Le P. Antoine Figueiredo et la profession de foi de Pie IV

Autor(en): **E.M.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **4 (1896)**

Heft 16

PDF erstellt am: **04.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-403362

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LE P. ANTOINE FIGUEIREDO

ET LA PROFESSION DE FOI DE PIE IV.

L'oratorien Antoine Pereira de Figueiredo, né à Macao en 1725, est mort à Lisbonne la 1797. Professeur de théologie dans sa congrégation en 1761, il a publié des ouvrages qui ont été estimés dans toute l'Europe:

Essai théologique sur le droit des évêques, 1768; *Traité des lieux théologiques,* 1792; *Traduction de la Vulgate,* avec préfaces, notes, etc., 1778-1790; etc. Son *Analyse de la Profession de foi de Pie IV* parut à Lisbonne en 1791; elle fut traduite en italien et imprimée à Naples en 1792; la traduction française a été publiée à Paris, chez Thorin, en 1870, in 8°, 115 pages. Le but de cette *Analyse* est d'exposer, d'une part, ce qui est obligatoire comme dogme, et, d'autre part, ce qui est laissé comme opinion à la libre discussion des théologiens. En lisant attentivement ce document, on voit: 1° ce qu'il était encore permis de combattre comme erroné en 1791, et entre autres choses l'infaillibilité papale; 2° combien il est faux de dire, comme le prétendent les catholiques-romains, que l'Eglise romaine, en définissant l'infaillibilité papale, n'a pas altéré la foi; 3° comment Pie IV a rusé pour atténuer, dans sa Profession de foi, certains enseignements du concile de Trente qui sont logiquement inconciliables avec les dogmes de l'ancienne Eglise; 4° comment Figueiredo, dans son libéralisme, a dû, lui-même, ruser, pour atténuer, dans ses explications, la doctrine de Pie IV et pour tâcher de la rendre acceptable. Il y a là des aveux précieux à noter; nos lecteurs les liront certainement avec intérêt. E. M.

Préface. — « Il y a une différence notable entre les anciennes et les modernes professions de foi, en ce que dans les premières on ne propose que le pur dogme, à l'exclusion de tout ce qui n'est pas tel; au lieu que, dans celles-ci, il s'est introduit quelquefois différentes opinions, qui s'y trouvent mêlées avec le dogme (pag. 1-2). »

« Pour procéder avec assurance dans le discernement des dogmes catholiques, il est nécessaire que nous commencions par poser les principes suivants de critique théologique, que le P. Véron, fameux théologien et missionnaire français vers le milieu du XVIIe siècle, a très solidement établis dans son

admirable traité intitulé *Règle de la foi,* qui passe en tout point pour le meilleur ouvrage qu'il y ait jusqu'à présent sur cette matière.

Règle de foi: « Tout ce qui est révélé dans la parole de Dieu (c'est-à-dire dans l'Ecriture sainte et la tradition) et proposé à tout le monde par l'Eglise catholique comme devant être cru de foi divine, appartient à la foi catholique, et il n'y a que cela seul qui en soit. » — *Corollaires qui suivent de cette règle:* De la règle ci-dessus dérivent nécessairement les corollaires suivants:

1° Que tout ce que l'Eglise propose, tient ou enseigne sur des faits postérieurs au temps des Apôtres, tels que l'existence de certaines révélations, celle de certains miracles; la sainteté, les vertus, les prodiges et la persévérance finale des saints que la même Eglise a canonisés; l'intelligence et le sens des livres des auteurs particuliers; la célébration de tels ou tels conciles généraux; l'invention de telles ou telles reliques; rien de tout cela n'est un dogme qu'on doive croire de foi divine, ni qui puisse être proposé comme tel aux fidèles par l'Eglise.

La raison en est, qu'à la mort des Apôtres, *le dépôt de la foi catholique a été fermé*; de manière qu'on ne peut regarder comme vérités nécessaires au salut, que celles que l'Eglise tirerait de ce dépôt et déclarerait y être contenues.

2° Qu'aucunes décrétales ou bulles des pontifes romains, même celles qui entrent dans le corps du droit canonique, ne sont suffisantes par elles-mêmes pour fonder un article de foi catholique; ou en d'autres termes: qu'aucune doctrine n'est de foi catholique, précisément parce qu'elle est contenue dans ces décrétales ou bulles. La raison en est que le pape, de quelque manière qu'il parle, et lorsqu'il parle même *ex cathedra,* n'est pas l'Eglise universelle; donc, ce qui n'est proposé que par lui, n'est pas proposé par l'Eglise universelle, ni par conséquent une doctrine de foi catholique. Le P. Véron ajoute que cette conclusion est tellement certaine parmi tous les docteurs, que si quelqu'un enseignait le contraire, il serait un novateur et mériterait d'être censuré comme inventeur d'un dogme nouveau. C'est pourquoi cette maxime de Jean Major est communément reçue: « Que ce n'est pas moins une hérésie, d'affirmer que ce qui n'est pas de foi, en soit, que de nier que ce qui est de foi, en soit. » *Non minus est hæresis adserere aliquid esse*

de fide. quod non est de fide, quam negare aliquid esse de fide, quod est de fide.

3° Qu'une chose n'est pas de foi catholique, lorsqu'elle a été définie par un concile qui n'est pas général, quand même le Pape y aurait présidé lui-même ou par ses légats. La raison en est, qu'un tel concile n'est pas l'Eglise universelle: donc, ce qu'il propose n'est pas proposé par l'Eglise universelle; et par conséquent n'est pas de foi catholique; à moins qu'il ne soit constant d'ailleurs que c'est le sentiment de toute l'Eglise, comme il l'est des décisions des conciles de Milève et d'Orange contre les pélagiens et les semi-pélagiens.

4° Que lorsque l'Eglise condamne quelques propositions, on ne doit considérer comme étant rigoureusement des vérités de foi divine, que les contradictoires de celles que la même Eglise condamne déterminément (et non pas seulement *in globo)* comme hérétiques. Il n'en est pas de même de celles qu'elle qualifie précisément de malsonnantes, offensives des oreilles pieuses, de scandaleuses, de téméraires, de fausses. La raison en est claire. C'est que, quand l'Eglise déclare hérétique une proposition déterminée, c'est alors seulement qu'elle la déclare directement opposée à la parole de Dieu révélée dans l'Ecriture ou dans la tradition; et que, quand elle la déclare directement opposée à la parole de Dieu, elle déclare la contradictoire de foi divine. Mais quand l'Eglise condamne telle ou telle proposition, en lui appliquant quelqu'une des qualifications rapportées en second lieu, elle ne la déclare pas pour cela directement ou même indirectement opposée à la parole de Dieu révélée dans l'Ecriture et la tradition, mais seulement opposée au sentiment commun des fidèles, ou dangereuse dans la pratique, ou injurieuse au Saint-Siège, ou comme propre à occasionner des troubles et des désordres dans l'Eglise ou dans l'Etat, ou enfin pour d'autres raisons fort au-dessous de l'hérésie... Ajoutez qu'il peut arriver qu'une proposition, qui, dans un temps est malsonnante, ou scandaleuse, ou téméraire, ne mérite plus dans un autre temps ces qualifications; ce qui ne peut jamais être de celle qui a été une fois déclarée hérétique par toute l'Eglise. Cette proposition: « Il n'entre dans aucune façon dans le pouvoir des clefs que le souverain pontife puisse priver un roi de son autorité, ou de l'administration de ses Etats, ou absoudre ses sujets du serment de fidélité et d'obéissance qu'ils

lui ont prêté. » Cette proposition, dis-je passait à Rome, depuis le pontificat de Grégoire VII jusqu'au temps de Sixte V, non seulement pour téméraire, scandaleuse, malsonnante, mais même pour sentant l'hérésie. Aujourd'hui, hors de Rome, c'est ce que suivent communément les catholiques. — Quand, dans l'année 1278, le pape Nicolas III publia sa décrétale *Fundamenta (de electione, in Sexto)* sur la prééminence et les prérogatives de l'Eglise romaine, on regardait comme digne d'une sévère censure cette proposition : « La donation de *Rome*, faite par Constantin au pape Sylvestre, est une fable que Gratien a insérée par ignorance dans son décret. » Aujourd'hui elle passe pour une chose démontrée parmi tous les savants (p. 4—8). »

