donc se définir: une société de cellules dont les groupements et les tendances *se manifestent fatalement, nécessairement, aveuglément.* » Telle était la théorie de P. Bert et telle est celle du docteur L. Luys. Nous n'avons pas à dire ici comment cette doctrine donne la main à l'évolutionnisme et au buchnalisme, ni comment elle a mené Buchner et d'autres auteurs à l'athéisme.

Les organiciens estiment, avec raison, que les propriétés spéciales de la matière organisée expliquent en partie les phénomènes vitaux. Il faut reconnaître, en effet, que chaque cellule et quelquefois chaque organe obéit dans ses fonctions aux lois qui découlent de ses propriétés organiques, aussi bien qu'aux lois de la physique et de la chimie; un groupe d'éléments anatomiques arraché du groupe où il vivait et transplanté dans un milieu semblable, même sur un autre individu que celui qui l'a fourni, continue à vivre et à se développer: c'est ainsi que s'explique la greffe des arbres, la transfusion du sang d'un homme dans les veines d'un autre qu'il ranime, la greffe de fragments d'épiderme, de morceaux de périoste ou même de pattes et de queues de jeunes rats qui continuent à vivre sur l'individu dans les tissus duquel ils ont été transplantés. Nous avons eu occasion (art. *Spiritualité de l'âme*) de parler des actes réflexes qui se produisent sous l'action des ganglions nerveux alors même que ces ganglions

ne sont plus en rapport avec le cerveau. — Une bouture arrachée d'une plante et convenablement cultivée devient une autre plante; si un ver est coupé en tronçons, chaque tronçon devient un ver qui vit et se forme les organes qui lui manquaient d'abord; enfin les sujets des espèces inférieures du règne animal, comme les siphonophores, semblent des colonies d'individus distincts qui se fusionnent en plus ou moins grand nombre, et sont plus ou moins solidaires, au point de vue physiologique.

Tous ces faits montrent que les éléments vivants possèdent, en vertu de leur organisation, des propriétés spéciales, qu'ils ne les perdent point par le seul fait de leur séparation de l'individu qui les a produits et que ces propriétés leur permettent d'entrer dans les tissus d'autres individus, sans avoir besoin de subir aucune assimilation. Il n'est pas moins certain que ces éléments, détachés de l'être vivant qui les a formés, peuvent donner naissance à de nouveaux individus de la même espèce: ce n'est là qu'une variété de la reproduction des êtres vivants.

Mais peut-on en conclure, avec les organiciens dont nous avons parlé en dernier lieu, que les animaux ne sont qu'un groupement de cellules indépendantes de leur nature? Non; car des faits nombreux et non moins péremptoires établissent le contraire. Nous n'examinons pas ici la question pour l'embryon en formation, puisque jusqu'à un certain moment on peut n'y voir qu'une matière qui se prépare sous l'influence des parents à devenir un être vivant de la même espèce qu'eux, et qu'il est difficile de fixer le moment où cet embryon peut être appelé un animal, comme ceux auxquels il doit la vie. Nous laissons aussi de côté le problème des colonies formées de zoonites: rien n'empêche de faire de ces zoonites des individus qui vivent solidairement et comme en communauté avec les individus auxquels ils sont attachés. Mais il n'en est pas de même des animaux des espèces supérieures: l'étude de ces animaux montre qu'une fois constitués, ils possèdent une unité qui ne s'explique point, si l'on regarde le développement des divers éléments anatomiques qui les composent comme indépendants de toute direction cen-

trale. Il faut en effet que chaque tissu, chaque système, chaque organe se forme dans les conditions spéciales qui lui permettront de remplir ses fonctions; il faut, pour vivre et remplir ces fonctions, qu'il en reçoive les moyens des autres tissus et des autres organes. Si l'un de ces éléments dépérit, les autres en souffrent; si une fonction importante est compromise, la mort arrive à brève échéance. La vie des animaux supérieurs exige donc l'action d'un principe unique et central.

Nous avons fait ressortir, aux articles *Dieu* et *Providence*, combien est grande l'unité et l'harmonie des éléments de certains organes. Nous avons montré alors, qu'à ne considérer qu'un individu dans chaque espèce, cette unité ne pouvait être l'effet du hasard. Nous en avons conclu qu'il fallait qu'une intelligence suprême eût tracé les lois de cette organisation. Mais les lois de la nature ne s'accomplissent pas sans le concours des créatures, ni en vertu d'une intervention extranaturelle de Dieu; elles résultent de la constitution des êtres. Puisque nous admirons dans la vie de tous les individus d'une même espèce une unité merveilleuse et que cette unité ne peut être attribuée au hasard, il faut admettre qu'elle tient à leur constitution. Il s'ensuit qu'il existe en chacun d'eux un principe central qui produit cette unité et qu'il faut par conséquent rejeter la théorie de Paul Bert et reconnaître, avec les premiers organicistes dont nous avons parlé, l'unité du principe vital. Quelle est la nature de ce principe? diffère-t-il de l'ensemble des propriétés de la matière qui constitue le corps organisé? C'est ce que nous dirons après avoir examiné l'opinion des vitalistes.

IV. *Vitalisme*. — Les vitalistes attribuent les phénomènes biologiques à un principe unique, insaisissable en lui-même, qui se manifeste seulement par les fonctions vitales et qu'ils appellent *principe vital*. Cette théorie a été surtout défendue à l'école de médecine de Montpellier, où Barthez l'avait enseignée à la fin du siècle dernier.

« Suivant Barthez, suivant d'autres, avant et après lui, dit M. Lelut (*Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Vie*), le *principe vital*, essentiellement distinct de la matière organisée, la régit et la dirige dans tous les actes qui sont les actes de

la vie, mais qui ne sont que les actes de la vie. Peut-être, avoue pourtant Barthez, ce principe n'est-il pas aussi distinct de l'âme qu'il l'est du corps, peut-être tient-il de quelque façon et par quelque côté à l'âme. Mais toujours est-il qu'en laissant à cette dernière la direction et la responsabilité de tout ce qui est sensibilité et pensée, il garde pour lui seul tout ce qui, dans le corps vivant, se passe sans sentiment et sans pensée. »

Ce système distingue donc trois éléments différents dans l'homme : 1° le corps organisé, 2° le principe vital, 3° l'âme qui pense. Nous examinerons, en étudiant l'*animisme*, si le principe de la vie de l'homme diffère de son âme, contentons-nous de rechercher, en ce moment, si ce principe est en dehors de la matière organisée non seulement chez l'homme, mais encore chez tous les êtres vivants. Il résulte en effet de la discussion des systèmes que nous avons exposés précédemment, que la vie ne peut s'expliquer que par un principe unique qui agit dans les organes: mais quels sont les rapports de ce principe avec la matière organisée, c'est ce que nous n'avons pas encore étudié.

El bien, si nous laissons de côté l'âme humaine qui est douée de la pensée et qui de ce chef est absolument indépendante du corps (Voir l'art. *Spiritualité de l'âme*) et que, pour simplifier le problème, nous l'envisagions seulement dans les plantes et les animaux sans raison, les faits invoqués par les partisans de l'organicisme nous semblent établir que le principe vital n'est pas une cause extérieure et étrangère à la matière organisée, mais qu'il en est un principe constitutif. Ce principe est unique et par conséquent simple en lui-même, mais il n'existe pas en dehors de la matière organisée à laquelle il donne l'organisation, en la vivifiant et la différenciant de la matière inerte. Ce principe ne réside point par conséquent en un seul organe du corps, mais il agit dans tous les organes aussi longtemps qu'ils vivent. Ce principe cesse d'exister par le fait de la désorganisation. Telle est la doctrine de saint Thomas d'Aquin, et c'est ce qu'il veut dire lorsqu'il désigne le principe vital sous le nom de *forme* substantielle des corps vivants. Cette doctrine se rapproche plus de l'organicisme que du vitalisme, en

ce qui regarde la vie des végétaux et des animaux, mais il n'en est plus de même en ce qui concerne l'homme.

L'homme étant doué de la vie des végétaux et de celle des animaux, possède un principe vital uni à la matière comme le principe vital des plantes et des bêtes. Comment ce principe vital est-il notre âme même, une âme qui, par sa vie intellectuelle, est indépendante de la matière? C'est ce que nous allons rechercher en parlant de l'*animisme*.

V. *Animisme*. — Les *vitalistes* pensent que le principe vital de l'homme diffère de son âme. Ils invoquent en faveur de leur sentiment deux raisons principales : la première c'est que nous n'avons pas conscience des fonctions purement organiques qui se passent en nous, comme sont les battements du cœur, la circulation du sang, les phénomènes de la digestion ; la seconde, c'est que la nature du principe de la vie organique est absolument différente de celle du principe pensant qui doit être immatériel. — Les *animistes* admettent, au contraire, que le principe de la vie organique et le principe de la pensée sont, dans l'homme, non pas deux choses différentes, mais une seule et même chose : l'âme. Mais ils ne s'accordent pas sur la part que les facultés intellectuelles de notre âme ont dans l'organisation du corps.

Stahl (1660-1734) faisait de l'âme le principe de la vie, précisément parce qu'elle est intelligente et raisonnable. Suivant lui, l'âme forme le corps et tous ses organes, elle commande et dirige toutes les fonctions de la vie avec une science parfaite de ce qu'elle fait, sans raisonnement, mais avec raison ; car elle a l'idée nette et arrêtée du but qu'elle poursuit et elle agit en vue de ce but. La santé serait le résultat de sa sagesse et la maladie serait la suite de ses erreurs. Aussi la vraie science du médecin devrait-elle consister à entrer dans les secrets de cette sagesse de l'âme et à la secourir dans son œuvre. Stahl s'imaginait avoir conscience du fonctionnement de tous ses organes.

Néanmoins c'est un fait avéré que nous n'avons point conscience de la plupart des fonctions de notre vie organique ; aussi est-ce à bon droit que les vitalistes combattaient l'animisme ainsi

entendu. Mais ils avaient tort d'en conclure que le principe de la vie ne pouvait être la même âme qui est douée de pensée.

Rien n'empêche, en effet, que cette âme ne soit douée de puissances diverses et qu'elle ne soit le principe de notre vie organique par une action dont elle n'a pas conscience, en même temps qu'elle est le principe de notre vie intellectuelle par la pensée. L'animisme entendu de cette manière a été soutenu de nos jours par plusieurs philosophes universitaires, en particulier par M. Francisque Bouillier. C'est aussi en ce sens qu'il a été enseigné par les saints Pères et les théologiens. Selon saint Thomas, l'âme possède avec ses facultés intellectuelles, mais en dehors de ces facultés qui restent étrangères au corps, toute la vertu du principe de la vie végétale, qui se manifeste dans les plantes, et toute la vertu du principe de la vie animale, qui se manifeste chez les bêtes. Elle joue donc dans l'homme le même rôle que ces principes remplissent dans les plantes et les animaux, en même temps que, par la connaissance des vérités éternelles, elle nous rapproche des anges, qui sont des esprits sans corps.

Les vitalistes objectent qu'un pareil rôle ne peut s'accorder avec la spiritualité de l'âme. Mais c'est parce qu'ils supposent à tort qu'un être spirituel ne peut faire autre chose que penser.

Il en est ainsi des anges ou purs esprits, parce qu'ils n'ont aucun organe corporel. Il n'en est pas ainsi de l'âme humaine qui a été créée non seulement pour jouir de la raison, mais encore pour être unie substantiellement à un corps. Les preuves que nous avons données de sa spiritualité et de son immortalité (voir art. *Spiritualité et Immortalité*), en suivant la doctrine de saint Thomas d'Aquin, montrent que les fonctions de la vie végétale, de la vie animale et de la vie intellectuelle ne s'excluent pas, pourvu qu'elles s'exercent par des puissances différentes ; elles établissent que notre âme est indépendante de notre corps par son entendement, tout en lui donnant et lui conservant sa vie corporelle et qu'elle forme avec lui un composé organisé et sensible.

Nous croyons avoir réfuté les objections qu'on oppose à notre doctrine ;

mais il nous reste à donner les preuves sur lesquelles elle s'appuie. Nous ne dirons rien des preuves théologiques : nous nous contenterons d'indiquer les preuves philosophiques ; car il nous est impossible d'exposer à fond toutes les théories auxquelles elles se rattachent. Ces preuves philosophiques se ramènent toutes à l'expérience.

1^o Il n'est pas nécessaire de connaître beaucoup les hommes pour savoir combien chez eux le physique influe sur le moral et combien le moral influe sur le physique. Cette influence réciproque prouve qu'il y a entre notre corps et notre âme l'union la plus étroite et que notre âme ne commande pas seulement quelques-unes de nos fonctions organiques et sensitives, mais qu'elle a sa part dans toutes. Comment expliquer autrement l'action de la partie inférieure de nous-mêmes sur la partie supérieure de notre âme, c'est-à-dire sur les opérations de la vie intellectuelle qui, de leur nature, sont indépendantes de la matière ?

Il faut, pour comprendre cette action, supposer que nos facultés intellectuelles sont dans une substance qui n'est pas, comme elles, sans lien avec notre corps. Comment expliquer autrement l'action de notre âme sur notre corps ? Car, s'il n'y avait rien de commun entre ces deux substances, comment la première pourrait-elle entrer en contact avec la seconde ? — Par des intermédiaires, dirait-on ? Mais ces intermédiaires eux-mêmes, quelle nature leur attribuer ? En fera-t-on des êtres corporels ou des êtres spirituels ? A quelque solution qu'on s'arrête, on laissera subsister l'abîme infranchissable qui, suivant les vitalistes, sépare l'esprit de la matière.

2^o L'unité de la nature humaine est un fait de conscience, admis par tous les hommes « Ce n'est pas, dit Ch. Jourdain (*La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 412), ce n'est pas la commodité du langage seulement qui a fait prévaloir ces manières de parler : je marche, je respire, je suis malade ou en santé ; c'est la persuasion de l'unité de l'être humain. Si entre l'âme et le corps s'interposait un principe de vie distinct de tous deux, ces expressions manqueraient d'exactitude, il faudrait dire : mon corps marche, mon corps respire, mon corps mange, mon corps est sain ou malade. »

Or cette persuasion qu'il y a unité dans l'homme, cette persuasion qui se traduit dans toutes nos paroles, est fondée non seulement sur l'harmonie de toutes les fonctions de la vie organique, sensitive et intellectuelle, mais encore sur le témoignage de notre sens intime. Il nous dit, en effet, que c'est le même *moi* qui raisonne par notre entendement, qui voit par nos yeux, qui perçoit le monde extérieur par tous nos sens, qui veut se livrer à la pratique de la vertu et qui éprouve le bien-être causé par la santé ou le malaise qui résulte de la maladie. D'autre part, l'harmonie que nous découvrons, entre celles de nos fonctions corporelles qui s'exercent d'une façon inconsciente, comme la circulation du sang et la digestion des aliments, et celles qui s'exercent d'une manière plus ou moins consciente, comme la respiration, la manducation, les sensations, de toutes sortes, cette harmonie nous démontre que toutes ces fonctions corporelles sont solidaires les unes des autres, qu'elles entrent dans l'organisation et la constitution d'un seul et même être, qu'elles sont, par conséquent, produites par un seul et même principe vital, le même principe qui, au témoignage de notre conscience, respire et éprouve des sensations diverses, le même qui raisonne et agit librement. Le principe de notre vie organique et animale est donc le même que le principe de notre vie intellectuelle. Ce principe unique, c'est notre âme.

J. M. A. VACANT.

VŒU. — I. — Personne n'a plus profondément pénétré dans l'essence de cet acte de religion qui s'appelle le vœu, ni plus clairement exposé la doctrine de l'Église à ce sujet, que saint Thomas d'Aquin, en divers endroits de ses œuvres. Aussi le suivrons-nous dans le court exposé que nous devons en faire.

1^o Le vœu est une promesse volontairement faite à Dieu, après délibération de la raison. — 2^o Evidemment nous ne pouvons promettre à Dieu qu'un bien dont la libre disposition nous appartient. — 3^o Dès qu'il en est ainsi, Dieu qui sait tout, qui est présent partout, qui n'a aucune raison de refuser notre promesse, mais qui, au contraire, a tout motif de l'accepter, l'accepte en effet et

nous rend par là-même ses débiteurs à un titre tout à fait spécial et sacré. — 4° Les vœux enchaînent assurément notre liberté, mais sans la dominer ni l'anéantir; ils l'affermissent au contraire dans l'ordre et dans le chemin du salut; ils restreignent la dangereuse largeur de la voie de perdition signalée et déplorée par le Christ. — 5° Les vœux de religion particulièrement sont une délivrance nouvelle de l'âme et un nouveau lien qui l'unit à Dieu. Ils donnent à la vie religieuse la stabilité qui convient à l'école même de Jésus-Christ et à l'image du ciel; ils fixent les actes du religieux et les rendent comme perpétuels; ils sont une consécration de la personne tout entière, un holocauste excellent et spirituel en l'honneur de Dieu notre principe et notre fin dernière, lui immolant l'activité, les passions, l'avenir tout entier du religieux profès. Aussi leur violation a-t-elle un caractère sacrilège qui rappelle l'impiété et l'audace des profanateurs du sanctuaire. — 6° L'importance des vœux au point de vue religieux est clairement marquée dans les Livres saints (voir par ex. *Num.* xxv, 3 seqq.; *Psal.* xxi, 26; *Prov.* xv, 8; xx, 25; *Ecc.* v, 3, seqq.); et dans la tradition catholique (cf. par ex. *Conc. Trid.*, sess. vii, can. 9; sess. xxiv, can. 9).

II. — Les objections les plus fréquentes soit contre les vœux en général, soit contre les vœux de religion en particulier, sont les suivantes.

1° Pourquoi promettre à Dieu qui n'a besoin de rien? — 2° Sommes-nous sûrs qu'il accepte nos promesses? — 3° Pourquoi nous déposséder de ce bien si précieux de la liberté? — 4° N'est-il pas plus parfait d'agir librement que sous la contrainte d'un vœu? — 5° N'est-il pas absurde et souverainement téméraire de s'engager pour un avenir que nous ne connaissons pas, et qui est plein d'éventualités possibles, probables même, où nous ne pouvons répondre de nous? Plus absurde et plus téméraire encore est-il de s'engager irrévocablement à porter un joug qu'on trouvera peut-être ensuite nuisible, écrasant, funeste pour son âme. — 6° Que dire de ces vœux intéressés et mercenaires par lesquels on fait à Dieu l'injure de marchander avec lui ses faveurs, en lui disant : Donnez-moi ceci et je vous rendrai cela? —

7° Que penser de l'audace de ces parents qui ne craignent pas d'engager par des vœux téméraires leurs enfants ou héritiers, en les obligeant, soit à des actes personnels, soit à des dépenses réelles? — 8° Si enfin nos vœux sont acceptés par Dieu et nous obligent envers lui, de quel droit les Papes, les évêques et leurs délégués prétendent-ils en changer ou même en abroger l'obligation?

III. — Solutions.

1° Sans doute Dieu n'a besoin de rien, et les hommages de notre religion n'augmentent en rien sa gloire et sa félicité substantielles. Mais ils peuvent accroître sa gloire extérieure et accidentelle en même temps que nos mérites et notre bonheur. Cette remarque générale s'applique très exactement à l'acte religieux dont nous parlons en cet article.

2° Nous sommes assurés de l'acceptation de nos promesses par Dieu : la raison pourrait jusqu'à un certain point hésiter là-dessus; mais la révélation est formelle à nous enseigner qu'un vœu légitimement fait oblige en toute rigueur de conscience.

3° Les vœux ne nous privent pas physiquement de notre liberté; mais ils sont comme des lois individuelles volontairement acceptées, qui l'obligent à s'exercer pour l'honneur et le service de Dieu. Quel dommage lui en revient-il donc? Est-ce qu'elle a une autre fin dernière à poursuivre, une autre perfection à atteindre?

4° Je le répète, quand nous accomplissons un vœu, nous agissons avec la plus entière liberté; et de ce chef, nous ne perdons aucun mérite. Mais nous en acquérons un nouveau, et très considérable, par la générosité et la fermeté de notre religion qui, non seulement accepte les obligations communes de la loi divine générale, mais qui les renforce, les précise, les consolide autant qu'il dépend d'elle.

5° L'Église blâme énergiquement les vœux inconsidérés et téméraires, et même elle y remédie souvent en vertu du pouvoir dont nous parlerons plus loin. Mais quand un vœu a été fait avec prudence, quand un joug sacré a été accepté sous l'inspiration d'en haut, il ne faut nullement douter que la grâce divine, la grâce d'état, comme on la nomme vulgairement, ne vienne largement en aide

à la bonne volonté humaine. Du reste, combien d'autres conditions plus douloureuses et plus inextricables que celles-là, et dont on ne peut non plus se dégager à son gré! Que si la matière ou les circonstances d'un vœu deviennent impossibles ou contraires au but même qu'on s'était proposé, ou bien le vœu cessera d'obliger, ou bien la miséricordieuse intervention de l'Église régularisera une situation qui n'avait pas été prévue ou qui même n'avait pu l'être.

6° Si quelqu'un voulait, par un vœu conditionnel, entreprendre de marchander pour ainsi dire avec Dieu, sûrement il l'offenserait et son vœu n'en serait pas un. Mais rien que de louable et de pieux dans la promesse de témoigner sa reconnaissance pour un bienfait éventuel; si cette reconnaissance est bonne après, pourquoi serait-il mauvais d'y songer avant?

7° Le vœu est un acte essentiellement personnel, qui ne saurait imposer d'obligations pareillement personnelles à d'autres; si donc, par ignorance, il est arrivé que des parents ont oublié ce principe de droit religieux, l'Église ne les a jamais approuvés. Mais il se peut faire qu'un acte personnel entraîne certaines conséquences réelles qui grèvent, par exemple, la succession de celui qui a fait tel ou tel vœu; dans ce cas, les héritiers seront obligés de satisfaire à cette dette, comme ils le sont de faire les autres legs prescrits par le testateur. Il n'y a rien là qui blesse la plus stricte équité.

8° Dieu, en se faisant représenter sur la terre par des ministres surnaturellement institués pour sa gloire et pour le bien des âmes, leur a donné le pouvoir de régler diverses questions de relations entre elles et lui. C'est ainsi que Jésus-Christ a déclaré à ses apôtres que leur pouvoir de lier et de délier sur la terre aurait son effet dans le ciel, c'est-à-dire, au regard même de l'éternelle justice. C'est donc Dieu qui, par l'intermédiaire de ses ministres, dispense des vœux ou qui les commue; et rien ici encore qui contredise les plus rigoureux principes de la religion et de la raison.

Cf. LEMMKUL, *Theologia moralis*; KIRCHENLEXICON de Fribourg, article *Gelübde*; WIRTHMULLER, *Die moralische Tugend der Religion*; JULES DIDOT, *l'État religieux*, etc.

D^r J. DIDOT.

ZACHARIE (PROPHÉTIES DE). — Zacharie exerça le ministère prophétique et reçut ses premières visions en la même année qu'Aggée, son contemporain. Les rationalistes n'ont guère contesté l'authenticité des huit premiers chapitres de Zacharie; mais les six derniers, parce qu'ils sont remplis par les oracles messianiques, ont été battus en brèche de toute façon. Chose singulière, tandis que les uns s'efforçaient de rajouir les oracles du prophète et les reportaient aux diverses époques qui séparent Zacharie de Jésus-Christ, sans pouvoir tomber d'accord sur aucune, les autres les repoussaient en arrière et les faisaient remonter jusqu'aux temps antérieurs à la captivité.

Rien de plus curieux que ces contradictions des auteurs rationalistes démontrant à l'évidence l'erreur les uns les autres. C'est là une réfutation du rationalisme par lui-même, qui montre par la faiblesse des attaques leur peu de fondement. Nous ne nous y arrêtons pas; car les oracles de Zacharie n'ont jamais été révoqués en doute sinon par ceux qui, de parti pris ou par préjugé contre le surnaturel, n'admettent aucune prophétie.

Zacharie eut en une seule nuit une suite de visions sur les destinées d'Israël qui remplissent les six premiers chapitres de son livre. Dans l'une de ces visions l'ange dit au grand prêtre, Jésus, fils de Josédéc : « *Écoute, Jésus grand prêtre, toi et tes amis qui sont auprès de toi, parce qu'ils sont la figure de l'avenir. Car voici que je fais venir mon serviteur GERME... et j'effacerai l'iniquité de cette terre en un jour* (1). » Dans une autre vision, le Seigneur ordonne à Zacharie de placer une couronne sur la tête du même pontife et de lui dire : « *Voici ce que dit Jehovah (Dieu) des armées : voici l'homme; GERME est son nom. Du fond de lui-même il germera et il bâtira le temple du Seigneur. Oui, il bâtira le temple du Seigneur; il sera couronné de gloire; il siègera sur son trône, et il dominera et il sera prêtre sur son trône, et un conseil de paix sera entre eux deux* (2) » (entre le sacerdoce et la royauté).

Le mot hébreu גֵרְמֵי, *germe*, est traduit par « Messie » dans la paraphrase chal-

(1) Zach. III, 3-9.

(2) Zach. VI, 12-13.

daïque aux deux endroits que nous venons de citer. Saint Jérôme le rend par « Oriens », qu'il entend dans le sens de « oriri » naître comme un germe qui pousse (1).

Le mot hébreu זֶמַח, *tsemah*, germe, rejeton, est un des noms du Messie chez les prophètes, comme l'a très bien compris l'auteur de la paraphrase chaldaique. « En ce jour-là, dit Isaïe, le germe de Jéhovah sera en magnificence et en gloire (2). » Jérémie ajoute : « Les jours viendront, dit Jéhovah, où je susciterai à David un jeune rejeton juste. Il régnera en roi et il sera sage et exercera l'équité et la justice sur la terre. En ces jours-là, Juda sera sauvé et Israël habitera avec confiance, et voici le nom dont ils l'appelleront : JÉHOVAH NOTRE JUSTE. » « Dans ce temps, je ferai germer à David LE GERME DE JUSTICE, et il exercera l'équité et la justice (3). » Rien d'étonnant à ce que le Messie soit appelé germe; car, par l'incarnation il sortira de la race de David comme un germe. C'est dans le même sens qu'il est appelé par Isaïe « rejeton de la racine de Jessé, fleur sortant de sa tige (4) ».

Quelques rabbins, dès le temps de saint Jérôme, ont cru que ce germe était Zorobabel, parce qu'il est dit qu'il bâtit un temple au Seigneur. Saint Ephrem a cru aussi qu'il ne s'agissait du Messie qu'en tant que Zorobabel en était la figure. Mais à l'époque où Zacharie fit cette prédiction, le temple était presque achevé. Il ne s'agit donc pas du temple qu'on rebâtissait, mais d'un temple futur, d'un temple spirituel, où « viendront tous ceux qui sont loin » (5). D'ailleurs, « germe » est le nom du Messie chez les autres prophètes, il ne peut désigner ici un autre que lui.

Mais c'est surtout dans les six derniers chapitres que Zacharie voit les destinées en apparence contradictoires de ce germe ou rejeton de David qui sera roi et prêtre, et bâtit au Seigneur ce temple spirituel qui s'appelle l'Église.

(1) « Quod hebraice dicitur a semina... qui ideireo Oriens, id est ἀνατολή, vel ἀνατολή, vel ἡ ἀνατολή non occupatur, id est germen, quia ex se repente succrescet et ex radice sua in similitudinem germinis pullulabit. »

(2) *Is.* IV, 2.

(3) *Jer.* XXXIII, 5; XXXIII, 15.

(4) *Is.* XI, 1, 10; LIII, 2.

(5) *Zach.* VI, 15.

Dieu, après avoir montré au prophète les peuples voisins de la Judée humiliés et détruits, promet de protéger Jérusalem et lui annonce la royauté pacifique du Messie : « *Fille de Sion, réjouis-toi, fille de Jérusalem, pousse des cris d'allégresse : Voici que ton Roi vient à toi, juste et sauveur (1) ; il est pauvre, monté sur une ânesse et sur le poulain de l'ânesse. J'exterminerai les chars d'Éphraïm, et les chevaux de Jérusalem ; les arcs de la guerre seront rompus ; il annoncera paix aux nations et sa puissance s'étendra depuis une mer jusqu'à l'autre, et depuis les fleuves jusqu'aux limites du monde (2).* » Ces paroles ont un si parfait accomplissement dans l'entrée triomphale du Sauveur à Jérusalem et dans la conversion des nations à Jésus-Christ, qu'il suffit de le faire remarquer, comme l'a fait saint Matthieu (3). D'ailleurs, les critiques modernes, tels que Rosenmüller Ewaed, Hitzig, aussi bien que Keil, Delitzsch et Pusey, regardent ce passage comme messianique; seulement ils s'efforcent de le rapporter, soit à Simon Macchabée, soit à Jean Hircan, soit plutôt à un Messie idéal que l'on peut attendre toujours, comme le font les Juifs, sans l'avoir jamais. Après l'entrée triomphale du Sauveur, le prophète voit se dérouler sous ses yeux un tableau tout différent : au triomphe succèdent les opprobres. La passion avec ses souffrances et ses tristesses, et la ruine des Juifs qui en est la suite, sont montrées à Zacharie sous la forme d'actions symboliques. Le prophète est transformé en pasteur. Dieu lui dit : « *Pais ces brebis destinées à la boucherie.* » Zacharie obéit. Tous les détails de la vision montrent que le pasteur c'est le Messie; les brebis sont Israël. Le troupeau se montre revêché et le pasteur dit : « *Je ne vous paîtrai plus; que ce qui meure, meure; que ce qui s'égorge, soit égorgé! et que ceux qui auront échappé se dévorent les uns les autres.* » C'est ce qui est arrivé au siège de Jérusalem; c'est bien là le tableau des divisions intestines qui ensanglantèrent la ville réprouvée pour avoir rejeté son pasteur.

(1) L'hébreu massorétique אֲנִי שׂוּבָה *sauvé*. Mais les LXX, la version syriaque, la paraphrase chaldaique et la vulgate ont « sauveur ».

(2) *Zach.* IX, 9.

(3) *Matt.* XXI, 4.

Le pasteur s'adresse de nouveau aux brebis rebelles et leur demande le salaire dû à son travail. C'était pour le leur faire apprécier. Mais les brebis le repoussent, le méprisent et lui donnent le prix qu'on donnait à un esclave : « *Et je leur dis : s'il vous plaît de me payer, apportez-moi mon salaire. Et le Seigneur me dit : Jette au potier (1) cet argent, cette belle somme à laquelle ils m'ont estimé. Et je pris les trente sicles et je les jetai au potier de la maison du Seigneur (2).* » On reconnaît ici l'ingratitude des Juifs envers le Messie qui s'est constamment assimilé à un pasteur, la trahison de Juda payée trente sicles et l'emploi de cette somme pour l'achat du champ d'un potier, achat qui fut fait par le sanhédrin dans le temple (3). Car le prophète a vu cette circonstance particulière. En punition, les brebis sont livrées au mauvais pasteur.

Bientôt le prophète reçoit un nouvel oracle. Le Seigneur protégera Jérusalem contre ses ennemis du dehors, les habitants de la ville sainte seront saisis de repentir à la vue de leur Dieu qu'ils auront transpercé, mais la fontaine de la grâce lavera les pécheurs (4). « *En ces jours-là, dit le Seigneur, je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâces et de prières. Ils jetteront les yeux sur moi qu'ils auront percé; Ils pleureront avec larmes et avec soupirs comme on pleure un fils unique, et ils seront pénétrés de douleur comme à la mort d'un fils aimé. En ce jour là il y aura un grand deuil à Jérusalem.* » Au lieu de « jetteront les yeux sur moi », quelques manuscrits ont : « Jetteront les yeux sur lui. » Les auteurs de la version anglaise révisée font cette observation en marge, sans rien ajouter. Mais il est impossible d'admettre cette leçon marginale. Toutes les anciennes versions ont « sur moi לְיָי ». C'est seulement au IX^e siècle que les Juifs essayèrent d'introduire la variante : « Sur lui לְיָי ». Ils n'osèrent l'insérer qu'à la marge. Raymond Martini atteste au XIII^e siècle que tous les anciens manuscrits hébreux ont « sur

moi ». Comme il est impossible de faire disparaître de cette façon le sens messianique, le rationalisme est ici fort embarrassé. Les paroles du prophète sont claires et précises : « Les Juifs regarderont leur Dieu qu'ils auront transpercé. » Si les Septante ont lu « qu'ils auront insulté » cette erreur vient de la confusion de deux lettres hébraïques qui se ressemblent, comme l'a depuis longtemps remarqué saint Jérôme (1). Aussi la Gémare de Jérusalem reconnaît-elle que nous avons dans ces paroles du prophète une lamentation au sujet du Messie. La Gémare de Babylone en convient aussi; mais elle se dérobe à la conclusion en inventant deux Messies: l'un fils de Juda, qui doit vivre éternellement, l'autre, fils de David, qui doit souffrir et mourir. Les rabbins du moyen âge, Aben-Ezra et Abarbanel, ont adopté cette invention d'un double Messie. Rosenmüller, suivi par d'autres, cherche à revenir à l'interprétation des Septante en mettant, au lieu de « transpercé », « couvert d'opprobres. » Mais le verbe hébreu repousse cette traduction fautive. « *Dagar דָּגַר* » signifie « percer d'une épée, d'un glaive. » « *transpercer* » et n'a pas d'autre signification. Le contexte ne permet d'ailleurs pas une autre interprétation. Il s'agit bien d'une mort par le glaive et non d'une simple injure, puisque les Juifs pleureront sa mort comme celle d'un fils unique. Aussi M. Reuss ne trouve-t-il d'autre moyen de se tirer d'embarras que d'en faire « une énigme dont la clef nous manquera toujours ». « Nous écartons, ajoute-t-il, l'interprétation dite messianique qui veut voir ici une allusion au supplice de Jésus; et cela par la simple raison que le texte fait intervenir le repentir du peuple à l'occasion d'une brillante délivrance de Jérusalem, après une invasion

(1) M. Reuss changeant וַיַּצַּר en וַיַּצִּיר fait du potier le trésor du temple et par ce simple artifice change toute la prophétie.

(2) *Zach.* xi, 11-13.

(3) Voir s. *Matt.* xxvi, 14, xxvii, 3-10.

(4) *Zach.* xiii, 9-11; xiv, 1.

(1) Ad. h. l. Pour דָּגַר les LXX auront lu דָּגַר. C'est la remarque de saint Jérôme. Saint Jean, qui cite l'Écriture d'après les LXX, récite cet oracle avec le mot ἐξέεντησαν, qui correspond à l'hébreu, et non avec le mot κατωργήσαντο qu'ont aujourd'hui les Septante. Ce qui semblerait indiquer que la leçon actuelle des LXX est postérieure à saint Jean ou au moins manquait dans son manuscrit. Aquila, Symmaque et Théodotion, ont ἐξέεντησαν. Les codex 22, 36, 51 et d'autres de la version des LXX, ont aussi ἐξέεντησαν. Voir Field, *Origen. Hexapl.* ad. h. l.

de barbares; le crime en question a donc dû être commis antérieurement à cette calamité, laquelle elle-même aura été la punition du crime. Celui-ci a donc été pour le prophète un fait historique appartenant au passé. » M. Reuss cherche ensuite dans l'histoire d'Israël, au temps des rois, cet attentat contre Dieu et ne le trouve pas. Cela n'est guère étonnant. Car le prophète parle d'un événement futur et je cherche vainement où l'adversaire des prophéties a pu trouver que Zacharie parle d'un événement passé. L'apôtre saint Jean a compris le prophète autrement que M. Reuss. Car, après avoir rapporté qu'un des soldats du crucifiement transperça le cœur de Jésus en croix d'un coup de lance, en présence des Juifs qui regardaient, il ajoute que cet acte fut posé afin que l'oracle de Zacharie fût accompli (1). En effet, les paroles du prophète sont si claires, qu'il faut avoir sur les yeux le bandeau du préjugé contre les prophéties pour résister à cette lumière. D'ailleurs Isaïe avait déjà vu le Messie « blessé à cause de nos iniquités et brisé à cause de nos crimes et conduit comme une brebis à la boucherie (2) ». Et Zacharie un peu plus loin voit « le pasteur frappé et les brebis dispersées ». Ce ne sera pas en vain que les Juifs se frapperont à la vue du crucifié et s'abandonneront à la douleur. Car « en ce jour-là une fontaine sera ouverte pour la maison de David et pour les habitants de Jérusalem, afin de laver les souillures du pécheur et de la femme impure (3) ». Alors les nations se convertiront à Jésus-Christ: « En ce jour-là, dit Jéhovah (Dieu) des armées, j'abolirai de la terre les noms des idoles et leur souvenir disparaîtra, j'enlèverai de la terre les faux prophètes et l'esprit impur (4) ».

Zacharie, qui avait déjà vu, dans une vision antérieure, le Messie sous la figure d'un pasteur, le revoit encore sous le même symbole dans une dernière vision: « *Épée, éveille-toi contre mon pasteur, contre l'homme qui m'est le plus proche, dit Jéhovah (Dieu) des armées: frappe le pasteur, et les brebis seront dispersées et j'étendrai ma main sur les petits.* » Ces paroles renferment un sens profond, un mystère

sublime. C'est Dieu lui-même qui ordonne la mort sanglante du pasteur. C'est en effet pour obéir à la volonté de son père, au décret éternel de Dieu, que Jésus-Christ a souffert, « factus obediens usque ad mortem » (1). Ce pasteur qui sera mis à mort est un homme, mais c'est un homme qui est « le frère » עֵמִית ou le parent le plus proche de Jéhovah. Le prophète ne pouvait mieux désigner la nature divine et la nature humaine de l'Homme-Dieu, du Messie. L'effet de la mort du Christ sera de disperser tout le troupeau: les brebis seront dispersées la nation déicide sera détruite par les Romains. Dieu « rassemblera tous les peuples pour combattre Jérusalem: la ville sera prise, les maisons seront détruites et les femmes violées, la moitié de la ville sera emmenée captive et le reste du peuple ne sera pas enlevé de la ville (2) ». Les Juifs seront dispersés; mais il en est qui se convertiront: « Deux parties seront dispersées et périront, et il y en aura une troisième qui demeurera (3). Mais cette troisième partie, la partie des convertis, aura à subir la persécution: je la ferai passer par le feu, où je les épurerai comme on épure l'argent, et je les éprouverai comme on éprouve l'or. Ils m'appelleront par mon nom, et je les exaucerai. Je dirai: Vous êtes mon peuple; et eux diront: Seigneur mon Dieu (4) ».

Tous les interprètes entendent du Messie « le pasteur frappé ». Le Sauveur lui-même a appliqué cette prophétie à sa passion (5). Les Juifs sont d'accord avec les chrétiens pour rapporter ces paroles au Messie. Mais il y a, comme remarque saint Jérôme, cette différence entre eux et nous que, pour eux, elle doit encore s'accomplir et, pour nous, elle est accomplie depuis longtemps.

T.-J. LAMY.

ZÈLE. — I. — Le zèle religieux, le seul dont nous parlions ici, est l'ardeur de l'amour que le chrétien doit avoir pour Dieu, pour son propre salut et pour celui du prochain. Quand cet amour est sans ardeur, on le dit tiède et négligent, et la

(1) Joan. XIX, 37.

(2) Is. I, II, 5-7.

(3) Zach. XIII, 4.

(4) Ibid. XIII, 2.

(1) Philip II, 8.

(2) Zach. XIV, 2.

(3) Ibid. XIII, 8.

(4) Zach. XIII, 9.

(5) Matt. XXVI, 31.

tiédeur est justement le contraire du zèle. — Dieu lui-même s'attribue cette qualité du zèle dans les saintes Écritures (*Num.* xxv., 11; *Ezech.* v., 13; *Zach.* i., 14, etc.); et il se nomme un Dieu zélé et zéléteur (*Ex.* xx, 5; xxxiv., 14). Aussi n'est-il pas étonnant que l'Esprit divin rapporte avec éloge les œuvres de zèle qu'il inspire. (Cf. *Num.*, xxv, 11; *III Reg.* xix, 14; *Psal.* lxxviii, 10; *I Mach.* ii, 26, etc.) Pour ne pas tomber dans les inconvénients d'un faux zèle, d'un zèle indiscret (cf. *Luc.* ix, 54,) il faut suivre les recommandations de patience, de douceur et de sagesse données par saint Paul à son disciple Timothée. (*II Tim.* iv, 2.) — Le zèle ainsi réglé, ainsi mesuré par les autres vertus, est une des conditions essentielles de l'apostolat, du gouvernement et de la direction des âmes. — Il est également un des caractères les plus essentiels de la vie religieuse, tout entière ordonnée vers la perfection.

II. — Au point de vue apologétique, le zèle est une des manifestations les plus éclatantes de l'unité, de la catholicité, de l'apostolicité, et surtout de la sainteté de l'Église. Car, ces notes distinctives de la véritable épouse du Christ ne vont pas sans une grande ardeur pour maintenir ce qu'il a établi, et sans un généreux enthousiasme pour accomplir tous ses desseins de rédemption et de sanctification. Il a apporté sur la terre un feu qu'il veut voir tout embraser (*Luc.* xii, 49); il est allé jusqu'aux extrémités de l'amour pour Dieu et pour les hommes (*Joan.* xv, 13); il nous a enseigné à demander chaque jour la glorification de son Père et l'avènement de son règne; il a envoyé ses apôtres à toutes les nations, à tous les siècles, à toutes les humaines misères; et quand nous voyons telle secte, telle église, tel clergé, tièdes et négligents, inertes et immobiles, nous pouvons bien en conclure qu'ils n'appartiennent pas à la vraie Église fondée par Jésus-Christ, assistée de sa toute-puissante coopération, embrasée des flammes de son esprit sanctificateur. (Voyez les art. *Église*, *Missions*, *Papauté*, etc.)

III. — On fait cependant plus d'une objection au zèle religieux. — 1^o Il est, dit-on, opposé à la paix et à la liberté des consciences qu'il trouble et qu'il opprime indiscrètement. — 2^o Sous pré-

texte de prosélytisme, il amène les plus lamentables divisions dans les familles, et il y introduit l'influence néfaste du prêtre. — 3^o Dans le monde religieux, il a créé des rivalités, des jalousies, des scissions profondes, des schismes et des hérésies, qu'un peu de douceur et de modération eût empêchés d'éclorre. — 4^o Il a souvent déchainé les guerres les plus terribles de toutes, les guerres de religion, qui ont fait tant de ruines, et sans l'ombre d'un avantage pour la religion. — 5^o Au fond, le zèle n'est qu'une passion très humaine, très jalouse, très intéressée. — 6^o La Bible elle-même reconnaît en plusieurs passages ce caractère mauvais et dangereux du zèle.

IV. — J'ai déjà dit qu'il y a un faux zèle, un zèle mauvais, dont je ne prends nullement la défense dans les réponses qui vont suivre. Quand il s'est manifesté dans certains pays, dans certains hommes d'Église ou d'État, ce n'est pas l'esprit catholique qui l'a inspiré, mais l'esprit humain, que la grâce ne corrige et ne contient pas toujours. Une fois de plus, j'observerai que l'apologétique chrétienne ne prétend pas que tous les membres du clergé, que tous les fidèles soient infaillibles et impeccables; mais seulement que leurs défaillances et leurs péchés, loin d'être les résultats de la doctrine de l'Église et de sa direction morale, y sont au contraire formellement opposés. Sous le bénéfice de cette remarque générale, j'examine chacune des difficultés proposées.

1^o L'Église respecte la légitime liberté des consciences; et le zèle de sa prédication ne tend qu'à les soustraire à la tyrannie et au trouble du péché, pour leur assurer la vraie liberté des enfants de Dieu et la seule paix réelle qu'elles puissent goûter ici-bas, celle que Jésus-Christ nous a apportée.

2^o L'Église prescrit une grande prudence, dans les familles divisées au point de vue religieux, à ceux qui veulent servir ses intérêts et sa cause. Elle ne veut pas qu'on aggrave le mal et qu'on étouffe la mèche qui fume encore. A ses prêtres, elle recommande la plus entière discrétion pour ne pas empiéter sur un terrain qui n'est pas le leur; et les terreurs que certains écrivains ont trouvé bon de manifester à la pensée de l'influence sacerdotale dans la famille,

seraient fort plaisantes, si elles n'étaient prises parfois au sérieux par de pauvres âmes crédules qui en éprouvent de grands dommages pour leur salut.

3° Les dissensions qui peuvent naître au sein même de l'Église, ne sont pas les résultats du vrai zèle qui ne désire que le triomphe de l'amour divin et de la charité fraternelle; mais d'intérêts mesquins ou de malentendus fâcheux que la papauté n'a jamais cessé de déplorer et de combattre.

4° Les guerres de religion (voyez *Albigeois, Morisques, Inquisition*) ont été plus d'une fois rendues nécessaires par les audacieuses entreprises des ennemis de la religion et de l'Église: comment les blâmer? D'autres fois elles ont été déclarées par ces ennemis eux-mêmes: comment ne pas les soutenir? Il a pu se faire aussi que la politique humaine, se dissimulant sous le masque du zèle, ou qu'une passion de colère, de vengeance, d'imprudent héroïsme, éclatant tout à coup, aient pris l'initiative d'une guerre religieuse: mais alors l'Église, la foi, le véritable zèle, sont hors de cause et ne peuvent être justement inculpés. Si l'arbitrage des papes avait toujours été invoqué dans les collisions des peuples ou des partis, la paix aurait presque toujours fleuri sur la terre.

5° Le zèle est quelquefois inspiré par un amour terrestre, intéressé, coupable même: c'est vrai, et nous le condamnons. Mais souvent aussi, principalement dans l'Église et conformément à ses enseignements, à ses préceptes, le zèle procède d'un amour désintéressé, généreux, de Dieu et du prochain, et nous l'admirons.

6° Conformément à la distinction précédente, le mot de zèle a deux significations dans la Bible. Outre le sens louable dans lequel nous l'avons pris tout à l'heure, il a un sens blâmable: celui de jalousie et de colère. Cf. par exemple, *Prov.* vi, 34; *Sap.* i, 10; *Ps.* xxxvi, 1; *Act.* xiii, 45. Évidemment, dans cette deuxième signification, il peut et doit être blâmé. Mais qu'est-ce que cela prouve contre le zèle inspiré par l'amour de Dieu et tendant de toute son ardeur vers lui?

(Cf. *KIRCHENLEXICON* de Fribourg, articles *Eifer, Eifersucht*; *BERGIER, Dictionnaire de théologie*, art. *Zèle*; et générale-

ment les auteurs de théologie ascétique et pastorale.)

D^r J. D.

ZOROASTRE. — Ce mot est la forme grecque du nom du Zarathustra de l'Avesta, du réformateur qui d'après la tradition fonda la religion mazdéeenne ou avestique et la répandit en Iran. Ce fut lui qui, suivant cette tradition, abolit le culte des idoles et des faux dieux et établit une doctrine où le monothéisme se mêle au dualisme.

Zoroastre a-t-il réellement existé, ou n'est-il qu'un personnage légendaire ou mythique? C'est une question qui n'est pas résolue uniformément. La raison que l'on a de douter de son existence, c'est l'incertitude complète qui règne sur tout ce qui le concerne. On n'est d'accord en rien à son sujet, si ce n'est sur le nom de son père qui est appelé Pourushâspa dans l'Avesta. On ignore où et quand il est né, dans quel pays, à quelle époque il a vécu et prêché sa doctrine; du moins les enseignements que nous a légués l'antiquité sur tous ces points sont entièrement contradictoires. D'après les anciens, il est tour à tour Mède, Persan, Chaldéen, Atropatémien; il est roi ou prêtre. Tout ce qui est raconté de lui a un caractère légendaire et merveilleux. La date de sa vie varie de l'an 6000 à l'an 600.

L'Avesta parle du roi sous lequel il aurait vécu, mais il serait impossible d'assigner à ce roi soit une place dans l'histoire, soit un État sur la terre. Les Grecs n'en entendirent parler qu'au v^e siècle; jamais Hérodote n'en a soupçonné l'existence, ni Ctésias non plus. Il se peut même que Zarathustra n'ait jamais été le nom d'un personnage. Dans l'Avesta il est employé comme titre sacerdotal. Il se peut que Zoroastre soit un personnage purement inventé ou que ce soit le nom d'un ancien sage auquel on attribua la fondation de la religion pour la rendre plus sacrée. Il se peut aussi qu'il représente un corps sacerdotal auteur véritable de la religion, à laquelle on a voulu donner un fondateur vénérable par son antiquité, comme les Brahmanes attribuaient tout à Manou.

Quoi qu'il en soit et quel qu'en ait pu être le créateur, il y eut, à un moment encore indéterminé, dans les pays qui

forment aujourd'hui le Nord de la Perse et le Midi de la petite Tartarie, une réforme religieuse qui transforma d'une certaine manière la religion de ces pays, et en releva les croyances et la morale. L'époque de cette réformation est et restera toujours incertaine. (Voir, pour ce qui concerne ce point, l'art. *Religion mazdélienne ou avestique*.)

D'après l'Avesta, Zoroastre naquit de Pourushâspa.

A sa naissance le monde tressaillit d'allégresse et les démons tremblèrent. Devenu grand, il reçut du ciel des révélations qui lui apprirent et sa mission et la loi qu'il devait prêcher. Il eut avec Dieu de fréquents entretiens qui rappellent ceux de Moïse. Le démon chercha à le détourner d'obéir à la voix divine, mais il lui résista par la prière. Il commença son apostolat sous un roi du nom de Vistâspa, qui adopta sa religion et la soutint contre ses ennemis par la force des armes. Zoroastre eut trois épouses, dont deux lui donnèrent trois fils qui fondèrent la constitution du peuple éranien; la troisième produira aux derniers jours le prophète qui doit régénérer le monde et opérer la résurrection générale (*Coshyans* ou le Sauveur). L'Avesta nomme aussi les premiers disciples du prophète éranien. La guerre soutenue par Vistâspa a un caractère mythique, mais certains chants de l'Avesta où le poète exhale ses plaintes prouvent que la réforme de Zoroastre s'établit avec beaucoup de difficultés et rencontra une opposition violente. La mort de Zoroastre n'est pas mentionnée dans les anciens livres.

Le moyen âge multiplia les merveilles opérées par le réformateur et, dans les vies inventées alors, il est raconté qu'il périt sous les coups des infidèles qui s'étaient momentanément emparés de la capitale de Vistâspa.

Il est très remarquable que les historiens arabes fassent de Zoroastre un juif serviteur d'un prophète d'Israël.

Les auteurs grecs le traitent unanimement de Mage et de chef des Mages, et c'est là, sans aucun doute, la qualité qui doit lui être attribuée. La religion

avestique est l'œuvre des Mages de la Médie éranienne, soit que l'un d'eux nommé Zoroastre ait conçu seul et propagé la nouvelle doctrine, soit que le corps sacerdotal ait revêtu celle-ci du nom du plus célèbre d'entre eux.

Mais quand bien même Zoroastre ne serait point un personnage inventé, ce qui est certainement une intention, c'est le rôle de prophète qui lui a été attribué. On doit-on rechercher l'invention de cette légende? Pour l'observateur impartial, la réponse à cette question est des plus simples. Il est tout à fait improbable que les Mages aient tiré ces récits uniquement de leur imagination, car c'est là une conception entièrement étrangère à la race indo-européenne ou aux peuples dits touraniens de ces contrées. D'autre part, un autre peuple dont le renom avait été grand en Orient et s'était étendu bien au delà de son terroir, plaçait depuis des siècles un thaumaturge, envoyé de Dieu, à l'origine de son histoire et lui attribuait des relations avec la divinité et le reste. C'était le peuple d'Israël.

La réputation de ce prophète véritable avait été grande en Asie mineure. Quoi de plus naturel que de supposer chez les Mages le désir de s'attribuer à eux aussi une gloire semblable, de se donner un Moïse? Cette supposition, assez naturelle par elle-même, se confirme par les similitudes que l'on constate aisément entre les récits de l'Avesta et ceux de la Genèse; ce sont les mêmes entretiens entre Dieu et son envoyé, sur le haut d'une montagne, c'est la même formule: *Dirit Dominus Moysi*.

Plus tard on inventa une histoire entièrement analogue à celle du buisson ardent. Un roi de Perse, faisant route, vit un buisson plein de flammes; il s'en approchait lorsque Zoroastre lui apparut au milieu du feu, lui dit de ne point approcher, mais d'embrasser la vraie foi. Ajoutez à cela les analogies frappantes des conceptions d'Ahura-Mazda et d'Anro-Mainyus, avec celles de Jéhovah et de Satan, la tendance constante des Perses à imiter les Juifs, et la conviction sera bientôt formée.

C. DE HARLEZ.

TABLE

ANALYTIQUE ET ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES (1)



A

- AARON, 1934.
- AARON, chef assyrien, 1051.
- ABAILARD, 1532, 3107.
- ABARBANEL, rabbin du moyen âge, 720, 1709, 3190; la naissance du Messie à Bethléem, 2039.
- ABEN-EZRA, rabbin du moyen âge : son sentiment concernant plusieurs prophéties messianiques, 717, 720, 1932, 3190.
- ABERLE, 2232.
- ABIDÈNE, prêtre égyptien, contemporain des Ptolémées, raconte l'histoire de Babel, 275; parle explicitement de la confusion des langues, 1783.
- ABSAG, sunamite, choisie comme concubine pour David, 732.
- ABOMINATION : nom donné aux idoles dans beaucoup d'endroits de l'Ancien Testament, 707.
- ABOU LFEDA, historien arabe, XIII^e siècle : description des habitations lacustres, 2260.
- ABRAHAM, 1^o Son *Histoire*, d'après le récit biblique, donne lieu à quatre principales objections relatives à son origine, 1; à son voyage en Égypte, 3; à sa victoire sur Chodorlahomor, 6; à sa circoncision, 6. 2^o Le *Sacrifice* de son fils Isaac n'est pas une copie des légendes indoues; résumé de ces légendes; conclusion, 7-10. 3^o Les *Promesses messianiques* faites à Abraham; il sera le chef et le père d'un grand peuple que Dieu s'est choisi : « Je ferai de toi un grand peuple (*Gen.* xvii, 49; xii, 17, 13); ses prérogatives : « Je te bénirai et rendrai ton nom célèbre » (*ibid.*); « sois bénédiction » (*ibid.*); fausse traduction de M. Reuss., 13; d'Abraham naîtra le Rédempteur : « Tous les peuples de la terre seront bénis en toi »; fausse explication physiologique, 14; enseignement formel de saint Pierre et de saint Paul, 18; promesses accomplies en Jésus-Christ, 1670; c'est à son époque que commence l'histoire suivie des Hébreux; avant lui, dans quel sens on peut dire qu'il y a une chronologie scripturaire, 1056; prophéties messianiques, 2629; le type des Kirubi n'était pas encore fixé quand il quitta la Mésopotamie, 463; sa vocation prépare le privilège de la théocratie du peuple d'Israël, 1573, 1574; l'existence de la mer morte, du temps d'Abraham, 2005; Abraham dans le système mythique, 2202.
- ABSTINENCE, chez les Indous et les chrétiens 683.
- ACADÉMIES; leurs opinions sur le scepticisme, 436, 437, 442.
- ACCADIENS : leur culte et leurs dieux, 2736.
- ACCIDENT — par opposé à substance — est un être qui ne peut subsister seul, à qui il faut un support, 78; il est quelque chose de survenant à la nature déjà constituée et formée, *accidit*; ce qui est dans un autre et pour un autre, *ὄντος ἕνεκα*.
- ACCOMMODATICE (sens) dans l'interprétation biblique, 933.
- ACHILLE et Hector allant au combat avec une croix sur la poitrine, au dire de M. Mourant Brock, 679.
- ACTE héroïque en faveur des âmes du Purgatoire, 1511, 1515.
- ACTES DES APOÏRES (les) : ce qu'ils sont, 19; assertion audacieuse de l'École de Tullingue, 20. 1^o *Authenticité* : témoignage de Renan et de Credner, 20; arguments internes et externes, 20. 2^o *Intégrité* non contestée, 22. 3^o *Véracité* : double argument irréfutable, 23; objections, 23; explication de la contradiction apparente entre *Act.*, xvii, 14; xviii, 5; 1 *Thess.* iii, 1, 24; accord des trois récits de la conversion de saint Paul où des circonstances secondaires semblent contradictoires, 23; la harangue de Gamaliel et le Theudas de l'historien Josèphe, 26; inexactitude concernant l'his-

(1) Les chiffres qui suivent chacun des mots de cette table indiquent la colonne dans laquelle ce mot est employé.

- toré du peuple d'Israël, 26; don des langues communiqué aux apôtres, 1715 et suiv.; leur silence relativement à la prédication de saint Pierre à Rome, 2429.
- ACTE PUR**: explication de cette définition de Dieu par saint Thomas après Aristote, 824.
- ADAM. MAFER**, 2232.
- ADAM**: prophétie messianique, 2029; selon le Coran, 1923.
- ADAMXAN** et la maison de Marie à Nazareth, 1873.
- ADERGAT** (*patet zoroastrien*), 688.
- ADIBODDHA**: sorte de brahma mythologique du bouddhisme, 333.
- ADITI**: dieu védique, 3144.
- ADON**: évêque de Vienne, 611.
- ADONIAS**: sa révolte, 732; son meurtre justifié, 2902.
- ADONIS** (dieu): sa résurrection 1699; origine de son culte, 2750.
- ADRIEN I^{er}**, pape (777) ne parle pas de la donation de Constantin, 609; les Catacombes, 398.
- ADRIEN II**, et l'infailibilité 2292.
- ADRIEN**, empereur, et Bar-Kokébah, faux messie, 2018.
- ADULTÈRE** (l') n'est pas, d'après Jésus-Christ, une cause de divorce, mais de séparation de corps, 879, 884.
- AESHU**: génie de la colère dans l'Avesta, 243.
- AÉROLITHES**: corps d'origine encore inconnue qui à force de parcourir l'espace finissent par pénétrer dans la sphère d'attraction de notre planète et par tomber sur elle, 1727; les pierres qui tombèrent sur les Chananéens lors du miracle de Josué étaient-elles des aérolithes? ce n'est pas impossible quoique peu probable, 1727; la génération spontanée, 1376, 884.
- AESHMADAHYA**: démon de la concupiscence d'après la doctrine avestique, 44, 46.
- AFFRE** (Mgr) et les biens ecclésiastiques, 2856.
- AFRIQUE**: La traite des nègres, 2211; l'esclavage, 1073, 1076.
- AFRICAINS** et l'âge de fer, 1243.
- AGAC** (l'immolation d') est-elle une preuve qu'il y eut des sacrifices humains chez les Hébreux, 2898.
- AGAPES** ou repas fraternels, 389.
- AGASSIZ** savant naturaliste, 2472.
- ÂGES** de l'humanité: les deux conceptions, ancienne (âges d'or, d'argent, de bronze ou d'airain et de fer) et moderne (âge de la pierre taillée, de la pierre polie, du bronze et du fer) sont-elles contradictoires, 27 et suiv.; la réalité des faits, V. les mots: *Pierre, Bronze, Fer, Antiquité de l'époque*.
- AGENTS** à Rome: commissionnaires qui s'interposent dans l'administration ecclésiastique pour assurer la marche régulière et prompte des affaires; leurs taxes réglées, 387.
- AGGÉE** (prophétie messianique d'): il prévoit la présence du Messie au temple de Jérusalem; argument et texte de l'oracle, 30; explication du texte, 31; en particulier des mots: « *Le désir des nations* », 32; texte hébreu, paraphrase chaldaique, version syriaque, 33; autorité de saint Paul, 36; sa prophétie messianique renouvelée par Malachie, 1930, 1931.
- AGNI**: Dieu du feu et le feu lui-même dans les Védas n'a aucune ressemblance avec l'*Agnus Dei* de l'Evangile, 36; l'agneau divin qui efface les péchés du monde par son sacrifice a reçu ce titre parce qu'il a été figuré jadis par l'agneau pascal, et parce qu'il a été, selon les expressions d'Isaïe, immolé comme un agneau sans se plaindre, 37; les chrétiens adorent-ils le feu? Prière tirée de l'office du samedi saint comparée aux hymnes d'*Agni*, aucun rapport, 37-41; but de l'Eglise dans son rituel symbolique, 42.
- AGOBARD**: archevêque de Lyon au ix^e siècle, condamne le duel dans un écrit à Louis-le-Pieux, 1778; lettre sur un fait de convulsion à Uzès, 630.
- AGRIMENSORES** ou arpenteurs romains, 409.
- AGRIPPA** et la prophétie de Daniel, 721.
- AI** le serpent védique est-il l'origine des traditions sémitiques de la Bible, 33; ce terme ne reparait plus après l'époque des Védas, 56.
- AHRIMAN**: génie du mal dans la doctrine avestique. Le satan biblique et sa lutte contre les hommes ne sont-ils qu'une transformation de la croyance des Iraniens à Ahriman? Arguments des mythologues résumés par M. Michel Bréal, 43; a) les noms et les rôles différent essentiellement, 46; b) la nature du Satan biblique prouve que cette conception n'a point été importée de la Perse mais qu'elle est propre aux Juifs; en outre la croyance du démon est antérieure, chez les Juifs, 48; c) le serpent de la Genèse n'est pas la copie d'Ahriman, 48; d) déclaration de M. Renan, 40; e) autres erreurs de Bréal, 48, 50; supposer que Vritra est le père de Satan, c'est aller contre les principes de la vraie science 52; et contre les faits connus, 53; comment M. Bréal confond le fait et la figure qui sert à le représenter dans le tableau de saint Michel debout sur sur le dragon (Apocal. 56); il est vaincu d'après l'*Yeshit* XIX, 213, 688.
- AHURA Mazda**: Dieu suprême des nations, 303, 1929, 3198; et la prière *Ahuna Vairya* des zoroastriens, 2764, 2766, 3153.
- AILES** des anges, chérubins, séraphins, génies païens, 701.
- AIX-LES-BAINS**, observations sur les calculs par M. de Mortillet, 481.
- AIX-LA-CHAPELLE**: concile en 826; 739;

concile provincial et l'Index, 1507.
AJACATNI, roi de Magadha, disciple de Bouddha convoque un concile bouddhique, 332.
AJGARTA, sage indien, 8.
AKIBA, célèbre rabbin, 2018.
AROMANO (génie de la méchanceté) dans l'Avesta, 243.
ALAGOUE (la bienheureuse Marguerite) et les apparitions du Sacré-Cœur, 515, 677.
ALARIC prend Rome en 410, date où cesse l'inhumation souterraine, 396.
ALBANO: siège suburbicain cardinalice, 382.
ALBERT, évêque de Mayence, achète le droit de publier et de distribuer des indulgences, 1517.
ALBERT DU BOYS, 3084.
ALBERT-LE-GRAND maître de saint Thomas d'Aquin : 3062, 114, 129, 137; nous dit expressément que de son temps on pêchait la baleine dans les côtes de la Manche, 223; regarde l'existence éternelle du monde comme impossible, 656.
ALBIGEOIS: leur hérésie était l'antithèse doctrinale et sociale du catholicisme, 57; croisade entreprise contre eux au xiii^e siècle, nécessaire, 59; l'Eglise a d'abord recours à la persuasion, 59; appel du pouvoir séculier à la force, 59; moyens pacifiques employés par les papes, même par Innocent III, avec de Michel, 59; pourquoi Innocent III apporte ensuite tant d'énergie, 60; le premier sang versé ne le fut point par ordre du Pape, assassinat de son légat, 60; Innocent III déchaîne-t-il la barbarie contre la civilisation? 61; siège de Béziers, vingt mille victimes, 63; légende du légat Armand: « tuez-les tous; Dieu connaît les siens. », 63; prétendue ambition des croisés, 64; fatalistes, 784; persécutent quand ils peuvent, 624; œuvres diaboliques; 2112.
ALCIDE, d'Orbigny et les jésuites dans l'Inde, 2131.
ALDRIC évêque du Mans, 738.
ALEMBERT (d') : assiste aux scènes des secours meurtriers, 634, 633; son jugement sur la dissolution des jésuites semble être celui de l'histoire, 509.
ALEXANDRE (saint) : dégâts faits sur son tombeau, 396.
ALEXANDRE le Grand conduit au temple de Jérusalem, 700; le partage de son royaume, 1913, 1046, 1048, 1054, 1062.
ALEXANDRE (C.) et les livres sibyllins, 2102.
ALEXANDRE Sévère intervient pour faire rendre aux chrétiens un édifice qui leur avait été ravi, 2853.
ALEXANDRE III juge une croisade nécessaire contre les Albigeois, 59.
ALEXANDRE IV et les stigmates de saint François, 1298.
ALEXANDRE VI. 1^o Le *Partage du Nouveau-Monde*, 4 mai 1493; il accorde aux rois

catholiques Ferdinand et Isabelle une portion du Nouveau-Monde, 66; comment concilier cette donation avec le droit public reconnu? deux opinions, 67; le pape ne confère pas des droits temporels, mais il assigne aux rois catholiques les limites dans lesquelles ils pourront travailler à la propagation de l'Évangile, 58; opinion de de Maistre, 68; le pape modérateur suprême donne simplement aux rois de Castille un encouragement nécessaire et offre une prime aux explorations futures, 69. 2^o *Ses murs*: réponse générale, 70; opinion du cardinal Hergenrother, 70; système du P. Olivier: Ses enfants seraient issus d'un légitime mariage contracté avant son entrée dans les ordres, réponse, 71. *Système* du P. Leonetti: les fils d'Alexandre VI seraient des neveux du pape devenus ses fils adoptifs, réponse, 72; pourtant certains énormités ne sont que des commérages, 74; le divorce de Louis XII, 890; les indulgences, 1516, 1551.
ALEXANDRE VII et le mouvement de la terre, 1327; renferme la chaire de saint Pierre dans la basilique du Vatican, 2424; le libre arbitre, 1834.
ALEXANDRIE: siège de saint Pierre; le sérapéon est démoli sous Théodose, 2150.
ALGÉRIE esclavagiste (1) et les missionnaires catholiques, 1076.
ALLAH: dieu suprême du mahométisme, 1916 et suiv.
ALLARD (Paul), XI, 426, 2156; le Swastika, 3023.
ALLEGRETTI, 71.
ALLEMAGNE et protestantisme, 3076; la querelle des investitures, 1568; excès de l'Inquisition au xiii^e siècle, 1528; opposition à la suppression des jésuites par Clément XIV, 508.
ALLEN, 7.
ALLIOLI (d'), 662, 2524, 2469; version allemande de la Bible, autorisée par le Saint-Siège, 1822.
ALLMAN: président de l'« Association britannique »; ses éloges à l'inventeur du *Bathylbius*, 286.
ALLUVIONS: ce sont, d'après les géologues, des dépôts dus le plus souvent sans doute à d'immenses inondations 196; celles de la vallée de la Somme, 197; de Lille, 198. (V. le mot *Diluvium*, 870.)
ALMASSER (David): magicien juif au xii^e siècle, 2019.
ALOGES: secte hérétique, 1146.
ALPES: les plus hautes montagnes de l'Europe, 75.
ALPHONSE DE VIGNOLES, 2350.
ALEXERNE (mont) et les stigmates de saint François, 1297.
AMADOR DE LOS RIOS, 1556; les victimes de Torquemada, 3085.

AMASIS : roi d'Égypte, 1059.
 AMATRY DE CHARTRES et l'origine des choses, 2243.
 AMBRE jaune ou succin : ne se rencontre que sur les bords de la Baltique, 347.
 AMBROISE (saint) : appelé avec raison la colonne de l'Église (II. an, 370), témoin de l'usage de se préparer un tombeau voisin du sépulchre de quelque martyr, 395; la confession, 341, 342; ses deux livres sur la pénitence, 352; la pénitence publique, 344, 4437; le feu de l'enfer, 1259; 1627, 1631, 1649, 2082.
 ÂME : en général, c'est le principe des opérations vitales dans les êtres vivants, 111; l'Âme humaine, principe de la connaissance et principalement de la pensée dans l'homme, 177; a) elle est une réalité, non pas seulement un mot ou un concept, 76; b) une substance, 77; et non un accident 79; c) simple et non corporelle; objections, 80; d) spirituelle, preuves et réponse aux objections, 87; nous pensons des choses absolument immatérielles de leur nature, par ex. le droit, l'honneur, le devoir, la vertu, c'est donc que nous avons une âme spirituelle. Nous avons des concepts immatériels, même ceux des êtres matériels 90, 93; l'esprit voit sa pensée, 95; e) raisons piteuses du matérialisme, 96; f) deux conséquences de la spiritualité de l'âme; son origine, elle est créée, non engendrée; son immortalité non seulement par grâce, mais par nature, trois preuves, 101; sa vitalité ne peut se briser contre l'anéantissement 103; car la distance de l'existence au néant est la même que celle du néant à l'existence; la puissance infinie de Dieu seule peut anéantir, mais sa sagesse et sa justice s'y opposent, 106; nécessité d'une autre vie, 106; d'une vie qui ne finira pas, 109; objections et réponses, 109; la foi comme la raison, l'Église comme la philosophie s'accordent sur ce chapitre de l'âme humaine, 110. Spiritualité, 2970 et suiv. (Voir ce mot; principe vital, 3174; croyance des Juifs à son immortalité, à sa résurrection future, à sa réunion avec le corps, 3346; elle est indépendante de la matière, 1998, 1999; n'attend pas le jour du jugement pour entrer en possession du bonheur article de foi défini, 485; sa félicité dans le ciel est causée par la vision intuitive de l'essence divine 485, 487. II. *Âme des bêtes*, son existence, 111; sa différence essentielle avec celle de l'homme, a) l'homme pense, raisonne et progresse; l'animal ne pense ni ne raisonne, ni ne progresse, 114; notions philosophiques développées de la pensée, du raisonnement et du progrès, 112; application de ces principes à l'homme, 119, et à l'animal,

123; comment expliquer les merveilles que nous leur voyons faire? Leurs facultés de perception et leurs facilités de tendance, leurs appétits correspondants 127; les bêtes sont purement empiriques (Leibnitz); intelligence des animaux, 130; objections spécieuses de Darwin, 133; a) objections tirées de la religion des peuples sauvages 134; b) telles fonctions, tel organe, telle opération, telle nature. L'âme humaine est spirituelle, celle de la brute ne l'est pas, 136; l'âme de l'homme est créée, celle de l'animal est engendrée, 136; l'âme humaine est immortelle, l'âme de la bête est mortelle, 137; son immortalité (V. ce mot) 1476; différence capitale avec l'âme de l'homme, 2983 et suiv.

ÂME DES FEMMES, 1241.

AMÉRETAT : génie de l'immortalité dans l'*Avesta*, 243.

AMÉRIQUE : liberté des Américains et les missionnaires, 2121; sacrifices anciens, 2890; son existence ignorée, 753; et le déluge, 756.

AMÉRICAINS (origine des) : ils ne sont pas autochtones. L'anthropologie, la linguistique, l'ethnographie, la science des religions, l'archéologie attestent de nombreux liens de parenté entre la race de l'Ancien et du Nouveau Monde et prouvent que les Américains ne constituent pas une race à part, 138; 1^o *Objection*. La différence entre la faune et la flore des deux continents, 138; arguments *ad hominem* à certains savants, 139; caractère des Polynésiens qui ne craignent pas de lointains voyages, 139; facilité des relations entre les deux continents; faits et témoignages historiques, à l'appui des témoignages de l'archéologie, 143; analogie dans les institutions, la religion, les légendes, 144; (V. le mot Atlantide) on trouve sur certains monuments des signes gravés que l'on peut rapprocher de la figure matérielle de la croix ou plutôt du signe + de notre arithmétique 675; explication, 676.

AMESHA SPENTAS : anges du ciel avestique 296;
 AMIBES : êtres bizarres, appelés aussi protées ou profendes à cause de leurs incessants changements de forme, n'ont même pas le noyau central qu'on trouve chez les autres infusoires, 153; description de leurs mouvements, 156, 2135.

AMIENS : droit seigneurial de l'évêque et des curés, 917.

AMMIEN-MARCELLIN range parmi les dieux Apollonius de Tyane, 2108.

AMMONITES, 707.

AMOLON, archevêque de Lyon : lettre sur un fait de convulsion de Dijon, 630.

AMOS : prédiction, 1577.

AMOUR : symbolisant l'union conjugale des chrétiens, 606.

AMFÈRE (histoire littéraire) 231.

AMRAPHEL : roi de Sennaar, vaincu par Abraham, 6.

ANACRET et les fausses Décrétales, 740; la *Memoria* de saint Pierre au Vatican, 2427.

ANANIAS ou Aenias, 1190.

ANASTASE, le Sinaïte, 568.

ANASTASE, le bibliothécaire, termine le *Liber pontificalis*, 1654, 1655, 1659.

ANAXAGORE de Clazomène, 612; et l'origine des choses, 2241.

ANCESSI, 1785.

ANGIENS : nom donné primitivement aux PRESBYTERI, 1034-1036.

ANGYRE (concile d') et les indulgences, 1509.

ANGRE (maréchal d'), tué, 1511.

ANDREWS, géologue américain : son opinion sur les tourbes, 202.

ANGELO de Gubernatis, 3120.

ANGES : possibilité de leur existence, 775; leur épreuve; pourquoi le temps et la grâce du repentir ne leur ont pas été accordés, 776; ils peuvent agir sur le monde des corps (*ibid.*); leur puissance et les miracles, 2046.

ANGES GARDIENS : ne doivent pas être assimilés aux Fravashis de l'Avesta, 297.

ANGLAIS : leurs efforts pour civiliser les Indiens, sectateurs de Brahma, 406 et suiv.

ANGLETERRE et la persécution protestante, 3079.

ANIMALITÉ (caractères distinctifs de l') : le but de l'école évolutionniste est de réunir le minéral à l'homme par une série d'êtres ininterrompue, afin d'arriver à expliquer, sans le miracle de la création, l'apparition première et le développement de la vie sur la terre; de là, l'invention du Bathybius (V. ce mot) pour relier la matière brulée et la matière organique; l'anthropopithèque (V. ce mot), pour relier l'homme à l'animal. Il restait à relier le règne animal au règne végétal, ce qu'on a essayé de faire en confondant les fonctions de la vie végétale avec celles de la vie animale, 150; caractères des unes et des autres : 1° *Les fonctions de la vie végétale*, nutrition, absorption, circulation, transpiration, sécrétion, respiration et reproduction, se retrouvant avec des similitudes frappantes dans la vie animale, ne fournissent pas le caractère distinctif de l'animalité, 2° *Les fonctions de la vie animale* sont la sensibilité, la mobilité, la digestion, la composition chimique plus compliquée et le mode respiratoire, 152; or, les trois dernières se trouvent dans la vie végétale; quant à la sensibilité et à la mobilité, d'Aristote à Cuvier, tous les naturalistes et philosophes en ont fait l'appanage de l'animalité. M. Cl. Bernard soutient le

contraire; ses raisons, 153; réponse : trois sortes de mouvements chez l'animal : a) mouvements mécaniques transmis du dehors ou bien dus à une force physique quelconque; b) mouvements automatiques ou organiques dont le point de départ est dans l'animal, mais involontaires; c) mouvements autonomiques, volontaires; leurs caractères, 154; application de ces principes aux êtres litigieux, caractères indécis sur lesquels M. Cl. Bernard appuie son sentiment, 154; distinction des infusoires et des corps reproducteurs (zoospores) etc., 155-160.

