**Zeitschrift:** Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

**Band:** 3 (1870)

**Artikel:** La théologie de Leibniz. Partie 2

**Autor:** Dufour, J. J. / Pichler, A.

**Kapitel:** I: L'église en général

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-379109

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 12.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# LA THÉOLOGIE DE LEIBNIZ

PAR

A PICHLER[1]

SECONDE PARTIE.

Des deux volumes qui forment l'ouvrage de M. Pichler, le premier nous a présenté les grandes lignes de la théologie de Leibniz. Le second se rapporte essentiellement à sa position comme théologien de transaction entre le catholicisme et le protestantisme. Sans faire de réserve pour un article sur l'eschatologie, qui rentre de fait dans les sujets de controverse confessionnelle, on peut considérer cette deuxième partie comme un ouvrage spécial sur l'église d'après Leibniz.

L'église en général, ses rapports avec l'état, son autorité dogmatique, les sacrements, le culte chrétien, l'eschatologie, les tentatives iréniques de Leibniz, tels sont les articles du programme dont nous avons à esquisser le développement.

## I. L'église en général.

### § 1. *La véritable église de Christ.*

Toute définition de l'église dépend du courant de pensées que suit le théologien qui la donne. Elle variera pour lui selon

[1] *Die Theologie des Leibniz*, u. s. w., von Dr A. Pichler, Oberbibliothekar der ö. k. B. in St.-Petersburg und corresp. Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München. Zweiter Theil. 1 vol in-8°, de XXII et 539 pages.

qu'il se rattachera à l'une ou à l'autre des deux tendances suivantes : 1° La tendance théocratique, juridique, gouvernementale, qui voit avant tout dans l'église une institution sociale rentrant, malgré son caractère religieux, dans le domaine général de la politique ; 2° la tendance spiritualiste, qui respecte avant tout dans l'église un royaume confinant au monde invisible, la société des âmes soumises librement à l'empire de Jésus-Christ, le royaume de Dieu. Ces deux tendances ne s'excluent pas toujours d'une manière rigoureuse. Quoique la première mérite de nos jours un jugement sévère et définitif, son règne dans le passé a eu sa raison d'être à un point de vue historique et pédagogique. La seconde de ces tendances eut des représentants bien avant la réformation. On put espérer, un moment, qu'elle prévaudrait. Au lieu de cela, l'on vit se produire contre elle une réaction persévérante et violente qui dure encore et qui sévissait très particulièrement au XVII^e siècle.

Appelé par les circonstances et conduit par un impérieux besoin de vérité à se poser les questions confessionnelles d'une manière aussi indépendante que possible, Leibniz prit une attitude que nous ne pouvons bien comprendre qu'en nous demandant préalablement à laquelle de ces deux tendances il se rattachait.

Un savant biographe, M. Guhrauer, l'a regardé comme dominé par des arrière-pensées théocratiques. Cette assertion serait incontestable si nous nous en tenions à certains documents où se trouvent des assimilations de la crudité la plus bizarre entre le domaine ecclésiastique dans ses régions les plus spirituelles et le domaine juridique dans son matérialisme autoritaire. Mais, sans nous donner la peine de prévenir une interprétation trop sévère, et abandonnant une question de détail, nous devons distinguer deux grandes époques dans la vie intellectuelle de Leibniz. Jusqu'à l'âge de quarante ans, reconnaît-il lui-même, l'idée de la liberté morale, dont il fut plus tard un fervent apôtre, l'avait trop peu frappé. Les mathématiques et la jurisprudence lui montraient partout la nécessité et l'autorité. Or c'est précisément pendant cette première

époque qu'il pencha le plus visiblement du côté des idées théocratiques, tout en repoussant les prétentions du despotisme ultramontain. Le système hiérarchique lui plaisait plus que le territorialisme protestant, il lui paraissait sanctionné par une tradition remontant jusqu'à cette Rome impériale où l'on cherchait l'origine de tant de droits. Le catholicisme était pour lui la religion établie. En maintes occasions, il prenait en main sa cause. Nous en avons pour preuve très particulière deux écrits que nul ne serait tenté d'attribuer à une plume protestante, s'il allait en chercher l'auteur : l'*Ucolovius lithuanus* (1669, mémoire destiné à conseiller systématiquement aux Polonais de prendre un roi catholique); — et le *Cæsarinus Furstenerius*, étude sur les droits des ambassades, dans laquelle les questions d'empire et de papauté sont traitées au point de vue du moyen-âge. M. Pichler ne voit dans les passages les plus accentués de ces documents que des arguments de jurisconsulte, et ne croit pas le théologien compromis par ces concessions à une église qui ne fut jamais la sienne.

