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

Band: 11 (1903)

Heft: 44

Artikel: Esquisse d'un traité de l'Église chrétienne en général [Suite]

Autor: Michaud, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403579

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: 04.07.2025

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

ESQUISSE D'UN TRAITÉ DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE EN GÉNÉRAL.

Suite [1]).

Ch. IX. Des caractères de l'Eglise chrétienne, et d'abord de sa sainteté.

Trois questions: 1° L'Eglise chrétienne doit-elle avoir des propriétés caractéristiques qui la fassent reconnaître entre toutes les autres sociétés religieuses? — 2° Quelles sont-elles? — 3° De la sainteté comme première note caractéristique de l'Eglise chrétienne.

I. L'Eglise chrétienne doit-elle avoir des signes qui la distinguent de toutes les autres sociétés religieuses? Oui: d'abord parce que toute société, quelle qu'elle soit et quel que soit son objet, doit pouvoir être distinguée facilement de toute autre; ensuite parce que l'importance de l'Eglise chrétienne est telle qu'elle ne saurait être exposée à être confondue avec les fausses sociétés religieuses. Le Christ n'a eu qu'un but en fondant son Eglise: le salut de l'humanité. Donc l'Eglise qu'il a fondée doit être une, en ce sens qu'elle ne doit avoir que ce même but et qu'elle ne doit employer que les moyens de salut établis par J.-C. De fait, J.-C. n'a institué qu'une Eglise; on ne voit nulle part, en effet, qu'il en ait institué une seconde ayant le droit de contredire la première et de lui faire opposition. J.-C. n'a pas travaillé à la division des enfants de Dieu, mais à leur union: ut omnes unum sint (Jean XVII, 21). Que cette Eglise doive être composée de groupes multiples, ou communautés, ou Eglises particulières dispersées sur la surface de la terre, cela est évident; mais il n'est pas moins évident que toutes ne doivent former qu'une seule Eglise, l'Eglise du Christ, et que, si le Christ lui eût refusé les moyens de se faire reconnaître de tous ceux qui cherchent le salut, il n'eût fondé qu'une œuvre illusoire, abandonnée au hasard des événements et aux caprices des hommes. Celui qui est la Sagesse même, a eu certainement cette sagesse. Donc l'Eglise du Christ doit avoir des marques qui lui soient propres.

[1]) Voir la *Revue* d'avril 1903, p. 205-241 et juillet, p. 455-490.

II. Quelles sont les marques de l'Eglise chrétienne? Elles ne peuvent être aucune des qualités étudiées précédemment: car la visibilité est commune à toutes les sociétés; l'invisibilité n'est pas une marque; la surnaturalité, qui est éminemment spirituelle, n'en est pas une non plus; la perpétuité appartient à l'avenir; l'infaillibilité et le progrès sont des faits trop difficiles à constater pour pouvoir être des marques dans le sens dont nous parlons. Il faut donc recourir à d'autres signes.

De fait, les chrétiens se sont, dès l'origine, désignés entre eux par le titre de saints: de là le qualificatif de « sainte » donné à l'Eglise chrétienne. — On a eu aussi, dès le principe, le sentiment que les diverses Eglises locales étaient des « fraternités », et qu'elles ne formaient toutes entre elles qu'une fraternité universelle (universa fraternitas, dit St. Cyprien); le sentiment de la solidarité entre les diverses communautés, sentiment qui a inspiré les premières quêtes, a bientôt fait comprendre à tous les chrétiens qu'ils étaient tous membres d'une seule et même Eglise universelle, partout la même dans sa foi, dans sa morale et dans son culte, J.-C. étant considéré comme l'unique médiateur de tous les hommes: de là le qualificatif d'« universelle » ou « catholique », donné à l'Eglise chrétienne. — Il allait de soi que toutes les Eglises locales fondées par les apôtres et par les disciples étaient unes et apostoliques, en ce sens qu'elles professaient toutes la même foi enseignée par les apôtres, qu'elles pratiquaient toutes la même morale enseignée par les apôtres, qu'elles professaient toutes le même culte établi par les apôtres; mais on ne le notifiait pas, tant cela était évident. Ce ne fut que lorsque des hérétiques enseignèrent d'autres dogmes, d'autres préceptes, d'autres rites, et fondèrent des Eglises de leur chef, qu'on distingua les Eglises qui manquaient d'unité et d'apostolicité. Et alors les vraies Eglises chrétiennes furent désignées comme celles qui avaient, outre la sainteté et l'universalité, l'unité et l'apostolicité. C'est ainsi que, de fait, l'Eglise chrétienne fut caractérisée au quadruple point de vue de la sainteté, de l'unité, de l'universalité et de l'apostolicité. — Ces quatres notes n'ont pas été toutes données en même temps à l'Eglise ou aux Eglises. L'examen comparé des différentes rédactions du symbole dit des apôtres, constate les faits suivants. La formule « credo *sanctam* Ecclesiam » se trouve dans les symboles de Rome, d'Aquilée, d'Afrique, ainsi que dans un symbole en usage dans les pays limitrophes entre la Gaule et l'Espagne, et dans le symbole de Marcel d'Ancyre. La formule « credo *sanctam* Ecclesiam *catholicam* », dans les symboles de Jérusalem, de Ravenne, d'Espagne. Dans le symbole gallican on lit: « credo *sanctam* Ecclesiam *catholicam, sanctorum communionem* ». Dans le symbole d'Alexandrie: « credo