ANIMAUX AQUATIQUES : leur création, 1578; ils ne peuvent vivre que dans des conditions déterminées, 753; terrestres, 1761; purs ou impurs, selon la seule volonté de Dieu, 1852; leur âme (V. ce mot); leur sauvetage à l'époque du déluge, 750; d'après la physiologie moderne, ne sont plus que des assemblages d'êtres vivants, 844.

ANIMISME : exposé de la théorie, 3170.

ANNA : esprit du ciel, dieu acadien, 2737.

ANNALES de philosophie, 441, 1737, 1035.

passim.

ANNALES ECCLESIASTICI, 422.

ANNAM et le bouddhisme, 331.

ANNAMITES : n'ont pas même de mot pour exprimer l'acte de création, 865.

ANNAT (P.), confesseur de Louis XIV, 1782.

ANNATES : terme de droit qui désigne les taxes pour la nomination à des bénéfices importants, 4591.

ANNE : Jésus devant Anne et Caïphe, 176.

ANNE et *Joachim*, selon l'Évangile apocryphe de Jacques, 1174.

ANNÉE civile des Égyptiens, 1049.

ANQUETIL, 3153.

ANRO-MAHYLES, esprit destructeur dans la doctrine aveistique, 43; a-t-il donné naissance à la croyance au démon biblique? 303, 3198.

ANSELME (saint) et la liberté humaine, 705, 438, 1112.

ANTECHRIST, 720, 1270.

ANTHEROZOÏDES : corpuscules qui, chez certaines algues, jouent le rôle d'agents fécondateurs, 157.

ANTHROPOLOGIE : science de l'homme, son histoire, 145; tendances matérialistes de l'école moderne, 146.

ANTHROPOITHÈQUE (homme singe) : nom fantaisiste qu'on donne à un être hypothétique moitié homme, moitié animal, qui aurait vécu à l'époque tertiaire et devait prendre place dans la série de nos ancêtres, 147; inventeur : M. de Mortillet, insanité de ses trois preuves, 148; supposition arbitraire et dangereuse de certains controversistes chrétiens à propos des silex de Thenay, 143.

ANTOLOGIES du Nouveau Testament : Dans le Nouveau Testament des passages assez nombreux paraissent se contredire sur des détails de peu d'importance, 160; motifs pour lesquels la critique rationnelle est impuissante aujourd'hui à fournir une solution tout à fait satisfaisante, 162.

I. *Antilogies des Évangiles* : réponse générale aux adversaires, 163; 1° la voix céleste au baptême de Jésus. Les trois évangélistes le rapportent en des termes différents, mais Dieu inspire la pensée seule et abandonne d'ordinaire l'expression au choix de l'hagiographe, se contentant d'assister celui-ci pour que l'expression choisie rende fidèlement la pensée divine, 163; 2° *Le Christ révélé* à son précurseur, Saint Jean-Baptiste, par une révélation céleste, connu Jésus dès qu'il se présenta pour demander le baptême (saint Mathieu III, 14). La descente du Saint-Esprit fut une confirmation éclatante de la révélation intérieure reçue d'abord (saint Jean I, 33), 164; saint Jean n'ayant jamais quitté la Judée où il était né, ne connaissait pas Nazareth en Galilée, 165; 3° *La vocation des premiers disciples de Jésus*. Sur ce point, les évangélistes ne se contredisent qu'en apparence; en réalité, ils se complètent mutuellement; saint Jean nous apprend que les premiers disciples reçurent une première vocation qui les attacha à Jésus pour quelque temps. Saint Luc signale une seconde vocation plus pressante et préparée par une pêche miraculeuse, saint Mathieu et saint Marc se contentent de nous apprendre l'invitation que les 4 disciples reçurent alors de Jésus, 165-167. 4° *La mission des Apôtres*, divers systèmes pour concilier certaines recommandations rapportées par les trois synoptiques assez probables pour prouver qu'il n'y a pas contradiction entre les narrateurs, 167; 5° *Les deux aveugles de Jéricho*. Trois récits différents donnés par les synoptiques, essais de conciliation d'après saint Augustin : Il y aurait eu près de Jéricho une double guérison d'aveugle; l'une à l'entrée de Jésus dans la ville et l'autre à sa sortie, 168-171; 6° *L'entrée triomphante de Jésus dans Jérusalem*. Les textes originaux facilitent l'accord de saint Mathieu rapportant qu'on amena l'ânesse et l'ânon à Jésus, mais qu'il ne monta que sur l'ânon, comme nous l'apprennent saint Marc et saint Jean, 171; 7° *Les voleurs chassés du temple*. Saint Augustin et la plupart des exégètes orthodoxes soutiennent qu'il y eut une double expulsion. N'y en eut-il qu'une? saint Jean qui écrit selon l'ordre chronologique la place au commencement de la vie publique de

Jésus-Christ. Saint Mathieu et saint Marc qui suivent surtout un ordre logique ont dû réunir ensemble tout ce qu'ils voulaient raconter des faits et gestes de Jésus à Jérusalem, et placer ainsi à la troisième semaine que le Sauveur passe à Jérusalem, un événement arrivé trois ans plus tôt, 172. 8° *Le repas de Béthanie*. Saint Marc et saint Mathieu suivent l'ordre logique des faits en négligeant l'ordre des temps, 172; 9° *La dernière Cène*. A. Jour : Deux principaux systèmes pour mettre d'accord les données évangélistes contradictoires en apparence. 1° Elle se fit le XIII Nisan, sans être une cène pascale (dom Calmet Fonar), 174; 2° elle s'est faite le XIV Nisan et Jésus y mangea l'Agneau pascal. (Opinion commune), 174; B. Ordre des faits. A quel moment Jésus-Christ lava-t-il les pieds à ses Apôtres? Est-ce avant ou après l'institution de la sainte Eucharistie que le Seigneur révéla à ses apôtres la trahison de Judas? 175; 10° *Jésus devant Anne et Caïphe*. Moyen d'accorder le verset 24 du chapitre XVII de saint Jean, avec les autres récits relatifs au premier interrogatoire de Jésus; la scène du soufflet, du premier reniement de saint Pierre, 176; 11° *L'heure du crucifiement* : saint Jean dit que ce fut vers la sixième heure que Jésus fut condamné, et saint Marc, d'accord avec les synoptiques, indique que ce fut à la troisième heure que Notre Seigneur fut crucifié, 177; première explication ingénieuse la plus en faveur, 178; d'autres interprètes mettent en doute la conservation des textes aux endroits parallèles, 178; 12° *Les premières apparitions du Christ ressuscité*. Récit concordant formé de toutes les données des quatre évangélistes, 179; II. *Antilogies des Actes des Apôtres* (V. le mot : *Actes des Apôtres*).

III. *Antilogies des épîtres*, 181 à 183; IV. *Antilogie de la doctrine de saint Paul et de saint Jacques* touchant la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, 184.

ANTIOCHE et la chaire de saint Pierre à Rome, 2401, 2426, 2434, 2281.

ANTIOCHUS ÉPIPHANE : profana l'autel des holocaustes, 702, 708, 714, 718; sa mort, 1913.

ANTIOCHUS d'Ascalon, 437.

ANTIPODES : parties de la surface terrestre diamétralement opposées à celles que nous occupons. Pour les anciens les antipodes étaient *des hommes* qui habitaient les régions situées sous leurs pieds, et qui séparés d'eux par des mers infranchissables auraient eu une origine différente de la leur. Ainsi comprise la question ne pouvait qu'être résolue négativement par les Pères et les théologiens; quant à la sphéricité de la terre, c'était une opinion libre, et ja-

mais elle n'a été condamnée, 187; (Parole de saint Augustin) 188; le pape Zacharie n'a jamais reprouvé cette opinion comme fautive et hérétique, 188; Virgile, évêque de Salsbourg, est simplement menacé parce qu'on lui reprochait l'opinion de l'existence d'un autre monde avec d'autres hommes; opinion alors inconciliable avec l'unité de l'espèce humaine, 189.

ANTIQUITÉ DE L'HOMME (la bible et l') : Question non encore absolument résolue, a) Les listes généalogiques consignées dans les 3^e et 11^e chapitre de la Genèse ont d'importantes variantes. Un certain nombre de générations peuvent avoir été omises à dessein; tous nos textes sont d'une authenticité douteuse. Le catholique est donc libre de reculer autant que besoin sera la date de l'apparition de l'homme, 190-194. Ce que la science nous apprend, 194. I. *Antiquité de l'homme d'après la géologie*: Son origine date des temps géologiques et probablement de l'époque dite quaternaire, 195; *l'homme fossile*, étude des dépôts géologiques: a) alluvions, 196; b) tourbières, 199; c) stalagmites, 203; ne résout point la question de l'antiquité de notre espèce et ne contredit pas la chronologie traditionnelle, ni l'enseignement biblique sur l'origine adamique des diverses races humaines, 203. II. *L'antiquité de l'homme d'après la géographie physique*. Les modifications survenues dans la géographie physique et dans le relief du globe, depuis le début de l'époque quaternaire, n'obligent point à élargir le cadre de la chronologie traditionnelle, 205-210; III. *L'antiquité de l'homme d'après les changements survenus dans le climat*: a) ils ont été exagérés, 211; tout au plus la température s'est-elle élevée de quatre degrés, explication des glaciers, 212; b) ils ne remontent point à une époque aussi reculée qu'on le prétend; précieuses indications des écrivains de l'antiquité, 213; cette modification climatique propre à l'hémisphère septentrional tout entier, tient au déplacement du périhélie terrestre, 216; la chronologie traditionnelle nous offre la marge suffisante. IV. *L'antiquité de l'homme d'après les changements survenus dans la faune*. 1^o Les animaux réputés préhistoriques: le mammoth, le rhinocéros, l'ours des cavernes, le lion des cavernes, le cerf à bois gigantesque, l'hyène des cavernes et le renne pourraient bien avoir continué de vivre, en pleine période historique, dans quelques régions retirées de nos contrées occidentales, 217; 2^o Le nombre de ces animaux est en réalité très restreint et de beaucoup inférieur à celui des espèces qui ont

disparu depuis deux mille ans: témoin ce qui arrive pour la petite île Rodrigue, d'après Leguat; cet argument confirme donc l'origine récente de l'homme, 217-222. V. *L'antiquité de l'homme d'après les progrès de son industrie*. Les données actuelles de la science convainquent d'inanité les théories de l'école Mortillet, relatives aux époques géologiques (tertiaire, quaternaire, actuelle), aux âges de pierre éclatée, de pierre taillée, de pierre polie, du bronze, du fer, 225; et sont favorables à l'origine récente de l'homme 225-234.

ANTOINE (saint) ordonne à ses moines la confession publique, 342; ses miracles, 2082.

ANTONIN le martyr et la maison de la sainte Vierge à Nazareth, 1873.

APHRATÈS (vers l'an 280): appelé le sage de la Perse, enseigne clairement le dogme de la confession sacramentelle, 556, 1156, 1631, 1639.

APIS: bouf, culte égyptien, 2745.

APOCALYPSE (origine de l') : L'Apocalypse n'est pas une imitation humaine des livres païens d'origine persique comme le prétend M. Duruy dans son Histoire romaine, après d'autres auteurs, 241; les juifs n'ont pu prendre le goût des apocalypses dans les apocalypses mazdéennes qui datent au plus tôt du x^e siècle de notre ère. Les voyants d'Israël ont-ils joué un rôle révolutionnaire? 244, 2227; tableau représentant saint Michel debout sur le dragon, pensée et métaphore, 56, 57.

APOCALYPSE: Jugement de dom Calmet; le voyant de l'Apocalypse n'a pas été un habile plagiaire, 235; l'obscurité de ce livre, principalement dans la 3^e partie qui concerne les événements de la fin du monde, 237; divers systèmes d'interprétation et considérations générales, 238; théorie rationaliste de M. Renan, 239; belles paroles de M. l'abbé Bacuez, 240.

APOLLINAIRE, évêque d'Hiéropolis, et l'authenticité du quatrième Évangile, 1148.

APOLLON: Constantin lui rendait un culte particulier, 607; originairement Dieu dorien, 2750; rendant des oracles à Delphes, 2100.

APOLLONIUS de Tyane: philosophe pythagoricien, prodiges qui lui sont attribués, 2107; les esprits forts croient à ses sortilèges et non aux miracles bibliques, 1711.

APOLOGÉTIQUE CATHOLIQUE. A) Etat actuel des esprits en vue duquel a été composé ce dictionnaire: scepticisme religieux et mouvement scientifique I-IV. B) principes observés: 1^o *Orthodoxie* complète, IV; 2^o *Impartialité*, réfutation du préjugé de partialité répandu contre les apologistes, IV

- 3^e *S. omne* nécessité de recourir aux spécialistes, viii; 4^e *Charité*, ix; C) résumé du contenu de cet ouvrage et nous des collaborateurs, x.
- AVOSTATS : appartenant à l'Église par leur baptême et sont soumis aux peines spirituelles et corporelles qu'elle a certainement le droit de porter contre ses sujets rebelles, 616.
- AVOSTOLAT (l') évangélique prôné par Isaïe, 1598.
- AVOSTOLICITÉ : note de l'Église du Christ; l'Église romaine la possède; objections, réponses, 1024-1034.
- AVOSTHES (miracles des) : promesses du Christ, 245; accomplissement : 1^o *Descente du Saint-Esprit*, réalité du phénomène et son caractère surnaturel prouvé par ses effets admirables dans l'ordre physique et dans l'ordre moral, 246; faiblesse de la critique incrédule, 247; 2^o *Guérison du boiteux*, récit et preuves du miracle; système de M. Renan, 3^o *Résurrection de la veuve Tabitha*, ce miracle réunit toutes les conditions de crédibilité; explication générale de M. Renan, réponse, 249; 4^o *Conversion de saint Paul*, miracle de l'ordre moral amené par un miracle de l'ordre sensible; roman de la critique incrédule s'évanouissant devant un peu d'attention à la narration biblique.
- AVPAPRATIONS : Manifestations extraordinaires et sensibles par lesquelles un objet spirituel ou corporel est mis en communication avec les sens extérieurs ou même intérieurs d'un sujet qui ne pourrait naturellement l'atteindre et le connaître, 232; l'Église croit aux nombreuses apparitions mentionnées par les Livres saints; elle croit à la possibilité et même à la réalité des apparitions rapportées dans l'histoire des Saints; mais elle n'impose pas la foi à la réalité de quelque-une de ces apparitions postérieures à la révélation, 232; réponse aux objections et interprétation des faits, 253; précautions minutieuses, extrêmes rigueurs des théologiens mystiques à l'égard des faits de ce genre, 254. Utilité des apparitions, 275.
- AVPPEL comme d'abus et la papauté, 2, 287.
- AVPPELANTS : on désignait par ce mot les jansénistes qui en appelaient de la bulle *Unigenitus*, 633.
- AVPPIÉS, roi d'Égypte : descend en Palestine et en Chypre, 1058, 1059.
- AVPQUAV (Claude), général des jésuites : son décret contre la doctrine favorable au tyrannicide, 3131.
- AVPQUVA, 1631.
- AVPQUÉE (concile d'), 2279.
- AVPRALES : sont adonnés à l'astrologie 783, pratiquent la circoncision, 490.
- AVRAGO, justifiant contre Voltaire le récit biblique du miracle de Josué 1723.
- AVRCELIX (Adrien) : savant anthropologiste, montre les tristes conséquences du matérialisme dans l'anthropologie 146, 479; étudie une station gallo-romaine, 2458, les silex craquelés, 3057.
- AVRERUI, villa près de Florence où Galilée demeura interné, 1342.
- AVRCHANGES : fausse analogie de nombre entre les 7 archanges de la théologie chrétienne sans cesse présents devant Dieu et les amesha *spentas* du ciel avestique, 296.
- AVRCHÉ d'alliance : coffre en bois d'acacia ayant environ 1 m. 75 de long sur 0 m. 80 de large et de haut; sa description; on l'appelait *Arche d'alliance* parce qu'elle renfermait les tables de la loi, sur lesquelles étaient inscrits les préceptes du Décalogue, conditions de l'alliance de Dieu avec son peuple; elle était en grande vénération parmi les Hébreux, 255; système rationaliste qui en fait une idole, 256; 1^o fausseté de la critique rationaliste s'appuyant sur la mythologie comparée, 256; 2^o réfutation du second argument tiré de l'analogie entre l'Arche des Hébreux et la *bari* ou barque sacrée des Égyptiens, 257; 3^o l'Arche était unique contrairement à l'affirmation des rationalistes qui affirment la multiplicité des arches chez les Hébreux, pour les besoins de leur cause, preuves, 258; l'unité du sanctuaire dans la religion hébraïque, 2912, 3,033.
- AVRCHÉ DE NOË, ses dimensions, 753; symbole de l'Église, 765, 1419.
- AVRCHITAS de Tarente et l'origine des choses, 2241.
- AVRCHIMÈDE, méditant sur les rapports immuables des nombres ne peut plus voir ni les ennemis, ni la mort qui s'approchent, 103.
- AVRCSOLIVM, niche cintrée dans les catacombes 403, 411, 413.
- AVRCLIFE : la maison de la sainte Vierge à Nazareth, 1874.
- AVRCSY-SUR-CÈRE (Yonne), célèbre grotte préhistorique, 2458, 1407.
- AVRCDENT (Raoul) (1102) : parcourt les pays infectés de l'hérésie albigeoise pour les ramener à l'Église, 58.
- AVRCDJOUVA : guerrier fameux de l'Inde, protégé par Vishnou, 468, 470.
- AVRCDUIN (M. l'abbé), 1749, 3089, 3104, 2137, 1379.
- AVRCS, cimetière à ciel ouvert, 385.
- AVRCSARIUM, nécropole souterraine, 385.
- AVRCSNT (âge d'), 27.
- AVRCSOCH, roi d'Élassar, vaincu par Abraham, 6.
- AVRCSOUBE : rapporte des guérisons attribuées aux faux dieux, 2405.
- AVRCSOTE, 78, 95, loue ces heureux moments

- où « l'âme n'est possédée que de l'intelligence et de la vérité » 403, 423, 431, 433; peint le climat de la Gaule, 213; parle de l'île *Antella* (Atlantide) découverte et colonisée par les Carthaginois, 272, 433, 435, 642, 786; expose le principe de causalité, 816, définit Dieu « un acte pur » 824, 859, 2240, 2241; n'affirme pas la création *ex nihilo*, 2241, 2252; ses interprètes catholiques, 3062, 3069; admet deux éléments de la matière, matière première et forme substantielle, 1982, 1994, 1317, 1318, 1332; croyait à la génération spontanée, 1369, 1391.
- ARBUS, 914, se rapproche de Philon dans l'explication du Verbe divin 3158.
- ARMÉE DE SALUT (l') d'aujourd'hui ressemble aux flagellants d'autrefois, 625.
- ARMELLINI : 425, 2427.
- ARMÉNIE (l') et l'Éden, 2304; berceau de la vigne, 3170.
- ARNAUD, janséniste, fataliste, 785, 2416.
- ARNAUD, abbé de Cîteaux, légat du pape au temps des Albigeois, ne doit pas porter le poids des atrocités commises à Béziers et n'a pas prononcé ces mots : « Tuez-les tous, car Dieu connaît les siens. » 61.
- ARNAUD DE BRESCIA et les biens ecclésiastiques, 2852.
- ARNOBE, 2526, et les miracles des martyrs, 2082.
- ARPHAXAD, roi des Mèdes, 1765.
- ARSACIDES, 690.
- ARTAXERCÈS Longue-main, décrète la reconstruction du temple de Jérusalem; commencement des 70 semaines de la prophétie de Daniel, 710, 711, 712; 720.
- ARTÉMONITES 1675; (sorte d'ariens anticépiés) 1042.
- ARTIUS : 1783, 1812; 3132.
- ARTS (les) et le matérialisme, 2002.
- ARYAS-HINDOUS, 53, 55 et le brahmanisme, 336, leurs croyances anciennes, 3150.
- ARYENS, connaissaient assez peu l'écriture du temps de Moïse, 967.
- ASCÉTIQUES (auteur et théologie) : emploient souvent le sens accommodatice dans les saintes Écritures, 658.
- ASCOLI, 1785.
- ASIE, 756, 2890.
- ASMODÉE et AESUMODAËVA différent quant à l'origine du mot et surtout quant aux rôles, 44, 46, 313.
- ASSARADDON : contemporain de Manassé, dominait sur toute la Syrie et l'Égypte, 1933.
- ASSOCIATIONISME : système philosophique qui prétend que toutes nos pensées, tous nos jugements, tous nos raisonnements, toutes nos facultés ne sont que le résultat de sensations associées; lois d'association des idées, 260; cette théorie a été surtout développée en Angleterre, en particulier par Stuart Mill, Herbert Spencer. Le seul fait psychologique qu'elle regarde comme primitif et irréductible est la sensation; c'est donc une philosophie essentiellement sensualiste. Comment les associationnistes rendent compte des idées universelles et des principes de raison, 261; en particulier comment Stuart Mill croit rendre compte de l'origine du principe de causalité, 262; comment il explique la formation du sens moral, 263; Stuart Mill n'admet pas l'existence du monde extérieur. — Spencer soutient, au contraire, qu'il est impossible de rendre compte de nos perceptions si l'on nie la réalité d'un monde dont les phénomènes se déroulent en dehors de notre pensée : doctrine évolutionniste de ce dernier, 263; comment toutes nos connaissances seraient formées de sensations combinées et accumulées de génération en génération, 265; à l'encontre de Mill, Spencer admet que certaines habitudes se transmettent par hérédité, 266; réfutation de ce sensualisme savant, 267; association des sensations chez les animaux comme chez l'homme; ne produit aucune idée universelle, aucun principe absolu, 268; notre raison et notre libre arbitre sont autre chose que le résultat de l'évolution de nos facultés sensitives, 269.
- ASSURÉUS : roi puissant comparé à un lion, 1628.
- ASSURBANIPAL : roi assyrien qui régnait au temps de Judith, 1765; il nomme Manassé, comme son vassal, 1933.
- ASSYRIENS : avaient des génies ailés qui décoraient leurs monuments, 701; ils avaient la notion de l'unité divine, 2142; chronologie, 1046.
- ASTAROTH : idole des Sidoniens, 707.
- ASTARTÉ : immonde divinité phénicienne, 673.
- ASTÈRE : év. d'Amané et la confession, 554.
- ASTRES : époque de leur apparition et de leur création, 1756.
- ASTROLOGIE : origine religieuse du déterminisme, 782; sa pratique, 783.
- ASTRONOMIE : 645; ne constate nulle part la présence du paradis, pourquoi? conjectures de certains théologiens à cet égard; sans autorité, 486.
- ASTRUC (M.) : et le miracle de Jonas, 1709, 1710.
- ASTUNICA (Didacus) : religieux augustin copernicien du temps de Galilée, 1323.
- ATAVISME (cas d') : 2479, 3095.
- ATHANASE (saint), arch. d'Alexandrie : omet les livres deutéro-canoniques 367; sa Synopse, 368; la confession, 340, 355; et la

- prophétie de Daniel 720; et les miracles des saints 2074, 2082.
- ATHARVAN** : livre védique, très ancien, 3142.
- ATHEISME** (l') : systématique niant formellement l'existence de Dieu, ne peut constituer à lui seul un système, aussi est-il plutôt le corollaire des différents systèmes, 651; nombre et variété des athées, 270. Réfutation à l'art. *Dieu*.
- ATHÉNAGORE** : et les livres sybillins, 2104.
- ATIS** : dieu, 1693.
- ATLANTIDE** : île qui d'après une tradition recueillie par Platon, en Egypte, aurait jadis existé par delà les Colonnes d'Hercule en plein océan Atlantique, et qui, un jour, aurait brusquement disparu sous les flots, 274; son importance relativement à la question de l'origine des Américains; dénégations de quelques critiques, témoignages des anciens, 272.
- ATOMES** isolés se rapprochant ont formé la terre, 645.
- ATTILA** assiège Rome, 397.
- ATTRACTION DES CORPS** et le matérialisme, 1980.
- AUBIN**, grand avocat de l'imposture dans l'affaire des Possédés de Loudun, 1900.
- AUBIN**, 3084.
- ARBITRE** de la Chambre (curie romaine), 583.
- AUGSBOURG**, 372; formulaire de foi d'Augsbourg ne supprimait pas la confession, mais la rendait facultative, 536.
- AUGURES** (les) des Romains, 2101; et les prophéties bibliques, 2647.
- AUGUSTIN** (saint), grande lumière de l'Église latine (il. n. 429), 96, 136, 162, 164, 168, 170, 173; sa conversion; avouait sagement pour son époque qu'il ne savait à quoi s'en tenir au sujet de la sphéricité de la terre, 188; ce qu'il dit touchant les biens confisqués pendant les persécutions, 393; le scepticisme, 438, 452, 488; la confession, 542, 548; la pénitence publique, 544, 545; les règles de l'interprétation des Écritures, 660, 661; la prophétie de Daniel, 705, 720; le déluge, 758, 765; le démon, 777; le fatalisme, 784, 795, 830; les résultats de l'hérésie pour le développement du dogme catholique, 912, 1086, 1116; le miracle de la guérison du serviteur du centurier, 1210; le récit de la résurrection de la fille de Jaire, 1223; la prophétie de Jésus-Christ sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, 1275, 1281, 1629, 1631, 1649; le miracle de Jonas restant trois jours dans le ventre du poisson, 1710; la génération spontanée des plantes et des animaux, 1370; la confusion des langues et le don des langues, 1792; la lecture de la Bible, 1819; la mort de Razias, 1914; la propagation du christianisme, 2066; les miracles des saints, 2074; la résurrection, 2084; les livres sibyllins, 2104; Apollonius de Tyane, 2108, 2119, 2209; les tables ethnologiques de la Genèse 2351, 2366, 2400; la prédestination, 2562, 2564, 2565, 2671, 2678; la philosophie chrétienne, 3069; l'intégrité des saints Évangiles, 1150 à 1157; la conciliation des deux généalogies du Seigneur, 1167, 1627; l'interprétation des jours de la Genèse, 1748.
- AUGUSTINISTES** : convulsionnaires partisans du P. Augustin, 636, 638.
- AURÉLIEN** reconnaît, par un jugement, le droit de propriété à l'Église, 391.
- AURÉS**, 2363.
- AUREVILLIUS** et la coupe comme mode de divination chez les Égyptiens, 1716.
- AURIGNAC** (Haute-Garonne) : ossements préhistoriques, 1403.
- AUBILLAC** (Cantal) : découvertes préhistoriques de M. de Mortillet, 1398.
- AUTELS** privilégiés, 1311.
- AUTHENTICITÉ** des *Actes des Apôtres*, 20.
- AUTODAFÉ** (l') : proclamation de l'arrêt inquisitorial; ne pas confondre avec l'exécution des hérétiques obstinés, 1354.
- AUTRICHE** : sa religion, 3010; l'âge de fer, 1246.
- AUXI-LE-CHATEAU** : droit du Seigneur, 924.
- AVARES** : exclus autrefois de la pénitence publique, 544.
- AVERROËS** déclare que l'islamisme est une religion de pourceaux, 1696; commente Aristote, 3069.
- AVESTA** (l') est ou du moins est censé être le livre sacré du zoroastrisme. Ce mot est probablement un terme persan signifiant: *Loi*, 273; postérieur au Pentateuque, 50; l'Yesh't XIX est l'unique passage qui contient une sorte de prophétie apocalyptique, 243, 686, 689; curieuse conception sur l'âme après la mort, 692, 693; il se divise en *grand Avesta*, qui est le rituel du culte public, et en *petit*, qui est le livre des prières domestiques et privées. Le premier comprend trois livres : 1° le *Vendidad*; 2° le *Yagna*; 3° le *Visperet*, 274. Le texte n'est connu que depuis le xviii^e siècle, grâce à l'orientaliste français Duperron; ses interprètes, 274. Probablement, il contient des morceaux appartenant aux premiers siècles de notre ère et d'autres de six ou sept siècles plus anciens, 275; Jésus-Christ, 1688, 2759; les sacrifices en Perse, 2889; le *Verbe* dans l'Avesta, 3153.
- AVIGNON** : concile provincial et l'Index, 1507.
- AVIGNONNET**, les inquisiteurs y furent massacrés, 1538.
- AZAM** (D^r) et l'état de l'hypnose, 1456.

- BAAL**, 682; adoré à Tyr et à Sidon, 2142.
- BABEL** (Tour de) : le récit biblique n'est pas un mythe. Il s'appuie sur les témoignages, 1° de Bérose, 2° d'une tablette cunéiforme, 3° de la tradition qui en fixe l'emplacement, 275; réponse aux objections, 277; étymologie du mot (*ibid.*) et la confusion des langues, 768, 1783; celle-ci eut-elle pour antithèse le don des langues? 1792.
- BABELON**, 280.
- BABYLONE** : signifie ville de la racine des langues, en souvenir de Babel, 1783; c'est au milieu des juifs captifs qu'Ézéchiel eut sa vision des chérubins, 461; Juifs y demeurent monothéistes, 695; Daniel y est élevé, 698; prise par Cyrus, 722; pratiquait le culte du dragon, des serpents, 914; où est conduit Manassé captif, 1932, 1933; pratique magique des anciens, 2099.
- BACCHUS**, 672.
- BACON** : « Un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup y ramène », 1731.
- BACTÉRIES**, groupe important de microbes, leur mode de locomotion, 160.
- BACQUEZ** (M. l'abbé) : diverses citations, 235, 240, 670, 3121, 3127.
- BADE** (J.), 35, 1649.
- BAHRBT** et la mort de Jésus, 2811.
- BAILLY** et Bruno (Giordano), 360.
- BAJAZET**, sultan, 75.
- BALAAAM** : prophétise, 770, 2018.
- BALBIANI**, zoologiste, découvre le mode de reproduction des infusoires, 1374.
- BALLERINI**, 1476.
- BALMÉS** (J.), 1076, 1954, 1384; et l'Inquisition, 1528, 1529, 2628.
- BALSAMON** fit un commentaire sur les canons et y inséra la donation de Constantin, 613.
- BALTASAR** ou **BEL SARUSUR**, descendant de Nabuchodonosor, par sa mère, commandait la ville de Babylone quand elle fut prise par Cyrus. Les assertions de Daniel à son égard concordent avec les faits et monuments parvenus jusqu'à nous, 278; Daniel était près de lui quand il fut privé de la vie et du trône, 699.
- BALTIQUE** : on rencontre l'ambre jaune sur ses bords, 347.
- BALTUS**, jésuite : soutient que le démon avait sa grande part dans les oracles anciens, 2102.
- BALTZER** : théologien allemand condamné par Pie IX pour soutenir que notre vie végétative ne procède pas du même principe que notre vie sensitive et intellectuelle, 3171.
- BANCA** (île), gisement d'étain, 346.
- BANDEIRA** (Sa da) portugais et les missionnaires jésuites, 2125.
- BANDINI** (cardinal) et Galilée, 1316.
- BANGEN**, 584, 594.
- BAPTÊME** de Jésus : voix céleste rapportée en trois formules différentes par trois évangélistes, 162.
- BAPTÊME** chrétien : sa prétendue ressemblance avec le lavage de l'enfant perse, curieuse explication, 684; les premiers empereurs y attachent le privilège de la liberté civile pour les esclaves comme pour les autres, 1074; le baptisé soumis à l'Eglise avant de l'être à sa famille au point de vue religieux, 2191.
- BARAC** vainqueur de Sisara, 1650.
- BARBERINI** (cardinal) devenu pape sous le nom de Urbain VIII et Galilée, 1317, 1328.
- BARBIER** : auteur de la Chronique du règne de Louis XV, 636, 638.
- BARBIERI** et Bruno (Giordano), 360.
- BARESMA** (faisceau de branche de tamarisque brahmanique, 688.
- BAR** (idole) ou barque sacrée des Egyptiens; a-t-elle donné aux Hébreux l'idée de l'arche d'alliance, 257.
- BAR-KOKERAH** : faux messie, 20, 18.
- BARNABÉ** (Saint) et la confession sacramentelle, 363.
- BARONIUS**, cardinal (annales ecclesiastici), 422, 614; la légende de la papesse Jeanne à Bologne, 1656; 2349, 2449.
- BARRÉ** (L.), professeur au grand séminaire de Laval, xi, 1891, 3162.
- BARRÉ** (Pierre), curé de Loudun, et les possédés, 1895.
- BARREIRA** (P. Balthasar), son dévouement pour les esclaves nègres, 2215.
- BARRICADES** (journée des) au temps de la Ligue, 1855.
- BARTH** (M.) : indianiste distingué fixe la date de la mort de Çakya-Mouni vers l'an 450, 326; nie les persécutions bouddhistes, 2809.
- BARTHÉLEMY** (la Saint-) : l'Eglise est restée étrangère à ce funeste événement politique. Le clergé célébra une messe et fit une procession d'actions de grâce sollicitées par la Cour et par le Parlement sous le prétexte que le roi et les princes royaux avaient échappé aux complots des protestants. C'est sous le couvert des mêmes informations diplomatiques que Grégoire XIII entonna le *Te Deum*, 282; les nouvelles pièces tirées des archives vaticanes le démontrent, 283.
- BARTHÉLEMY**, évêque de Narbonne au ix^e siècle, 630.
- BARTHÉLEMY** de Pise et les stigmates de saint François, 1302.
- BARTHÉLEMY** (M. de), 1541.
- BARTHEZ**, vitaliste du siècle dernier, 3177.
- BARTOLINI** (cardinal) : vérifie l'exactitude de

- La translation de la maison de la sainte Vierge à Clarette, 1885.
- BASEL** (saint) : l'illustre évêque de Césarée et la confession, 342, 344, 533; la pénitence publique, 344; organise la vie religieuse en Orient, 2233 à 2236, 2284.
- BASME**, gnostique, 1144, 1149.
- BASILIQUE**, 395, 398.
- BASNAË**, écrivain protestant, et l'émigration qui suivit la révocation de l'édit de Nantes, 2209.
- BATAILLARD**, 355.
- BATHYMUS** être vivant au fond des mers : Huxley donne ce nom à une masse gélatineuse, amorphe, recueillie dans la vase des mers. Il provoqua un instant le triomphe des évolutionnistes, 284; de savants naturalistes anglais le cherchent en vain; ce n'est qu'un vulgaire précipité de sulfate de chaux qui se produit quand l'eau de la mer est mélangée avec un excès d'alcool, 285; désillusion de Huxley; sa réponse au président de l'Association britannique, 286; découverte des naturalistes français, 288; la génération spontanée, 1377.
- BAUDIER**, 888.
- BAUNARD**, 628.
- BAUR** (docteur), professeur à Tubingue, 2438, 2450, 2455; miracles et résurrection de Jésus-Christ, 2848; la littérature primitive de l'Église, 3124.
- BAURAIN** abbé, proposition souscrite contre le scepticisme, 444.
- BAUTZ**, 489.
- BAYLE**, déterministe, et Bruno (Giordano), 360; sceptique, 439, 456; protestant il explique et justifie presque la Révocation de l'édit de Nantes, 627; son argument contre le libre arbitre, 4840.
- BAYLE** (abbé), 4722.
- BEAUDEAU** et les preuves des vrais miracles, 2076.
- BEAUMONT** (de), 3085.
- BEAUNIS** et les suggestions hypnotiques, 1443.
- BEAUSSET**, 2240.
- BEAUMAIS** (M.) : après l'étude des colliers de pierre trouvés à Puerto-Rico, conclut à l'unité d'origine des Américains et des Européens, 443.
- BEAUVILLIERS**, gentilhomme de Charles IX, chargé de rendre compte au Pape de la Saint-Barthélemy, 284.
- BEAUNIS** (théologien) et l'oracle d'Isaïe sur l'Infaillibilité de l'Église, 1607.
- BÉCHAMP** (H.) et la théorie des microzimas, 1376.
- BZOE** (Le vén.) : partisan de la sphéricité de la terre, 188; son interprétation de l'Apocalypse, 237, 576, 720.
- BÉLÈS** (Mgr) : son sentiment sur le miracle de la conversion de saint Paul, 25, 26; sur l'heure du crucifiement, 170, 660, 1808; sur l'épître de saint Paul aux Romains, 2434.
- BÉLZEMTU** (V. le mot *Démon*), 773.
- BEL**, idole en grand honneur à Babylone; sa destruction racontée par Daniel est authentique, 289, 694, 1929.
- BELGÈRE** : son clergé tient le divorce pour illicite quoiqu'il autorise parfois le juge et le maire à y coopérer, 887.
- BELGRAND**, 215.
- BELLARMIN** pense qu'Alexandre VI a donné simplement aux rois Ferdinand et Isabelle la mission et le pouvoir nécessaire pour assurer la prédication évangélique dans des régions déterminées du Nouveau Monde, 67; l'immunité ecclésiastique, 1494; Galilée, 1325, 1356; la papesse Jeanne, 1659; l'accord unanime des saints Pères dans l'interprétation des textes relatifs au mouvement de la terre, 2197, 2544; sa comparaison pour élucider la subordination des deux pouvoirs, 3001; réprovoque formellement le tyrannicide, 3130.
- BELLESHEM**, 3084.
- BÉNÈRE** : sur ses rives sacrées, des centaines de pèlerins brahmaniques venaient mettre fin à leurs jours, 502.
- BENGALE** : on y a compté en une seule année 839 sacrifices de veuves, 502.
- BENOIT XII**, 485.
- BENOIT XIII** : recommande l'étude de la sainte Écriture aux juifs lévites, 965; la canonisation de saint Jean Népomucène, 2218.
- BENOIT XIV**, précautions exigées pour admettre les apparitions alléguées dans un procès de béatification, 234; défend de baptiser les enfants des infidèles, sans le consentement de ceux-ci, sauf le cas d'abandon et à l'article de la mort, 615; les jésuites, 506; réprime vigoureusement les abus qui pouvaient se glisser dans la confession, 633; règles qu'il pose pour discerner les vrais miracles, 1459, 1467, 1913, 2075 et suiv.; pendant son cardinalat fut promoteur de la foi pour le culte du Sacré-Cœur, expose l'objet de ce culte, 519; attribuée au Saint-Siège les décrets des congrégations, 585; l'esclavage, 1072; les règles concernant l'extase, 1235, 1236; les règles du discernement des faits miraculeux dans les procès de canonisation, 1302; Galilée, 1327, 1356; approuve le décret de l'Index concernant la lecture de la bible en langue vulgaire, 1822; la translation de la maison de Marie à Nazareth, 1876-88; le mariage, 1943; les résurrections, 2084 et suiv.; les règles concernant les possessions diaboliques, 2497-2499; contre l'usure, 2602-2613.
- BENOIT** le Lévite (diacre) et les faux capitulaires, 738, 739.
- BETHAM** (utilitarisme de) : exposé et réfutation, 2170.

- BÉRARDI, 3062.
 BÉRÉE, 24.
 BÉRENGARIUS : calomnie Grégoire VII en prétendant qu'il lui fit subir l'épreuve du fer chaud, 1778.
 BERGAÏNE : savant indianiste et l'antiquité des livres védiques, 3144, 3148.
 BERGE (de la), 2450.
 BERGER (Ph.) : savant épigraphiste, 2112.
 BERGIER, 133, 625, 626, 634, 779, 780 ; l'esclavage, 1075 ; la prophétie de Jésus-Christ sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, 275, 1281, 1954 ; l'Inquisition, 1529, 2374 ; les restrictions mentales, 2790 ; le pouvoir magique et le pouvoir diabolique, 2934 ; les superstitions, 3014-3061, 3195.
 BÉRISSON (docteur) et la suggestion hypnotique, 1445.
 BERKELEY, 791, 814 ; l'idéalisme du siècle dernier, 1460.
 BERNA : magnétisme, 1448.
 BERNALDEZ et les victimes de l'Inquisition, 3086.
 BERNARD (saint), dernier Père de l'Église, parcourt le pays infesté de l'hérésie albigeoise, démasque l'erreur, 58 ; il est tué, d'après Michelet, 59 ; son interprétation du *Cantique des Cantiques*, 378 ; l'Immaculée Conception, 904, 1474, 2082.
 BERNARD (Cl.) : célèbre physiologiste, 84, 111, 114 ; affirme que la sève des végétaux et le sang des animaux ont les mêmes propriétés et une composition analogue, 151 ; déclare que les phénomènes de mouvement et de sensibilité ne fournissent pas des éléments de distinction suffisante entre l'animal et la plante ; il y trouve même de nouveaux motifs d'assimilation, 153 ; l'évolution, 835, 3175.
 BERNHEIM (D^r) : professeur à la Faculté de médecine de Nancy ; expériences d'hypnotisme, 1438, 57 ; les miracles de Lourdes, 1909, 1910, 2080.
 BÉROSE : prêtre de Bel, contemporain d'Alexandre, a écrit une histoire babylonienne où il raconte l'histoire de Babel, 275 ; fragments cosmogoniques sur les Chaldéens, 1749 ; parle explicitement de la confusion des langues, 1783 ; table chronologique des dix patriarches antédiluviens, 2361.
 BERSOT (M.), 440, 779.
 BERT (Paul) : ses expériences anatomiques et le matérialisme, 1970 ; sa théorie organicienne, 3175, 3177.
 BERTHELOT : son laboratoire ; fabrique-t-il la vie ? 1989.
 BERTHOLD, rationaliste allemand, 2032, 2683.
 BERTI : vie de Giordano Bruno, 360, 1364, 1366.
 BERTILLON (D^r), 2472.
 BERTRAND (M. Alex.) : directeur du Musée de Saint-Germain-en-Laye, n'admet pas l'âge de bronze, 344, 351 ; les palafittes, 2259 ; les âges de la pierre, 2461, 2463 ; le Swastika, 3024 ; ses observations sur le silex de Thenay, 3055.
 BERTRAND (D^r) et les possédés de Loudun, 1892, 1901.
 BERTRAND DE GOT : archevêque de Bordeaux, devenu pape sous le nom de Clément V et l'abolition des Templiers, 3039.
 BESANÇON : rien de solide dans la conjecture que là eut lieu la vision de Constantin, 599.
 BESCHERAND : convulsionnaire, 633.
 BÊTES : leur âme (V. ce mot).
 BÉTHANIE : le repas où la sœur de Lazare oignit le Sauveur, 173.
 BÉTHEL : Abraham y avait élevé un autel au vrai Dieu. Jacob lui donna ce nom, 289 ; plus tard, cette localité de la Palestine n'eut jamais qu'un sanctuaire idolâtrique élevé par Jéroboam pour éloigner les Israélites du temple de Jérusalem, 290 ; sanctuaire, 696, 698, 1311.
 BETHLÉEM et la prophétie de Michée, 2037 et suiv.
 BETH-SAMITES (épisode des) : la tribu lévitique, 2880.
 BÉTHULIE : délivrée par Judith, 1764.
 BETYLES : pierres auxquelles les Phéniciens et les autres peuplades chananéennes rendaient un culte idolâtrique, 290 ; les Israélites n'ont jamais eu leurs dieux pierres : objection des rationalistes : la vision de Jacob ; le récit de la Genèse prouve que Jacob connaissait les usages chananéens et indique au contraire le monothéisme et le spiritualisme, 291.
 BEY (PRENER) : ses observations sur les nègres, 2485.
 BÉZIERS : principal rempart des Albigeois, est mis à sac par les croisés du Nord (1208), 62.
 BHADRA : mois indou, 683.
 BHAGAVAD-GITA : livre indou, 468, 470.
 BHRIGOUS, 39.
 BHRIGU-PATA, suicide religieux de certains premiers nés brahmaniques, 500.
 BIANCHI (J.A.) : les conflits politico-religieux du moyen âge, 2550, 2553.
 BIBLE : parties rejetées comme apocryphes par les réformateurs du xvi^e siècle, retracées quant à certaines scènes dans les fresques des catacombes, 413 ; sa cosmogonie, 612, 648 ; sa lecture en langue vulgaire, 1506 ; son usage dans l'Église, 962, 966 ; variantes du texte, 3137.
 BIBLE ET L'AVESTA(la) : les prétendus emprunts que d'après les rationalistes la Bible aurait faits à l'Avesta, 292 ; or, sont absolu-

ment étrangers à la religion de la Perse : 1° *Le Verbe créateur* : l'Avesta n'en contient pas la moindre notion, 292. 2° *Le Médiateur* : jamais les Mazdéens anciens ou modernes n'ont conçu l'idée d'un médiateur entre Dieu et les hommes; le zend n'a pas même de mot pour l'exprimer; interprétations erronées d'un passage de Plutarque, 293; les fonctions de Mithra sont même diamétralement opposées à celles d'un médiateur, 294; passage du Minokired faussement invoqué, 294. 3° *Le Saint-Esprit* : l'Avesta ne le connaît point; jeu de mot, base de l'opinion contraire, 295. 4° *Les Archanges* : fausse analogie de nombre entre les sept archanges de la théologie chrétienne et les sept amesha spentas du ciel avestique; d'abord, en réalité, ces derniers ne sont que six, 296; ensuite les fonctions des uns et des autres n'ont rien de commun, 297. 5° *Les Anges gardiens* : rapprochement sans fondement avec les Fravashis, 297. Quant à certaines idées chrétiennes, les faits scientifiques prouvent que la Perse ne les a pas fournies à la Judée. 1° *La croyance à la résurrection du corps* n'est point née dans la Perse, ce pays ne l'a même connue qu'assez tard; preuves tirées de l'Avesta, 299; ce sont les Sémites qui l'ont communiquée à la Perse, bien loin de l'avoir reçue d'elle, 301; ironie d'Hérodote faussement interprétée par les rationalistes, 301. 2° *Paradis terrestre* : l'Eden n'est point la copie du Vara persan; leur nature et leur raison d'être sont totalement différentes, 302; de savants rationalistes reconnaissent eux-mêmes que la légende avestique trahit sa nouveauté et des emprunts nombreux à la Genèse, 303. 3° *Croyance au démon*, représentant du mal moral : le Satan biblique n'est pas la copie d'Anromainyus, « l'adversaire zoroastrien », le livre de Job, 304; dans le récit biblique, Satan est agent subalterne dépendant des volontés de Dieu; tandis que dans la doctrine mazdéenne, Dieu n'est plus le maître tout-puissant qui fixe à l'action du démon des limites, 305; autres preuves, 307. 4° *Monothéisme* : chez les Juifs, le monothéisme est l'essence et l'unique fondement de la religion, dès sa première origine; chez les Mazdéens, il est adventice, il contraste souvent avec le naturalisme et le dualisme purs qui l'y ont précédé, 309; le premier est complet, absolu et historiquement plus ancien; le livre de Daniel donne la solution de la question, 310. 5° *Lacrétation ex nihilo* : le parti pris seul peut en faire une conception éranienne, 310. 6° *Le prophétisme* : histoire de la légende de Zoroastre, 311, la légende persane est une création

tardive et successive; tandis que, dans la Bible, l'histoire de Moïse est une production entière et une dès son origine. D'ailleurs, Zoroastre est de date trop récente pour qu'il puisse avoir donné naissance au judaïsme relativement à ce fait; enfin, les Perses se sont montrés constamment emprunteurs, et c'est sur eux que devrait tomber, en cas de doute, le soupçon du plagiat, 313.

BIBLIQUES (études) chez les catholiques : tableau des principales publications dues à des plumes catholiques pendant le XIX^e siècle, 315.

BICKELL, 427.

BICHAT : d'accord avec tous les naturalistes et philosophes depuis Aristote; Cuvier fait de la mobilité et de la sensibilité des fonctions de la vie animale, 153; formule la doctrine de l'*organicisme*, 3174.

BEX : sa différence d'avec le mal ne dépend d'aucune volonté ni divine, ni humaine, 1100.

BIENNE (lac en Suisse) : chronomètre naturel, 475; station de palatites, 2256.

BILHARD, 1664, 2899.

BIL-MALIK : éponyme de 769 est-il *Phul* de la Bible, 2392.

BIXIRAR et *PHUL*, 2393.

BIOT (M. Jean-Baptiste) : illustre astronome, donne le coup de grâce à la thèse de l'origine païenne et égyptienne de la Semaine, 1737, 1049.

BIRCH, 1052, 1720.

BIRS-NIMRUD : tour de Nemrod, au sud-ouest de Babylone, emplacement de la tour de Babel, 276.

BIRPING, 1800.

BIT-SAGGATE : Cyrus lui bâtit un temple, 694.

BIT-ZIDA : Cyrus lui bâtit un temple, 694.

BIZANOS et les droits seigneuriaux, 923.

BLANVILLE, 1853.

BLANC (Hipp.), 630, 634, 640.

BLECK, 1637.

BLOCS ERRATIQUES : amas de graviers et de matériaux divers qu'on trouve disséminés çà et là, parfois loin des montagnes, 212.

BLONDEL : protestant et les fausses décrétales, 735; rejette la fable de la papesse Jeanne, 1660.

BOCCACCIO, 72, 74.

BOCHARD, 1629.

BODETTI, 423.

BODIN : sévérité contre les sorciers, 2960.

BOËCE, 438; n'est pas fataliste, 784; la liberté humaine, 795, 796.

BOËTHIUS (Hector) : docteur écossais (1516), raconte l'origine du droit du Seigneur, 920.

BŒUF : observations, 2486.

BOHIER, jurisconsulte du XVII^e siècle et le droit seigneurial du curé de Bourges, 918.

BONLEX (M.) : ses attaques à propos des pré-

- sents reçus du Pharaon par Abraham, 3; ses négations au sujet de la victoire d'Abraham sur Chodorlahomor, 6; ses attaques à propos du collier d'or donné à Joseph par Pharaon, 4745.
- BANDORQUÈS DE VARGAS** : sa torture et l'Inquisition, 1542.
- BOISSIER**, 2133.
- BOLLANDISTES**, 376; le miracle de saint Janvier, 1652; quatorze volumes mis à l'*Index* par l'Inquisition, 1333, 1881, 2536.
- BONA** (cardinal), théologien mystique, 254.
- BONAIRE** et les convulsionnaires, 631.
- BONAVENTURE** (saint), 130, 137; résume la tradition qui croit à l'identité des substances entrant dans la composition des corps célestes et terrestres, 649; regarde l'existence éternelle du monde comme impossible, 656; la confession, 538; écrit la vie de saint François, 1298-2082; prend la défense des Ordres religieux, 2234.
- BONFRÈRE**, savant commentateur, et l'étendue de l'inspiration biblique, 935, 1629, 1648.
- BONIFACE VIII** et le domaine de l'Église, 982, 1344, 1345, 1346; la translation de la maison de la sainte Vierge à Lorette, 1885; le procès pour l'abolition des Templiers, 3039 et 3046; les conflits politico-religieux du moyen âge, 2550; le pouvoir des Papes, 2551.
- BONIFACE IX** et saint Jean Népomucène, 2249.
- BONNET**, naturaliste genevois, et le mode générateur des pucerons, 1372.
- BONNETTY** (M.), rédacteur des *Annales de philosophie*, gage de soumission contre le scepticisme, 441, 1352.
- BONNIOT** (R. P. de), S. J., 1460, 2107, 2114.
- BORELLI** et la mécanique, 1968.
- BORGIA** (cardinal) : devenu Alexandre VI. (V. ce mot.)
- BORSIPPA** : tour des langues, lieu où Nahonidè rentre après sa défaite, 280, 1783.
- BORY DE SAINT-VINCENT** : polygéniste, 2471.
- BOSCAWEN**, 280.
- BOSCHIMANS** : sont religieux, 867.
- BOSTO** conçoit le premier l'idée et la méthode d'une exploration complète des Catacombes, 422.
- BOSSUET**, 103, 112; son interprétation de l'*Apocalypse*, 238; son interprétation du *Cantique des cantiques*, 378, 379, 629; les soixante-dix semaines prédites par Daniel, 712, 717; le principe de causalité, 810; la définition de Dieu, son existence, 824, 826; le plan de l'univers manifeste une cause première intelligente, 840, 858; autres preuves, 859, 910; l'usage de la sainte Écriture, 963, 1099, 1104; argument en faveur du libre arbitre, 1836, 1837, 1839; commente les prophéties de Malachie concernant l'Eucharistie, 1927; le Précurseur du Messie, 1932; glorifie la révocation de l'édit de Nantes, 2207, 2342, 2350; les théâtres, 3059; la puissance pontificale, 2552; la Providence, 2694, 2696, 2699, 2700, 2728.
- BOUCHE** (M. Pabbé) et les sacrifices chez les nègres, 2891.
- BOUCHER DE PERTHES** : résultat de ses observations sur la formation de la tourbe, 200.
- BOUDHA** : son histoire, ses doctrines, extension de ses doctrines comparée à celle du christianisme, 1688 et suiv.; ses trois erreurs capitales, 1694; sa tentation dans la solitude où il se retire et la vie de Jésus-Christ, 1098; ses prétendus miracles comparés à ceux du catholicisme, 2093; avait-il pour symbole la croix? 672.
- BOUDDHISME** : religion très étudiée, mais toujours très obscure, 322; son auteur Çakya, 323. Légende sur sa vie, traits principaux d'après la tradition; quelques-uns ressemblent étrangement aux faits évangéliques, 323. — Contestation sur l'époque de sa vie et l'âge des légendes dont on a embelli son histoire, 326. Le bouddhisme ne fut que partiellement une réaction contre le brahmanisme, rapprochement de ces deux doctrines, 326. — L'essence du bouddhisme, son but unique est dans la délivrance des maux de la terre et des renaissances malheureuses dans les moyens d'obtenir cette délivrance et pour soi et pour les autres; par là, on arrive au *nirvâna* ou terme final, 327; système raisonné de Çakya-Mouni, 328; ses quatre grandes vérités et les quatre états à parcourir, 329; les deux classes, devoirs des laïques, 329. Devoirs des religieux, 330; Histoire de la diffusion du bouddhisme; 330, ses altérations de plus en plus profondes; 332, ses conciles et ceux du catholicisme; 526, caractère opposé des deux branches principales, le bouddhisme du sud qui règne à Ceylan dans la presqu'île orientale des Indes et bouddhisme du nord qui s'étend dans l'empire chinois actuel, au Tibet et au Japon, ce qu'il enseigne aujourd'hui, 333. La comparaison entre le christianisme et le bouddhisme n'a rien de sérieux, 334, 618, 619, 1688. On compte à tort aujourd'hui 500 millions de disciples dont 454 millions dans la Chine seule, 334; à propos de Kersha et de Vishou, 469 succès préparé par Confucius, 582; et l'existence de Dieu, 863, 866; son établissement comparé à celui du christianisme, 2806. Ses prétendus martyrs n'ont jamais existé, 2808.
- BORDOX**, 1903.
- BORGATO** (Mgr) 1868; et l'autorité du Syllabus, 3029.
- BOUTILLIER** (M. Francisque), animiste contemporain, 3180 et le problème du mal dans le monde, 2704.

- BOUJA**, 596.
- BOUNDESH**, livre perse, 61.
- BOURBON**, (cardinal de), chef nominal de la Ligue, 1853.
- BOURDALOUE** et l'emploi de l'Écriture sainte, 963; les protestants; prédicateur à la cour de Louis XIV, 1783; la résurrection de Jésus, 2831, et les théâtres, 3059.
- BOURDAIS**, professeur aux facultés catholiques d'Angers, XI, 2345, 2366.
- BOURGOIS** (M. l'abbé), directeur du collège de Pontlevoy découvre les silex de Thenay, 3053, 3057.
- BOURGES**: affaire du curé et le droit du seigneur, 918.
- BOURGET** (lac), station lacustre, 2261.
- BOURGOGNE** (duc de): mémoire sur la révocation de l'Édit de Nantes, 2209, 2241.
- BOURNEVILLE** (M.), 2509.
- BOURQUARD** (C.), de l'Académie de saint Thomas d'Aquin, XI, 456, 804, 1366, 2254.
- BOURRU** (M.) et les suggestions hypnotiques, 1449, objection tirée de l'automatisme des hypnotisés, 1450.
- BOUTARIC** (M.): ce qu'il dit de la Saint-Barthélemy relativement à Grégoire XIII, 283 et à l'abolition des Templiers, 3040.
- BOUTHORS**, 924.
- BOZ**: rive gauche de la Saône, découverte favorable à l'âge de pierre, 2438.
- BRAMA** et la Trinité indoue, 3115.
- BRAMHANE**: prêtre indou, son origine, son ministère, ses privilèges, sa puissance, 492, etc.; comparé au prêtre catholique, 4493, 493, 504, 682, 685.
- BRAMHMANISME**: religion qui remonte à quinze siècles avant l'ère chrétienne. Origine obscure. Les premières traces se découvrent dans les derniers temps védiques, 335; développement de ses doctrines et institutions, 336; les lois de Manou, principal livre du brahmanisme sont un code à la fois religieux et civil, ses douze livres, 338; sa rédaction est du premier siècle de notre ère, 338; doctrines des illuminés, 339; et doctrine du peuple, 340; quelques dieux de leur Olympe, et leurs représentations bizarres; leurs poèmes, 341; à propos de Kerchna et de Vishnou, 469, 471; comparé au christianisme, 1688; ses prétendus miracles comparés à ceux du catholicisme, 2089; ses ordres religieux, 2235; sa comparaison avec le bouddhisme, 326.
- BRÉAL** (M. Michel): savant linguiste, prétend que le Satan biblique n'est qu'une transformation de la croyance des Iraniens à Ahriman, ses arguments, 43; réfutation, 46; il confond l'idée avec l'expression, 56.
- BRÉSIL**: abolition de l'esclavage, 1072, 1073; et la mission des jésuites, 2125.
- BRETONS**: leur roi et les évêques déposés, 744.
- BRIEGER** (Théodore), 600.
- BRIN** (M.): le système matérialiste, 1954; le panthéisme humanitaire, 2267; et les organicistes, 3174.
- BROCA**, fondateur de la nouvelle école d'anthropologie, un de ceux qui ont le plus contribué à matérialiser l'anthropologie, 145, 146, 2472.
- BROGAT**, 923.
- BROBE**, auteur anglais, observations sur le rhinocéros, 219.
- BROGLIE** (abbé de): apologiste contemporain, 864-868, 821; divinité de Jésus-Christ, 1705, et la croyance universelle à l'immortalité de l'âme, 1481; Moïse législateur des Hébreux, 2131, 2134, 2147; et l'authenticité du Pentateuque, 2378 et suiv.; 2912, 2915.
- Bronze** (âge du) d'après les anciens et les modernes, 27, 28; sa discussion, 227; son introduction suit de près celle de la pierre polie, 184; le bronze a-t-il en son âge spécial; le livre de M. Chantre, 343; cependant le bronze a précédé probablement le fer dans l'outillage de nos contrées, 344, 345; c'est aux Phéniciens surtout que nous devons l'introduction des métaux; preuves et découvertes, 349; les découvertes obligent à supprimer l'un ou l'autre des deux âges: la pierre polie ou le bronze, 350; date et durée de l'âge de bronze: il a commencé vers le XI^e siècle avant notre ère, par suite des premières relations commerciales des Phéniciens avec l'Europe, la fin doit en être fixée au IV^e siècle, 350-356; pourquoi le bronze, métal composé de cuivre et d'étain, a-t-il précédé les autres dans l'outillage des hommes, 357.
- Brooks**: constate du XVII^e siècle à nos jours, 60 naufrages de jonques japonaises sur le Pacifique, 141.
- BROUSSAIS**: 97; et le matérialisme, 1956.
- BROTWER** (de) 513.
- BROWNIEN**: mouvement observé à l'aide du microscope, quand la matière est divisée en particules excessivement ténues, 286.
- BRUCE** (Robert) héros écossais, 1404.
- BRUCKER** (Jos.): S. J., IX; son opinion sur les listes généalogiques de la Genèse, 190; 2131, 2218, 2357; l'exode et la chronologie, 1857, 1058.
- BRUGEN** 1050; et le passage de la mer Rouge, 2008, 2009.
- BRUGHIÈRE** (Mgr): évêq. de Capse et les possessions diaboliques, 2533.
- BRUX** (P. L.) 2497.
- BRUXENGO** (P. G.) 2361.
- BRUXO**: évêque de Toul devenu pape sous le nom de Léon IX, 612.
- BRUXO** (Giordano): cause du bruit fait autour de son nom, sa vie. Il n'a exercé aucune influence sur aucune science, 358,

BRUTUS : assassin de César, démon qui lui apparaît 2407.
 BUGGERONI (J. S. J.), 323.
 BUCHNER (M. : célèbre matérialiste 3075, 88, 89, 798 ; 1956, 1957, 1962 et suiv.
 BUCK (Victor de) 1275.
 BUCKLAND ; son hypothèse pour maintenir le sens littéral du mot *jour* dans la Genèse, 1732.
 BUDDE : voit dans le livre de Judith un poème sacré, 1764.
 BUFFON : 123, 221 ; la théorie dite des molécules organiques, 1376 ; la nature de l'homme, 1383 ; doute si l'attitude verticale est un caractère propre à l'homme, 1386 ; monogéniste, 2473.
 BULL (Georges) : év. anglican et les Pères anténiceens, 3111.
 BULLINGER : théologien réformé et le langage de Luther, 3070, 3075.
 BURCHARD : 71, 72, 73, 345.
 BURCKHARDT : 600, 601.
 BURNET : 423 ; et la statue de la papesse Jeanne à Bologne, 1656.
 BURNOUF (M. Emile) : 1° soutient que l'*Agnus Dei* de l'Evangile n'était autre chose que l'Agni védique ; réponse, 36 ; 2° voudrait confondre la consécration du feu le samedi saint avec le culte du dieu feu des Védas, réponse, 37 et suiv. ; soutient que Jésus-Christ médiateur est une invention païenne, 293 ; le mot *Maria*, 2004.
 BURNOUF (Ernest), déchiffra le premier l'Avesta, 274.
 BURSATUS (Franz), 614.

C

CABANIS : résumé de sa théorie matérialiste : « La pensée est une sécrétion du cerveau », 1936.
 CACCINI dominicain : parle en chaire contre le système de Galilée, 1321, 1329.
 CAETANI : légat de Sixte V au temps de la Ligue, 1836.
 CAGNOLO (Nicolas), 73.
 CAHEN nie la foi des Juifs à la vie future, 3173.
 CAHIER et MARTIN, archéologues, 415.
 CAÏN : sa postérité aurait échappé au déluge d'après l'opinion de la non-universalité du déluge, 766-770.
 CAÏRE (Jésus devant Anne et), 176.
 CAISSE de conversion : fonds de secours pour les pauvres protestants convertis, 626.
 CAÏUS pape, ses restes, 391, 396.
 CAÏUS prêtre : au commencement du III^e siècle, témoigne en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2407, 2427.
 CAJETAN : opinion singulière sur l'Écriture, 362 ; sur le déluge, 754, 760 ; le duel, 1774.
 ÇAKYA MOUNI : auteur légendaire du bouddhisme, 322 ; traits merveilleux de sa

vie, 323 et suiv. ; n'était point athée, 866 ; son histoire, sa doctrine comparée à celle de Jésus-Christ et à la religion chrétienne, 1688 et suiv. 2004 ; ses prétendus miracles, 2093.
 CALCAIRES d'Aix-les-Bains, 481.
 CALENDRIER *républicain* est semblable à la division du temps chez les anciens Egyptiens, 1738.
 CALIXTE II termine la querelle des investitures, 1573.
 CALLISTE : diacre, reçoit du pape Zéphirin l'administration du premier cimetière qu'il possède officiellement l'Église romaine et avec lui fonde la propriété ecclésiastique, 389, 391 ; ses développements, 394 à 397 ; 401, 405.
 CALMEIL, D^r naturaliste, 640 ; et les possédées de Loudun, 1892, 1901, 2536.
 CALMET (Dom) son jugement sur l'Apocalypse, 235, 238 ; son interprétation du Cantique des cantiques, 378 ; les Évangiles apocryphes, 1184, 1193 ; la prophétie de Jésus-Christ sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, 1275, 1281 ; la prophétie de Jacob, 1640, 1648 ; Jonas, 1709 ; sa version de la Bible approuvée par les évêques, ainsi que ses notes, 1822 ; Notre-Dame de Lorette, 1891, les possédées de Loudun, 1902, 2033, 2034, 2037, et les possessions diaboliques, 2512, 2417 ; le lieu de l'Eden, 2304.
 CALVIN, 624, 626 ; fataliste, 785 ; sa tyrannie ne fait pas l'unité de l'Église, 1002, 1008 ; les vœux, 1038, 2638 ; la tolérance, 3071.
 CAMBIER (D^r) de l'Université de Louvain, xi, 376.
 CAMBODGE et le bouddhisme, 331 ; description de ses anciennes habitations, 2261.
 CAMERON : découverte géologique, 2261.
 CAMISARDS, protestants français soutenus dans leur lutte par de prétendus illuminés, 2113.
 CAMPER : définit l'angle facial, 1388.
 CAMPION (R. P.) a le cœur attaché de la poitrine par les protestants anglais, 3080.
 CANA (miracle aux noces de) et la critique, 1204.
 CANDRAGUPTA aventurier, favorise le bouddhisme dans l'Inde, 337.
 CANGE (du), 923, 1775.
 CANISIUS, 1881.
 CANON CATHOLIQUE DES ÉCRITURES, collection authentique des livres inspirés. Décret du concile de Trente, 301 ; les livres proto-canoniques et les livres deutéro-canoniques ; question tranchée par le concile du Vatican, 363 ; attaques des protestants et des rationalistes, 363 ; les Septante ; les Pères apostoliques, 364. D'où vient le silence de l'Église orientale ? 366 ; saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusalem, saint

- Jérôme se servent pour démontrer les vérités de la foi de textes empruntés aux deutéro-canoniques, comme aux proto-canoniques; explication: s'occupant du canon ils envisagent la question comme savants, 368; règle de la tradition doctrinale dans l'Église, 371.
- CANON de *Muratorî*, 1042.
- CANONISATION: procès, règles concernant les extatiques, 1235 et suiv.; 2499.
- CANOPS, dieu égyptien désigné par un tau (T), 672.
- CANOSSA. Le fait qui met en présence Henri IV dans la posture humble du pénitent et Grégoire VII dans l'attitude d'un juge inflexible n'implique aucune violation du droit chrétien qui était à cette époque le droit des peuples, 371. Récit de l'entrevue d'après Lambert d'Achaffenbourg, 372; conditions de l'absolution, 373; sincérité des deux parties appréciée d'après leurs actes subséquents respectifs, 374; le roi accomplit un acte très ordinaire à cette époque, 376; raison de l'inflexible rigueur de Grégoire VII, 377;
- CANSTADT: crâne découvert en 1700, 1409.
- CANTAL (les silex du), 3052.
- CANTIQUÉ DES CANTIQUES: chant nuptial sous forme de dialogue entre l'époux et l'épouse. Il s'agit certainement d'une alliance spirituelle; l'Église l'a toujours cru: toutefois les uns y voient un double sens, l'un littéral, l'autre mystique; d'autres, en plus grand nombre n'y voient qu'un sens allégorique, une parabole, 378; le 3^e sentiment inadmissible ne reconnaît qu'un sens exclusivement littéral. Il est condamné, 378.
- CANTU (César), 1384, 1343, 1386, 1437.
- CAPELO (Paul), 73.
- CAPITOLE: Constantin n'y est pas monté pour offrir des sacrifices après sa victoire sur Maxence, 601.
- CAPPEL (Louis), professeur de l'Académie protestante de Saumur, 2350.
- CAPUCINS et la Traite des nègres, 2214.
- CARACALLA élève un temple à Apollonius de Tyane, 2108.
- CARAMUEL, théologien, combattant la doctrine de Copernic, 1363.
- CARBONELLE (H. P.), 1397.
- CARCASSONNE, pris par les croisés Albigeois, 65.
- CARDINAUX: premiers dignitaires de l'Église après le Souverain Pontife; par leur origine remontent aux temps apostoliques, 379; l'antique *presbytere* épiscopal, 380; étymologie du mot cardinal, 381; modifications successives dans le nombre, les qualités et les pouvoirs, 382; cardinaux, évêques, prêtres, diacres, fixés au *marimau* à soixante-dix par Sixte-Quint; chapeau rouge; litre: forment seuls le con-
- clave; leur mission, pendant l'inter-règne, en temps ordinaire; les congregations, les consistoires, 382; cardinaux de différentes nations; leur rang nécessite un certain appareil: manteau de pourpre, 384.
- CARDINAL camérier, 585.
- CAREL l'abbé E.), 2425.
- CARISI, 2437.
- CARMEL: l'holocauste d'Élie s'enflammant malgré l'eau répandue par le prophète, 1060.
- CARNÉADE de Cyrène, 437.
- CARO (M. Joseph), docte juif: aveu touchant la résurrection de Jésus, 2817.
- CARO (M.) réfute l'idéalisme de M. Vacherot, 1471; le matérialisme, 1956, 1959, 1975, 1978, 1986; les productions littéraires pan-théistiques, 2267.
- CARPIGNET, le droit seigneurial, 924.
- CARPZOW (Benoît), protestant: sévérité contre les sorciers, 2960.
- CARRIÈRE: sa version de la bible approuvée par les évêques ainsi que les notes qui l'accompagnent, 1822.
- CARTÉSIENS: leurs objections contre la présence réelle, 1121.
- CARTHAGE (6^e concile en 449) sanctionne le canon complet des Écritures, 366, 344; en 348, un autre concile avait recommandé la continence aux nouveaux mariés pendant un, deux ou trois jours, 916, 2152; le péché originel, 2368.
- CARTHAGINOIS (les) auraient, d'après Aristote, découvert et colonisé l'Atlantide, dont ils cachent l'existence pour s'en réserver le commerce, 272.
- CARVAJAL (Mafiol), 2190.
- CASAS (Barthélemy de Las), défenseur des Indiens, 2122; son erreur sur la traite des nègres, 2212.
- CASSIEN: la confession publique, 542.
- CASSIUS (Dion) dit que la période de sept jours est originaire de Judée, 1737.
- CASTALION, 1629.
- CASTELLAN, le mendiant sorcier à la cour d'Assises du Var, 2955.
- CASTELLI, bénédictin: Galilée, 1319, 1334.
- CASTELNAU (Pierre de), légat du pape Innocent III, 59, 60.
- CASTOR ET POLLUX, introduits sous le portique du nouvel hippodrome de Constantinople, 603.
- CASUEL ecclésiastique (V. le mot: *Honoraires ecclésiastiques*) n'est pas une aumône. Il n'est pas davantage le prix du travail, 589; origine: les oblations volontaires des fidèles qui entretenaient les ministres de l'Église, appuyées sur la déclaration de Jésus-Christ et la tradition apostolique, 590; institution des bénéfices et *dîme*; légitimité du casuel, 591; nécessité et justice, 1011.
- CATACOMBES chrétiennes de Rome: cime-

tières souterrains créés par les premiers chrétiens dans la banlieue de Rome et dans un grand nombre d'autres endroits du monde romain, 385; leur importance apologétique, 384. I. Origine du mot. II. *Histoire des catacombes*, première période: les cimetières restent des propriétés privées auxquelles leur caractère religieux reconnu par la loi permet de se développer même en temps de persécution, 386; ils deviennent la propriété commune de l'Eglise, le premier possédé ainsi officiellement par l'Eglise romaine fut la crypte des *Cavilli* donnée au pape Zéphirin sur la fin du II^e siècle, 387; la religion chrétienne, quoique non reconnue et même persécutée par l'Etat, put recevoir des donations immobilières en qualité de corporation funéraire, 388; organisation de la propriété ecclésiastique par le pape Fabien, vers le milieu du III^e siècle; sept circonscriptions, 389; interdiction, sous peine de mort, portée en 257 par Valérien; effort des chrétiens pour éluder la prohibition, 390; en 260, cesse la persécution sous Galien (*Ibid.*), agrandissement des cimetières, reconstruction d'églises jusqu'à l'édit de Dioclétien, nouveaux expédients des chrétiens, 391; l'Eglise de Rome recouvre la paix sous Maxence, organisation des 25 paroisses, 392; triomphe politique du christianisme par la victoire de Constantin sur Maxence, le Pape habite le palais de Latran, 393; cessation des sépultures dans les catacombes, 394; à la fin du IV^e siècle, les catacombes sont devenues des lieux de pèlerinages, quelques cryptes se transforment en vastes basiliques, 394; tableau d'un pèlerinage par le poète Prudence, 395; abus et suppression des *fossorés*, l'usage des sépultures souterraines tombe en désuétude, 396; ruine, profanations, fin des catacombes, 398. III. *Description des catacombes*, 399; comment les *fossorés* observaient sous terre les limites des concessions légales, 400; divers offices des *fossorés*, depuis la fin du III^e siècle agrégés au clergé, 401; étages, chambres, sarcophages, 402 *loculi*, épitaphes avec symboles d'abord très simples, s'allongent peu à peu, 403; allusion aux martyrs, 405; fresques innombrables, 406; symboles: poisson et divers épisodes de la Bible, 407; peintures de la sainte Vierge, 411; point de portrait proprement dit de Notre-Seigneur; au VII^e siècle seulement, la représentation de Notre-Seigneur en croix, 412; observations contre les réformateurs du XVI^e siècle, 413; peinture et sculpture des sarcophages, 415, 416. IV. *Enumération des catacombes romaines*, 1^o sur la voie Appienne, cimetière

de Sainte-Balbino, 417; de Saint-Calixte, 417; de Prétextat, catacombes, 417; 2^o sur la voie Ardeatine, cimetière de Sainte-Domitille, de Saint-Basile, de Saint-Damas, 417; 3^o sur la voie d'Ostie, cimetière de Lucille, de Saint-Timothée, etc., etc. V. *Bibliographie des catacombes* dans l'antiquité et au moyen âge, 421; Bosio eut le premier l'idée et la méthode d'une exploration complète (1650), 422; inquiétudes des protestants, ouvrages nombreux du dernier siècle, 423; les plus récents, 424; le *swastika* dans les catacombes, 3124.

GATESBY (Robert) eut la pensée première de la conspiration des poudres, 2542.

CATHARES, secte manichéenne, 439, 4330.

CATHERINE de Siéne (sainte): Jésus-Christ lui enlève, dans une vision, son propre cœur pour y substituer un cœur nouveau, 522.

CATHERINE de Médicis pratique l'astrologie, 783.

CATHOLICITÉ: note de l'Eglise; cette épithète a été donnée à l'Eglise pour la distinguer de l'hérésie (saint Clément d'Alexandrie), 1041.