Commencement de la Profession de foi : « Je crois et professe avec une ferme foi toutes et chacune des choses qui sont contenues dans le Symbole de foi dont se sert la sainte Eglise romaine . . . » — « Dans les Symboles des *Apôtres,* de *Nicée,* de *Constantinople,* on ne propose que ce qui est de foi divine, sans aucun mélange de ce qui n'est point tel ; au lieu que, dans certaines professions de foi postérieures, même de conciles généraux, nous voyons qu'on propose différentes *opinions* qui s'y trouvent mêlées avec des dogmes catholiques (pag. 23-24). »

*Art. I*er : « J'admets et embrasse fermement les traditions apostoliques et ecclésiastiques, et les autres observances et constitutions de la même Eglise. » — « Les traditions qu'on veut ici qu'on admette et qu'on embrasse fermement, sont les traditions de l'Eglise universelle, et non celles des Eglises particulières, ni même celles de l'Eglise particulière de Rome (pag. 24). » — « . . . Ces raisons m'obligent à dire que le présent article pouvait et devait même être conçu en termes plus clairs et plus précis (pag. 29). » — « Il faut bien remarquer que la formule ne dit pas « et les autres observances et constitutions émanées des papes ou souverains pontifes ; » mais « et les autres observances et constitutions de la même Eglise » ; parce que ce n'est pas la même chose, qu'une observance ou constitution soit émanée des papes, ou qu'elle soit une observance ou constitution de l'Eglise universelle, ou une observance et constitution que l'Eglise universelle approuve (pag. 30). » — « Dans les conciles généraux des derniers siècles, qui se sont tenus en Occi-

dent, et en particulier dans le dernier, qui est le concile de Trente, il s'est fait plusieurs décrets qui n'ont point été admis même par les nations les plus catholiques, comme donnant atteinte aux droits des princes séculiers et aux coutumes des nations. On peut voir sur ce sujet la préface de Leplat, à la tête de son édition du même concile.... On ne doit pas être étonné, encore moins scandalisé, d'entendre dire ou supposer que, même dans les conciles généraux représentant l'Eglise universelle, il ait été établi des choses qui méritent d'être rejetées. Car c'est la doctrine commune des théologiens, reconnue et approuvée par le grand Canus, que, quand il s'agit de faire des lois sur des matières de pur gouvernement humain, et qui n'appartiennent nullement à la révélation, tout un concile général peut errer, par faute d'entendement ou de volonté; et que, dans les jugements qui dépendent d'une combinaison de circonstances, un concile même général, peut manquer de cette prudence et de cette maturité qui sont requises dans tout ce qui regarde la législation publique. On voit par divers passages de l'histoire du concile de Trente, écrite par Palavicin et par Raynauld, qu'en plusieurs choses, la prévention de certaines idées puisées dans les fausses Décrétales d'Isidor Mercator, influait beaucoup sur l'esprit des Pères de ce concile: et comme les Pères des conciles généraux précédents, et les papes qui ont compilé lesdites Décrétales, ont été aussi imbus des mêmes idées, il en est résulté dans l'Eglise, qu'il a passé de l'un à l'autre et comme de main en main différentes opinions sur les limites des deux puissances, sur les immunités ecclésiastiques, la compétence du for, etc., lesquelles sont aujourd'hui généralement contredites et combattues dans tous les pays hors l'Italie (p. 36-37). »

Art. II: « J'admets de même la sainte Ecriture, conformément au sens qui a été et est encore reçu par notre mère la sainte Eglise; à qui il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures; et je ne l'entendrai ni l'interpréterai jamais que selon le consentement unanime des saints Pères (p. 37). » — « 1° Premièrement on admet la sainte Ecriture, non d'une manière quelconque, mais conformément au sens qui *a été* et qui est reçu par l'Eglise, notre sainte mère; et cela à l'opposé et à la différence des hérétiques, qui admettent aussi

l'Ecriture sainte, mais dans le sens particulier de chacun (p. 38). » — « 2° On confesse ensuite que c'est à la sainte Eglise notre mère qu'il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures. Et quand on dit simplement: « la sainte Eglise notre mère, » il est clair que cela s'entend de l'Eglise catholique ou de l'Eglise universelle, considérée ou comme dispersée dans le monde entier, ou comme assemblée en conciles généraux qui sont ses représentants, comme il a été défini à Constance. Donc, l'Eglise qu'on nous fait professer de reconnaître comme juge et interprète infaillible des Ecritures, est l'Eglise catholique ou l'Eglise universelle, et non pas précisément l'Eglise romaine, ou aucune autre Eglise particulière. Donc, toutes les interprétations des Ecritures qui se trouvent dans les bulles et décrétales de quelques papes que ce soit, toutes celles qui se trouvent dans les écrits de quelques docteurs que ce soit, si l'Eglise universelle ou les conciles généraux qui la représentent, ne les ont pas confirmées par leur jugement, pourront bien être des interprétations probables, mais non des interprétations sur lesquelles on puisse fonder un dogme ou un article de foi catholique et divine.

« Aussi, dans les termes de la présente profession de foi, aucun catholique n'est obligé, de nécessité de salut, d'admettre les sens qu'ont donnés à certains textes de l'Ecriture le pape Alexandre III, au chap. *Cum esset (de testamentis)*; le pape Innocent III, au chap. *Novit (de judiciis)*, et au chap. *Per venerabilem (qui filii sint legitimi)*, ni beaucoup d'autres qui ont passé dans le droit canonique; le pape Boniface VIII, dans l'extravagante *Unam sanctam (de majoritate et obedientia)*, et encore plusieurs autres, tant de ces papes que d'autres souverains pontifes (p. 39). » — « Je dis plus: lors même que l'Eglise, dans un concile œcuménique, interprète de telle ou telle manière un texte de l'Ecriture, si la définition ou le décret de l'Eglise ne tombe pas sur cette explication, mais que le texte soit allégué seulement en preuve ou en éclaircissement du même décret, tous les théologiens conviennent que cela précisément même ne suffit pas pour qu'une telle interprétation soit de foi divine... Vasquez, dans la 3e partie, q. 181, chap. III, dit expressément: *Aliquando Ecclesiam suam definitionem confirmare testimoniis, ex quibus aliqua non efficaciter eam probant.* Dans ce cas, il faut dire des définitions des conciles généraux ce que Melchior

Canus a remarqué au sujet des définitions des souverains pontifes: *Unum est tanquam intentio conclusioque decreti, alterum qasi ratio et causa.* Liv. VI, *Des lieux théologiques,* ch. IV. Notre grand théologien Diégo de Payva d'Andrada a dit: « *Fieri nullo modo potest, ut omnes ecclesiasticæ sanctiones, in tanta morum dissimilitudine, nationum et linguarum varietate, humanarumque rerum inconstantia et temeritate, omnibus mortalibus semper accommodatæ, semperque salutares sint. Nam quamvis justitia nequaquam sit flexibilis et commutabilis, tempora tamen (ut ait Augustinus), quibus illa præsidet, non pariter sunt; tempora enim sunt; sed quæ sunt quibusdam salutaria, aliis perniciosa fiunt.*