La tendance théocratique de Leibniz ne laissait pas de présenter ses inconséquences, ou plutôt elle trouvait un correctif et un contrepoids dans une application, alors très nouvelle, de son principe matériel. Le point de vue politique et social du philosophe comportait un latitudinarisme très prononcé sur la question des bases dogmatiques de l'église. Quoiqu'il crût hautement à la révélation, il n'en faisait pas un schibboleth pour les ressortissants de ce vaste établissement religieux. S'il se rapprochait de la discipline romaniste, c'était par ses théories très légitimistes sur la hiérarchie sacerdotale et la succession apostolique. De là ce mélange de traditionalisme autoritaire et de tolérance extrême qui se trouve jusques dans certains passages de son *Systema*.

Sans nous révéler à quelque moment précis de la vie de Leibniz un mouvement de volte-face dans sa pensée, M. Pichler nous le représente à une époque assez avancée de sa carrière comme placé sur un tout autre terrain, voyant dans l'église le corps mystique de Christ et acceptant, quoique avec réserve, les principes de Luther sur le sacerdoce universel.

Leibniz a laissé un manuscrit intitulé : *Apologie de la vérité catholique*. Ce titre et le contenu du document peuvent fournir des armes à ceux des protestants qui seraient tentés de le regarder comme un faux frère, et à ceux des catholiques qui se plaisent à le revendiquer pour eux. Cet écrit est plus catholique que le *Systema*. Néanmoins la doctrine que l'on y retrouve en dernière analyse n'est pas plus papiste et jésuite que le protestantisme de Calixte ou de Spener. Elle n'empêchait pas Leibniz de juger sévèrement l'immobilité romaine et de regarder les canons de Trente comme dépourvus de tout caractère œcuménique.

La catholicité, dans son sens étymologique, était pour lui une condition et un caractère de la véritable église. Mais il n'identifiait nullement la catholicité et le romanisme, la hiérarchie et l'infaillibilité dogmatique, l'église et la papauté. La formule : « Je suis catholique, mais non romain » n'était pas pour lui un bon mot, mais une affirmation religieuse et savante.

A ce point de vue, il n'aimait pas les schismes, et déplorait particulièrement celui du seizième siècle ; mais il en rejetait la responsabilité sur le particularisme de Rome, ainsi que le prouvent ces passages d'une lettre remarquable adressée à Mme de Brinon : « Lorsqu'une église particulière, quelque grande et autorisée qu'elle puisse être, rompt l'union avec d'autres églises qui s'élèvent contre des abus, au lieu de profiter de leurs remontrances, c'est elle qui fait le schisme.... C'est dans ces condamnations téméraires que consiste véritablement l'esprit de secte. » Fondé sur ces principes, il ne se bornait pas à blâmer Rome : il regardait la séparation des protestants comme consciencieuse, légitime et respectable.

On ne peut excommunier, pensait-il, que lorsque l'on est certain que le Christ lui-même excommunie. Or il n'excommunie que les endurcis, et l'on n'est pas endurci pour penser autrement que Rome.

Il distinguait entre l'hérésie formelle, résistance orgueilleuse à la vérité, et l'hérésie matérielle, simple désaccord entre certains esprits et certaines idées admises dans l'église. L'une devait être traitée avec sévérité ; l'autre avec indulgence. L'an-

cien catholicisme lui-même avait regardé le salut comme compatible avec des erreurs très graves, témoin la largeur de quelques Pères qui ne fermaient pas le ciel à tous les païens. Pourquoi le bénéfice de ces idées latitudinaires ne s'étendrait-il pas aux protestants? Rome ne se déjugerait pas en proclamant la possibilité de leur salut. Ses anciens docteurs étaient plus tolérants que les orthodoxes luthériens à l'endroit de l'hérésie matérielle.