CAUSALITÉ, principe: « Point d'effet sans cause », sa valeur dans la question de l'existence de Dieu, 803, 834.

CAUSES efficiente, finale, matérielle et formelle, 811; nécessité d'une première cause, 812, 840; il faut admettre des causes finales, 846.

CAUSSETTE (R. P.), 2628.

CAVAGNIS, 2875.

CAVALIERI (P.) et Galilée, 1331.

CAVOUR, auteur de la devise mensongère: « L'Eglise libre dans l'Etat libre », 2550.

CAYET (Palma), 1853.

CÉCILE (sainte): la crypte où elle reposait fut donnée au pape Zéphirin, 387.

CÉLESTIN I^{er} condamne le semi-pélagianisme, 2368.

CÉLESTIN III pape, proteste contre le divorce de Philippe-Auguste, 889.

CÉLESTIN V, averti de la translation de la maison de la sainte Vierge, 1879.

CÉLIBAT ecclésiastique, état de continence absolue et perpétuelle, résultant de l'ordination du sous-diaconat dans l'Eglise la fine, et du vœu solennel de chasteté dans un ordre religieux rend invalide tout mariage ultérieurement contracté, 426; doctrine de Jésus-Christ, de saint Paul, du Concile de Trente, des papes sur le célibat, 427; législation orientale, 428; réponse aux objections: 1^o cette institution n'est pas due à Grégoire VII, 428; 2^o Elle ne prive pas le prêtre d'une connaissance suffisante du monde qu'il est appelé à diriger; nécessaire pour certains ministères, 429; ne cause aucun dommage à la société, 430; est possible grâce à l'hygiène morale prescrite par l'Eglise, 431.

- CÉLIBAT et mariage**: 1945.
- CELLULES**: certains éléments simples d'après la physiologie moderne, 844.
- CELSE** (paten) connaissait l'Évangile de saint Matthieu, 1136, 1136; et l'Évangile de saint Luc, 1141; il traite les chrétiens de « magiciens », 2082; ses attaques contre la résurrection de Jésus-Christ, 2794.
- CELTES** (les), n'apportèrent avec eux que l'industrie dite néolithique, 229.
- GENE** (la dernière): jour où elle se fit et ordre des faits qui s'y déroulent, 171.
- GÉPERAN** écrit la vie de saint François, 1297.
- CÉPHAS**, surnom de saint Pierre, 2275.
- GÉRON** fut le maître de Marcion, 2431.
- GÉRÉMONIES** de l'Église: empruntées partie à la loi mosaïque, partie aux bons usages des religions humaines, 682.
- CERTITUDE**: possession de la vérité, 435; 1° il existe une vérité *intellectuelle* qui est selon saint Thomas « l'égalisation de l'entendement et de l'objet connu »; elle repose sur la vérité essentielle, laquelle a sa source en Dieu, qui est l'absolue vérité, 432; rapide revue du scepticisme qui est une erreur et une hérésie contraires à la raison et à la morale, 435; réfutation sommaire du scepticisme, 440; espèces de certitude, motifs d'adhésion, 446; source authentique de la vraie connaissance, 447; cause de la certitude: évidence, témoignage, foi divine, 451; sa règle ou son *criterium*, 454; faiblesse des contempteurs de la philosophie chrétienne, 455. I. *Certitude morale*: triple signification: 1° assurance pratique basée sur de grandes probabilités; 2° *Certitude véritable*, qui exige certaines dispositions morales qui dépendent de notre volonté, 457; 3° certitude qui est fondée sur les lois de l'ordre moral suivant lesquelles les hommes se conduisent, 458; la certitude du témoignage humain est une certitude morale, 458; pour le plus grand nombre, la certitude du fait de la révélation ne peut être qu'une certitude morale fondée sur le témoignage, 459. 446. II. *Certitude métaphysique* a pour objet ce qui ne peut pas ne pas être, 458, 446. III. *Certitude physique* est fondée sur l'existence et la stabilité des lois du monde physique, 458, 446.
- CERVEAU**: la pensée ne dépend pas de son volume ni de sa constitution, 96, 2977.
- CÉSARÉ** de CONSTANTINOPLE, 1156.
- CÉSAR-AUGUSTE**: son édit; erreurs signalées par les rationalistes dans le récit évangélique, 1167; réponses, 1168.
- CÉSAR** nous parle de la rigueur et de la précocité des hivers dans notre pays, 213; sa description du renne, 221; il nous dit que les Gaulois devant *Absie* faisaient usage de pierres et de frondes, 231.
- CÉSARÉE** (en Mauritanie): dans ses ruines, on a trouvé un marbre où on lit un acte de donation des cimetières à l'église, 387, 388.
- CESARINI** (Mgr), ami de Galilée, 1329.
- CEYLAN**: le bouddhisme y est introduit par un fils du roi Mahendra, 334; aujourd'hui on y raconte encore des monastères bouddhiques, 334.
- CHABAS**: 7, 491, 864, 3144.
- CHABERON**: bouddhas vivants qu'on honore dans les lamaseries, 2097.
- CHAIRE** de saint Pierre à Rome, 2424.
- CHALCÉDOINE**: concile dit expressément que la présidence conciliaire appartient au Pape, qu'elle est accordée à l'empereur par motif de bon ordre, 529; concile en 451 où fut condamné Eutychès, 1703; la Papauté, 2283.
- CHALDÉE**: patrie originaire d'Abraham, 1; l'une des quatre grandes monarchies de Daniel, 698; les habitants appelaient *Kirubi* leurs taureaux ailés, 462, 463; deux cylindres découverts et qui confirment la prophétie d'Ezéchiel sur l'Égypte, 1059; les officiers de la cour s'appelaient *Eunuques*, 1745; les habitants croyaient à la division de la création en six périodes de longue durée, 1747; leurs jours, 1747; sacrifices anciens, 2890; l'immortalité de l'âme, 3165, 2736.
- CHALEUR** (la): et le matérialisme, 1986.
- CHALON**, concile de 1813: doctrine sur la confession, 538; prescrit de remédier aux abus des pèlerinages, il y a 10 siècles, 2374.
- CHAM**: n'a pas fondé la ville de This ni celle de Memphis, 1057.
- CHAMOS**: idole, abomination des Moabites, 707.
- CHAMPAGNY**, 1278.
- CHAMPOLLION**, 1050; nous apprend la juste division du temps chez les Egyptiens, 1738.
- CHANAAN**: terre où fut appelé Abraham, 1; promise à sa postérité, 14; occupée par les petits-fils de Cham, 769; monothéisme primitif, 2142.
- CHANCELLERIE APOSTOLIQUE**: tribunal romain, 584; ses rescrits imposent certains frais au destinataire, 587.
- CHANG-TI**: dieu suprême de la Chine, 2768.
- CHANT RELIGIEUX**: chez les Parses, 693.
- CHANTRE**: archéologue, sur l'hyène, 220; Page de bronze, 313, 319; ses trois divisions, 352; et Page de fer, 1216, 2261.
- CHAP MAN** (John), 630.
- CHAVAux** (A.), 3062.
- CHARCOT** (D^r): médecin naturaliste de la Salpêtrière, 640; et l'hypnotisme, 1438; l'hystérie, 1236, 1463, 1466; les possédés, 2498, 2506, 2508, 2535, 2538, 2539.
- CHANCELÉS** 548.
- CHARITÉ**: nécessaire aux apologistes catholiques, IX.

- CHARLES BORROMÉE : s'oppose à l'établissement de l'inquisition à Milan, 1552; 2499.
- CHARLES MARTEL : après à Poitiers la religion du Coran, 1694.
- CHARLEMAGNE : sous son règne la dime est accordée aux ecclésiastiques, 590 ; sa Donation, 610 ; son couronnement, 614 ; la conversion des Saxons, 623 ; avait aboli l'épreuve de la croix, 1773.
- CHARLES III : gouvernant l'Espagne demande la suppression des jésuites, 507.
- CHARLES IX : la Saint-Barthélemy et le Pape, 283.
- CHARLES-QUINT et l'Inquisition, 1552 : supprime l'exercice de la religion musulmane dans le royaume de Valence, 2187 ; ses lois en faveur des Indiens, 2122 ; réclame la tolérance de la part des protestants, 3071.
- CHARLOTTE DE LA TRÉMOILLE : accusée d'avoir empoisonné son mari, le prince de Condé, 1540.
- CHARRON : sceptique, 439.
- CHATEAUNEUF : conseiller de Louis XIV pour la révocation de l'édit de Nantes, 2208.
- CHATELLIER (M. du) : archéologue, 483.
- CHAUFFARD (M.) : physiologiste, 856.
- CHELLEÈNE : période de l'âge paléolithique de l'époque quaternaire de Chelles (Seine-et-Marne), 225, 473.
- CHÉRUBIN : 1^o d'*Ezéchiel* ; résumé de sa vision, 460 ; les découvertes assyriologiques modernes ont merveilleusement justifié ce passage de la Bible. Cette vision réunit deux images : Dieu porté sur l'aile des Anges et Dieu écrasant du pied les idoles chaldéennes, 461 ; 2^o de *l'Eden*. Leur souvenir plus ou moins défiguré se conserve dans les traditions des peuples, 462 ; 3^o du *Propitiatoire* et du *temple de Salomon*, sont une protestation contre les erreurs idolâtriques, 463.
- CHEVILLE (M. de) : caractère de la connaissance de l'animal, 2986.
- CHEVALLIER (Ulysse), 2397.
- CHIEN : variabilité des races, 2480.
- CHILI : et les missionnaires jésuites, 2127.
- CHIMIQUE (théorie) : pour expliquer le principe vital, 3172.
- CHINE : le bouddhisme y pénètre au milieu du premier siècle de notre ère, 331 ; il y domine, 333 ; ce que sont les bouddhistes chinois ; ce que la Chine était à l'époque de Confucius, 377 ; toute éducation s'y fait selon les principes et les préceptes de Confucius, 378 ; coup de mort donné à son esprit religieux par la doctrine de Confucius, 381 ; sa chronologie embrasse près de 30 siècles, avant notre ère, 1046 ; l'apparition du fer, 1244 ; infanticide, 1528 ; trois cultes : lamaïsme, bouddhisme et celui de Confucius, 1687 ; Laotze, le plus ancien de ses philosophes, 1800 ; ses livres sacrés, 1857 ; sacrifices anciens, 2890 ; la trinité en Chine, 3113 ; connaissait la boussole 2.000 ans avant notre ère, et possédait depuis longtemps des cartes géographiques, 142 ; jamais athée, 2767 ; sa religion à l'origine, 2769.
- CILLY (Jean et Henri de), chevaliers bohémiens accompagnant Jean Hus au concile de Constance, 1431 à 1435.
- CHODORLAHOMOR, roi d'Élam, mis en déroute par Abraham, 6.
- CHOISEUL (duc de), premier ministre de Louis XIV, se déclare pour la suppression des jésuites, 307 ; ses sentiments d'après Michelet, 1810.
- CHOLLET (A.), 1316.
- CHORÉE épidémique du moyen âge ; était une convulsion rythmée, 629.
- CHORÉVÈQUES, 737.
- CHRÉTIENS, tous ne peuvent se dire prêtres du Nouveau Testament au sens strict du mot, 512.
- CHRIST : pourquoi il est appelé *Agnus Dei*, 37 ; chef ou prince annoncé par Daniel, 705, 708, 711, 714 ; d'après le système mythique, 2202.
- CHRIST et CHRISTA (le), M. Jacolliot s'efforce de faire croire que l'Inde avait eu son héros légendaire portant presque le même nom et ayant accompli à peu près les mêmes actions que Notre-Seigneur Jésus-Christ, 464 ; raffinement de fourberie dès le frontispice du livre, 465 ; audacieuse invention sur la naissance et quelques événements de la vie de *Christna*, 467 ; *Christna* n'est qu'une transformation de Kerchna, 469 ; il s'est formé sur le modèle du Christ par suite de l'introduction du christianisme dans l'Inde, 471.
- CHRISTIANISME : comparé au bouddhisme, 334 ; les deux civilisations, 491 ; son établissement, preuve de la divinité de la religion chrétienne, comparé à l'établissement des autres religions, 2806.
- CHRISTOPHE COLOMB, avait pour but d'étendre les frontières de l'Évangile, 68 ; son retour de la seconde expédition, 69.
- CHRISTY, archéologue : emploi d'armes et d'outils en pierre chez les Occidentaux, 231.
- CHRONOLOGIES : leur importance dans l'apologétique actuelle, 1045.
- CHRONOMÈTRES naturels : opinions contradictoires au sujet de l'antiquité de l'homme, 471 ; chiffres arbitraires de M. de Mortillet, 472 ; de là les calculs que l'on appuie sur certains phénomènes naturels qui datent des temps géologiques et se continuent sous nos yeux avec une intensité qu'on a pu croire toujours égale, 473 ; chronomètre de la rivière qui se jette dans le lac de Genève, 473 ; celui des bords du lac de Bièvre (Suisse), 473 ; les alluvions du Nil et du

- Mississippi, 447; en France, observations faites sur les bords de la Saône, 479; celui de Saint-Nazaire concorde avec la chronologie traditionnelle au moins des Septante, 481.
- CYPRE (île): si abondante en minéral de cuivre qu'elle a donné au cuivre son nom latin, 346.
- CHRYSANTHE: dégâts que les Goths font à son tombeau, 396.
- CHRYSOSTOME (saint Jean) (II, a, 398): illustre les Églises d'Antioche et de Constantinople; est complètement dans le courant catholique en ce qui regarde la confession privée, 339-350; la confession des catéchumènes, 341; sa doctrine attaquée par les protestants, réponse, 363-664; l'étendue de l'inspiration biblique, 936-962, 1157, 1258, 1306, 1629, 1639; se plaint de ce que la lecture des saintes Lettres est absolument négligée par la plupart des fidèles 1819, 2074; Apollonius de Tyane, 2108; le canon du N. T., 2231-2284; son témoignage en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2401; les prophéties, 2649, 2652, 2671, 2679; l'immunité ecclésiastique, 4494; la prophétie de Jacob, 1649.
- CHRYSIPPE, stoïcien déterministe, 786.
- CICÉRON, 108, 244, 786, 863, 1503; l'âme indépendante de la matière, 1999.
- CIEL: séjour où les âmes et les corps ressuscités des élus doivent jouir d'une récompense éternelle; preuves de son existence, dans une partie de l'espace créé, 483; où est-il? (*ibid.*); objections à cette doctrine: l'astronomie ne découvre pas sa présence, pourquoi? 486; caractère essentiellement poétique et symbolique des descriptions du ciel par les Livres saints, 487; possibilité de la vision béatifique, 487; son caractère surnaturel, sa démonstration scripturaire, 488; l'éternité du ciel ne sera pas une source de déplaisir; son désir et la pratique de la vertu, 3160.
- CIERGE pascal bénit le samedi saint: symbolisme, 38, 42.
- CIERGES brûlant à l'autel: symbolisme, 42.
- CIMETIÈRE ostrien à Rome, 2426. (V. le mot: *Catacombes.*)
- CIOLLI (A.), 3062.
- CIRCONCISION: 1° son origine est divine comme signe d'alliance religieuse entre Dieu et l'homme, mais connue en Égypte avant Abraham, 489; différence de la circoncision hébraïque et de la circoncision égyptienne, 490; 2° cette cérémonie n'est pas une transformation des sacrifices humains, 491, 2898.
- CIRCOURT (de), 2190.
- CIVA: dieu de la destruction et de la mort, d'après la doctrine brahmanique; son épouse, 310; immolation volontaire des fanatiques; oblations et suicides des premiers nés, 500; interdiction de sa fête par les Anglais, 500; curieuse légende, 503; la trinité indoue, 3115.
- CIVÈNE (épreuves de la): ce que c'était, 1773.
- CIVILISATION: elle se manifeste ordinairement au dehors par des mœurs plus parfaites, par la culture des lettres et des arts, par le développement du commerce, etc., 61.
- CIVILISATION BRAHMANIQUE: mise en regard de la civilisation chrétienne. 1° D'après *les lois de Manou*: les hommes séparés en quatre classes, 492; prépondérance excessive des trois classes supérieures sur la quatrième, pourtant très nombreuse et très digne d'intérêt; privilège des brahmanes qui possèdent la plénitude de la puissance sur la terre et dans le ciel, 492; avilissement du *Coudra*, 496; interdiction des croisements de famille, 497; souverain mépris des classes laborieuses, industrielles et commerçantes, 498. 2° D'après l'état social et religieux actuel de l'Inde, selon M. Mouhier Williams: empoisonnement par le *datura*, 499; meurtre des enfants du sexe féminin; offrande du premier-né, 500; suicide des veuves sur le bûcher de leur époux, 501; enterrements des lépreux vivants, fanatiques qui s'enterrent eux-mêmes; pèlerins qui se noient, 502; irritation inquiétante contre le gouvernement britannique qui met ordre à ces excès; vie misérable des veuves, 503; moyens de rémission des péchés, le *Skanda Purâna*, 503; le *Jâmi Vâpi* ou puits de science, 504; tous les cultes admis; effets des mariages prématurés, 505; secret dont on entoure la vie domestique, 506.
- CIVILISATION CHRÉTIENNE: résumé de ses principes, 495.
- CIVILTA CATTOLICA: Alexandre VI, 74, 696, 722.
- CLAIR (H.), 732, 734, 1061.
- CLARIS, héros d'un fait prodigieux, relatif aux extases des canisards, 2144.
- CLARKE donne une idée fautive du miracle 2047.
- CLAVER (Pierre), apôtre anti-esclavagiste de l'Afrique, 1074; son dévouement pour les esclaves noirs, 2245.
- CLÉANTE, stoïcien déterministe, 786.
- CLÉMENT (Jacques), moine fanatique qui frappa Henri III d'un coup mortel, 1856.
- CLÉMENT IV et les Morisques, 2186.
- CLÉMENT V, décrète sur le pouvoir pontifical, 2532, et l'abolition des Templiers, 2039.
- CLÉMENT VII et Henri VIII, 3079.

- CLÉMENT VIII, la lecture de la Bible en langue vulgaire, 1821 et la nouvelle de la conversion d'Henri IV, 1837.
- CLÉMENT XI, 613.
- CLÉMENT XII fut le premier à signaler le danger de la franc-maçonnerie, 2947.
- CLÉMENT XIII institua la fête du Sacré-Cœur pour la Pologne et l'archiconfrérie de Rome, 316, 319; la doctrine du droit divin, 2872.
- CLÉMENT XIV et la suppression de la Compagnie de Jésus. Comment cet acte avait été préparé de longue main, 306. La pensée en remonte aux philosophes et aux jansénistes. Le Portugal engage la lutte. Division de l'Europe et division des cardinaux à l'heure du conclave qui élut Clément XIV, candidat des concessions aux couronnes : toutefois le nouveau Pape veut gagner du temps. Imprudence des jésuites, 307; précautions et secrets dont s'entoure Clément XIV pour la rédaction du bref de suppression. Les jésuites y sont traités non en condamnés mais en victimes; accueil joyeux du bref par les cours du Sud de l'Europe, réserves des cours du Nord. En France, le Parlement refuse de l'homologuer comme trop favorable aux condamnés, 308. Ce bref était-il opportun? Jugement de d'Alembert, 309, 2238.
- CLÉMENT DE ROME (saint) : sa lettre aux Corinthiens atteste que saint Pierre a souffert le martyre à Rome, 2418; fait allusion à un texte des *Actes*, ce qui en prouve l'authenticité, 20, 953; atteste le développement organique de l'Église pendant le premier siècle, 1037, 1136; la nécessité de la confession sacramentelle, 362; témoigne en faveur des livres du N. T., 2230, 2231.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE (III^e siècle), témoigne en faveur de l'authenticité du texte des *Actes des Apôtres*, 21; déclare que l'épithète de catholique fut donnée à l'Église pour la distinguer de l'hérésie, 1041; témoigne en faveur de l'authenticité de l'évangile de saint Matthieu, 1133; de saint Marc, 1138; de saint Luc, 1140; de saint Jean, 1149, 1186, 1189; sur la foi d'un ancien confond Zoroastre avec le personnage mythique arménien *Ther*, 311; les livres deutéro-canoniques, 1364; a pu dire que la philosophie ancienne avait servi de préparation au christianisme, 620; la prophétie de Daniel, 720; l'interprétation de l'Écriture sainte par l'Église, 932; les livres sibyllins, 2104; son témoignage en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2418.
- CLÉMENTINES, 1044.
- CLERGÉ = ensemble hiérarchique des personnes consacrées au service de Dieu dans l'Église catholique, 309; clergé séculier et clergé régulier (*ibid.*), différence permanente entre le peuple et le clergé, 310; Dieu par les évêques et non le monde choisit les *cleres* (κλήροι; *ibid.*), fondement de la distinction des laïcs et des clercs, 311; objections et réponses, 311; étude de la sainte Écriture, 964.
- CLERMONT-GANNEAU, 1913, 3169.
- CLERMONT : concile et les indulgences, 1309, 1093; la querelle des investitures.
- CLIFFORD (Mgr), évêque de Clifton (Angleterre), son système idéaliste pour expliquer l'histoire de la création racontée par Moïse, 1736.
- CLIMAT : antiquité de l'homme d'après les changements survenus dans le climat, 210.
- CLOVIS et la conversion des Francs, 623, 624.
- CLUNY (abbaye) : on y accueillait Abailard, 1332.
- COCCHI : découvre un crâne antique, en Italie, 1403.
- COCONNIER (R. P. des Frères prêcheurs, xl.
- CŒMETERIUM : lieu consacré au dernier repos des chrétiens, 383; le premier qu'ait possédé l'Église est celui des Cœcili, 387. (V. le mot : *Catacombes*.)
- CŒUR (sacré) : 1^o origine et développement de cette dévotion; apparitions de Notre-Seigneur à la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque à Paray-le-Monial, zèle prudent du Saint-Siège, 315; 2^o objet *matériel* : la personne divine, objet *formel* : le cœur de chair et sa charité, preuves, 317; intention de l'Église en favorisant cette dévotion, 309; *fin* : embraser les âmes de l'amour divin, réparer les injures et les ingratitude des hommes, 320; 3^o légitimité ou raison de ce culte spécial : la charité de Jésus-Christ pour son Père et pour le genre humain; rôle du cœur dans l'organisme : l'homme veut être excité par des signes sensibles, 620; le cœur est-il l'organe de l'amour? Beaucoup de physiologistes pensent que c'est le cerveau; ses rapports indéniables avec toute passion vive, tout sentiment, 322.
- COHELET : nom hébreu de l'*Ecclésiaste*, 926.
- COIGNET (Mme) : professe la morale indépendante, 2178.
- COLABITTE (saint Jean) au IX^e siècle, visite la demeure de Marie à Nazareth, 1874.
- COLBURN : famille phénomène, 2486.
- COLIN (G.) : auteur de curieuses tables, 96.
- COLLEGIA TENUIORUM : association de secours-mutuels de petites gens, en vue d'assurer la sépulture des sociétaires, 388.
- COLLOMBET, 309.
- COLOMBIÈRE (P. de la) : coopérateur de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, 313.
- COMMUNION : des fidèles à la messe, 2015; elle favorise le progrès moral, 2627.
- COMPAGNANI (Pierre), franciscain, rédige une

- relation du miracle de Notre-Dame de Lorette, 1887.
- COMPENDES ou compositions exigées de certaines personnes pour certaines dispenses, *ibid.*, 873.
- CORTE (M.) (positiviste), 807, 2493.
- CONSTANCE (concile de) : sa conduite à l'égard de Jean Hus, 1431 et suivantes.
- CONCILLES : 1° définition; réunion d'évêques solennellement assemblés pour délibérer et légiférer sur des questions d'ordre ecclésiastique, 523; concile œcuménique et concile particulier, 524; 2° exposé de la doctrine: le magistère ecclésiastique dispersé est la forme d'enseignement et d'administration la plus naturelle. Les conciles ont des avantages, 525; les conciles généraux ne peuvent pas plus que les conciles particuliers modifier la constitution donnée à l'Église par son fondateur; mais ils la manifestent dans tout son éclat (*ibid.*). Devoir de tout chrétien à l'égard de leurs décrets, 526; première assemblée tenue au berceau du christianisme par les apôtres et présidée par saint Pierre; 3° réfutation des difficultés : Les conciles diffèrent essentiellement des réunions analogues des bouddhistes et des hérétiques, 526; l'action divine y fait malgré tout son œuvre et celle des âmes, 528. Comment quelques conciles ont été convoqués, présidés et confirmés par des empereurs orientaux, 529; valeur des conciles d'une œcuménicité incertaine, 529; rapports du Pape et des conciles œcuméniques, 530; les définitions des conciles particuliers ne sont pas infaillibles, 742; mais bien celle des conciles œcuméniques; ils peuvent définir le sens d'un texte biblique, directement ou indirectement, 933.
- CONCILE provincial et fausses décrétales, 740.
- CONCILLES romains : nom donné, pendant les dix premiers siècles, aux assemblées régulières des cardinaux, prêtres, diacres et évêques suburbicaires et dans lesquelles les Papes traitaient les questions graves concernant la foi ou les mœurs avant l'institution des Congrégations, 582.
- CONCILE (*Congrégation du*), interprète les décrets disciplinaires du Concile de Trente : examine les rapports épiscopaux sur l'état des diocèses; revise les actes des conciles provinciaux, 584; et prononce sur le divorce, 887.
- CONCISE, station géologique, 2238.
- CONCORDATS : pactes spéciaux entre l'État et l'Église, 979; leur nature, 983.
- CONCORDAT de 1801 (*le*) et les libertés modernes, 1824; les récents concordats et les concessions relatives aux immunités ecclésiastiques, 1496 et suiv.
- CONCOMBE : déesse païenne représentée sur les anciens monuments, 696.
- CONCURRENCE vitale : seconde loi du darwinisme, en vertu de laquelle les individus plus forts triompheraient des plus faibles et se perfectionneraient sans cesse, jusqu'à devenir une espèce nouvelle. Fausseté de cette loi, 724.
- CONVAINC (la) : et les convulsionnaires, 631, 635, 640.
- COUDILLAC, sensualiste, frayait les voies au matérialisme, 1936.
- CONFESSEUR : ses prétendus empiétements dans le domaine de la famille et de l'État, 337.
- CONFESSION : 1° La confession sacramentelle est l'accusation faite de ses propres péchés à un prêtre investi des pouvoirs nécessaires, pour en recevoir l'absolution; partie essentielle du sacrement de pénitence; confession publique et confession auriculaire, 330; 2° théorie officielle donnée par le concile de Trente; le sacrement de pénitence institué comme moyen obligatoire pour la rémission des péchés; paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, 332; considérations additionnelles des théologiens, 334; 3° réponse aux objections: la rémission des péchés n'est pas plus difficile avec la confession qu'avant le christianisme, 334; la confession secrète et auriculaire n'est point tyrannique, 335;
- CONFESSION SACRAMENTELLE DANS LES PREMIERS SIÈCLES: Dès l'origine du christianisme l'Église enseignait le dogme de la confession sacramentelle, et la pratique suivie alors a différé de celle d'aujourd'hui uniquement en des points secondaires 339. § 1, *a*) opinion des protestants, la confession aurait été une pratique libre jusqu'au concile de Latran 340; *b*) doctrine des catholiques; différents sens donnés au mot confession dans les écrits des premiers Pères qui enseignent et pratiquent la confession sacramentelle. — § 2, démonstration de la foi théorique et pratique de l'ancienne Église touchant la confession sacramentelle, *a*) l'Église n'imposait la pénitence publique que pour les péchés d'une extrême gravité, 343; *b*) mais la confession de tous ses péchés au prêtre était regardée comme le seul moyen institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour réconcilier le pécheur avec Dieu. Témoignages nombreux, 343; au v^e siècle, 347; au iv^e siècle, 350; au iii^e siècle, 356; au ii^e siècle, 360; conclusion, 363; objections, *a*) doctrine de saint Jean Chrysostome, 363; suppression du prêtre pénitencier par Nectaire, 370; *b*) raison de l'obscurité et du petit nombre de: témoignages de l'Église primitive, 374; pourquoi ils sont moins clairs que pour l'Eucharistie et le baptême, 375; moins fréquente autrefois

- qu'aujourd'hui, pourquoi? 376; confession privée à Dieu ou devant Dieu, expressions synonymes dans les anciens auteurs, 330; confession publique appelée aussi confession devant l'Église chez les anciens auteurs, 330; « faite à Dieu seule », sens qu'il fait attacher à cette expression de saint Jean Chrysostome et des anciens écrivains, 368; comparée à la *païtita* perse, 686; elle n'est pas un obstacle au progrès, au contraire, 2626;
- COSECRUS**: homme d'État et le plus célèbre philosophe chinois (350 ans avant Jésus-Christ); sa vie; son espèce d'apostolat à 22 ans et ses pérégrinations aventurières dans divers petits États de l'empire, 377; son apothéose après sa mort; pèlerinages, sacrifices annuels, 378; ses disciples ont composé trois livres à l'aide de ses enseignements, 379; son esprit moraliste cherchait à régler la politique et la vie sociale du peuple; résumé de sa doctrine philosophique et religieuse, 379; sa morale est tout entière dans les devoirs mutuels des pères et des enfants, 380; son influence néfaste surtout par suite de l'abstraction qu'il fait de la divinité; il ouvre les portes au bouddhisme, 381; ses livres et l'Écriture sainte, 937; sa religion comparée au christianisme, 1687; moraliste avant tout, s'occupait surtout de la réformation des mœurs, 1801; ses relations avec Lao-tze, 1802; les livres sacrés de la Chine, 1866 à 2872.
- CONGRÉGATIONS** romaines : sont des assemblées de cardinaux et de prélats inférieurs, instituées par les Papes pour l'examen, la discussion et le règlement des affaires religieuses, agissant chacune dans son domaine au nom et par l'autorité du Souverain Pontife, 382; les *ordinaires* et les *extraordinaires* (*ibid.*); deux catégories: 1^o celles qui s'occupent spécialement des questions de foi : *Saint-Office*, *Index*, *Propagande*, 383; 2^o celles dont l'objet est plutôt disciplinaire : *Congrégation du Concile*, *Ritos*, *Indulgences* et *Reliques*, *Evêques* et *Réguliers*, etc., 384; différents *tribunaux* : la *Daterie*, la *Rote*, la *Sacrée pénitencerie*, etc., 384; chacune d'elles constitue avec le pape un seul corps juridique et leurs décrets sont ordinairement sans appel. Toutefois, elles ne participent point au privilège de l'infaillibilité, 385; les *taxes* de ces tribunaux ne méritent pas la note infamante de simonie et de vénalité, 386; salaire des *agents* réglé par le Saint-Siège, 387; les *honoraires* ne sont pas l'équivalent, le *prix* de la chose spirituelle qui en est l'occasion, 388; le *casuel ecclésiastique* n'est pas une *aumône*, ni le prix du travail et de la peine; comparaison et origine des droits casuels, 389; autres droits des tribunaux romains, 391; taxe des dispenses affectées aux œuvres pies, 392; si quelques abus démesurément grossis se sont glissés dans ces impositions, l'Église a toujours mis son zèle à les réformer, 393 (V. le mot *Dispense*); elles sont au nombre de douze; toutes, excepté le *Saint-Office*, sont présidées par un cardinal, 383; valeur doctrinale de leurs décrets, conditions, 1344, 1359.
- CONGRÉGATION de Rebus extincte Societatis Jesu**, 308.
- CONSALVI** (cardinal) : la liberté des cultes, 1824.
- CONSINERY**, 2903.
- CONSISTOIRES** : réunions générales des cardinaux présents à Rome; autrefois se tenaient deux ou trois fois par semaine; au jourd'hui rares et à intervalles irréguliers; ils sont publics ou secrets, 383; conseil ordinaire du pape; leur institution succéda aux *Conciles romains*, 382.
- CONSTANCE** (lae de) : les palafittes, 2236.
- CONSTANCE** (le concile de) condamne la doctrine fataliste, 783, 2292; décret contre les spoliateurs des biens ecclésiastiques, 2833; le tyranicide, 3129.
- CONSTANCE**, père de Constantin, honore toute sa vie le Dieu souverain, 396.
- CONSTANTIN** (vision de) : récit d'Eusèbe, 396; récit de Lactance, 397. *Témoignage de Sozomène* (*ibid.*); l'inscription de l'arc de triomphe de Constantin à Rome (*ibid.*); un passage du panégyriste Nazarius, 398; différence des récits (*ibid.*); l'inscription *In hoc signo vinces* était-elle conçue en grec ou en latin? 399; explication de l'apparition, 399.
- CONSTANTIN** (christianisme de) : les recherches critiques modernes n'ont pas renversé les opinions traditionnelles sur la conversion de Constantin. D'après M. Duruy et plusieurs auteurs allemands, Constantin fut chrétien et païen, par politique, selon les occasions, 600; valeur négative des faits allégués, 601. Le Tychéon, le titre de *Pontifex maximus*, les monnaies à revers païens, à figure du soleil et autres ne prouvent rien; surtout placés à côté des faits nombreux et significatifs qui révèlent la croyance religieuse des empereurs chrétiens, 604-608. Constantin consolida la paix laissée aux chrétiens par sa victoire sur Maxence, 393. Sous son règne, on continue à creuser des catacombes, il donne même un champ de roses à cet effet, 394; il ne fut baptisé qu'après avoir confessé ses péchés, 342, 983, 618, 622, 624, 628; les livres sibyllins, 2104; il porte une loi de restitution des biens ecclésiastiques, 2833; les monuments antiques, 2418.
- CONSTANTIN** (donation de) : termes de la soi-

- disant donation de Constantin, 608; le document n'est pas authentique, 1^o son origine probable; hypothèses à écarter, 609. Elle fut composée dans le cours du IX^e siècle et elle est d'origine franque; Léon IX, Lorrain de naissance, est le premier pape qui parait l'avoir connue; 2^o usage de ce document apocryphe; au XI^e siècle, il commence à être connu, mais les papes l'ont rarement allégué, et l'ont laissé tomber en discrédit sans protester, 609-612.
- CONSTANTINOPLE : les temples païens et Constantin, 603; le quatrième concile et l'infaillibilité papale, 743; le deuxième concile condamne Théodore de Mopsueste, 2334.
- CONSTITUTIONS apostoliques (les): attribuées à tort à saint Clément, toutefois très anciennes; elles enseigneront le dogme de la confession sacramentelle, 362.
- CONTEJEAN : libre-penseur, ses arguments contre la doctrine transformiste, 2093 à 3101.
- CONTINGENT : ce qui peut exister ou ne pas exister, 809; prouve l'existence de Dieu, 810 et suivantes, 831, 835, 839.
- CONTRITION parfaite et imparfaite et la confession, 331. La contrition imparfaite ne suffisait pas avant Jésus-Christ pour obtenir le pardon de ses péchés; aujourd'hui elle suffit, 334.
- CONTROVERSE (la), 751, 756, 764, 930, 1046, 1057; le miracle de saint Janvier, 1652, 1653, 2137, 4728, 1857, 2357; *passim*.
- CONVERSION : signification de ce mot, 614; elle est libre, 614; droits et devoirs des pouvoirs civils et de l'Église pour la conversion des peuples, 615, 617; situation des hérétiques schismatiques et apostats essentiellement différente de celle des païens au regard de l'Église, 616, 617; obligation d'embrasser la vraie foi, dès qu'on la connaît avec certitude, baptême des enfants d'infidèles à l'article de la mort, 616; la conversion est impossible après la mort, 1098; valeur apologetique de la conversion des peuples et des individus en faveur du catholicisme et de l'Église romaine, 617; la rapidité et l'étendue de la diffusion du catholicisme avec sa doctrine, sa morale, ses préceptes, ses prohibitions et ses moyens d'action survenant dans un monde tel qu'il était aux premiers siècles de notre ère, témoignage d'une force incomparablement supérieure à celle du bouddhisme, du mahométisme, et ne s'explique raisonnablement que par une intervention surnaturelle de la toute-puissance divine, 618 et suiv. Les manœuvres politiques, les pressions sur les consciences, les persécutions violentes ne suffisent pas à expliquer naturellement les conversions générales pas plus que le sentiment, l'intérêt et le besoin de nouveauté n'expliquent les conversions individuelles, 623, et suiv.
- CONVULSIONNAIRES (les) : ce qu'on désigne ce mot, 628; diverses manifestations, 629; deux scènes tumultueuses du IX^e siècle; les convulsionnaires modernes, 630; examen philosophique des faits de Saint-Médard : leur exposé d'abord et la légende janséniste sur les miracles au tombeau du diacre Paris, 631; a) mort en odeur de sainteté janséniste du diacre Paris; commencement des pèlerinages, neuvaines, guérisons, 632; b) apparition et développement des convulsions. Fermeture du cimetière, 633; c) complet épanouissement de l'épidémie convulsive, 634; examen théologique; si les convulsions ont en réalité une origine préternaturelle, elles ne sauraient venir de Dieu, mais du démon, 626; 2^o il est indubitable qu'en bien des occasions la fourberie eut sa part, et une multitude de phénomènes étaient des effets naturels 639; Conclusion, 642; cimetière Saint-Médard, 625; peintures, 628, et suiv. 637; les contorsions, 629.
- COOK, voyageur : rapport sur l'outillage des Tahitiens, 312; ses observations sur les langues, 2492.
- COPERNIC : son système opposé à celui de Ptolémée sur l'immobilité du soleil et le mouvement de la terre, 1317; accueil qui lui est fait à Rome, 1318; son livre condamné *donec corrigatur*, 1327.
- COPTES : pratiquaient la circoncision, 490.
- COQUEBEL (A.) : ses attaques contre la Saint-Barthélemy, 284; la prophétie des 70 semaines d'années, 713.
- CORAN (le) appelle Abraham *El-Kalil*, l'*Ami de Dieu*, 13; l'Écriture sainte, 937; il renfermerait les paroles de l'archange Gabriel à Mahomet, d'après la croyance de ses adeptes, 1694; son origine humaine, 1695; son opposition avec la doctrine chrétienne (*ibid.*); sa doctrine, 1919, 1921.
- CORLEY (R. P.), S. J., xi, 27, 33, 187, 241, 252, 322, 371, 663, 670, 703, 704, 944, 949, 962, 1132, 1172, 1194, 1229, 1281, 1308, 1618, 1633, 1639, 1649, 1823, 1932, 2020, 2033, 2034, 2226, 2232, 2233, 2667, 2669, 3127, 3140, 2344.
- CORNELLE (le centurion) : les nouveaux convertis de sa famille et le don des langues, 1790.
- CORNELLE (saint), pape, 381, 1232; son inscription aux catacombes, 405.
- CORNELIUS à Lépide, 2034, 2037, 2679.
- CORNÉLY (P.), S. J., 27, 187, 369, 959, 962, 966, 1132, 1170, 3140, 2232.
- CORNOLDI (P.), 801; le rosminisme, 2244.

CORNOUAILLES (comté d'Angleterre) : gisement d'étain, 346, 347.

CORSINI (Ed.), religieux des écoles pies : la possession démoniaque, 2336.

CORY, 2360.

COSME II, grand-duc de Toscane : Galilée, 4317.

COSMOGONIE : ensemble de doctrines relatives à l'origine du monde; des nombreux systèmes anciens, celui de la Genèse seul survit; sa supériorité, 642; origine de l'univers inorganique, 643; progrès à la surface et dans la structure de la terre accusés par la géologie et la paléontologie (*ibid.*); notre globe, avant d'être solide, fut tout entier à l'état liquide ou pâteux, état qui serait loin d'avoir totalement disparu, 644; l'état gazeux serait même l'état primitif (*ibid.*); il y a plus, ce serait à l'état d'atomes isolés qu'il a dû être créé; preuves tirées de l'astronomie et des sciences physiques; origine du monde solaire et sans doute du reste de l'univers, d'après les théories de Laplace, 645; d'après le système de M. Faye, 648; les deux savants s'accordent sur l'origine gazeuse de la terre et du monde entier, 648; accord admirable de la Bible avec les idées cosmogoniques actuelles, 648; la cosmogonie biblique et chaldéenne, 1739; accord de la cosmogonie de la Bible avec la science, 1750 et suivantes.

COTTEAU (M.) : les silex tertiaires du Portugal, 3050, 3056, 3057.

COSHYANT : prophète qui doit paraître à la fin du temps, d'après l'Avesta, 2 3; le dernier descendant de Zoroastre, 301.

COUDRA : caste inférieure du brahmanisme, 492; leur misérable position, 496 et suivantes.

COUTUMES religieuses des chrétiens comparées à celles des Parses, 691.

COX (Hom.), 2435.

CRANNOGES : îlots artificiels, faits de terre et de pierre, retenus par des pilotis, 2262.

CRASHA : génie avestique, aide les bons et réprouve les méchants, 295, 687, 689.

CRAGOVIE : où parurent pour la première fois les *Monita secreta*, 2137.

CRÉATION : 1° Enseignement de l'Église, 649; 2° Qu'est-ce que la création? a) les partisans du dualisme admettent deux principes éternels : la matière et Dieu, 650; b) les partisans du panthéisme regardent l'univers comme une émanation divine (*ibid.*); c) suivant la doctrine catholique, Dieu est l'unique principe nécessaire et éternel, et le monde dont primitivement il n'existait rien, a été appelé à l'existence par un acte absolument libre de Dieu, 651; 3° le monde a été tiré du néant par Dieu. Preuves, 652; 4° la fin de la Création n'est autre que Dieu lui-

même, 654; 5° D'en était libre de créer. Il n'y était contraint ni par un besoin, ni par une obligation, 655; 6° le monde n'a pas toujours existé : c'est de foi, mais aurait-il pu être éternel? 656; *Création active*, acte par lequel Dieu crée, 651; *Création passive*, effet que l'acte créateur produit en dehors de Dieu et qui constitue la création, 651; la création *e nihilo* n'est point une conception éranienne, 310, 723; la production de la première créature n'est pas un miracle, puisque ce fait ne va à l'encontre d'aucune loi; 1375; origine des choses, 223; doctrine sur ce point, 2248.

CRÉCY-SUR-SERRE près LAON : concile en 857, mentionne les fausses Décrétales, 737.

CREDNER (M.) : rationaliste allemand, reconnaît l'authenticité des Actes des Apôtres, 20, 2638.

CRELIER, 316 .

CRETINEAU-JOLY : 509, 3132.

CRETS, 914.

CREUTZER, 3116.

CRITIQUES : doutent de l'existence et de la nature de Dieu, 270.

CRITIQUE : en général c'est le discernement du vrai et du faux en toutes choses, ne rien accepter ni affirmer sans preuves, 664; règle, 24.

CRITIQUE SCRIPTURAIRE CHEZ LES CATHOLIQUES (la) : accusation des incrédules et de certains protestants à cet égard, 658; réponse; circonstance atténuante pour les auteurs ascétiques (*ibid.*). Pratique de l'Église et travaux des docteurs, 659; réponse aux objections, 661.

CRITIQUE SCRIPTURAIRE CHEZ LES RATIONALISTES : fausseté de son axiome fondamental : « Le surnaturel n'existe pas, il est impossible », démontrée éloquentement par le R. P. Félix, 664; ses procédés d'investigation sont le plus souvent fallacieux et incapables de faire discerner la vérité, 666; exemple de la manière dont l'école rationaliste traite le Pentateuque, 667; les Évangiles, 668; les extravagances de l'exégèse rationaliste (*ibid.*) et les miracles de l'Évangile, 1425; ses aveux, 1498; son principe : la négation du surnaturel; exposé, 1424.

CRITOLAÛS (peripatéticien), 437.

CROISÉS (les) : contre les Albigeois, 1533.

CROISSET (P.), 523.

CROISIC (Loire-Inférieure) : singulier combustible en usage, 1240.

CROIX : instrument de supplice sur lequel Jésus-Christ est mort, le culte qui lui est rendu a pour objet unique de rappeler la mort du Christ, médiateur entre l'humanité et Dieu 671; la Croix n'est pas d'origine païenne. Les païens ont parfois comme signe la figure + qui n'était pas plus une croix que notre signe mathéma-

- tique ou les piquets de chemin de fer, c'était le symbole des 4 points cardinaux, 672; raisonnement du plus haut comique relativement au pectoral orné d'une croix, 673; affirmation mensongère en ce qui regarde le Mexique et l'Amérique, 674; il est faux que le passage d'une religion à l'autre se soit fait seulement au moyen de la Croix; d'ailleurs le fait du culte rendu autrefois à la Croix pourrait être considéré comme une annonce mystérieuse du rôle futur de la Croix dans le monde, 678; vision de Constantin, avec cette formule: *In hoc signo vinces*, 698; épreuves de la Croix; en quoi consistait cette *purgatio vulgaris*, 1772; le sacrifice de la Croix et la Messe, 2013.
- CRO-MAGNON: crânes découverts, 1408, 1405.
- COOKES (M.) chimiste et le spiritisme, 2064, 2067.
- CRUCIFIEMENT de Jésus-Christ: genre, 177.
- CRYPTE: nécropole souterraine, 385, 398, 399.
- CRÉTIAS, ne soupçonne pas l'existence de Zoroastre, 3196.
- CUDA-KARMA: action de faire la mèche chez les brahmanes, 694.
- CUDWORTH, savant, allègue plusieurs exemples de possédés, 2536.
- CULLÈRE (D^r) et l'hypnotisme, 1449.
- CULTE ET SACREMENTS: les cérémonies et les principaux sacrements du christianisme sont-ils des emprunts faits aux religions païennes? 678; quelques principes de bon sens qui répondent aux critiques d'un caractère général, 679; Dieu en établissant une religion a pu et dans une certaine mesure a dû tenir compte du pas é de l'humanité et des habitudes religieuses, 684; 1^o *abstinence*: les pratiques indoues moins anciennes que l'Évangile, 613; 2^o *sacrements* n'ont aucun rapport avec les cérémonies purificatoires des Indous, 683; 3^o *baptême*, régénération spirituelle n'a aucune ressemblance avec le lavage de l'enfant parse, 684; 4^o la *renaissance* brahmanique, 685; 5^o la *confession* comparée avec la *paîtita* de l'Arستا persan est une bévue, 686; 6^o la Messe n'a pas la moindre analogie avec le sacrifice mazdéen, 689; 7^o *coutumes religieuses*: fiançailles, mariage religieux, prières pour les morts existaient chez les Juifs avant que les Parses ne les eussent conues, 691; encens, chant religieux, reliques, tonsure, 693.
- CULTES (liberté des), 1824, 1830, 2548.
- CUNAS-EPA: nom du jeune homme qui, d'après les livres indous, devait être sacrifié à la divinité dans la légende dont on veut faire découler le récit du sacrifice d'Abraham, 8.
- CUVIER, monogéniste, énumère cinq caractères essentiels de l'animalité, 152, 224; à propos des singes et de l'homme, 1387, 1391, 1853, 1963, 2473; la transformation constante du corps organisé, 2973.
- CYAXARE, fils d'ASTYAGE, nom présumé de Darius le Mède, d'après une opinion, 722.
- CYPRÈN (saint), évêque de Carthage: lettre des prêtres et des diacres de Rome sur la réconciliation des Apostats; 381, l'interdiction des cimetières, 390; loue ceux qui se confessent au III^e siècle, 538; sa théorie sur l'épiscopat, 1231; l'Église comparée à l'arche de Noé relativement au salut, 1420; la prophétie de Malachie, 1930; son témoignage en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2404, 2425; les livres du Nouveau Testament, 2230, 2299.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE (saint) explique la prophétie messianique d'Aggée, sur le Désiré des nations, 33, 34; divers points d'exégèse, 1157, 1649, 1707, 1709, 1710, 2037.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM (saint) contraire aux livres deutéro-canoniques, 367; la confession, 542; la prophétie de Daniel, 720; 1190; surnomme Isaïe « un apôtre », 1579 le canon du Nouveau Testament, 2231.
- CYRUS, roi de Perse, s'empare de Babylone, commandée par Baltasar, 278; 1^o sa victoire ne fut point le triomphe des monothéistes sur les polythéistes; découvertes d'inscriptions confirmant le récit scripturaire, 694; 2^o il renvoya les Juifs dans leur patrie en leur rendant les trésors du temple. L'inscription découverte en 1879 le confirme, 695; est-il prédit par Daniel? 708, 709, 711, 712, 713, 714, 715; prend Babylone, 722; décret, 1648; ordonna de reconstruire le temple du vrai Dieu à Jérusalem, mais adorait les dieux de Zoroastre et des Babyloniens, 1929.
- CZARS (les): leur tyrannie religieuse et l'unité romaine, 1002.

D

- DALLÉ, 540.
- DALILA: d'après le système mythique, 2203.
- DAM: peine principale de l'enfer, 1063; suite nécessaire du péché originel, non effacé, 1068.
- DAMASCÈNE et la confession générale et publique qu'il appelle une espèce d'adoration divine, 541.
- DAMASE (saint) au IV^e siècle et la chaire de saint Pierre à Rome, 2425, sanctionne le canon complet des Écritures, 366; ses travaux dans les catacombes, 394; ses inscriptions scripturaires, 396; compose des inscriptions et éloges funéraires, 406, 422.
- DAMIAN-FONSECA, 2190

DAMIS : ses notes sur Apollonius, 2107.

DAMNATION éternelle, 1063; n'est pas l'œuvre arbitraire de Dieu, 1080, 1083; l'homme seul en est l'artisan, 1093.

DAN, 236; (sanctuaire de) attaque rationaliste à propos de l'unité du sanctuaire en Israël, 695; le sanctuaire de Dan ne fut ni légal, 696; ni perpétuel, 697.

DANIEL (*prophétie des 70 semaines*) : interprétation d'un songe prophétique de Nabuchodonosor, 698; autorité incontestable et jusqu'alors incontestée du livre de Daniel, 699; récit de la vision des 70 semaines, 701; solution grammaticale et exégétique de quelques difficultés du texte lui-même, 702; les 70 semaines d'années ou 490 années commencent à partir du décret donné par Artaxerès Longouemain pour rebâtir Jérusalem et vont jusqu'au moment où Jésus-Christ, âgé d'environ trente ans, commence sa vie publique, 708; dans cette prophétie il s'agit du Messie attendu par les Juifs, 713; sa réalisation en Notre-Seigneur Jésus-Christ, 713; Témoignage des Septante, de la version Syriacque, 718; de Tertulien, 720; de toute l'antiquité, tandis que l'attaque rationaliste est toute récente, 721; Darius le Mède, 722; les assertions de Daniel sur Baltasar concordent avec les faits et les monuments, 278; le dragon, 914; la triple vision des empires, 1061; accomplissement de ses prophéties en Jésus-Christ, 1675, 1681; prophète messianique, 2631, 2635.

DANIEL (*Igoumène russe*) : visite la basilique de l'Annonciation en 1114, 1875.

DANSE de saint Jean de ou saint Guy était une convulsion rythmée, 629.

DANSES RELIGIEUSES : en elle-même la danse n'est pas illicite; elle est un signe de réjouissance illicite quand elle est une forme du culte idolâtrique, mais non quand elle a lieu en l'honneur de Jéhovah, 721.

DANTE Alighieri, 114.

DANZAS (P.), 65, 1531.

DARIA, dégâts faits à son tombeau, 396.

DARIUS LE MÉDE : cité par Daniel, quel est ce personnage? Cyaxare, Ugaru, 722; décrète la reconstruction du temple, 710, 721.

DARMESTER, 2759.

DARRAS, 1783, 2902.

DATERIE, tribunal romain, 383, 384; ses rescrits imposent certains frais au destinataire, comme rémunération à ses officiers 387; comme taxe destinée aux bonnes œuvres, 392.

DAVID : difficultés relatives à son histoire, 1° épisode de la suamite Abisag, choisie comme concubine, récit justifié et fait expliqué, 732; 2° interprétation

de la prophétie de Nathan annonçant que l'autorité royale ne quitterait jamais la maison de David, 733; danse autour de l'arche, 700; il porta l'éphod, 1068, 1069; la prophétie de Jacob concernant le privilège de la tribu de Juda, 1626; ce n'est pas à lui que s'applique la prophétie du psaume XXI, 2340; prophète messianique, 2630; le sacerdoce chez les Hébreux, 2883.

DAVID DE DINAND nie positivement la liberté, 787; l'origine des choses, 2243.

DARWIN anglais et DARWINISME : est une forme du transformisme (V. ce mot); ce système doit son nom au naturaliste anglais Darwin; ses publications, 723; cause de l'enthousiasme qu'il souleva, 723; il ne se prononce pas entre la génération spontanée et de la création; les deux grandes lois de la *sélection naturelle* et la *concurrence vitale* (*ibid.*); démonstration de leur fausseté, 724; contradictions avérées de Darwin, 725; l'espèce est *variable* et non *transmutable*, 725; cette théorie repose sur des hypothèses et des conjectures; démonstration de M. de Quatrefages, 726; de M. William Thomson, 728; de M. Tait, 729; de M. Carl Vogt lui-même, 729; du professeur Wirchow, de Berlin, 730; admirateurs de Darwin appliquent son système à l'homme; sauf ce point la doctrine darwinienne est conciliable avec l'orthodoxie, 731; ses objections spécieuses sur l'âme des bêtes, 133, 134; fausseté de son transformisme aveugle, 853, 855; l'origine de l'homme, 1398, 2135, 2244, 3088; ses exemples de transformisme, 3094.

DAUBENTON (P.) : l'anecdote de l'anglican lisant les pièces du procès de béatification de saint François Régis, 2082.

DÉBORA : son cantique après le meurtre de Sisara, 1649.

DECHAMP (cardinal) : la thèse et l'hypothèse relativement aux libertés modernes, 1825.

DECHARME : la religion grecque, 2750, 2758.

DÉCRÉTALES (*fausses*) : historique, 734; excellent point d'attaque pour les protestants et les gallicans, 735; position conciliante de l'érudition catholique, 736. 1° *Leur origine* : elles n'ont pas été fabriquées en Espagne, 736; ni à Rome, 737; mais dans la France occidentale, 737. 2° *But de l'auteur* : élever l'Église au-dessus des querelles politiques, telle est la formule qui concilie les diverses opinions, 738. 3° *Leur influence sur la discipline ecclésiastique* : à part les cas de déposition des évêques, les fausses décrétales n'ont rien énoncé de contraire aux rapports essentiels des pouvoirs ecclésiastiques, 739; indifférence des papes à leur égard, 742.

DÉFINITIONS *ecclésiastiques* : actes de l'autorité religieuse qui trace les limites de la

- vérité divinement révélée et de l'obligation où nous sommes d'y adhérer, 742; deux espèces, *conciliaires* et *pontificales*, celles-ci se subdivisent en *personnelles* et en *solennelles*: *publiques authentiques* ou *ex cathedra*. Leur valeur: les définitions des conciles particuliers ne sont pas infaillibles, 742; mais bien celles des conciles œcuméniques et celles du pape romain parlant *ex cathedra*, 743; objection contre l'infailibilité des définitions conciliaires et contre l'infailibilité papale, 744; réponses, 745.
- DEFIENS (des) et la messe, 2044.
- DELAPLACE Mgr, vicaire apostolique et les possessions démoniaques, 2532.
- DELATRE (A.), 1766, 3022.
- DELILLE (M. Léopold) et le droit du seigneur, 924, 1538.
- DELITZSCH (D^r), savant protestant, 53, 463, 1629, 1635, 1637, 1785; place l'Éden en Babylonie, 2303, 2670, 2344, 2342, 2678, 3188.
- DELMES, oracle fameux de la Grèce, 2099.
- DELPIE, défenseur du droit du Seigneur, 923.
- DELRIO, 1772, 1776, 2496.
- DELSAUX (R. P.), S. J., 3089, 3090.
- DELTA, 477; sa configuration n'est plus la même qu'au temps d'Hérodote, 478.
- DÉLUGE: trois opinions: 1^o *Universalité absolue*: cette opinion s'appuie sur l'Écriture sainte et la tradition jusqu'à notre siècle. Objections tirées des sciences naturelles: l'insuffisance des eaux, 750; la difficulté d'opérer le sauvetage des animaux, 752. Réponse générale: le déluge est un événement miraculeux et les partisans des interprétations contraires rencontrent des difficultés non moins graves, 754; 2^o *Universalité relative*: l'opinion qui restreint le déluge à la terre habitée est actuellement en faveur, 757; preuves tirées des difficultés de la première opinion, du but du déluge qui était uniquement de punir l'homme coupable, de l'inutilité de multiplier les miracles; de l'interprétation exégétique du contexte biblique, 757; difficultés soulevées par cette hypothèse, 760; 3^o *Non-universalité du déluge*: cette opinion limite le déluge à une portion de l'humanité; auteurs qui croient cette hypothèse compatible avec l'orthodoxie, 761; leur argumentation (*ibid.*). Réponse de M. l'abbé Motais aux objections tirées de l'Écriture de la tradition, etc., 763; arguments ingénieux de nature scientifique et exégétique, qui tendent à prouver que le déluge n'a réellement pas anéanti tous les hommes, 767. Toutefois ce système semble aventuré; mais l'apologiste peut en faire usage, 772. Au reste, actuellement, la géologie ne fournit aucune preuve solide en faveur de la réalité du déluge mosaïque, 773. (V. le mot *Diluvium*, 870.)
- DEMARET, 1138.
- DÉMOCRITE d'Abdère: père de la philosophie atomique, supprime l'intelligence dans l'explication des choses, 785; et le matérialisme, 1934, 1935, 2240, 2243.
- DÉMON, diable: définition, existence, nombre, action, 773; principales objections, 774; réponse: 1^o les démons ne sont pas mauvais par nature, 775; 2^o l'action des esprits mauvais sur le monde matériel est possible; mais sous le gouvernement de la Providence, 776; 3^o sans doute l'histoire de la magie est pleine de faits controvérsés douteux ou simplement naturels, mais il y a des cas de possession incontestables, 777; quelques faits en preuve, 779; excès déplorables, 780; 4^o la doctrine de l'Église à cet égard est certainement révélée, 780; croyance, il n'est pas la copie de l'Anormainyus zoroastrien, 303; et l'enfer, 1063; son intervention dans les convulsions, 629, 630, 636, 640, 642; selon Mahomed, 1922; ses œuvres merveilleuses et les miracles, 2046; possessions, 2532; dans la religion avestique, 2762; et les magiciens ou sorciers, 2933.
- DEMOPHILE, moine, 563.
- DÉOÙ: sa description de l'Égypte, 477.
- DENTITION, signe distinctif de l'humanité, 1387.
- DENYS-LE PETIT, décrit le rôle du primate, 740.
- DENYS d'Alexandrie et l'interdiction des cimetières, 390; et l'intégrité des Évangiles, 1156, 2284, 2299.
- DENYS de Corinthe et l'usage de l'Église romaine d'envoyer des aumônes aux autres églises, 1044.
- DENYS, pape, recouvre le patrimoine de l'Église, 390.
- DENYS l'aréopagite (H. a. 60): et la confession sacramentelle, 563.
- DENYS, évêque de Corinthe au II^e siècle, témoigne en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2442.
- DENZINGER (D^r): 736, 3018, 3106.
- DEREMBORG nie la foi des Juifs à la vie future, 3163.
- DESCARTES: 79, 112; et le scepticisme, 439; subjectiviste, 443; la matière, 1982; voit dans les animaux des machines semblables à celles que nous fabriquons, 3173; et l'organicisme, 3174.
- DESCENTE (la) aux enfers: évangile apocryphe, 1173, 1179, 1183.
- DÉSINÉ (le) des nations, 30, 32.
- DESMOLINS: polygéniste, 2174.
- DESOR (E.): savant suisse, et les palafittes, 2257.
- DÉTERMINISME (le): c'est une erreur opposée à la saine philosophie et à la foi catholique, 781: 1^o son développement histo-

- rique, son origine religieuse : astrologie et fatalisme, 782 ; son origine philosophique ; mécanisme, panthéisme, harmonie préalable de Leibniz, 785 ; réfutation des raisons sur lesquelles prétendent se fonder Leibniz, 789, et les nouveaux déterministes, 794 ; principes de la vraie doctrine sur la liberté, 794 ; 3^e réponse aux difficultés du déterminisme mécanique, à celles de MM. Spencer, Fouillée, Secrétan, 789 ; quatre objections déterministes, réponses, 1831, 1850, 1839.
- DEUTÉRO-CANONIQUES (livres), dans la Bible, 2228. V. *Canon*, 361.
- DEVANAGUY, vierge-mère de *Christna*, d'après la fable de M. Jacolliot, 167.
- DEVAS, espèce de génie indien, 336, 1692.
- DEVINS : leurs oracles différant des prophéties bibliques, 2647.
- DEVIVIER (R. P.), S. J., 1705.
- DEVOTI, 384, 1505.
- DEZA, grand inquisiteur, 1542.
- DIDIOT (Jules) docteur, chanoine, professeur aux facultés catholiques de Lille, x, xi, 433, 515, 628, 1296, 1516, 1833, 2239, 2373, 2376, 3016, 3021, 3032, 3062, 3112, 3136, 3185, 3196.
- DIEGO D'OSMA (évêque) et l'Inquisition, 1535.
- DIEGO DE TORRES (P.) ancien missionnaire au Pérou, 2127, 2129.
- DIET : Ce que l'Eglise nous enseigne touchant la nature et l'existence de Dieu, 804 ; § 1. *Est-il possible d'établir l'existence de Dieu ?* Sentiments des traditionalistes et des positivistes, 805 ; § 2^e *Par quels moyens notre raison peut-elle démontrer l'existence de Dieu et connaître ses principaux attributs*, 808 ; 1^o valeur du principe de causalité « Point d'effet sans cause » et sa force probante dans la question de l'existence de Dieu, 810 ; objection des sensualistes et des positivistes, 813 ; objections des kantistes, 815 ; réponse, 816 ; 2^o valeur du principe : « le plus ne peut pas être produit par le moins » et sa force probante dans la question de l'existence et des attributs de Dieu, 818 ; objections des évolutionnistes, 819 ; réponse, 822 ; 3^o valeur du principe : « l'Être nécessaire possède nécessairement toutes les perfections », sa force probante dans la question de l'existence et des attributs de Dieu, 823 ; objection et réponse, 826 ; 4^o comment l'éducation et nos croyances positives nous aident à connaître Dieu naturellement, 827 ; § 3. *Preuves de l'existence de Dieu*, 830 ; 1^o Preuves qui concluent de l'existence d'êtres contingents à l'existence d'une cause première, 831 ; a) preuves par le mouvement, 832 ; b) preuve par l'existence des substances corporelles, 834 ; c) preuves par la contingence des corps, 835 ; objections tirées de la nécessité des lois du monde, 835 ; réponse, 837 ; 2^o preuves qui concluent du plan qui se manifeste dans l'univers à l'existence d'une cause première intelligente, 849 ; 1^o *Objection*, il n'y a que des causes efficientes et point de causes finales, 844 ; réponse, il faut admettre des causes finales dans l'univers, qu'on soit transformiste ou non, 846 ; mais cela est nécessaire surtout si on est transformiste, 853 ; 2^o *Objection*. Les causes finales ne supposent pas l'existence d'une intelligence distincte du monde, 856 ; Réponse, 857 ; 3^o Démonstration de l'existence d'une cause première intelligente et morale par l'existence contingente d'êtres raisonnables et libres. a) preuve tirée de l'imperfection de notre intelligence, 859, b) preuve par l'imperfection de notre volonté, 860 ; c) preuve par le caractère absolu des principes de raison, 860, d) preuve par le caractère absolu de la loi morale, 862, c) preuve par le concept d'infini et des autres attributs de Dieu, 862 ; 4^o preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel des peuples, 863 ; objections et réponses, 865 ; il s'appelle *Ilu* en assyrien et *El* en hébreu, 2 ; sa connaissance naturelle et la vision intuitive, 485, 586, 488 ; sa bonté compatible avec l'éternité de l'enfer, 1078, 1880 ; sa justice, sa miséricorde (V. le mot : *Eternité de l'enfer*) : sa volonté antécédente, cause de tout bien et permissive du mal, 1080, 1114 ; son immutabilité et le miracle, 2055.
- DIEUX PAÏENS (les) et le système mythique, 2202 ; dieux du ciel, 2778 ; de la terre, 2780 ; des eaux, 2781 ; du feu, 2782.
- DIETRICH de Niem, secrétaire pontifical au xv^e siècle et la statue de la papesse Jeanne, 1656.
- DIGESTIONS ARTIFICIELLES, 1967.
- DIJON, fait convulsif dans l'église Saint-Bénigne, 630.
- DILUVIUM, nom donné à certaines alluvions ; ce *diluvium* ne semble pas une preuve du déluge mosaïque, pourquoi ? 870.
- DIMES accordées aux ministres des autels sous le règne de Charlemagne, 590.
- DIODÉTIEN : les commencements de son règne sont favorables aux chrétiens ; il commence à persécuter en 303, 391.
- DIODORE DE SICILE rapporté que l'étain de la Cornouaille était porté jadis à pied sec, à marée basse, dans l'île de Wight, 207 ; décrit la rigueur de l'hiver dans la Gaule, 214 ; parle de l'Atlantide, 272, 348, 669, 1058 ; admet la génération spontanée, 1369, la division du sol égyptien, 1717, 3170.
- DIOGÈNE (saint) : 396.
- DIOGÈNE, stoïcien, 437.
- DION, historien profane, 1168.
- DION CHRYSOSTOME, 312.

DIONYSIUS-PHILICALUS, 2400.

DIOSCURES: dieux qui avaient leur temple à Constantinople, 603.

DISCERNANTS: secte de convulsionnaires, 637.

DISCIPLES DE JÉSUS: vocation des premiers, 165.

DISPENSES: 1° notion, 872; qui a le pouvoir d'accorder des dispenses? 872; principes relatifs aux dispenses des mariages d'après le concile de Trente, 873; pourquoi des taxes? 873; objection sur le principe et réponse, 874; objection contre l'objet de certaines dispenses et réponse, 875; objection relative aux abus, réponse, 870; (V. le mot: *Congrégations romaines*).

DIVINATION (la) des païens qui consultaient les idoles, c'est-à-dire le démon, était illicite et la consultation des Hébreux interrogeant Jéhovah était licite, 774, 870.

DIVORCE: définition, 878; les trois périodes: a) avant Moïse, le mariage, en vertu du droit primordial, est indissoluble; b) en raison de la dureté du cœur des Juifs, Moïse, de la part de Dieu, permet, en certains cas, l'usage du libelle de répudiation et des secondes noces; c) depuis Jésus-Christ, le mariage chrétien, établi au nombre des sacrements, est redevenu indissoluble, 878; objections tirées du droit naturel, du droit divin et des divorces prononcés par l'Église, 880; réponses et preuves des funestes effets du divorce, 881. V. le mot: *Mariage*.)

DIVORCE de *des princes et l'Église*: déclaration de Joseph de Maistre, critique partielle envers la procédure séculaire appliquée par les Papes; Hinemar et Nicolas I^{er} protestent contre le divorce de Lothaire, 889; fermeté de Célestin III d'abord, puis d'Innocent III contre la passion de Philippe-Auguste, 889; le divorce de Louis XII et Alexandre VI, 890; Napoléon I^{er} et le divorce de son frère, le sien propre et Pie VII, 892.

DJEMM, frère du sultan Bajazet, a-t-il été empoisonné par le pape Alexandre VI? 75.

DOELLINGER, 374, 1275, 3084; le séjour de saint Pierre à Rome, 2423, 2432.

DOGME CATHOLIQUE (développement du): puis en général, le dogme est l'ensemble des vérités révélées et proposées à notre croyance par l'Église catholique, 899; son développement: enseignement de saint Vincent de Lérins et du concile du Vatican sur le caractère immuable du dogme catholique considéré en lui-même et sur la nature de l'accroissement dont il est susceptible, 895; 1° le dogme catholique depuis Jésus-Christ ne peut recevoir aucun accroissement de son premier élément, qui est la révélation divine, 899; mais 2° il peut en recevoir a) dans son deuxième élément, c'est dans la proposition que

l'Église nous fait de la révélation divine, 902, et b) dans son élément subjectif, c'est-à-dire dans la connaissance que les fidèles possèdent des vérités révélées et l'assentiment qu'ils y donnent, 907; causes de cet accroissement, 911; erreurs à éviter, 913.

DOMINIQUE (saint), contre les Albigeois, 31, 625; l'Inquisition, 1335.

DOMINICAINS et les missions d'Amérique, 2423; l'Inquisition 1323, 1338; la traite des nègres, 2214.

DOMINIUS (Marcus-Antoninus de), 1356.

DOMNA, femme de Septime Sévère, 2108.

DONATISTES (les) et la perpétuité de l'Église, 988.

DOUAI (M. l'abbé), 65, 1313, 1356.

DOUTE: hésitation entre deux jugements opposés, 435 et suiv.; ou le scepticisme, 447 et suiv.

DOWSON, 471.

DOZY, 1921.

DRAGON: grand serpent qu'on adorait à Babylone, détruit par Daniel; réalité du fait, 984, 914.

DRAGONS, chinois, assyriens, mexicains, 33; saint Michel, symbole, 36.

DRAPER, 84; dit inexactement que la forme sphérique de la terre a été condamnée par les Pères, 189.

DRAPIEZ, 1707.

DREUX du Radier et les possédées de Loudun, 1899.

DREUX, 2469.

DRIVER et NEUBAUER, 2333.

DROIT DE SEIGNEUR: 1° *jus prima noctis* consiste simplement dans la recommandation ou la loi ecclésiastique, de la continence pendant 1, 2 ou 3 jours qu'on rachetait par une compensation pécuniaire, 918; Examen 1° du droit des évêques d'Amiens, 917; 2° le cas du chantre de Mâcon (*Ibid.*), 3° l'affaire douteusement authentique du curé de Bourges, La *licence* et le droit de *formariage*, 920; prétendue origine du droit du Seigneur: les lois de Malcolm d'Écosse et la *Marquette*, 920; tous les témoignages apportés sont de date récente et d'une authenticité douteuse, 922; les faits les plus graves, comme ceux de Louvier et de Drucaut ne sont pas sérieux, et les autres ont une explication naturelle, 924.

DROUX avestique ressemble par la forme à l'hostie des catholiques, 690.

DRUCAUT, au baillage d'Amiens et le droit du Seigneur, 924.

DUCJE, génie du mensonge dans l'*Avesta*, 243.

DEALISME: système de ceux qui attribuent la genèse du monde à deux principes distincts, tous deux éternels; la matière et Dieu, 650; le problème du mal dans le

monde, 2703; celui de la religion aveu-
slique, 2760.
DU BOIS-AIMÉ et le passage de la mer Rouge,
2009.
DUBOIS-REYMOND, déterministe, sa réfutation,
799.
DUCHESNE, 2427, 2449, 2452.
DUCROST, 483, 864.
DUEL: épreuve des plus anciennes: *purgatio
vulgaris*; d'origine païenne, des plus uni-
versellement en usage et des plus diffi-
ciles à extirper, malgré les condamna-
tions réitérées de l'Église, 1774, 1778.
DURR (R. P.), S. J., 895.
DUJARDIN-BEAUMETZ (M.) et les suggestions
hypnotiques à distance, 1449.
DUMAS (M. Emilien) son opinion sur les co-
quillages découverts en Sardaigne, 209.
DUMONT (Albert), 2152.
DUMOULINS, polygéniste, 2471.
DUPERON (Anquetil); orientaliste français,
est allé chercher le texte de l'Avesta et le
premier a tenté d'en déchiffrer les ens, 274.
DUPIN, légiste, et la subordination des deux
pouvoirs, 3004.
DUPLESSY (M. l'abbé) XI, 7, 379, 464, 491,
696, 698, 1240, 1252, 1720, 1783, 1936,
2008, 2305, 2386, 2469, 2669, 2718, 2878,
2888, 2897, 2899, 2902, 2903, 2908, 2915,
2917, 2947, 3022, 3034.
DUPONT (A.), professeur à l'université de
Louvain, XI, 1118; 1265.
DUPRÉ: sa théorie mécanique de la chaleur
et le matérialisme, 1986.
DUPUIS, légiste, et la subordination des deux
pouvoirs, 3004.
DURAND DE MAILLANE, 3060.
DURY (M.): dans son *Histoire romaine* sou-
tient l'origine païenne de l'Apocalypse,
241; son erreur sur Eusèbe, 599; à ses
yeux Constantin fut chrétien et païen par
politique et selon les occasions 601 à 602,
2154.
DUTROCHET, 1967; sa découverte de l'endos-
mose, 3173.
DUVAL (Mathieu), 130; le protestantisme,
3081, 3085.
DUILIÉ de Saint-Projet, 1397, 1412, 2437,
3089.
DWIJA, né deux fois d'après le brahmanisme,
685.
DYNAMISTE, 1124.

E

EA: intelligence suprême, avait pour em-
blème un serpent à Babylone, 915; l'es-
prit de la terre dans la religion acca-
dienne, 2737.
EAU (l') résulte de l'association intime de
deux gaz, l'oxygène et l'hydrogène, 645;
insuffisance pour recouvrir la terre en-

tière par le déluge, 750, 760; marche sur
les eaux, caractère surnaturel de ce mi-
racle de Jésus, 1202; épreuve de la *Pur-
gatio vulgaris*, 1775.

EBELING, 2469.

EBERS: égyptologue rationaliste, 2141, 3034.

ÉMONITES en Syrie: quelques-uns rejetaient
l'épiscopat, 1039; mais d'autres l'admet-
taient, 1040; ils avaient l'Évangile de saint
Matthieu, 1136; ils interpolent les Évan-
giles, 1186.

EBON, archevêque de Reims, et la cause des
clercs, 737.

ECCLÉSIASTE: a pour auteur Salomon, 925;
et fait partie du canon (*ibid.*); pourquoi
ce livre est si décrié par les rationalistes
(*ibid.*); preuves qu'il n'est pas 1° l'œuvre
d'un sceptique, 926; 2° ni d'un matéria-
liste, 927; 3° ni d'un fataliste; 4° ni d'un
épicurien, comme le prétendent certains
critiques, 930.

ECCLÉSIASTIQUE (l'): omet dans les panégy-
riques du ch. 49: Daniel, Esdras, Mar-
doché, etc., 701.

ECHTERNACH: célèbre procession dansante,
2375.

ECKHEL, numismate: son erreur sur l'his-
toire monétaire de Constantin, 606.

ÉCOSSE (l'): les palafittes, 2262.