« Cette même question de la faillibilité des conciles, même œcuméniques, dans le genre de constitutions dont il s'agit, a été traitée depuis peu avec l'applaudissement des savants, par D. François Conforti, professeur des Canons à Naples, dans son *Anti-Grotius*, imprimé dans la même ville en 1780. Les interprétations de l'Ecriture que nous donne l'Eglise universelle, ne doivent donc être tenues nécessairement pour infaillibles et de foi divine, que lorsque la définition de l'Eglise universelle tombe et se réfléchit, pour ainsi dire, sur les interprétations mêmes (p. 40-42). » — « 3° En poursuivant la confession de foi, on dit: Je ne la prendrai ni ne l'interpréterai jamais que dans un sens conforme au sens unanime des saints Pères... Ce qu'on veut dire, c'est que là où les Pères sont unanimes sur une exposition de l'Ecriture, il ne doit être permis à personne d'en interpréter d'une autre manière quelque texte que ce soit. L'Eglise n'exigeant précisément que cela de nous, rien de plus, dans l'interprétation de l'Ecriture, il suit par la raison contraire, que dans les textes que les Pères ont interprétés diversement, l'Eglise nous laisse la liberté de choisir, entre les différentes interprétations, celle qui nous paraît la meilleure. Or, par exemple, un des textes que les Pères exposent diversement est celui où Jésus-Christ dit à saint Pierre: *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* Car, par cette pierre, les uns entendent la personne de saint Pierre; et d'autres, la confession faite par saint Pierre de la divinité de Jésus-Christ. Aussi saint Augustin conclut-il, dans le premier livre des *Rétractations,* chap. XXI, de ce que les saints Pères ne sont pas d'accord sur le sujet dont on doit entendre ces paroles *super*

hanc petram, que le lecteur peut choisir entre ces deux sentiments, celui qui lui paraîtra le plus probable: *Harum autem duarum sententiarum quæ sit probabilior eligat lector...* Il convient que j'avertisse les jeunes théologiens que, quand ils liront dans Opstraet, dissert. 5, *Des lieux théologiques,* § 1, que, des interprétations ci-dessus, la plus commune est celle qui entend par cette pierre la personne de saint Pierre, ils ne le croient pas. En effet, Launoi, dans ses *Lettres*, a fait voir que l'interprétation qui entend de la personne de saint Pierre les mots *hanc petram,* n'a pour elle que dix-sept Pères, au lieu que l'autre en a plus de quarante-quatre (p. 42-44). »

Art. III: « Je confesse qu'il y a sept sacrements de la Nouvelle Loi, etc. » — « Nous laisserons les théologiens et les canonistes disputer si les sacrements confèrent la grâce en genre de cause morale, ou en genre de cause physique. Nous ne laisserons pas toutefois d'avertir avec Juenin, que la doctrine ici définie, que tous les sept sacrements ont été institués par Jésus-Christ, n'empêche pas que l'Extrême-Onction puisse n'avoir pas été instituée par lui immédiatement; mais seulement, ainsi que le pensent divers théologiens, médiatement, c'est-à-dire par le moyen de l'apôtre saint Jacques le mineur. — Quoique le concile de Trente ait défini que le mariage est un sacrement de la nouvelle loi, institué par Jésus-Christ, et qui confère la grâce à ceux qui le reçoivent dignement, il se peut très bien néanmoins (contre le sentiment de *Bellarmin*) que plusieurs mariages de fidèles soient des mariages véritables et valides, sans être des sacrements. Car le contrat est séparable du sacrement, quoique le sacrement ne puisse subsister sans le contrat qu'il suppose nécessairement comme matière. Je le prouve par les mêmes raisons que j'ai déjà rapportées, il y a vingt-quatre ans, dans la *Tentative théologique*, savoir, que dans l'opinion du subtil Scot, le mariage qui se contracte par signes, comme celui des muets, n'est pas un sacrement; suivant celle de Cajetan, le mariage célébré par procuration, n'est pas non plus un sacrement; suivant celle de Guillaume de Paris, de Pierre de la poilu *(de palude)*, de Guillaume Estius, et de plusieurs théologiens, le mariage n'est pas sacrement toutes les fois que le ministre n'en est pas le curé ou un autre prêtre qui tienne sa place. D'où Melchior

Canus conclut, dans son VIIIe livre *Des lieux théologiques,* chap. v, que « ce n'est pas un dogme de foi, que tout mariage des fidèles soit un sacrement, mais que le sentiment contraire est même le plus probable. » *Quibus ex rebus breviter disputatis intelligi potest, non solum non esse dogma fidei, omne fidelium matrimonium sacramentum esse, sed etiam contrariam omnino sententiam probabiliorem esse.* Et d'autres concluent de même que, dans ces cas, les deux conjoints, sans recevoir la grâce du sacrement (qui n'a pas lieu), contractent validement un véritable mariage, et cohabitent ensemble légitimement (p. 45-46). »

Art. IV: « Je reçois et admets aussi les rites de l'Eglise catholique reçus et approuvés dans l'administration solennelle de tous les susdits sacrements. » — « On ne nous commande pas de recevoir et d'admettre les rites propres de l'Eglise de Rome ou d'aucune autre Eglise particulière, tels que ceux de Brague, ou les rites mozarabiques, non plus que ceux des bénédictins, des carmes, des dominicains ou de quelque autre ordre religieux; mais seulement ceux de l'Eglise catholique, c'est-à-dire les rites qui sont pratiqués par elle universellement; et non pas même encore tous, mais uniquement ceux dont la même Eglise catholique se sert dans l'administration solennelle des sacrements (p. 47). » — « Quoique beaucoup de ces rites ne soient pas révélés et, par conséquent, ne soient pas de foi; qu'ils ne soient pas non plus de droit divin, considérés *in individuo;* d'où il suit que l'Eglise les peut changer pour leur en substituer d'autres... Par cela même que le concile, aussi bien que notre formule n'expriment pas d'autres rites que ceux qui sont reçus et approuvés par l'Eglise catholique dans l'administration solennelle des sacrements, je pense que l'Eglise ne nous oblige pas ici à recevoir et à admettre toutes les rubriques qui se trouvent dans le bréviaire romain, ou dans l'ordre de l'Office divin, où l'on ne peut pas nier qu'il se trouve des choses qui semblent fort arbitraires et superflues; outre que ce n'est pas la même chose, que ces rubriques soient ordonnées et approuvées par la Congrégation des rites, ou qu'elles le soient par l'Eglise catholique (p. 48-50). »

Art. V: « J'embrasse et reçois toutes et chacune des choses qui ont été définies et déclarées dans le saint concile de Trente

touchant le péché originel et la justification.» — «Il suit que l'intention du concile n'était pas de comprendre dans le décret sur le péché originel la B. V. Marie, ce qui est un point de discipline et de règlement ecclésiastique en faveur de la pieuse opinion de la conception immaculée de la S. V.... Le concile suppose plutôt qu'il ne définit le dogme de l'exemption de la S. V. de tout péché actuel, même véniel. André Véga, théologien espagnol, présent au concile, a allégué en faveur de ce privilège l'autorité du concile de Clermont de 1095.... Mais dans les actes qui nous en restent aujourd'hui, on ne voit *aucun décret ou canon qui traite de l'objet dont il s'agit,* comme Vasquez l'a déjà remarqué en écrivant sur *la 3e partie* de saint Thomas, quest. 27, disput. 120, chap. II. Ils rapportent seulement que, parmi les décrets de discipline, on établit dans ce concile l'usage universel de la récitation du petit office de la Vierge, qui avait été institué peu d'années auparavant par le saint cardinal Pierre Damien, et adopté par les Chartreux; et cela dans la vue de se rendre propice auprès de Dieu la sainte Vierge Marie dans l'expédition de guerre contre les infidèles de la Palestine, qui fut la première croisade qu'on vit dans la chrétienté. Il se peut que par occasion, en traitant des prérogatives de Marie, il ait été dit ou écrit quelque chose dans ce concile, par où les Pères la reconnaissent exempte de tout péché, même véniel; mais on n'a pas cette décision, et on ignore la manière dont elle a pu être conçue, et d'ailleurs le concile de Clermont, quelque nombreux qu'on le représente, ne passe pas pour général (p. 51-53).»