sanctam Ecclesiam *catholicam, in regnum cœlorum*». Le symbole de Césarée ne mentionnait ni l'Eglise, ni la commnnion des saints [1]). Le symbole de Nicée mentionne l'Eglise *catholique* et *apostolique;* le concile de Constantinople de 381, l'Eglise *une, sainte, apostolique* et *catholique* [2]).

En principe, ces quatre notes s'expliquent d'elles-mêmes: 1° J.-C. étant la sainteté et son œuvre étant la sanctification du monde, son Eglise doit évidemment être caractérisée par la recherche de la sainteté. — 2° J.-C. étant la vérité et son Eglise étant chargée par lui de prêcher partout la vérité qu'il a enseignée, il est clair que son Eglise doit être une dans sa foi. — 3° J.-C. étant le Sauveur universel, et son salut étant le même pour tous les hommes, il est clair que son Eglise doit être universelle ou catholique. — 4° J.-C. ayant chargé ses apôtres d'instruire et de baptiser toutes les nations, son Eglise doit donc être apostolique, et toutes les Eglises qui voudront, dans la suite des siècles, porter le titre de « chrétiennes », devront pouvoir se rattacher immédiatement ou médiatement, directement ou indirectement, aux apôtres.

On lit encore, dans la *Confession helvétique* de 1566, les excellents aveux suivants: « Comme il n'y a qu'un seul Dieu, un seul médiateur, un seul berger du troupeau, une seule tête du corps, un seul Esprit, un seul salut, une seule foi, une seule alliance, *il s'ensuit nécessairement que l'Eglise est une.* Nous l'appelons aussi *catholique*, parce qu'elle est universelle . . . Nous condamnons donc le clergé romain qui prétend presque que la seule Eglise romaine est l'Eglise catholique . . . Comme nous ne reconnaissons pas d'autre chef de l'Eglise que Christ, nous ne reconnaissons pas comme vraie Eglise toute Eglise qui se donne pour telle. *Il faut qu'elle présente les signes ou les marques de la vraie Eglise* . . . Ces vrais membres de l'Eglise *ont une même foi* . . . Aussi nous condamnons *comme étrangères à la vraie Eglise de Christ*, les Eglises qui ne sont point ce qu'elles devraient être, quelles que soient la succession des évêques, l'unité et l'antiquité dont elles se vantent. »

Ordinairement, l'unité est considérée actuellement comme la première note de l'Eglise chrétienne. On ne mentionne la sainteté qu'en second lieu. Nous ne suivrons pas cette énumération et nous préférons nous conformer à la pratique de l'ancienne Eglise, soit parce que la sainteté est supérieure à tout, soit parce que l'unité même présuppose la sainteté, en ce sens que la vraie unité, la seule dont il s'agisse ici, doit se faire dans la vérité et non dans l'erreur, et

---

[1]) *Enchiridion symbolorum et definitionum,* ed. H. Denzinger; Wirceburgi, 1900, p. 1-9.