On se persuade aisément ce que l'on désire. Pour croire l'union possible, il fallait se représenter le catholicisme comme tolérant. C'était là l'illusion dont se berçait Leibniz. Mais ces compliments furent loin de plaire à tous les catholiques. Ils furent particulièrement repoussés de la manière la plus énergique par Pellisson, et provoquèrent de sa part, en réponse à des idées conciliantes, cette parole qui ne l'était pas : « La plus petite erreur dans la foi peut priver du salut. »

Pellisson, du reste, était conséquent. Il subordonnait la question de la Parole de Dieu à celle de l'église. Ramenant tout au principe autoritaire, il considérait comme un crime de lèse-majesté divine tout désaccord entre l'esprit humain et des enseignements munis du sceau de Rome. Rejeter ce qu'il appelait un article de foi, c'était à ses yeux vouloir détrôner Dieu lui-même.

Leibniz, qui voyait, à son tour, un crime de lèse-majesté divine dans le mépris de l'homme fait à l'image de Dieu, ne fut point embarrassé dans sa réplique. Se plaçant de plus en plus sur le terrain de Pellisson, il estimait d'autre part qu'il n'y avait hérésie avérée que lorsque l'hérétique était suffisamment instruit du caractère canonique et officiel de la doctrine qu'il repoussait. Or quelle érudition ne fallait-il pas pour savoir qu'une doctrine affirmée par un prêtre quelconque était conforme à l'enseignement des conciles? Que si l'on poussait la rigueur jusqu'à imputer à péché mortel toute hérésie inconsciente, combien de milliers de catholiques seraient sous le coup des anathèmes de l'église!

Jusqu'en 1708, les écrits théologiques de Leibniz portent les traces de ces illusions bienveillantes et de l'interprétation lati-

tudinaire qu'il donnait aux enseignements du catholicisme sur les rapports entre la croyance religieuse ici-bas et le salut éternel. Quant à ses idées personnelles sur cette dernière question, nous le voyons toujours proclamer la charité comme la grande condition de la félicité future et regarder les anathèmes contre l'erreur comme contraires à la charité.

Il ne croyait pas que la politique du catholicisme fît preuve d'intelligence en mettant l'accent sur ce qui excluait les protestants. Il souhaitait que, sans renoncer à ses dogmes, Rome prît un autre drapeau que l'exclusisme papiste. Cette manière systématique de laisser dans le vague les limites dogmatiques des deux confessions explique bien des choses dans la vie de Leibniz. Si elle le conduisait d'une part à flétrir l'intolérance ultramontaine, elle lui permettrait d'autre part de se montrer casuiste indulgent en matière d'abjurations médiocrement consciencieuses accomplies au profit de Rome. Un prosélyte faiblement convaincu pouvait, pensait-il, passer au catholicisme s'il partait de la supposition qu'il n'entrait pas dans une église irréformable. C'est dans ce sens qu'il émit son opinion sur l'abjuration de la princesse Elisabeth de Brunswick. Rappelons à sa décharge qu'il avait pris ouvertement et par principe une position de neutralité confessionnelle, et que s'il n'abjurait pas lui-même, c'était l'effet d'un principe de haute indépendance plus encore que d'un scrupule pesant sur sa liberté.

## § 2. *Schisme et hérésie.*

Leibniz tenait à l'*unité* de l'église sans vouloir la réaliser par le despotisme, et à sa *pureté* sans viser à l'obtenir par le rigorisme. Il pensait que le fondement de la discipline religieuse doit être cherché dans ce qui est essentiel au salut, et que l'église serait coupable en provoquant des schismes pour ces questions secondaires.

Rome partait du principe qu'il existe une église normale sur laquelle les autres doivent se modeler sous peine d'excommunication. Leibniz repoussait cette idée. Toutes les églises étaient catholiques à ses yeux ; toutes aussi étaient hérétiques,

car nulle d'elle n'a jamais parfaitement observé ce qui est essentiel, la loi de Christ. Il signalait l'aberration séculaire qui avait fait condamner de préférence les erreurs les moins préjudiciables à la vie chrétienne, ou les plus insignifiantes. Les violences absurdes exercées contre les nestoriens et les monophysites n'avaient servi qu'à préparer les victoires de l'islamisme et à introner l'hypocrisie dans l'église grecque.