Art. VI: «Je confesse également qu'on offre à la Messe un Sacrifice véritable, propre et propitiatoire pour les vivants et les morts; et que dans le saint sacrement de l'Eucharistie sont vraiment, réellement et substantiellement le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, joints à son âme et à sa divinité; qu'il se fait une conversion de toute la substance du pain en son corps, et de toute la substance du vin en son sang; conversion que l'Eglise catholique appelle transsubstantiation.» — «Cet article est composé de quatre parties, dont les trois premières sont dogmatiques et de foi divine, et la quatrième ou dernière n'est point dogmatique, mais de fait humain (p. 55-56).» — «De ce que le concile a défini que le sacrifice de la Messe

est un sacrifice véritable et proprement dit, il ne s'ensuit pas que ce soit un sacrifice absolu, comme celui de la croix. Ainsi il n'est pas de foi qu'il soit un sacrifice absolu, mais seulement relatif, en tant que commémoratif de celui de la croix. De même, puisque le concile n'a pas défini en quoi consiste essentiellement ce sacrifice, il n'est pas de foi qu'il consiste essentiellement dans l'offertoire, ou dans la consécration, ou dans la fraction des espèces, ou dans la communion, choses sur lesquelles les théologiens de l'école soutiennent des opinions différentes, sans offenser la foi, parce qu'il ne se trouve dans les saints Pères aucun vestige de cette question (p. 56). » — « Le concile de Trente, se contentant d'avertir les fidèles, dans le chap. I de la session XIII, qu'il ne répugne point que le même J.-C. N. S. soit toujours assis à la droite du Père éternel, selon sa manière naturelle d'exister, et qu'en même temps il soit présent pour nous en plusieurs lieux *sacramentellement,* laisse aux théologiens et aux philosophes à disputer sur la manière dont s'opèrent de si grandes merveilles. Ainsi il n'est point de foi que le corps de Jésus-Christ puisse être en même temps en divers lieux selon son étendue. Il n'est point de foi que les parties du corps de Jésus-Christ s'y pénètrent les unes les autres; il ne l'est pas que le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ait une quantité, ou soit dans les espèces comme dans un lieu. Il est encore moins de foi ou plutôt il est faux que le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie soit assis, ou couché, ou debout, ou qu'il soit égal à ce qu'il est dans le ciel, ou qu'il soit de la même grosseur et de la même longueur que sur la croix. Pareillement, il n'est pas de foi quelle est la nature physique des accidents, ou des espèces du pain et du vin, ni de quelle manière elles y demeurent, ni si elles y restent les mêmes quelles étaient auparavant (p. 58-59). » — « Et de même, on ne dit ni on ne décide point ici ce qui arrive à l'eau que l'on mêle avec le vin; savoir, si elle se change au sang de Jésus-Christ, ou si elle reste eau comme auparavant. C'est que l'Eglise, ne trouvant pas sur ce point dans la tradition apostolique de fondement suffisant pour établir un dogme de foi, permet au théologiens de disputer pour et contre, comme on peut le voir au chap. *Cum Marthæ (de celebr. Missarum).* » — « La quatrième et dernière partie est un fait humain non révélé... Il ne faut pas

passer sous silence que, dans notre profession de foi, le fait dont il s'agit n'est pas énoncé d'une manière si imposante et si doctrinale, qu'il l'a été par le concile de Trente. On dit simplement dans la profession de foi: *Quam conversionem Ecclesia Catholica transsubstantiationem appellat;* mais le concile, dans le chap. IV, ajoute au mot *appellat* les adverbes *convenienter* et *proprie,* et, dans le canon 2, l'adverbe *aptissime,* ce qui donne à la proposition le sens d'une proposition modale, qui rend plus respectable l'usage de ce mot, et annonce que le concile a voulu comme le canoniser. Or, dans la supposition que l'Eglise, pour expliquer la conversion du pain et du vin, se serve du mot de transsubstantiation, comme du mot propre et le plus convenable pour signifier ce qu'elle veut que nous croyions sur ce profond mystère, *il n'est pas pour cela de foi,* ni que la coexistence du corps et du sang de Jésus-Christ avec la substance du pain et du vin soit impossible, ni que la substance du pain et du vin soit anéantie, puisque entre les mêmes théologiens, qui comme catholiques confessent la transsubstantiation, il y en a plusieurs qui nient qu'elle se fasse par l'anéantissement des deux substances, et qui nient en même temps que l'existence des deux substances soit ici incompatible avec la présence réelle de Jésus-Christ. C'est ce qu'on peut voir dans Vasquez, disput. 184, sur *la 3e partie* de Saint Thomas. Le souverain pontife Pie IV n'a point eu, ni dû avoir l'intention de faire mention dans la profession de foi de tous les points définis en chaque matière par le saint concile de Trente, mais seulement des principaux et des plus nécessaires à l'instruction du peuple catholique (p. 59-61).»

Art. VIII: «Je tiens fermement qu'il y a un purgatoire, et que les âmes qui y sont détenues sont aidées par les suffrages des fidèles.» — «Il n'est donc pas de foi divine que, dans le purgatoire, il y ait un feu véritable et proprement dit, ou de même espèce que notre feu élémentaire. C'est pourquoi le concile de Florence, attendu que les Grecs avaient protesté clairement de ne point reconnaître dans le purgatoire un feu véritable, tempéra sa définition de l'existence du purgatoire de manière qu'il n'y est fait aucune mention du feu, et le concile de Trente usa depuis de la même circonspection. C'est cependant un sentiment très probable que, dans le purgatoire,

il y a un feu véritable. On peut voir dans Bellarmin les raisons très fortes sur lesquelles ce sentiment est fondé. Il n'est pas non plus de foi, en quel lieu est situé le purgatoire, quoique le commun des scolastiques le place dans les entrailles de la terre, proche de l'enfer des damnés. Il se pourrait avec cela que, par une volonté particulière de Dieu, quelques âmes fissent leur purgatoire même sur la terre... De même, il n'est pas de foi quelle est la grandeur des peines du purgatoire. Car, quoique les théologiens admettent, en quelque sorte, que les peines du purgatoire sont plus grandes que celles de cette vie, il y a du doute sur la manière dont cela se doit entendre... Pour ce qui est de la durée des peines du purgatoire à l'égard de chaque âme en particulier, la foi ne nous apprend rien sur cela (p. 64-65). » — « Enfin il n'est pas de foi que les âmes de ceux qui meurent en état de grâce, sans avoir payé ou restitué ce qu'ils doivent, soient retenues dans le purgatoire, jusqu'à ce que quelqu'un ici-bas ait payé leurs dettes ou accompli leurs promesses. Le même Dominique Soto montre au contraire, par de bonnes raisons, que cette opinion est fausse et dénuée de fondement (p. 66). »

Art. IX: « Je crois de même, que les saints, qui règnent avec Jésus-Christ, doivent être honorés et invoqués; qu'ils offrent à Dieu leurs prières pour nous, et qu'on doit vénérer leurs reliques. » — « Que les saints doivent être honorés et invoqués, cela ne doit pas s'entendre en ce sens qu'il soit de nécessité de salut, ou de précepte divin, ou même de précepte ecclésiastique, que nous honorions par un acte de culte extérieur, ou que nous invoquions effectivement tous les saints; car aucune de ces deux choses n'est nécessaire au salut, ni de précepte divin, ni même de précepte ecclésiastique; sauf, néanmoins, ce qui regarde ceux dont l'Eglise oblige de réciter, en certains jours de l'année, les litanies; ce qui n'appartient pas à la foi, mais est de pure discipline.

« Or, en confessant que les saints doivent être révérés et invoqués, ce que nous voulons dire est que les saints, comme saints, sont dignes que nous les révérions, et que, comme tels, il est bon et utile que nous les invoquions (p. 69-70). » — « Il n'est pas de foi divine, quoique reçu comme certain parmi les théologiens, que les saints ont dans le ciel une connaissance par-

ticulière des prières et des vœux que les fidèles leur adressent ici-bas. La preuve de la première partie de cette proposition, savoir, que cela n'est pas de foi, est que ni notre profession de foi, ni le concile de Trente ne nous proposent, au moins expressément, rien de tel à croire. Les Pères et les savants théologiens qui assistaient au concile savaient très bien, non seulement que les protestants condamnaient l'invocation des saints pratiquée dans l'Eglise, mais aussi que le principal fondement de cette condamnation était la persuasion où ils étaient que les saints ne savent rien dans le ciel de ce que nous leur demandons. Cependant, dans le même décret où ils ont défini que l'invocation des saints est une chose bonne et utile, ils se sont abstenus de définir que les saints entendent les prières que nous leur faisons. N'est-ce pas là une preuve, même positive, que le concile n'a pas jugé que cela fût de foi? Mais accordons que, de la définition du concile, que « l'invocation des saints est bonne et utile, » il s'ensuit nécessairement que les saints nous entendent; on ne peut pas encore en conclure que cela soit de foi. Car, selon les principes établis par le P. Véron, pour qu'une vérité soit de foi, il ne suffit pas qu'elle se déduise de la parole de Dieu par une conséquence nécessaire; mais il faut qu'elle soit contenue formellement dans l'Ecriture ou dans la tradition. Encore moins peut-on tirer cette conclusion, si, de la définition que « l'invocation des saints est une chose bonne et utile, » il ne s'ensuit pas nécessairement que les saints nous entendent lorsque nous les invoquons. Du moins saint Augustin, dans le livre *De cura pro mortuis gerenda*, ne tient pas cette conséquence pour véritable; car après avoir approuvé chap. IV, qu'on les invoque, il paraît douter, dans le chap. XVI, que les saints entendent nos supplications. C'est donc avec raison qu'en 1625, neuf docteurs de l'Université de Douai consultés sur cette question: *Utrum credendum sit fide catholica, sanctis innotescere preces nostras ad eos directas, aut utrum hoc ipsum sit necessarium ad fidem aut praxim invocationis sanctorum, ut sit salutaris?* répondirent négativement, comme l'assurent les deux célèbres controversistes Adrien et Pierre de Walemburg, dans le traité *De Sanctis*, c. XVI (p. 70-72). » — « Il n'est pas non plus de foi, quelle espèce de culte on doit rendre aux saints, ni même si ce culte doit être un culte religieux; et cela pour la même raison, sa-