ÉCRITURE SAİNTE ou parole de Dieu: *Inspira-
tion*: l'existence des livres inspirés de
Dieu a été crue et affirmée par le peuple
juif d'abord (témoins: Josèphe et Philon);
ensuite par les chrétiens de tous les âges,
931. Notion de l'inspiration: *Impulsion* à
écrire; *illumination* de l'intelligence de
l'écrivain; *détermination* de la volonté à
écrire ce que Dieu a en vue; *assistance*
pour que l'exécution réponde à l'inten-
tion divine, 933; le *Verbum formale* et le
Verbum materiale, 933; différents senti-
ments par rapport au mode de l'inspira-
tion divine, 933; étendue de l'inspiration
biblique, 933; réfutation des objections
produites par les incrédules, 937; en par-
ticulier, les phénomènes naturels ra-
contés par la Bible en opposition avec les
découvertes de la science moderne, 940;
jusqu'où s'étend l'inspiration, 906. *Écri-
ture sainte* (son rôle dans la religion): af-
firmations des novateurs du xvi^e siècle
mises en regard de l'enseignement catho-
lique à cet égard, 945; double rôle attribué
par l'Église à la sainte Écriture: 1° c'est
un trésor sacré où Dieu a renfermé la
plus grande partie des vérités révélées;
2° la Bible démontre l'existence et les
prérogatives du magistère ecclésiastique
chargé d'enseigner la parole révélée pour
le salut du monde, 946. *Écriture sainte*
(son interprétation): les protestants ac-
cordent ce droit à chaque membre isolé
de l'Église croyante; les catholiques

croient que Dieu a investi son Église d'un magistère infaillible pour interpréter le sens de sa parole écrite, 949; de quel côté est la vérité? 1° la Bible a besoin d'interprétation, 950; il est inadmissible que le Saint-Esprit communique ses lumières à chacun (*ibid.*); son organe officiel est l'Église enseignante, comme les Pères et les docteurs l'ont reconnu, 951; l'Église, par là, n'est pas au-dessus des saintes Écritures, et le système catholique n'est point une pétition de principes, 952; marche de la démonstration catholique, 953; à l'Église, l'interprétation *doctrinale* de la Bible; à ses docteurs, l'interprétation *exégétique* des textes dont l'Église n'a point fixé le sens, 954; double manière dont se produit dans l'Église l'interprétation doctrinale de l'Écriture, d'après le concile de Trente; définition dogmatique et consentement unanime des Pères, 954; l'application de cette double règle d'interprétation se restreint *aux choses de foi et de mœurs* appartenant à l'édification de la doctrine chrétienne, 957; récrimination des adversaires et réponses, 959. *Écriture sainte* (son usage dans l'Église catholique): par une tradition constante, l'Église a fait de la sainte Écriture la base de son enseignement doctrinal; Pères, scolastiques, prédicateurs anciens et modernes, 962; conduite de l'autorité ecclésiastique à l'égard de ses prêtres, par rapport à cette branche de la science sacrée, 964; fausse récrimination de nos frères séparés, 966; sa lecture en langue vulgaire, 1306; pour les catholiques, tout y est inspiré par Dieu; et, par conséquent, tout ce que l'auteur sacré affirme est infailliblement vrai, 669; catalogue ou canon et la définition de l'Église, 906. (V. le mot : *Canon.*)

ÉCRITURE : elle n'était pas ignorée du temps de Moïse qui a pu user de cet art et y faire plusieurs allusions; les Égyptiens écrivaient non seulement sur des tables de bois ou de pierre, mais sur la toile et le papyrus, 966.

ÉDEN (l') n'est pas une imitation du *Vara*, 302; chérubins de l'Éden, 462, 2301, 2303.

EDFON (temple d') : 3170.

EGBERT, 568.

ÉGLISE (son caractère divin : Société spirituelle, mais visible des hommes qui croient en Jésus-Christ, son fondateur, qui participent à ses grâces et qui vivent ici-bas sous l'autorité de son vicaire et de ses évêques, 967; § 1. *Son origine et son existence divine*, 968; objections de l'hérésie et réponse : l'Église est visible, 969, 983; du rationalisme, 970, réponse : elle est une œuvre non seulement humaine, mais surnaturelle et divine, 974; comparaison avec les

autres sociétés religieuses ou politiques, 973; § 2. *Son but* pareillement divin indiqué et imposé par Jésus-Christ est essentiellement différent de la fin des sociétés civiles et politiques. Encyclique *Immortale*, 978; objections, 979; réponse, 980; son immixtion dans les affaires de ce monde, 981; a-t-elle voulu jamais dominer l'État? 982; § 3. *Ses propriétés* comparativement au schisme et à l'hérésie; 1° caractère vraiment social identique au premier et au XIX^e siècle, quoiqu'accidentellement progressif, 984; quelques objections générales, réponse, 985; 2° perpétuité ou indéfectibilité, 988; objections sur le droit et le fait, réponse, 989; 3° infaillibilité, 990; l'Église enseignante la possède à l'état actif, et l'église enseignée à l'état passif, 991; son objet, 992; comment il faut la comprendre (*ibid.*); objections du rationalisme, 993; réponse, 994; § 4. *Ses notes distinctives ou caractères apologetiques*. 1° l'unité; comment il faut entendre l'*unité romaine* comme note apologetique, 999; objections, 1008; réponses, comparaisons avec les sectes dissidentes, 1004; 2° *sainteté* de droit et de fait, 1005; applicable à l'Église romaine seule, 1007; les vrais miracles sont aussi son apanage exclusif, 1009; objections illogiques et gratuites, 1010; réponse, 1011; 3° catholicité, 1016; universalité de temps, de vérité, de moyens de salut, de fruits de salut, d'espace, 1017; or, l'Église romaine seule possède cette marque à l'exclusion des païens, des mahométans, des juifs, des protestants et des schismatiques, 1020; principale difficulté, 1022; solution, 1023; 4° *apostolicité*, 1025. L'Église romaine en jouit, 1027; difficultés 1028; réponse, 1029; ses notes caractéristiques dépeintes par le prophète Michée, 2036, et surtout par Isaïe, 1573-1618.

ÉGLISE (son organisation intérieure au premier et au second siècle), l'organisation des pouvoirs ecclésiastiques à l'origine du christianisme selon la formule de Renan, 1034; sinuosités où s'égare la critique subtile du coryphée des rationalistes, 1035; réponse appuyée sur 1° saint Clément d'Alexandrie, 1037; 2° Ignace d'Antioche, 1029; 3° des faits qui confirment l'origine apostolique de la constitution de l'Église, auxquels M. Renan n'oppose que de vaines hypothèses, et *sa vive intuition* (?) de ce qui est certain, palpable, plausible, 1040; comment M. Renan explique la formation de l'Église, 1040; la *papauté* engerme, réponse, 1044; la primauté de l'Église romaine ne peut s'expliquer par des causes extrinsèques et fortuites, 1043.

ÉGLISE (sa constitution) : n'est en aucune manière une démocratie dans laquelle le pou-

voir sortirait de la multitude par voie d'élection ou de délégation, 310; n'est pas un État constitutionnel; le système parlementaire n'a rien de commun avec la théorie des conciles chrétiens, 327; l'Église et les conciles, 324; son admirable propagation est l'irréfragable témoignage de sa divine mission, 614; n'a pas de juridiction sur les non-baptisés, mais sur les hérétiques, schismatiques et apostats, 615; elle a droit de se défendre et d'annoncer l'Évangile, 627; valeur apologetique des conversions générales qu'elle opère, 618; elle demande une obéissance rationnelle, 620; d'où vient sa force de durée, de résistance, d'expansion, 621 (V. les mots *Convulsionnaire*, *Écriture sainte*, *Canon*, etc.); imite la conduite de la Providence, a droit de déterminer les pratiques religieuses autres que les sacrements, 681; son enseignement peut développer, non changer le dogme catholique, 902; voir l'axiome: « Hors de l'Église point de salut », 1412; *corps et âme* 1414; comment elle s'adapte à toutes les nécessités des temps, 1484; ses droits dans l'instruction de la jeunesse 1538; sa visibilité, son universalité, sa catholicité, son unité; son apostolicité, son infailibilité, son indéfectibilité prédites par les prophètes, 1575 à 1623; son établissement et sa perpétuité prouves de la divinité de Jésus-Christ, 2065 et suiv., 1685; les libertés modernes (V. ce mot) et les régimes républicain, 1833; le pouvoir civil, 2543; la liberté de la presse, 2591; la révolution, 2847 et suivantes. « L'Église libre dans l'État libre », devise mensionnière de Cavour et non de saint Optat, 2549; ses biens, droits, 2853; sa séparation de l'État, 2933; sa notion comme société supérieure à l'État, 2988; les savants, 2918, 2958; le suffrage universel, 3003; les superstitions, 3012; le tyrannicide, 3127, etc.

ÉGYPTÉ: voyage d'Abraham, 3; ses rois avaient des épouses secondaires, 4; des brebis se trouvent sur des monuments de la XII^e dynastie, de même des bœufs (culte du bœuf *Apis*). Les ânes sont aussi représentés sur les tombeaux des Pyramides. Les chameaux sont peu représentés. Quant aux chevaux, ils n'ont été introduits qu'à l'invasion des Hyksos (XVIII^e dynastie) 13; les chérubins des Hébreux, 464; Égyptiens connaissaient l'écriture du temps de Moïse; sur quoi ils écrivaient, 967; avaient le cuivre près d'eux, 346; les prophéties d'Ézéchiel et l'histoire de l'Égypte, 1058; documents égyptiens et chaldéens certifiant l'exactitude de l'écrivain sacré, 1059; transformation de l'Égypte, 477, 478; on y connaissait et pratiquait la circoncision avant Abraham, 490; les Égyptiens désignaient

leur dieu *canopus* par un tau (T), 672; l'astrologie, 782; ne faisaient pas usage d'ère, ils dataient chaque fois de telle année du roi régnant, 1047; l'âge de fer, 1244; le voyage de la sainte famille d'après les évangiles apocryphes, 1176; la division du temps chez les anciens Égyptiens était, dans l'ensemble, notre calendrier républicain, 1728; admettaient anciennement la métempsycose, 2033; leurs prétendus prodiges, 2099; leur monothéisme, 2111; *plaies d'Égypte*: leur caractère miraculeux (V. le mot *Plaies*), 2464; religion primitive, 2742; analogie de ses temples et de celui de Jérusalem, 3036; croyait à l'immortalité de l'âme, 3163; avait des vignes du temps de Pharaon, 3170.

ÉGYPTÉ (chronologie de l'): 1^o *État de la question*: rôle de certaines questions de chronologie dans l'apologetique à l'heure présente, 1045; incertitude de la chronologie égyptienne; 2^o *chronologie exacte* (la) de l'Égypte ne remonte pas plus haut que la première moitié du VII^e siècle (665) 1048; 3^o *chronologie approximative* remonte jusqu'au dernier tiers du XIV^e siècle, synchronismes, 1048; 4^o *discussion sur la date de l'Éros*, 1051; 5^o *chronologie incertaine*. A partir du XVIII^e siècle, avant l'ère chrétienne, toute chronologie absolue, même approximative, disparaît de l'histoire de l'Égypte, 1052; objection, 1054; conclusion: la conjecture la moins invraisemblable, c'est que l'histoire des Pharaons a commencé dans le I^{er} millénaire avant l'ère chrétienne, que penser alors de ces conclusions en présence des données bibliques, 1056; système du R. P. Brueker, 1057.

EICHORN: père de la critique rationaliste, 187; prétend que les pontifes romains sont les auteurs des Décrétales, 737, 1281; 1427, 1443, 1273, 1637; et les miracles, 2848.

EICHTAL (M. d'): rationaliste et les versets de l'Exode qui nomment *Jehorah*, 1661, 1662, 2146; l'histoire de Joseph, 1717, 1720.

EISENLOHR: 1032.

EISENMENGER: 2019, 2033.

EL-KALIL: nom donné à Abraham dans le Coran, 13.

EL: dieu des Hébreux, 2144.

ELAM: 6, 7, 769.

ELÉAZAR: grand-prêtre, 2352, 2353.

ELECTRICITÉ, 1967.

ELEPHANT: sa coexistence avec l'homme; sa disparition de l'Europe, 217.

ÉLÉPHANTINE (d'Égypte): assiégée par les Asiatiques, 2059.

ELEUTHÈRE (saint): pape, inflige une amende pécuniaire à l'hérésiarque Marcion, 591.

ELIE et ELISÉE: leurs miracles ne sont pas des événements naturels, grossis et défigurés par la légende, 1059, 700.

- ELIK DE BEAUMONT : et le déluge, 754.
- ELISABETH d'Angleterre, ses persécutions, 3080.
- ELLENDORF : et le but de l'auteur des fausses Décrétales, 738.
- EMANATION : système erroné sur l'origine des choses, 2239.
- EMÉRENTIENNE (sainte) : son tombeau, 2426.
- ÉMINENCE : titre honorifique des cardinaux, 382.
- EMPECHÉMENTS : du mariage, 1945.
- EMPEDOCLE d'Agrigente (v^e siècle) : enseigne qu'il y a dans la matière les *germes* ou éléments des choses, 2240.
- EMPEREURS orientaux : convoquant, présidant et confirmant des conciles, signification de ces actes, 529.
- EMPIRES (vision des) : triple vision consignée dans le livre de *Daniel*. Interprétation des rationalistes inadmissible. L'empire romain y est certainement compris, 1064.
- ENCENS : fumant et s'élevant vers le ciel, symbole de la prière, 681 ; chez les Perses, 693.
- ENCYCLOPÉDISTES : préparent la grande révolution, 634 ; et Notre-Dame de Lorette, 1886.
- ENÉAS : év. de Paris (808), le plus ancien écrivain qui ait fait usage de la donation de Constantin, 611.
- ENFANCE (sainte-) : œuvre attaquée à propos de l'infanticide en Chine ; nombreuses preuves de la réalité de la pratique de l'infanticide en Chine, 1517 à 1525.
- ENFANTS : meurtre du sexe féminin très fréquent dans beaucoup de contrées de l'Inde, 508 ; infidèles, leur baptême, 615, 616 ; morts sans baptême, 1063, leur sort, 1068, 2371.
- ENFER : signification générale et spéciale, 1063 ; existence, Peine du dam et du sens. Durée éternelle. Lieu ? (*ibid.*). Objection et réponses, 1065 ; feu (V. ce mot). Influence de sa crainte sur la pratique de la vertu, 3161.
- ENNODIUS de Pavie (v^e siècle) : la chaire de saint Pierre à Rome, 2424.
- ENSEIGNEMENT (liberté d') : l'Église, 1831.
- ÉOLITHIQUE (âge), 225.
- ÉOZOON, *canadense* : fossile, qu'on a prétendu trouver dans les calcaires laurentiens du Canada, 285.
- ÉPHÈSE (concile d') : la papauté, 2278 ; le péché originel, 2368 ; condamnation de Nestorius, 1703.
- ÉPHOD : vêtement sacerdotal chez les Hébreux, et non une statue idolâtrique, 1068.
- ÉPHREM (saint), 552, 554 ; la prophétie de Daniel, 703, 705, 706, 707 ; ses poésies pleines d'affinité avec la poésie hébraïque, 714, 760, 1627, 1629, 1632, 1639, 1641, 1643, 2671, 2679 ; l'interprétation de la prophétie de Zacharie, 3187, 2366, 2403.
- ÉPICÉTE, 976.
- ÉPICURE : la génération spontanée, 1639 ; le matérialisme, 1955, 2240 ; l'origine des choses, 2243.
- ÉPICURIENS, 436.
- ÉPINOIS (M. Henri de l') : les Albigeois, 61, 63 ; les fils d'Alexandre VI, 73, 76 ; *Giordano Bruno*, 363 ; Galilée, 1315 à 1366, 1544, 1575 ; les actes du Souverain Pontife pendant la Ligue, 1854 à 1857, 2929.
- ÉPIPHANE (saint) : les livres deutéro-canoniques, 368, 1136, 1157 ; les mages et la fuite en Égypte, 1171 ; les évangiles apocryphes, 1188 ; la présentation au temple, 1185, 1186, 1306, 2403.
- ÉPITAPHES des catacombes, 403.
- ÉPITRES (*antilogies* des). (V. ce mot.)
- ÉPOQUES géologiques : primaire ou de transition, secondaire, tertiaire et quaternaire : classification par les géologues de l'histoire de la terre à partir du jour où la vie se manifesta à sa surface, 195 ; tableau, 1732, 1754 et suiv., 3047, 3092.
- ÉRAN 273.
- ÉRIK LE ROUGE, scandinave, double le cap Farewel en 886, 142.
- ERNST, 427.
- ÉRYTHRÉE (sibylle d'), 2103.
- ESCHYLE était fataliste, 784.
- ESCLAVAGE : principes catholiques, 4071 ; fondement de cette doctrine, 1072 ; accusations portées contre l'Église romaine et réponse, 1073 ; la traite des nègres, 2210.
- ESCLAVE : ses guérisons comparées aux miracles chrétiens, 2105 ; son temple renversé, 2149.
- ESDRAS n'est pas le rédacteur de la loi dite mosaïque ; cette erreur rationaliste est antitraditionnelle et antiscientifique, 1069 ; mais il est l'auteur des *Paralipomènes* et *1 Esdras*, 1070, 701, 710, 733, 2891.
- ESPAGNE : l'Inquisition, 1526 ; la conversion de l'Amérique, 2123 ; les Maures, 2186 ; avec le Portugal, demande la suppression des Jésuites, 507.
- ESPÈCE : définition, 1390 ; végétale et animale ; le matérialisme, 1971 ; traits qui la caractérisent : ressemblance et filiation, 2488, 3091 ; passage d'une espèce à l'autre, 3099.
- ESPRIT (Saint) : l'*Acesta* ne le connaît pas, 295.
- ESPRIT MAUVAIS : il n'y en avait pas dans les croyances de l'Inde, 468.
- ESTIENNE (Jean d'), 1728.
- ÉTAT : ce que c'est, 2995 ; ses rapports avec l'Église, 978 ; sa subordination n'a rien de déshonorant ni d'inquiétant, 982, 2996 et suiv. (V. le mot : *Concordats*) ; ses

- droits dans l'instruction de la jeunesse, 1566 (V. les mots : *Pouvoir civil*, 2348; et *Liberté de la Presse*, 2390); droit sur les biens ecclésiastiques, 2852; sa séparation d'avec l'Église, 2933; règles de ses rapports avec l'Église, 2996.
- ÉTATS-UNIS : la séparation de l'Église et de l'État, 2946.
- ÉTERNITÉ *du ciel* ne sera pas une source de déplaisir, 189; pourquoi elle dépend, comme celle de l'enfer, d'un moment, 2904.
- ÉTERNITÉ DE L'ENFER : preuves directes 1^o n'est pas incompatible avec la bonté de Dieu, 1076; les deux erreurs sur lesquelles se fonde l'objection contraire, 1077; la damnation éternelle n'est pas un décret arbitraire de Dieu, c'est l'homme qui par sa propre volonté se jette dans l'abîme, 1080; 2^o peut se concilier avec le but de toute loi afflictive, 1088; fausseté de ce principe : Dieu ne punit que pour corriger le coupable, 1090; le but de la peine éternelle, c'est l'expiation du crime, la glorification de Dieu même de la part du pécheur rebelle, 1091; 3^o une peine temporelle ne suffit pas à l'expiation du péché, 1093; réponse à cette objection : il n'y a aucun rapport entre une faute d'un instant et l'éternité du supplice, 1096; 4^o pourquoi après la mort la correction est-elle impossible; 1096; 5^o pourquoi Dieu n'anéantit pas le coupable 1103; preuves indirectes, 6^o la pensée de l'enfer détruit-elle toute joie de la vie et empoisonne-t-elle même le bonheur du ciel? Argument *ad hominem*, 1106; différence entre l'amour terrestre et l'amour céleste, 1108; 7^o pourquoi Dieu crée-t-il des âmes dont il prévoit la damnation éternelle ou plutôt les actes coupables dignes des peines de l'enfer, 1109, 1110; volonté antécédente et volonté permissive du péché, 1116; conclusion, 1117.
- ÉTHIOPIE, 1058, 1059.
- ÉTHNOLOGIE (l'), nous apprend que les races actuelles, la race noire, en particulier, existaient 2000 ans avant Jésus-Christ, 767.
- ÉTIENNE (saint) pape, (232; Étienne de Narbonne et la papesse Jeanne, 1655.
- ÉTOILES (V. le mot : *Astrologie*), 784.
- ÉTRUSQUES : croyaient à la division de la création en six périodes de longue durée, 1747.
- ÉTUDES (congrégation romaine des), 584.
- ÉTUDES RELIGIEUSES (revue) 1308, 2010.
- EUCHARISTIE : prédiction, 1118; institution (*Ibid.*); tradition constante sur le dogme de la présence réelle, la transsubstantiation et l'identité du sacrifice de la messe et du sacrifice de la croix résumées par le Concile de Trente, 1119; le dogme de la présence réelle a-t-il contre lui la raison; objections, 1121; réponses 1122; ses effets prédits par les prophètes, 1601 et suiv.; par Malachie en particulier, 1927.
- EUCHÈRE (saint), évêque de Lyon et la confession, 347.
- EUROPEX : prêtre qui conseilla au patriarche Nectaire de supprimer le prêtre pénitentier, 370.
- EUGÈNE III : confirme le privilège de la présence des cardinaux sur les évêques, primats et patriarches, 382.
- EUXINES, dans l'Orient, 1715.
- EUPHRATE : peu de documents géologiques sur la contrée, 870.
- EUROPE (l'), et le déluge, 736.
- EUSÈBE de Césarée : la seconde captivité de saint Paul à Rome avant d'y subir le martyre, 183; la prophétie de Daniel, 720; le déluge 763; l'authenticité de l'évangile de saint Mathieu, 1134; de saint Marc, 1138; de saint Luc, 1140; les mages et la fuite en Egypte, 1171, 1186, 1190, 1306; les possessions diaboliques, 2327, 2329; père de l'histoire ecclésiastique, (fl. a. 325); rapporte deux exemples de confession; son récit de la vision de Constantin mal jugé par M. Duruy, 596, 599, 598; les dieux de Constantinople, 603, 607; sa chronologie 1147, 1051, 1052, 1156, 1190, 1502; appelle Isaïe le plus grand des prophètes, 1579, 2007; regarde comme magicien Apollonius de Tyane, 2108, 2148, 2323; son témoignage en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2401, 2412.
- EUSTOCHE, vierge à qui saint Jérôme recommande la lecture assidue et la méditation des Livres saints, 964.
- EUTYCHÈS : archimandrite d'un monastère près de Constantinople, 1008; son hérésie, 1702.
- ÉVANGILES (les) et la critique rationaliste : principes de la critique rationaliste et de la critique matérialiste, 1124; attaques maladroites des déistes et des philosophes du XVIII^e siècle, protestations et vœux de Jean-Jacques Rousseau, 1123; système de l'*accommodation* introduit par Semler, 1126; système du naturalisme de Paulus, 1127; système mythique de Strauss, 1128; réfutation de ce système, 1131; légèreté et absurdité des systèmes de M. Renan, 1132.
- ÉVANGILES (authenticité des) : 1^o de l'Évangile de saint Mathieu, 1) Arguments *extrinsèques* : a) témoignages formels de l'antiquité, 1134; b) témoignages indirects, 1138; 2) arguments *intrinsèques*, 1137; 2^o de l'Évangile de saint Marc : 1) Arguments *extrinsèques*, a) témoignages formels de l'antiquité, 1138; b) témoignages indirects, 1139; 2) arguments *intrinsèques*, 1139;

3^e de l'Évangile de saint Luc : 1) arguments extrinsèques, a) témoignages formels de l'antiquité, 1140; b) témoignages indirects, 1140; 2) arguments intrinsèques, 1144; objection contre l'authenticité de trois évangiles synoptiques, 1142; réponse et explication, 1143; 4^e de l'Évangile de saint Jean : 1^o arguments extrinsèques, a) témoignages formels de l'antiquité, 1147; b) témoignages indirects, 1148; 2^o arguments intrinsèques, 1149; objection et solution, 1150, 668.

ÉVANGILES (intégrité des) : preuves de l'intégrité substantielle, 1153; endroits contestés par la critique, 1156.

ÉVANGILES (vérité des) : compétence des historiens témoins des faits qu'ils attestent, 1158; sincérité de leurs relations, 1160; l'eussent-ils même voulu, il leur était impossible de tromper leurs lecteurs, 1161; cachet de sincérité imprimé à l'œuvre, 1162; objections et solutions : 1^o les deux généalogies de Notre-Seigneur, 1164; 2^o l'édit de César-Auguste, 1167; 3^o les Mages et la fuite en Egypte, 1170.

ÉVANGILES apocryphes : récits se rapportant à la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais non reçus dans l'Église comme partie de l'Écriture, écho des traditions populaires : première catégorie regardant la naissance et l'enfance de Jésus) : a) le protévangile de Jacques, 1173; son analyse succincte, 1174; b) l'Évangile de Thomas l'Israélite, 1173; son analyse et celle de l'Évangile arabe de l'Enfance, 1176; c) l'histoire de Joseph le charpentier, 1173; son analyse, 1177; deuxième catégorie concernant la passion et la descente aux enfers résumée dans l'Évangile de Nicodème; a) les actes de Pilate, 1173, 1178; b) la descente aux enfers, 1173, 1179; ce qu'il peut y avoir d'histoire dans ces récits et le moyen de le discerner, 1184; à quelle époque firent-ils leur première apparition, 1186; de quelle autorité ont-ils joui dans l'Église, 1191; conclusion : parallèle entre les évangiles canoniques et les évangiles apocryphes, 1192.

ÉVANGILES (miracles des) : *Miracles opérés par Jésus-Christ*. Ils ont pour sujets les éléments et les hommes, 1194; leur vérité attestée a) par le récit concordant de plusieurs narrateurs contemporains, 1195; b) par le témoignage des peuples au milieu desquels ils furent opérés, 1196; c) par les ennemis de Jésus-Christ, 1197; d) par Jésus-Christ lui-même, 1197; e) par les multiples aveux de la critique hostile, 1198; miracles opérés par Dieu le Père en faveur de son Fils à la naissance, à la mort, à la résurrection, etc., 1200; caractère surnaturel des principaux miracles de Notre-Seigneur : 1^o apaisement des tempêtes et

marche sur les eaux, 1201; 2^o miracle aux noces de Cana, 1204; a) multiplication des pains et des poissons, 1205; 4^o guérisons miraculeuses, 1208; 5^o guérison du centaure et du fils de l'officier de Capharnaüm, 1210; b) le paralytique de Galilée et celui de Bethesda, 1212; c) guérison du lépreux, 1210; d) guérison de l'aveuglé, 1217; e) délivrance d'énergumènes, 1218; 5^o résurrection de morts, 1221; a) résurrection de la fille de Jaire, 1224; b) résurrection du fils de la veuve, 1224; c) résurrection de Lazare (*ibid.*); 6^o la transfiguration, 1228; 7^o délivrance des possédés, 2515.

ÉVANGILE : ses principes comparés à ceux du brahmanisme pour la civilisation, 495.

EWANS (M. John), établit 3 divisions de l'âge de bronze, 653; les silex tertiaires de Portugal, 3850.

EVENUS, prétendu roi écossais et l'origine du Droit du Seigneur, 920, 921.

EVÊQUES ET RÉGULIERS (congrégation des) : Attributions, 584.

EVÊQUE (l'episcopus), 1^o Définition, 2^o Enseignement du Concile de Trente, 1229; objections et réponses, 1230; (V. le mot *Clergé*), 737, 740; Eugène III, 382; Conciles, 524; n'a pas absorbé primitivement les *Presbyteri*, 1037; ce n'est qu'à la fin du XIII^e siècle que les évêques se sont qualifiés : *Evêques par la grâce du Saint-Siège apostolique*. Protestation contre les prétentions des princes à donner l'investiture ecclésiastique, 1045.

EVIDENCE : règles par lesquelles nous discernons le certain de l'incertain, 451, 454.

EVOLUTIONNISTE : théorie suivant laquelle les êtres par leurs propres forces et sous l'action naturelle du milieu où ils sont placés développent peu à peu leurs facultés et transforment leur nature, 1322; ce qu'il faut en penser, 1233; admis en principe par Leibnitz, 789; réfutation, 801, 868; ses objections contre l'existence de Dieu, 819, 834.

EWALD, chef de l'école rationaliste de Göttingen, 1143, 1637, 1785, 2683; reconnaît dans Saïmon un personnage réel, 2906, 2908, 3124, 3188.

EXAMEN des évêques (congrégation de l'), 584.

EXARQUES, 740.

EXCOMMUNICATION : seule arme dont les papes pouvaient appuyer leurs décisions au moyen âge, 888, 890; elle n'est pas contraire à la charité, 1383.

EXÉGÈSE : ce qu'elle est chez les rationalistes, 668; l'interprétation des doctrines s'applique à tous les textes dont l'Église n'a point fixé le sens, 934; règle, champ d'action, 959 à 961.

EXODE : discussion sur sa date à propos de la chronologie égyptienne, 1051, 1069.
 EXORCISMES, 774, 2498, 2501, 3015.
 EXPIATION (fête de l'), son caractère chez les Hébreux, 1251.
 EXTASE (l') divine est un état dans lequel l'âme absorbée par la contemplation et l'amour surnaturel de Dieu ou des choses divines suspend sa vie extérieure et sensible, 1234; fausseté de l'assimilation que les rationalistes font de l'extase des saints avec l'extase nerveuse, 1235; extase diabolique et extase naturelle, 1236; caractères de chacune d'elles d'après Benoit XIV, 1237; règles de discernement tracées aux auteurs mystiques par M. Ribet, 1238; extases et convulsionnaires, 630, 634, 639; l'hystérie, 1466; extases des montanistes, 2112; des protestants camisards, 2113, 2114.

EYMERICH (Nicolas), 1544, 1556.

EZÉCHIAS, roi de Juda, et les présents du roi de Babylone, 2006; ce n'est pas à lui que s'applique la prophétie du psaume xxi, 2340.

EZÉCHIEL : reproche d'inconvenance adressé par Voltaire à propos de quelques passages, 1239; la vision des chérubins, 460; ses prophéties et l'histoire de l'Égypte, 1058; contemporain de Daniel, 698, 700, 704; prophéties sur le Messie et l'Église, 1617, 1720; justifié à propos du sacerdoce lévitique chez les Hébreux, 2886.

F

FABIEN (saint) : pape, organisa la propriété ecclésiastique vers le milieu du 1^{er} siècle. 389; son inscription aux catacombes, 405.

FABBETTI : reprend l'histoire sérieuse des catacombes, 423.

FABRI (P.) : jésuite et le système de Copernic, 1362.

FABRICIUS : 599, 1493; et les livres sibyllins, 2102.

FAMEN : pèlerin chinois et adepte dévoué du bouddhisme, 331.

FAKIRS : religieux mendiants de la religion brahmanique à qui l'on attribue des prodiges, 2090.

FAMILLE (la) : et les ordres religieux, 2236.

FANATISME : Les conversions générales d'autrefois n'ont pas été son effet, 623, 625; martyr, 1952; les ordres religieux, 2235; la prédestination, 2566.

FAREL et CALVIN, 3072.

FARNÈSE (cardinal), 1317.

FATALISME : origine religieuse du déterminisme, 784; condamné au concile de Constance, 785; réfutation, 802; fatalisme historique, 803; est-il enseigné dans

l'Écclésiaste, 929; le *fatum* chrétien, 781.

FACCIEUX (A.), 1516.

FAUNE : antiquité de l'homme d'après les changements survenus dans la faune, 217.

FAVORINUS D'ARLES : enseigne la sophistique à Rome, 137.

FAYE : astronome, sa théorie sur l'origine de l'univers, 645, 648.

FEA (Carlo), 2448.

FEER : et la vision des chérubins d'Ezéchiel, 461, 462.

FÉLIX D'URGEL : l'un des auteurs de l'adoptianisme, 1530.

FÉLIX (R. P.) : S. J., son argumentation sur le principe rationaliste : le surnaturel n'existe pas, 664; le progrès, 2628.

FELLER, 627.

FEMMES (*âme des*) : doctrine de l'Église, 1244; l'existence d'une âme raisonnable dans la femme n'a pas été agitée au concile de Mâcon; un scrupule de grammaire, au sujet du nom latin *homo* à donner ou à refuser à la femme, 1244.

FEMMES : leur abaissement chez les Indiens brahmaniques, 300 et suiv.; leur séquestration, 506.

FÉNELON, 627; le plan de l'univers, 859; seul, élève une voix discordante au sujet de la révocation de l'édit de Nantes, 2208.

FER (*âge du*) : il n'a rien de préhistorique; la Bible ne s'oppose point aux données actuelles de la science, 1243; apparition du fer dans les diverses contrées du monde, surtout en France, d'après les documents écrits et les découvertes modernes, 1244; d'après les anciens et les modernes, 27, 28.

FÉRDINAND VII : en 1814, avait rétabli l'inquisition espagnole; la supprime en 1820, 1527, 1552.

FÉRDINAND : roi des Romains (an 1555), 3077.

FÉRDINAND II : grand-duc de Toscane, au temps de Galilée, 1330.

FÉRDINAND D'ESPAGNE : à qui Alexandre VI donna une portion du nouveau monde, 65; l'Inquisition, 1526, 1529, 1560 à 1592.

FERNEL : médecin protestant de Henri II, mentionne un possédé, 779, 2536.

FERRI (M.) : ses observations à propos de la psychologie de l'association, 264.

FERRY (M. de), archéologue : observations sur les bords de la Saône, 479.

FESSLER (Jos.), 548.

FÊTES DES HÉBREUX : 1^o Pâques; 2^o Pentecôte; 3^o des Tabernacles; 4^o des Trompettes et de l'Expiation; attaques des rationalistes concernant les trois premières, qui n'auraient qu'un caractère agricole; les deux dernières n'existeraient que dans le code sacerdotal après la captivité, 1247; réponse pour chacune de ces fêtes, 1248.

- FER** : triple épreuve; ce qu'étaient ces *purgations vulgaires*, 1774.
- FER NOUVEAU** : sa bénédiction le samedi saint; cérémonie et prières, 39; symbolisme, 42.
- FER DE L'ENFER** : la peine du damné ne suffit-elle pas à venger les crimes les plus atroces? 1252; raison des attaques rationalistes, 1253; impuissance de la raison sur ce point, 1254; résumé de la doctrine révélée; interprétation du texte : *Discède... in ignem aeternum*, 1254; ce feu n'est pas un feu figuré, mais un feu réel, 1256; objection du rationalisme; réponse, 1260.
- FER DU PURGATOIRE**, 2722.
- FIANÇAILLES** *avestiques*, 691.
- FICHTE** : philosophe allemand déterministe, 440, 792, 2244.
- FIDEISTES**, 805.
- FIEBACH**, 876.
- FIELD**, 3190.
- FIGUIER** : 640, 779; et les extases épidémiques des Camisards, 2445.
- FILHOL** : professeur de chimie à la faculté de Toulouse, analyse l'eau de Lourdes, 1908.
- FILLION**, 1648.
- FIN DU MONDE** (prophétie du Christ sur la) : texte de la prophétie d'après les synoptiques, 1266; certainement elle annonce la ruine de Jérusalem et la fin du monde; interprétation vulgaire, 1269; difficultés relatives à la prédication de l'Évangile dans le monde entier, 1270; aux signes dans le soleil, les étoiles, etc., 1271; elle annonce la ruine de Jérusalem au sens littéral, et celle du monde au sens figuré, 1273; la seconde venue du Christ et les premiers chrétiens, 1277; idée des apôtres sur ce point, 1277; opinion de saint Pierre et de saint Paul, 1278; quelle est la vraie pensée de l'Esprit-Saint dans les différents textes apostoliques, 1281.
- FIRMAMENT** : terme qui ne se trouve pas dans le texte original de la Genèse, 1752.
- FIRMIUS MATERNUS** : apologiste du IV^e siècle, 782, 2526.
- FISHER** : cardinal, victime de sa résistance à Henri VIII, 308.
- FLAGELLANTS** d'autrefois ressemblent à l'armée du salut d'aujourd'hui, 625.
- FLAVIUS JOSEPHÉ** : son témoignage en faveur du livre de Daniel, 1700.
- FLÉCHER**, 2446.
- FLORENCE** (concile de) : définition sur le ciel, 483; l'infaillibilité papale, 743, 2284; ville où fut interné Galilée, 1312.
- FLORENCE** (Janer), 2491.
- FLORENS** : ses expériences l'amènent à conclure : tout l'organe matériel, tout l'être paraît et disparaît, 83, 1397.
- FO-HI**, premier empereur Chinois, 2769.
- FOI** : Analyse de l'enseignement du concile du Vatican, 1282; accord de la foi et de la raison; supériorité de la foi, 1283; audace ou inintelligence de Luther 1284; objection, de la libre pensée, 1284; réponses, 1285; a) la raison humaine n'est pas d'une indépendance absolue au regard de la révélation, 1285; b) la foi n'est pas un pur sentiment, 1286; c) l'acte de foi catholique est parfaitement raisonnable, 1286; d) l'objet à croire n'est pas évident; les préliminaires des vérités ont des obscurités, d'où l'acte de foi est libre et par la grâce de Dieu méritoire, 1287; e) la grâce est nécessaire aux croyants, 1287, f) de là nulle contradiction à dire que l'homme est maître de croire et tout ensemble qu'il n'en est pas maître, 1288; g) une fois la vérité révélée, nous restons libres d'approfondir les motifs de sa foi, 1288; h) la philosophie ne peut, par elle-même connaître les mystères, les dogmes surnaturels, 1289; i) la théologie emploie la philosophie et les sciences comme auxiliaires et non comme maîtresses, sa lumière et celle de la foi, 1290; j), il n'y a pas une vérité certaine opposée à la foi, comment un catholique peut être un savant, 1291; tous peuvent être sauvés, par conséquent tous peuvent croire, 1295; ce qu'est obligée de croire l'intelligence humaine, 1295; foi et raison, 456; liberté de l'acte de foi toujours fondé en raison, 457; méritoire, 614; obligation d'embrasser la foi catholique dès qu'on la connaît avec certitude, 616; foi *subjective* des fidèles peut progresser dans la connaissance du dogme révélé, 907; en quoi consiste la foi proprement dite, 908.
- FONCTIONS** de la vie végétale, 150; fonctions de la vie animale, 152; discussion à ce sujet. (V. le mot *Animalité*.)
- FONTANA**, annaliste, et la traite des nègres, 2244.
- FONTENELLE** soutient que tous les oracles étaient le fait de la supercherie des prêtres, 2402.
- FORAMINIFÈRES**, du type protozoaire, dernière classe du règne animal, constituent presque à eux seuls plusieurs couches de l'écorce terrestre, 154.
- FORAS** (M. A. de), et le Droit du Seigneur, 915, 918, 925.
- FOREL** (M.) archéologue et la Tinière, 475; les ténévières, 2257.
- FORGET** professeur à l'Université de Louvain, x, 384, 1508, 1832.
- FORBARIAGE** ou Droit du Seigneur, 916, 920.
- FORTUNE** ou *Tyché*, son temple à Constantinople, 603, 604.
- FOSCARINI**, carme copernicien du temps de Galilée, 1323.
- FOSILLES** : débris d'êtres enfouis dans la terre, 1729.

FOSORES ou **LABORANTES** : terrassiers attachés aux catacombes; leurs abus, cause de leur suppression, 396, 402, 400; office 401; à la fin du 11^e siècle agrégés au clergé, 401; leur portrait au travail, 413.

FOUARD, 174, 1703, 2111, 2134, 2826.

FOUCAULD, 2211.

FOUCHI et **FORSA** : double nom de Bouddha en Mandchourie au 17^e siècle, 332.

FOULLÉE (M.), déterministe contemporain, 440; résume la doctrine déterministe, réfutation, 781 et suiv.; 794 à 797, 798 à 803; sa doctrine contre le libre arbitre, 1841; réfutation, 1843; la morale des positivistes français, 2173.

FOUQUET (P.) S. J., missionnaire en Chine, et la possession diabolique, 2331.

FOURIER : son système panthéiste, 2266.

FOURM: justification du double passage du livre des Proverbes où le sage affirme une leçon de morale et non un fait de zoologie, 1296.

Fox, famille de New-York où prit naissance le spiritisme, 2962.

FRAIDL (docteur), 720.

FRANCE : le servage existait encore au dernier siècle, 1073; Pâge de fer, 1243; la religion catholique, 3009.

FRANCSAIS (les), et les missions du Mexique, 2123.

François : (stigmates de saint), faits, documents où ils sont puisés, 1297; objection de M. A. Maury, 1298; la stigmatisation n'est pas l'effet d'un trouble général de l'économie, 1299; ni de l'ardeur de l'imagination, 1301; mais un fait miraculeux; visita la maison de la sainte Vierge en 1233; à Nazareth, 1873.

FRANÇOIS RÉGIS (saint), 623; 2083.

FRANÇOIS XAVIER (saint), 623, reçut le don des langues, 1793.

FRANÇOIS SOLDAT, médecin principal de l'hôpital majeur du Saint-Sauveur et les résurrections, 2086.

FRANCS-MAÇONS et les procès de l'Inquisition, 1531; condamnés par tous les papes, spécialement par Léon XIII, 2947 et suiv.

FRANGIPANE (Nicolas), gouverneur de Terasacte, où fut transportée la maison de la sainte Vierge, 1877 à 1880.

FRANCK (M.) : sa définition de l'idéalisme, 1467, 2266.

FRANZELIN (cardinal) et les livres deutéro-canoniques, 369; pousse très loin la critique des textes bibliques, 663; l'inspiration de l'Écriture sainte, 934, 935, 944, 949, 2017, 2232, 2301, 3108, 3112.

FRASCATI: siège suburbicaine cardinalice, 382.

FRAVICELLES, 1547.

FRAUENSTADT, 837.

FRAISSYNOUS et la résurrection de Jésus, 2832.

FRÉDÉRIC BARBEROUSSE : cite la donation de Constantin, 612.

FRÉDÉRIC II : favorise les astrologues, 783, les hérétiques, 1334, 1337.

FRÉDÉRIC III et le protestantisme dans le Palatinat, 3078.

FREIBURG, 2449.

FREPPÉL (Mgr) : défend le sens mystique du *Cantique des Cantiques*, 379; la résurrection de Jésus, 2832, 2831; soutient que les Juifs croyaient à la vie future, 3163, 3169.

FRÈRES de Notre-Seigneur : les arguments d'Helvidius (iv^e siècle) et réponse, 1303; à quel titre le terme de frère de Jésus est donné à certains personnages évangéliques, 1303.

FRÉRET, 2360, au 17^e siècle, soutient que les Juifs croyaient à la vie future, 3163.

FROISCHAMMER (prêtre autrichien), son scepticisme condamné par Pie IX, 441.

FUCKER, 1334, 1337.

FUCHS, 3056.

FUHRMANN, 3137.

FUGGER d'Augsbourg, banquier, achète le droit de publier les indulgences, 1317.

FULGENCE (saint), donne la prédestination comme un dogme indubitable, 2364.

FUSTEL de Coulanges et la propagation du Christianisme, 2068.

G

GABAON : son prétendu sanctuaire, rival de celui de Jérusalem, 1309; système rationaliste de M. Vernes, réponses, 1310.

GABAONITES, alliés des Israélites, 172.

GABET (M.), missionnaire, et les prodiges bouddhistes, 2096.

GARLER, protestant, rejette la fable de la papesse Jeanne, 1660.

GABRIEL (ange), apparaissait à Daniel, 701.

GAGNIÈRE (M.) et l'Inquisition, 1342.

GAIDOZ, 3023.

GAINET, 2361.

GAL et le cerveau, 1973.

GALGALA : son prétendu sanctuaire avant la captivité, 1312, aucune preuve sérieuse, 1313. Là se trouvait Josué lorsqu'il arrêta le soleil, 1722.

GALIEN, 86, 844; les guérisons attribuées aux faux dieux, 2103, 2106.

GALIFET (P. de), postulateur de la cause de la dévotion Sacré-Cœur de Jésus, 318, 323.

GALIFFE et les protestants genevois, 3074.

GALIGAI (Léonora), accusée et condamnée, 1341.

GALLÉE : 1^o fut-il traité avec cruauté par les congrégations romaines en haine de la science? Les faits : son voyage à Rome, 1316; ses adversaires, 1317; sens dans

- lequel « l'hypothèse » de Copernic était tolérée, 1418. Sa lettre sur l'interprétation de l'Écriture, 1320; procès de 1316, 1322; condamnation du système par l'Index sur l'ordre du Pape, 1325; la doctrine condamnée seulement comme téméraire, 1330. *Les Dialogues*, cause du second procès, 1331; douceur de l'inquisition à son égard, procès et abjuration, 1333; son internement dans sa villa d'Arcetri, 1342; sa mort et son tombeau, 1342; 2^e l'inquisition n'usa d'aucune violence pour obtenir de Galilée une rétractation de ses opinions scientifiques, 1343; 3^e objections que fournit son procès contre l'infailibilité, réponse : cette condamnation n'appartient pas à la catégorie d'enseignements que l'Église déclare infailibles, 1344 et suivantes. V. le mot *Inquisition*, 1327, 1344; le miracle de Josué, 1722; l'opinion du mouvement de la terre admise par les Pères, 2192 et suivantes; l'interprétation de l'Écriture sainte sur ce point, 961; l'infailibilité de l'Église, 995; les vérités de la foi, 1294.
- GALILÉE (la)** : pourquoi était-ce une contrée de démoniaques, 2513.
- GALLIEN**, fils de Valérien, fait cesser la persécution en 260, 390, 405.
- GALVANI** et l'électricité, 1967.
- GAMS** et les victimes de l'inquisition, 1354, 1355, 1356, 3087.
- GAMALIEL**, rabbin, 976.
- GAMBA (Maria)** : avec qui Galilée eut des relations illégitimes, 1316.
- GANGANELLI**, cardinal, élu comme candidat opposé aux jésuites et devint Clément XIV, 307.
- GARCÉS**, évêque de Tlascala (Mexique), 2123.
- GARIZIM** (temple de), 2433.
- GARONMANA** : séjour de Dieu et paradis des justes dans la religion avestique, 2764.
- GARRIGOU (M.)**, 2261.
- GARRUCCI (P.)** et les peintures de la sainte Vierge dans les catacombes, 411, 413, 422, 606.
- GASQUET** et les protestants en Angleterre, 3080, 3081.
- GATHAS** : dix-sept hymnes contenus dans le troisième livre du grand Avesta, 274; fêtes, 692.
- GAU (P.)** : de l'Oratoire, exorciste des possédés de Loudun, 1895.
- GAUDRY (Albert)** : sa découverte dans la grotte de Montgaudier (Charente), 227; favorable au darwinisme, 731, 3090.
- GAULOIS** : étaient, d'après l'histoire et l'archéologie, des barbares grossiers, 29.
- GAYOT (M.)** de la Côte-d'Or : ses expériences sur les léporides, 2476.
- GÉBLER (M. von)** et Galilée, 1316, 1366.
- GÉDÉON**, juge d'Israël : l'authenticité de son histoire remplie de prodiges, attaquée, pour ce fait, par les rationalistes, 1366; 1367 (V. le mot : *Sacerdoce chez les Hébreux*), 2880; son éphod n'était pas une statue, mais un vêtement sacerdotal, 1068.
- GEFFROY**, directeur de l'école française à Rome, 2148.
- GÉLASE II** et la querelle des investitures, 1373.
- GÉLASE (saint)**, 741; décret contre les évangiles apocryphes, 1189, 2273.
- GELDNER**, rationaliste et les anges gardiens, 297.
- GÉNARD (M.)**, 1356.
- GÉNDRE (LE)**, 2209.
- GÉNÉALOGIES** de Notre-Seigneur : double système de conciliation, 1164.
- GÉNÉRATION SPONTANÉE** : production d'un être organisé du sein d'une matière inorganique, 1376; croyance de l'antiquité à cet égard, 1369; de saint Thomas, 1370; de saint Augustin, des Pères de l'Église pendant dix-sept siècles, 1370; cette doctrine n'est pas contraire à la foi, mais combinée avec le transformisme, elle fournit aux matérialistes une arme redoutable (*ibid.*); actuellement elle est formellement condamnée par l'expérience et rejetée par l'immense majorité des savants, 1371; histoire curieuse de cette science, 1371; expériences décisives de M. Pasteur, 1373; double erreur des tenants obstinés de la génération spontanée, 1373; ils sont acculés dans leurs derniers retranchements, 1376; conclusion, 1378; la science en a fait justice, 723, 753; les matérialistes, 1965, 1966, 1991, 3174.
- GÉNIES** dans la religion avestique, 2761.
- GENNADE**, évêque de Marseille, historien du ve siècle, 546.
- GENOUX** : se mettre à genoux devant la divinité, 681.
- GENRE** : à propos de la nature de l'homme, 1390.
- GENTILITÉ**, 682.
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE (Étienne)**, transformiste, 3088.
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE (Isidore)**, décrit les mouvements de l'amibe, 156, 221, 726; décrit la main, 1387, 1396; admet la variabilité limitée des races, 2480, 3090.
- GÉOLOGIE** : antiquité de l'homme d'après la, 194, 643; le déluge, 749, 772, 1727; les jours de la Genèse, 1750; tableau des époques, 1732.
- GEORGES-LE-SYNCELLE** : conserve la chronologie égyptienne, 1047.
- GÉYARD (Ch.)**, son remarquable travail sur la faune d'Alsace, 223.
- GÉLIN (V.)**, 2209.
- GERMAIN (Mgr)**, 2376.
- GERVAIS (Paul)**, 221.
- GESENIUS**, lexicographe, rationaliste alle-

- mand, 17; soutient que le chapitre vii d'Isaïe n'est pas l'œuvre du prophète, 2683, 1636, 1637.
- GENÈSIS : la légende de la papesse Jeanne, 1633, 1639.
- GIBBERTI : 2147.
- GIBBON, 2147.
- GIessen, 2034.
- GIESSELER, protestant rationaliste, 1144; rejette la fable de la papesse Jeanne, 1661.
- GISOULLIAC (Mgr), 3112.
- GIORBERTI : son erreur, 2245.
- GIRARD (M.), 2207.
- GIRARDIN DE LA RIVE : la prétendue tolérance des protestants, 3073.
- GIZEH (Égypte) : grandes pyramides, 1016, 1034.
- GLACIERS : traces d'anciens, époque glaciaire, 211; quaternaires, leur vitesse, 480, 481.
- GLAIRE, 944; sa version française de la Bible, permise par le Saint-Siège, 1822, 2469; l'obscurité des prophéties, 2658, 3171.
- GLIDDOX : monogéiste, 2472.
- GNOSTIQUES (les) : la perpétuité de l'Église, 988; leurs débats portés au tribunal du pape de Rome, 1042; les Évangiles apocryphes, 1188; leurs œuvres prodigieuses, 2111.
- GODEFROY (Jacques) : protestant; la destruction des monuments antiques; 2132.
- GODEFROY DE VITERBE, chroniqueur (1191) : la papesse Jeanne, 1633.
- GÖTTE : compare la nature à un grand artiste, 835.
- GÖTTINGEN : école allemande rationaliste, 3124.
- GÖRRES, 1903, 1906.
- GOSSELET : 198, 208.
- GOSSES (M.), 2262.
- GOTHS : détruisent Rome, les églises et les reliques des saints, 337, 39 6.
- GOTTE-CALC : (ix^e siècle), condamné pour sa doctrine sur le péché originel, 2368; hérétique, mourut tranquillement, 1530.
- GOTTLIEBEN : château où fut enfermé Jean Hus, 1431, 1434.
- GOURDAN (Haute-Garonne) : grotte préhistorique, 2160.
- GOUSSET (cardinal), 1476.
- GOVERNEMENT (formes de) : en droit, et en fait, l'Église ne repousse aucune forme de gouvernement, 1371.
- GRACE : ses deux modes distincts : actuelle et habituelle, 3017.
- GRAETZ, 9280.
- GRAF : critique; Manassé, 1933.
- GRAHAM : récentes découvertes, 1967, 3173.
- GRAMMAIRE : similitude de la grammaire assyrienne et de la grammaire hébraïque, 3.
- GRAMOND, 3137.
- GRANDCLAUDE, canoniste, 254.
- GRANDIER (Urbain) : curé à Loudun; les possédées; son supplice, 1894 à 1897.
- GRASIA : génie juge des morts, d'après la doctrine brahmanique, 688.
- GRASSI (P.) : jésuite; Galilée, 1329.
- GRATIEN : jusqu'à lui, les empereurs chrétiens prennent le titre de *Pontifex maximus*, 605; décret de 612, 1770, 1778; ne touche pas aux temples, 2149.
- GRATZ, 1143.
- GRÉA (Dom), 1034.
- GRECS : l'une des quatre grandes monarchies du temps de Daniel, 698; dans la vision des empires, 1061; sacrifices anciens, 2889; religion, 2749; origine, 2731.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE (saint) : surnommé le théologien de l'Orient, touchant les livres deutéro-canoniques, 367, 370; la confession publique, 541; la confession privée, 551; les possessions diaboliques, 2527.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ, 544; la confession sacramentelle, 551; la présentation au temple, 1184; les évangiles apocryphes, 1189.
- GRÉGOIRE III, 397; restreint la célébration de la messe dans les cimetières, 397.
- GRÉGOIRE-LE-GRAND (saint), 2074, 2082, 2286; organise la vie religieuse en Occident, 2233, 2366.
- GRÉGOIRE VII : son inflexible rigueur à l'égard d'Henri IV, à Canossa, 371; la discipline du clergé, 393; le domaine de l'Église, 982, 248, 612, 1778; les conflits politico-religieux du moyen âge, 2350, 2352; le pouvoir temporel du pape, 2357.
- GRÉGOIRE IX : s'appuie sur la donation de Constantin, 613; les stigmates de saint François, 1297; régularise l'inquisition, 1523, 1537.
- GRÉGOIRE XIII : la Saint-Barthélemy, 282, 613; la Ligue, 1854.
- GRÉGOIRE XIV : sa conduite envers la Ligue, 1857.
- GRÉGOIRE XVI : le célibat, 128, 965; l'esclavage, 1072; les libertés modernes, 1823; la liberté de la presse, 2393; les rapports de l'Église avec les usurpateurs, 3133.
- GRÉGOIRE DE TOURS : mentionne les *Actes de Pilate*, 1190; la question de l'âme des femmes au concile de Mâcon, 1244, 1242, 2153.
- GREGOROVIVS, 74.
- GRENELLE : ossements préhistoriques, 1403.
- GRETZER : savant jésuite, réfute point par point les *Monita secreta*, 2138.
- GRIFFET : l'affaire des possédées de Loudun, 1902.
- GRISAR (R. P.) : sa critique des prétendus actes idolâtriques de Constantin, 603, 606, 608; Galilée, 1356, 2929, 1364, 1366.
- GROENLAND : vitesse des glaciers, 480.
- GROTEFEND, 6.
- GROTIUS : protestant; la révocation de l'édit de Nantes, 2206; il admet l'épiscopat et le martyre de saint Pierre à Rome, 2395.

- GRUET (Jacques) : la prétendue tolérance des protestants, 3074.
- GUBERNATIS (de), 471.
- GUELY (M.) : missionnaire belge; l'arbre miraculeux du bouddhisme, 2096.
- GUÉNÉE : réponses à Voltaire, 967, 1239, 1240.
- GÉRANGER (D.), 2017.
- GUÉRIN (M.) : la maison de la sainte Vierge à Nazareth, 1873, 1890, 2908.
- GRÉRISSON du boîteux : miracle opéré par saint Pierre, 248.
- GUCHARDIN, 75.
- GUÉNES (de) : orientaliste français au siècle dernier identifié Fou-Sang avec l'Amérique, 141.
- GUILAUME Wilston, 761.
- GUILAUME de Paris et les possessions diaboliques, 2495.
- GUILAUME d'Auvergne, 3062.
- GUILAUME de Poitiers parle des projectiles en pierre dont on se serait servi à la bataille de Hastings (1066), 232.
- GUILAUME le conquérant introduit les droits féodaux en Angleterre, 921.
- GUILAUME d'Orange : son édit de tolérance en Angleterre, 3081.
- GUILLEUX (l'abbé P.), prêtre de l'Oratoire de Rennes, xi, 65, 75, 284, 377, 600, 608, 614, 742, 925, 1045, 1437, 1517, 1575, 1602, 2211, 2430, 3047.
- GUMBEL, naturaliste de Munich et le Balthybins, 285.
- GUISE (duc), chef réel de la Ligue, 1853.
- GUNTHER, condamné par Pie IX, 1352, 3171.
- GURY-BALLERINI, 3062.
- GUSTAVE Adolphe portait une épée marquée de signes cabalistiques, 783.
- GUTSCHMID (A. von), 2392.
- GUTZLAFF et les livres sacrés de la Chine, 1870.
- GUYAU (M.), sur la morale anglaise contemporaine, 267.
- GUY (Bernard) président du tribunal de l'Inquisition à Toulouse, 1338, 1356.
- ■
- HABER, le cynéen dont la femme, Jahel, tua Sisara, 1650.
- HABRIEN Pape, ses compilations, 737.
- HAGENAU, 2449.
- HAÏTI (l'île) fut la première grande terre découverte dans le Nouveau Monde, 2122.
- HALÈS (Alexandre de), maître de saint Bonaventure : la confession, 538, 2350.
- HALÉVY (J.) : nie le règne de Baltasar, 278, 696, 2356; soutient que les Juifs croyaient à la vie future, 3163, 3169.
- HALLEY, 2360.
- HALLSTATT (Autriche), célèbre nécropole archéologique, 229, 475; gisement de l'âge de fer, 1246.
- HAMARD (M. l'abbé), de l'Oratoire de Rennes, xii, 29, 228, 234, 273, 358, 485, 649, 732, 864, 867, 1247, 1337, 1412, 1728, 1764, 2264, 2345, 2358, 2463, 2494, 3057, 3014.
- HAMY (M.), 1405, 1406.
- HAN, empereurs qui firent les premiers des pèlerinages au tombeau de Confucius, 578.
- HANO, savant bavarois, imagina le premier de rapprocher les anges gardiens des Fravashis de l'Avesta, 297.
- HANGEL (Van), professeur hollandais et le don des langues, 1789.
- HANNERBERG (Dr), 2356.
- HARDOUX, 2152.
- HAREM en usage chez les rois égyptiens, 4.
- HARIVANSA : poème indien, 9, 56, 470.
- HARLEY (François de) archevêque de Paris sous Louis XIV, 1781.
- HARLEZ (Mgr de), professeur à l'Université catholique de Louvain, xii, 10, 43, 57, 245, 315, 335, 342, 471, 506, 582, 678, 694; la non-universalité du déluge, 761, 1046, 1325, 1807, 1866, 2005; les fanatiques du brahmanisme, 2091, 2742, 2749, 2758, 2766, 2854, 3120, 3152, 3160, 3198.
- HARMONIE PRÉÉTABLIE de Leibnitz, origine philosophique du déterminisme, 788; réfutation, 789.
- HARTMANN (de), 864; prétend voir du matérialisme dans l'Écclésiaste, 927; ne croit pas que Moïse est l'auteur de Pentateuque, réponse, 967.
- HARTMANN, philosophe pessimiste, 2387.
- HATÉ (R. P.), 1412.
- HÄGG, 2759.
- HAURVATAT (génie de l'incolumité) dans l'Avesta, 243.
- HAUSSMANN (de Göttingue), 96.
- HAUSRATH rationaliste, et les miracles de l'évangile, 1199.
- HAVET (Julien), 1534, 1556;
- HAVET, philosophe rationaliste, 2635.
- HASE, 540, 2435.
- HAZAZEL, dieu avestique, 44, 49.
- HEBBELYNCK, 702.
- HÉBREUX (les) : la circoncision, 490, 695; interrogeaient Jéhovah, 877; leur prétendue idolâtrie primitive, 1069; leur monothéisme, 2140; leur coutume de représenter les nombres par les lettres de l'alphabet, 2224; leur croyance à la vie future, 3162.
- HECQUE, sectaire janséniste convulsionnaire, 631, 638, 2496.
- HECTOR allant au combat une croix sur la poitrine, 672.
- HEER : constate que la plupart des insectes de l'époque houillère étaient nocturnes, 1757.
- HEERMAN : colonel anglais, aveux d'un brahmane, 490.

- HEFÉLÉ** (Mgr) : 530 ; l'inquisition espagnole, 3087, 4356, 4356.
- HEFT**, 895.
- HEGEL** : philosophe allemand, 446 ; déterministe, 792 ; ses théories évolutionnistes et l'existence de Dieu, 850, 856, 1468, 2244, 2269.
- HÉGÉSIPPE** (II^e siècle), 1306.
- HELLY** : près Abbeville, tourbière fouillée en 1801, 334.
- HEINRICH**, 1530, 1296.
- HÉLENE** (sainte) : fait recouvrir la maison de la sainte Vierge d'une belle basilique, 1873.
- HÉLIODORE** : force les portes du temple, 1185. ?
- HELLAND** (M.) : archéologue, ses remarques sur les glaciers, 480.
- HELMHOLTZ**, 832.
- HELPS** (A.), 2130, 2212.
- HELVIDIUS** : hérétique du IV^e siècle, réfuté par saint Jérôme, 1303.
- HENGSTENBERG** : 241, 1308, 1675, 1715 ; la manne, 4934, 2333, 2339, 2341.
- HÉNOCH** : fut-il sauvé du déluge ? 765.
- HENRI** : abbé de Cîteaux, 58.
- HENRI II** empereur : renouvelle les anciennes concessions en faveur de l'Église romaine, 612.
- HENRI III** et la Ligue, 1836.
- HENRI IV** : 1540 ; la Ligue, 1853.
- HENRI IV** et V d'Allemagne : à Canossa, dans la querelle des Investitures, 1571 à 1574.
- HENRI VIII** : 1008 ; les vœux, 1012, 1028 ; la Réforme en Angleterre, 3979.
- HENRI DE PORTUGAL** : et le commerce des noirs, 2211.
- HENRI DE SAINT-AGNACE** : *les Monita Secreta*, 2138.
- HENZEN**, 598.
- HÉRACLÉON**, 1149.
- HÉRACLITE** d'Ephèse : déterministe, 785 ; l'origine des choses, 2241.
- HERCULE** : dieu thébain, 606, 607 ; d'après la fable sauta tout armé dans la gueule d'un requin, 1708 ; 2751, 2758, 2759.
- HERDER**, 1637, 2640, 2908.
- HERGENROTHER** : cardinal, ce qu'il écrit sur Alexandre VI, 70.
- HÉRÉSIE** : Toute doctrine directement opposée à l'un des dogmes que l'Église croit et qu'elle enseigne comme divinement révélés. Doctrine traditionnelle à cet égard, 1380 ; objections et réponses, 1381 ; la législation ecclésiastique sur ce point n'est pas contraire au droit naturel, ni à l'esprit du christianisme, 1381 ; utilité de professions de foi, 1382 ; avantages des condamnations de livres et de propositions, 1382 ; les hérétiques livrés au bras séculier, 1383 ; (V. le mot *Inquisition*) 4527.
- HÉRÉTIQUES** d'autrefois exclus de la pénitence publique, 44, 969, 1013 ; appar-
- tiennent à l'Église par leur baptême et par conséquent sont soumis à ses lois, 616 ; amènent le développement du dogme catholique, 911, 912 ; livres inspirés, 932, 1002, 1007, 1008.
- HÉRIBERT** : archevêque, 1518.
- HÉRICOURT** (de), 1947.
- HERMÉNEUTIQUE** rationnelle : ses procédés, 953.
- HERMAS**, 1230.
- HERMÈS** : sa doctrine sur la fin dernière du monde, 1087.
- HERMIPPE** : attribué à Zoroastre deux cent mille vers, 273.
- HERMOGÈNE** : 650.
- HÉRODOTE** : peinture du climat glacé de la Scythie, 213, 301, 310, 311 ; son sentiment sur les Perses, 314 ; ce qu'il nous apprend des Massagètes, 345 ; mentionne les îles Cassitérides, 450 ans avant Jésus-Christ, 317, 478, 599 ; est fataliste, 784, 1058 ; parle des mois et non des semaines égyptiennes, 1737 ; description des habitations des Péoniens, 2260 ; contradictions, 3170, 3196.
- HÉRODE** : le dernier roi d'Israël était iduméen, 1645.
- HERVÉ** (M.), 2472, 3085.
- HÉSIODE** : ce qu'il dit des âges de l'humanité, 27, 642.
- HESCHIUS**, 2349.
- HÉTÉROGÉNIE** : génération spontanée, 1372.
- HETTINGER**, 1194, 2831.
- HEXAPLES** d'ORIGÈNE : 366.
- HÉRARCHIE** dans l'Église, autorité sacrée, 310 ; sagesse de son institution, 513.
- HÉROCLÈS**, 2108.
- HILAIRE** d'ARLES, 546.
- HILAIRE** (R. P.) : capucin, 489, 1476, 2376.
- HILAIRE** DE POITIERS (saint) : les livres deutéro-canoniques, 368 ; la confession sacramentelle, 541, 554, 1157 ; la conciliation des deux généalogies évangéliques, 1164, 1306 ; la Résurrection, 2084.
- HILGENFELD** (Dr), 1186, 1193, 2452, 3127.
- HIMALAYA** : chaîne élevée d'Asie (8500 mètres), 750, 870.
- HIMLON**, voyages, 346.
- HIMPEL**, 1649.
- HINCMAR** de LAON, 737.
- HINCMAR** : arch. de Reims, 1659, 611 ; les fausses Décrétales, 735, 737 ; le divorce de Lothaire, 889.
- HINSCH** (Paul) : édition des Décrétales, 736 à 740.
- HIPPOCRATE** : description des habitations du Phéace, 2260, 2521.
- HIPPOLYTE** (saint) : description d'un pèlerinage à sa crypte, 395 ; son martyre, 412 ; sa crypte détruite, 412 ; son commentaire sur la prophétie de Daniel, 703, 720, 2400.
- HIPPONE** : concile en 393 ; sanctionne le canon complet des Écritures, 366.

- HISSARLIK** : fouilles fameuses, 1441, 1244.
HITZIG (M.), rationaliste allemand, s'élève contre le récit de la Genèse, relativement à l'origine d'Abraham, 1-6, 1637; Isaac, 2683, 2906, 3188.
HILÉN-SANG (VI^e siècle), pèlerin bouddhique qui recherche les textes sacrés, 331; prend part à un concile bouddhique (*ibid.*).
HOANG-TI, chef chinois, 2769.
HOBBS, déterministe, 439; contre le libre arbitre, 1840.
HÖCKEL, coryphée du parti évolutionniste en Allemagne et le Bathybius, 284, 730, 731, 803, 1378, 2244, 1377; sa théorie monistique, 2136;
HÖLDER (M.), 1409.
HOLBACH, 99.
HOLOPHERNE : général assyrien mis à mort par Judith, 1764.
HOLZMAN, 1443.
HOLZHAUSER : son interprétation de l'Apocalypse, 237.
HOMA : plante sacrée dans la religion aveistique; ses usages, 684, 688, 689.
HOMÈRE signale des graines d'ambre, 347; le fatalisme, 784; le fer connu de son temps, 1244; les rois perses, 1632; la religion grecque, 2732, 2733; les sacrifices chez les Grecs, 2889.
HOMME : 1^o sa nature : créature raisonnable composée d'un corps et d'une âme faite à l'image de Dieu et, partant, libre, responsable et immortelle. N'existe-t-il entre l'homme et l'animal qu'une différence de degré, 1385; a) caractères de l'ordre physique qui distinguent l'homme du reste des êtres : attitude verticale. Existence de deux mains seulement. Dentition, nudité de la peau, encéphale, front et menton, 1386; b) caractère de l'ordre psychique, supériorité intellectuelle et morale de l'homme, langage, religion, 1390; l'homme constitue donc non seulement une espèce; mais un genre particulier, un règne spécial, 1396; 2^o son origine : tous les hommes descendent d'un même couple originel, 1397; franchise de M. de Quatrefages au sujet de l'impuissance de la science en face de ce problème (*ibid.*). Doctrine des transformistes, M. de Mortillet, 1398; de Hœckel, 1399; Vogt, 1400; les crânes de Néanderthal et de l'Olmo, 1404; les mâchoires de la Naulette et d'Arcy, 1406; le squelette de Langerie-Basse, 1408; réfutation, 1410; par sa nature est un être pensant, mais ce n'est pas toute sa nature, comme l'enseigne Descartes, 79; son âme (V. ce mot); veut être excité à l'amour de Dieu par des signes sensibles, 523, 1096; sa mort fixe son sort sans retour, 1099; doué de deux attributs essentiels : il est libre et il est immortel, 1104 et suiv.; son apparition à l'époque quaternaire, 1762; difficulté de la question de son antiquité, 2343, 3048; son principe vital; Pâme, 3177 et suiv.
HONORAIRES ecclésiastiques, 388; rétributions nullement entachées de simonie 588; honoraires de messes, raisonnables, 2043.
HONORAT, évêque de Marseille, 346.
HONOVER (F.) ou Aluna Vairya, 3153.
HORACE, nous montre les campagnes voisines de Rome couvertes de neige, 213; fataliste, 784, 3170.
HORMISDAS (pape), 2292.
HORN (Georges), 2350.
HORS DE L'ÉGLISE POINT DE SALUT : 1^o sens exact et complet de cet axiome : « Il n'y a de salut pour aucun homme qui par sa faute demeurerait hors du corps de l'Église catholique, apostolique et romaine, » 1412; 2^o fausse interprétation, 1413; 3^o formules authentiques de la doctrine catholique données par Pie IX, 1416; démontrée par les paroles de Jésus-Christ, 1417, par les premières prédications des apôtres, 1419; par saint Irénée, Lactance et saint Cyprien, 1420; par la raison théologique, 1421; prétendus adoucissements de certains catholiques, 1423; réponses aux maladroits conciliateurs, 1424; propositions condamnées par le Syllabus, 1425; réfutation, 1426.
HORSUS : dieu égyptien dont les prêtres étaient convertis de croix, 672.
HORTUS : nom donné primitivement aux cimetières à ciel ouvert, 385.
HOTMAN (M. Antoine) : avocat de Paris à la fin du XVI^e siècle, 1947.
HOTTENTOTS sont religieux, 867.
HOTTELE : calculs chronométriques, 481; lits, 1730.
HOURS : compagnes réservées aux saints dans la doctrine musulmane, 1924.
HOUTTEVILLE fausse la notion du miracle, 2047.
HUBER (J.) nie l'authenticité des *Monita secreta*, 2440.
HÜBNER (de) et l'infanticide en Chine, 1518.
HUC (M.), religieux lazariste français : les prodiges fabuleux du bouddhisme, 2094 et suivantes et ceux du lamaïsme, 2097.
HUET (Daniel) et le scepticisme, 439; la place de l'Éden, 2303.
HUG, 187, 1132, 2232.
HUGUES de Saint-Victor et la confession, 338.
HUGUENIN, 334.
HUMANITARISME (F.) au moyen âge, 1074.
HUMBOLDT (Alexandre de), monogéniste, 2473, 2491.
HUMES (David), positiviste anglais, 439, 444; le principe de causalité, 813, 791; son école, 816; son raisonnement au sujet du miracle, 2038.
HUMBELACER (von), jésuite, 2337.
HUNTER, 1968.
HUPFELD, 2338.

HURTER, converti à la foi catholique, 433, 530, 803, 1232, 1476, 1068, 1954, 1556, 2833, 2905, 3018, 3108.

HUS (Jean) : les faits, 1434; si la conduite de l'empereur Sigismond est discutable, celle du concile de Constance à l'égard de l'hérétique est absolument correcte, 1431-1437.

HUSSITES : décret du concile de Trente contre eux, 510; ils persécutent quand ils peuvent, 624.

HUXLEY, professeur à Jéna, célèbre naturaliste anglais, découvre le *Bathylbius*, 284; donne une adhésion provisoire au darwinisme, 729; la nature de l'homme, 1385; l'origine de l'homme, 1398, 1409; n'admet pas la génération spontanée, 1378; les transformations physiques, 1961.

HUYLENBROUCQ (jésuite), réfute les *Monita secreta*, 2139.

HYACINTHE (saint) : son inscription aux catacombes, 405.

HYBRIDE (l'être) : stérilité, 2475, 3102.

HYLOZOISME ou système cellulaire, 3175.

HYPÉROBOLES dans les livres prophétiques, 757.

HYPNOTISME : sorte de sommeil artificiel, obtenu par divers procédés : 1° *Les faits*. Deux écoles : D^r Charcot de la Salpêtrière et D^r Bernheim de Nancy, 1430; a) faits dont la réalité paraît incontestable, faits psychiques, hallucinations, 1439; volitions, 1442; phénomènes extraordinaires, 1445; faits physiologiques, 1446; b) faits dont la réalité est contestée, ou la fausseté établie; la vue à travers les corps opaques, 1447; la suggestion à distance et la suggestion mentale, 1449. 2° Objection contre le libre arbitre : a) objection tirée de l'automatisme complet mais transitoire des hypnotisés : réponse, 1450; b) objection tirée des modifications profondes et permanentes que la suggestion peut produire dans nos habitudes morales, réponses, 1453. 3° Objection contre les miracles, 1459; c) tous les miracles ressemblent-ils aux phénomènes hypnotiques? 1460; le démon, 779; ses effets et certains miracles de Jésus-Christ, 1203; la guérison des paralytiques de l'Évangile, 1215; la résurrection de la fille de Jeûre, 1223; la transfiguration, 1229; les stigmates, 1301; les suggestions et leurs résultats assimilés aux miracles de Lourdes, 1910, 2078; sorcellerie, 2955; les actes réflexes inconscients par rapport à la spiritualité de l'âme, 2981 et suivantes.

HYSTÉRIE, affolement chronique du système nerveux, 1460; symptômes extérieurs d'après le docteur Regnard, 1461; caractères d'ordre mental signalés par le docteur Richet, 1461; crises, 1462; cette terrible maladie a des degrés, 1464; para-

lysie, contracture des hystériques 1465; les saints favorisés d'extases et de visions étaient-ils des hystériques? 1466; les cures regardées par l'Église comme miraculeuses, 1467; compte parmi ses manifestations les attaques convulsives, 629; les miracles, 2078; possession démoniaque (V. ce mot), 2508.

IRCH (Salomon), rabbin et la prophétie de Daniel concernant la ruine de Jérusalem, 717, 720.

IDÉALISME : exposé de ce système par les anciens, 1467; les contemporains idéalistes font consister l'essence et toute la réalité des êtres matériels ou de Dieu dans l'idée subjective, 1468; 1° idéalisme, sensualiste de Stuart Mill, 1468; insuffisance de ses explications, 1470; 2° idéalisme de M. Vacherot qui fait de Dieu une simple idée, ses affirmations, 1471; réduit le monde à des apparences, 651; réfutation, 1473.

IDÉALISTES : ceux qui font de Dieu une idée purement logique qui n'a de réalité que dans notre esprit, 270.

IDÔLES : culte primitif des peuples, d'après le système rationaliste, 256; appelées abominations en beaucoup d'endroits de l'Ancien Testament, 707.