Le despotisme religieux avait nui aux progrès extérieurs du christianisme en rebutant des prosélytes. Il faut substituer à son règne celui de la condescendance, si l'on veut gagner le monde à Christ. Leibniz était très attaché à cette idée. C'est pour cela qu'il n'avait pas désapprouvé les ménagements des missionnaires jésuites en Chine. Il ne reculait pas devant cette maxime : *Praestat ad remotos populos christianismum non satis limpidum quam nullum.* La foi en dehors de laquelle il n'y a pas de christianisme, celle qu'il faut implanter chez les infidèles, ce n'est ni le papisme, ni le protestantisme. Epargnons aux nations inconverties le spectacle de nos divisions. Fidèle à ce principe, Leibniz désirait pour les peuples non chrétiens une catéchisation préliminaire et simple, dont il traçait le programme en conseillant à Pierre-le-Grand de faire traduire l'oraison dominicale, le symbole, l'ave, le décalogue, pour les tribus païennes de son empire, *ut omnis lingua laudet dominum.*

Le critère du vrai christianisme, c'est la présence des fruits de l'esprit de Dieu. La manie d'anathématiser n'en est pas un. Les théologiens du XVII^e siècle dépassaient ici la mesure. Non contents de frapper les anciens hérétiques, ils en créaient de nouveaux par leurs dénominations « avant que les autres fussent vaincus. » Les religieux de Port-Royal et les piétistes protestants n'étaient certes pas des sectaires ; on les constituait comme tels par les noms de jansénistes, chiliastes, etc. On imputait enfin à des théologiens dont on se défiait les hérésies dont ils étaient le plus éloignés, témoin Leibniz lui-même qui se trouva un jour suspect de socinianisme.

Cet esprit d'exclusisme dogmatique avait triomphé dans le catholicisme, au concile de Trente. De là l'antipathie persévérante de Leibniz pour une œuvre qu'il regardait comme un

obstacle permanent à la paix de l'église ! « Je ne doute point, écrivait-il en 1700 à Bossuet, que la postérité au moins n'ouvre les yeux là-dessus, et j'ai meilleure opinion de l'église catholique et de l'assistance du Saint-Esprit que de pouvoir croire qu'un concile de si mauvais aloi soit jamais reçu pour œcuménique par l'église universelle. »

Les théologiens ultramontains savaient bien, alors comme aujourd'hui, présenter l'unité complète de croyance comme un idéal et fonder sur ce principe un échafaudage de raisonnements spécieux ; mais Leibniz n'était pas homme à se laisser prendre au piége. La beauté d'un rêve ne lui semblait point entraîner comme conséquence la légitimité de tout ce qui prétend le réaliser. Il s'expliquait à ce sujet par une comparaison tirée de la politique. « Je voudrais bien, disait-il, que l'Allemagne eût un chef unique ; mais je ne conteste pas pour cela les droits respectifs de ses divers souverains. » La légitimité des églises séparées lui paraissait de même subsister dans toute son intégrité, quelque désir qu'il eût de les voir s'unir sur une base commune.

Il rappelait que le vrai principe de l'unité religieuse, c'est la charité. Quand les églises d'orient et d'occident auraient les mêmes formules, si la charité n'y règne pas, le vrai christianisme n'en resterait pas moins réduit à être l'affaire de peu de personnes.

Ce n'était pas qu'il fût indifférent à la vérité. Il voyait dans le caractère dogmatique du christianisme un des éléments capitaux de sa supériorité sur le paganisme. Mais l'abus du dogmatisme lui semblait ramener le fanatisme païen par des voies détournées. On avait fini, disait-il, par faire de l'église de Jésus-Christ un manége où le peuple ne figurait plus que comme monture, et les prêtres seuls comme cavaliers.

L'horreur extrême que Leibniz éprouvait pour toute intolérance ne peut être bien comprise que si nous pensons aux guerres de religion, dont l'ère n'était close que depuis sa naissance. Le nom seul de ce fléau réveillait en lui la sollicitude de l'homme d'état, la sensibilité du philanthrope et la pieuse indignation du chrétien.