voir, que ni le concile, ni la profession de foi n'expliquent et ne se servent point de ce terme. Cependant les théologiens, qui savent très bien que les actes de religion ne se rapportent proprement et immédiatement qu'à Dieu, comme au maître suprême et absolu de toutes choses, n'hésitent pas à donner au culte des saints l'épithète de religieux, tant pour montrer qu'il se rapporte à Dieu, dont les saints sont les amis et les favoris, que pour le distinguer du culte purement civil qui se rend au rois, aux princes et aux magistrats du siècle. De même, il n'est pas de foi qu'on doive honorer et invoquer les saints dont la sainteté et la gloire ne sont constatées que par la canonisation de l'Eglise. La raison en est claire: la vénération et l'invocation ne peuvent être de foi, si la sainteté et la gloire ne le sont pas. Or, la sainteté et la gloire de ceux qui n'ont été canonisés que par l'Eglise, ne sont pas de foi, étant uniquement fondées sur des faits non révélés, tels que sont la pratique des vertus de tel ou de tel homme, par exemple, de saint Bernard, de saint Antoine, et l'opération des miracles certifiée par des témoignages. Donc, la vénération et l'invocation de ces saints n'est pas non plus de foi; donc, l'obligation de les révérer n'a pas plus de certitude que leur sainteté et leur gloire, laquelle certitude, quelque grande qu'on la suppose, est fort au-dessous de la foi divine, et ne passe pas les bornes d'une pieuse croyance, comme l'appelle saint Thomas *(Quodlibet.* IX): *Pie credendum est, quod in his non sinat Deus errare Ecclesiam suam.* Elle suffit néanmoins pour que, ensuite de la canonisation, nous les honorions comme saints par un culte pieux et louable, sur le même fondement avec lequel l'Eglise le déclare. Nous avons dit: « dont la sainteté et la gloire ne sont constatées que par la canonisation de l'Eglise; » pour distinguer ces saints modernes de ceux dont la sainteté et la gloire nous sont assurées par la foi divine, comme révélées dans l'Ecriture ou dans la tradition, telles que la sainteté et la gloire des Apôtres, des anciens patriarches et prophètes. Mais s'il n'est point de foi, que les saints qui règnent déjà avec Jésus-Christ dans le ciel, sachent en particulier les prières et les vœux que nous leur adressons; à bien plus forte raison n'est-il pas de foi, que les âmes du purgatoire le sachent. Au contraire, saint Thomas soutient dans la *Seconde de la seconde partie,* quest. 83, art. 11,

que les âmes du purgatoire ne prient pas Dieu pour nous; et Bellarmin donne pour certain, qu'ordinairement elles ne savent pas ce qui se passe ici-bas. Passant enfin aux reliques, comme de la définition du concile, « que les saints offrent à Dieu leurs prières pour nous, » il ne suit pas qu'il soit de foi que les saints nous entendent; de même, de ce que le concile a défini « que leurs reliques doivent être honorées, » il ne s'ensuit pas qu'il soit de foi qu'on doive aux reliques des saints la même vénération qu'aux saints; puisque, au contraire, on invoque les saints, au lieu qu'on n'invoque pas les reliques; et qu'outre cela, il est évident qu'un bonnet, une ceinture ou un bâton dont quelque saint s'est servi, ne mérite pas tant de vénération que le saint lui-même (p. 72-74). »

Art. X: « Je soutiens fermement qu'on doit avoir et retenir les images de Jésus-Christ, de la sainte Vierge, mère de Dieu, et des autres Saints, et qu'on doit leur rendre l'honneur et la vénération qui leur sont dus. » — « On doit remarquer dans la première partie: 1° que, quand le concile et notre formule disent: *Imagines habendas ac retinendas*, leur intention n'est pas de définir qu'on doit avoir des images, ou qu'on doit leur rendre un culte actuel; car alors ce ne serait pas une définition de foi, mais un décret de discipline, vu qu'il n'est pas nécessaire au salut d'avoir des images, et que tout le monde convient qu'il n'y a point de précepte divin ou ecclésiastique d'en avoir. Le sens de ces paroles, en tant qu'elles forment une définition de foi, est donc que les saints sont dignes qu'on ait et qu'on retienne leurs images; qu'il est permis et louable d'en avoir, et que ce n'est pas une chose mauvaise, ni superstitieuse, ni défendue par la loi de Dieu. Nonobstant cela, il peut arriver qu'on ne fasse pas usage des images, comme certainement on n'en a point eu, pendant longtemps du moins, en certains lieux ni en grand nombre... 2° On doit observer, en second lieu, que la définition du concile et notre profession de foi parlent seulement des images de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des autres saints, sans dire un mot des images de la Sainte-Trinité, ou du Père éternel et du Saint-Esprit, dont le second concile de Nicée n'avait pas parlé non plus (p. 74-75). » — « Dans la seconde partie, on confesse qu'on doit rendre aux images de J.-C., de la T. S. V. et des

autres Saints l'honneur et la vénération qui leur sont dus... Le saint concile ne déclare ni la qualité du culte dû aux images, ni le mode de relation qu'on y doit observer, laissant cela aux disputes et aux opinions de l'école, comme un point qui n'appartient pas à la substance de la foi. Il n'est donc pas de foi qu'on doive rendre aux images le même culte qu'aux prototypes, ou un culte égal; en sorte qu'on doive rendre aux images de Jésus-Christ et de la croix le culte de latrie, à celles de la sainte Vierge le culte d'hyperdulie, et à celles des saints celui de dulie; ce qui a été le sentiment qu'ont eu communément les anciens scolastiques, avec Alexandre de Halès et saint Thomas. Cela est si peu de foi, que Bellarmin présume, au contraire, qu'ils n'ont enseigné cela que parce qu'ils n'avaient pas vu dans les actes du second concile de Nicée, non encore publiés en Occident, la définition du culte des images, dans laquelle on nie expressément qu'on doive à aucune le culte de latrie, mais seulement l'adoration d'honneur et le salut: *Hisque salutationem et honorariam adorationem exhibeant, non secundum fidem veram latriam, quæ solum divinæ naturæ competit.* Et Ambroise Catharin et Martin Pérèz d'Ayala prétendent que le culte qu'on doit rendre aux images, quoique relatif au prototypes, est un culte distingé de celui qu'on rend aux prototypes mêmes et d'un ordre inférieur. Je sais bien que Vasquez non seulement soutient le sentiment des anciens scolastiques contre Bellarmin, mais combat aussi celui de Catharin et d'Ayala; mais cette même discordance des anciens scolastiques et des modernes entre eux, confirme qu'il n'y a point là de dogme. La règle la plus sûre et la plus facile qu'on puisse et qu'on doive suivre en cette matière, est celle que le second concile de Nicée a donnée en sa définition, en déclarant qu'on doit vénérer les saintes images en leur rendant un honneur et un respect du même genre que celui qu'on rend au livre des Evangiles et aux vases sacrés (p. 78-80). »

Art. XI: « J'affirme aussi que le pouvoir des indulgences a éte laissé par J.-C. dans l'Eglise, et que l'usage en est très salutaire au peuple chrétien. » — « Je ferai remarquer que le saint Concile ayant dit: *Cum potestas conferendi indulgentias a Christo Ecclesiæ concessa sit;* ces paroles, *Ecclesiæ concessa,* ont été changées dans la profession de foi en celles-ci; *in Ec-*

clesia relicta. Et comme ce changement ne peut manquer d'avoir été fait avec beaucoup de réflexion et à dessein, je ne vois pas qu'il puisse y avoir eu d'autre motif, sinon que les théologiens romains, rédacteurs de la profession de foi, auront remarqué que le concile, en se servant de ces mots: *Ecclesiæ concessa,* paraissait convenir que le sujet auquel Jésus-Christ avait principalement donné le pouvoir des clefs était l'*Eglise,* et non *saint Pierre* ou ses successeurs: pensée très désagréable à la cour romaine, qui veut que la plénitude du pouvoir spirituel réside toute entière dans le pape, et non dans l'Eglise. C'est pourquoi ils ont mis, à ce qu'il semble, ces mots: *in Ecclesia relicta,* lesquels ne déterminent rien par rapport au sujet sur qui tombe ce pouvoir.