IDUMÉENS, pratiquaient la circoncision, 490.

IGNACE (saint) : disciple des apôtres, ne permet pas de douter qu'à la fin du premier siècle le pouvoir hiérarchique ne fût solidement établi sur les mêmes principes qu'à la fin du XIX^e siècle, 311, 1136, 1148; l'authenticité des Évangiles, 1136, 1148, 1184; en maints endroits de ses Épîtres fait mention du *Presbytere*, 380; son témoignage en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2539; deux endroits de ses lettres reproduisent les paroles des Actes; preuve de l'authenticité de ce livre, 20; son langage en ce qui concerne les dignités d'évêque, de prêtre et de diacre, 1039, 1153, 1230.

IMAGINATION (l') : son rôle et les miracles, 2079, 2678.

IMMACULÉE CONCEPTION : privilège de la T. S. Vierge Marie, 1473; preuves, 1474; objections, réponses, 1474.

IMMORTALITÉ de l'âme humaine, prouvée : 1° notre âme est incorruptible, par conséquent elle ne renferme aucun principe de dissolution et de mort, 1476; 2° la vie de notre âme n'est pas liée à celle de notre corps, 1477; 3° les attributs de Dieu, sagesse, bonté, justice, demandent qu'il n'anéantisse pas notre âme, 1478; 4° croyance de tous les peuples, 1480; fausses théories,

- 1482; non par grâce mais par nature, preuves, 102.
- INDIRIGÉS ecclésiastiques** : 1° ce que sont ces privilèges de la cléricature. Leur origine, 1485; 2° légitimité de l'exemption du service militaire, 1486; preuves tirées du droit ecclésiastique, du droit naturel et des principes du droit actuel. Objections, 1488, 1489; 3° l'exemption de la juridiction séculière, ce qu'elle est, 1491; la doctrine et la pratique de l'Église ne sont point en contradiction avec les législations civiles modernes; mais en parfaite conformité avec les principes de la raison et les règles de la sagesse, 1492; 4° immunités réelles, droit d'asile autrefois nécessaire, aujourd'hui dangereux, est abandonné par l'Église, 1497; exemption d'impôts autrefois très juste; actuellement abandonnée par l'Église, 1498; l'inaliénabilité n'est plus que partiellement observée, motifs, 1499; conclusion: l'Église s'accommode aux nécessités véritables des temps, 1499.
- IMPARTIALITÉ** réclamée à titre de justice de l'apologiste catholique, v.
- INCHOFER (S. J.)** : le procès de Galilée, 1364.
- INDE** : le bouddhisme y est introduit par Candragupta, 331, ses différentes castes et le brahmanisme, 337; prétendue légende de Christna, 464; croyances religieuses, 467; état social et religieux actuel, 499; la croix, 672; on y pratique le jeûne et l'abstinence, 683; n'est pas athée 866; admettait autrefois la métépsychose, 2033; sacrifices anciens, 2890.
- INDÉFECTIONNÉ (l') de l'Église** est sa permanence surnaturellement assurée jusqu'à la fin du monde, 988, 990, 991.
- INDEX** : congrégation romaine chargée d'apprécier les ouvrages qui lui sont déferés comme nuisibles à la foi ou aux bonnes mœurs et d'en interdire la lecture, s'il y lieu, 583; valeur de ses décisions, 586; catalogue des livres condamnés par le Saint-Siège, 1500; ses décrets ne sont pas infallibles, 1500; raison du droit ecclésiastique en cette nature, 1501; ainsi l'ont pratiqué tous les peuples, toutes les sectes, les protestants eux-mêmes, 1502; histoire du recueil des ouvrages prohibés, 1503; livres défendus par les règles générales, en particulier la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire, 1506, 1813; ces prohibitions obligent gravement de leur nature, 1507; conditions de la condamnation, 1508; objections, 1510; réponses justifiant l'enseignement de l'Église; la liberté de la Presse (V. ce mot); l'universalité du déluge, 736; Galilée, 1326; condamne les *Monita secreta*, 2137.
- INDIFFÉRENCE** : est-il indifférent au salut de professer telle ou telle religion, 1415; proposition condamnée par le *Syllabus*, 1426.
- INDRA** : dieu védique, 39; foulant aux pieds le démon Vritra, 46; n'a pas donné naissance au récit du combat céleste de saint Michel contre le dragon, 31, 57, 340, 344.
- INDULGENCES et RELIQUES (congrégation)** : contrôle les pratiques et les objets relatifs à son double titre, 384.
- INDULGENCES** : définition, 1508; fondement de la doctrine catholique sur ce point, 1509; objections, 1510; réponses justifiant l'enseignement de l'Église, 1511; vente prétendue; la vérité sur cette accusation des protestants, 1516; leur gratuité d'après le concile de Trente, 594; aumône du Jubilé, 592; révision prescrite par le Saint-Siège, 2375.
- INDUSTRIE** : antiquité de l'homme d'après ses progrès, 224.
- INERTIE des corps et le matérialisme**, 1980.
- INFAILLIBILITÉ du pape** : conditions; les congrégations romaines n'ont pas ce privilège, 585, 586, 743, 907, 922; les conciles œcuméniques, 742; limites, 780; de l'Église; impossibilité où elle est maintenue, par la surnaturelle assistance d'en haut, de se tromper ou de tromper ses adhérents dans les matières confiées à son enseignement, 990, 991; la condamnation de Galilée, 1344; prédite par Isaïe, 1602, 2201; les systèmes scientifiques, 2926; la canonisation de saint Jean Néponucène, 2218 et suiv.
- INFANTICIDE en Chine**, il existe surtout à l'égard des filles et dans certaines provinces. Les moralistes ont fait des efforts impuissants; les lois d'État et les orphelinats établis sont restés insuffisants, 1519; pièces établissant la preuve de cette coutume barbare, 1520.
- INFIDÈLES** : l'Église et les droits du pouvoir civil, 615.
- INFUSOIRES** : abondent dans les infusions aqueuses animales ou végétales, 155; leur mode de reproduction, 1373, 1375.
- INGEBURGE** : épouse légitime de Philippe-Auguste, 889.
- INNOCENT I^{er} (saint)** : sanctionne le canon complet des Écritures, 366, 351; condamne les Évangiles apocryphes, 1189.
- INNOCENT III** : n'était pas l'homme de la violence dans la croisade dirigée contre les Albigeois, 59 et suiv.; profession de foi, 514; n'a pas inventé la confession auriculaire, comme l'affirment les protestants, 547; le domaine de l'Église, 982; s'appuie sur la donation de Constantin, 613; sa doctrine sur la distinction des pouvoirs, 616; proteste contre le divorce de Philippe-Auguste, 890; jette les premiers fondements de l'Inquisition, 1525, 1532,

- 1535; les abus de la lecture de la Bible en langue vulgaire, 1813; le pouvoir des papes, 2551.
- INNOCENT IV** : a voulu que le chapeau rouge fût l'insigne distinctif des cardinaux, 382; s'appuie sur la donation de Constantin, 613.
- INNOCENT VIII** : sa bulle contre les sorciers, 2959.
- INNOCENT X** : le libre arbitre, 1834, 2273; le prêt à intérêt, 2612.
- INNOCENT XI** : fut loin d'applaudir à la révocation de l'édit de Nantes, 2209; les restrictions mentales, 2789.
- INNOCENT XII** : le culte du Sacré-Cœur, 516.
- INSCRIPTIONS** dans les catacombes, 403.
- INQUISITION** (principes) : institution, 1525; l'inquisition politico-religieuse d'Espagne, 1526; justification de l'enseignement de l'Église à cet égard, 1527.
- INQUISITION** (histoire), 1530; l'hérésie des Cathares, 1559; conduite du roi Robert, 1531; exposé historique : l'Église n'a pas pris l'initiative des peines temporelles contre les hérétiques obstinés bien qu'elle eut le droit de sévir, 1534; objections et réponses, 1536; l'institution des tribunaux d'inquisition a été préparée de longue date, elle est sortie des besoins et des idées de l'époque, 1537; procédés des tribunaux expliqués par des considérations de temps et de lieux, 1538; le système du secret, 1544; confiscation des biens, 1546; résultats pratiques et tangibles de l'inquisition, 1547; les Juifs en Espagne, 1549; les hérétiques sont les premiers coupables; son établissement, un des fruits de la victoire de la croisade contre les Albigeois, 57, 1584; Galilée, 1327; violenta-t-elle sa conscience, 1544.
- INSPIRATION** (l') du Saint-Esprit dans les saintes Lettres n'interdit pas l'usage de métaphores pour faire entendre les plus sublimes mystères, 487, sa nature, 906; définition, limites, objections, réfutation, 931-944.
- INSTRUCTION DE LA JEUNESSE** : 1° triple droit de l'Église : *a*) donner l'instruction religieuse, 1558; *b*) surveiller tout l'enseignement pour en écarter ce qui pourrait nuire à la foi, 1559; *c*) régler les exercices religieux, 6562; d'où nécessité des écoles confessionnelles, 1562; surtout des écoles pour les prêtres, 1563; droit de l'Église de tenir des écoles destinées aux simples fidèles, 1564; 2° droit de l'État : *a*) protéger la morale naturelle et la constitution, *b*) veiller sur la santé, *c*) favoriser les progrès des sciences, des lettres et des arts, 1566; en particulier entretenir lycées, collèges et écoles populaires, 1567.
- INTERPRÉTATION** doctrinale et interprétation exégétique de la Bible, 950-962.
- INTÉGRITÉ** des Actes des apôtres, 22.
- INVESTITURES** (querelle des) : les dignités ecclésiastiques en Allemagne au XI^e siècle, 1568; Grégoire VII, ses plans de réforme, 1569; la lutte continue sous Victor III et Urbain II, 1570; circonstances heureuses sous Pascal II, Henri V va à Rome pour son couronnement, 1571; convention de Sutri, 1572, elle est bientôt contredite par un traité que Henri V arrache au Pape qui ne tarda pas à s'en repentir et à se condamner lui-même, 1573; son successeur Gélase résiste et doit s'enfuir, mais Calixte II triomphe, 1573; traité de paix de Worms, 1576; conclusion : les Papes n'ont fait que de défendre les droits de l'Église, 1575.
- IRANIENS** ou Éraniens : leur croyance à Ahriman, génie du mal, a-t-elle donné naissance au satan biblique, 343; réponse, 46 et suivantes.
- IRÉNÉE** (saint), évêque de Lyon, disciple de saint Polycarpe, 510; rapporte plusieurs exemples de confession, 561; l'interprétation de l'Écriture sainte, 951; la descente aux enfers, 1184; les évangiles apocryphes 1189; l'authenticité de l'évangile de saint Matthieu, 1135; de saint Marc, 1138, de saint Luc, 1140; de saint Jean, 1147; l'intégrité des évangiles, 1155; réunissait en sa personne les traditions de l'Asie et et de la Gaule, témoigne en faveur de l'authenticité du livre des Actes, 21, 1156; l'axiome : « Hors de l'Église point de salut, » 1420; la prophétie de Malaachie, 1930; la papauté, 2278; son témoignage en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2408.
- IRLANDE** (l') et la tolérance anglicane, 3082.
- IRVINGIENS** : secte d'illuminés qu'on rencontre en Amérique, 1036.
- ISAAC DE LA PEYRÈRE** (1656), expose l'opinion de la non-universalité du déluge, 761.
- ISABELLE**, reine d'Espagne, à qui Alexandre VI donna une portion du nouveau monde, 63; l'inquisition, 1526, 2074; les miracles des martyrs, 2082; la résurrection, 2084; les possessions diaboliques, 2720.
- ISAÏE** : prophéties messianiques (d'). La théocratie particulière du peuple d'Israël était l'ébauche de la théocratie universelle que Jésus-Christ devait fonder, 1575; tous les prophètes l'ont annoncée, leurs oracles sont réunis dans Isaïe, 1579; prophéties de la *montagne du Seigneur*, 1579; 1°; à l'époque du Messie la vraie religion est rétablie de manière à être facilement reconnaissable, elle attire à elle tous les regards et tous les peuples par l'éclat de ses splendeurs, 1579; 2° le symbole prophétique montre quel est au temps du Messie l'état de la véritable religion et quels liens existent entre l'Ancien et le Nou-

- veau Testament, 1583; 3^e) cette image représente la visibilité, la catholicité, la sainteté, 1585; même l'unité de l'Église, 1587; aussi son apostolicité, 1589; sa perpétuité, 1590; la vision d'Isaïe réalisée dans l'Église de Jésus-Christ, 1591; paroles ajoutées par le prophète pour en expliquer le sens, 1592; dans quelles conditions le royaume universel de Dieu, c'est-à-dire l'Église du Christ, paraîtra-t-il au jour, 1594; le ministère des messagers évangéliques, 1598. Le magistère infail-
 lible de l'Église est prédit en termes magnifiques, 1602; d'autres oracles proclament clairement l'indéfectibilité de l'Église, 1607; description anticipéeⁿ de la dignité suréminente qui caractérisera la nouvelle alliance, 1610; comment Jésus-Christ lui-même en parle, 1611; l'Église ornée de tant de dons et favorisée de si brillantes promesses, que rendra-t-elle à son Dieu pour lui montrer sa gratitude d'après le prophète? 1613; triple devoir de reconnaissance rendu en effet par l'Église: louange, prédications, œuvres saintes, 1615; enseignement du prophète relativement au mode suivant lequel la parole divine est efficace dans son royaume, 1616. Idée qu'il donne de la vie et de l'action du Messie, 1617; conclusion: les oracles d'Isaïe émis 700 ans à l'avance prouvent que: le doigt de Dieu est ici, 1623; accomplissement, 1672 (V. le mot: *Jésus-Christ*); voit les séraphins ailés, 701; les prophéties concernant le Messie, 714, 716, 1931, 2006, 2023, 2036; la passion du Messie, 2305, 2631; appelle le Messie: *la fleur sortant de sa tige*, 3187.
- ISAMBERT, 2009.
- ISENBEHL (docteur), son commentaire sur la prophétie de l'Emmanuel condamné, 953.
- ISIDORE de Péluse (saint), 720.
- ISIDORE (saint), savant évêque de Séville et les fausses Décretales, 734 et suiv.
- ISLAMISME, ses prétendus prodiges, 2110 (V. le mot: *Mohométisme*).
- ISRAËL, royaume théocratique, symbole de l'Église, 1575 et suiv.
- ITALIE: Page de fer en 1243.
- ITHASAS ou légendes religieuses sanscrites, 8.
- ce que » et de Sulon, qui désigne le Messie, 1635; comment, suivant la prophétie, Jésus-Christ est-il né de la tribu de Juda? 1641; comment il parut avant que la tribu de Juda ait perdu complètement et sans retour son autonomie, 1662; solution des difficultés, 1642; observation finale de Dom Calmet, 1648; sa prophétie confirmée et développée par Nathan à David, 733, 2630.
- JACCOLIOT (M.), magistrat de Pondichéry, veut faire passer le sacrifice d'Abraham pour une copie d'une légende indoue, 8; le Christna indou, 464, 683, 688; le mot *Maria* 2004; la Trinité indoue, 3115.
- JACQUES (saint) de Compostelle, pèlerins, 758.
- JACQUES (le Protévangile de), 1173, 1174; il n'est pas l'œuvre de saint Jacques de Jérusalem, 1180.
- JACQUES de Vitry, cardinal, raconte qu'il célébra plusieurs fois la messe dans la sainte maison de Nazareth, 1875.
- JACQUES 1^{er} (d'Angleterre), la conspiration des poudres, 2541.
- JACQUES de Molé, grand maître des Templiers, 3042.
- JADDUS, grand prêtre; conduisit Alexandre le Grand au temple de Jérusalem, 700.
- JAFFRE (P.), 459.
- JABEL : 1^o le meurtre de Sisara est un crime; mais Jabel le savait-elle et avait-elle d'ailleurs des motifs l'excusant, 1650; 2^o l'Écriture rapporte le fait et le cantique de Débora sans exprimer son opinion, 1650; 3^o Jabel peut être loué à cause de son courage, 1651.
- JAIN (D^r) : exégète catholique hardi, 362; l'inspiration de l'Écriture sainte, 933; son opinion sur les énergumènes de l'Évangile, 1219, 2333.
- JAMBLIQUE : prodiges, 2109; la mythologie égyptienne, 2744.
- JANET (Paul) : ce qu'il dit de la sélection naturelle, 725, 842, 844, 847, 857, 1967; l'attraction des corps, 1981, 2972, 2977, 3141 et suiv.
- JANSÉNISTES : la suppression des jésuites, 507, 1810; les convulsionnaires de Saint-Médard, 631 et suiv., 636; ruinent l'autorité du pouvoir, 634; fatalistes, 785; l'infailibilité de l'Église, 992; fausse notion du libre arbitre, 1834, 1835, 2368.
- JANSSEN, 3071, 3075 et suiv.
- JANVIER (miracle de saint) : exposé du fait, 1651; opinion des écrivains libres-penseurs et de quelques catholiques, 1652; silence et réserve prudente de l'autorité ecclésiastique, 1653.
- JAREM : rabbin, 1633.
- JASON, 938.
- JAUZEY (M. l'abbé J.-B.), XII, 761, 1484, 1568, 1651, 1833, 2199, 2222, 2614, 2851, 2870, 2933, 2946, 3005, 3011.

- JEAN (saint) : son évangile et ses épîtres, 2227.
- JEAN DAMASCÈNE (saint) : la damnation éternelle de l'homme, 1080, 1112.
- JEAN D'ANGLETERRE, 60.
- JEAN DE LEYDE : la prétendue tolérance des protestants, 3076.
- JEAN-BAPTISTE (saint) : le premier qui donna à Jésus le titre d'*Agnus Dei*, 37; commut Jésus, dès qu'il se présenta pour demander le baptême, par une révélation céleste, 164, 714; annoncé par Isaïe et Malachie, 1931; le don de prophétie, 2662.
- JEAN D'ESTIENNE, 761, 3104.
- JEAN HUS : son supplice, 2273.
- JEAN DE TURRECREMATA (XV^e siècle) : signale le caractère frauduleux des fausses Décretales, 733.
- JEAN L'HEUREUX, 422, 424.
- JEAN JACQUOT, 1034.
- JEAN DE SAINT-PAUL : légat d'Innocent III, 59.
- JEAN HOUGHTON : prieur de la Chartreuse de Londres, éviscéré vivant par Henri VIII, 3080.
- JEAN-LE-JEUNEUR : patriarche de Constantinople, 373.
- JEAN III : vers 568, restaure les cimetières des anciens martyrs et fait diverses ordonnances, 397.
- JEAN IV : promulgue une loi de liberté en faveur des esclaves brésiliens, 2126.
- JEAN VIII (pape) : sa faiblesse à l'égard de Photius, 1639.
- JEAN XXII : s'appuie sur la donation de Constantin, 613; condamne Marsile de Padoue, 2273, 2282.
- JEAN XXIII : son rôle dans l'affaire de Jean Hus, 1431, 1434.
- JEAN SIGISMOND : électeur de Brandebourg; introduit le protestantisme dans ses États, 3079.
- JEAN CHRYSOSTOME (saint) : la prophétie de Daniel, 720; le déluge, 760; la prévision de la peine éternelle, 1113.
- JEANNE D'ARC : les procès de sorcellerie, 2958.
- JEANNE DE VALOIS : son mariage avec Louis XII était-il valide? 890.
- JEANNE (*La papesse*) : récit de la fable, 1633; discussion des prétendus témoignages historiques, 1634; les statues et la *sella stercoraria*, 1636; la succession des papes ne laisse aucune place au pontificat de Jeanne, 1638; le point de départ de la légende, 1659; caractère fabuleux reconnu par les protestants les plus éminents, 1660.
- JEROVAH : nom que les Juifs donnaient à Dieu. Le texte de l'Exode attaqué par les rationalistes, prouve le monothéisme des Hébreux, 1660; raison de M. d'Eichthal pour supprimer les versets embarrassants et réponse, 1661, 2144.
- JEPHTÉ : 1^o Interprétation des commentateurs expliquant le vœu de Jephthé sans l'immolation de sa fille, 1662; 2^o interprétation de la Bible admettant que Jephthé fit un vœu impie et l'exécuta, 1664; son vœu exclusivement privé, sacrifices humains interdits chez les Hébreux, 2597.
- JÉRÉMIE : oracle sur la durée de la captivité, 701, 709, 712; prédictions, 1377, 1601; ce n'est pas à lui que s'applique le ps. XXI, 2340; ses prophéties réalisées, 2651, 2655; le « germe divin », 3187.
- JÉRÛMO : la guérison des deux aveugles par Jésus, 168; massacre, 766.
- JÉROBOAM érige deux veaux d'or et en place un à Bethel par politique pour éloigner les Israélites du temple de Jérusalem, 290, 698; le sacerdoce chez les Hébreux, 2883.
- JÉROME (saint) : sa traduction de la prophétie d'Aggée, 33; rejette les livres deutéro-canoniques, 368, 370; son interprétation du *Cantique des cantiques*, 378; la confession publique des vierges, 542; la confession privée, 550, 554; ouvre la voie à la critique scripturaire, 660, 661; traduit la Vulgate, 704; la prophétie de Daniel, le déluge, 765; les petits détails, de la sainte Ecriture, 964; les chronologies, 1045; l'éternité de l'enfer, 1160; l'intégrité des évangiles, 1156, 1157; les Mages et la fuite en Egypte, 1171; les évangiles apocryphes, 1174, 1181; la grotte de la Nativité, 1185 et suiv.; l'autorité épiscopale, 1232; écrit contre l'hérésie d'Helvidius à propos des « frères » de Jésus, 1303, 1308, 1579; la prophétie de Jacob, 1638, 1649; le vœu de Jephthé, 1663; l'arbrisseau de Jonas, 1714; la lecture de la Bible, 1819; la maison de la sainte Vierge, 1373, 1928, 2037, 2030, 2031, 2401, les prophéties de Zacharie, 3190.
- JÉROME, frère de Napoléon : son divorce rejeté par le Pape, 892.
- JÉROME de Prayue et le sauf-conduit du Concile de Constance, 1437.
- JÉRUSALEM : Temple qui devait être visité par le Messie (Aggée), 30; expulsion des vendeurs par Jésus-Christ, 172; entrée triomphante de Jésus, 171; l'édification du temple commence les 70 semaines d'années prédites par Daniel, 709; 1^{er} concile au berceau du christianisme, 326, 327; ruine prédite par Daniel, 700; sa reconstruction, 704, 717, 720; infidèle à Jéhovah représentée par Ezéchiël sous l'allégorie d'une prostituée 1230; prophétie de Jésus-Christ concernant sa ruine et la fin du monde 1269 et suiv.; symbole de l'Eglise de Jésus-Christ 1593 et suiv. et les prophéties de Michée 2035; antagonisme avec

Samarie, 2353; et les prophéties de Zacharie 3190.

JÉSUITES : la suppression de leur compagnie par Clément XIV, 506 et suiv., 2238; le procès de Galilée, 1332; ont-ils eu des complaisances coupables pour leurs pénitents royaux, afin d'en obtenir des biens, des faveurs ou des rigueurs contre leurs adversaires, 1779 et suiv.; motifs des attaques dirigées contre eux au XVIII^e siècle, 1807; leur expulsion, 1810; les esclaves noirs, 2215; la liberté des indigènes américains, 2125; les *Monita secreta*, 2137; ne sont pour rien dans la conspiration des Poudres, 2543; le tyrannicide, 3130; et *passim*.

JÉSUS-CHRIST : 1^o Sa divinité prouvée, a) par ses miracles, 1665; surtout par sa propre résurrection, 1667; b) par l'accomplissement des prophéties messianiques. Les unes concernant l'origine du Messie, 1670; d'autres les qualités de sa personne et de sa mission, 1673; d'autres le châtement et la réprobation du peuple déicide, 1680; c) par l'établissement et la perpétuité de l'Eglise, 1685; les objections tirées du bouddhisme, 1688; objections tirées du mahométisme, 1694; réponse; les moyens naturels et humains favorisent les religions de Bouddha et de Mahomet, tandis qu'elles entravent le christianisme; la vie de Jésus-Christ et sa doctrine ont-elles un caractère d'emprunt? 1698; 2^o Son humanité : il a un corps réel et une âme raisonnable, 1701; 3^o Unité de sa personne et distinction de ses deux natures : erreurs de Nestorius et d'Eutichès, 1702; représenté aux catacombes, 412; l'esclavage, 1672; ses frères, 1303; selon le Coran, 1923; sa résurrection (voir ce mot).

JESUS : fils de Josedeck, 720.

JEUNE : moyen de rendre l'âme maîtresse de la chair, 681, 682; pratiqué par les Indous, 682.

JINNS : génies inférieurs, bons ou mauvais du mahométisme, 1917;

JNANA VAPI : puits de la science, d'après la légende brahmanique, 304.

JOVENNI et Anne, selon l'Evangile apocryphe de Jacques, 1174.

JOARIM, 712.

JOB : dans ce livre, la doctrine sur Satan très-différente de la croyance des Perses sur les dévas, 303-307; résurrection, 3168.

JOLY : professeur de zoologie à Toulouse, 1373, 1374, 1379; caractère de la connaissance de l'animal, 2985.

JONAS, 1^o Jonas dans le poisson, 1706; le texte désigne un grand poisson, un monstre marin, rien de plus. Était-ce une baleine ou un requin, 1706-1708? Réponse de saint Augustin aux païens de son temps et aux rationalistes modernes, à propos du sé-

jour miraculeux (3 jours) dans le ventre du poisson, 1709; pourquoi Dieu a-t-il opéré ce prodige? 1711; 2^o l'arbrisseau de Jonas grandissant en une nuit, et piqué par un ver la nuit suivante; but, 1713.

JOYATHAX, 1625.

JOUYX, 2151.

JOSEDECK, grand prêtre : est-il prédit par Daniel? 708, 713.

JOSEF, capucin, exorciste des possédées de Loudun, 1896.

JOSEPH, 700; exactitude parfaite du récit biblique avec les indications des découvertes scientifiques, 1714; attaque de rationalistes contre : 1^o *Putiphar* appelé *ennuque de Pharaon*, réponse, 1705; 2^o le collier donné par le roi à son ministre, 1715; 3^o la divination par la coupe, 1716; réalité de la possession de tout le sol égyptien par Pharaon et moralité de cet acte de propriété, 1717; conclusion : les objections des rationalistes ne prouvent rien contre l'authenticité et la véracité de l'histoire de Joseph, 1720.

JOSEPH, le *Charpentier* : histoire dans l'Evangile apocryphe, 1173, 1177, 1175, 1178.

JOSÉPHE : contemporain de Notre-Seigneur, homme instruit et prêtre de la nation juive, écrivit son histoire vingt années après saint Luc; ses désaccords avec l'auteur des Actes 26, 364; dit que Darius portait un autre nom chez les Grecs, 722; les Livres inspirés, 931, 1052, 1169, 1185; la théocratie d'Israël, 1644, 1646; son opinion erronée sur le passage de la mer Rouge, 2009, 2017; cite l'exemple d'un condamné qui détaché de la croix dans la journée a survécu; la mort de Jésus-Christ, 2811, 2813.

JOSÉPHINE, impératrice répudiée par Napoléon I^{er}, 894.

JOSRÉ : 1^o de quel droit les Israélites ont-ils pris possession de la terre de Chanaan? 1720. 2^o De quel droit ont-ils exterminé les habitants? 1721.

JOSUÉ (*miracle de*) : Comment Voltaire s'est raillé du récit biblique : le soleil arrêté, 1722; réponse d'*Arago* : comment ce miracle n'est pas en contradiction manifeste avec les sciences actuelles, 1723; en quoi put bien consister au juste le miracle? Différentes interprétations, 1724; de quelle nature étaient les pierres tombées sur les ennemis d'Israël : des aérolithes ou des grôlons, 1727-1310.

JOUFFEROY, 440.

JOURDAIN (M. Ch.) : l'âme, principe vital, 3181.

JOURS de la Genèse, 941; signification, 1745; la science oblige à abandonner l'ancienne interprétation du texte de la Genèse contenant l'œuvre de la création du monde actuel qui se serait vraiment accomplie en six jours semblables aux nôtres, 1728;

antiquité du monde, 1729; l'épaisseur considérable des terrains de sédiment antérieurs à la venue de l'homme montre d'abord l'insuffisance de la courte période de six jours jadis attribuée à l'organisation complète du monde, 1729; le développement de la vie végétale donne, lui aussi, une idée de la durée considérable de l'œuvre de la création, 1730; *Item*, l'astronomie, 1731; tableau des formations géologiques, 1732; *hypothèse de Buckland* et de quelques exégètes sincèrement religieux qui essaient d'allier la haute antiquité de l'homme avec le maintien du sens littéral au mot *jour* entre la création de la matière et l'œuvre des six jours se serait écoulée une durée indéterminée : des temps géologiques; elle va contre la raison, la science, la Bible elle-même, 1732; *système* idéaliste de Mgr Clifford, 1736; le premier chapitre de la Genèse n'a pas le caractère d'hymne sacré, et l'œuvre de Dieu n'est pas arbitrairement répartie en six jours, c'est bien un récit historique, 1735; difficultés que le savant prélat oppose au système des périodes, 1742; *théorie des jours* - périodes d'une durée indéterminée, preuves de ce sentiment communément reçu, 1745; *Jours cosmiques* : autre interprétation digne de fixer l'attention des apologistes, 1749; remarquable accord des deux cosmogonies, mosaïque et scientifique. Tableau de l'œuvre des six jours d'après la Genèse, mis en regard des *époques* et *formations* correspondantes d'après la science, 1750 à 1764.

JOVE, 75.

JOVENE, 3020.

JUBILÉ : pourquoi entre autres conditions prescrit-on pour son gain une aumône, 592.

JUDA, 4^e fils de Jacob : prophétie de son père exaltant ses prérogatives; explication, 1625.

JUDAS le Gaulonite, faux messie, 2017.

JUDAS Iscariote, aurait été un possédé délinvéré par Jésus enfant, 1176.

JUDÉE (la) : presque exempte de possédés, parce qu'elle n'était pas un pays infidèle, 2513.

JUDITH : caractère historique du livre de Judith, pour la première fois battu en brèche par Luther, 1764; date de la délivrance de Béthulie par Judith mettant à mort Holopherne (épisode qui forme la base de l'objection); M. Vigouroux prouve qu'il eut lieu sous le règne et sous la captivité de Manassé, 1761; réfutation des principales objections, 1766.

JUGEMENTS de Dieu : épreuve à subir suivant certaines règles par les parties ou l'accusé, soit en justice, soit en dehors; principes d'après lesquels on doit juger de la moralité de ce qu'on appelle les

jugements de Dieu. Légitimité du recours au vrai Dieu par le serment, la prière ou toute autre pratique, erroné et pratiques superstitieuses, 1767; notion des jugements de Dieu; leurs différentes espèces. *Les purgations canoniques*, admises dans la procédure par l'Église, 1769, elles se faisaient surtout par le serment et quelquefois par la réception de la sainte Eucharistie; les *purgations vulgaires*, le sort par l'épreuve de la croix, 1772; l'épreuve du pain béni, 1773; l'épreuve de la civière, 1774; le duel, 1774; triple épreuve du feu qui est alors une vraie tentation de Dieu comme l'épreuve de l'eau bouillante et l'épreuve de l'eau froide, 1775. Le jugement de Dieu est fondé sur une croyance à la divinité et à ses perfections; l'Église n'est pour rien dans l'introduction des ordalies, 1776; c'est même l'Église seule qui a résisté au courant universel, et qui après de persévérants efforts est parvenue à réprimer cet abus, 1777; calomnie à l'endroit de Grégoire VII qui aurait voulu faire subir l'épreuve du fer chaud à Bérengrarius, 1778.

JUDES : circoncision, 190; en Espagne à la fin du x^e siècle, 1549; leurs idées sur le Messie au temps de Jésus-Christ, 2020; à l'heure présente, 2032; la permanence des caractères des races, 2474, 2485; leur réprobation, preuve que Jésus-Christ est le vrai Messie, 1680 (V. le mot : *Hebreux et Israel*).

JULES l'Africain : sa correspondance avec Origène relativement aux livres deutéro-canoniques, 365; entend du Messie la vision de Daniel, 720, 1047, 1051; publie au III^e siècle une concordance des deux généalogies, 1156, 1166.

JULES, pape, déposé au-dessus des catacombes, 394.

JULES III, pape, et le prêt à intérêt, 2611, 2612.

JULIEN L'APOSTAT reproche à Constantin d'avoir abandonné le culte du soleil, 607, 624, 628; très adonné à l'astrologie, 783; constamment entouré de devins et d'aruspices, 2409.

JULIEN (Pomerius) et la confession au ^ve siècle, 546.

JUNGMANN (P.) S. J., 523, 1384, 1530, 2397, 3047.

JUPITER, 606, 607; il est censé régler chaque jour la destinée des hommes, d'après Homère, 784, 1929, 2778.

JURIDICTION : mission donnée par la puissance ecclésiastique, selon les règles du droit canonique, 510.

JURIDICTION (congrégation romaine de l'Immunité et de la), 1584.

JURIEU, ministre calviniste : ses sentiments sur l'Inquisition, 1542.

JUSTINIEN, 985.

JUSTIN (saint), un des Pères de l'Église (I. au

ne siècle), 1042; consigne la tradition de la grotte de la Nativité, 1183, 1190, 1639; la prophétie de Malachie, 1930; l'idée juive du Messie, 2032; la propagation du christianisme, les miracles des martyrs, 2082; les livres sibyllins, 2404; la statue de Sem Sangus, 2449; les démoniaques, 2513, 2527, 2678.

K

KADIDJA, épouse de Mahomet, 1918.
 KAFFIRS, Afrique, pratiquaient la circoncision, 490.
 KALI : déesse brahmanique, personnification de la destruction, 499.
 KANISHKA, roi sous lequel le bouddhisme triomphe, convoque un concile bouddhique, 332.
 KANT (Emmanuel) et le scepticisme, 439, 444; apôtre du déterminisme, 792, 797; le principe de causalité, 815, 816, 818, 1468; son argument en faveur du libre arbitre, 1836, 1846; système de morale se rattachant à son subjectivisme, 2183, 2269.
 KARDEC (Allan), publiciste spirite et la métempsycose, 2033; les *Médiums*, 2964.
 KARSHISTA, 2765.
 KARTIKA : mois indou, 683.
 KATSCHHALER, 3112.
 KAULEN (Fr.), 233, 1132, 1158.
 KEIL et la manne, 1934, 3188.
 KELCOM : idole, l'abomination des Annaïtes, 707.
 KELLER (docteur) et la découverte des Palafittes, 2256, 2262.
 KENNICOTT, 3138.
 KEPLER : lois, 648.
 KERCHNA : personnage légendaire de l'Inde brahmanique, origine et nature, 469.
 KERVILER : ingénieur, ses découvertes à Saint-Nazaire et ses calculs chronométriques, 482.
 KHOUFOU (pyramides de), 1054.
 KHOUM : temple d'Éléphantine en Egypte, endommagé par les Asiatiques, 1059.
 KHONS : son temple à Karnac et le temple de Jérusalem, 3037.
 KIMCHI (David), 1636, 1640, 1932, 2839.
 KINGS (les) : livres sacrés de la Chine, leurs divisions et leur contenu, 1860.
 KIRCHENLEXICON, 3185, 3195, 621, 628.
 KIRCHHOFFER, 2232.
 KIRUBI : taureaux ailés, idoles des Assyriens et des Chaldéens, 462.
 KLAPROTH : conteste l'identification du Fou-Sang (chinois) avec l'Amérique, 142.
 KLÉE (Frédéric), 76.
 KLÉE (D'Henri), 3108, 3110.
 KLEUTGEN, 1296, 3112, 2373.
 KNABENBAUER (P.) : prophéties messianiques d'Isaïe, 1575 et suiv.; prophétie d'Aggée,

31, 35, 1618, 1624; le mot Malachie, 1927, 2034, 2037; la prophétie de Zacharie sur le champ du potier, 2323, 2333.

KNEXEK : pasteur de Berlin, 1354.

KNOBEL : rationaliste allemand et la victoire d'Abraham sur Chodorlahomor, 7; prétend que l'Écclésiaste incline au fatalisme, 929, 2683.

KNOS, 1028.

KNYST : et les fausses Décrétales, 726, 738, 739.

KOCHANSKY (P.) : et le procès de Galilée, 1364.

KOHLER, 2392.

KOHUT (D.), 303, 515.

KONG-FOU-TZE : nom chinois de CONFUCIUS (V. ce mot), 1860.

KOPPE : rationaliste allemand et Isaïe, 2683.

KOSSOWIEZ, 2759.

KOUBLAÏKHAN : se fait proclamer fils du ciel et introduit le bouddhisme en Mongolie, 332.

KOUNBOUM : où se trouve l'arbre sacré du bouddhisme, 2093, etc.

KRAUS, 425, 425, 426, 2426, 2428.

KRISHNA et VISNOU : identifiés dans le brahmanisme, 340; son histoire poétique, 341 (V. le mot *Christna*), 1658.

KSHATRIYAS : deuxième caste de l'Inde, 338; ses attributions, 492 et suiv.

KUDER (serviteur) : se rencontre dans le nom de tous les rois d'Elam, 7.

KUENEN : attaque le livre de Daniel, 702, 704, 705, 709, 711, 712, 713; le mot Jéhovah, 1661, 1662; rationaliste allemand et les prophéties, 2640.

KUNIGL : la prophétie de Jésus-Christ sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde, 1275, 1281, 1222.

L

LABBE, 567, 2334.

LABORDE (L. de), 1935.

LABOSSORRACUS, petit-fils de Nabuchodonosor; sa mort violente, 279.

LACHAISE (*Le Père*) : son portrait par Saint-Simon, 1779; il n'eut pas de complaisance coupable pour les passions de Louis XIV, 1780; il est fausement attaqué à propos de la révocation de l'Édit de Nantes, 1780; il ne profite pas de son influence pour se faire donner des biens considérables; le cimetière du Père Lachaise, 1782; conduite des Jésuites à l'égard de leurs royaux pénitents, 1782.

LACHELIER, 440.

LACORDAIRE (R. P.), 2239, 2628.

LACOUR (P.) : missionnaire en Cochinchine, récit remarquable d'un fait de possession diabolique, 2533.

LACTANCE, apologiste du IV^e siècle, refusait

- d'accepter l'opinion de la sphéricité de la terre, 188; enseigne la nécessité de la confession, 535; son récit de la vision de Constantin, 597; l'axiome: « Hors de l'Église point de salut », 1120, 1503; les miracles des martyrs, 2082; la vie d'Appollonius de Tyane, 2108; les possessions diaboliques, 2526, 2529.
- LACTANCE (P.), récollet, exorciste des possédés de Loudun, 1896.
- LAGAMAR : divinité élamite, 7.
- LAGOUSSE (R. P.), S. J. XI, 1124, 2201.
- LAÏCS, leur distinction des clercs, 510; la prédication leur est accordée dans des circonstances spéciales, mais jamais le sacrifice eucharistique, 512; leur participation régulière à l'administration des choses ecclésiastiques en certain cas, 512.
- LAIS : nom primitif de Dan, 695, 696.
- LA LUZERNE (cardinal de) : sa théorie sur le prêt à intérêt, 2605, 2640.
- LAMAÏSME, au Thibet, vient du bouddhisme, 330; le culte de Fô en Chine, comparé au christianisme, 1687; ses prétendus miracles comparés à ceux du catholicisme, 2097.
- LAMARCK, transformiste, 726, 3088.
- LAMBERT (abbé), 750.
- LAMBERT d'Achaffembourg, historien des événements de Canossa, 372, 377.
- LAMBERT (Charles) et l'immortalité dite facultative de l'âme, 1483.
- LAMBERT (Edward), anglais, « homme porc-épic », 2486.
- LAMBERTINI, cardinal : le culte du Sacré-Cœur, 519; saint Jean Népomucène, 2222.
- LAMENNAIS et le scepticisme, 439; ses erreurs formelles sur les libertés modernes, 1825.
- LAMETTERIE, 97.
- LAMISIEN (Jean-Marie), 2086.
- LA MOTTE-LE-VAYER, sceptique, 439.
- LAMY (Mgr T. J.), professeur à l'Université catholique de Louvain X, 19, 27, 36, 241, 721, 751, 756, 944, 662, 1139, 1649, 1714, 1932, 2041, 2232, 2403, 2660, 2688, 2832.
- LANDT, 1800.
- LANGÉY (de) marquis, 1947.
- LANGUES (*confusion des*) : fait historique e non un mythe. Objection : ce fait suppose l'unité primitive du langage; or la philologie comparée semble prouver le contraire, réponse, 1783; elle fut peut-être une confusion des idées, 768, 769.
- LANGUES (*dans la primitive Eglise*) : don de s'énoncer dans les idiomes étrangers sans les avoir appris précédemment, promesse de Jésus-Christ; son accomplissement à la fête de la Pentecôte et fréquemment en faveur de quelques disciples fidèles de la primitive Eglise, 1985; l'objet précis de ce don; explications fantaisistes des rationalistes éliminant de ce *χαρισμα* tout élément surnaturel, 1787; certains exégètes prétendent que les phénomènes dont il est parlé au livre des Actes n'ont rien de commun avec le don des langues qui fait l'objet des observations de saint Paul aux Corinthiens, 1790; d'autres soutiennent avec raison que saint Luc et saint Paul parlent d'une seule et même faveur de l'Esprit-Saint, 1790; à quel objet s'appliquait ce don des langues, 1791; Notion de la glossolalie, 1793; ce don une fois communiqué à des fidèles, leur devenait-il permanent, 1794; les apôtres s'en sont-ils servi pour prêcher l'Évangile aux peuples barbares, 1795; objections et réponses. Saint Paul en blâme l'abus, 1795; pourquoi le Saint-Esprit accorda-t-il ce don d'abord et le retira-t-il après les temps apostoliques, 1799.
- LANGUES, leur parenté, 2180.
- LANGUET, archevêque de Sens, condamne par mandement les miracles du janséniste Paris, 632.
- LAODICÉE : concile en 364; semble exclure les livres deutéro-canoniques, 368; il exclut les hérétiques de la pénitence publique, 544.
- LAO-TZE : le plus ancien philosophe chinois; le premier qui rompit avec la religion de la nation, 1800; sa vie, 1801; ses relations avec Confucius; ses disciples, les taoïstes; son système, taoïsme, 1802; son livre *Tao-te-King*; sa doctrine, 1803; sa morale, 1804; interprétation et doctrine de ses disciples infidèles, 1805.
- LAOUENNAN (Mgr) : le brahmanisme et la trinité divine, 3110.
- LAPLACE : sa théorie sur l'origine de l'univers, 645; d'après son système, la lune n'est qu'un fragment de la nébuleuse terrestre détaché de sa périphérie et condensé dans la suite, 1747; sa théorie sur l'origine de l'univers, 1750; l'inertie des corps, 1980, 2928.
- LAPPARENT (M. de) : son sentiment sur la formation de la tourbe, 200; ses évaluations à propos de l'accroissement des stalagmites, 205; le Bathybius, :86, 287.
- LARDNER, 1158.
- LARNAUD (Jura) : époque larnaudienne, 225, 352.
- LAROUSSE : le miracle de saint Janvier (dans son Dictionnaire), 1652; les miracles, 2088.
- LARREY, 2209.
- LARROQUE (M. Patrice) : aveux de cet impie par rapport à la prophétie de Jésus-Christ, concernant la fin du monde, 1272.
- LARTET : l'hyène, :20; emploi des outils et armes en pierre chez les Orientaux, 231; l'existence de la mer Morte, 2005.
- LA RCE (P.) : les protestants, 1781.
- LAS CASAS (*Barthélemy*) : apôtre antiesclava-

- giste de l'Amérique, 1075; son erreur sur la traite des nègres, 224.
- LASSERRE (M.): histoire de Notre-Dame-de-Lourdes, 1918.
- LATASTE (Don): les convulsionnaires, 631, 635, 637, 640; sa judicieuse appréciation, 641.
- LATRAN: Miltiade est le premier pape qui l'habite, 393, 397; le quatrième concile impose à tous les fidèles l'obligation de se confesser une fois l'an, 533, 538; le troisième concile et la distinction des pouvoirs, 616; le quatrième définit l'existence des démons, 773; l'immunité ecclésiastique, 1485; les indulgences, 1509; en 1116, le pape Pascal II s'y condamne, 1573; mit fin aux épreuves dites *Jugements de Dieu*, 1775, 1778; troisième concile et la tolérance civile, 2189; troisième, quatrième et cinquième conciles contre l'usure, 2602.
- LATZENBÖCK: protecteur et ami de Jean Hus, 1433.
- LAUBARDEMENT: les possédés de Loudun, 1896.
- LAUGÈRE-BASSE (Dordogne): squelette trouvé en 1872, 1408.
- LAUNAY DE NAZILLY: les possédés de Loudun, 1905.
- LAUNOY, 1636.
- LAURENCE (Mgr): évêque de Tarbes; les faits de Lourdes, 1908, 1911.
- LAURENT (saint): martyr, 2131.
- LAUTH, 2469.
- LAVALLETTE (*le père de*): raison des attaques dirigées de toutes parts contre les jésuites au XVIII^e siècle, d'après un auteur protestant, 1807; son histoire comme supérieur des missions de la Martinique, 1808; son achat imprudent de terres à la Dominique; insuccès, 1809; fatales coïncidences; premier procès inique; interdit du P. de Lavallette; arrêt du Parlement de Paris; l'expulsion des jésuites, 1810; quel fut le degré de culpabilité du P. de Lavallette, et quelle part de responsabilité retombe sur l'ordre? 1811.
- LAUUD DE LESTRADE (abbé), 732, 3091.
- LAVARU: pris par les croisés albigeois, 65.
- LAVISSE (Ernest): l'Inquisition, 1537.
- LAVOISIER, 836; les arguments du matérialisme, 1962, 1967.
- LAXMI: déesse de la beauté et de la fortune, épouse de Vishnou, 310.
- LAYARD, 4 2.
- LAYNEZ: théologien, 659.
- LE BÈRE (P.): usage du serment, 1770, 1775, 1777, 1779; les ursulines de Loudun, 1902.
- LECANÉ (M. l'abbé), le miracle de saint Janvier, 1652.
- LEGLER (M.), x, 2397, 2427, 2436.
- LECOMTE (abbé), 732, 1412.
- LECTURE DE LA BIBLE EN LANGUE VULGAIRE, l'histoire des traductions et des restrictions apportées à la lecture des Livres saints, 1812; prétention des réformateurs du XVII^e siècle, 1814; remède obligé du concile de Trente, 1815; la 3^e et la 4^e règle de l'*Index* devenues loi de l'Église, 1816; accusations absurdes des sectaires, 1816; réponses aux objections des adversaires, 1820; décret de la Congrégation de l'*Index* confirmé en 1829 par Pie VIII et qui fait loi aujourd'hui, 1822; les versions permises par le Saint-Siège, 1822.
- LEFORT (M.), 425.
- LÉGENDES INDOUES: récit biblique de l'histoire d'Abraham, 8.
- LÉGION TRÉMAINE et les martyrs, 1950.
- LEGUAT, voyageur, 222.
- LEGUÉ et les possédés de Loudun, 1892.
- LE HUI (l'abbé), docte exégète de Saint-Sulpice, affirme que « la chronologie biblique flotte incertaine » 191, 379, 662; le Nabi, prophète, 2641, 2650, 3048, 3169.
- LEHMKEHL, 888, 1076, 2791, 3016, 3185, 3 62, 3162.
- LEHMANN, 2449.
- LEIBNITZ, déterministe, 130; eut à la puissance des étoiles, 781; son harmonie pré-établie, 788; réfutation 789, 790, 808; Galilée, 1364; rejette la fable de la papesse Jeanne, 1660; son objection séduisante contre le libre arbitre, 1810; sa définition de la liberté, 1841; sa théorie monadiste, 1982; 2962.
- LEIZ, 142.
- LELUT (M.), 3177.
- LEMANN, 1632 à 1634, 1639, 1617, 1649.
- LENNÉP (Van), 2908.
- LENORMAND (François), 278, 280; les chérubins de l'Éden, 463; Darins le Mède, 722, le déluge, 761, 772, 864, 1749, 2008, 2360, 2365, 2393; la fête des Tabernacles, 2668; la sorcellerie, 2951, 3035.
- LÉON LE GRAND (saint) n'institue pas la confession secrète et sacramentelle, 538, 544; rapport du pape avec les évêques, 740.
- LÉON III et la restauration des basiliques souterraines, 398.
- LÉON IV: dépose dans les églises de Rome les restes des martyrs, 399.
- LÉON VIII: confirme le privilège des investitures par l'anneau et la crosse en faveur d'Otton I^{er}, 1575.
- LÉON IX: premier pape qui paraît avoir connu la donation de Constantin, 612, 613, 1639, 2273.
- LÉON X: confirme le privilège de la présence des cardinaux, 381; proteste contre l'esclavage, 1073; les indulgences, 1516; l'Inquisition, 1552.
- LÉON XIII: trace les devoirs de l'écrivain, VII; encouragements aux solides études, 664, 1290; rapports de l'Église et de l'État, 978; identité de l'Église de saint Pierre et

de celle de Léon XIII, 987; l'esclavage, 1072, 1076; le divorce, 879, 887; grandeur de son pontificat, 974, 1027, 1352; les formes de gouvernement, 1379; les libertés modernes, 1826, 1827, 1833; le mariage, 1940, 1943, 1944; les ordres religieux, 2238; le pouvoir civil, 2543; le pouvoir temporel du Pape, 2533; la liberté de la presse, 2590; le progrès, 2621; les saintes Reliques, 2787; condamne les tendances révolutionnaires, 2846, 2847; la doctrine théocratique, 2872; droit de l'Église sur les savants, 2920, 2924; la franc-maçonnerie, 2547; la subordination des deux pouvoirs, 2996; le Syllabus, 3028, la somme théologique de saint Thomas, 3063; la philosophie thomiste, 3066; les rapports de l'Église avec les usurpateurs, 3433.

LÉONARD DE PORT-MAURICE institue la Confrérie du Sacré-Cœur, 516.

LEONETTI (P.) : son système pour prouver que les fils d'Alexandre VI seraient des fils d'adoption, 72, 76.

LÉOPOLD DE MÉDICIS, cardinal, 2929.

LE PLAY : constate que l'observation des commandements de Dieu est un élément de prospérité individuelle, familiale, nationale, 2624.

LÉPORIDES : expériences, 2476.

LÉPREUX enterrés vivants dans l'Inde brahmanique, 502, 2091; guérison miraculeuse par Jésus-Christ, 1216; attaques des rationalistes, 1217.

LEPSIUS, 2350.

LEQUIEN, 2356.

LEBOUX (Pierre) : son système panthéiste, 2267.

LEFIÇY, 3.

LESÈTRE, 2337, 2339, 2342.

LESQUOY, 2436.

LESSEPS (M. DE), 2010.

LESSING, 1123.

LETHIELLEUX (Bible), 379, 734, 930, 2386, 3034.

LEUCIPPE, supprime l'intelligence dans l'explication des choses, 785; le matérialisme, 1954, 2240.

LE VASSOR : les possédées de Loudun, 1904.

LE VAYER : sceptique, 456.

LEVERRIER, 837.

LÉVITES ET PRÊTRES de l'ancienne loi, 2878, 2886.

LIARB, évolutionniste, 440, 802.

LIAGRE, 1308.

LIBER PONTIFICALIS et l'histoire des catacombes, 390, 391, 396, 398, 422; connu dans les Gaules et en Germanie au IX^e siècle, 737; la papesse Jeanne, 1654.

LIBÉRATEUR, 1833, 2533.

LIBERTÉS MODERNES, LIBERTÉS POLITIQUES : Définition des unes et des autres. Doctrine de l'Église à cet égard, 1823; la thèse et l'hypothèse : elle tiendra toujours pour

fausses les doctrines politiques et morales opposées à ses dogmes, 1826; Objection formulée contre l'encyclique *Libertas* de Léon XIII sur la liberté humaine et sur les libertés modernes, 1827; réponses, 1828.

LIBERTÉ : Principes, 794; liberté et miracle, 2177 et suiv.; accord de la liberté humaine avec la prédestination, 2569; liberté de l'homme et la Providence, 2697 et suiv., 2744; liberté des consciences et le zèle religieux, 3194.

LIBÉRAUX (les) et le *Syllabus*, 3028.

LIBRE ARBITRE : Définition, 1833. 1^o Enseignement de l'Église; 2^o notion selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin, 1834; 3^o preuves de son existence, 4835; 4^o théories qui nient l'existence du libre arbitre; le déterminisme, arguments, 839; réfutation, 1842; solution des objections contre les preuves du libre arbitre, 1846; le miracle, 2044.

LICINIUS conjointement avec Constantin consolide la paix en faveur des chrétiens, 393, 606.

LIEBIG, matérialiste, 1957, 1972.

LIEBLEIN, 1050.

LIÉGEAIS (M.), professeur à la faculté de droit de Nancy; observations hypnotiques, 1442, 1435, 2955.

LIEVIN DE HAMME (F.) et la grotte de l'Annonciation, 1890.

LIÈVRE (*Prétendue erreur de la Bible sur le*) : Moïse a-t-il fait erreur en disant que le lièvre rumine et qu'il n'a pas le pied fendu? 1851; solution de M. Schaefer, 1852.

LIGUE (*le Saint-Siège et la*) : deux périodes bien tranchées où l'on aperçoit des phases diverses de la conduite des Papes. Dans les faits l'on peut interpréter diversement quelques détails de la manière d'agir du Saint-Siège, mais l'on remarque que toujours les Papes ont eu en vue les intérêts de la religion et ceux de la monarchie française, 1853 à 1857.

LIGORI (saint Alph.) : son appréciation du scepticisme pyrrhonien, 456, 576, 595; sa doctrine sur les théâtres, 3058.

LIMBORCH, 1556, 1557.

LINGARD, 3084.

LINGUISTIQUE : ce qu'elle prouverait par rapport au déluge, 768.

LINSÉ : doute si l'attitude verticale est un caractère propre à l'homme, 1386; monogéniste, 2473.

LION : image biblique dans la prophétie de Jacob concernant Juda, appliquée à Jésus-Christ, 1629.

LIPSIUS et le séjour de saint Pierre à Rome, 2420, 2438.

LISBONNE et les découvertes préhistoriques de M. de Mortillet, 1398.

- LITTLEFLOU** (Georges) : les guérisons miraculeuses produites sur le tombeau du diacre Paris, 634.
- LITRÉ**, positiviste français; ne fut pas un apôtre du transformisme, 730; sa doctrine positiviste, 806, 807, 2175, 2176; le miracle, 2048, 2495; le surnaturel, 2635.
- LITURGIE** autorisée de la messe, 2015; variété des liturgies eucharistiques, 2016.
- LIVRES sacrés de la Chine** (les) : idée fautive adoptée par certains savants touchant ces livres; mérite exagéré qu'on leur a attribué, dangers, 1858 : la vérité sur les Kings, livres des anciens sages, 1859; qui se divisent en 2 catégories : les *Grands-Kings*, a) le *Yi-King*, 1861, il se compose d'une série d'explications, de signes mystérieux, 1865; b) *Shou-King*, 1866; son contenu est historique et son but social et politique; c) *Shi-King*, recueil de poésie, 1867; d); *Li-Ki*, mémorial des rites, 1868; e) *Yo-King*, musique, 1869; f) *Thou-Kiou*, recueil d'annales, 1870; les *Petits-Kings*, énumération des livres qu'il renferme, 1870; conclusion : différence radicale des livres sacrés de la Chine avec notre Bible, 1872.
- LIVRES saints** (V. le mot : *Écriture sainte*).
- LIVRES sibyllins**, leur appréciation par Mgr Freppel, 2102.
- LLOBENTE**, 1551, 1554, 1556, 1557; ses assertions erronées sur les victimes de Torquemada, 3085.
- LOCKE**, sensualiste, trace les voies au matérialisme moderne, 1956, 439, 791.
- LOCULI**, niches oblongues des catacombes, 403.
- LOGOS** (le) de saint Jean, 3172.
- LOIS positives et lois naturelles**, 2159, 835, 837.
- Loi mosaïque** : n'a pas Esdras pour rédacteur, 1069; l'esclavage, 1072.
- Loi naturelle** : en tant qu'elle résulte de l'essence même des choses, n'est sujette à aucune dispense, 872; loi de la nature physique; manière constante et universelle dont les mêmes phénomènes se reproduisent et les miracles, 2044.
- Loi morale** règle ce que nous devons faire; certaines lois de l'ordre moral expriment ce que nous faisons et ce que nous ferons, étant données notre nature et nos dispositions, 458.
- LOISELEUR** de Longchamp : traducteur des lois de Manou, 683.
- LONGPÉRIER** (de), 462.
- LORETTE** (Notre-Dame de) : l'Église n'exige pas de la foi de ses enfants la croyance à la translation miraculeuse de la sainte maison de la Vierge, en Italie, mais elle considère ce fait comme véritable. Les raisons de son jugement, exposé des faits, 1873, série ininterrompue de témoignages qui nous montrent les pèlerins venant de siècle en siècle jusqu'au xiii^e siècle à Nazareth vénérer la sainte maison, 1873; récit de la triple translation par les anges à Tersacte, dans la forêt près de Lorette, enfin à Lorette même; relation faite par *Paul de Sylva*, contemporain de ces prodiges, 1882; plaisanterie de Voltaire, 1885; assertion des encyclopédistes, 1886; réponses (*ibid.*). Il est faux que les pèlerins vénèrent encore la maison de la sainte Vierge à Nazareth, 1889. Tous les écrivains catholiques s'inclinent devant ce miracle, 1891.
- LORNI**, dominicain, et Galilée, 1321, 1322.
- LORET**, voyageur et les moissons des fourmis, 1297.
- LOTH** (femme de) : le récit biblique attaqué par Volney est explicable même sans miracle. La femme de Loth a été en quelque sorte pétrifiée, 1892, 6.
- LOTHAIRE** : son divorce et l'Église, 889.
- LOUDUN** (possédées de) : résumé des événements, 1893; premiers symptômes : Urbain Grandier, 1894; exorcismes, 1895; Laubardemont, 1896; supplice de Grandier, 1897; continuation des exorcismes pendant plusieurs années (*ibid.*); examen critique des sources historiques, 1898; l'hypothèse de supercherie écartée, l'intervention diabolique reste très probable, 1903; la conduite de l'Église en cette affaire n'est point répréhensible, 1906.
- LOUIS DE BOURBOIS** : sa lettre à Grégoire XIII à l'occasion de la Saint-Barthélemy, 281.
- LOUIS LE DÉBONNAIRE**, 739.
- LOUIS VII** : ordonnance de 1226 contre les hérétiques, 1533.
- LOUIS** (saint), roi de France en 1254; l'inquisition, 1538; assiste à l'office dans la maison de la sainte Vierge à Nazareth, 1876; mettait sa bibliothèque à la disposition des hommes d'étude, 3067.
- LOUIS XII** : motifs de son divorce et le pape Alexandre VI, 890.
- LOUIS XIII**, 1896.
- LOUIS XIV** et les protestants, 623, 625; la caisse de conversion et la Révocation de l'édit de Nantes, 626, 2204 et suivantes; les Camisards, 2113; la procédure contre les sorciers, 2962; le P. Laclaise, 1779, 1782; les accusations de sorcellerie, 1906.
- LOUIS XV** et la suppression des jésuites, 517; les protestants, 623, 625; blessé avec un couteau de poche, 1541.
- LOUIS DE GONZAGUE** : ardeurs de son cœur, 522.
- LOUIS XVIII** et la liberté des cultes, 1824.
- LOURDES** (miracles de) : l'Église n'impose à personne l'obligation de croire aux apparitions et aux miracles de Lourdes; elle a réprimé les abus superstitieux de Péan, elle favorise le pèlerinage ayant des preuves

très fortes de la vérité des apparitions de la sainte Vierge et des miracles de Lourdes, 1907; court exposé des faits (*ibid.*), commission épiscopale chargée d'une enquête approfondie, 1908; explication des faits miraculeux par l'action de l'imagination des malades (docteur Bernheim). Les malades guéris par l'eau de Lourdes ne peuvent être mis en parallèle avec ceux guéris par les suggestions hypnotiques, 1910; déclaration de Mgr Laurence: l'Église manquerait à sa mission si elle ne favorisait pas le pèlerinage de Lourdes, 1912; justification de ce pèlerinage, 2376.

LOUVIERS (seigneur de), et les droits seigneuriaux, 923.

LOUVERNE (près Laval) : ossements préhistoriques, 1403.

LORVOIS, conseiller de Louis XIV, dans la révocation de l'édit de Nantes, 2208.

LOWENTHAL (Édouard), matérialiste, 1958.

LUBAC (de), 3057.

LUBBOCK (sir John), savant naturaliste anglais et l'âge de bronze, 349, 353, 473, 484, 864; les mœurs des fourmis, 1296, 1385, 2157, 2256.

LUC (saint), auteur du troisième évangile, 2227, 1440, 1446; des *Actes des apôtres*, 20 à 23.

LUC, évêque de Tay, en Espagne et les stigmates de saint François, 1298.

LUCA (M. de) et le miracle de saint Janvier, 1653.

LUCANUS, 2240.

LUCERO : zèle inconsidéré, 1541.

LUCIUS III (pape) et les hérétiques, 1332.

LUCIEN traite les chrétiens de magiciens, 2082.

LUCRÈCE rejetait la sphéricité de la terre, 187; adopta le déterminisme, 786, 2210.

LUDEN, 374; explique la rigueur du Pape à Canossa, 377.

LUGO (de), théologien, 615, 616.

LUMIÈRE : son origine, 1751.

LUMIÈRE DE GLOIRE ou la vision béatifique, 486.

LUNE : d'après le système de Laplace, 1747.

LUN-YU : livre des disciples de Confucius, 579.

LUTHER ne voulait pas supprimer la confession, mais seulement la rendre facultative, 536, 547, 662, 624, 628; la sainteté de l'Église, 1008, 1013; les vœux, 1012, 1028; use de l'astrologie pendant la guerre des paysans, 783; ses disciples et les prescriptions de l'Index, 1503; 1764; la lecture de la Bible, 1814; la messe, 2012, 2368; la prétendue tolérance des protestants, 3070, 3077.

LUZA : nom primitif de Béthel, 289.

LUYS (L.) : sa théorie organiciste, 3175.

LYELL, géologue anglais, observe l'instinct migrateur de l'homme, 145; ses principes de géologie, 199; formation de la tourbe, 200, 202, 203; prétend que le Pas-de-Calais

n'existait pas quand l'homme a pris possession de nos contrées occidentales, 205, 206, 425, 483, 2262.

LYCÉE et la femme de Loth devenue statue de sel, 1892.

LYON : deuxième concile œcuménique, sa définition sur le ciel, 483; l'infailibilité pontificale, 743; les indulgences, 1509, 2252; contre l'usure, 2602.

M

MABILLON, savant bénédictin, 423, 576; l'universalité du déluge, 756, 760; la *sella stercoraria* à propos de la papesse Jeanne, 1657; les oracles au moyen âge, 1769, 1771, 1772, 1778.

MABIRE, 1662, 3110.

MACHABÉES : les deux livres canoniques ne se sont point trompés sur les peuples étrangers. Justification des points attaqués par les protestants et les rationalistes, 1913.

MACHABÉES : 700, 713, ils étaient des prêtres, des enfants de Lévi, 733, 1061.

MACON : droit du chantre et le droit du Seigneur, 917 : 2^e concile tenu en 588 : l'âme des femmes, 1241.

MADAÏ : fils de Japhet, 769.

MADELEINE de Pazzis (sainte) : canonisation, 2409.

MADONES MIRACULEUSES : phénomènes miraculeux manifestés dans les Madones d'Italie à la fin du siècle dernier : constatés par une commission, 1914; prodige de la Madone de Rimini le 11 mai 1850 est reconnu après enquête sévère. — Précautions prolongées pour écarter la superstition et l'hallucination : 4 exemples de rejet de récits dépourvus de preuves, 1915; d'ailleurs les jugements en cette matière ne sont imposés à personne, 1916.

MAGDALÉNIENNE : période préhistorique de l'âge paléolithique de l'époque quaternaire, ou de La Madeleine (Dordogne) 225, 414.

MAGELLAN, 187.

MAGES (les) : et la fuite en Egypte, accord de saint Mathieu et de saint Luc, 1170; leur arrivée 2 ans après la résurrection de Jésus selon l'évangile apocryphe de saint Jacques, 1176.

MAGICIENS : et le pouvoir diabolique selon Bergier, 2953.

MAGIE : 774; constatation, 777; abus, 780.

MAGISTÈRE (le) de l'Église et de l'Écriture sainte, 951, 953.

MAGNENCE : monnaies avec inscription : *In hoc signo vinces* : 699.

MAGNÉTISÉS : 779

MAGNIN et les protestants de Suisse, 3073, 3075, 3084.