## § 3. *Constitution de l'église. Sacerdoce. Primauté.*

Le nœud de toute les questions en litige entre Rome et le protestantisme n'est pas difficile à trouver si l'on résout préalablement un problème spécial, celui de la légitimité et de la compétence des pouvoirs sacerdotaux exercés par le pape, les évêques et les prêtres au nom de Jésus-Christ, chef de l'église. Pour connaître ici l'opinion de Leibniz, il faut, comme en beaucoup d'autres occasions, distinguer en lui le juriste et le théologien. Juriste, il a affirmé que les pouvoirs du pape et surtout ceux des évêques émanent d'un droit divin. Théologien, il a vu l'église partout où souffle l'esprit de Dieu, et donné son approbation à l'insubordination consciencieuse. Nous ne serons pas surpris de cette inconséquence apparente. Le terme de droit divin a, comme d'autres, son élasticité. En jurisprudence, il rappelle la légitimité historique d'un pouvoir et la consécration providentielle de ses origines. En théologie catholique, et appliqué à un sacerdoce médiateur, il entraîne des conséquences de haute mysticité sur lesquelles le jurisconsulte religieux reste libre de faire ses réserves.

Y a-t-il un *sacerdoce* dans l'église chrétienne ? ou en d'autres termes et pour poser la question de la manière la plus spéciale et la plus pratique, un prêtre n'est-il légitime que s'il a été ordonné par un évêque ? Sur cette question de vie et de mort entre Rome et Wittenberg, Leibniz présente une théorie de transaction. La doctrine sur le droit divin du sacerdoce spécial le conduisait à écarter la théorie luthérienne du sacerdoce universel, prise dans toute la force de son radicalisme. Aussi le *Systema* est-il visiblement empreint d'un esprit catholique. Mais ce document ne donne point le dernier mot de Leibniz, et là aussi des réserves capitales sont posées. Au-dessus du pape et de son gouvernement circonscrit, Leibniz nous montre le gouvernement de Dieu, dont la souveraineté peut octroyer de larges libertés aux âmes tenues à l'étroit sous la discipline de l'église. *Præstat supremam curam ecclesiæ Deo relinquere, cujus misericordia, nullis limitibus circumscripta, semper aget quod in summa*

*fieri præstat* (*Systema.*) Il est plus sûr de respecter la succession apostolique ; mais la pureté de la doctrine est plus importante que l'unité de l'église..., mais il est des cas exceptionnels et par conséquent des réserves..., mais le salut des âmes a des nécessités qui comportent des mesures extra-légales, et l'on peut dire de ce salut comme de celui des états : *suprema lex esto.* Si Rome elle-même a cru qu'elle était libre de s'écarter de la discipline de Jésus-Christ en ne donnant la communion que sous une seule espèce et en n'autorisant le divorce sous aucun prétexte, à plus forte raison peut-elle admettre que sa propre discipline n'est pas absolument inviolable. Frumentius transgressa-t-il une loi divine en ordonnant des prêtres avant d'être évêque? Un laïque jeté par la tempête sur une île sauvage pécherait-il en y fondant une église? De série en série , et en rappelant que les protestants sont des chrétiens dont la séparation consciencieuse fut aussi un cas de nécessité, Leibniz arrive à établir que l'idée de la succession apostolique et celle de la légitimité des clergés protestants ne se détruisent point l'une l'autre.

Le prêtre est pour l'église et non pas l'église pour le prêtre.

Une église ne se forme pas à la prière d'un prêtre, mais un prêtre peut, par l'effet des prières de l'église, recevoir d'en haut les grâces qui le rendront apte à son ministère.

Le caractère sacerdotal est indélébile ; mais non pas pour les raisons alléguées dans les canons de Trente. Cette indélébilité se rapporte non à des grâces reçues, mais à une charge conférée, charge inaliénable en principe , comme la royauté temporelle , à cause des devoirs qui y sont attachés dans l'intérêt général.

A côté de la charge, Leibniz considère le fait religieux de la vocation individuelle et intérieure. Il y attache une grande importance, y voyant une garantie indispensable de fidélité, s'il s'agit d'un ministère exercé dans des conditions normales, et une condition absolue de légitimité morale, s'il s'agit d'un ministère extra-régulier.