« Après avoir proposé cette remarque et ce soupçon, je dois faire admirer à combien peu de chose le concile et la profession de foi réduisent tout ce que nous devons croire comme de foi divine, et confesser comme tel, sur le pouvoir d'accorder des indulgences. Tout se réduit à croire et à confesser que Jésus-Christ a accordé à l'Eglise, ou laissé dans l'Eglise, le pouvoir des indulgences, et que l'usage des indulgences est très utile au peuple chrétien (p. 80-81). » — « Qu'on réfléchisse bien à l'idée que le saint concile nous donne de ce que sont les indulgences dont il parle. Il dit que le pouvoir de les accorder a été exercé par l'Eglise, même dans les plus anciens temps, *antiquissimis etiam temporibus.* Or, les théologiens les plus versés dans l'antiquité ecclésiastique conviennent tous que l'Eglise, dans les premiers siècles, n'usait d'autres indulgences que de celles qui consistent dans la rémission des peines qu'elle impose aux pécheurs dans ses canons pénitentiaux, de la manière que nous le lisons dans le second canon d'Ancyre, le 12e de Nicée et plusieurs autres. Ce sont donc ces mêmes indulgences, et non d'autres, que le concile reconnaît ici et veut qu'on croie (p. 82). » — « Il n'est pas de foi que les indulgences se tirent du trésor des mérites de Jésus-Christ, dont l'application et la distribution soient au pouvoir et dépendent de la volonté de l'Eglise, de la manière que l'expliquent les anciens scolastiques, et après eux le commun des modernes. On le prouve: 1° parce que ni le concile de Trente, ni notre profession de foi, ni aucun autre concile général ne disent un mot de ce trésor. On le prouve 2° parce que, avant le concile,

François de Maironis, fameux scotiste du XIVe siècle, avait nié l'existence de ce trésor ainsi expliqué. Depuis le concile et de notre temps, le célèbre canoniste flamand, Bernard van Espen, dans sa 2e partie, sect. I, traité 7, *De indulgentiis,* chap. I et suiv., donne ce trésor pour une invention des premiers scolastiques, pour une chose inconnue jusqu'au XIIe siècle et, comme telle, indigne d'être prise pour un dogme de foi. En dernier lieu, le savant abbé Palmieri, professeur d'histoire ecclésiastique dans l'université de Pise, a fait imprimer à Pistoie, en 1786, un ouvrage profond et étendu, sous le titre de *Traité historique, dogmatique et critique des Indulgences,* où il combat presque partout avec force ce qu'il appelle « ce trésor chimérique. » Cette même qualité lui a été donnée peu de temps après par Niccolò Sciarelli, évêque de Colle, un des plus sages et des plus éclairés évêques de Toscane, dans son *Petit Catéchisme sur les Indulgences, selon la vraie doctrine de l'Eglise;* imprimé à Pavie en 1789. Avant tous ces auteurs, Henri Holden, docteur de Paris, dans son *Analyse de la foi divine,* avait donné pour incertain tout ce que les scolastiques ont enseigné sur ce trésor.

« Il est encore moins de foi que ce prétendu trésor renferme, avec les mérites de Jésus-Christ, les satisfactions surabondantes des saints. On le prouve: 1° parce que ni le concile de Trente, ni notre profession de foi, ni aucun autre concile général ne disent rien non plus de cela. 2° Parce qu'avant le concile de Trente, Durand avait nié que les satisfactions surabondantes des saints fissent partie de ce trésor; et cela par la raison qu'il ne reste point aux saints de satisfactions superflues qui puissent s'appliquer à d'autres, tout ce que les saints ont fait de bon et de méritoire recevant de Dieu une pleine et entière récompense. Depuis le concile, Philippe Gamachi, célèbre docteur de Sorbonne, traitant la question: *Utrum thesaurus prædictus constet quoque passionibus et satisfactionibus, vel meritis Sanctorum?* répond ainsi: *Respondendum, hac in re nihil esse fide certum.* Duhamel témoigne dans sa *Théologie,* que Maldonat était du même sentiment que Durand, ainsi que la plus grande partie des docteurs de Louvain et de Douai que Durand avait consultés.

« Il est vrai que Clément VI, dans l'Extravagante *Unigenitus (de pœnitentia et remissione),* enseigne que le trésor de

l'Eglise est composé, non seulement des mérites de Jésus-Christ, mais encore de ceux de la très-sainte Vierge et de tous les saints et élus, depuis le premier juste jusqu'au dernier: *ad cujus quidem thesauri cumulum, beatæ Dei genitricis omniumque electorum, a primo justo usque ad ultimum, merita adminiculum præstare noscuntur.* C'est en se fondant sur cette Extravagante, que Cajetan donnait pour une hérésie, et que le pape Léon X condamnait la proposition 14 de Luther qui disait. *Thesauri Ecclesiæ unde Papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum.* Mais à cela le père Véron oppose quatre réponses: La première, que dans l'Extravagante *Unigenitus,* il n'est pas parlé des satisfactions des saints, qui est l'unique point dont il s'agit dans la présente question; la seconde, que ce que le pape dit ici des mérites, il le dit *per transennam* et non comme la chose principale; la troisième, que dans cette décrétale le pape parle à l'archevêque de Tarragone, et non à toute l'Eglise; la quatrième, que le pape n'est pas le concile général. En argumentant *ad hominem,* Véron pouvait ajouter une cinquième réponse, c'était de dire de l'Extravagante *Unigenitus*, de Clément VI, ce que Cajetan avait dit d'une autre Extravagante *Antiquorum*, de Boniface VIII: *Vereor ne Bonifacius non ut pontifex, sed ut doctor illa dixerit verba.*

« Enfin, pour réduire à peu de paroles beaucoup de choses qui se pourraient dire sur cette matière, je dis qu'aucune indulgence accordée par les conciles, ou par les papes, ou par les évêques, en général ou en particulier, plénière ou partielle, n'est de foi; c'est-à-dire qu'il n'est certain d'aucune, de certitude de foi, qu'elle soit valide devant Dieu. Je le prouve par les mêmes principes, savoir, que ni le concile de Trente, ni aucun autre concile général, ni notre profession de foi ne définissent rien sur ce point. Et outre cela, la manière dont les prélats de l'Eglise procèdent dans les concessions des indulgences, et celle que leur dicte leur prudence ou celle de leurs conseillers, laquelle peut très bien ne pas s'accorder avec le jugement de Dieu qui est seul incapable de se tromper (p. 84-86). »
— « Si aucune indulgence en particulier n'est de foi, quelque authentique qu'en soit la concession, que sera-ce de celles qui sont manifestement apocryphes? Or, les plus graves théologiens donnent pour manifestement apocryphes et supposées toutes les

indulgences de cent ou de mille ans... Nonobstant cela, on voit encore aujourd'hui dans beaucoup d'églises des tableaux suspendus qui annoncent des indulgences, non seulement de cent ou de mille ans, mais de plusieurs milliers d'années (p. 87-88). »