- MAGUPELLI, 1656.
- MAHABHARATA : l'Iliade de l'Inde, poème de deux cent mille vers 56, 468, 470.
- MAHOMET : opposition de sa vie et de sa religion avec la vie de Jésus-Christ et le christianisme, 1695 et suivantes : ses prétendus prodiges et révélations, 2110; effets de son fanatisme opposés à ceux de la prédestination, 2567.
- MAHOMÉTISME : état de l'Arabie quand Mahomet commence ses prédications, 1916; vie du prophète; était-il de bonne foi? 1918; circonstances qui lui ouvrent la voie, 1919; raison des progrès du mahométisme à l'époque de son apparition et jusqu'à nos jours, 1920; le Coran, 1921, la religion mahométane; ses doctrines et son culte, 1922; pourquoi les libres-penseurs préfèrent le mahométisme au christianisme? 1924; sa doctrine et sa diffusion comparées à celles du christianisme, 618, 619, 62?, 2807; ses abus, 624.
- MAIMONIDES : 1633; son témoignage sur la Résurrection de Jésus, 2817.
- MAÏ (cardinal) : les livres sibyllins, 2102.
- MAILLA (P. de) : histoire générale de la Chine, 2768.
- MAILLANE (Durand de) : avocat, 1947.
- MAILLET (de) : système transformiste au siècle dernier, 3688.
- MAIN : définie par Geoffroy de Saint-Hilaire, 1387.
- MAINMORTE, contrat, 1075.
- MAINTENON (M. de) : n'a point inspiré à Louis XIV les mesures édictées contre les protestants, 2207.
- MAISTRE (Joseph de) : son opinion sur la conduite des Papes à l'égard du divorce des princes, 888; son opinion à propos de la bulle *Inter Cetera* d'Alexandre VI, 69, 70; justifie l'inquisition, 1527, 1528, 1529-1537.
- MAL (*l'existence du*) : difficulté d'après Stuart Mill tirée de l'existence du mal comparée avec la puissance ou la bonté du Créateur, 1924; réponse : Dieu ne peut vouloir le mal *physique* comme fin. Il le veut comme *moyen*. Il permet le mal moral (péché) sans le vouloir ni comme fin ni comme moyen, 1925; le mal loin de contredire les perfections divines les manifeste, au contraire, 1927; sa différence d'avec le bien ne dépend d'aucune volonté ni divine ni humaine, 1100; la Providence, 2702.
- MALACCA (presqu'île) : gisement d'étain, 346, 867.
- MALACHIE (*prophétie messianique*) : La 1^{re} concerne l'Eucharistie; ce sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ que la manne et le sacrifice de Melchisédech avaient figuré; mais que nul prophète n'avait encore annoncé, 1927, 2010, 2632; réponses aux critiques, 1929; répression des plaintes du peuple en affirmant que Dieu enverrait dans le temple le Messie, 1930; il prédit aussi le précurseur du Messie, 1931; paroles de Bossuet, 1932; avait appelé le Messie « l'ange de l'alliance » 716; prédiction, 1601; prophétie du don des langues, 1800.
- MALAIS : origine, 2178.
- MALDONAT, 660, 1308.
- MALEBRANCHE : pour son occasionalisme, 787, 2689.
- MALCOLM III : et les lois concernant le droit du Seigneur, 921.
- MALÉFICE : et convulsionnaires, 629, 630.
- MALFERT (P. Auguste), 761.
- MALESHERBES, 1344.
- MALPIERO, 73.
- MALOU (Mgr), 1476, 1814, 1823.
- MALTE : miracle de saint Paul dans cette île, 22.
- MAMMOUTH : éléphant quaternaire, 217.
- MANAOS (Amérique) : pratiquaient la circoncision, 490.
- MANASSÉ : roi de Juda enchaîné, conduit à Babylone, délivré miraculeusement sur sa prière, attaques et réponses, 1933.
- MANAVA : ou livre des lois de Manou, 491.
- MANDCHOUË : au x^e siècle, le bouddhisme y a des adeptes, des temples et des zénaïries, 332.
- MANÈS, 1190.
- MANÉTHON : prêtre égyptien du temps des Ptolémées, ses sommaires chronologiques, 1047, 1048, 1051, 1053, 1054, 1055.
- MANI KARNIKA : puits légendaire où se plougent les pécheurs brahmaniques, 503.
- MANICHÉENS : étaient adonnés à l'astrologie, 783; et au fatalisme, 784; leur erreur expliquée, 1078, 1112.
- MANFREDI : ambassadeur, 73.
- MANNE : est une nourriture surnaturelle et non une gomme de tamarin, 1934; différences essentielles, 1935.
- MANNING (cardinal Ed.) : 748, 2301.
- MANOEL DE NOBREGA (P.) : fondateur de la mission du Brésil, 2125.
- MANOU : ancêtre légendaire de l'humanité et son auteur même, d'après la doctrine brahmanique; ses lois, 938, 491, 683, 685, 686, 688; ses lois et l'Écriture sainte, 937, 3418, 3453.
- MANSI, 568.
- MANSUY : évêque de Toul au iv^e siècle, 1404.
- MANUÉ : père de Samson, de la tribu de Dan, offre un sacrifice, ce qui ne prouve point la non-existence du sacerdoce lévitique, 1936 (V. le mot *Sacerdoce chez les Hébreux*), 2880.
- MANUMORTABLES : étaient-ils des esclaves des ecclésiastiques et des monastères, 1075.
- MANUMISSIONS (les) : faites devant les autels, mettaient les affranchis et leur lignée

- sous la protection de l'Église, 1074.
MARA : génie du mal dans le bouddhisme, 325.
MARC : gnostique du temps de saint Irénée, 561, 2112, 3062.
MARC : pape déposé au-dessus des catacombes, 394.
MARC : évangéliste, 2227, 1738-1140.
MARC-ARÉLE : persécuteur, 405.
MARC (saint) : ermite, disciple de saint Jean Chrysostome, 548.
MARCA, 610.
MARCEL : n'a pas été inhumé dans les catacombes, à cause de la persécution de Dioclétien, 392, 393.
MARCEL (saint) : évêque d'Apamée, 2150.
MARCELLIN : pape; les catacombes, 391, 392.
MARCHI (P.), 424.
MARCIEN (jurisconsulte) : un texte sur les *collegia tenuiorum*, 388.
MARCION : hérétique condamné à une peine pécuniaire, 391, 1141, 2431.
MARDOCHÉE, 700.
MARDOUCK : dieu babylonien, 1929; auquel on offrait des aliments, 289, 649, 696.
MARGUERITE DE VALOIS, 28.
MARGUERITE (sainte) : tient une croix à la main, 674.
MARIAGE : doctrine de l'Église, 1936; mariage civil, 1938; justification de la doctrine de l'Église et de la conduite de la papauté sur ce point, 1939; difficultés et solution, 1940; justification des reproches faits à l'Église sur sa législation, sa casuistique, ses procédures relatives au mariage, 1944; célibat, 426, 430; prématuré chez les Indiens brahmaniques; maux qu'il engendre, 505; la doctrine avestique, 691; dispenses, 873; indissolubilité, 878; le droit du Seigneur, 920.
MARIANA (R. P.) : jésuite espagnol; le nombre des victimes de Torquemada, 3086; sa vraie pensée sur le tyranicide, 3131.
MARIE STUART : fille de Jacques II, d'Angleterre; le Sacré-Cœur de Jésus, 515. règne d'Écosse, monte sur l'échafaud, 3081.
MARIE : dans les peintures des catacombes, 411.
MARIE-LOUISE : archiduchesse d'Autriche, son mariage avec Napoléon I^{er}, 894.
MARIETTE : égyptologue, niait que le fer fût connu en Égypte sous les premières dynasties, 1244, 2141.
MARIN (Melgare) : son roman sur l'Inquisition, 1540.
MARIS (Dr) : rationaliste, soutient que Jésus-Christ est un mythe, 293, 683, 684, 691, 693; la trinité indoue, 3116, 3152.
MARMONTEL : Alexandre VI, 66.
MARNE (France) : période préhistorique de l'âge du fer de l'époque actuelle, 225.
MAROCO (M.), 2192.
MAROZIE : femme influente dans les affaires ecclésiastiques (x^e siècle), 1660.
MARQUARD (J.), 1600.
MARRUCCI (Orazio), 425.
MARS : divinité frappée sur les monnaies de Constantin, 606, 607.
MARQUETTE : payable au Seigneur, 921.
MARSHALL, 621, 2121.
MARSILE DE PADoue : hérétique contre lequel s'élève Jean XXII, 613, 2273; son enseignement sur les évêques condamné par le concile de Trente, 1230, 2394.
MARTIAL (saint) : son tombeau, 396.
MARTIGNY (abbé), 425, 2016, 3025.
MARTIN (saint) : la destruction des sanctuaires idolâtriques des campagnes, 2151; renverse un autel élevé par méprise à un larron, 2375; un possédé en l'air à l'approche de ses reliques, 779; ses miracles, 2082.
MARTIN (M. l'abbé), 2397, 2404, 2905.
MARTIN V., 2273; les biens ecclésiastiques, 2859; condamne le tyranicide, 3189.
MARTIN (Raymond), 3189.
MARTIN (A.-P.), S. J., 1948, 2350.
MARTIN (Charles), 212, 846.
MARTIN (M. H.) : ancien doyen de la faculté de Rennes, 1049, 1055, 1397; combat la thèse de l'origine païenne et égyptienne de la semaine, 1737, 3169.
MARTIN (M. Henri) : ce qu'il dit de Pierre de Castelnau, assassiné par les ordres de Raymond VI, pour attaquer la croisade albigeoise, 61; la Saint-Barthélemy, 28; le droit du Seigneur, 924; accuse faussement les jésuites, 1781; avoue qu'ils remirent leur cause entre les mains de leurs plus grands ennemis, 1810; la révocation de l'édit de Nantes, 2208.
MARTINIÈRE (LA), écrivain protestant, 2209.
MARTINIQUE : résidence du P. de Lavallette, 808.
MARTYRE; définition, 1948; historiquement et théoriquement, 1949; comment est-il une preuve de la religion catholique, 1949; diverses objections sur le nombre des martyrs, leur caractère, leur fanatisme, leur comparaison avec les martyrs des autres religions, réponses, 1951 et suiv.. chrétiens et bouddhistes, 2808.
MARTYROLOGE hiéronymien, 421.
MASPERO 864 : trouve le fer sous plusieurs pyramides dont une semble remonter à la 3^e dynastie, 1244, 2142.
MASSAGÈTES du temps d'Hérodote : connaissent l'or, le bronze, etc., 345.
MASSILLOX et les théâtres, 3059.
MASSOL : la morale indépendante, 2177.
MASSORÈTES, 702, 704.
MASSOROLI, 2393.
MATARAZZO, 74.
MATÉRIALISME : 1^o *Ce qu'est le matérialisme*, 1954; son histoire, 1956; exposé du maté-

- rialisme avec ses arguments, 1959; 1^o deux théories générales. La matière suffit à rendre compte de tous les phénomènes; rien n'existe que ce que les sens perçoivent, 166; 2^o théorie matérialiste du monde inorganique; 3^o théorie matérialiste du monde organique, 1964; 4^o explication matérialiste de la pensée, 1971; théories matérialistes sur Dieu, l'âme, le libre arbitre, la morale et les arts, les rapports sociaux, 1974; réfutation du matérialisme; 1^o réfutation des deux théories générales, 1976; 2^o réfutation de la théorie matérialiste du monde inorganique; l'inertie, l'attraction, 1979; permanence de la matière, 1984; permanence et unité des forces physiques, 1985; 3^o réfutation de la théorie matérialiste du monde organique: a) il y a une différence marquée entre les phénomènes inorganiques et les manifestations de la vie; b) il n'y a pas de génération spontanée, 1991; c) pour expliquer le phénomène de la vie, il faut admettre l'existence d'un principe vital, 1991; l'évolution de la matière vivante, 1996; 4^o réfutation de l'explication matérialiste de la pensée, 1997; 5^o réfutation des théories matérialistes sur Dieu, l'âme, le libre arbitre, la morale, les arts, les rapports sociaux. Conséquence logique de ces théories, 2000; conclusion: le matérialisme n'est pas seulement une erreur, mais la perversion de tout ce qu'il y a de grand dans l'homme, 2004; ses raisons contre la spiritualité de l'âme, 96; l'ennemi de la liberté et le précurseur de la tyrannie, 882; non enseigné par l'Écclésiaste, 927; la génération spontanée, 1370; condamné par le Concile du Vatican, 2246.
- MATERNUS** (*Firminus*), contemporain de Julien l'Apostat dédie son ouvrage à Constantin, 607.
- MATHARÉE** où avait séjourné l'Enfant-Dieu dans sa fuite en Egypte, 1176.
- MATHIAS**, 709.
- MATHILDE** de Toscane (comtesse) et le pouvoir temporel des Papes, 2337.
- MATHUSALEM** fut-il sauvé du déluge? 763.
- MATIGNON**, 1296.
- MATIÈRE**: réalité, étendue résistante et mobile, 80; la matière brute n'a pu produire la vie.
- MATTHIAS**: en hébreu Théodoas ou Theudas (don de Dieu), 26.
- MATTHIEU** (saint), son évangile, 2226.
- MAURE** (Ille et Vilaine): 400 laches en bronze y ont été trouvées, 343.
- MAURENBRECHER**, 3087.
- MAURER**: rationaliste allemand, 2683.
- MAURY** (M. Alfred), 277, 779; donne le coup de grâce à la thèse de l'origine païenne et égyptienne de la semaine, 1737.
- MAURICE**, landgrave de Hesse, introduit le protestantisme dans ses États, 3078.
- MAVEL** (M.) et les *Monita secreta*, 2440.
- MAXENCE**: construit un cirque près de Saint-Sébastien, 386; paix recouvrée, 392, 393; la vision de Constantin, 396, 397, 600, 601.
- MAYA, MARIA**, 323; absurdité de l'assimilation de Màya, mère du fondateur du bouddhisme, avec la mère du Christ, 2004.
- MAYNARD**, 2791.
- MAZDÉENS** ne sont pas les créateurs du genre apocalyptique, 242; n'ont jamais connu l'idée d'un *Médiateur* entre Dieu et l'homme, 293.
- MAZO**, magistrat de Valladolid, 2350.
- MAZZELLA**, 1296, 489, 1296, 1476, 2723, 3162.
- MEAUX**, concile en 843, 739.
- MÉCANISME**: origine philosophique du déterminisme, 783; réfutation, 798; sa théorie pour expliquer le principe vital, 3172.
- MÉDARD** (Saint-), *cimetière* des convulsionnaires jansénistes, 623, 628, 779.
- MÉDES**, dans la vision des Empires, 1061.
- MÉDIATEUR** entre Dieu et l'homme, est une conception chrétienne et non avestique, 293.
- MÉDINE** et Mahomet, 1919.
- MÉDIUMS**, dans le spiritisme, 779, 2963.
- MÉDO-PERSES**, l'une des 4 grandes monarchies de la vision de Daniel, 698.
- MEHEMET-ALI**, prenant les terres des Égyptiens dans les besoins d'argent, 1718.
- MEHOQEQ**, mot de la prophétie de Jacob. Traduction, 1633, 1634.
- MEIGNAN** (Mgr), 19, 1633, 1638, 1649, 1749, 1785; le polygénisme, 2469, 2494, 2669, 2679.
- MÉLANCHTON**: use de l'astrologie, 783; fataliste, 785; la prétendue tolérance des protestants, 3075.
- MÉLANGISTES**: secte des convulsionnaires, 637.
- MELCHIOR DE MACANOS**: considérations à propos des tribunaux inquisitoriaux, 1342.
- MELCHISÉDECH**: sacrifice, 690.
- MELGARES-MORIN**, 1533, 1534.
- MÉLISSUS**, 2240.
- MÉLITON**: témoigne en faveur des livres deutéro-canoniques, 368.
- MEMPHIS**: statue de Ramsès; habitée jusque vers l'an 500 de notre ère, 477; où l'Enfant-Dieu aurait visité le Pharaon, 1176.
- MENA** (*Ménès*): premier roi de la première dynastie égyptienne, 1034.
- MÉNAGES-GILLES**: les possédés de Loudun, 1898.
- MENAUT**, 34, 309.
- MENDOZA** (Hurtado de), 2190.
- MENZEL**: protestant; la conduite de l'Église à l'égard des sorciers, 2960.
- MÈQUE** (LA): le Coran, 1694, 1916.
- MER MORTE**: mer de sel; son origine; existait avant la destruction de Sodome, du

- temps même d'Abraham; mais elle s'est agrandie, 2006.
- MER ROUGE (passage de la) :** 1° les Hébreux n'ont point longé la Méditerranée, 2008; 2° ils n'ont pas profité d'une marée basse, mais d'après le texte biblique, l'événement est miraculeux, 2009.
- MERCEY (M. de) :** ses études spéciales sur les alluvions de la vallée de la Somme, 197, 207, 243.
- MERCI (les religieux de la) :** le rachat des esclaves, 1074.
- MERIENPTAH I^{er} :** roi d'Égypte, sous lequel aurait eu lieu le départ des Hébreux, 1050, 1054.
- MERITOLFSON :** chef scandinave en 986, se rend au Groënland, 142.
- MERODACH-BALADAN :** roi de Babylone, envoyait, dit Isaïe, des lettres et des présents à Ezéchias, double difficulté relative à cet épisode, 2006.
- MESHA et MESHANA :** couple primitif dans la doctrine avestique, 51.
- MÉSOPOTAMIE :** le déluge, 756.
- MESSÉ :** définition et enseignement théologique sur la messe, 2010; preuve de cette doctrine (*ibid.*); législation du concile de Trente au point de vue liturgique et canonique, 2011; difficultés de Luther, des protestants, et des modernes incrédules, 2012; leur réfutation: l'Eucharistie n'est pas seulement un symbole, la messe n'est pas la négation blasphématoire de la croix, 2013; elle n'est pas célébrée pour les saints ni en l'honneur des défunts, 2014; orthodoxie du missel romain; les honoraires, 2015, etc. (V. le mot *Eucharistie*), célébration dans les cimetières, 392, 397; les offrandes du sacrifice brahmanique, 688.
- MESSIE (idées des Juifs sur le) :** roi terrestre glorieux et puissant, libérateur de son peuple du joug des étrangers; conquérant des gentils, 2021; fils de David, devant naître à Bethléem, 2023; imbus de telles idées comment recevoir pour Messie un pauvre Galiléen, né, croyaient-ils, à Nazareth de parents obscurs, etc. 2026. Ils rejetaient avec horreur la pensée que le Messie pût être Dieu; or, Jésus-Christ se disant Dieu, ils en concluaient qu'il n'était pas le Messie, 2026; combien on croyait peu aux humiliations du Messie, 2030; même ses disciples, 2031. Cconcept des juifs modernes, 2032; promesses faites à Abraham, 10; prophéties d'Aggée, 31; prédit par Daniel, 703, 708, 713, 714; le mot était connu des juifs, « *mashiah* », 713, 734; prophéties qui le concernent, 1375; sur son origine, son action, 1394, 1617; sa divinité, 1665; annoncé par Zacharie, 3186.
- MESSIES (les faux) :** prédiction de Notre-Seigneur Jésus-Christ, 2017; Judas le Galiléenite (*ibid.*) Thendas, Simon le magicien, Barkokebah, 2018, etc.
- MÉTÉOROLOGIE :** exposé de cette erreur, 2033.
- MÉTIS :** groupes intermédiaires des races, 2476.
- MÉTROPOLITAINS :** leur pouvoir sur les évêques d'après les fausses Décrétales, 731.
- MEUSNIER (Antoine) :** 1903
- MEXICAINS :** employaient la croix comme un signe du dieu de la pluie, 674.
- MEXIQUE :** et les missions des Franciscains, 2124.
- MICHAS :** habitant de Laïs 695; sa conduite à propos du sanctuaire illégal de Dan, 697; installe un sanctuaire schismatique dans sa maison et fait prêtre son fils, 2880.
- MICHÉE : Prophéties messianiques :** Règle d'exégèse pour la distinction des prophéties concernant le royaume du Messie et celles concernant les royaumes d'Israël et de Juda 2034. 1° Il dépeint l'Église du Christ avec les notes qui la caractérisent, 2033. 2° La lumière prophétique lui montre le Christ naissant à Bethléem, 2037; les caractères remarquables du Messie, 2040; prédictions, 1377.
- MICHEL Nicolas, rationaliste :** 1193, 2352, 2540, 2643, 2644, 648, 2655.
- MICHEL DE BAY :** janséniste fataliste, 785.
- MICHEL CÉRUCLAIRE :** lettre du pape Léon IX, 612, 2273.
- MICHEL PALÉOLOGUE, empereur (1271) :** cite la donation de Constantin, 613.
- MICHEL (saint) :** debout sur le dragon, idée et métaphore, 56; n'a rien de commun avec Indra terrassant Vritra, 57.
- MICHEL SERVET :** médecin espagnol menacé et brûlé par Calvin, 3070, 3074.
- MICHELET :** accusation contre Innocent III; déclaration contre les Albigeois, 59, 61; la Saint-Barthélemy, 280; la vision des chérubins d'Ezéchiel, 461; l'animosité de la cour contre les jésuites, 1810.
- MICROBES :** 160.
- MIDACRITUS, marchand de Cadès, découvre les îles Cassitérides,** 347.
- MIGNE, 344, 346, 347, 348, 630.**
- MIGNON (Jean), chanoine à Loudun et les possédées,** 1894, 1895.
- MIL (Abraham, 1667), 761.**
- MILÈVE, 2^e concile et le péché originel,** 2368.
- MILL (Stuart), philosophe anglais :** forme savante qu'il donne à l'associationisme, 260; soutient la théorie du dualisme, 650; son idéalisme sensualiste, réfutation, 1468 à 1471; déterministe, 794; réfutation, 800; sa doctrine positiviste, 807, 808, 814, 816; son objection contre le libre arbitre et réfutation, 1848; prétend que le mal contredit les perfections divines; réponse, 1924

- et suiv., son utilitarisme inductif, 2171; réfutatif, 2172, 2495.
- MILLOFF (M. de) : l'âge du fer en Chine, 1244.
- MILNE EDWARDS (M. Alphonse) : savant naturaliste, 222; récit des explorations pour trouver et étudier le Bathybius, 288, 1379.
- MILOCHAT, 1882 à 1891.
- MILTIADE, pape : les biens confisqués pendant la persécution, 393; le premier qui habita le palais de Latran, et le dernier enterré dans une chambre du cimetière de Calliste, 393.
- MINOPIES (les) des îles Andaman ignorent le moyen de faire du feu, mais ne sont pas athées, 866, 867.
- MINOKHRED : livre avestique, 294.
- MINUTIUS FÉLIX : son texte parlant des croix que les païens adorent et que les chrétiens rejettent est une pure mystification, 678, 859; les miracles des martyrs, 2082; les démoniaques, 2513.
- MIRABEAU : comment il justifie la spoliation des biens ecclésiastiques, 2859.
- MIRACLES : 1° ce que l'Eglise enseigne sur les miracles; définition du concile du Vatican, 2042; 2° Notion véritable du miracle, 2043; fausses notions, 2047; 3° possibilité du miracle du côté des créatures et du côté de Dieu, 2048, 2806; avis de Rousseau, 2052; convenance du miracle; il ne détruit pas les lois de la nature, 2053; il ne met pas obstacle aux inductions de la science (*ibid.*); inexactitude des paroles de M. Ronan, 2054; les miracles et l'immutabilité de Dieu, 2055, 2633; 4° constatation du miracle en reconnaissant, *a*) la réalité du fait, 2057; *b*) son caractère extra-naturel, 2059; *c*) son origine divine, 2061; *d*) le but où il tend; 2062; 5° force probante du miracle, il prouve manifestement la divinité d'une doctrine ou d'une mission, 2062; miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament manifestant la divinité de la religion chrétienne, 2063; les caractères miraculeux de l'établissement de l'existence de l'Eglise prouvent la vérité de la religion catholique, 2065; *a*) étendue et rapidité de la propagation du christianisme, 2066; difficultés qui s'opposent à la conversion du monde, 2067; moyens employés pour la propagation du christianisme, 2069; *b*) conservation de l'Eglise catholique, merveille de sainteté, de fécondité, d'unité, de stabilité, 2071; miracles des saints dans l'Eglise catholique; *a*) enseignement de l'Eglise à ce sujet, 2073; règles suivies par l'Eglise pour les discerner. Pour la béatification et la canonisation des saints, elles ont été résumées par Benoît XIV, 2075; *b*) comment les miracles se sont renouvelés sans interruption dans le sein de l'Eglise catholique depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours, 2081; *c*) quelques mots des résurrections, 2081; *d*) raison providentielle des miracles des saints, 2087; 6° prétendus miracles des fausses religions, 2088; *a*) brahmanisme, 2089; le fakir enterré et ressuscité, 2091-4; *b*) bouddhisme et lamaïsme, 2093; faits qui supposent l'intervention d'une puissance supérieure, 2098, *c*) religion des anciens Babyloniens, des Egyptiens et des Perses, 2099; *d*) paganisme gréco-romain : Oracles. Pourquoi ils étaient en faveur (*ibid.*); livres sibyllins, ils n'ont jamais renfermé de véritables prophéties, 2102; guérisons attribuées à Esculape et à Scérapis, 2105; divers prodiges attribués à certains païens, 2107; *e*) judaïsme moderne, 2110; *f*) islamisme, 2110; *g*) sectes chrétiennes gnostiques (jongleries), 2111; montanistes et leurs extases, 2112; camisards, l'extase, faits prodigieux, 2113, etc. résumé. La religion catholique seule invoque de vrais miracles; les prétendus faits merveilleux des autres religions ne diminuent point la force probante des miracles incontestables sur lesquels s'appuie la démonstration chrétienne, 2116. Possibilité, 453; moyen de le discerner du prestige d'après saint Thomas, 456; miracle de la sainteté de l'Eglise, 1009, 1005, 1060; les prétendus miracles opérés sur le tombeau du diacre Paris, 631, 639; le miracle dans le déluge, 755; des Evangiles, 1194 et suiv.; des apôtres, 245-252; par rapport à la génération spontanée, 1375; l'hystérie, 4467, 4665, 1725, 2692; de Lourdes, 1907.
- MISSIL romain, orthodoxie de son texte, 2045.
- MISSIONNAIRES (la liberté des indigènes américains et les) : les anciens missionnaires catholiques de l'Amérique n'ont point fait bon marché des droits naturels, surtout de la liberté des indigènes, 2121; les principaux faits incriminés : 1° Las Casas, les aveux des historiens qui ont étudié aux sources, 2122; les excès de zèle étaient des infractions aux principes reconnus par l'Eglise catholique, le Saint-Siège et le clergé, 2124; 2° quelques mots sur les missionnaires jésuites, ce qu'ils firent au Brésil, 2125; le P. de Torres et le P. Louis de Valdivia au Chili, 2127; 3° si les missionnaires ont défendu la liberté des indigènes américains contre les colons, ce n'était pas pour la confisquer à leur profit, 2129; l'œuvre du P. Diego de Torres au Paraguay, 2129; ils travaillaient partout à briser les chaînes de l'esclavage, 1075; leur témoignage en faveur des possessions diaboliques, 2531.
- MISSIONS : œuvres de prédication, d'enseignement et de charité entreprises par l'Eglise catholique pour la conversion des infidèles, des hérétiques et des schismatiques, 2116; objections et réponses, con-

- clusion : les missions protestantes sont très inférieures, quant aux résultats religieux et moraux, aux missions catholiques, 2117-2121.
- MISSISSIPPI : ses alluvions chronométriques, 478.
- MISSON (de), 423.
- MITRA, 39; dieu ou génie de l'Avesta dont le nom signifierait « l'ami et le médiateur, » il serait, d'après les rationalistes, la première forme de l'idée de Jésus-Christ, médiateur, réponse, 293; les monnaies de Constantin, 607, 688-689.
- MITZRAÏM (la tribu des), 1057.
- MIVARD (saint Georges), savant catholique anglais, adhère au darwinisme, 731.
- MOABITES, 707.
- MOELLER, 433, 739.
- MOELLER, 187.
- MOIGNO (M. l'abbé), 234, 485; défend l'universalité du déluge, 731, 753, 756, 1379, 1412.
- MOÏSE : la manne, 1934; l'origine de l'univers, 2254; on n'ignorait pas l'écriture de son temps chez les Hébreux, 966; *législateur des Hébreux*; réfutation de Ferret contraire par la foi et la science, 2132, 2891; les dix plaies d'Égypte, 2463, 2630; Zoroastre, 3197; la légende de Zoroastre, 311; le divorce, 878, 884; la création : avait-il l'intelligence de toutes les choses qu'il écrivait? 1748, 966.
- MOLESCHOTT : matérialiste, 798; sa théorie, 1937; en quoi il fait consister la vie, 1968, 84, 96, 99.
- MOLINA : sa doctrine sur la traite des nègres, 2114, 2116.
- MOLINIER (M.), 1538, 1557.
- MOLIÈRE : condamnation du *Tartufe*, 3060.
- MOLINISTES, 634.
- MOLLOIS (G.), 1748.
- MOMMSEN, 1170.
- MONADES : conception de Leibnitz, 789, 790.
- MONASTÈRES : près de plusieurs catacombes, destinés à des usages liturgiques ou charitables, 398.
- MONCONY : grand voyageur; alla voir la supérieure des possédés de Loudun, 1899.
- MONDE : son origine d'après Laplace, 645; d'après M. Faye, 648; il n'est pas éternel, 656; fin du monde, prophétie de Jésus-Christ, 1265.
- MONÉTA, 2394.
- MONISME : doctrine récente, ce que c'est, 2134; système d'Hækel : la *monère*, l'*amibe*, les *synamibes*, 2135; Thèse condamnée par la science, 2136.
- MONITA SECRETA : l'origine de ce pamphlet dû à un malheureux prêtre Zaorowski, 2137; condamnation, 2138; aveu de Fra Paolo Sarpi, Pascal, 2138; histoire de ce libelle apocryphe et blasphématoire, 2139.
- MONNAIES de Constantin : obscurité, 605; explication, 606.
- MONOGÉNISME : doctrine qui enseigne l'unité de l'espèce humaine, 2169.
- MONOTHÉISME DES HÉBREUX : arguments imaginés par les rationalistes, pour établir le polythéisme primitif des Hébreux; réfutation, 2144; plusieurs passages faussement allégués, 2142; les mots *El* et *Jehovah* ne signifient pas des divinités différentes, 2144; parfait chez les Juifs, il est imparfait dans l'Avesta, 309.
- MONS (Von), expériences sur la permanence des caractères chez les végétaux, 2477.
- MONSABÉ (R. P.) et l'existence de Dieu, 834, 2628.
- « MONTAGNE DU SEIGNEUR », prophétie d'Isaïe : explication, 1579.
- MONTAGU (lord) : son témoignage sur les possédés de Loudun, 1898.
- MONTAIGNE sceptique, 439, 456, 926; l'homéropie dans l'Église, 972.
- MONTALEMBERT (de), 2239; les rapports des deux puissances, 2530.
- MONTANISTES : fournissent un argument en faveur de la confession, 563; leurs œuvres, 2112.
- MONTE (del) cardinal et Galilée, 1317.
- MONTÉLIUS (M. Osear), l'âge de bronze, 353.
- MONTÉSINO (le père Antoine), proteste contre les Espagnols en faveur des Indiens, 2122.
- MONTESPAN (Mme de), 1780, 1782.
- MONTGAUDIER (grotte de), 227.
- MONTGERON (Carré de), janséniste fervent adepte des convulsionnaires, 631, 633, 634, 635, 636, 637, 639.
- MONGOLIE : Le bouddhisme reconnu comme religion du pays par Koubilaiklan, 322.
- MONUMENTS ANTIQUES (*destruction des*) : Constantin et ses successeurs, L'Église chrétienne n'eut presque aucune part à la ruine des monuments de l'antiquité, 2147; seuls les sanctuaires idolâtriques des campagnes, qui d'ailleurs n'avaient aucune valeur, ne furent pas respectés; les monuments d'art antiques furent détruits par les barbares, l'action naturelle du temps, l'ignorance ou l'incurie des hommes du moyen âge, et l'indiscrète émulation de ceux de la Renaissance, 2147-2153.
- MONZA, 576.
- MORAINES, dépôts de matériaux divers transportés par les glaciers, 212.
- MORALE (*existence, nature et base de la loi*) : 1° La loi morale existe, preuves, 2157; 2° sa nature et ses caractères : elle est universelle et immuable, absolue et indépendante de notre volonté; elle engendre une obligation qui s'impose à notre libre arbitre, enfin, les actions qu'elle commande ou défend, doivent être suivies d'une sanction, 2159; solution des objections, 2163; 3° comment connaissons-nous la loi morale? la révélation et la

- raison, 2165; les bases de la loi morale en Dieu, et non en nous mêmes, 2166; faux système : A. Ceux qui se rattachent au sensualisme; a) utilitarisme inductif de Bentham, réfutation, 2170; b) utilitarisme inductif de Stuart Mill, 2171; réfutation, 2172; c) morale évolutionniste de Herbert Spencer, 2173; réfutation, 2174; d) morale des positivistes français, M. Littré, M. Fouillée, 2175; réfutation, 2176; e) morale indépendante, 2177; réfutation, 2180; B. Ceux qui se rattachent au subjectivisme de Kant, a) Morale kantienne, 2183; b) morale criticiste, 2185.
- MORAND : célèbre chirurgien et les convulsionsnaires, 631.
- MOELL (M. l'abbé Jules) : et l'enseignement de l'Église sur le prêt à intérêts, 2609.
- MORRI FATTO (M.), 1553.
- MORIA (mont) et la prophétie d'Isaïe, 1580.
- MORILLET, 1544.
- MORGES : près Lausanne et l'époque morgienne, période pré-historique de l'âge de bronze de la période actuelle, 225, 352.
- MORIN, 368.
- MORIN (M. Frédéric) : un des tenants de la morale indépendante 2177, 2350.
- MORISQUES (expulsion des) : leur histoire jusqu'à l'expulsion par édit de Philippe III, 1547, 2186; que penser de cette mesure extrême? 2188; rôle de l'Église en cette affaire, refus du pape d'approuver le gouvernement espagnol pour cet acte, 2190.
- MORLOT : savant archéologue, qui a exploré le chronomètre de la Timière, 474.
- MORI : elle fixe le sort de l'homme sans retour, 1099.
- MORTS (prières pour les) : chez les Parses, les Juifs et les chrétiens, 691.
- MORTARA (affaire) : les faits; l'enfant appartenait d'abord à Dieu; baptisé, il devait être soustrait à l'influence de parents juifs, 2191.
- MORTIFICATION : moyen naturel de rendre l'âme maîtresse de la chair, 681, 682.
- MORTILLET (M. de) : ses hypothèses arbitraires et invraisemblables sur les découvertes de Thenay, Aurillac et Otta, 147; prétend qu'on ne peut faire aucun fond sur la Bible pour fixer la date de l'apparition de l'homme, 191, 197, 206; ses contradictions secrètes à propos de l'Atlantide, 210, 271; tableau du temps pré-historique, sa discussion, 1225; ses divisions de l'âge de bronze, 352, 353; ses chiffres arbitraires sur l'antiquité de l'homme, 472, 481, 484, 485; l'existence de Dieu, 867; âge de l'er, 1346; nature de l'homme, 1385; son origine, 1398, 2163, 2472; l'homme tertiaire, 3049.
- MOSCOWITES : persécutent pour convertir, 624.
- MOULIX QUIGNON, près Abbeville : mâchoire pré-historique, 1403.
- MOSHEIM : protestant rejette la fable de la papesse Jeanne, 1660.
- MOSS : Nouveau Testament condamné, 661, 662.
- MOTAIS (M. l'abbé) de l'Oratoire de Rennes, déluge biblique, 234, 1748, 757, 759, 761, 762, 763, 766, 771.
- MOULARD F. J., 2832, 2875, 3136.
- MOULGE, esprit du monde inférieur dans la religion acadienne, 2737.
- MOULINIÉ, traducteur de Darwin, 731.
- MOURANT BROCK : prétend que le culte de la croix est d'origine païenne, équivoque de son argumentation, 671.
- MOUSSEAU, directeur des Ursulines de London, 1894.
- MOUSTÉRIENNE, période pré-historique de l'âge paléolithique de l'époque quaternaire ou du Moustier (Dordogne), 225, 472.
- MUNSTER (Sébastien), 1629, 1649.
- MOUTON : observations, 2486.
- MOUVEMENT de la terre (la question du) : on s'est trompé dans l'Église catholique, comme en dehors d'elle, sur le mouvement de la terre; mais cette erreur n'a jamais été proposée par elle à la croyance de ses enfants comme une vérité révélée de Dieu, 2193; l'unanimité des Pères ne constitue une règle de foi que lorsqu'ils parlent comme témoins de la foi catholique; Textes des conciles de Trente et du Vatican, 2194; lettre de Bellarmin, 2197.
- MOUVEMENT (le), preuve de l'existence de Dieu, 834.
- MOYERS (M.) et la fête des Tabernacles, 2668.
- MOYEN ÂGE : le Nord et le Midi de la France à propos des Albigeois, 61; société chrétienne, 616, 888.
- MULLER (M. Max), 56; la religion grecque, 2749.
- MULLER, la lumière de l'Éril, 848.
- MULTIPLICATION des pains et des poissons, miracle opéré deux fois par Jésus-Christ, et la critique, 1205.
- MUNRO (M.), 2262.
- MUNTZ (M. Eugène), 2148.
- MURATORI découvrit un canon fragmentaire des Écritures du 8^e siècle, 73, 74; l'authenticité des évangiles, 1133, 1139, 1140, 1147, 2230, 2232; témoignage du canon en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2114.
- MURET : où échoue (1213) la croisade contre les Albigeois.
- MURRAY (M. John), savant naturaliste anglais et le Bathybius, 283, 287.
- MUSULMANS : vénèrent encore Abraham, 13.
- MUZARELLI (S. J.), 523.
- MYCÈNES : croix d'or trouvée dans les tombes, 674.

MYSTÈRES : définition, double sorte, 2199 ; il est possible qu'il y ait des mystères, 2200 ; conduite à tenir en face des mystères, 1839.

MYTHES : le système mythique relatif à l'origine des religions, 2201 ; danger de ce système, 2202 ; l'explication mythique est vraie en beaucoup de cas, quant aux religions païennes, mais érigée en système, elle tombe dans le faux, 2204 ; définition du mythe par les rationalistes appliquée aux évangiles, 1128.

N

NAASSON, 2356.

NABONIDE usurpe le trône de Babylone et épouse une fille de Nabuchodonosor dont il eut pour fils Balthasar, 279.

NABUCHODONOSOR, roi assyrien, 1766 ; restaure l'édifice de la tour de Babel, 276 ; sa dynastie succombe sous les coups de Cyrus, 278 ; ses songes interprétés par Daniel, 698, 699, 717, 1059, 1061.

NADRAILLAC (marquis de), 139 ; signale beaucoup de ressemblance entre l'industrie américaine et celle des anciens Egyptiens, des Assyriens, etc., 444, 203, 485, 864, 2260, 2463 ; le swastika, 3024, 3057.

NANTES (*Révocation de l'édit de*) : l'Église ne l'a ni approuvée, ni conseillée ; elle est l'œuvre exclusive de l'autorité civile, 2205 ; points principaux de cet acte, 2205 ; Louis XIV n'a point agi sur les instances de Mme de Maintenon, ni du clergé, 2206 ; attitude de ce dernier conforme à celle de la nation, 2207 ; Innocent XI n'y applaudit point, 2209 ; elle n'appauvrit point sensiblement la France, 2210 ; édit et révocation, 627 ; conduite des Jésuites en cette affaire, 1780.

Naos : petit monument égyptien en forme de coffre dans lequel était placé l'emblème divin, 257, 464, 1689.

NAPLES et le miracle de saint Janvier, 1651, 1653.

NAPOLÉON I^{er} semble croire à la puissance des étoiles, 784 ; son divorce rejeté par le Pape, 887, 894 ; supprime l'Inquisition espagnole, 1527 ; son sacre et les rapports de l'Église avec les usurpateurs, 3135.

NARCISSE, évêque de Jérusalem, 535.

NATHAN : explication de sa prophétie à David, 733.

NAUDIN, savant botaniste, et le transformisme, 3090, 3092, 3100.

NAULETTE (Belgique) : mâchoire trouvée en ce lieu, 1875, 1406.

NAUSIPHANE de Teos, sophiste, 436.

NAZAIRE (Saint-) : découverte d'un chronomètre, 356.

NAZARÉENS : hérétiques, interpolent les Évangiles, 1186, 1888, 1136.

NAZARIUS, panégyriste, et la vision de Constantin, 598, 607.

NEANDER, protestant, rejette la fable de la papesse Jeanne, 1660.

NEANDERTHAL : crâne trouvé en 1846, 1404.

NÉBO, dieu honoré à Babylone, en Assyrie, 695, 1766, 1929.

NÉCHAO, roi de Memphis, 1934.

NÉCROPOLES chrétiennes, 386.

NECTAIRE, patriarche de Constantinople, supprime le pénitencier et la pénitence publique, 579 ; il en avait le droit, 572 ; mais il ne déroge en rien à la confession privée, 539, 540, 550, 571, 572.

NÈGRES (*Traite des*) et les *Missionnaires* : erreur de Las Casas, 2211 ; l'histoire des missions d'Afrique prouve que les missionnaires pouvaient peu de chose pour la répression de la traite des noirs, 2212 ; leur charité à l'égard des pauvres noirs, Pierre Claver, Barreira, 2215 ; enseignement unanime des docteurs catholiques, formé sous l'influence des missionnaires contre la traite des noirs, Molina, 2216 ; leur existence 2000 ans avant Jésus-Christ, 767.

NEGRONI, 2951.

NÉHÉMIE : reconstruit les murs et les portes de Jérusalem, 710, 733.

NÉOCÉSARÉE : concile et les indulgences, 1509.

NÉOLITHIQUE (âge), d'après M. de Mortillet, 225, 474 ; civilisation introduite par les premiers Aryens ou par les Celtes, 484.

NÉPOMUCÈNE (*saint Jean et l'Infaillibilité pontificale*) : exposé de l'état de la question, 2218 ; y eut-il deux personnages portant ce nom ? 2219 ; l'infaillibilité pontificale est en dehors de la question, 2221 ; les prétendues erreurs du procès de canonisation sont-elles bien réelles ? *Adhuc sub judice lis est*, 2222.

NÉPOTIEN : prêtre à qui saint Jérôme recommande la lecture de la Bible, 964, 1819.

NEPTUNE : planète extrême de notre système, 645, 648.

NÉRON, 1111.

NES-ILOR : gouverneur des pays méridionaux de l'Égypte, 1059.

NESTORIUS : hérésiarque du v^e siècle, 1008, 1702.

NEUCHÂTEL (Lac) : station géologique de palafittes, 2556, 2558.

NEUT, 2951.

NEUVILLE (Rioul de), 485.

NEWMAN (Cardinal), 2010, 2033 ; l'autorité du *Syllabus*, 3029.

NEWTON, protestant, admet l'épiscopat et le martyre de saint Pierre à Rome, 2395, 2929.

NICARAGUA : 55.

- NICCOLINI : envoyé du grand Duc près le Pape favorable Galilée, 1333, 1334, 1342.
- NIGER : concile et le mystère de la Sainte-Trinité, 913; la divinité de Jésus-Christ, 1665; les indulgences, 1509; son symbole mentionne les 4 caractères distinctifs et apologetiques de l'Eglise, 997.
- NICEPHORE dit que l'inscription de la vision de Constantin était en latin, 399, 605, 914, 2403.
- NICOMÈNE : Jésus-Christ lui annonce une renaissance, 685; évangile apocryphe de, 1173, 1178, 1182, 1190.
- NICOLAS D'OTHUICOURT : professe le doute à Paris, à la Sorbonne, est condamné pour ce fait en 1348, 138.
- NICOLAS 1^{er} pape (86 ?) : dans ses lettres ne parle pas de la donation de Constantin, 610; s'appuie sur les Décrétales, 740, 741; le divorce de Lothaire, 889; les jugements du Saint-Siège, 2288.
- NICOLAS III, s'appuie sur la donation de Constantin, 613.
- NICOLAS IV : sous son pontificat a lieu la translation de la maison de Nazareth, 1877, 1881.
- NICOLAS DE DAMAS : et le déluge, 765.
- NICOLAS DE CUSA : cardinal (xv^e siècle), signale le caractère frauduleux des fausses Décrétales, 735.
- NICOLAS (M.) : et la non-éternité de l'enfer, 1094.
- NICOLE : janséniste fataliste, 785.
- NIL : ses allusions fournissent les éléments d'un chronomètre naturel, 477.
- NIL (saint) : abbé, disciple de saint Jean Chrysostome, 548.
- NILLES (P.) : S. J., 523.
- NIMES (M. de) : docteur en Sorbonne et les possédées de Loudun, 1905.
- NIRVANA : terme final, d'après le bouddhisme; plus probablement c'est l'absorption dans l'être éternel, 328.
- NIX (Herm. Jos.) : S. J., 523.
- NOAILLES : cardinal archevêque de Paris, ne croyait pas aux *miracles* du diacre Paris, 632.
- NOCENTINI : sinologue italien et la religion des Chinois, 2767.
- NOÉ et le déluge, 749.
- NOËL ALEXANDRE : 1881; les immunités ecclésiastiques, 1495.
- NOËL FRANÇOIS : missonnaire, récit de possession, 2532.
- NOESBEKE : 927, prétend que l'Ecclésiaste est épicurien, 930.
- NOMBRES (expression des) chez les Hébreux; leur discordance dans certains passages de la Bible, 2222; explication des rationalistes, 2224; explication vraie : les nombreuses erreurs numériques qu'offrent nos textes bibliques actuels sont le fait des copistes; coutume des Hébreux de re-
- présenter les nombres par les lettres de l'alphabet, 2224.
- NOMMÉS (M. P.), 2762.
- NORDEN : et la coupe comme mode de divination chez les Egyptiens, 176.
- NORFOLK (le duc) : son supplice sous Elizabeth, 3080.
- NORTHCOTE et BROWNLOW : 115.
- NOTT : polygéniste, 2472.
- NOTRE-DAME DES PRODIGES, 1914 (V. Notre-de *Lourdes*).
- NOULET (D) : et les habitations du Cambodge, 2261.
- NORMÈNE (le), d'après Kant, est le fond permanent et inconscient qui existe sous les apparences, 9387.
- NOUVEAU TESTAMENT (canon du) : les apôtres fondent l'Eglise par la prédication, selon l'ordre du divin Maître; ils sont seulement amenés par les circonstances à écrire, 2226; les premières églises entrent en communication entre elles, 2227; les livres proto-canoniques et les deutéro-canoniques du Nouveau Testament, 2228; en quelle mesure ces derniers ont été dès les premiers temps reconnus comme Livres saints, 2229.
- NOUVELLE-ORLÉANS : squelette humain dans les alluvions du Mississipi, 478.
- NOVATIENS : contre la confession, 352, 370.
- NUDITÉ : attribut de l'homme, 1387.
- NYCTMÈNE (grand) : mesure moyenne de la vie de chaque patriarche, 2363; le jour naturel, 2365.

O

- OBJECTIONS (les) sans nombre contre la foi catholique rendent très utile un dictionnaire apologetique, III.
- OBJET matériel et objet formel; définition et application à l'homme-Dieu et au culte du Sacré-Cœur, 517, 518.
- OBSERVANCES mosaïques : deux manières de voir parmi les premiers fidèles, 3125.
- OBSSESSIONS et convulsionnaires, 627, 630 (V. les mots *Convulsions*, *Démons*, etc.).
- ŒCUMENICITÉ des Conciles : si elle est incertaine; effets dogmatiques, 529 (V. le mot *Définition*).
- ŒIL : sa structure dans son rapport avec l'acte de la vision, 847.
- OINT : nom donné au Christ, 708, 713, 714, 715 (V. les mots *Christ* et *Messie*).
- OFFICE (Congrégation du saint), la plus importante de toutes les congrégations romaines, le Saint-Père s'en réserve la présidence, 583; valeur de ses décisions, 586; dans l'affaire de Galilée, 1324.
- OLEASTER, xvi^e siècle, favorable à l'hypothèse de la non-universalité du déluge, 761.

- OLIVIER (P.) : son système pour légitimer les enfants d'Alexandre VI, 71 à 76.
- OLLÉ-LAPRINE, 457.
- OLLIER (M.), 845.
- OLMO (Italie) : crâne de l'époque quaternaire, 1405.
- OMALIUS D'HALLOY, savant catholique belge, favorable au darwinisme, 731, 761.
- ONÉSIME, esclave fugitif de Philémon, 1072.
- ONIAS III, 706 ; est-il prédit par Daniel? 703, 711, 714, 715.
- ONKELOS, 1625, 1629.
- OPINION : n'exclut pas la crainte de donner son adhésion à une erreur. Quand le motif est de nature à déterminer l'assentiment d'un homme sage, on dit que cette opinion est probable, 435.
- OPPERT, 7, 278, 722, 2901 ; *Phaleg*, 2391 ; *Phal*, 2392, 2393 ; voit dans le livre de Judith une allégorie, 1764.
- OPTAT DE MILÈVE (saint), 2400 ; la chaire de saint Pierre à Rome, 2425 ; n'est pas l'auteur de la formule : « L'Eglise libre dans l'Etat libre », 2549.
- OPTIMISME : c'est-à-dire création imposée à la puissance divine du meilleur monde possible (Leibnitz), 788 ; le problème du mal, 2703.
- OR (âge d') : d'après les peuples de l'antiquité, 27.
- ORACLES de Delphes, de Trophonius, etc., 2099 ; diffèrent des prophéties bibliques, 2647.
- ORANGE : deuxième concile particulier dont l'autorité fut acceptée dans toute l'Eglise, 953 ; condamne le semi-pélagianisme au sujet du péché originel, 2368.
- ORANG-OUTANG domestique : la nature de l'homme, 1386.
- ORBIGNY (d'), 218.
- ORDALIES, ou jugements de Dieu, 1767, 1539.
- ORDINATION RÉGULIÈRE : ne dépend pas du consentement du peuple et du pouvoir civil ; elle doit être conférée par la puissance ecclésiastique, 510.
- ORDRE MORAL, 1100.
- ORDRES RELIGIEUX : 1° définition ; 2° démonstration de la légitimité du monachisme, 2233 ; accusations et réponses, 2234 ; ne sont pas des sociétés secrètes, 2951.
- ORGANES TÉMOINS, selon la doctrine transformiste, 3097.
- ORGANICISME : système qui fait dériver la vie d'une certaine composition des matériaux organiques, 3174.
- ORIGÈNE : son opinion sur les livres deutérocanoniques, 365 ; ses Hexaples, 366, 368 ; son interprétation du *Cantique des Cantiques*, 378 ; la confession sacramentelle, 540, 559 ; la confession publique, 541, 545 ; critique les Septante, 660 ; la prophétie de Daniel, 720 ; l'authenticité des Evangiles, 136 à 140 ; la descente aux enfers, 1184, 1186, 1189 ; n'admet pas le feu matériel dans l'enfer, 1259 ; les miracles des martyrs, 2082 ; témoigne en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2405, 2299 ; réfute les objections contre la résurrection du Christ, 2794 ; enseigne un enfer temporaire, 2905.
- ORIGINE DES CHOSES : histoire des trois systèmes : *créationniste*, *émancipationniste* et *panthéistique*, 2240 ; définition du concile du Vatican, 2245 ; condamnation du matérialisme, 2246 ; du panthéisme, 2247 ; bases de la vraie doctrine : la création *ex nihilo*, 2248 ; comment a lieu le passage de l'existence possible à l'existence actuelle ; enseignement de saint Thomas sur la création, 2250 ; objections et réponses, 2251.
- ORIGINE DE L'UNIVERS ET MOÏSE : interprétation nouvelle du texte de la *Genèse* ; supprime toutes les difficultés, 2252.
- ORIGINE DES ESPÈCES, 723.
- ORLÉANS : l'Inquisition au XI^e siècle, 1530.
- ORMUZ : créateur, d'après la doctrine brahmanique, 688, 696.
- OROSE, 2149.
- OROUX : expose le rôle du P. Lachaise dans la révocation de l'édit de Nantes, 1781.
- ORTHODOXIE : réclamée de l'apologiste, iv.
- OSBURN, 2469.
- OSÉE : prédit l'expulsion du peuple d'Israël, etc., 1576.
- OSIS, 1699.
- OSTIE, siège suburbicaire cardinalice, 382.
- OSWALD, 2723, 2838.
- OTHON I^{er} et le droit d'investiture, 1575.
- OTHON DE FRISINGUE, chroniqueur, cite la donation de Constantin, 612 ; la papesse Jeanne, 1655.
- OTTA, près Lisbonne, silex tertiaire, 3049, 225.
- OTTO (Henri), électeur palatin, introduit le protestantisme dans la Palatinat, 3077.
- OUTILLAGE, antiquité de l'homme d'après son, 224.
- OVIDE, insiste sur l'intensité des froids dans la région du Danube où il a passé plusieurs années, 214.

P

- PACCA : et la liberté des cultes, 1824, 1825.
- PACIEN (saint) (fl. a. 370) : évêque de Barcelone et sa défense de la confession sacramentelle, 551.
- PAGANISME : s'est montré persécuteur quand il l'a pu, 625.
- PAGI : ses hypothèses sur la donation de Constantin, 640, 656.
- PAÏENS : connaissaient-ils le culte de la croix, 671 et suiv., 877.
- PAIX BÉNIT : épreuve, *purgatio vulgaris*, en quoi elle consistait, 1773.

- PAÏTA** : confession brahmanique, 686.
- PALAFITES**, leur découverte, 2256 ; civilisation qu'elles attestent, 2258 ; leur âge, date approximative, 2259 ; date récente d'un certain nombre, 2261 ; elles remontent probablement à l'époque du bronze dix ou douze siècles avant notre ère, 2263, 476.
- PALLAVICINI** (le cardinal) et la vente des Indulgences, 1317.
- PALEOLITHIQUE** (âge), ou de la pierre taillée de l'époque quaternaire, 225 ; industrie, 479.
- PALÉONTOLOGIE**, étude des êtres qui se sont succédés dans les temps géologiques, 613.
- PALESTINE** et le déluge, 756 ; appelée terre promise : de quel droit elle fut conquise par les Hébreux et ses habitants exterminés 1720, 1721.
- PALESTRINA**, siège suburbicain cardinalice, 382.
- PALMERI**, 515, 530, 748, 1034, 1232, 1476, 2301, 2373, 2932.
- PAN-PERMISSIVISME**, dissémination dans l'air des germes des organismes inférieurs, 1374.
- PANTHÉISME** : définition, 2264 ; condamnation par le concile du Vatican, 2265 ; 1° panthéisme mystique des socialistes (*ibid.*), Saint-Simon, Ch. Fourier, 2266, Pierre Leroux, 2267 ; comment il se manifeste dans une certaine littérature (*ibid.*) ; 2° panthéisme didactique : Kant, Hegel, 2269 ; Strauss, 2270 ; ses conclusions désastreuses (*ibid.*), 650, 838 ; origine philosophique du déterminisme, 786, 856.
- PANVINO**, 2350.
- PANZA** (Pietro), chimiste de Naples et le miracle de saint Janvier, 1663.
- PAPAUTÉ** : définition, 2274 ; 1° Jésus-Christ a constitué son Eglise sur la personne de l'apôtre saint Pierre, comme sur son fondement, son autorité est celle d'un vrai monarque spirituel (concile du Vatican), 2272 ; objections et réponses, 2274 ; 2° le Christ a voulu que ce rôle de saint Pierre fût perpétuel dans l'Eglise et il l'a attribué pour toujours aux pontifes romains, successeurs légitimes de Pierre, 2278 ; objections, 2279 ; réponses, 2280 ; 3° la fonction de saint Pierre et de ses successeurs pour le gouvernement de l'Eglise est une fonction de véritable primauté, 2284 ; difficultés, 2285 ; solution, 2286 ; 4° la même fonction pour l'enseignement de l'Eglise est une fonction d'infaillibilité, 2291 ; difficultés, 2293 ; réponses, 2294 ; pourquoi on ne peut dire qu'à la fin du 11^e siècle la papauté existait simplement en germe (M. Henan), 1043.
- PAPES**, 66, 67 ; au 15^e siècle, modérateurs suprêmes, ils étaient souvent appelés à décider les causes qui, aujourd'hui, sont du ressort des congrès, 69 ; l'appellation de pape se donnait jadis à tous les évêques, 381 ; infaillibilité, 528 ; son rôle dans un concile, 525 à 529 ; ne sont ni impeccables, ni omniscients, ni thaumaturges, ni inspirés, ni prophètes, mais sauvegardés par Dieu de telle façon qu'ils ne puissent définir *ex cathedra* que la pure vérité de Dieu, 747 ; l'Ecriture sainte, 935 ; Galilée, 1349 ; les congrégations romaines, 583 ; leurs fautes, leur élection, 1031 ; le divorce (V. ce mot), l'esclavage, 1072 ; le pouvoir direct ou indirect sur les souverains temporels, 2230 ; les fausses Décrétales, 739 ; prééminence, 740, 742 ; les dispenses, 872, 876.
- PAPIAS** (saint) : évêque d'Hiéropolis, disciple de l'apôtre saint Jean, témoignage en faveur de l'authenticité de l'Evangile de saint Matthieu, 1134 ; de saint Marc, 1138, 1143 ; de saint Jean, 1148, 1306 ; son témoignage en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2415.
- PAPIN** : protestant ramené à la foi catholique, 3084.
- PAPOUAS** : origine, 2478, 490.
- PAQUES** : jour où doit être célébrée cette fête, discussion de saint Victor, 1153 ; cette fête chez les juifs avait bien avant la captivité un caractère historique et non pas seulement agricole, 1248.
- PARADIS TERRESTRE** : hypothèses sur le site de l'Eden, 2302 ; plus probablement c'est aux sources du Tigre, c'est-à-dire en Arménie, 304 ; réfutation de l'objection relative à l'existence de l'Eden, 2304 ; n'est pas une conception éranienne transmise à la Judée, 302.
- PARAGUAY** : les missionnaires jésuites, 2122, 2129.
- PARALYTIQUES** : leur guérison miraculeuse par Jésus-Christ, 1212.
- PARAY-LE-MONIAL** : berceau du culte du Sacré-Cœur, 515.
- PARÉ** (Ambroise) : célèbre protestant, mentionne un possédé qui parlait grec et latin, sans avoir appris ces langues, 779, 2536.
- PARIS** : conciles en 829, 845 et 840, 739.
- PARIS** (diacre), janséniste : les prétendues guérisons miraculeuses opérées sur son tombeau, 631 ; sa vie pénitente, 632 ; pèlerinages, neuvaines, convulsions (*ibid.*).
- PARISIS** (Mgr), 1833 ; les libertés modernes, 2593.
- PARLEMENTAIRES** (les) et l'infaillibilité du Pape, 992.
- PARMÉNIDE**, 5^e siècle : professe un monisme idéaliste, 786, 2240.
- PARSIS** ou Persans zoroastriens émigrent aux Indes, 274.
- PARTHENOGENÈSE** : propriété de certaines femelles qui produisent sans union sexuelle, v. g. les pucerons, 1372.
- PARTHÉNOPÉX** DE BLOIS signale le lion parmi les hôtes de nos forêts, 119.

- PASCAL, 113; le scepticisme, 439; ne mentionne même pas les *Monita secreta*, 2138; ses Provinciales et les restrictions mentales, 2789; croit des témoins qui se font égarer, 2799.
- PASCAL I^{er} enlève un grand nombre de corps saints des cryptes romaines, 399.
- PASCAL II, sa conduite dans la querelle des investitures, 1371 à 1373.
- PASSAGLIA, 1475.
- PASSION du Messie prophétisée (la) : I. Prophétie d'Isaïe. C'est le Messie qu'il faut entendre, sous le nom de *Serviteur* attribué à celui qui apparaît souffrant et mourant pour les péchés du peuple, preuves, 2306; hypothèses des rationalistes, examen de leurs arguments, 2309; examen de l'interprétation messianique, 2313. II. Prophéties de Zacharie accomplies d'après les évangiles dans trois circonstances de la passion du Sauveur, 2321; 1^{re} exposé de la première prophétie qui se rapporte au champ du potier acheté des 30 deniers de Judas, 2321; 2^e 2^e prophétie à propos de l'ouverture du côté de Jésus sur la croix, 2327; 3^e 3^e prophétie prédit la dispersion des apôtres lors de l'arrestation de Jésus, 2332; III. Prophétie du psaume 21 (Hébr. xxii); texte du psaume selon l'hébreu, 2334; il se rapporte au Messie Jésus-Christ, 2336; application verset par verset, 2337; il ne se rapporte qu'au Messie. Les interprétations anti-messianiques ont contre elles le contexte, 2339; on ne peut l'appliquer ni à David ni à Ezéchias ni à Jérémie, 2340; ni au peuple hébreu exilé et souffrant (*ibid.*) ni au juste idéal, 2341; IV. Prophéties dans le sens typique A) Exode, xii, 46 et saint Jean, xix, 36, 2342; B) Ps. xxiv, 19; Jean, xv, 24 et 25, 2343; C) Ps. xl, 10; Jean, xii, 1718 (*ibid.*); D) Ps. lxxviii, 22; Jean, ii, 17 etc., 2344.
- PASTEUR (M.), démontre que la matière brute n'a pu produire la vie, ses expériences; résoud définitivement la question de la génération spontanée, 1373 à 1379, 1965, 1966, 1991, 2136, 3174.
- PATET : formule générale de confession chez les Parses, 686.
- PATIN (Gui) et les possédées de Loudun, 1899.
- PATRIARCHES (chronologie des) : l'âge patriarcal s'étend du premier homme à Abraham. Difficultés soulevées au sujet de l'antiquité de l'homme par les sciences préhistoriques et archéologiques, 2345; les tables contenues dans la Genèse : on n'y trouve point une chronologie constituée mais seulement des éléments de chronologie biblique; pas de définition formelle de l'Eglise sur ce point; désaccord entre les docteurs catholiques à cet égard, 1^o Leçon des Septante préférable à celles du texte hébreu massorétique et du texte hébreu samaritain, explication, 2347; 2^o des lacunes incontestables existent dans les tables généalogiques de l'Ecriture, 2355; réflexion de M. l'abbé Vigoureux, 2358; 3^o interprétation des termes employés. Table chronologique des 10 rois antédiluviens prise des fragments de Hérose, 2861; système des *Jours cosmiques* pour la conciliation de la science en matière de cosmogonie, 2365.
- PATRICE Larroque, 943.
- PATRIZI (P.), cardinal, savant jésuite, 660, 662, 955, 962, 1172, 1308, 1353, 1633, 1640, 1649, 1800, 2333, 2334; sa combinaison des textes divergents des évangélistes relativement à la résurrection de Jésus, 2827.
- PAUL DE SASOMATE, : hérésiarque, obligé de rendre « la maison de l'Eglise » aux chrétiens orthodoxes, 391.
- PAUL (saint) : son ministère raconté dans la 2^e partie des Actes, 22, 23; circonstances contradictoires des trois récits de sa conversion, 24; sa conversion et celle de Luther, 624, 628; petits détails mentionnés dans ses épîtres, 939, 1072, 2227; l'application des prophéties d'Isaïe touchant le Messie, 1584, 1594, 1664, 2431.
- PAUL I^{er} (an 767) : déplore la ruine des catacombes, 398, 610.
- PAUL II (pape) : prescrit aux cardinaux le manteau de pourpre, 384.
- PAUL III : la congrégation du Saint-Office, 383; l'esclavage, 1072; réorganise l'Inquisition, 1326, 1552; les missionnaires de l'Inde, 2123.
- PAUL IV, 308.
- PAUL V et Galilée : 1312, 1325, 1328, 1356; condamne le tyrannicide, 3129.
- PAUL DE SYLVA : raconte la translation de la maison de la sainte Vierge à Lorette, 1882.
- PAULE (sainte) au iv^e siècle visite la maison de la sainte Vierge à Nazareth, 1873.
- PAULIN : secrétaire de saint Ambroise, 353.
- PAULIN DE NOLE, 758; atteste avoir vu un possédé marcher à la voûte d'une Eglise la tête en bas, sans que ses habits fussent dérangés, 2530.
- PAULUS (H. E. G.) : D^r protestant professeur de Heidelberg applique le naturalisme au Nouveau Testament 1127; nie l'authenticité des *Monita secreta*, 2140; les miracles, 2048; nie la mort de Jésus, 2814.
- PAUSANIAS : son témoignage sur les miracles.
- PAYSAN : autrefois synonyme d'idolâtre, 2151.
- PÉCAUT (M.) : ses aveux rationalistes, 2816.
- PÉCHÉ ORIGINAL : 1^o Exposé doctrinal du sens actif et du sens passif de ce mot, 2366; 2^o ce que l'Ecriture et la Tradition ensei-

- nent formellement sur ce point, 2368 ; 3^e objections soulevées par les rationalistes du XVIII^e siècle, 2369 ; 4^e leur solution, 2375.
- PECHÉS : injures faites à Dieu, leur rémission d'après le catholicisme et le brahmanisme, 503 ; mortels et l'enfer, 1063, 1067, 1079, 1081 ; possibilité et existence, 1114.
- PEINE VINDICATIVE : expiation du péché, et PEINE MÉDICINALE : bien du pécheur, 1085, 1086, 1086.
- PEINTURES : dans les catacombes, 406 et suiv.
- PÉLAGÉ : et les biens ecclésiastiques, 2851.
- PÉLAGES (leur religion), 2752.
- PÉLAYO (Menendez) : son avis sur l'Inquisition, 1535.
- PÉLERINAGES, 1^o Définition, 2^o principes enseignés par l'Église catholique, 2373 ; 3^o reproches et réponses, 2374 ; aux catacombes, 394 ; récit du poète Prudence, 395, 396 ; hospices bâtis à leur intention, 398.
- PELLISSON : la *casse de conversion* au temps de Louis XVI, 626.
- PENESTIN (Morbihan), étain, 346.
- PÉNITENCE : vertu, sacrement, 531 ; a une organisation strictement judiciaire, 532 ; institution, 532.
- PÉNITENCE publique dans les premiers siècles, l'Église ne l'imposait pas pour tous les péchés mortels, 543 ; distincte de la confession privée, 545.
- PÉNITENCERIE : tribunal romain, 583, 584 ; ses écrits ont la valeur de ceux des congrégations romaines, 585.
- PENSÉE : acte de concevoir, de saisir un objet immatériel, 96 ; développement de cette notion, 112 ; est un phénomène réel, 77 ; ne dépend pas du cerveau, 96, 2977 ; théorie matérialiste, 1971 ; sa permanence au milieu de la transformation constante du corps organisé.
- PENTATEUQUE (*authenticité du*) : Moïse en est l'auteur, 2377 ; preuves tirées : 1^o de la Bible, 2378 ; 2^o du Pentateuque samaritain, 2381 ; 3^o des monuments égyptiens, 2281 ; 4^o de la langue du Pentateuque (*ibid.*) ; 5^o argument de prescription ou de possession, 2382 ; objection des rationalistes, réponses, 2384 ; arguments présentés par le rationalisme pour nier son authenticité, 668, 696, 967, 2132.
- PENTECÔTE : cette fête avait chez les Hébreux un caractère historique, 1249.
- PÉONIENS : description de leurs habitations par Hérodote, 2260.
- PÉPIN : donation, 610, 612.
- PÉREY (M. John), 228.
- PÈRES (les saints) : on doit s'en tenir à leur enseignement unanime dans les choses de foi et de mœurs (conc. Vat.), 765, 2194 ; leur rôle dans le développement du dogme catholique, 912 ; les livres inspirés, 932, 936 et *passim*.
- PEREZ (Antonio) : l'Inquisition, 4552.
- PÉRIÉLIE TERRESTRE : l'été de notre hémisphère est actuellement de près de huit jours plus long que notre hiver, 216.
- PÉRIGUEUX : concile, condamne un livre qui enseignait la métempsycose, 2033.
- PERRET, 424.
- PERRIER (H.) : expériences et génération spontanée, 1967 ; le développement de l'animal, 1969, 1970 ; objection matérialiste tirée des actes inconscients, 2980^e 2992, 3096.
- PERRIOT (M. l'abbé F.) : supérieur du grand séminaire de Langres, M, 914, 1431, 2589.
- PERRONE (L.), S. J., 433, 623, 888, 1948, 2121 ; les possessions démoniaques, 2499, 2640, 2723, 2788, 2838.
- PERROT (M.) : archéologue ; décrit plusieurs objets du V^e siècle, 345 à 348, 2154^e 3169.
- PERSE : dans une partie, anciennement le zoroastrisme règne, 273, 683 ; dans la vision des empires, 1061 ; les Perses croyaient à la division de la création en six périodes de longue durée, 1747 ; sacrifices anciens, 2889, 3197.
- PERSÉE : dieu argien, 2751.
- PERSÉCUTIONS des quatre premiers siècles du christianisme, 622.
- PERZ, 1655.
- PESCHEL (Oscar) : protestant ; les victimes de l'Inquisition, 1554, 3087.
- PESCHRO : version syriaque du Nouveau Testament, 1813.
- PESSELE (l'abbé), 1397.
- PESSIMISME : doctrine d'après laquelle la somme des maux l'emporte sur celle des biens dans l'univers. 1^o Arguments *a priori* et faits d'expérience sur lesquels s'appuient les tenants actuels de cette philosophie, 2387 ; 2^o réfutation, 2389 ; le problème du mal dans le monde, 2703.
- PÉTAU (P.), 914 ; la prophétie de Jacob, 1646, 1648, 1675, 2350 ; son jugement sur les Pères antérieurs, 3111.
- PÉTAVAL Olleff : l'immortalité conditionnelle, 1483.
- PÉTÉTOT : ses observations sur les sauvages, 226.
- PEUPLES : leur consentement universel et la preuve de l'existence de Dieu, 863, 870.
- PEYRAT, 2115.
- PEYRÈRE (la) : polygéniste du XVII^e siècle, 2469.
- PEZRON (P.), 2350.
- PHALEG, 2498.
- PHARON : roi puissant comparé au lion, 1028 ; Abraham, 4 ; combien a duré leur histoire, 1056 ; l'histoire de Joseph, 1715 ; les dix plaies d'Égypte, 2463.
- PHÉNICIE, 344 ; avait le cuivre à sa portée,

- 346; n'usait pas du fer. 347: croyait à la division de la création en six périodes de longue durée, 1747; monothéisme primitif, 2142.
- PHÉNOMÈNE (le) : d'après Kant, c'est l'apparence qui passe et se révèle à nous, 9387.
- PHILANTHROPIE (la) moderne : fait son apparition quand la tâche la plus difficile est accomplie envers les esclaves par la charité de l'Église, 1074.
- PHILÉMON, 939.
- PHILIPPE-AUGUSTE, 69; sa passion pour divorcer rencontre l'opposition des papes, 889.
- PHILIPPE DE NÈRE (saint) : son cœur se dilate tellement que deux côtes se rompent, 522; sa canonisation, 2499. 2538.
- PHILIPPE II soutient l'Inquisition, 4326, 4329.
- PHILIPPE V, le premier des Bourbons d'Espagne et l'Inquisition, 4533.
- PHILIPPE III et la liberté des Américains, 2127; son édit d'expulsion des Morisques, 2188.
- PHILIPPE-LE-BEL et l'abolition des Templiers, 3039.
- PHILIPPINES, 867.
- PHILIPPE (M. l'abbé E.), professeur au grand séminaire de Langres, xi, 2342.
- PHILIPPS, 428, 1232.
- PHILIPSON, 2670.
- PHILOCALUS : calligraphe des catacombes, 406, 422.
- PHILON, d'Athènes, 436, 491.
- PHILON de Larisse, 437.
- PHILON : prêtre juif d'Alexandrie, contemporain de Jésus-Christ, 364; les livres inspirés, 931, 2670; la Trinité, 3111; le *Logos* 3458, 2235.
- PHILOSOPHIE ancienne : ses principes et ses axiomes sont une misérable goutte d'eau, en comparaison de l'Écriture sainte, 976; la foi, 1289.
- PHILOSTORGE, historien : la vision de Constantin, 599; récit sans valeur, 605.
- PHILOSTRATE, 2109.
- PHOCAS : moine grec, décrit l'Église de l'Annonciation à Nazareth, 1875.
- PHOTIUS, 1008, 1639.
- PHUL : premier roi Assyrien, difficulté, solution, 2392.
- PIC DE LA MIRANDOLE (1493) contre l'astrologie, 783.
- PICARD (Bernard), 632.
- PICOT (docteur), 638, 639.
- PICQUIGNY (entre Abbeville et Amiens) curieuses trouvailles, 202, 354.
- PIE : (cardinal) ses homélies et l'usage de l'Écriture Sainte, 963.
- PIE II : proteste contre l'esclavage, 1073.
- PIE IV : 1505, 1512, les règles de l'Index concernant la lecture de la bible en langue vulgaire, 1845.
- PIE V, 1505; l'Inquisition, 4331, 4352.
- PIE VI, 933; la bulle *Auctorem fidei* 3107; la conduite des papes envers les usurpateurs 3132; les madones miraculeuses d'Italie, 1914; le mariage, 1943; les messes privées, 2015; condamne les libertés modernes, en quel sens, 1824.
- PIE VII : dispense les évêques, les prêtres, les moines révolutionnaires de leurs vœux, 875; rejette le divorce de Napoléon I^{er}, 887, 894; l'esclavage 1072, 1073; le mariage, 1943; les libertés modernes, 1824; le système de Galilée, 1327.
- PIE VIII : et le prêt à intérêt, 2609; confirme un décret de l'Index concernant la lecture de la Bible en langue vulgaire 1822; les libertés modernes, 1824.
- PIE IX et le célibat, 428; le scepticisme, 441, 447; la fête du Sacré-Cœur, 516, 520; la Congrégation de la Propagande, 584, 662; le concile du Vatican, 736; l'indissolubilité du mariage, 879, 1352; l'Immaculée Conception, 1474; donne les formules authentiques de la doctrine catholique sur l'axiome : Hors de l'Église point de salut, 1416, 1423, 1429; l'Index, 1504; condamne les tendances révolutionnaires, 2846; le devoir des savants de respecter les dogmes de l'Église, 2931; le suffrage universel, 3007; le Syllabus, 3025; le pouvoir temporel, 2559; l'âme, principéital, 3174; l'affaire Mortara, 2191; Notre-Dame de Lorette, 1889; la Madone de Rimini, 1915; le mariage, 1943; le martyre comme preuve de la religion catholique, 1949; les libertés modernes ou le libéralisme, 1825.
- PIETTE (M.) : découvre à Gourdon un foyer de fâge de la pierre polie, 2160.
- PIERRE (saint) : à Rome. — Historique et état de la question, 2393, 2397. 1^o Témoignages écrits du iv^e siècle chez les Latins et chez les Grecs, 2400; saint Jean Chrysostome, Eusèbe, 2401; au m^e, saint Cyprien, 2404; au n^e, Origène, Tertullien, 2405; Prêtre Caius, 2407; Clément d'Alexandrie, saint Irénée, 2408; saint Denis, évêque de Corinthe, 2412; Papias, disciple de saint Jean, 2415; saint Ignace second, successeur de saint Pierre à Antioche et qui vivait au moment où saint Pierre mourut, 2416; épître de saint Clément aux Corinthiens attestant que saint Pierre a souffert la mort du martyr, 2418; qu'il l'a souffert à Rome, 2419; quelques indications précieuses de la sainte Écriture, 2420. 2^o Monuments qui attestent à Rome le souvenir de la mort du prince des Apôtres a) La chaire de saint Pierre, 2424; b) cimetièrre ostrien et double fête de la chaire de saint Pierre, 2426; c) la mémoire de saint Pierre au Vatican, 2427; etc. — Objections tirées du silence et de certains passages des livres du N. T. : argument négatif : a) silence des Actes des Apô-

- tres, 2429; épître de saint Paul, 2431; argument positif, 2433, système des partisans de la nouvelle école de Tubingue, 2438; légende de saint Pierre dans les pays adjacents à la Mer noire et en Babylonie (*ibid.*); légendes catholique et ébionite sur le séjour de saint Pierre à Rome, 2440; examen de ce système, 2445; conclusions, 2453;
- PIERRE** (âge de la): il y en eut pour l'Europe un véritable âge de pierre; preuves, découvertes, 2457; faits stratigraphiques, 2458; gisements, 2459; y a-t-il eu deux âges de pierre, l'un caractérisé par la pierre taillée et appelé *paléolithique* et l'autre par la pierre polie et appelé *néolithique*? Discussion, 2459; sentiment de M. A. Bertrand, 2461; dates (*ibid.*); 28, 29; divisions, 225.
- PIERRE II** roi d'Aragon et les hérétiques, 1532.
- PIERRE CÉSaire**, auteur allemand qui rapporte le premier cette parole prêtée à Armand: « tuez-les tous, car Dieu connaît les siens, » 64.
- PIERRE D'ALCANTARA** (saint): le feu de son cœur embrasé se répand dans tout son corps, 5^e 2.
- PIERRE D'ALEXANDRIE**: sentiment qui lui est attribué sur l'heure du crucifiement, 179; la pénitence publique, 343; la confession, 1537.
- PIERRE DAMIEN** et la donation de Constantin, 612.
- PIERRE DE CASTELNAL**, légat du Pape pour pacifier les provinces méridionales au temps des Albigeois, 69; ses derniers mots parodiés par H. Martin, 61; meurt assassiné, 1533, 1535.
- PIERRE DE VAUX-CERNAY**: sout émoignage sur le caractère d'Arnaut, légat du Pape au temps des Albigeois, 64.
- PIERRE FOURIER**: résurrection qu'il opéra, 2084.
- PIERRE LOMBARDE**: synthèse théologique, 3062.
- PIERRET**: égyptologue, 2441, 2743, 2745.
- PIERSON**, 702.
- PILATE**: sa question au Christ n'est-elle pas un écho des enseignements sceptiques, 437; (les Actes de, 1173), 1178, 1183.
- PILET DE LA MESNARDIÈRE** est contre l'imposition dans l'air des possédés de Loudun, 1901.
- PISTOYE** (synode de) et les indulgences, 1515.
- PITEA**: rocher qui a subi un exhaussement de 50 centimètres en 33 ans, 206.
- PITRA** (Dom), 738, 2403.
- PIVERT** (Aimée), cas de convulsion sur le tombeau du diacre Paris, 633.
- PIYDASI** développe le bouddhisme dans l'Inde, 331; il convoque un Concile bouddhique, 332.
- PLACE** (Victor): trouve 160,000 kilos de fer au palais de Khorsabad (Assyrie), 1245, 3035.
- PLAIES D'ÉGYPTE**: leur caractère miraculeux; preuves générales, 2464; examen de chacune des plaies et de son caractère surnaturel: 1^o l'eau du Nil changée en sang, 2464; 2^o invasion des grenouilles, 2466; 3^o les moustiques; 4^o les mouches; 5^o et 6^o la peste sur les animaux et sur les hommes, 2467; 7^o la grêle; 8^o invasion de sauterelles; 9^o les ténèbres palpables, 2468; 10^o extermination des premiers-nés des Egyptiens.
- PLANÈTES**: origine d'après Laplace, 646.
- PLATEAU**: savant belge; sa preuve expérimentale de l'origine fluide de notre planète, 644.
- PLATON**: célèbre la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, 103, 113; parle de l'Atlantide, 271, 311; pourquoi le monde ne s'est pas donné à lui, mais à Pierre et à Paul, 620, 642; le défenseur des idées éternelles, 786; était parfois si occupé de philosophie qu'il perdait l'usage de ses sens (extase naturelle), 1237, 1468; n'affirme pas la création *ex nihilo*, 2241; sa trinité et la trinité divine, 3110; le *Logos* ou Verbe divin, 3158.
- PLATONICIENS**: admettaient l'erreur de l'intuition naturelle de Dieu, 488.
- PLINE l'Ancien**, 123; admettait la sphéricité de la terre, 187; parle des îles Cassitérides, 347; nous dit que les barbares du Nord se servaient de piques armées de cornes d'urus, 231; attribue à Zoroastre des traités sur les pierres précieuses, les astres, 273, 312; croyait à la génération spontanée, 1369, 3171.
- PLINE le Jeune**: la propagation du christianisme, 2066.
- PLOTIN** (philosophe): était fataliste, 784.
- PLUCHE** (abbé), 672.
- PLUTARQUE**: rejetait la sphéricité de la terre, 187; prétend que les Carthaginois auraient ramené un indigène de l'Atlantide, 272; parle un des premiers de Zoroastre, 312, 437; ne parle pas d'un médiateur entre Dieu irrité et l'homme coupable, 294, 863; croyait à la génération spontanée, 1369, 3171.
- POISSON**: célèbre mathématicien français; ses calculs sur la terre, 728.
- POISSON** qui engloutit Jonas: quel était-il, 1706 et suiv.
- POISSON**: pris par l'antiquité chrétienne comme le symbole arcané du Christ, 407.
- POITIERS**: entrevue du roi Philippe le Bel avec le Pape pour l'abolition des Templiers, 3041.
- POLEMUS SILVIUS**, 422.
- POLOGNE**: la dissolution des jésuites, 508; la diffusion du culte du Sacré-Cœur, dès

- Forigine, 313, 319; la liberté des serfs, 1075.
- POLONIUS (Martin), dominicain de Silésie, et la papesse Jeanne, 1634 à 1636.
- POLYBE, 223.
- POLYCARPE (saint) évêque de Smyrne, 1039; connaît les *Actes des Apôtres*, 21; énumère les livres deutéro-canoniques, 363; l'authenticité des Évangiles, 1136, 1148, 1154, 2284.
- POLYCRATE, évêque d'Éphèse: la date de la Pâque, 1042, 1153.
- POLYCRONIUS: la prophétie de Daniel, 720.
- POLYGÉNISME et christianisme: Erreur de La Peyrère au xvii^e siècle, 2469; 1^o *Historique de la question*. Les naturalistes sont *monogénistes*, jusqu'à notre époque. Pourquoi le polygénisme rencontre des adeptes passionnés en Amérique, 2471; contradiction des anthropologistes français de l'école transformiste devenus polygénéistes, 2472; ils sont réfutés par M. de Quatrefages, 2473; 2^o *Double argument des polygénéistes réfuté*: a) les phénomènes de la génération. Ils offrent toujours un moyen de distinguer l'espèce de la race, 2474; b) la permanence des types ou caractères chez les divers groupes humains. Différence de taille, de couleur, de peau, 2480; influence du climat et des conditions extérieures, 2484; curieuses expériences, 2485; 3^o *Preuves du monogénisme*, la ressemblance et la filiation, 2488; difficultés de la théorie contraire. La détermination du nombre des prétendues *espèces humaines* et la parenté des langues, 2489; conclusion: le polygénisme est une doctrine antiscientifique qui trouve sa condamnation dans les saines notions d'histoire naturelle, 2493.
- POLYBIOR (Alexandre), abrégiateur de Bérosee donne à *Babel* la même interprétation que Moïse, 277, 2739.
- POMBAL (marquis de): engage la lutte contre les jésuites, 507.
- POMPADOUR (Mme de): aurait protégé les jésuites s'ils avaient consenti à l'absoudre, 1783; désire la ruine des jésuites, 1810.
- PONCET: convulsionnaire, 639.
- PONT-MILVIUS, bataille, à la veille de laquelle, suivant Lactance, Constantin eut sa vision, 599.
- PONTIFEX MAXIMUS: pourquoi on le décernait aux empereurs chrétiens, sans réclamation du pouvoir ecclésiastique, 605.
- POOLE, 464, 2391.
- PORPHYRE, 2109; seul avant les rationalistes modernes avait osé attaquer le livre de Daniel, 699.
- PORPHYRIUS Optatianus, panégyriste de Constantin, 607.
- PORTALIS, légiste et la subordination des deux pouvoirs, 3004.
- PORTMANS (O. P.), 1703.
- PORTO: siège suburbicain cardinalice, 382.
- POSEIDON: dieu ionien, 2730.
- POSITIVISME: principe, méthode, 2494; conséquences (*ibid.*); représentants principaux, 2495.
- POSSESSIONS DIABOLIQUES: tendance de la science médicale moderne, 2495; enseignement des théologiens et règles tracées par l'Église, 2496; paroles de Benoît XIV, 2497; le Rituel romain au titre de *Exorcismus*, 2498; 1^o vraie notion de la possession diabolique au sens de l'Église, 2500; signes de possession non convaincants, certains et probables d'après Thyraeus, auteur du xvi^e siècle, 2501; 2^o différence de la possession diabolique d'avec les phénomènes morbides de l'hystérie et autres, 2553; 3^o réalité historique de la possession démoniaque au sens de l'Église, 2511; observations générales, 2512; preuves tirées a) des évangiles qui nous représentent les démoniaques comme possédés du démon 2513; d) des Pères de tous les siècles, de toutes les nations, 2523; c) du témoignage des missionnaires; d) quelques exemples de possession dans les pays chrétiens, 2533; possédés et convulsionnaires (V. ce mot), 629, 630; les possédés de l'Évangile sont-ils des aliénés? 4218.
- POSSIDONUS insiste sur la rigueur du climat gaulois, 214.
- POTT: célèbre linguiste polygénéiste, 2493.
- POTCHET, zoologiste, 1373, 1374, 1378.
- POUDRES (*conspiration des*): récit et but du crime, 2541; les jésuites ne furent point mis au courant du complot, 2543.
- POURANAS: poèmes reproduisant des légendes antiques dans le brahmanisme, 56, 344, 468, 471.
- POUVOIR CIVIL: Résumé de l'enseignement de Léon XIII, sur ce point: objet, origine, étendue du pouvoir civil, son indépendance vis-à-vis le pouvoir pontifical, conduite de l'Église, 2543; objections, 2545; réponses, 2646; le pouvoir n'est pas la simple collection des volontés individuelles, 2546; l'Église enseigne que le pouvoir vient de Dieu, auteur de la nature, 2547; il n'y a pas identification du pouvoir civil et du pouvoir religieux, ni absorption du pouvoir civil par le pouvoir religieux, 2547; l'athéisme légal est intrinsèquement mauvais; mais la liberté des cultes s'impose parfois au pouvoir civil, 2548; saint Optat n'est pas l'auteur de la formule: l'Église libre dans l'État libre, 2549; la fameuse question du pouvoir direct ou indirect des papes sur les souverains temporels, 2550; ses droits sur les sujets infidèles, 615, 617; il doit seconder le pouvoir spirituel.
- POUVOIR TEMPOREL DE PAPE: doctrine pontificale sur ce point, origine, légitimité,

nécessité, 2553; objections, 2554; réponses, 2555.