Sur la question de *l'épiscopat*, nous trouverons des variations dans sa pensée. Dans son *Systema*, il proclamait hautement

l'institution divine de l'épiscopat, en dépit des arguments ordinaires des presbytériens, et d'un passage célèbre de St. Jérôme. En 1691, il s'écarta de son point de vue hiérarchique, peut-être pour avoir vu, par l'issue des controverses gallicanes, combien l'épiscopat était loin de rendre à la cause de la liberté des églises les services qu'il en avait attendus. Du reste, dans sa manière de parler de cette institution, Leibniz obéissait à certaines arrière-pensées politiques et plus ou moins mondaines, mais consciencieuses. Il tenait à rehausser l'autorité morale de l'église par le prestige des dignités nobiliaires, sans épargner d'ailleurs son blâme sévère et pieux au faste et à la vanité des prélats courtisans.

Il avait étudié en homme d'état et en théologien la situation de l'épiscopat dans les églises schismatiques qui l'avaient conservé : il y voyait une institution reliant le présent au passé et une pierre d'attente pour l'avenir.

*Primauté du pape.* La double idée qui domine le moyen-âge, « le pape et l'empereur, » frappait trop Leibniz par ses côtés grandioses, pour qu'il pût regarder le pontife de Rome comme l'antichrist. Il ne mettait pas en question les services rendus par la papauté à la civilisation de l'ancienne Allemagne, et se rangeait, comme Mélanchthon, à l'idée d'un pape régnant tout au moins *de jure humano*. Mais il n'allait pas beaucoup plus loin. Le luthérien se réveillait en lui, lorsqu'il s'agissait de combattre une exégèse forcée de la déclaration de Jésus à St. Pierre, de renverser la fiction d'une succession pontificale remontant au premier siècle, et surtout de stigmatiser l'ambition dévorante de la cour de Rome. Quelques textes qu'on lui opposât pour lui montrer l'antiquité de la suprématie des papes, il ne voyait là de clair et de certain que le fait incontesté d'un mandat arbitral, traditionnellement dévolu à un évêque bien placé pour l'exercer, mais sans préjudice pour l'indépendance des parties contendantes. Quant au maintien relatif de cette suprématie dans des conditions nouvelles, Leibniz ne l'admettait que comme application d'un principe de jurisprudence laissant en suspens bien des choses : *In dubio melior est conditio possidentis.*

Convenons-en toutefois, ni les protestants convaincus ni les catholiques rigides ne sauraient être contents de la théorie que Leibniz leur présente ici pour les mettre d'accord. Si pour satisfaire ceux-ci, il conserve le terme de droit divin à propos des papes, c'est dans un sens moins strict que lorsqu'il parle des évêques, et en l'amendant par l'épithète de « non-immédiat. » S'il reconnaît, comme ceux-là, qu'en donnant le pouvoir des clefs à l'apôtre Pierre, Jésus n'a nullement consacré le pontificat romain, il ne repousse pas absolument toute application papiste des paroles prononcées dans cette occasion solennelle : il y voit en tout cas une leçon donnée par insinuation aux pontifes futurs. S'il remarque qu'il s'est engagé sur un terrain où le papisme peut se prévaloir de ses aveux, il sauvegarde sa liberté de le juger sévèrement, en disant que Jésus n'a jamais parlé que *salva veritate*. S'il reconnaît enfin un pouvoir de lier et de délier, il montre que ce pouvoir tout spirituel, revenant au fond à la sainte mission de sauver les âmes et de bénir le monde, n'a rien à faire avec les questions de dispense pour mariage, d'investiture, d'interdit et autres brandons de discorde qui ont compromis la paix des églises et la sûreté des états.

On ne peut s'empêcher de reprocher à cette théologie de compromis, quelque chose d'artificiel et d'embarrassé rappelant les subterfuges de la politique. Encouragé par quelques symptômes qui lui donnaient de l'espérance, Leibniz avait rassemblé dans son *Systema* tout ce qu'il pouvait dire pour ménager cette papauté qu'il n'aimait pas et sans le consentement de laquelle l'union désirée ne pouvait se faire. Revenu de ses illusions, et libre de s'exprimer sur la cour de Rome sans réticences diplomatiques, il le fit avec autant d'éloquence que d'érudition dans ses *Annales imperii occidentis*. C'est à cette source de première importance que M. Pichler a principalement puisé les matières du chapitre que nous avons maintenant à résumer.