Art. XII: «Je reconnais la sainte, catholique et apostolique Eglise romaine pour la mère et la maîtresse de toutes les Eglises, et je promets et jure une véritable obéissance au pontife romain, successeur du Prince des Apôtres, saint Pierre, et Vicaire de Jésus-Christ. » — « L'illustre Bossuet, dans l'*Appendice* de sa *Défense de la Déclaration du Clergé de France*, assure que quelques théologiens entendent ici par l'Eglise sainte, catholique et apostolique romaine, l'Eglise universelle, c'est-à-dire l'Eglise catholique, en tant qu'elle comprend toutes les Eglises particulières, et avec elles l'Eglise romaine. Dans cette acception, il ne peut y avoir aucune difficulté sur ce qu'on appelle l'Eglise catholique la mère et la maîtresse de toutes les Eglises (p. 88-89). » — « Il est certain que, relativement à l'Eglise universelle, l'Eglise romaine n'en est pas la mère et la maîtresse, mais la fille et la disciple. Sur quoi, avant de passer plus avant, il convient de prévenir le lecteur que, même dans le sens distributif, cela ne doit pas se prendre tellement en rigueur, que les Eglises particulières soient supposées ne rien savoir touchant la foi et les mœurs, que ce que l'Eglise romaine leur aurait enseigné. Car, il y a plusieurs cas et exemples dans lesquels on voit qu'au contraire l'Eglise romaine a appris des Eglises particulières beaucoup de choses de l'un ou de l'autre genre. On sait que c'est de l'Eglise espagnole et de celle de France que l'Eglise romaine a pris l'addition de la particule *Filioque* au Symbole... Les Pères du VIIIe concile (session VI) ont dit: *Spiritus Sanctus locutus est in sancta romana Ecclesia, credimus quod et in nostris Ecclesiis locutus extiterit.* S'il n'en était pas ainsi, il s'ensuivrait une grande absurdité, savoir, que les évêques ne pourraient dans leurs Synodes, soit provinciaux, soit diocésains, rien enseigner, ni définir dans les causes de la religion, sans avoir auparavant consulté l'Eglise romaine; et de cette manière, toute l'autorité et le pouvoir spirituel que Jésus-Christ a laissé à son Eglise consisterait uniquement dans l'autorité et le pouvoir papal; ce qui est contre la nature et l'essence de la hié-

rarchie ecclésiastique instituée par Jésus-Christ, selon le concile de Trente, pour se perpétuer dans son Eglise (p. 89-91).» — « Tout ce qui est de droit divin est révélé dans l'Ecriture ou dans la tradition, quoique tout ce qui est révélé dans l'Ecriture ou dans la tradition ne soit pas de droit divin (p. 93). » — « C'est le sentiment de plusieurs théologiens et canonistes des plus graves, qu'il n'est pas de foi, ni de droit divin, mais seulement de droit humain ecclésiastique, que l'Eglise romaine a la primauté sur toutes les autres Eglises, et qu'elle en est à ce titre la mère et la maîtresse. Dans l'épître dédicatoire de ma *Tentative théologique,* j'ai cité, comme étant de ce sentiment, Jean Gerson, le cardinal de Cusa, Dominique Soto et Dominique Bannès; et dans l'*Appendice et Eclaircissement* du même ouvrage, Durand de Mende, Pierre d'Ailly, Bellarmin et Noël Alexandre. Ces docteurs se fondent principalement sur ce qu'on ne peut montrer ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition, qui sont les sources des dogmes catholiques, que Jésus-Christ ait attaché à l'Eglise de Rome la primauté de saint Pierre, qu'il a voulu subsister perpétuellement dans son Eglise, et en vertu de laquelle l'Eglise romaine s'appelle mère et maîtresse de toutes les Eglises (p. 94). » — « Il n'est pas certain ni reconnu par tous les catholiques, que le concile de Florence ait été un légitime concile œcuménique. Les évêques de France, ayant à leur tête le cardinal de Lorraine, archevêque de Reims, le nièrent au concile de Trente. Et loin que le pape Pie IV ait donné pour erronée ou absurde cette négation, au contraire, informé de ce qui se passait à cet égard, il fit dire par saint Charles Borromée, qu'on supprimât le décret qui avait été préparé, et dans lequel, conformément à la définition du concile de Florence, on déclarait le pontife romain recteur et pasteur universel. C'est ce que rapporte Pallavicini, dans son *Histoire,* Liv. XVI, chap. xv. Ajoutez à cela que le concile de Florence, quelque grande que puisse être son autorité, n'exprime point dans sa définition, que ce qu'il dit du siège apostolique et du pontife romain lui appartient de droit divin (p. 96-97). » — « La formule du pape porte: *Romanoque pontifici, beati Petri Apostolorum Principis successori, ac Jesu Christi vicario, veram obedientiam spondeo ac juro.* Au sujet de cette formule, on doit observer premièrement, que dans aucune des qualités qu'on y donne

au pontife romain, il ne se trouve, ou qu'il soit infaillible quand il prononce *ex cathedra*, ou qu'il soit supérieur au concile général, ou qu'il ait pouvoir sur le temporel des rois, ou qu'en vertu de sa primauté il possède de droit divin tout ce que les théologiens lui attribuent; marque évidente, que le pape Pie IV n'a pas jugé que nous fussions obligés de tenir ou de croire aucun de ces points. Ce que nous avons raconté de la suppression du décret déjà formé dans le concile, touchant les prérogatives et l'autorité du pontife romain, est encore une marque, que, dans la pensée du pape, nous ne sommes pas même obligés de tenir pour œcuménique le concile de Florence, ni de regarder son décret comme règle de foi. C'est pourquoi je n'approuve pas, et ne puis considérer comme un bien que, nonobstant que dans les catéchismes de la doctrine chrétienne on ne doit rien mettre, ni expliquer qui ne soit indubitablement de foi catholique, on dise et enseigne dans quelques-uns des nôtres, en traitant de l'article *de l'Eglise,* que tous les chrétiens sont obligés d'obéir au pape, comme chef de l'Eglise et vicaire de Jésus-Christ, et de tenir pour une vérité certaine les choses qu'il aurait déterminé définitivement qu'on doit croire.

« On doit observer en second lieu, que ce qu'on affirme dans la formule touchant le Pontife romain, savoir, qu'il est successeur de saint Pierre, prince des Apôtres, et vicaire de Jésus-Christ, n'est pas dit pour que nous regardions comme de foi et de droit divin ces attributs, en tant qu'ils sont attachés au Pontife romain; mais afin que nous les considérions comme le fondement et le motif de la véritable obéissance que nous lui devons. La preuve en est: 1° qu'il n'est pas de foi, ni de droit divin, comme nous l'avons montré, que les qualités de successeur de saint Pierre, et de vicaire de Jésus-Christ, doivent appartenir au Pontife romain, en tant que *romain;* 2° qu'en cette partie de la profession de foi, il n'y a pas un seul mot qui donne à entendre le contraire. Et même la règle générale de l'Eglise, attestée par Pallavicini dans le deuxième livre de son *Histoire,* chap. IV, est de tempérer de telle sorte ses définitions, qu'elles ne donnent point atteinte aux opinions soutenues par des théologiens graves et en grand nombre.

« Il est encore moins de foi, que le pontife romain, parce qu'il est le successeur de saint Pierre, prince des Apôtres,