POZZI, 222, 231, 485, 1412, 1749, 2494.

PRAMAIS (P.) et les protestants d'Angleterre, 3081, 3085.

PRATIQUES RELIGIEUSES, 682 (V. le mot *Culte*).

PRATO, écrit sur Giordano Bruno, 361.

PRÉDESTINATION (*la*), 1° le champ de la question. La prédestination n'est qu'une partie, qu'un office de la Providence divine, 2561; 2° nature de la prédestination: décret par lequel Dieu décide de conduire une créature raisonnable à la félicité éternelle et lui en prépare les moyens, 2562; son existence prouvée par l'Écriture, l'enseignement des saints Pères et la raison (*ibid.*); 3° la doctrine de la prédestination n'est pas le fatalisme. Principales différences essentielles, 2566; 4° la prédestination ne nuit pas à la liberté humaine; comment accorder le décret de la prédestination qui est certain et immuable avec la liberté humaine qui est changeante et douée du pouvoir de résister aux volontés de Dieu? 2569; 5° la prédestination est gratuite. Si l'on considère dans son unité l'objet de la prédestination, la prédestination est entièrement gratuite, 2557; si l'on considère séparément les deux objets principaux de la prédestination: les mérites, fruit de la grâce, sont aussi gratuits que la prédestination totale, 2578; mais la prédestination à la gloire est-elle purement gratuite? Les thomistes affirment qu'elle est antérieure à la prévision des mérites et par conséquent purement gratuite, 2578; d'autres théologiens affirment que la prédestination à la gloire est motivée par la prévision des mérites, 2579; exposé d'une solution nouvelle de saint Thomas, précieuse au point de vue apologétique, 2580; 6° combien différent la prédestination et la réprobation dans l'ordre d'exécution, 2584; dans l'ordre d'intention ou de la cause finale, 2587.

PRÉDICATION: elle n'appartient pas indifféremment à tous les chrétiens (Conc. Trente), 310, 312.

PRÉLIBATEURS: nom donné aux défenseurs de la réalité historique du « droit du Seigneur », 915.

PRELLER, 604.

PRESBYTERI, 1038.

PRESCOTT: historien américain, 674, 3087; ses aveux sur les missionnaires dominicains, 2124.

PRESSE: doctrine de l'Église romaine sur la liberté de la Presse d'après Léon XIII, 2590; objections et solutions, 2591.

PRESTIGE: comment il diffère du vrai

miracle décrit par saint Thomas, 456.

PRÊT A INTÉRÊT (*le*) et l'Église, *Prêt*, dans son sens général, 2594; *Prêt (mutuum)* contrat par lequel l'une des parties livre à l'autre, pour être consommée, une chose dont la propriété se perd par le premier usage, à charge par celle-ci de lui en rendre l'équivalent au point de vue de l'espèce, de la quantité et de la qualité, à une époque ultérieure, 2595; la doctrine de l'Église sur le prêt à intérêt a-t-elle varié? 2593; réponses romaines de 1830 prescrivant de n'inquiéter aucun de ceux qui prêtent à intérêt modéré, 2594; la matière du prêt étant consommable par le premier usage, la propriété du fond ne peut pas être séparée de celle du premier usage; par conséquent vendre l'usage en se réservant la propriété du fond, c'est commettre une injustice qui s'appelle usure, 2598; enseignement de l'Église sur ce point, documents à l'appui, 2600; objections, 2606; la fécondité de l'argent 2607; solutions fausses ou insuffisantes proposées pour concilier les réponses de 1830 et la pratique actuelle avec la doctrine et la pratique antérieures, 2608; l'Église a toujours formellement enseigné et pratiqué la doctrine d'après laquelle les titres extrinsèques au prêt donnent droit à un intérêt proportionné; aujourd'hui elle déclare que ces titres, rares autrefois, existent toujours, 2611; néanmoins la loi divine prohibant l'usure est aujourd'hui d'une application très étendue, 2614.

PRÉTERNATUREL (*le*): définition, 3016.

PRÊTRES (*les*): catholiques mis en parallèle avec les brahmanes, 491, 495, 504; origine, pouvoir, 510 (V. le mot *Clergé*), 528; ils ont seuls le pouvoir de remettre les péchés et non l'assemblée des fidèles, 334, 335; ils n'ont pas inventé la confession, 537 et suiv.; prêtres et lévites de l'ancienne loi, 2878 et suiv.

PRÊTRE PÉNITENCIER: prêtre préposé à la pénitence publique et solennelle; ses fonctions, 571; son abolition par Nectaire, 570.

PREVITI, 1530.

PICHAUD: monogéniste, 2473.

PRIÈRE: définition, 2614; 1° ce qu'on objecte contre l'efficacité de la prière au nom des principes de la philosophie et au nom des faits de l'expérience quotidienne, 2615; réponses; enseignement de l'Église, 2616; on ne peut juger de l'efficacité de la prière par l'expérience, 2618; les faits montrent que nos demandes sont entendues de Dieu, 2619; les prières en vue d'obtenir les biens temporels, 2620; la Providence, 2701; prières et pratiques pieuses envers le vrai Dieu; légitimité, 1767.

PRIMASE : son interprétation de l'Apocalypse, 237.

PRIMAT (le) : d'après les fausses Décrétales, 740.

PRIMATES dans le transformisme, 1401.

PRIMAUTE pontificale, 2284, 1041.

PRINCES : leur divorce et l'Eglise, 888.

PRINCEPE : savoir en puissance, connaissance en germe, 113.

PRISCILLE : charitable matrone ; fit de grands travaux dans l'antique hypogée, 392.

PROCLUS : philosophie astrologue, 783.

PROGRÈS : 1° signification, 2620, 119 ; 2° le catholicisme n'est pas l'ennemi du progrès, paroles de Léon XIII, 2621 ; 3° objections spécieuses, mais non solides, 2622 ; les progrès des sciences modernes apportent chaque jour à la religion de nouvelles démonstrations, 2623 ; rien d'incompatible dans l'immuitabilité des dogmes avec l'idée du progrès, 2624 ; l'éducation chrétienne favorise depuis dix-huit siècles les hommes de progrès (*ibid.*) ; comparaison des individus, des familles et des peuples catholiques avec les protestants, etc., 2625, 897 ; la révolution, 2848.

PROPAGANDE (congrégation de la) : donne ses soins à la diffusion de la foi parmi les infidèles et les sectes dissidentes, etc., 583 ; son *collège*, vrai séminaire d'apôtres venus de tous les pays ; son *imprimerie* dont les presses reproduisent en une infinité de langues l'Écriture sainte ; les livres liturgiques et d'autres livres utiles à la religion ; 583.

PROOST (A.), 1379.

PROPHÈTES : hommes divinement inspirés.

PROPHÉTIES : prévision certaine et annonce de choses futures qui ne peuvent être connues par des causes naturelles, 2640 ; **MESSIANIQUES** (réalité et force probante des). L'annonce du Messie d'abord plus vague s'est développée et complétée durant une longue suite de siècles par des prophètes suscités de Dieu, 2628 ; chaque prophète trace quelques traits particuliers du Messie, leur ensemble forme un magnifique tableau : Adam, Moïse, Isaïe, Michée, Daniel, Zacharie, etc., 2629. 1° Inanité des théories rationalistes sur les prophéties : le rationalisme *a priori* déclare la prophétie impossible comme le miracle ; or ces deux témoignages sont certains, irrécusables ; preuves, 2433 ; système des modernes rationalistes partageant les prophéties en deux catégories : les authentiques et les non-authentiques, 2683 ; ce système repose sur l'arbitraire et fourmille d'erreurs, 2639. 2° Définition de la prophétie d'après l'enseignement catholique, 2639 ; fausses notions des rationalistes, 2640. Nature de

la prophétie. Une révélation surnaturelle. a) Les livres saints l'indiquent, 2642 ; b) Dieu révèle l'avenir aux prophètes par des visions et des songes surnaturels, et non seulement par des illuminations inférieures, 2644 ; le don de prophétie était transitoire, 2647 ; c) distinction éclatante des vrais et des faux prophètes. Les oracles des devins, 2647 ; les oracles bibliques sont nombreux, enchaînés les uns aux autres avec diverses circonstances particulières que l'esprit le plus sagace n'aurait pu deviner, 2649 ; loin de parler dans un but intéressé pour flatter les passions et l'amour-propre, les prophètes réprimant les vices, les injustices et surtout l'idolâtrie des rois et des peuples, 2650 ; signes certains donnés par Dieu pour distinguer sûrement les vrais des faux prophètes, 2653 ; la notion de prophète implique une mission divine, 2656 ; Objections de Voltaire, 2657 ; causes de l'obscurité des prophéties. La nature de la prophétie elle-même : les choses représentées sont parfois sans distinction de temps ; notre ignorance, 2659 ; accomplissement des prophéties en Notre-Seigneur, 1670, 2791.

PROPHÉTIE (don de) : dans l'Eglise primitive faveur miraculeuse accordée par l'Esprit-Saint, 2666 ; promesse de Jésus-Christ, 2660 ; nature de ce don (*ibid.*) ; saint Jean-Baptiste ; le chapitre xiv de la 1^{re} épître aux Corinthiens, 2662 ; les prophéties dans l'Ancien Testament 2663, 714 ; prophéties messianiques, 1575 ; leur accomplissement en Jésus-Christ, 1670, 2791.

PROPIËTAIRE (chérubins du), 1463.

PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE, ses origines, 389, 2832, 2861.

PROSÉLYTISME : amène-t-il de lamentables divisions dans les familles ? 3194.

PROTAMNIOTES : animaux imaginaires des transformistes, 1399.

PROSTITUTION : réponse aux accusations de M. Soury contre la religion d'Israël sur ce point, 2667.

PROTESTANTS : leur opinion sur l'histoire de la confession dans l'ancienne Eglise, 34, 543, 564, 567 ; l'infailibilité de l'Eglise, 191 ; la primauté de l'Eglise romaine, 1015 ; la messe, 2012 ; leurs missions sont bien inférieures quant au résultat religieux et moraux aux missions catholiques, 2118 ; leur prétendue supériorité sur les notions catholiques, 3008.

PROTESTANTISME : sa doctrine et sa diffusion comparée à celles du catholicisme, 618, 619, 622 ; aveu d'un protestant : « quand le Pape rejette les mauvaises herbes de son jardin, c'est dans le nôtre qu'elles viennent tomber », 621 ; Louis XIV et Louis XV, 623, 625 ; on lui doit cet abominable axiome : *Cujus regio ejus et religio*,

- 624; fait des Ecritures le fondement unique de tous les systèmes théologiques, 932; les textes de l'Écriture sainte dans la religion, 945; l'interprétation de la sainte Ecriture, 950 et suivantes; la sainteté, 1007, 1023; l'apostolicité, 1028; les indulgences (V. ce mot), 1526.
- PROTÉVANGILE de Jacques; son origine et son contenu, 1173-1176.
- PROTO-ÉVANGILE : ce qu'on appelle proto évangile, 2669; ce qu'il faut entendre par le « serpent » qui tenta Eve d'après les rationalistes contemporains et d'après la vérité, 2672; si cet animal fut puni, 2678; la Genèse annonce celui qui brisera le pouvoir du démon, 2681; réponses aux rationalistes.
- PROTO-CANONIQUE (livres) dans le Nouveau Testament, 228.
- PROUDHON déclare que Dieu, c'est le mal, 2267.
- PROVIDENCE : plan suivant lequel Dieu gouverne le monde et le mène à ses fins, 2688; définition du concile du Vatican, 2688. La providence existe, elle s'étend à toutes les créatures et à toutes leurs opérations : 1° erreurs; 2° exposé et explication de la doctrine catholique, 2689; 3° démonstration de l'existence de la Providence, 2692; comment l'action de la Providence se concilie avec l'action des créatures, 2697; a) l'action de la Providence dans les faits naturels qui ne dépendent pas de la libre détermination des créatures; b) l'action de la Providence dans les libres déterminations des individus, 2698; c) l'action de la Providence dans les phénomènes sociaux et les événements historiques auxquels concourent un grand nombre de volontés et d'autres causes, 2700. II. N'y a-t-il rien dans le monde qui ne soit bien? et comment l'existence du mal se concilie-t-elle avec l'action de la Providence souverainement bonne, 2702; 1° le problème du mal, 2702; 2° fausses solutions : dualisme, pessimisme, optimisme, 2703; 3° solution véridique, 2704; 4° preuves que le monde ne doit pas être le meilleur possible, objections des optimistes et réponses, 2705; preuves que le monde est bon malgré le mal qui s'y rencontre; la variété et la dépendance mutuelle des êtres, 2706; la constance des lois de la nature, 2709; la sensibilité de l'homme et des animaux, 2710; l'intelligence et le libre arbitre de l'homme (*ibid.*); 5° le mal naît précisément de ces sources de perfection (*ibid.*); 6° le mal est la source de plusieurs grands biens, 2711; 7° conclusion : le mal ne détruit pas la perfection de l'ensemble de l'univers, 2713; 8° réponses à quelques difficultés spéciales (*ibid.*).
- PRUDENCE : vertu intellectuelle qui fait que quelqu'un choisit à propos ce qui convient à la fin, 131.
- PRUDENCE (poète) : tableau d'un pèlerinage à la crypte de saint Hippolyte, iv^e siècle, 393, 412, 2131.
- PRUNER BEY : et la mâchoire de Naulette, 1407.
- PRUSSE (la) : conserve les jésuites après leur suppression par Clément XIV, 508.
- PSAMMÉTICK 1^{er} : de la xxv^e dynastie égyptienne, 1048.
- PSAUMES : réponses aux attaques 1^o contre l'origine, 2716; 2^o contre la doctrine de ces chants sacrés, 2718.
- PTOLÉMÉE PHILADELPHÉ et SOTER, 2352.
- PTOLÉMÉE : son système sidéral contredit par Copernic et Galilée, 1317;
- PUCERONS : et la génération spontanée, 1371, 1373.
- PURGATOIRE : appelé d'une manière générale « enfer », 1063; dogme expliqué et justifié, 2905.
- PURGATIONES canonicæ vulgares, 1772-1775.
- PUSÉISTES : secte protestante d'Angleterre, essaient aujourd'hui le rétablissement de la confession, 536.
- PUSEY (D^r), 706; 709, 1675, 2324, 2333, 3188.
- PUTICOLI : fosses communes où étaient enterrés autrefois les plus misérables parmi les esclaves, 586.
- PUTHIAR : eunuque de Pharaon, 1715.
- PUTNAM : savant d'Amérique conclut à l'unité d'origine des Américains et des Européens, 143.
- PYRAMIDES (les grandes) de Gizeh furent élevées depuis la iv^e dynastie, 1046; leur âge, 1054.
- PYTEAS : ses voyages, 346.
- PYTHAGORE : sacrifie sa génisse aux Muses 102; louait et recommandait à ses disciples la confession, 536; l'origine des choses, 2241.

Q

- QUAKER : secte protestante, 1036.
- QUATERNAIRE (époque géologique) : d'après M. de Mortillet, 223; d'après MM. Ferry et Arcelin, 479 (V. le mot : *Origine de l'homme*).
- QUATRE-ÂGES (de) protestant libéral : l'Amérique et la Chine, 141; ses conclusions sur la prétendue impossibilité du peuplement de l'Amérique, 143; son concours à la Société d'anthropologie, 145; il estime que, pour avoir une idée complète de l'homme, il faut l'envisager dans son ensemble et prendre en considération ses qualités intellectuelles et morales, 146; observe que l'homme est placé par son intelligence dans des conditions toutes spé-

ciales qui ne permettent pas de l'assimiler aux autres animaux, 149; le darwinisme, 726, 731, 864; a défini l'homme un animal religieux, 864; établit que tous les peuples sont religieux, 867; la nature de l'homme, 1386, 1391, 1394, 1412; prouve que tous les peuples ont la notion du devoir moral, 2457.

QUÉRIOLET (M. de) : son témoignage sur les possédées de Loudun, 1898.

QUESNEL : janséniste fataliste, 785.

QUINTE-CURGE : le partage du royaume d'Alexandre, 1913.

QUIRINIUS : consul envoyé de Rome pour faire le dénombrement en Syrie, 2017.

R

RABAN MAUR : lettre sur les chorévêques, 737.

RACES NOIRES, 767; jaune et noire, 769, 772 (V. le mot : *Polygénisme*).

RESS (Mgr) : évêque de Strasbourg, 626, 627.

RAHAB : la maison de cette hôtelière est, d'après quelques Pères, la figure de l'Eglise, 763.

RAHOULA : fils de Bouddha, 323.

RAISON, 456; elle peut, par ses lumières naturelles, démontrer l'existence et les attributs de Dieu, 457; rôle de la raison dans l'acte de foi, 908.

RAISONNER : c'est inférer une vérité d'une autre, au moyen d'un principe général, 412.

RAMA : dieu indien, 1.

RAMES (M.) : pharmacien à Aurillac, inventeur des Silex du Cantal, 3052.

RAMSÈS : sa statue à Memphis, dont la base, recouverte de sédiments, fournit un chronomètre naturel, 477.

RAMSÈS II : le grand persécuteur des Hébreux, 1050.

RAMSÈS III, 1049, 1050; parle en propriétaire de l'Egypte, 1718.

RANOLDER, 962.

RASCHI : rabbin; au sujet de la naissance du Messie à Bethléem, 2039.

RASHU : génie avestique; juge sévèrement et justement, 295, 658.

RATIONALISME CONTEMPORAIN : ses progrès menaçants, 1868.

RATIONALISTES : attaques contre le livre de Daniel et en particulier contre la prophétie des soixante-dix semaines d'années; 699; réfutation, 701; leur enthousiasme pour le darwinisme, 723; leurs attaques contre l'Écriture sainte, 932, 937; ils prétendent que l'Église est une secte comme une autre, purement humaine, 970; réponses, 971; leurs attaques concernant la visibilité de l'Église, 983; son infailibilité, 993; les mi-

racles d'Elie et d'Elisée, 1059; l'interprétation de la vision des empires, 1061; l'éphod, 1068; Esdras, 1069; la manne, 1934; les prophéties, 1617; leurs attaques se rencontrent et sont réfutées presque à chaque page de ce *Dictionnaire*.

RAUMER (van), 1785.

RAVAISSON (M.) : expose la doctrine de la métempycose, 2033.

RAVIGNAN (DE), 509, 2239, 2628.

RAWLINSON : Questions relatives à l'Ancien Testament, 1764, 2302, 2392, 2653.

RAYMOND V, de Toulouse : lettre à Henri de Cîteaux dans laquelle il réclame du secours, 58, 1117.

RAYMOND VI, comte de Toulouse : simulacre de repentir, fait assassiner le légat du Pape, 60; excommunié, 1533-1535.

REYNALD, 70, 1433.

RAZIAS : vieillard juif, son suicide, 1914.

REBELLO (P.), franciscain : la traite des nègres, 2217.

RECÈS (P.), jésuite : exorciste des possédées de Loudun, 1892, 1899.

RECLUS (Elisée) : mentionne des faits relatifs à l'accroissement des stalagmites, 204, 209; ses observations anthropologiques, 2484.

RÉDEMPTION : 1° Dieu a-t-il, contrairement à la raison, puni l'innocent à la place du coupable, 2723; 2° la mort d'un Dieu était-elle nécessaire pour réparer l'offense faite par le péché, 2724; 3° pourquoi la passion et la mort de Jésus-Christ étaient-elles nécessaires quand tout acte de vertu du Fils de Dieu incarné avait une valeur infinie, 2726; 4° la mort de Jésus-Christ était un sacrifice d'expiation *complet*; 5° si cette doctrine favorise les passions, 2728; 6° comment le salut dépend des bonnes œuvres et de la rédemption du Christ, 2728; 7° pourquoi la mort et le mal, suites du péché, subsistent encore après la Rédemption? 2729; 8° nature de l'intercession du Christ dans le Ciel, 2731.

RÉGALE : rôle des jésuites dans cette affaire, 1780.

REGNARD (D^r) : au sujet de l'hystérie, 1236, 1461, 1465; des possédées de Loudun, 1892, 2509, 2959.

RÈGNE : ce qui caractérise un règne dans la nature, c'est un ensemble de qualités qui ne se trouvent à aucun degré dans les êtres inférieurs, 1389 à 1397.

REGNON (R. P. de), 1112.

RÉGULIERS (congrégation des évêques et des) : à laquelle ressortissent les causes des évêques et des réguliers ou religieux, 584.

REITHMAYER, 2232.

REICENTAL (Ulric de), 1435.

REIMARUS (Samuel) : les miracles, 2048; accuse les apôtres de fourberie, 2817;

- REINKE J. A., 1638, 1649, 1705, 2034, 2040, 2324, 2333, 2341, 2467.
- REIMS : est-ce la patrie originaire des fausses Décretales? 737; concile provincial et l'Index, 1508, 1573.
- REINAUD, 474.
- REITHMAYR, 187.
- RELIGIEUX : celui qui fait profession de vivre en dehors du monde et dans l'observation des vœux de religion, 1509; le célibat, 426, 430.
- RELIGION : double signification, 2732; il existe une religion objectivement vraie, 2733; la véritable religion est surnaturellement révélée, 2734; il y a obligation de rechercher la vraie religion, 2733; double méthode à suivre dans cette recherche, 2735; d'origine humaine, imposée par la voix de la conscience et de la raison; ce qu'elle enseigne et ce qu'elle produit, 679; *positive*; Dieu en l'établissant a pu et dans une certaine mesure a dû tenir compte du passé de l'humanité et de ses habitudes religieuses, 681.
- RELIGION DE LA CHALDÉE? *Accadiens* : base, culte, dieux, 2736; *Babylone et Assyrie* : hiérarchie de Polympe babylonien, 2739.
- RELIGION ÉGYPTIENNE : la plus ancienne était monothéiste, 2742; mythologie égyptienne, le *drame solaire*, 2745; symboles, 2747; anthropologie, 2748.
- RELIGION GRECQUE : Pourquoi tant d'erreurs d'appréciation, 2749; ses trois éléments, 2750.
- RELIGION MAZDÉENNE OU AVESTIQUE : 1° diverses appréciations, 2° son fondement monothéiste, 2761; 3° les deux catégories de génies, 2761; 4° doctrine, 2763; morale, 2765; 5° culte, 2766.
- RELIGION DES PÉLASGES : ses oracles, son anthropomorphisme; elle est cosmogonique et théologique, 2752; Zeus, 2755; mythes et légendes, 2758; temple, idoles, culte, 2759.
- RELIGION PRIMITIVE DES CHINOIS : est monothéiste au moment où les Chinois apparaissent dans l'histoire, 2768; les caractères du Dieu *Chang-ti*, 2768; Confucius, 2768; historique des quatorze siècles de cette religion depuis sa première origine jusqu'à l'époque de son plein développement, 2769 à 2774; réponse à une objection, 2775.
- RELIGION ROMAINE : elle diffère de celle de la Grèce, 2766; primitivement elle n'avait ni temples ni statues; comment elle s'assimilait le génie de la Grèce, *Lenumen* et les *divi*, 2777; 1° dieux du Ciel, 2778; 2° dieux terrestres, 2789; 3° dieux des eaux, 2781; 4° dieux du feu; 5° dieux souterrains (*ibid.*); 6° dieu de la destinée humaine, 2782; 7° dieu de l'homme, 2782; divinités subalternes : héros; 2783; culte, sacerdoce, cérémonies, calendrier, 2784.
- RELIQUES (*Congrégation des Indulgences et des*) : contrôle les pratiques et les objets relatifs à ce double titre, 584.
- RELIQUES : définition et enseignement du concile de Trente sur ce point, 2785; difficultés protestantes et rationalistes : réponses, 2784; absurdités que prête aux catholiques M. Marius, 693.
- RENAISSANCE : brahmanique, 685.
- RENAN : admet l'authenticité des Actes des apôtres, 20; : ne voit qu'un drame dans le *Cantique des Cantiques*, 378, 440; est surpassé par M. Jacolliot, 463; comparé à M. Duruy, 599; signale complaisamment des ressemblances d'idées et de sentiments entre quelque écrivain antique et les doctrines de Jésus-Christ et des apôtres, 620; évolutionniste croit que ce qui est vrai aujourd'hui pourrait bien se trouver faux demain, 820; prétend que l'Ecclésiaste donne du scepticisme la plus franche théorie, 926, 928; l'organisation extérieure de l'Eglise au premier et au second siècles; ses contradictions, 1836 à 1045; reconnaît la primauté de saint Pierre, 1033; les miracles d'Elie et d'Elisée, 1059; légèreté et procédés anti-scientifiques de sa *Vie de Jésus*, 1132; l'Evangile de saint Mathieu, 1134; les miracles de l'Evangile, 1199; le double miracle de la multiplication des pains, 1207, 1233; les moines et sœurs, parmi les Hébreux, 1306, 1308; don des langues communiqué aux apôtres le jour de la Pentecôte, 1796; sa remarque fort juste au sujet du système de l'école de Tubingue relativement à la rencontre de saint Pierre et de saint Paul à Rome, 2455; les démoniaques de l'Evangile, 2520; ses attaques contre le miracle de la résurrection de Jésus-Christ, 2804 et suivantes; sur la foi des juifs à la vie future, 3163; la prophétie de Jacob, 1642; la science et le miracle, 2054, 2057, 2061.
- RENAUD (de Montpellier) : évêque député par les chefs croisés aux assiégés de Béziers, 62.
- RENNES : l'abbaye de Saint-Georges et le formariage, 920.
- RENAUDOT Théophraste : le premier gazetier de France et les possédées de Loudun, 1899.
- RENOUVIER (M.), disciple de Kant, 440, 442, 4483; la morale criticiste, 2485.
- RÉPUBLIQUE : l'Eglise a-t-elle de la répugnance pour le régime démocratique? 4833.
- RESEN : appelée la « grande ville » par Moïse, 2034.
- RESPIRATION (la), 1947.
- RESTRICTIONS MENTALES : définition, 2788; objections et réponses, 2788, 2789.

- RÉSURRECTION DU CHRIST** : I. Prédite longtemps à l'avance, 2791; annoncée par Jésus-Christ lui-même, 2792; les apôtres et les premiers fidèles y voient une preuve principale de la divinité de la religion chrétienne, 2794. II. Le fait de la résurrection se prouve 1° par l'autorité des témoins oculaires *a)* qui n'ont pas été trompés, 2725; *b)* qui n'ont pas voulu tromper, 2797; *c)* qui n'auraient pu tromper, lors même qu'ils en auraient formé le dessein, 2798; 2° par le témoignage des ennemis du Christ, tant Juifs que païens, 2801; 3° cette résurrection se rattache étroitement à d'autres faits antérieurs et postérieurs, qui se groupent autour d'elle de manière à former avec elle comme un faisceau de preuves indestructible, 2802; objections de M. Renou à cet argument, 2804; réponse : possibilité du miracle physique, 2805; établissement du christianisme et des autres religions, 2806; 4° faiblesse et inconstance des objections, nouvelles preuves en faveur de la résurrection, 2810. III. Objections niant la mort de Jésus, réponses, 2814; niant la certitude historique de la résurrection, 2814; niant la valeur du témoignage des apôtres et des autres disciples, 2815; toutes ces objections partent de cette supposition gratuite, que le miracle est impossible; négligent des textes authentiques et clairs pour y substituer les hypothèses les plus fantaisistes. Les disciples ont-ils été des fourbes, 2815-2817; ont-ils été l'objet d'une illusion, 2818; prétendues contradictions dans l'histoire de Jésus ressuscité, telle que nous la présentent des sources diverses, 2822; conclusion, 2830; prouve la divinité du Christ, 1667, 1678.
- RÉSURRECTION DES CORPS** : définition et preuves de cette croyance, 2838; objections, 2833; réponses, 2835; cette croyance n'est point née en Perse, 299.
- RÉSURRECTIONS MIRACULEUSES** : les trois opérées par le Sauveur et les attaques des écoles rationalistes et hypnotiques : la fille de Jaïre, 1222; le fils de la veuve, 1224; Lazare, 1224, 2038, 2084.
- REUSCH** : 1366, 1397.
- REUSS (M.)** : professeur de Strasbourg, ses attaques contre la prophétie messianique faite à Abraham, 12, 14, 15, ne voit dans le Cantique des cantiques qu'un recueil de poèmes érotiques, 378; les 70 semaines d'années du prophète Daniel, 701, 702, 704, 705, 711, 713, 1314-1637; et les prophéties en général, 2640, 2670, 2810, 3189, 3191.
- RÉVÉLATIONS** : définition, 2663, 2838. 1° Révélations *publiques*. Enseignement du concile du Vatican, 2839; la période juïdaïque et la période évangélique (*ibid.*).
- Objections et réponses, 2840. 2° Révélations *privées*, possibles, réelles en certains cas rares, nécessairement subordonnées à la révélation publique, étrangères au dépôt de la révélation générale, 2843; objections et réponses, 2844; leur utilité (*ibid.*). Ce fait surnaturel dépend de la libre volonté de Dieu, 459; jusqu'à Jésus-Christ il a suivi une marche constamment ascendante et progressive, 900.
- RÉVILLE** : rationaliste, 1143, 1225; les prophètes, 2642, 2654, 2656.
- REVIVALS** : organisés par certaines sectes protestantes d'Amérique, 625.
- RÉVOLUTION** : définition, 2845; ses visées, 2846; objections faites en faveur de la révolution contre l'Église, 2847; réponses, 2848; [française et l'Inquisition, 1529; celles de 1789, de 1793, de 1830 et de 1871; n'a aucune ressemblance avec le changement opéré par le christianisme naissant, 2849.
- REVUE des Deux-Mondes**, 842, 2002; *des questions historiques*, 925 et *passim*.
- REYNAUD (J. M.)** : enseigne la métempsychose, 2033.
- REYNEVAL (M. de)**, 2559.
- RHÉA** : mère des dieux; son temple à Constantinople, 603.
- RHYS-DAVID** : 334.
- RIBADENEIRA (P.)**, 2529.
- RIBEIRO (M.)** : découvre les silex tertiaires du Portugal, 3049.
- RIBERA**, 2034, 2041.
- RIBET** : sulpicien, théologien mystique, 254, 781; l'extase, 1234, 1235, 1238, 1903, 2845.
- RIBOT (M.)** : l'idéalisme sensualiste, 1469.
- RICCARDI** : maître du sacré palais à l'époque du procès de Galilée, 1329, 1331.
- RICCI (Scipion)** : janséniste; les indulgences, 4315.
- RICCI (P.)** : supérieur des jésuites au temps du P. de LaVallée, 1810.
- RICCIOLI (A.)** : adversaire de l'opinion copernicienne, 1362.
- RICHARD** : savant botaniste, 157.
- RICHELIEU**, 985, 1899.
- RICHER (D^r)** : médecin naturaliste de la Salpêtrière, 640, 641; au sujet des possédées de Loudun, 1892, 1899; des possessions diaboliques, 2498, 2501, 2505.
- RICHESSSES ECCLÉSIASTIQUES** : 1° L'Église a le droit de posséder, indépendamment de toute concession de la société civile; preuves tirées du droit naturel et du principe constitutionnel de la liberté des cultes, 2852; les aumônes quotidiennes, réponses, 2854; 2° certains États, ayant confisqué les propriétés de l'Église, sont tenus soit de l'indemniser, soit de lui restituer ce qu'ils lui ont enlevé; réfutation des arguments des adversaires, 2858; 3° droit respectif de

- l'Etat; l'acquisition de la fortune ecclésiastique, 2864; droit exclusif de l'Eglise dans la gestion de ses biens, 2865; 4^e concours financier de l'Etat pour l'entretien de l'Eglise, 2867; budget des cultes, 2868.
- RICHT** (M. Charles), 798; au sujet de l'hystérie, 1460, 1461.
- RIDANT** (Le) : avocat; le mariage, 1947.
- RIERM**, 2902.
- RIG-VEDA** : le plus ancien livre védique, 3141.
- RIMINI** : prodiges de sa madone en 1850, 1915.
- RINALDI**, 3032.
- RIOULT DE NEUVILLE** : archéologue 203; ses observations sur l'état sauvage, 226.
- RITES** (congrégation des) : s'occupe du culte et des cérémonies de l'Eglise, et des causes de béatification ou de canonisation des saints, 584.
- RITES** de la loi chrétienne; empruntés partie à la loi mosaïque, partie aux usages bons des religions humaines, 682.
- RITTER**: 1935.
- ROBENHAUSEN** (Suisse) : de l'âge néolithique, 225.
- ROBERT** (M. l'abbé Charles) : la non-universalité du déluge, 764, 704, 767, 769, 2338.
- ROBERT** (le roi) : son acte de rigueur envers les hérétiques d'Orléans, 1330, 1331.
- ROBIN**, 1668.
- ROBINET** : au siècle dernier, système transformiste, 3088.
- ROBIOR** (Félix) : chronologie de l'Egypte, état de cette science, 1058; concernant l'époque de la délivrance de Béthulie par Judith, 1764, 1767, 2147.
- ROCHETTE** (Raoul), 422.
- RODOLPHE**, de Souabe, élu empereur par les Allemands, n'est point approuvé par Grégoire VII, 376.
- RODOLPHE DE FLAIS**, chroniqueur : la papesse Jeanne, 1655.
- ROUBACHER**, 628, 1783, 1812; l'Eglise à l'égard des sorciers, 2960.
- ROIS** (droit divin des) : de quelle façon l'Eglise l'entend et l'expose, 2870; objections naissant des préjugés et de l'ignorance, 2873.
- ROLLAND** (la chanson de), fait vivre le lion dans la forêt des Ardennes, 219.
- ROMAINS** : Leur empire est marqué dans la vision de Daniel, 1062; venant en Judée avec Titus, placent leur aigle dans le temple avec la statue de leur empereur, 707, 717; sacrifices anciens, 2889.
- ROME** : arc de triomphe de Constantin, 597; pourquoi les bas-reliefs représentent des sacrifices païens, 602; l'astrologie à Rome, 782; Concile de 1725 sous le pape Benoît XIII recommande aux Lévités la lecture des Saintes Lettres 965. (V. le mot
- Papes*); la destruction des monuments antiques, 2153; la chaire de saint Pierre, 2281.
- RONDELET**, 1708.
- ROSAIRE** : est-ce une superstition ? 3013.
- ROSEN**, 2392.
- ROSECOFF**, 2906.
- ROSEMONT** (M. de), 215.
- ROSENMULLER**, 1629, 2338.
- ROSKOVANY** (de), 433.
- ROSMINI** (Serbati) abbé : 40 propositions condamnées, 2244, 2253.
- ROSN** (de) : montre la facilité géographique des relations entre les deux continents, 140.
- ROSSIERT**, 736.
- ROSSI** (M. Michel de) : savant archéologue romain, 215; ses travaux sur les catacombes, 385, 386; les donations immobilières faites à l'Eglise persécutée, 388, 389; les inscriptions, 403, 400; les peintures, 411, 422, 424; l'arc de triomphe de Constantin à Rome, 598, 2148, 2150, 2337, 2425, 2426, 2428; le swastika, 3023, 3138.
- ROTE** : tribunal romain, 583, 584.
- ROTH**, 2759.
- ROTHADE** de Soissons : sa cause, 738, 740, 741.
- ROUDRA**, 39.
- ROUGÉ** (M. de) : égyptologue, professeur au collège de France, 1048, 1050, 1053, 2141, 2147.
- ROUGEMONT** (Frédéric de), archéologue : ses remarques sur l'âge de bronze, 349.
- ROUSSEAU** (J.-J.) et le pouvoir de faire le mal accordé à l'homme par Dieu, 1117; ses aveux en faveur des saintes Ecritures, de l'Evangile en particulier, 1125, 2815; son opinion sur les miracles, 2052; la liberté humaine, 2180; son rêve révolutionnaire, 2846, 3006.
- ROYER** (Mlle Clémence), traductrice de Darwin, 725, 731.
- RUBENS** : ses peintures de démoniaques, 2540.
- BUCKERT**, 1800.
- RUFFIN** : franciscain, écrit la légende des stigmates, 1297, 1627, 1629, 1631, 1649.
- RUFFONI**, 3032.
- RUINARD** (Dom) et les *Acta sanctorum*, 2810.
- RUSSIE** : conserve les jésuites après leur suppression par Clément XIV, 508; le servage, 1075.
- RUTKERE**, 2667.
- RUTTEN** (M.), 2798, 2800, 2831.

SABRIAS, 720, 1932.

SABBAT : haute antiquité, 2877; son caractère religieux 276; thèse rationaliste réfutation, 276-278 2874.

SABINE : siège suburbicaire cardinalice, 416.

SACERDOCE chez les Hébreux; son organisa-

- tion d'après la Bible, 2878; attaque des rationalistes, et réponse en particulier aux hypothèses gratuites de M. Wellhausen : 1° l'organisation sacerdotale remonte à Moïse et le sacerdoce de profession ne s'est pas formé peu à peu; preuves, 2879; 2° les prêtres n'ont pas formé une tribu conventionnelle et artificielle, mais ils étaient en fait les descendants de Lévi, 2884; 3° un des caractères principaux de l'organisation sacerdotale, c'est la distinction entre les simples lévites et les prêtres, 2886 (V. le mot *Clergé*); le sacrifice offert par Manué, 1936.
- SACI (P.) : inflexible pour Mme de Pompadour, 1783.
- SACKEN (M. de) : l'âge de fer, 1246.
- SACREMENTS : parfois, dans leur institution, le Christ a choisi des rites déjà connus, se contentant de leur donner une signification et une efficacité plus grandes, 490; leur administration n'appartient pas indifféremment à tout chrétien, 510, 678; ce ne sont pas des copies des prétendus sacrements indous, 683.
- SACRIFICE eucharistique; réservé exclusivement aux évêques et aux prêtres, 312; identique à celui de la Croix, 1120; avestique comparé à la Messe, 1689; les anciens sacrifices abolis par la mort du Messie, selon la prédiction de Daniel, 716, 717 (V. le mot *Messe*), 2010.
- SACRIFICE (universalité du) : définition et double but, usage général, 2888; Grecs, Romains, Perses, 2889; Inde, Asie-Mineure, Chaldée, Chine, Amérique, 2890.
- SACRIFICES CHEZ LES HÉBREUX : ils remontent à Moïse; réponses aux systèmes des critiques puisées dans le Pentateuque et les prophètes, 2891; le sacrifice offert par Manué, 1936.
- SACRIFICES HUMAINS : étaient formellement défendus chez les Hébreux, et, si quelque Israélite se laissait aller aux pratiques idolâtriques, c'était contre l'ordre de Jéhovah, 2897; 1° sacrifice d'Abraham; 2° vœu de Jephthé, 2897; 3° immolation d'Agag; 4° les sept enfants tués par les Gabaonites; 5° la conservation des premiers nés; 6° la circoncision; 7° une énorme bête de J. Soury, 2898.
- SAIGEY, 1963.
- SAINTE-ESPÉRANCE : sa descente sur les apôtres, 246.
- SAINTE-ÉGLISE : note de l'Église romaine, 1003.
- SAINTE-ANDRÉE (M. de) : les ursulines de Loudun, 1902.
- SAINTE-AUBIN, 2192.
- SAINTE-GILLES : où eut lieu la conférence entre le légat du pape, Pierre de Castelnau, et Raymond V, comte de Toulouse (7 janvier 1208), 60.
- SAINTE-JEAN-D'ANGÉLY : fable de l'entrevue de Clément V et de Philippe le Bel, 3039.
- SAINTE-MICHEL (moines du mont) : le droit seigneurial, 924.
- SAINTE-NAZAIRE : chronomètre naturel, celui qui semble être le plus digne de confiance, 481.
- SAINTE-OUEN, évêque de Rouen au vi^e siècle; parle de hachettes en silex, 231.
- SAINTE-PIERRE, 309.
- SAINTE-SIMON (duc de) : portrait du P. Lachaise, confesseur du roi, 1779.
- SAINTE-SIMON : son système panthéiste, 2263.
- SAINTE-SIMON : la sainte Messe n'est pas célébrée pour eux, 2014; leurs miracles; enseignement de l'Église à ce sujet, 2074; règles pour les discernir, 2073; ils se sont renouvelés jusqu'à nos jours, 2081; raisons providentielles, 2087.
- SAINTE-SIMON (Emile), 443.
- SAINTE-SIMON, 3032.
- SAINTE-SIMON : combattit au xviii^e siècle la thèse de l'origine païenne et égyptienne de la semaine, 1737.
- SALMANAZAR : deux systèmes pour expliquer les découvertes épigraphiques, révélant l'existence d'un roi assyrien, nommé Sargon, auquel sont attribués les mêmes exploits qu'à Salmanazar, 2900; détruit le royaume de Samarie, 2006.
- SALOMON : son union avec la fille du roi d'Égypte est-elle célébrée dans le *Cantique des Cantiques*? 378; sacré du vivant de son père, 732; est l'auteur de l'*Ecclesiaste*, 923; offre des sacrifices, 2883; le meurtre de son frère Adonias, 2902.
- SALOMON : roi des Bretons, 741.
- SALUT ÉTERNEL : définition et relation entre la sortie de la vie présente et l'entrée en possession de la vie bienheureuse, 2903; enseignement de l'Église et de l'Écriture, 2904; objections et réponses, 2904.
- SALVADOR : rationaliste, et le passage de la mer Rouge, 2009; les prophéties, 2640; nie la croyance des Juifs à la vie future, 3163.
- SALVERTE (Eugène) et le miracle de saint Janvier, 1632, 2048; ses aveux rationalistes, 2816.
- SALVIATI : nonce du Saint-Siège au temps de la Saint-Barthélemy, 283.
- SAMARIE : infidèle à Jéhovah, représentée par Ezéchiel sous la figure d'une prostituée, 1239; la prophétie de Michée, 2035.
- SAMARITAINS harcèlent les Juifs pendant la reconstruction de Jérusalem, 710, 741; le Messie, 2022; antagonisme avec Jérusalem, 2333.
- SAMA VÉDA : 4^e livre védique, 1141.
- SAMEDI SAINT : bénédiction du cierge pascal, 38; du feu nouveau, 39, 40; but de l'Église, 42.
- SAMSI-VOUL, fils de Salmanezer, roi d'Assy-

- rie et sa croix pectorale, 672, 673, 676.
- SAMSON : d'après le système mythique, 2202; n'est pas un mythe, 2006; explication de certaines prétendues impossibilités qui se trouvent dans le récit biblique, 2907.
- SAMUEL (R.) : un des rabbins du Talmud, confirme l'interprétation catholique touchant les promesses messianiques faites à Abraham 49.
- SANABELLA : avec les Samaritains harcèle les Juifs pendant la reconstruction de Jérusalem, 710.
- SANCHEZ (Thomas), 393; sa doctrine sur la traite des nègres, 2217, 2323.
- SANCTIUS, 2034.
- SANCTUAIRE (unité du) dans la religion hébraïque : système rationaliste admettant un grand nombre de sanctuaires locaux dans le but de miner l'autorité du Pentateuque, 2908; ses arguments, 2909; réponse à la preuve de fait (*ibid.*), observation par rapport au texte deutéronomique [VI, 31, 32] : il n'y a aucune raison de s'inscrire en faux contre la tradition unanime sur l'unité du sanctuaire, 2909-2915.
- SANDWICH (îles) : à la fin du dernier siècle encore plongées dans une barbarie profonde, aujourd'hui ont adopté toutes les institutions de l'Europe, 312.
- SANGUINETTI, 2398.
- SANJANAS : cérémonies purificatrices d'après les lois de Manou et qu'on a appelées faussement sacrements, 683.
- SAOÛN : et les chronomètres naturels, 479.
- SARA, fille de Raguel : d'après la doctrine avestique et M. Bréal, 44.
- SARA : femme d'Abraham, enlevée pour le Pharaon, 4.
- SARACENI (Gérard) : ambassadeur de Ferrare, 71.
- SARAJU : nymphe, 1.
- SARAMEYA : messager d'Indra dans les Védas, 53.
- SARASVATI : déesse de la science et de l'éloquence, épouse de Brahma, 340.
- SARGOPHAGES, 492, 416.
- SARÉ : valeur de cette époque par rapport à l'interprétation des tables généalogiques, 2360; celui de Moïse vaut 72 ans et celui des Chaldéens, 3,600 ans, 2363.
- SARON : ses annales, 2007, 2915.
- SARPI (Fra Paolo), moine apostat, son langage sur le décret scripturaire du concile de Trente, 363; ennemi personnel des jésuites, les *Monta secreta*, 2138.
- SATAN biblique (le), ce que c'est, 48; sa lutte contre les hommes n'est pas une transformation de la croyance des Iraniens à Ahriman, 43; cette croyance est bien antérieure chez les Juifs, 48 (V. le mot : *Démon*).
- SAUL : réponses aux objections des rationalistes concernant l'histoire du premier roi des Hébreux, 1069, 2881, 2916.
- SAULCY (M. de), 462, 463, 2356.
- SAULMUCINA, vice-roi de Babylone, 1763; sa révolte contre son frère; Manassé, 1933.
- SAUVÉ (Mgr), 1833, 2393, 2831, 2875, 3007, 3136.
- SAVITHI : prière sacrée et mystérieuse en l'honneur du soleil, 686.
- SAVOIR, c'est connaître avec certitude, 433; preuves que l'homme a le désir naturel de savoir, 434.
- SAVONE, prison de Pie VII, 894.
- SCANDALES (les), opposés à la sainteté de l'Eglise 1013.
- SCPTICISME : qui nie la possibilité de la certitude, condamné par l'Eglise 433; frère du sophisme, revue rapide de cette erreur, 436; réfutation des raisons alléguées par ses partisans, 440; faiblesse des objections contemporaines, 455 (V. le mot *Certitude*); est-il prôné par l'Écclésiaste, 926; ravages qu'il exerce aujourd'hui, 1.
- SCPTIQUE : celui qui doute de la nature et de l'existence de Dieu, 270.
- SCHAFF, 399.
- SCHEREL, 761, 2386, 3036.
- SCHIEFFER; en 1834 prétendit réfuter l'opinion copernicienne, 1334.
- SCHIEFER, justifie Moïse affirmant que le lièvre rumine et a le pied fendu, 1832.
- SCHIEKNER, en 1869 attaque l'opinion copernicienne, 1334.
- SCHIEBEN, 489, 330, 2373, 3612.
- SCHIEGG exégète et Schanz, 167, 1282, 1308, 1366, 2899.
- SCHENCKIUS, 2496.
- SCHENKEL, rationaliste et les miracles de l'Evangile, 1199.
- SCHIELING : panthéiste allemand, 440; déterministe, 892, 836, 2244, 1129.
- SCHIESCHOUK : l'adversaire de Roboam, 1018.
- SCHERER, 2270.
- SCHILLER, 3083.
- SCHISMATIQUES : ils appartiennent à l'Eglise par leur baptême et sont soumis à ses lois, 616; voir aussi le mot *Eglise*.
- SCHLEGEL converti à la foi catholique, 803.
- SCHLEUSNER, 1222.
- SCHLIEMAN, 228; ses fouilles prouvent l'antériorité du bronze par rapport au fer, 345, 672, 1244, 3024.
- SCHMID (docteur) et l'étendue de l'inspiration biblique, 935, 937, 944.
- SCHMIDT (Karl) 925.
- SCHMIDE (P. P.), 2222.
- SCHNEEMAN, 513, 1366.
- SCHORKE, 2469.
- SCHOPENHAUER : philosophe chef du pessimisme sceptique, sa doctrine. 856, 926, 2269, 2387.
- SCHOTTGEN (M. Van) 2336, 2421.

SCHRADER, 1034, 1059, 2008, 2393, 2902, 3030.
 SCHRAM (bénédictin), théologien mystique, énumère dix-neuf signes négatifs de possession diabolique, 254; 2843.
 SCHWANE, 539.
 SCIENCE (LA) ET L'ÉGLISE : 1° l'Église en tant que gardienne de la vérité religieuse possède le droit de proscrire ou d'approuver une opinion scientifique; base de ce droit, 2918; droit de la science, 2921; et des savants 2922; l'Église peut prononcer infailliblement sur l'opposition entre un système scientifique et la foi; elle peut aussi prononcer provisoirement sans infaillibilité, 2926; 2° la condamnation de Galilée n'a causé aucun tort appréciable au progrès scientifique, 2928; 3° n'est-il pas immoral d'obliger quelqu'un à rejeter une opinion qui peut être vraie, 2931; hypothèse d'un décret du Saint-Siège erroné et d'un savant certain de la vérité, 2933.
 SCIENCE CATHOLIQUE (la revue la), 867.
 SCIENCE (la) et la foi, 1291; son accord avec la Bible en ce qui concerne les jours de la Genèse (voir ce mot) et le matérialisme (voir ce mot), 1961; ses inductions et les miracles, 2053.
 SCIENCE: très étendue, indispensable à l'apologiste catholique, III.
 SCOT (Duns) : prélude à l'erreur cartésienne sur l'unité de la nature humaine, 787.
 SCOT (Erigène) : au v^e siècle et l'origine des choses, 2243.
 SCOT (Marianus) : et la papesse Jeanne, 1633;
 SCOT (Jean) : condamné pour sa doctrine sur le péché originel, 2368.
 SCRIBE : son roman historique sur l'Inquisition, 1540.
 SCULPTURE (a) : sculpture chrétienne dans les catacombes, 416.
 SECOURS : frères qui frappaient sur le corps des convulsionnaires, 633.
 SECOURS : donnés aux convulsionnaires, 633, 639;
 SECRÉTAIRIE des brefs : tribunal romain, 384; ses rescrits imposent certains frais au destinataire, pourquoi? 587;
 SECRÉTAN : évolutionniste, 797, 801.
 SEGNI : villa près de Florence où se retira Galilée, 1328.
 SEIDEMANN : son témoignage en faveur de Tetzl, 1517.
 SEIGNEUR (droit du) : 95 et suiv.
 SECTES ORIENTALES : leurs croyances et leurs usages confirment la doctrine romaine sur le pouvoir hiérarchique dans l'Église catholique, 311; sur l'unité, 1000; la sainteté, 1007; la catholicité, 1020; l'apostolicité, 1027.
 SÉCULIER (clergé) : celui qui ne fait pas les vœux religieux et est destiné à vivre dans le monde, 509. (V. le mot *Clergé*.)

SEL : employé dans le baptême, 604.
 SÉLECTION NATURELLE : grande loi du darwinisme, son explication, 723, sa fausseté, 774 seqq.; 3096; sa différence d'avec la *sélection artificielle*, effets de cette dernière; lois qui la régissent, 853, 3096.
 SEMAINE : son origine n'est pas égyptienne, mais hébraïque, 1737.
 SÉMITES (les) ont les premiers cultivé la vigne, 3163.
 SEMLER : le vrai père du rationalisme allemand, introduit le système de l'accommodation, 1126.
 SÉNÉGALAIS : origine, 2478.
 SÉNÈQUE : louait et recommandait la confession à ses disciples, 536; pourquoi le monde ne s'est pas donné à lui, mais à Pierre et à Paul, 620; est franchement déterministe, 786; sa doctrine comparée à l'Évangile, 976, 1503; la propagation du christianisme, 2066.
 SENNAAR : tous les hommes pouvaient-ils être rassemblés dans cette plaine pour la construction de la tour de Babel, 277; la confusion des langues, 768.
 SENNACHÉRIB : roi des Ninivites, 2006.
 SENS (peine du) : 1063; réservée au péché personnel et non au péché originel, 1068.
 SENS : spirituel ou typique d'un texte biblique, ce que c'est, 2342.
 SÉPARATION DE CORPS, permise en cas d'adultère, 879, 883.
 SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT : L'Alliance voulue de Dieu d'après l'essence et la fin des deux sociétés, 2934; objections et réponses, 2937; la question d'argent, 2939; le principe de la séparation absolue de l'Église et de l'État, 2940; sens de cette expression : « L'Église libre dans l'État libre »; conséquences de son application, 2941; la société religieuse est dans l'humanité ce que l'âme est dans chaque homme, la société civile représente le corps, 2943; langage des libres-penseurs et réponses (*ibid.*). Les États-Unis, 2945.
 SEPTANTE : histoire de cette version grecque de la Bible sous Ptolémée, 1812; version grecque de la Bible et les livres deutéro-canoniques, 364, 648, 660, 718, 1056, 1633, 1714; chronologie des patriarches, 2347.
 SEPTIME SÉVÈRE : concède aux corporations le droit de posséder des immeubles pour la sépulture, 388; honorait comme un Dieu Apollonius de Thyane, 2108.
 SÉPULTURE : (V. le mot *Catacombes*), 1386; *ecclésiastique*; son refus aux hérétiques n'est pas une injustice, 1383.
 SÉRAPHIN : théologien mystique, 2843.
 SÉRAPIS : son temple détruit, 542; dieu égyptien, ses guérisons comparées aux miracles des chrétiens, 2005.
 SÉRARIUS : son commentaire sur Josué par rapport à l'immobilité du soleil, 1319.

- SERGUS I^{er}**, 397.
SERGUS II : enlève des catacombes les restes des martyrs, 399.
SERMENT : légitimité, 1767 ; comme jugement de Dieu, 1769.
SEROUX d'Agincourt, 424.
SERPENT (le) : de la Genèse, n'est pas la copie d'Ahriman, 48 ; son culte à Babylone, 914 ; ce qu'il faut entendre par celui qui tenta Eve d'après les rationalistes contemporains et d'après la vérité, 2672.
SERRE : verrier du Dauphiné, et l'école des prophètes camisards en 1669.
SËSOSTRIS : époque à laquelle il vécut, 1050 ; il partage le sol égyptien, 1717.
SÉVÉRAUS : diacre du Pape, Marcellin, ses travaux dans le cimetière de Calixte, 391.
SEXTUS : écrivain sceptique sous le règne d'Antonin, 437.
SEYNE (M. de) : savant botaniste, 159.
SFONDRATI : préfet de la congrégation de l'Index dans l'affaire de Galilée, 1321, 1322.
SHERLOK, 2831.
SUI-KING : livre sacré de la Chine, 2775.
SUILOH : sa signification dans la prophétie de Jacob, 1635, 1733.
SIOU-KING : livre sacré de la Chine, 2771.
SIAM : et le bouddhisme, 331 ; on y rencontre encore aujourd'hui de nombreux monastères bouddhiques, 334.
SIBÉRIE : son sol et le déluge mosaïque, 871.
SIBYLLES : 2101 ; leurs oracles diffèrent des prophéties bibliques, 2647.
SIDDARTHA : connu sous le nom de *Çakya-mouni*, 1688.
SIDOINE APOLLINAIRE : et la confession, 546, 570, 571.
SIDONIENS, 707.
SIE-FA : cérémonies accomplies par certains lamas de mauvaise réputation, 2098.
SIEMEN, 539.
SIGEBERT de Gemblours (chroniqueur) et la papesse Jeanne, 1655.
SIGISMOND : empereur, sa conduite dans l'affaire de Jean Hus, 1431, 1436.
SIGNORIELLO, 3136.
SILAS, 24.
SILEX : découvertes, examen, 3049.
SIL0 : erreurs sur le sanctuaire, 2946, 697.
SILVATICUS (J.-B.) : et les possédés, 2497.
SIMMIAS, 86.
SIMON (Richard), 2232.
SIMON (Jules) : son raisonnement en faveur du libre arbitre, 1838 ; ses objections sur l'efficacité de la prière, 2615.
SIMON LE MAGICIEN : sollicite les apôtres à prix d'or de lui conférer leur pouvoir surnaturel, 626 ; père du gnosticisme, 2111 ; est-il venu à Rome ? 2442, 2449, 2451.
SIMON DE MONTEFORT : chef des Croisés du Nord contre les Albigeois prépare et fait le siège de Béziers, 57, 61, 62 ; obtient le comté de Toulouse, 64.
SIMONIE (la) : et la querelle des Investitures, 1569.
SIMONIS : voit dans l'homme américain un produit du sol américain, 138.
SIMONNOT : son opinion sur les Sénégalais, 2478.
SIMPLICITÉ : absence de parties, diffère de la spiritualité, 87.
SIX : dieu babylonien, 279.
SISEH : son histoire analogue à celle de Moïse, en Egypte, 5.
SINGE : il diffère corporellement de l'homme, 1386 et suiv.
SION : centre de la théocratie d'Israël ; symbole de l'Eglise, 1593 et suiv. ; oracle d'Isaïe qui la concerne, 1595.
SISARA : roi d'Azor et oppresseur des Hébreux, tué par Jabel, 1649.
SIXTE IV : protège les juifs espagnols, 1550.
SIXTE-QUINT : prend des mesures relatives au nombre des cardinaux, 382 ; et à la lecture de la Bible en langue vulgaire, 1821 ; son rôle dans la Ligue, 1854 à 1857.
SMEDT (de), 2397, 2399.
SMITH (J.), 1934, 2032, 2393, 2667, 244 ; trouve une tablette cunéiforme relative à la tour de Babel, 276, 425, 1705, 1800 ; à la confusion des langues, 1783.
SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE : au moyen âge, 616.
SOCIÉTÉS SECRÈTES : les sectes maçonniques d'après Léon XIII ; leur condamnation, 2947 ; objections, 2948 ; réponses, 2949.
SOCINIENS (les) : la perpétuité de l'Eglise, 988.
SOCRATE (historien), 570, 571, 572, 573.
SOCRATE : le scepticisme, 439, 786 ; il louait et recommandait la confession à ses disciples, 536 ; génie avec lequel il croyait s'entretenir, 2107, 2149 ; son opinion sur l'origine des choses, 2241.
SODOME : comment a-t-elle été engloutie, 2005.
SEWULF : son témoignage sur la sainte maison de Lorette, 1874.
SOISSONS : au concile en 853 allègue les fausses Décrétales, 7371.
SOIXANTE-DIX SEMAINES D'ANNÉES : prophétie de Daniel ; explication et démonstration de son sens messianique, 698 et suiv.
SOLEIL : est représenté sur le revers des médailles de Constantin ; explication, 607 ; son immobilité, système de Galilée (V. ce mot), 1317, 1723 ; d'après le système mythique, 2201 ; son rôle dans la religion de Chaldée, 2738 ; d'Egypte, 2745.
SOMNAMBULES, 779.
SONDEN, 630.
SONGES des prophètes : leur nature surhumaine, 2644.
SONET (sœur) : convulsionnaire dite la Salamandre, 631.

- SOPHISME** : critique négative des diverses opinions affirmant le pour et le contre sur le même objet, 436; comment cet art diffère du scepticisme; les sophistes ne professent pas l'impossibilité de la certitude, 436.
- SOPHOCLE** : parle de l'épreuve du feu et du fer chaud chez les Grecs, 1775.
- SOLUTRÉ (Saône-et-Loire)** : ossements préhistoriques, 1403 et suiv.
- SOLUTRÉENNE** : période préhistorique de l'âge paléolithique de l'époque quaternaire, 23, 474.
- SORCELLERIE** : rapide exposé historique et définition, 2931; 1° y a-t-il jamais eu des sorciers? 2933; hypnotisme et sorciers, trait curieux, 2955; 2° l'Eglise catholique doit-elle être rendue responsable des peines portées contre des innocents dans les procès de sorcellerie, 2958; notre législation moderne, 2963; abus, 780.
- SORBES (Landes)** : station préhistorique, 2460.
- SORT (le)** : employé pour distinguer le coupable ou pour décider un litige; une des plus anciennes ordalies, en particulier chez les Grecs, 1771.
- SORLINGUES (îles)** : gisement d'étain, 346, 347.
- SOSHYANT**, 2764.
- SOTHIS** : nom égyptien de Sirius, 1049, 1050.
- SOUBEN (Jules)**, XI, 1557, 2191, 2192, 3085, 3087.
- SOUBIROUS (Bernadette)** : la voyante de Lourdes, 1967.
- SOUNA (la)** : recueillie un siècle plus tard que le Coran, 1921.
- SOURY (M.)** : rationaliste; voit dans la circoncision une transformation des sacrifices humains, 491; traite les Hébreux de cerveaux racornis, 1662; ses erreurs sur l'histoire de Joseph, 1717 à 1719; le monothéisme des Hébreux, 2141 à 2147; les sacrifices humains et la prostitution chez les Hébreux, 2667, 2897.
- SOUTRAL (J.)** : ses observations géologiques, à propos des tourbes, 201, 2261.
- SOZOMÈNE (historien)** : la confession, 548, 570, 572, 573; la vision de Constantin, 597.
- SOZOURES** : animaux imaginaires des transformistes, 1399.
- SPALLANZANI** : naturaliste du XVIII^e siècle; étudie la génération spontanée, 1373; les digestions artificielles, 1967; inaugure les expériences sur les digestions artificielles, 3173.
- SPAVANTA** : exalte Bruno Giordano, 359.
- SPELLO** : l'inscription de Spello porte que Constantin permit d'ériger un temple en l'honneur de la famille Flavia, 605.
- SPENCER (Herbert)** : philosophe positiviste anglais; ses doctrines évolutionnistes, découlant de sa philosophie; associationniste, 260 et suiv.; son déterminisme, 79; sa réfutation, 800, 801; sa doctrine positiviste, 807, 808, 814, 818, 1232; son idéalisme sensualiste, 1469, 2493; morale évolutionniste, 2173; réfutation, 2174, 2224; sa théorie matérialiste par rapport à la pensée, sécrétion du cerveau, 2979.
- SPIEGEL (le Dr)** : montre que les Perses ont été constamment des emprunteurs, 314, 315; regarde la forme des *dronas* indous comme imitée de celle des chrétiens, 690, 2759.
- SPINOSA** : enseigne audacieusement le déterminisme, 787, 800; panthéiste, 2243.
- SPIRITES**, 779.
- SPIRITISME** : 1° exposé, 2962; 2° que faut-il en penser? 2967; miracles, 455.
- SPIRITUALITÉ** : manière d'exister indépendante d'une substance conjointe, différente de la simplicité, 87.
- SPIRITUALITÉ de l'âme humaine** : Enseignement catholique 2969; philosophie de saint Thomas sur ce point, 2950; opinion contraire par rapport à l'âme des bêtes, 2971; notre âme est une substance qui reste identique à elle-même au milieu des phénomènes mobiles dont elle est le théâtre, 2972. Elle est un être simple et unique et non un composé d'éléments corporels et étendus; en conséquence elle est essentiellement distincte de la matière des corps qu'elle anime : preuves, 2977; objections et réponse, 2977. Notre âme est un esprit indépendant dans sa vie intellectuelle, de tout organe corporel, et non un simple principe vital lié à la matière comme l'âme des bêtes. L'âme de la bête n'est pas spirituelle, 2983. (V. art. *Âme*.)
- SPLITTER et les fausses Décrétales**, 738.
- SPRÉE (Frédéric)**, jésuite et les sorciers, 2960.
- SPRENGER (Dr)** : prétend que Mahomet avait une forte hystérie musculaire, 1918.
- SRAVANA**, mois indou, 683.
- STACE** : traite les Athéniens de magiciens, 2882.
- STAHL**, sa théorie animiste, 3179.
- STALAGMITES** : croûtes calcaires qui tapissent le sol d'un certain nombre de cavernes, recouvrant souvent des produits de l'industrie humaine, leur origine, 203; leur accroissement séculaire, 204, 481.
- STANISLAS Kostka (saint)**, les ardeurs de son cœur, 522.
- STANLEY**, 2213.
- STECANELLA**, 2559.
- STEENKISTE (M. van)**, 2338.
- STEINTHAL** : rationaliste, prétend que Samson est un mythe représentant le soleil, 2906.
- STELLER**, médecin naturaliste, 224.
- STENCUS (Eugubinus)**, 2356.

- STÉVENSON, 2427.
- STIGMATES DE SAINT FRANÇOIS, 1297.
- STOLBERG, converti à la foi catholique, 803.
- STOUCLENS, 434.
- STRABON : insiste sur la rigueur du climat gaulois, 214, 2405, 3170.
- STRATES : couches superposées où le géologue a découvert les débris d'une infinité d'êtres qui nous ont précédés sur la terre, 1529.
- STRAUSS (Dr F.) 856, 857; explique le surnaturel évangélique par le système mythique 1132, 1128, 1129, 1130; critique du système; les évangiles apocryphes, 1188; ses aveux relativement aux miracles de l'Évangile, 1198, en particulier l'apaisement des tempêtes, 1202; la marche sur les eaux, 1203, le miracle de Cana, 120, la guérison du serviteur du centurier, 1212; la guérison des lépreux, 1216; la guérison de l'aveugle-né, 1218; les miracles, 2048; copié par Renan à propos des possédés de l'Évangile, 2520; les prophéties messianiques, 2632, 2270; la mort de Jésus, 2811, 2813 et suivantes, 2900.
- SCAREZ, 488, 616, 1102; sa doctrine sur le feu de l'enfer, 1256, 1263; Notre-Dame de Lorette, 1891; la Rédemption, 2726, condamne formellement le tyrannicide, 3130.
- SE BORDINATION des deux pouvoirs : 1° Notion exacte des deux sociétés civile, 2996 et religieuse, 2998; conséquences de cette double définition; 2° objections, réponses 3000.
- SUBSTANCE : réalité de telle nature qu'elle peut demeurer sans avoir besoin d'exister dans un autre être, et qui est elle-même le sujet de changements accidentels, 77.
- SUDHÔDANA : roi de Kapilavestu, au nord-est de l'Inde, père de Bouddha, 323.
- SUÉTONE : historien profane, touchant l'apparition du Messie, 718, 1168, 2022; les guérisons attribuées aux faux dieux, 2405; traite les chrétiens de magiciens, 2082.
- SUSSZ (la) : les palatites, 2262; le protestantisme, 3073.
- SUFFRAGE UNIVERSEL : 1° Notion, 3005; 2° Y a-t-il compatibilité entre la doctrine catholique et les théories du droit social contemporain, 3015; objections, 3006; réponses, 3007.
- SÜGER, 985.
- SUDAS, 2360.
- SULPICE SÉVERE, a vu un possédé élevé en l'air, les bras étendus, 779, 2082; les possessions diaboliques, 2530.
- SUPÉRIORITÉ prétendue des peuples protestants : 1° en quel sens la profession de la vraie religion doit procurer la prospérité de l'État, 3008; 2° remarques sur la religion et la prospérité des nations dites catholiques et celles des nations protestantes, 3009; conclusion, 3011.
- SUPERSTITION : 1° définition, 2011; 2° principes de l'Église et des théologiens à ce sujet, 2496, 3011; 3° objections et réponses, 3012.
- SURIN (P.), jésuite exorciste des possédés de Loudun, 1897, 1903.
- SURNATREL : 1° Définition et explication, 3016; 2° existence et gratuité de l'ordre surnaturel, 3017; objections du rationalisme contemporain, 3018; réponses et observations, 3019; axiome anti-scientifique et manifestement faux des rationalistes : « Le surnaturel n'existe pas, il est impossible », 664; preuves tirées du miracle et des prophéties, 2633.
- SURYA (soleil) : serait Dieu le Père dans la trinité indoue, 3114, 3145.
- SUZANNE : objections contre son histoire dans le livre de Daniel et solution, 3021.
- SUZE : capitale du royaume d'Elam, 7.
- SWAMMERDAM : et la génération spontanée, 1372.
- SWASTIKA ou croix gammée; origine du mot, 302; de la chose, 2023; emblème caractéristique de la race aryenne, 3024, sa présence sur les marbres des catacombes, 3025.
- SYÈNE, 1058, 1059.
- SYLLABUS : signification; ses 80 propositions, 3066; condamnables et condamnées, 3027, 2628; autorité de ce document pontifical attaqué, 3027; Pie IX, le concile du Vatican, 3028; objections des adversaires de l'Église, des libéraux sincères et érudits, 3029; solution, 3030; proposition relative à l'axiome : « Hors de l'Église point de salut, » 1421; l'immunité ecclésiastique, 1486, 1432; les libertés modernes, 1826; le progrès, 2628; le suffrage universel, 3007.
- SYLLOGES épigraphiques, 1422.
- SYLVESTRE, pape, déposé au-dessus des catacombes, 393; à qui aurait été faite la prétendue donation de Constantin, 608, 609.
- SYMBOLES : images sensibles de choses qui échappent à nos sens, 1580.
- SYMBOLE de Nicée, 197, 1021.
- SYMBOLE des apôtres, 998, 1003, 1016; symbole athanasien, 1064, 1118.
- SYMBOLISME du feu nouveau, du cierge pascal le samedi saint, 40; dans les catacombes, 407; en particulier, symbole eucharistique, 408.
- SYMMAQUE, pape, fit faire de grands travaux dans les sanctuaires suburbains, 396, 1631.
- SYMMAQUE : préfet de Rome, fit le procès des fanatiques qui dégradent les murailles des temples, 2450.
- SYNCELLE (Georges le), 2403.
- SYNAGOGUE : probablement infaillible en ma-

tière de foi et de mœurs avant l'apparition du Messie, 936, 1016.

SYRIE : monothéisme primitif, 2142.

T

TABERNACLE : temple provisoire des Hébreux, 3032; histoire biblique révoquée en doute par les critiques rationalistes, réfutation de l'attaque, 3033; sa raison d'être, 2913

TABERNACLES (fête des) : son caractère historique chez les Hébreux, 1250.

TABLE ETHNOGRAPHIQUE : tableau de la distribution des peuples primitifs sur la terre (ch. x de la *Genèse*); elle existait avant Moïse qui, probablement, n'a fait que lui donner son autorité, 3034; difficultés soulevées par les rationalistes et solution (*ibid.*).

TABLES tournantes, 2963.

TACITE nous dit expressément que les Germains connaissaient à peine le fer, 231; ce qu'il dit de l'apparition du Messie, 718, 1503, 1157, 1714, 2022; du sort en usage chez les Germains, 1771; de la propagation du christianisme, 2066, 2068; des guérisons attribuées aux faux dieux, 2103, 2106.

TA-HO : livre composé par les disciples de Confucius, 379.

TAHITIENS : il y a un siècle, étaient en plein âge de pierre, leurs progrès rapides, 342.

TAISE, positiviste, évolutionniste, 113; touchant l'existence de Dieu, 820, 821, 822; « l'homme est un théorème qui marche, » 802; les lois naturelles.

TAIT, savant anglais, 728, 729.

TAMARIS : arbrisseau qui produit une gomme épaisse et mielleuse, dans laquelle les rationalistes voudraient voir la manne des Hébreux, 1934.

TANNER (Adam), jésuite, chancelier de l'université de Prague et les sorciers, 2960.

TAOÏSME : système de Lao-tze, 1802; *Taoïstes*, disciples de Lao-tze (*ibid.*); *Tao-te-king*, livre canonique de Lao-tze, 1803.

TAPARELLI, 3136.

TARGEM, 1631 et suivantes, 2336.

TARIF des honoraires de messe, légitimité, 1011 N. le mot : *Taxes*.

TARQUIN LE SUPERBE et les livres sibyllins, 2103.

TARQUINI (cardinal), S. J. et le pouvoir civil, 2348, 2353.

TATIEN au II^e siècle : ses luttes avec Justin aboutissent à Rome, 1042; témoigne en faveur de l'authenticité des évangiles de saint Mathieu, 1135, de saint Jean, 1148.

TAUREAUX ailés : idoles des Chaldéens qui les appelaient *Kirubi*, 462, 463.

TAXES de la curie romaine ne méritent pas la note infamante de simonie et de véna-

lité; leurs raisons d'être, 586 à 594; abus démesurément grossis, 593, 873, 876.

TAYLOR (Isaac), 2121.

TCHANDALAS : les démons des hommes, 498.

TEHÉOU-KONG : les livres sacrés de la Chine, 1862; 1864.

TEGLATHPILASAR et PHUL, 2392.

TÉMOIGNAGE (le) par rapport à la certitude, 452, 458.

TEMPÊTES : leur apaisement par Jésus-Christ, caractère surnaturel, 1201.

TEMPLES : similitude de fait entre le temple de Jérusalem et ceux des Égyptiens, 3036; explication de cette analogie, 3037.

TEMPLE DE JÉRUSALEM : prophétie d'Aggée relative à la présence du Messie, 30; la restauration par Hérode ne fait qu'un avec la construction par Zorobabel et les Juifs ne distinguent que le premier et le second temple, 36; temple provisoire ou tabernacle, puis temple de Salomon, 463; puis de Zorobabel, 259, 4675.

TEMPLIERS (*abolition des*) et Clément V. — L'entrevue à Saint-Jean d'Angély entre Bertrand de Got, archevêque de Bordeaux, et le roi de France est à reléguer au rang des fables, 3039; Entente secrète de Philippe-le-Bel et de Clément V, entrevue de Poitiers, 3040. Incarcération des templiers et procès, 3042; bulle de convocation au concile de Vienne, 3044; sentence de suppression, 3046.

TENEVIÈRES de la Suisse, 2257.

TERRASSE (M. l'abbé), XII.

TERRE : sa sphéricité, toujours opinion libre, n'a jamais été l'objet de la moindre condamnation, 187; origine gazeuse de la terre, ses progrès à sa surface et dans sa structure, 643, 728; fut-elle arrêtée par Josué dans son mouvement diurne, 1724; son mouvement, système de Galilée, 1317.

TERRAINS GÉOLOGIQUES, tableau, 1732.

TERRIEN de Lacouperie (M.), et la Trinité en Chine, 3113.

TERSACTE, lieu où fut primitivement transférée la maison de Lorette qui y séjourna 4 ans, 1877.

TERTIAIRE (*l'homme*) eût-il existé, la doctrine catholique n'en souffrirait aucun dommage, 3047; examen des arguments en faveur de l'opinion affirmative, 1) silex tertiaires du Portugal, 3049; 2) silex du Cantal, 3052; 3) silex de Thenay (Loiret-Cher), 3053; examen des raisons de l'opinion opposée, 3054, 225.

TERTULLIEN : (fl. a. 199), l'authenticité des *Actes des Apôtres*, 21; l'interprétation de la Bible par l'Eglise, 951; son témoignage en faveur de l'authenticité des Évangiles, 1133, 1139, 1140, 1147; leur intégrité, 1154, 1157; les martyrs, 1950; les miracles des saints, 2074, 2082; se laisse séduire par

- les montanistes 2412; semble établir que les Églises avaient généralement pris la forme de corporations funéraires, 388, 543; évangile de la descente aux enfers, 1481, 1490, 1494; l'établissement rapide de l'Église, 1686, 1230; la confession, 542, 560, 594; la prophétie de Daniel, 1721, 863, 1080, 1083; l'édit de César Auguste, 1169; les livres du Nouveau Testament, 2230; les démoniaques, 2543, 2527 à 2529; sa philosophie sur l'âme humaine, 2970, 2978; témoignage en faveur de l'épiscopat de saint Pierre à Rome, 2405, 2425; *sanguis martyrum semen christianorum*, 2810.
- TETZEL : justifié à propos des indulgences, 1517.
- THADAL : OUMIÈUX THARGAL, roi de Guti, vaincu par Abraham, 617;
- THALHOFER, 2017.
- THÉÂTRES : 1° doctrine de saint Thomas et de saint Liguori, 3058; au point de vue pratique; conduite de l'Église (*ibid.*); 2° reproches faits à l'Église en cette matière et réponses, 3059.
- THÈBES (Égypte) : inscription retraçant l'invasion de la Palestine, 1048; dynastie, 2053.
- THEINER et la Saint-Barthélemy, 782; a tenté de justifier le bref de dissolution des jésuites par Clément XIV, 509; prétend que les Pontifes romains sont les auteurs des Décrétales, 737, 738.
- THÉOBALD : évêque de Langres, 630.
- THÉOCRATIE : particulière du peuple d'Israël, 1575, et suivant.
- THÉODORE de Mopsueste, 1186; condamné pour son interprétation de la prophétie du Ps. XXI, 2334.
- THÉODORE de Bèze : disciple de Calvin à Genève, 3075.
- THÉODORE : 547, 661, 702, 720, 1306; au sujet d'Isaïe, 1579, 1629, 1644, 1649; et de Jonas, 1709, 2149, 2323.
- THÉODORIC : sous son règne un cimetière est établi sur l'emplacement de l'ancien camp prétorien, 397.
- THÉODOSE : 985, 1190; les temples, 2150.
- THÉODOTE : 1149.
- THÉODOTIEN : 703, 720, 1631, 1633.
- THÉOLOGIE : son développement, 574.
- THÉOLOGIENS : leur rôle dans le développement du dogme catholique, 942.
- THÉOPHYLACTE : 664, 2150.
- THÉOPHILE d'ANTIOCHE : et l'authenticité de l'Évangile de saint Jean, 1148; les livres sibyllins, 2104; les possessions diaboliques, 2498.
- THÉOPOMPE : écrivain du iv^e siècle avant Jésus-Christ, parle de l'Atlantide, 272.
- THÉRAPÉUTES (les) : et les écoles prophétiques de la loi paraissent avoir été des ébauches de la vie religieuse, 2233.
- THÉRÈSE (sainte) d'Avila : un séraphin transperce son cœur, 552; les extatiques, 1238.
- THÈSE et *hypothèse* à propos des libertés modernes, 1825.
- THÉSÉE : dieu athénien, 2751.
- THÉSSALONIQUE : difficultés tirées de la lettre de saint Paul, 24;
- THEVENET : convulsionnaire, 640; descriptions par D. Lataste, 640.
- THEUDAS ou Théodas, abrégé de Théodoras, faux Messie, mentionné dans la harangue de Gamaliel, est-il le même que celui dont parle l'historien Josèphe? 26, 2018.
- TIBET (les bouddhistes du) : leurs prodiges fabuleux, 2094, 2098; le bouddhisme s'y implante définitivement 632 et donne naissance au lamaïsme, 331.
- THIETBERGE : reine divorcée de Lothaire, 889.
- THIÈLE (Suisse) : chronomètre archéologique, 475.
- THIERS compte la communion parmi les *purgationes canonicae*, 1770.
- THILO : 1193.
- THIS (ville) : 1057.
- THOMAS d'AQUIN (*doctrine de saint*) : 1° autorité de sa doctrine dans l'Église, 3062; la *Somme théologique*, 3063; 2° reproches adressés à l'Église à cause de son attachement à la philosophie de saint Thomas; a) fait-elle par là obstacle au progrès de la philosophie et des sciences? 3066; b) patronne-t-elle une philosophie défectueuse? 3067; occupe la place d'honneur parmi les docteurs scolastiques; 962, 76, 81, 93, 96, 100, 104, 109, 111, 113, 118, 126, 131, 137, 267, 433; le scepticisme, 435, 438, 445, 448, 451; moyen de reconnaître le vrai miracle, 456, 488; la confession, 538; les droits de l'Église dans son ministère, 615; la bonté de Dieu est la fin de toutes choses, 655; regarde comme un problème insoluble la possibilité du monde éternel, 656; le déterminisme, 781 et suiv.; il réfute les astrologues, 783; la liberté, 787, 795, 799, 800, 802; l'existence de Dieu, 819; il définit Dieu : *un acte pur*, 824, 827, 830, 834, 834, 835, 863; sa doctrine sur l'éternité de l'enfer, 1079; le péché mortel, 1801, 1083, 1085, 1095, 1096, 1099, 1101; sur le feu de l'enfer, 1259, 1261, 1262, 1265, 1352; sur la génération spontanée, 1370, 1450, 3454; sur l'Immaculée-Conception, 1474; les *purgationes canonicae*, 1770, 1773; le libre arbitre, 1834; Dieu et le mal, 1925; la matière, 1994, 1995; la localisation des facultés dans certaines régions du cerveau et la facilité de penser, de parler et d'écrire, 1998; sur la nature de la loi morale, 2162, 2166, 2167; sur les ordres religieux, 2234, 2241; sur la création *ex nihilo*, 2248 et suiv.; le sens spirituel ou typique d'un texte biblique,

- 2342; sur la prophétie, 2640, 2647; sur les possessions diaboliques, 2542; sur la prédestination, 2562, 2564, 2573; sur la gratuité de la prédestination même à la gloire, 2580 et suiv.; sur la rédemption, 2724, 2731; sur les théâtres, 3038; le tyranicide, 3129, 3130; le vitalisme, 3178; l'animisme, 3480; sur le vœu, 3182.
- THOMAS DE CELANE : disciple et compagnon de saint François; écrivit sa vie, 1297.
- THOMAS DE VILLENEUVE (saint) : les musulmans, 2187.
- THOMAS L'ISRAËLITE (l'évangile apocryphe de), 1173, 1176, 1181, 1182.
- THOMAS MORUS : chancelier; victime de sa résistance à Henri VIII, 3080.
- THOMAS (M. l'abbé), 241.
- THOMASSIN, 529, 876.
- THOT : mois égyptien; le premier de Thot était le premier jour de l'année, 1049, 1050, 1055.
- THOTMÉS III, 10^e 2.
- THUGS : Indiens qui dévotent leurs victimes humaines à la déesse Kali, 499.
- THURET : savant botaniste, 458.
- TIBÈRE, 1111.
- TIBUR : condamnation de l'empereur Henri IV, dans la diète de Tibur, 372.
- TIEDEMAN, 96.
- TIÈLE : rationaliste; au sujet de la religion égyptienne, 2743, 2751; de l'idolâtrie en général, 256.
- TIGRE : peu de documents géologiques sur cette contrée, 871.
- TEHONG-YONG : livre composé par les disciples de Confucius, 579.
- TILLEMONT : au sujet de la vision de Constantin, 599, 1308, 2449.
- TIMON : le satirique, 436.
- TIMOTHÉE : antilogies de la première épître, 184; de la seconde, 483, 596, 939.
- TINIÈRES : torrent qui se jette dans le lac de Genève et dont on fait un des plus célèbres chronomètres naturels, 473.
- TISCHENDORF, protestant, 662; les évangiles apocryphes, 1189, 1190, 1193, 3138.
- TISSOT (M.), de Dijon et l'enseignement de l'Eglise sur l'usure, 2606.
- TITELMAN, théologien qui assista au Concile de Trente, 659.
- TITE-LIVE, 1503; les sacrifices romains, 2889.
- TITE : antilogie de l'épître, 183.
- TITUS, à la tête des Romains, ruine la ville et le temple de Jérusalem après la mort Jésus-Christ, 717, 1932.
- TOBIE : à son exemple les nouveaux mariés gardèrent la continence de un à trois jours, origine du Droit du Seigneur, 916; mention de son chien dans la Bible, 1939; ce livre contient-il des traces de démonologie éranienne? 44.
- TOLÈDE : concile affirmant la liberté de la foi, 614; l'Inquisition, 1532.
- TOLÉRANCE des protestants (prétendue) : Faits bien constatés prouvant que les protestants n'admettaient pas plus que les catholiques le droit à l'erreur, textes et documents : Luther, Calvin, Zwingli, 3070; affaire de Michel Servet en Suisse, 3074; l'Allemagne protestante, histoire, 3076; Henri VIII et Elisabeth d'Angleterre, 3079; acharnement contre l'Irlande, 3082; fondement rationnel de l'intolérance protestante : le principe du libre examen engendre le rationalisme 3083.
- TOLET, 1308.
- TOMASSI : pseudonyme sous lequel se cache l'apostat Leti; devenu protestant accuse Alexandre VI, 73.
- TOMBEAUX, 386 V. le mot *Catacombes*).
- TONDINI, 2403.
- TONSURE des Indous et du prêtre catholique, 693.
- TOPINARD, 1385, résume les considérations des polygénistes, 2474.
- TORNIELLI, 2007.
- TORQUEMADA (Thomas de) : dominicain, grand inquisiteur, origine du nom; l'Inquisition, 1528, 1553; le nombre des exécutions; assertion erronée de Llorente, réfutation, 3085.
- TORRIGELLI, inventeur du baromètre, 2929.
- TOULOUSE, pris par les croisés, 65; conciles provinciaux et l'Index, 1508; au concile de 1249, premiers linéaments de la procédure inquisitoriale, 1533; interdiction aux laïcs de lire la Bible en langue vulgaire, 1844; le parlement de cette ville condamne au feu l'athée Vanini, 3136.
- TOURBIÈRES : dépôts d'origine organique, 199; appartient à l'époque géologique actuelle : progrès de leur formation, 200, 476.
- TOUT : ce mot n'a pas toujours, dans la Bible, le sens absolu qu'on est tenté de lui attribuer à première vue, 757, 758.
- TRADITIONALISTES (les) : disent que l'existence de Dieu comme une vérité certaine, ne pourrait trouver de fondement que dans la révélation 805; leur doctrine est condamnée, preuve de sa fausseté, 886.
- TRAJAN, 2060.
- TRANQUILLE (P.) : capucin exorciste des possédées de Loudun, 1896, 1903.
- TRANSFIGURATION : ce miracle et la critique rationaliste, 1228.
- TRANSFORMISME : définition, 3087; il repose sur des hypothèses, 3088; le créationisme et l'évolutionisme, progrès et publications de cette dernière théorie, 3089; les arguments des apologistes catholiques, 3091; la Bible laisse une égale liberté aux transformistes et aux partisans des créations successives, 3093; discussion des exemples de transformation signalés par

- Darwin, 3094; discussion des hypothèses, 3095; la lutte pour la vie; les métamorphoses embryonnaires 3096; affirmations spéciales, 3098; ils affirment que les êtres proviennent les uns des autres, 722, 846, 854, 855, 867; la génération spontanée, 4370, 4374; le matérialisme, 4996; le monisme, 2435.
- TRANSSUBSTANTIATION, 1119.
- TREGLLES, 3138.
- TRENTE : concile. Décret sur le canon des Ecritures, 361, 903; attaque dont il est l'objet de la part des protestants et des rationalistes, 363, 370; le célibat ecclésiastique, 426; définit que la prédication et l'administration des sacrements n'appartiennent pas indifféremment à tous les chrétiens, 510, 524; sa théorie sur la confession, 531 et suiv.; les congrégations romaines (V. ce mot) 582, 583; il veut que les dispenses soient accordées gratuitement, 588; son décret sur la gratuité des Indulgences, 594; affirme la liberté de la foi, 614; son décret sur la Vulgate, 659; ses principes relativement aux dispenses surtout aux dispenses matrimoniales, 873, 874; l'interprétation de la sainte Ecriture, 949, 954, 956, 957; l'indissolubilité du mariage, 879; l'enseignement public de la sainte Ecriture, 964; repousse le fatalisme protestant, 785; l'immunité ecclésiastique, 1484; les indulgences, 4509; l'enseignement unanime des saints Pères, 2494; la lecture de la Bible en langue vulgaire, 1844 et suiv.; définit le libre arbitre, 1834; les conditions dans lesquelles s'exerce notre libre arbitre, 1835; la prophétie de Malachie concernant l'Eucharistie, 1930; son enseignement sur la messe au point de vue dogmatique, liturgique et canonique, 2011, 2012; résume la croyance des siècles antérieurs sur le dogme eucharistique, 119; ce qu'il enseigne sur les évêques, 1229; ses définitions sur le péché originel, 2367, 2334; la vigilance que les évêques doivent exercer sur les pèlerinages, 2374, 2352; le livre des psaumes, 2716; les reliques, 2783, 2787.
- TRIBUNAUX ROMAINS : bureaux pour l'expédition des lettres et des rescrits apostoliques : Rote, pénitencerie, daterie, chancellerie, secrétairerie des brefs; 583, 584.
- TRIMOURTI : Trinité indoue, 3116 et suiv.
- TRINITAIRES (les) : allaient héroïquement, racheter les esclaves, 1074.
- TRINITÉ DIVINE : 1^o Exposé de la doctrine catholique, 3104; 2^o histoire de ce dogme d'après les enseignements de la Bible et de la tradition, 3106; 3^o objection moderne et réponses, 3108.
- TRINITÉ (la) : hors du christianisme, l'Inde ne l'a pas connue même obscurément, 468, 3112, 3114; la Chine n'a pas été plus heureuse, 3113.
- TROADE (Asie) : le bronze y précède le fer, 1244.
- TROAS : où saint Paul laisse son manteau, 939.
- TROCHON : 712, 713, 2060, 2650.
- TROMPETTES (*fête des*), chez les Hébreux, son caractère, 1251;
- TROPHONIUS : caverne à Lœbée (Béotie) où Apollon rendait des oracles, 2190.
- TROUSSARD (M. le Dr) : compare le mode de locomotion des bactéries (microbes) avec les mouvements des infusoires, 160.
- TRULLO (concile *in*) : les possessions diaboliques feintes, 2497.
- TRYPHON (Juif) : l'idée du Messie, 2032.
- TSCHEKING : observations au congrès pré-historique de Copenhague, 228.
- TSONG-KABA : le réformateur, prodiges du bouddhisme, 2094 et suiv.
- TUBINGE (*école rationaliste de*) : 12; principe fondamental; la clef de la littérature primitive de l'Eglise d'après le docteur Baur; application, 3121; appréciation de ce système destructif de toute idée chrétienne véritable; discussion, 3124; il ne s'occupe pas de la véracité des Evangiles, 3127; conclusion : le système des Tubingiens est aussi incomplet qu'irrationalnel, 3127; ses assertions audacieuses contre l'authenticité et la vérité des Actes des apôtres, 20, 22; son enseignement relatif au séjour de saint Pierre à Rome, 2396, 2438.
- TUBALCAÏN : représentant de la branche caïnite, à la 7^e génération, l'inventeur des métaux, 1244; l'ancêtre probable des Africains, 1245.
- TUCH : exégète, 1637.
- « TUEZ LES TOUS : car Dieu connaît les siens, » ce mot est apocryphe, 62.
- TURINAZ (Mgr) : preuve en faveur du Libre arbitre, 1838, 2001, 2002; de l'âme indépendante de la matière, 1999.
- TURSELLINI et la translation de la maison de Lorette, 1878.
- TWASHTAR, 39.
- TYCHÉ : son temple à Constantinople, 604; fut associée à la fondation de cette ville, 603.
- TYNDAL, n'admet pas la génération spontanée, 1378, 2136.
- TYRANNICIDE : reproche fait à l'Eglise d'admettre la doctrine du tyrannicide, 3128; réfutation par exposé de l'enseignement officiel suivant le cardinal Zigliara, 3128; quelle résistance est permise (*ibid.*). Reproche fait spécialement aux jésuites. Le Père P. Mariana seul s'est écarté de l'enseignement de la Compagnie qui protesta aussitôt, 3130.

TYRÉUS (au XVI^e siècle) : les signes de possessions diaboliques, 2498, 2501 et suiv.

U

UBAGHS, 1352.

UBALDI, professeur romain, 956, 957, 2332.

UGRARC, lieutenant de Cyrus serait Darius le Mède suivant une opinion, 722.

UHLORN, 2449, 2450.

ULRIC, duc de Wurtemberg : la prétendue tolérance des protestants, 3076.

ULRIC-VELÈNE, 2394.

UMBREIT, rationaliste allemand, 2683.

UNDSET (M.) : l'âge du fer, 1246.

UNITÉ : note de la véritable église, 998; l'unité romaine, 999; objections, 1000-1005.

UNIVERS : son plan manifeste, l'existence d'une cause première intelligente, 840; objections, 856; réponse, 857.

UR : Chaldée, patrie d'Abraham, 1.

URANUS : planète, son mouvement rétrograde, 648.

URBAIN II : la querelle des investitures, 1370.

URBAIN VIII rend un décret contre les Européens qui privaient les indigènes américains de leur liberté, 2123.

URIM ET THUMMIM : pierres précieuses du pectoral du grand Prêtre juif, 1068.

URSULINES (les) : possédées de Loudun, 1893 et suiv.

USURE : ce que c'est, 2598; enseignement de l'Eglise sur ce point, 2600; sa pratique; la loi de Dieu, 2600-2614.

USURIERS : autrefois exclus de la pénitence publique, 344.

USURPATEURS : doctrine théorique et pratique sur les rapports de l'Eglise avec les usurpateurs de la souveraine autorité politique, 3132; objections et réponses, 3133.

UTILITARISME : théorie qui fait reposer les principes de la loi morale sur l'utilité; différentes espèces; sa réfutation, 2170.

V

VACANT (J. M. A.) : professeur au grand séminaire de Nancy, x, xi, 270, 271, 460, 657, 870, 1234, 1239, 1303, 1460, 1467, 1473, 1484, 1653, 1851, 1912, 1916, 2004, 2034, 2116, 2186, 2271, 2620, 2736, 2969, 2996, 3070, 2391, 2495, 2715, 2962, 3182.

VACHEROT, 440; ses théories évolutionnistes et l'existence de Dieu, 820, 821, 823; son idéalisme qui fait de Dieu une simple idée, 1471 à 1473; idéaliste, hégélien, 2269.

VAC : n'est pas le Verbe divin, 3154 et suiv.

VAILLANTISTES : secte de convulsionnaires, qui tiraient leur nom de l'abbé Vaillant,

lequel se prétendait Elie en personne, 636, 638.

VALDIVIVA (P. Louis de), missionnaire au Brésil, 2128.

VALENTIN, hérétique, 1141.

VALENTINIEN, 1190.

VALÉRIEN : persécuteur interdit l'entrée des catacombes sous peine de mort, 390, 405, 2427.

VALLÉE-POUSSIN (M. de la) et la doctrine transformiste, 3103.

VALLÉSIUS et les possédés du démon, 2497. VALLISNÉRI, naturaliste italien, découvre que les vers des fruits sont des larves des papillons nocturnes, 1372.

VALLOMBROSA, monastère où Galilée aurait pris l'habit de moine, 1316.

VALROGER (R. P. de) : 187, 732, 1132, 1412, 2232, 3089, 3140.

VALVERDE (P.), dominicain missionnaire au Pérou, 2124.

VAN Dale et les oracles, 2102.

VANINI (Lucilio), condamné au feu par le parlement de Toulouse, ses idées sceptiques et athées, 3136.

VANNES (Musée de), sur 186 haches trouvées en Bretagne, 171 sont fabriquées avec des substances étrangères, 348.

VARA : parc construit par le héros éranien Yima n'a pas donné naissance à l'idée de l'Eden, 302, 303.

VARIANTES du texte biblique : origine, 3137; nature de ces variantes, 3138; malgré leur multitude et importance relative, elles n'ont pas altéré l'intégrité substantielle de nos Livres saints, 3140.

VARIOT (M.), appelle les *Actes de Pilate* un essai d'apologétique chrétienne, 1178, 1185, 1187, 1193.

VARRON, insiste sur la rigueur du climat gaulois, 214; nous dit qu'on employait pour dépiquer le blé un plateau armé de dents de pierre, 231.

VARUNA; dieu védique, 38, 3143.

VASQUEZ et Notre-Dame de Lorette, 1891.

VASSIUS (1685), est le premier qui professe l'universalité relative du déluge, 756, 757.

VATICAN (concile) : décret concernant le canon des Ecritures, 263; contre les sceptiques, 442, 447; a défini que l'acte de foi est libre, 457; exclut l'intuition naturelle de Dieu; mais définit que nous pouvons nous élever à la connaissance de Dieu par le raisonnement, 488, 524, 526; l'infailibilité du Pape, 1349, 385; déclare que l'admirable propagation et durée de l'Eglise forme le grand et perpétuel motif de sa crédibilité, affirme la liberté de la foi, 614; ses enseignements sur le fait de la création, 649; enseigne ce que nous devons croire touchant la valeur et l'autorité des définitions pontificales, 743, 746; l'enseignement unanime des Pères, 765, 907; ce qu'il enseigne

- touchant la nature et l'existence de Dieu, 804, 808, 828, 829, 830; le développement des dogmes, 807, 898; l'inspiration des Ecritures, 931, 934; règle de l'interprétation de l'Ecriture sainte, 949, 954, 958; l'existence divine de l'Eglise, 968; l'infaillibilité de l'Eglise, 990; l'unité de l'Eglise romaine, 999, 1007, 1031; analyse de son enseignement sur la foi, 1282; les droits de l'Eglise. Instruction de la jeunesse, 1559; les preuves de la divinité du christianisme, 1665, 1687; condamne le matérialisme, 1959; ses définitions concernant les prophéties et les miracles, 2042; l'établissement et la conservation de l'Eglise comme preuve de la divinité de l'Eglise, 2065, 2072; l'enseignement unanime des saints Pères, 2194; sa doctrine sur l'origine des choses, 2245; la condamnation du panthéisme, 2265; ses définitions concernant *la papauté* (V. ce mot), 2272; donne les miracles et les prophéties comme preuves de la divinité du christianisme, 2633; la Providence, 2688; son enseignement sur la révélation publique, 2839; il condamne la révolution, 2846, 2847; les droits des savants, 2919, 2926; le Syllabus, 3028; trace la voie à l'apologiste catholique, X.
- VADMOIS : décrets des conciles contre eux, à propos du clergé, 310; ils prétendaient que le péché faisait perdre la puissance sacerdotale, 314; ne contestent pas la valeur juridique de la donation de Constantin, 613; persécutent quand ils peuvent, 624.
- VAYCIA : 3^e caste brahmanique, 328; ses attributions, 492.
- VAYON : prétendu Esprit-Saint des hindous, 3114.
- VEAR D'OR : récit biblique; l'égyptologie lui donne raison contre les incrédules, 3140.
- VÉDANGAS : livres hindous, 467.
- VÉDAS et VÉDISME : 1^o analyse et antiquité des hymnes védiques, 3142; 2^o exposé des idées contradictoires renfermées dans les Védas, 3143; théogonie et nature des dieux védiques, 3146; les déesses de l'Olympe védique, 3149; croyances indoues, 3150; culte, 3151 (V. le mot *Brahmanisme*). Agni dans les Védas, 36; les Védas détiennent les éléments de la nature : le vent, l'orage, le soleil, le feu, etc., 38, 41, 46, 88. Les brahmanes les respectent mais non les bouddhistes, 327, 339; 501, 685; leur étude donne la clef de maintes histoires de la mythologie grecque, germanique, avestique, etc., 2292, 2759; les sacrifices de l'Inde, 2890; le Swastika, 3022; la Trinité dans l'Inde, 3114.
- VÉGA, théologien qui assista au Concile de Trente, 659.
- VÉNALITÉ : faussement reprochée à l'Eglise, 1011.
- VENGE (Bible de), 1708.
- VENDIDAD, premier livre du grand Avesta, traite dans 22 chapitres des impuretés et des purifications, des prières conjuratoires, des dispositions disciplinaires, etc., 274.
- VENGEANCE, comment appliquer à Dieu cet acte immoral, 1086.
- VENTRAS (Michel), tente de faire revivre au XIX^e siècle les erreurs montanistes, 2141.
- VÉNUS: son temple renversé, 2141.
- VERAS (P. Antoine) et la conversion des nègres, 2216.
- VERBE divin : les adversaires du christianisme prétendent qu'il n'est qu'une copie d'une conception parso-avestique, 3152; 1^o le Verbe dans l'Avesta, 3153; dans l'Inde, 3154; 2^o le Verbe et le logos philosophique, 3158; doctrine de saint Jean et celle des philosophes, 3159.
- VERBUM *materiale*, dans l'Ecriture sainte est l'œuvre de l'homme assisté par Dieu et le *Verbum formale* est l'œuvre de Dieu, 933, 939.
- VERHAEGE, 2845.
- VERCELLONE (P.): ses vues sur l'authenticité de quelques parties de la Vulgate, 662, 663.
- VÉRITÉ (la) existe, il est possible de la connaître, ses sources, 433, etc. La *vérité essentielle* a sa source en Dieu qui est la vérité même, 434. La *vérité signifiée* est celle qui est manifestée par le langage, la vérité *intellectuelle* est une égalisation de l'entendement et de l'objet connu (saint Thomas), 434.
- VERNIERES (M.) rationaliste, son opinion sur le culte idolâtrique des Hébreux, 256, 258; son système relatif à la vision de Jacob à Béthel, 291; ne voit dans le Cantique des cantiques qu'une composition littéraire, sans élément religieux, 378; son opinion sur l'Ecclésiaste, 928; l'éphod des Hébreux, 1069; le sanctuaire de Gabaon, 1310; celui de Galgala, 1313; sur le livre des psaumes, 2716, 2915; le sanctuaire de Silo, 2916.
- VÉRONNE (concile de), en 1184; essai de forger l'inquisition diocésaine, 1525, 1532.
- VERSON (les vilains de) et le droit du Seigneur, 924.
- VERTU : fausse définition, 3160. 1^o Il est faux que l'Eglise n'enseigne pas que la vérité et le bien doivent être aimés pour eux-mêmes, 2^o Comment le désir du ciel et la crainte de l'enfer inspirent la vertu 3160-3162.
- VEUILLOT (M. L.) et le droit du Seigneur, 918, 923, 925, 2192.
- VEUVES se suicidaient sur le bucher de leur époux, conformément aux Védas interprétés par les Brahmanes, 501, 503; elles ne se remarient pas, 503.

- VÉZIAN, son Prodrôme de géologie, 203.
- VIBRAYE (M. le marquis de) et les découvertes archéologiques de la grotte d'Arcy-sur-Cure, 2458.
- VICTOIRE d'Abraham sur Chodorlahomor, 6.
- VICTOR de Capoue, auteur de vi^e siècle, son opinion sur le jour de la dernière ène, 176.
- VICTOR (saint), pape, discussion au sujet du jour où il fallait célébrer la fête de Pâques, 1133, 1042.
- VICTOR d'Antioche et l'intégrité des Évangiles, 1156.
- VICTOR III, pape et la querelle des investitures, 1570.
- VIE. Essence de la vie, 93; comment elle a commencé sur la terre, 1368; son origine échappe à la science, 1378; le matérialisme, 1964, 1968 et suivantes.
- VIE FUTURE (croissance des Hébreux à la); certainement dès l'époque de la captivité de Babylone, les Juifs professaient la foi à une autre vie rémunératrice de la première, 3162; auparavant cette idée, sans occuper la place qu'elle occupe dans la religion chrétienne, était communément admise; preuve des croyances des Hébreux touchant, 1^o la nature de l'âme, 3163; 2^o son immortalité, 3164; 3^o la rémunération future, 3167; 4^o sa réunion définitive avec le corps, 3168; conclusion, 3169.
- VIEIRA (P.), Antoine, jésuite missionnaire au Brésil, 2125, 2126.
- VIENNE (concile de), et les indulgences, 1510; le duel, 1778; condamne aussi l'usure, 2602; abolit les Templiers, 3045; définit que dans l'homme il n'y a qu'un seul principe vital, l'âme, 3171.
- VIERGE (très sainte), son Immaculée conception et le développement du dogme catholique, 904, 905; prophétie d'Isaïe à son sujet, 1617; son accomplissement, 1672.
- VIGILE (pape), répare les ruines causées à Rome par les Gots, 396, 740; condamne Théodore de Mopsueste, 2334.
- VIGNE : la science confirme contre les incroyants la vérité de la Genèse parlant de la vigne, 1^o à l'occasion de Noé (12, 20), 3169 et 2^o à l'occasion du grand échanson de Pharaon (x, 49), 3170.
- VIGOUROUX (M. l'abbé) XI : son sentiment sur l'arche d'alliance, 257, 259, 278, 280, 289, 313, 379; la vision du chérubin d'Ezéchiel, 461, 462, 463, 464, 491, 670, 696; Darius le Mède, 722; David, 734; soutient l'universalité relative du déluge, 750, 758, 760, 762; la divination, 877, 913; l'Écclésiaste, 930, 944, 966, 1059, 1062; l'Ephod, 1068, 1069, 1132, 1240, 1297, 1368, 1633, 1640, 1649, 1664, 1720, 1722, 1739, 1746, 1749, 1764, 1785, 1914, 1933, 1934, 1935, 2008, 2007, 2009, 2052, 2134, 2137, 2144, 2137, 2304, 2305, 2356, 2357; les omissions dans les Tables généalogiques, 2358, 2361; l'authenticité du Pentateuque, 2379 et suiv., 2393; les dix plaies d'Égypte, 2467, 8, 2494, 2650, 2667, 2669, 2718, 2674, 2878, 2897; les sacrifices humains chez les Hébreux, 2898, 9, 2901, 2903, 2968, 2912, 2915, 2917, 3022; le Tabernacle, 3032, 3036; l'analogie des temples hébreux et égyptiens, 3036 et suiv., l'école de Tubingue, 3126-7, 3141; la croyance des Juifs à la vie future, 3163, 3169, 3171.
- VIGIER (P.) : supérieur des Oratoriens et les possédées de Loudun, 1905.
- VILRONNEUR (Charente) : grottes préhistoriques, 2458, 2460.
- VILLANI : historien et l'abolition des Templiers, 3039.
- VILLEFRANCHE : 2192.
- VILLIAMS (M. Monnier) : confond les anges gardiens avec les Fravashis zoroastriens, 297; sa description de l'état social et religieux de l'Inde, 439.
- VINCENT DE BEAUVAIS (saint) : 2082.
- VINCENT FERRIER (saint) : 625, couvre les Juifs de sa protection, 1549; le don des langues lui est accordé, 1795.
- VINCENT DE LÉRINS : 545 : le développement du dogme catholique, 895, 897, 898.
- VINTIMILLE (Mer de) : archevêque de Paris condamne les miracles du diacre Paris, 632, 633.
- VIRCHOW (M.) professeur à Berlin et les silex tertiaires du Portugal, 3051, 3175.
- VIREY : polygéniste, 2471.
- VIRGILE : évêque de Salzbourg au viii^e siècle, canonisé par Grégoire IX, a été menacé mais non condamné pour ses opinions relatives à l'existence d'un autre monde avec d'autres hommes, 189.
- VIRGILE (poète) : insiste sur l'intensité des froids de la région du Danube, 214; nous parle des rigoureux hivers dans les contrées les plus chaudes de l'Italie, 215; croit à la génération spontanée, 1370.
- VISCONTI : 2449.
- VISHNOUT (*Dieu soleil*), 39; dieu de la génération, de la conservation et de la jouissance, très populaire dans l'Inde, 469; ses sécrétions divines où se plongent les pécheurs brahmaniques, 503; ses femmes, 540; ses fêtes, 541; Christna (voir ce mot), 468 et suivant; la Trinité indoue, 3116.
- VISION BÉATIFIQUE ou vue intuitive: ce que c'est, 485, 486; elle est possible, 487; elle a un caractère surnaturel, 488; difficulté de se faire une idée du bonheur caractérisé par cette expression, 1253.
- VISIONS DES SAINTS et l'hystérie, 1466.
- VISIONS DES PROPHÈTES : leur nature surhumaine, 2644.
- VISPERED 3^e livre du grand Avesta, 274.
- VISTASPA (roi de Perse) : au temps de Zoroastre, 2764, 3197.

VISVA KARMAN : dieu védique, 3147.

VITAL (*protéïpe*) : 1° enseignement de l'Église, 3171; 2° insuffisance des théories 1) mécaniques et chimiques, 3172; 2) de celle de l'organisation, 3174; 3) du vitalisme, 3177; des diverses formes d'animisme, 3171; preuves philosophiques, 3180.

VITAL (saint) : son tombeau, 396.

VITALISME : théorie de l'école de médecine de Montpellier, 3177 et suivant.

VITELLESCHI (P.) : supérieur général des jésuites et les *Monita secreta*, 2138.

VITIGÈS : chef des Gots, fait le siège de Rome, 537; y porte la désolation et le pillage, 396.

VŒU : essence de cet acte de religion d'après saint Thomas, 3182; objections contre les vœux en général et contre les vœux de religion en particulier, 3183; solution, 3184; le célibat, 426.

VOGT (Karl) : chef de l'école préhistorique, athée, matérialiste, de Genève « a congédié le créateur », 88, 96, 99 : le darwinisme, 729, 730, 731, 1385; l'origine de l'homme, 1398, 1412; sa théorie, 1937, 2472 et suiv.

VOGÉ (M. de) : savant épigraphiste, 2142, 3038.

VOLEMANO : génie de la bienveillance et de la piété, 243, 311.

VOLNEY : et la femme de Loth, devenue statue de sel, 1891.

VOLONTÉ : (V. les mots : *Libre-arbitre*, *Providence*), antécédente, cause efficace de tout bien, et permission du mal par Dieu, 1080, 1124.

VOLTAIRE : et les taxes ecclésiastiques, 592, 635; son embarras à l'égard du déluge, 750; qualité de scandale l'excommunication et l'interdit des Papes contre les princes divorcés, 890; attaque Moïse gravant ses pensées sur la pierre et le bois, réponse, 966; reproche d'inconvenance qu'il adresse à certains passages d'Ézéchiel, dénaturés à plaisir, 1239; le miracle de Josué, 1722; exalte le mérite des livres de la Chine pour discréditer le catholicisme, 1838; Notre-Dame de Lorette, 1883; son affirmation véridique touchant l'origine de la mer morte, 2095; son erreur au sujet des miracles, 2051, 2057; de la prophétie, 2657; nie la foi des Juifs à la destinée future, 3163; polygéniste, 2471, 3491.

VOMIVA : démon védique, 3145, 3149.

VULGATE : 648; reproches des incrédules et des protestants, 658; déclaration du concile de Trente, 659; faite par saint Jérôme, 704.

VULPIAN (M.) : 845, 3175.

VERBOURG : diète où furent jetées les bases de la paix après la querelle des investitures, 1573.

W

WAFELAERT (G.-S.), S. T. B., professeur au grand séminaire de Bruges, XI, 1179, 1907, 2344.

WAGNER : tableaux des poids d'un grand nombre de cerveaux, 96.

WALLACE : devance Darwin dans ses théories, 731.

WALLENSTEIN, portait une épée marquée de signes cabalistiques, 783.

WALLON : 1132, 1170, 1179 : les concordances évangéliques sur la résurrection de Jésus, 2829.

WALTER : 739, 1568, 1771.

WANGEN : station géologique de palatites, 2256, 2258.

WARRURTON : nie la foi des Juifs aux destinées futures, 3163.

WARING : la Croix trouvée sur une poterie grecque 672.

WASSERSCHLEHEN : les fausses Décrétales, 736, 738, 739.

WEBER (M.), son opinion sur le brahmanisme, 335, 471.

WEDDINGEN (Van), 2831.

WELHAUSEN : citiens au sujet des fêtes des Hébreux, 1248, 1249, 1252; de l'origine du Sabbat, 2875, 2878; du sacerdoce chez les Hébreux, 2879; l'institution du sacrifice, 2891, 2915.

WELTE (de) : les miracles, 2048, 2386.

WENCESLAS (le roi) de Bohême : son rôle dans l'affaire de Jean Hus, 1430; le martyr de saint Jean Népomucène, 2218.

WERNER (A.), S. J., 2121.

WEST (le Dr E.), célèbre philologue de notre époque; son opinion sur la date du Brahman Yeshit, 244.

WETTE (M. de) : rationaliste allemand et les prophéties, 2638, 2640, 2654; son exposé mythologiste de l'Ancien Testament, 1128, 1141.

WETZER et Wette, 3132.

WICKEF : sa doctrine fataliste est condamnée au Concile de Constance, répand une version grossière de la Bible, 1814; les biens ecclésiastiques, 2852; décret du Concile de Trente, 310.

WIEDEMAN, 1059.

WIEDEHOLT, 3022.

WIESELER, 717.

WILDT, 534.

WILLBROD (saint) : la maison de la sainte Vierge à Nazareth, 1873.

WILLIAM THOMSON, physicien astronomie, 728.

WILLIBALD : visite la maison de l'Annonciation à Nazareth au VIII^e siècle, 1874.

WILSON : traduit le Vishnu-purâna, poème brahmanique, 341.

WINDISHMANN, 1308.

- WINKELMANN, 1534.
 WIRCHOW ; professeur anthropologiste de Berlin proteste contre les théories de Darwin, 730; n'admet pas la génération spontanée, 1358, 1385, 1409.
 WISELÉN et le don des langues, 1788.
 WISEMAN, 1720; les présents du roi de Babylone à Ezéchias, roi de Juda, 2006, 2007, 3171.
 WORMS, conciliabule de 371; traité où fut conclue la paix dans la querelle des investitures 1573-1575.
 WOU-WANG, roi et fondateur de la dynastie des *Tchéou*, 1862; les livres chinois, 1863.
 WRIGHT, 550.
 WUECKL, sa version polonaise de la Bible est permise par le Saint-Siège, 1822.
 WUNDT, déterministe 88, 797; réfutation, 801.

X

- XÉNOPHANE : sceptique, 438, panthéiste, 786.
 XÉNOPHON, 280, 302; n'a pas connu le personnage de Zoroastre, 311, 699.
 XIMÉNÈS (cardinal), 1542, 1546, 1551; son zèle exagéré à l'égard des Maures, 2486; sa douceur comme inquisiteur, 3086.
 XISUTRUS, le Noé assyrien, 3165.

Y

- YAÇNA, deuxième livre du grand Avesta, contient une collection de prières, 274, 298, 300.
 YADJOUR, livre védique, 3144.
 YAMVER ; prétendue idole sous la forme d'un taureau, 256.
 YAMA, le premier homme, selon la doctrine védique, 3150.
 YESHT ; parties de l'Avesta 243, 294, 298, 299.
 YIMA, héros éramien, construisit un port appelé Vara pour servir de refuge aux hommes menacés par l'arrivée des eaux diluviennes, 302, 303.

Z

- ZABOROWSKI ; disciple de M. Mortillet, ses chiffres fantaisistes sur l'antiquité de l'homme, 472.

- ZACCARIA : 1503.
 ZACCHAS ; et les possessions diaboliques, 2497.
 ZACHARIE (*prophéties de*) ; contradiction des rationalistes réfutées, 3186; explication du mot *germen* employé dans ses oracles pour annoncer le Messie, 3186. Les destinées de ce germen, 2187; l'établissement de l'Église, 3188; l'ingratitude des Juifs, salut des pécheurs, 3190. « Pasteur frappé », 3192; triple prophétie concernant la Passion du Messie, 2324, 2634.
 ZACHARIE : le pape n'a point condamné l'opinion de la sphéricité de la terre comme fausse et hérétique, 89.
 ZACHARIE : le grand prêtre d'après le proto-évangile de Jacques, 1175, 1176.
 ZAOROSVSKI (Jérôme) ; malheureux prêtre auteur des *MOXITA SECRETA*, 2137.
 ZELLER (Martin) ; voyageur allemand, 1534.
 ZÈLE : 1) Définition du zèle religieux; sa mesure, 3192; 2) sa signification au point de vue apologétique, 3193; 3) objections, (*ibid.*) ; 4) observation préliminaire sur le faux zèle et le zèle mauvais, puis réponse aux reproches qu'on adresse aux efforts du zèle, 3194.
 ZEINAB ; fils adoptif de Mahomet, 1696.
 ZELLER ; 1637.
 ZEND ou Zand ; mot qu'on accole fréquemment au mot Avesta, est une forme altérée de Zanta (explication) et désigne la version pehlie avec les gloses, 273.
 ZÉNON ; d'Élée, nie le mouvement, 786.
 ZÉPHIRIN ; pape, reçoit au second siècle la crypte des Cécilii, 387, 389, 391.
 ZÉUS ; dans la religion grecque, 1929, 2752, 2753.
 ZIGLIARA (cardinal) ; et la possibilité d'un monde éternel, 656 ; expose la doctrine de l'Église à l'égard du tyrannicide, 3128, 3132.
 ZIRBNIT ; dieu babylonien auquel on offrait des aliments, 289.
 ZIRKEL ; 1637.
 ZUCKEL ; 712.
 ZOELLNER ; astronome et le spiritisme, 2967, 2968.
 ZOONITES ; 3176.
 ZOOSPORES ; leurs mouvements sont-ils autonomiques et volontaires, 157 et suiv.
 ZOROASTRE ; a-t-il réellement existé, 3196; sa vie d'après l'Avesta, 3197; son rôle de prophète, comparé à Moïse, 3198.



TABLE

ALPHABÉTIQUE DES ARTICLES ⁽¹⁾

A

PRÉFACE, I-XII. *J.-B. Jaugy.*
 ABRAHAM (histoire d'), 1-7. *Duplessy.*
 ABRAHAM (sacrifice d'), 7-10. *C. de Harlez.*
 ABRAHAM (promesses du Messie faites à), 10-19. *T.-J. Lamy.*
 ACTES DES APOÏRES (les), 19-27. *J. Corluy.*
 ÂGES DE L'HUMANITÉ (les), 27-29. *Hamard.*
 AGGÉE (prophétie messianique d'), 30-36. *T. J. Lamy.*
 AGNI, 36-43. *C. de Harlez.*
 AIRIMAN, 43-57. *C. de Harlez.*
 ALBIGEOIS, 57-65. *P. Guilleur.*
 ALEXANDRE VI (bulle de partage du Nouveau-Monde), 65-70.
 ALEXANDRE VI (meurs d'), 70-76. *P. Guilleur.*
 ÂME HUMAINE (l'), 76-110.
 ÂME DES BÊTES (l'), 111-137.
 AMÉRICAINS (origine des), 137-143. *H.*
 ANTHROPOLOGIE, 143-147. *H.*
 ANTHROPOÏTHÈQUE (homme-singe), 147-149. *Hamard.*
 ANIMALITÉ (caractères distinctifs de l'), 149-161. *H.*
 ANTIQUES DU NOUVEAU TESTAMENT, 151-187. *J. Corluy.*
 ANTIPODES, 187-199. *H.*
 ANTIQUITÉ DE L'HOMME, 100-224. *Hamard.*
 APOCALYPSE (l'), 235-241. *J. Corluy.*
 APOCALYPSE (origine de l'), 241-243. *Ch. de Harlez.*
 APOÏRES (miracles des), 243-252. *J. Corluy.*
 APPARITIONS, 252-255. *J. Didiot.*
 ARCHE D'ALLIANCE, 255-260.
 ASSOCIATIONISME, 260-270. *J.-M.-A. Vacant.*
 ATHÉISME, 270-271. *J.-M.-A. Vacant.*
 ATLANTIDE, 271-273. *Hamard.*
 AVESTA, 273-276. *C. de H.*

B

BABEL (tour de), 275-278.
 BALTASAR, 278-280.

BARTHÉLEMY (la saint), 280-284. *P. Guilleur.*
 BARTHYBIUS, 284-288. *H.*
 BEL, 288-289.
 BETHEL, 289-290.
 BÉTYLES, 290-292.
 BIBLE ET L'AVESTA (la), 292-315. *Ch. de Harlez.*
 BIBLIQUES (études) chez les catholiques, 315-322. *J. Corluy.*
 BOUDDHISME (le), 322-335. *Ch. de Harlez.*
 BRAHMANISME, 335-342. *Ch. de H.*
 BRONZE (âge du), 342-358. *Hamard.*
 BRUNO (Giordano), 358-361.

C

CANON CATHOLIQUE DES ÉCRITURES, 361-371. *J. Corluy.*
 CANOSSA, 371-377. *P. Guilleur.*
 CANTIQUE DES CANTIQUES, 377-379. *Duplessy.*
 CARDINAUX, 379-384. *J. Forget.*
 CATACOMBES CHRÉTIENNES DE ROME, 384-426. *Paul Allard.*
 CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, 426-433. *J. Didiot.*
 CERTITUDE, 433-456. *C. Bourquard.*
 CERTITUDE MORALE, 456-460. *J.-M.-A. Vacant.*
 CHÉRUBINS, 460-464. *Duplessy.*
 CHRIST ET CHRISTNA (le), 464-471. *Ch. de Harlez.*
 CHRONOMÈTRES NATURELS, 471-483. *Hamard.*
 CIEL, 483-489. *J.-D.*
 CIRCONCISION, 489-491. *Duplessy.*
 CIVILISATION BRAHMANIQUE, 491-506. *C. de Harlez.*
 CLÉMENT XIV, 506-509.
 CLERGÉ, 509-515. *J. Didiot.*
 CŒUR (Sacré), 515-523.
 CONCILES, 523-530. *J. D.*
 CONFESSION, 530-539. *J. D.*
 CONFESSION SACRAMENTELLE DANS LES PREMIERS SIÈCLES, 539-576. *O.-F. Cambier, docteur en théologie de l'Université de Louvain.*
 CONFUCIUS, 577-582. *Ch. de Harlez.*
 CONGRÉGATIONS ROMAINES, 582-594.
 CONGRÈS (épreuves du), 594-596.

¹ Les chiffres indiquent les colonnes occupées par l'article.

CONSTANTIN (vision de), 596-600, *P. Guilleur*;
 CONSTANTIN (christianisme de), 600-608, *P. Guilleur*.
 CONSTANTIN (donation de), 608-614, *P. Guilleur*.
 CONVERSION, 614-628, *D^r J. Didiot*.
 CONVULSIONNAIRES (les), 628-642, *G.-J. Waffelaert*.
 COSMOGONIE, 642-649, *Hamard*.
 CRÉATION, 649-657, *J.-M.-A. Vacant*.
 CRITIQUE SCRIPTURAIRE CHEZ LES CATHOLIQUES (la), 658-663, *J. Corluy*.
 CRITIQUE SCRIPTURAIRE CHEZ LES RATIONALISTES (la), 664-670, *J. Corluy*.
 CROIX, 670-678, *Ch. de Harlez*.
 CULTE ET SACREMENTS, 678-694, *Ch. de Harlez*.
 CYRUS, 694-696, *Duplessy*.

D

DAN (sanctuaire de), 695-698, *Duplessy*.
 DANIEL (prophéties des 70 semaines), 698-724, *T.-J. Lamy*.
 DANSES RELIGIEUSES, 721-722.
 DARIUS LE MÉDE, 722.
 DARWINISME, 722-732, *Hamard*.
 DAVID, 732-734.
 DÉCRÉTALES (fausses), 734-742, *P. Guilleur*.
 DÉFINITIONS ECCLÉSIASTIQUES, 742-748, *D. J. D.*
 DÉLUGE, 748-773.
 DÉMON-DIABLE, 773-781.
 DÉTERMINISME, 781-804, *C. Bourquard*.
 DIEU, 804-870, *J.-M.-A. Vacant*.
 DILUVIUM, 870-872.
 DISPENSES, 872-876, *D^r J. D.*
 DIVINATION, 876-877.
 DIVORCE, 878-888, *D^r J. D.*
 DIVORCE (le) DES PRINCES ET L'ÉGLISE, 888-895, *P. Guilleur*.
 DOGME CATHOLIQUE (développement du), 895-914, *F. Perriot*.
 DRAGON, 914-915.
 DROIT DU SEIGNEUR, 915-925, *P. Guilleur*.

DE

ECCLÉSIASTE, 925-930, *Duplessy*.
 ÉCRITURE SAINE (inspiration de l'), 931-944, *J. Corluy*.
 ÉCRITURE SAINE (son rôle dans la religion), 945-949, *J. Corluy*.
 ÉCRITURE SAINE (son interprétation), 949-962, *J. Corluy*.
 ÉCRITURE SAINE (son usage dans l'Église catholique), 962-966, *J. Corluy*.
 ÉCRITURE, 966-967.
 ÉGLISE, 967-1034, *D^r J. D.*
 ÉGLISE (son organisation intérieure au 1^{er} et au 1^{er} siècle), 1034-1045, *P. Guilleur*.
 ÉGYPTÉ (chronologie de l'), 1045-1058, *Félix Hobiou*.

ÉGYPTÉ (les prophéties d'Ezéchiel et l'histoire de l'), 1058-1059.
 ELIE ET ELISÉE, 1059-1061.
 EMPIRES (vision des), 1061-1062.
 ENFER, 1062-1068, *D^r J. D.*
 EPHOD, 1068-1069.
 ESDRAS, 1069-1071.
 ESCLAVAGE, 1071-1076, *D^r J. D.*
 ÉTERNITÉ DE L'ENFER, 1075-1118, *A. Dupont*.
 EUCHARISTIE, 1118-1124, *Lahousse, S. J.*
 ÉVANGILES (les), et la critique rationaliste, 1124-1132, *J. Corluy*.
 ÉVANGILES (authenticité des), 1132-1134.
 ÉVANGILES (intégrité des), 1134-1158.
 ÉVANGILES (véracité des), 1158-1172, *J. Corluy*.
 ÉVANGILES APOCRYPHES, 1172-1194, *J. Corluy*.
 ÉVANGILES (miracles des), 1194-1229, *J. Corluy*.
 EVÊQUE, 1229-1232, *D^r J. D.*
 ÉVOLUTIONNISME, 1234-1239, *J.-M.-A. Vacant*.
 EXTASE, 1232-1234, *J.-M.-A. Vacant*.
 EZÉCHIEL, 1239-1250, *Duplessy*.

F

FEMMES (âme des), 1244-1243, *D^r J. D.*
 FER (âge du), 1243-1247, *Hamard*.
 FÊTES DES HÉBREUX, 1247-1252, *Duplessy*.
 FEU DE L'ENFER, 1252-1263, *A. Dupont*.
 FIN DU MONDE (prophétie du Christ sur la), 1263-1281, *J. Corluy*.
 FOI, 1282-1296, *D^r J. Didiot*.
 FOURMI, 1296-1297.
 FRANÇOIS (stigmates de saint), 1297-1303, *J.-M.-A. Vacant*.
 FRÈRES DE NOTRE-SEIGNEUR (les), 1303-1308, *J. Corluy, S. J.*

G

GABAON, 1308-1312.
 GALGALA, 1312-1315.
 GALILÉE, 1315-1366, *J.-B. J.*
 GÉDÉON, 1366-1368.
 GÉNÉRATION SPONTANÉE, 1368-1379.
 GOUVERNEMENT (formes de), 1379-1380.

H

HÉRÉSIE, 1380, 1384.
 HOMME, 1385-1412, *H.*
 HORS DE L'ÉGLISE, POINT DE SALUT, 1412-1431, *F. Perriot*.
 HUS (Jean), 1431-1437, *P. Guilleur*.
 HYPNOTISME, 1437-1440, *J.-M.-A. Vacant*.
 HYSTÉRIE, 1460-1467, *J.-M.-A. Vacant*.

I

IDÉALISME, 1467-1473, *J.-M.-A. Vacant*.
 IMMACULÉE-CONCEPTION, 1473-1476, *D^r J. D.*

IMMORTALITÉ DE L'ÂME HUMAINE, 1476-1484, *J.-M.-A. Vacant*.
 IMMUNITÉS ECCLÉSIASTIQUES, 1484-1500, *J.-B. J.*
 INDEX, 1500-1508, *J. Forget*.
 INDULGENCES, 1508-1516, *D^r J. Didiot*.
 INDULGENCES (vente des), 1516-1517, *P. Guilleur*.
 INFANTICIDE EN CHINE, 1517-1525, *Ch. de Harlez*.
 INQUISITION (principes), 1525-1530, *D^r J. D.*
 INQUISITION (histoire), 1530-1557, *Jules Souben*.
 INSTRUCTION DE LA JEUNESSE, 1557-1568, *J.-B. J.*
 INVESTITURES (querelle des), 1568-1575, *P. Guilleur*.
 ISAÏE (prophéties messianiques d'), 1575-1624, *J. Knabenbauer, S. J.*

J

JACOB (prophétie de), 1624-1649, *T.-J. Lamy*.
 JABEL, 1649-1651, *J.-B. J.*
 JANVIER (miracle de saint), 1651-1653, *J.-M.-A. Vacant*.
 JEANNE (la papesse), 1653-1660, *P. Guilleur*.
 JEROUAH, 1660-1663, *Duplessy*.
 JEPHTÉ, 1663-1664.
 JÉSUS-CHRIST, 1664-1705, *G. Lahousse*.
 JONAS, 1705-1714, *T. J. Lamy*.
 JOSEPH, 1714-1720, *Duplessy*.
 JOSUÉ, 1720-1721.
 JOSUÉ (miracle de), 1722-1723, *Hamard*.
 JOURS DE LA GENÈSE, 1728-1764, *Hamard*.
 JUDITH, 1764-1767.
 JUGEMENTS DE DIEU, 1767-1779, *G. J. Waffelaert, S. T. S.*

L

LACHAISE (le père), 1779-1783, *L. Arthuis*.
 LANGUES (confusion des), 1783-1785, *Duplessy*.
 LANGUES (dans la primitive Eglise), 1785-1800, *J. Corluy*.
 LAO-TZE, 1800-1807, *C. de Harlez*.
 LAVALLETTÉ (le père de), 1807-1812, *L. Arthuis*.
 LECTURE DE LA BIBLE EN LANGUE VULGAIRE, 1812-1823, *J. Corluy*.
 LIBERTÉS MODERNES, LIBERTÉS POLITIQUES, 1823-1833, *D^r J. Didiot*.
 LIBRE ARBITRE, 1833-1851, *J.-M.-A. Vacant*.
 LIÈVRE (prétendue erreur de la Bible sur le), 1851-1853.
 LIGUE (le Saint-Siège et la) 1853-1857, *P. G.*
 LIVRES SACRÉS DE LA CHINE (les), 1857-1872.
 LORETTE (Notre-Dame de), 1872-1891, *L. Barré*.
 LOTH (femme de), 1891-1892.
 LOUDUN (possédées de), 1892-1907, *G.-J. Waffelaert*.
 LOURDES (miracles de), 1907-1912, *J.-M.-A. Vacant*.

M

MACHABÉES, 1913-1914.
 MADONES MIRACULEUSES, 1914-1916.

MAHOMÉTISME, 1916-1924.
 MAL (l'existence du), 1924-1917.
 MALAGUE (prophétie messianique de), 1927-1932, *T.-J. Lamy*.
 MANASSÉ, 1932-1934.
 MANNE, 1934-1935.
 MANUÉ, 1936, *Duplessy*.
 MARIAGE, 1936-1948, *D^r J. D.*
 MARTYRE, 1948-1954, *D^r J. D.*
 MATÉRIALISME, 1954-2004, *J.-M.-A. Vacant*.
 MAYA, MARIA, 2004-2005, *C. de Harlez*.
 MER MORTE, 2005.
 MERODACH-BALADAN, 2005-2008, *Duplessy*.
 MER ROUGE (passage de la), 2008-2010.
 MESSE, 2010-2017, *D^r J. D.*
 MESSIES (les faux), 2017-2020, *J. Corluy*.
 MESSIE (idée des Juifs sur le), 2020-2033, *J. Corluy*.
 MÉTEMPSYCOSE, 2033-2034, *J.-M.-A. Vacant*.
 MICHÉE (prophéties messianiques de), 2034-2041, *E. Lamy*.
 MIRACLE, 2041-2416, *J.-M.-A. Vacant*.
 MISSIONS, 2416-2421, *D^r J. D.*
 MISSIONNAIRE (la liberté des indigènes américains et les), 2421-2431, *Jos. Brucker, S. J.*
 MOÏSE (législateur des Hébreux), 2431-2434.
 MONISME, 2434-2437, *H.*
 MONITA SECRETA, 2437-2440.
 MONOTHÉISME DES HÉBREUX, 2440-2447.
 MONUMENTS ANTIQUES (destruction des), 2447-2456, *Paul Allard*.
 MORALE (existence, nature et bases de la loi), 2456-2486, *J.-M.-A. Vacant*.
 MORISQUES (expulsion des), 2486-2491, *Jules Souben*.
 MORTARA (affaire), 2491-2492, *Jules Souben*.
 MOUVEMENTS DE LA TERRE (la question du), 2492-2499, *J.-B. J.*
 MYSTÈRES, 2499-2204, *Lahousse*.
 MYTHES (système mythique), 2201-2204.

N

NANTES (révocation de l'édit de), 2204-2211, *Abbé P. Guilleur*.
 NÈGRES (traite des) et missionnaires, 2211-2218, *J. Brucker, S. J.*
 NÉPOMUCÈNE (saint Jean) et l'infaillibilité pontificale, 2218-2222, *J.-B. J.*
 NOMBRES (expression des) chez les Hébreux, 2222-2226, *J. Corluy*.
 NOUVEAU TESTAMENT (canon du), 2226-2232, *J. Corluy*.

O

ORDRES RELIGIEUX, 2232-2239, *D^r J. Didiot*.
 ORIGINE DES CHOSÉS, 2239-2254, *L. C. Bourquard*.
 ORIGINES DE L'UNIVERS ET MOÏSE, 2254-2256.

P

- PALAFITTES, 2256-2264, *Hamard*.
 PANTHEISME, 2264-2271, *J.-M.-A. Vacant*.
 PAPAUTÉ, 2271-2301, *D^r J. D.*
 PARADIS TERRESTRE, 2301-2305, *Duplessy*.
 PASSION DU MESSIE PROPHÉTISÉE (la), 2303.
 1^o Prophétie d'Isaïe, 2306-2321, 2^o Prophétie de Zacharie, 2321-2334, *J. Corhuy*.
 3^o Prophétie du psaume XXI, 2334-2342, *E. Philippe*. 4^o Prophéties dans le sens typique 2342-2344, *J. Corhuy*.
 PATRIARCHES (chronologie des) 2344-2366, *P. Bourdais*.
 PÉCHÉ ORIGINAL, 2366-2373, *D^r J. Didiot*.
 PÉLERINAGES, 2373-2376, *D^r J. Didiot*.
 PENTATEUQUE (authenticité du), 2377-2386, *Duplessy*.
 PESSIMISME, 2387-2391, *J.-M.-A. Vacant*.
 PHALEG, 2391-2393.
 PIERRE (saint) à Rome, 2393-2436, *D^r M. Lecer*.
 PIERRE (âge de la), 2436-2463, *H.*
 PLAIES D'EGYPTE, 2463-2469, *Duplessy*.
 POLYGÉNISME ET CHRISTIANISME, 2469-2494, *Hamard*.
 POSITIVISME, 2494-2495, *J.-M.-A. Vacant*.
 POSSESSION DIABOLIQUE, 2495-2511, *G. J. Waffelaert*, *S. T. D.*
 POUDRES (conspiration des), 2541-2543.
 POUVOIR CIVIL, 2543-2553, *D^r J. D.*
 POUVOIR TEMPOREL DU PAPE, 2553-2559, *D^r J. D.*
 PRÉDESTINATION (la), 2559-2589, *F. Perriot*.
 PRESSE, 2589-2593, *D^r J. D.*
 PRET A INTÉRÊTS (le) et l'Eglise, 2593-2614, *J.-B. J.*
 PRIÈRE, 2614-2620, *J.-M.-A. Vacant*.
 PROGRÈS, 2620-2628, *D^r J. D.*
 PROPRIÉTÉS MESSIANIQUES (réalité et force prophétique des), 2628-2660, *T.-J. Lamy*.
 PROPHÉTIE (don de) DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE, 2660-2667, *J. Corhuy*.
 PROSTITUTION, 2667-2669, *Duplessy*.
 PROTO-ÉVANGILE, 2669-2688, *T.-J. Lamy*.
 PROVIDENCE, 2668-2716, *J.-M.-A. Vacant*.
 PSAUMES, 2716-2718, *Duplessy*.
 PURGATOIRE, 2718-2723, *D^r J.-D.*

R

- RÉDEMPTION, 2723-2732.
 RELIGION, 2732-2736, *J.-M.-A. Vacant*.
 RELIGION DE LA CHALDÉE, 2736-2742, *C. de Harlez*.
 RELIGION ÉGYPTIENNE, 2742-2749, *C. de Harlez*.
 RELIGION GRECQUE, 2749-2759, *C. de Harlez*.
 RELIGION MACÉDONNENNE OU AVESTIQUE, 2759-2766, *C. de Harlez*.
 RELIGION PRIMITIVE DES CHINOIS, 2766-2776.
 RELIGION ROMAINE, 2776-2785.

- RELIQUES, 2785-2788, *D^r J. D.*
 RESTRICTIONS MENTALES, 2788-2791, *D^r J. D.*
 RÉSURRECTION DE CHRIST, 2791-2832, *J. Forget*.
 RÉSURRECTION DES CORPS, 2832-2838, *D^r J. Didiot*.
 RÉVÉLATION, 2838-2845, *D^r J. D.*
 RÉVOLUTION, 2845-2851, *D^r J. D.*
 RICHESSES ÉCCLÉSIASTIQUES, 2851-2870, *J.-B. J.*
 ROIS (droit divin des), 2870-2875, *D^r J. D.*

S

- SABBAT, 2875-2878, *Duplessy*.
 SACERDOCE CHEZ LES HÉBREUX, 2878-2888, *Duplessy*.
 SACRIFICE (universalité du), 2888-2891, *C. de Harlez*.
 SACRIFICES CHEZ LES HÉBREUX, 2891-2897, *Duplessy*.
 SACRIFICES HUMAINS, 2897-2899, *Duplessy*.
 SALMANASAR, 2899-2902, *Duplessy*.
 SALOMON, 2902-2903, *Duplessy*.
 SALUT ÉTERNEL, 2903-2905, *D^r J. D.*
 SAMSON, 2906-2908, *Duplessy*.
 SANCTUAIRE (unité du), dans la religion hébraïque, 2908-2915, *Duplessy*.
 SARGON, 2915.
 SAUL, 2915-2917, *Duplessy*.
 SCIENCE (la) ET L'ÉGLISE, 2917-2933, *J.-B. J.*
 SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT, 2933-2946, *J.-B. J.*
 SILO, 2946-2947, *Duplessy*.
 SOCIÉTÉS SECRÈTES, 2947-2951, *D^r J. D.*
 SORCELLERIE, 2951-2962, *J.-M.-A. Vacant*.
 SPIRITISME, 2962-2969, *J.-M.-A. Vacant*.
 SPIRITUALITÉ DE L'ÂME HUMAINE, 2969-2996, *J.-M.-A. Vacant*.
 SUBORDINATION DES DEUX POUVOIRS, 2996-3005, *J.-B. J.*
 SUFFRAGE UNIVERSEL, 3005-3007, *D^r J. D.*
 SUPÉRIORITÉ PRÉTENDUE DES PEUPLES PROTESTANTS, 3007-3011, *J.-B. J.*
 SUPERSTITION, 3011-3016, *D^r J. Didiot*.
 SURNATUREL, 3016-3021, *D^r J. D.*
 SUSANNE, 3021-3022, *Duplessy*.
 SWASTIKA, 3022-3025.
 SYLLABUS, 3025-3032, *D^r J. D.*

T

- TABERNACLE, 3032-3034, *Duplessy*.
 TABLE ETHNOGRAPHIQUE, 3034-3036.
 TEMPLE, 3036-3038.
 TEMPLIERS[(abolition des), et Clément V, 3039-3047, *L'abbé P. Guilleux*.
 TERTIAIRE (l'homme), 3047-3057, *Hamard*.
 THÉÂTRES 3058-3062, *D^r J. Didiot*.
 THOMAS D'AQUIN (doctrine de saint), 3062-3070, *J.-M.-A. Vacant*.
 TOLÉRANCE DES PROTESTANTS (prétendue), 3070-3085, *Jules Souhen*.

TORQUEMADA (Thomas de), 3085-3087, *Jules Souhen*,
 TRANSFORMISME, 3087-3104, *Honard*,
 TRINITÉ DIVINE, 3104-3112, *D^r J. D.*,
 TRINITÉ (la) HORS DU CHRISTIANISME, 3112-3120,
C. de Harlez,
 TUBINGUE (École rationaliste de), 3120-3127,
J. Corluy,
 TYRANNICIDE, 3127-3132, *L. Arthuis*,

U

USURPATEURS, 3132-3136, *D. J. D.*

V

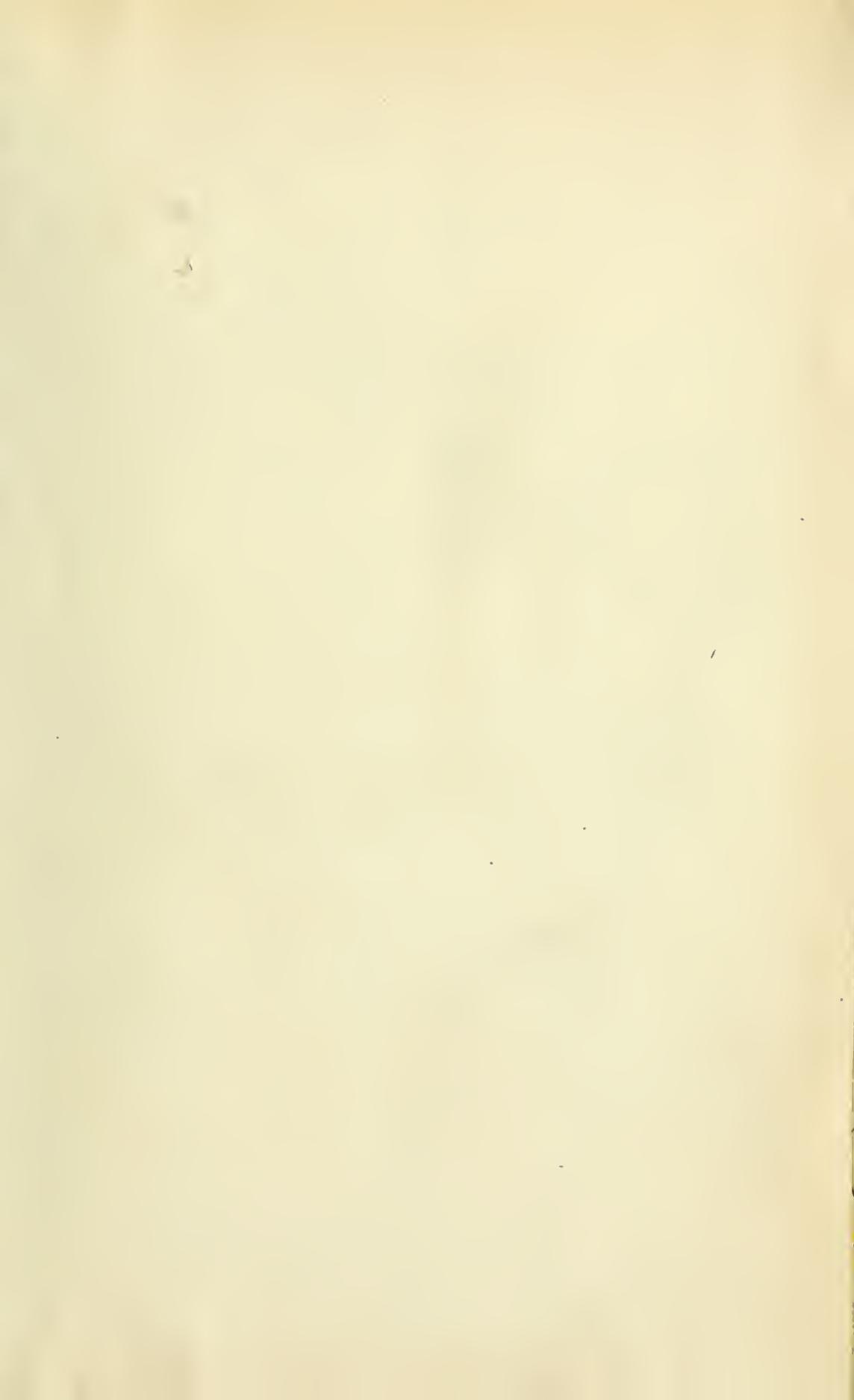
VAXINI (Lucilio), 3136-3137,

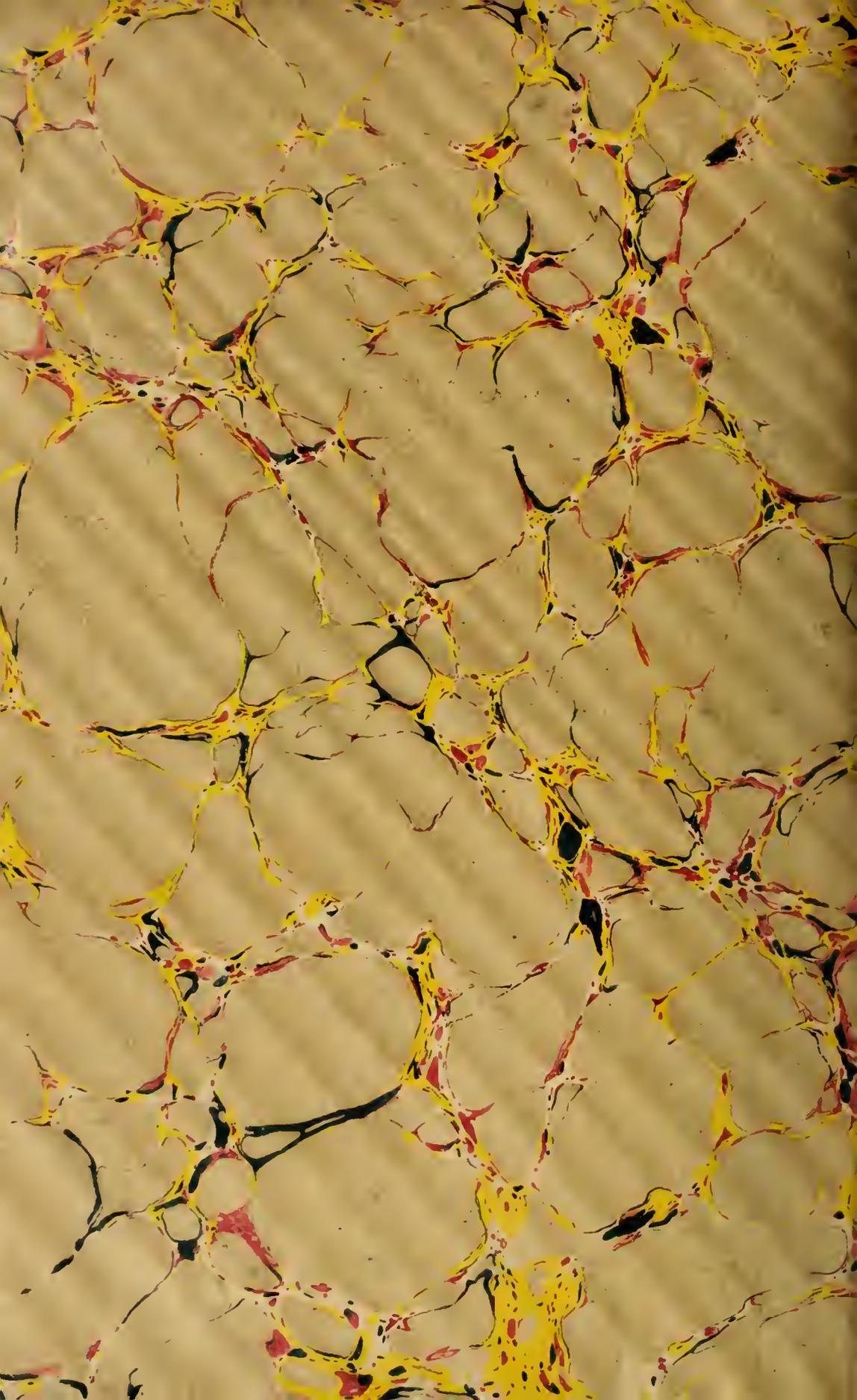
VARIANTES DU TEXTE BIBLIQUE, 3137-3140, *J. Corluy*,
 VEAU D'OR, 3140-3144,
 VÉDAS ET VÉDISME, 3144-3152, *C. de Harlez*,
 VERBE DIVIN, 3152-3160, *C. de Harlez*,
 VERTU, 3160-3162,
 VIE FUTURE (croyance des Hébreux à la),
 3162-3169,
 VIGNE, 3169-3171, *Duplessy*,
 VITAL (principe), 3171-3182, *J.-M.-A. Varant*,
 VUE, 3182-3185, *D^r J. D.*

Z

ZACHARIE (prophéties de), 3186-3192, *T.-J. Lamy*,
 ZÈLE, 3192-3196, *D^r J. D.*,
 ZOROASTRE, 3196-3198, *C. de Harlez*,

FIN DES TABLES





BX 841 .D6 1889 SMC

Dictionnaire
apologetique de la foi
AWY-7879 (mcsk)