soit pour cela le Seigneur et le dominateur des évêques, ou qu'il soit le seul Vicaire de Jésus-Christ. Pour ce qui regarde le premier titre, saint Bernard écrivait au contraire au pape Eugène III: *Consideres ante omnia, sanctam romanam Ecclesiam, cui Deo auctore præsides, aliarum Ecclesiarum matrem esse non dominam; te vero, non dominum episcoporum sed unum ex ipsis.*» — « Considérez avant toutes choses, que la sainte Eglise romaine, à laquelle, par la volonté de Dieu, vous présidez, est la mère et non la souveraine des autres Eglises, et que vous n'êtes pas non plus le Seigneur des évêques, mais l'un d'entre eux.» La raison de cela est que, comme, selon notre formule, le souverain pontife est successeur de saint Pierre; de même, selon que l'enseigne le concile de Trente, session XXIII, chap. IV, les évêques sont successeurs des Apôtres. Ainsi, à s'en tenir au droit divin, les évêques ne doivent pas plus de soumission au souverain pontife, que les Apôtres n'en devaient à saint Pierre. Or, cette soumission comme nous venons de l'entendre dire à saint Bernard, n'était pas celle des esclaves ou des vassaux à l'égard de leur maître ou de leur roi; mais celle de collègues dans le même ministère à l'égard de leur président. — Quant au second titre, j'ai déjà prouvé dans la *Tentative théologique,* principe I, n° 6, par le témoignage de saint Cyprien, de saint Basile, de Grégoire VII, de saint Fulbert et de saint Yves, évêque de Chartres, ainsi que par celui des conciles de Meaux et de Cressy, que les évêques sont et se nomment aussi Vicaires de Jésus-Christ. J'ai montré au même endroit, par l'autorité du père Thomassin, que si le pape s'appelle aujourd'hui, par antonomase, le vicaire de Jésus-Christ, ce n'est pas qu'il y ait une loi qui dépouille de ce titre les autres évêques; mais que cela s'est introduit par un accord tacite des fidèles, qui insensiblement en a fait le titre propre et caractéristique de l'évêque de Rome, comme étant, à raison de sa primauté, celui qui tient avec le plus de droit, et d'une manière plus spéciale dans toute l'Eglise, la place de Jésus-Christ. Lorsque le second concile de Lyon a appelé le pape, vicaire de Jésus-Christ, cela ne prouve pas non plus que, dans la pensée de ce concile, le pape fût seul vicaire de Jésus-Christ; moins encore que, de l'appeler ainsi, ç'ait été définir un dogme; cela n'étant pas la manière de les définir, ni de les proposer à la croyance nécessaire des fidèles.

Cependant comme, après la mort de saint Pierre, toute l'antiquité chrétienne est convenue que l'évêque de Rome lui succédait dans sa primauté, soit parce que le prince des Apôtres avait consacré cette ville par sa résidence et par son martyre, *soit parce qu'elle était la métropole de tout l'empire romain,* c'est avec raison que le concile de Trente, et avec lui le pape Pie IV, ont ordonné que tous les évêques, tous les dignitaires, chanoines, bénéficiers, curés, et professeurs publics des lettres divines et humaines, promissent et jurassent au pontife romain une véritable obéissance, c'est-à-dire, une obéissance sincère et de cœur, telle que la promettent et la jurent à leur évêque les clercs d'un diocèse (99-102). » — « Mais, en promettant et jurant au Pontife romain une véritable obéissance, sommes-nous pour cela obligés de lui obéir en tout et partout ? Non. Car, ni le concile de Trente, ni notre formule de profession de foi ne nous commandent de rendre au pontife romain une obéissance aveugle et sans bornes, telle que le pape Grégoire VII l'exigeait de l'empereur Henri IV (comme on le voit par sa lettre à l'évêque de Passau et à l'abbé de Hirsange); mais une véritable obéissance. Et il peut fort bien arriver que, nonobstant cette véritable obéissance, même promise et jurée, il soit permis dans certains cas aux évêques et aux princes catholiques, de résister à des ordonnances du pape, et de ne pas admettre quelques-unes de ses bulles. Pour ce qui est des évêques, les exemples de saint Dunstan de Cantorbéry, de Robert de Lincoln en Angleterre, et de beaucoup d'évêques de France, cités dans la *Tentative théologique,* principe IV, n° 4, sont décisifs. Et pour ce qui regarde les princes catholiques, chacun sait la résistance qu'ils ont tous opposée de notre temps à la bulle *In Cœna Domini:* résistance, qui obligea le pape Clément XIV, en 1770, à supprimer cette bulle, laquelle depuis ce temps n'a plus été publiée à Rome (p. 103). »

Art. XIII: « Je reçois aussi, sans aucun doute, et professe toutes les autres choses qui ont été transmises, définies et déclarées par les sacrés Canons et par les Conciles œcuméniques, et principalement par le sacré et saint concile de Trente; et en même temps je condamne pareillement, je rejette et j'anathématise toutes les choses qui leur sont contraires, et toutes les hérésies que l'Eglise a condamnées, rejetées et ana-

thématisées.» — «On ne peut entendre dans la première partie, par ces paroles «enseignées, définies et déclarées par les saints Canons et les conciles œcuméniques,» que les choses qui appartiennent à la foi et aux bonnes mœurs, et nullement celles qui sont de pure discipline.

«Cela se prouve, non seulement parce que ces expressions, *tradita, definita et declarata* indiquent par elles-mêmes des matières de dogme; mais encore parce que, en les étendant aux décrets de discipline, il s'ensuivrait une chose absurde, savoir, que dans cette clause nous admettrions et recevrions sans hésitation plusieurs décrets surannés, et plusieurs qui répugnent aux principes et aux usages qui se suivent aujourd'hui dans presque toute l'Europe.

«On doit mettre dans la classe des décrets surannés presque tous les canons et décrets de discipline par lesquels l'Eglise s'est gouvernée dans les huit premiers siècles; c'est-à-dire, les canons de Nicée, d'Antioche, de Constantinople, de Chalcédoine, ceux d'Afrique et autres anciens canons, et même une grande partie de ceux qui sont contenus dans le *corps du Droit commun* et dans le concile de Trente. Tant est grand le changement et l'altération qui s'est faite, depuis un certain temps jusqu'à présent, dans tout le système de la discipline.

«Je mets dans la classe des seconds, tous les canons et décrets soit des conciles, soit des papes, dans lesquels les princes séculiers se sont plaints justement que l'Eglise usurpait leur juridiction. Tels sont plusieurs décrets du concile de Latran, plusieurs des *Décrétales,* plusieurs du *Sexte,* des *Clémentines,* des *Extravagantes*, et plusieurs même du concile de Trente.

«Donc, les choses qu'on admet et reçoit ici en termes généraux, sont uniquement celles qui appartiennent à la foi et aux bonnes mœurs, et nullement celles qui concernent d'autres matières.

«Au sujet de la distinction que nous avons établie entre canons et canons, les lecteurs doivent bien comprendre que tout ce qui est déclaré, enseigné et défini dans les Conciles généraux, sous peine d'anathème contre ceux qui diraient le contraire, n'est pas par cela même enseigné, déclaré et défini indubitablement comme un dogme de foi divine. Car, sans sortir du concile de Trente, il s'y est fait plusieurs canons

avec la peine d'anathème, qui, suivant l'opinion de graves théologiens catholiques, contiennent bien des vérités certaines, qu'on doit suivre et embrasser comme telles; mais vérités fort au-dessous des dogmes, et que les Pères n'ont point eu intention de proposer aux fidèles comme des articles de foi, vu la matière sur laquelle elles roulent, et qui n'a son fondement ni dans l'Ecriture ni dans la tradition.

« Tel est, selon le sentiment de Van Espen, de Riegger et d'Eybel (pour n'en pas citer d'autres qui ont écrit plus récemment sur ces objets à Paris, à Pavie et à Crémone); tel est, dis-je, dans la session XXIV, *sur le Mariage,* le canon 4, dans lequel le concile définit que l'Eglise a le pouvoir d'établir des empêchements dirimants. Car ces docteurs avancent et soutiennent que l'Eglise n'a point ce pouvoir par un droit qui lui soit propre, mais par permission et condescendance des princes séculiers. Chacun voit, dans cette hypothèse, que l'anathème ajouté par le concile ne suppose pas une erreur en matière de droit divin, mais une erreur en matière de droit humain. Longtemps avant les auteurs qu'on vient de citer, Jean de Launoy, dans son fameux traité intitulé: *Regia in matrimonium potestas,* avait déjà soutenu le même sentiment, que le canon dont il s'agit ne contient ni ne définit aucun dogme. C'est pourquoi il rangeait ledit anathème dans la classe de ceux que le même a prononcés contre les crimes de rapt et de duel... A l'égard de la seconde partie, qui a pour objet la condamnation des hérésies, ceux qui font cette profession de foi, doivent remarquer que notre formule ne dit pas: « *damnatas a romanis Pontificibus,* condamnées par les Pontifes romains; » mais « condamnées par l'Eglise, *damnatas ab Ecclesia.* » Car ce n'est qu'après qu'une doctrine a été condamnée par l'Eglise, que tous les théologiens catholiques conviennent qu'elle doit être tenue pour hérétique (p. 104-107). »

Tels sont les aveux formels du P. Pereira de Figueiredo. Ils montrent, je le répète, combien les doctrines romaines actuelles sont erronées et anticatholiques.

E. M.