[2]) P. 10-14.

que placer la vérité avant tout et au-dessus même de la simple unité disciplinaire, est déjà une action sainte. L'unité ne peut prouver en faveur de l'Eglise qu'autant qu'elle est fondée sur la fidélité à la vérité, c'est-à-dire sur la fidélité à la doctrine du Christ; sinon, elle n'est qu'une unité mensongère et fondée sur le mensonge. Manning disait encore, en 1866: « Il n'y a d'unité possible que par la voie de la vérité. La vérité d'abord et l'unité ensuite; la vérité est la cause, l'unité l'effet. Intervertir cet ordre, c'est renverser le procédé divin... La vérité seule engendre l'unité [1]). » D'autre part, comme l'unité et la catholicité sont deux notions connexes, nous ne les séparerons pas. Nous suivrons ainsi l'ordre suivant: 1° de la sainteté de l'Eglise chrétienne; 2° de son unité; 3° de sa catholicité; 4° de son apostolicité.

III. De la sainteté de l'Eglise chrétienne. Cinq questions:

a) La sainteté est-elle nécessaire à l'Eglise? Oui. J.-C. étant venu pour sanctifier le monde et ayant fondé son Eglise pour qu'elle travaillât à cette sanctification, il est clair qu'elle doit être une société sainte. J.-C., en effet, a constamment enseigné à ses disciples le devoir de se sanctifier. St. Paul a donné le titre de « saints » aux fidèles, tant la sainteté doit être leur marque distinctive. St. Pierre (I Ep. I, 15): et ipsi in omni conversatione sancti sitis. Les Pères ont tous prêché la sainteté et ont tous représenté l'Eglise comme devant être soumise à l'action de l'Esprit sanctificateur; ils ont tous désigné les choses de l'Eglise comme des choses saintes (les livres saints, l'eau sainte, l'huile sainte, etc.). Des chrétiens, oubliant que le mot « saint » signifiait simplement « consacré à Dieu » ou « béni par Dieu », ont voulu le faire synonyme de « parfait », et sont allés jusqu'à définir l'Eglise « la société des saints », c'est-à-dire des parfaits. Nous avons déjà dit que cette définition ne saurait s'appliquer à l'Eglise visible qui contient de l'ivraie avec le bon grain, mais qu'elle renferme ceci de vrai, à savoir: que les vrais chrétiens doivent tendre à la sainteté et que l'Eglise, épouse du Christ, doit être sainte.

b) En quoi l'Eglise chrétienne doit-elle être sainte? Elle doit être sainte dans sa doctrine, dans sa morale, dans son culte et même dans son administration, parce que, si une de ces quatre choses induisait au mal et non à la sainteté, elle ne serait pas en réalité une Eglise sainte, mais une Eglise corruptrice. L'Eglise est sainte dans son administration lorsque, tout en pratiquant la tolérance et la charité envers les pécheurs, et cela par respect pour la conscience humaine, elle se montre impartiale et inflexible à

[1]) *De la réunion de la chrétienté, Lettre au clergé.*

condamner toutes les erreurs et toutes les fautes, quelles que soient les personnes, grandes ou petites, qui s'en rendent coupables.

c) La sainteté qui doit servir de note à l'Eglise chrétienne doit-elle renfermer le pouvoir de faire des miracles? Non. En effet: 1° la sainteté consiste dans l'amour du vrai et du bien poussé jusqu'à l'abnégation de soi; or cet amour et cette abnégation peuvent exister sans être accompagnés d'aucune puissance miraculeuse; — 2° Il est faux que les actions merveilleuses soient toujours des signes et des preuves de sainteté: les sages et les magiciens d'Egypte ont fait, pour démontrer l'erreur, des merveilles semblables à celles que Moïse et Aaron faisaient pour démontrer la vérité *(Exod.* VII, 11 et 22); et Jésus lui-même a appelé « mauvaise et adultère » la génération qui cherche des miracles *(Matth.* XII, 39). Donc, alors même que l'Eglise ferait des miracles, il n'en résulterait pas qu'elle fût sainte. D'où l'on peut conclure qu'il n'est pas conforme à l'esprit chrétien que la cour de Rome fasse figurer comme conditions de sainteté des actions dites miraculeuses, dont le caractère vraiment miraculeux est d'ailleurs loin d'être constaté.

d) La sainteté qui doit caractériser l'Eglise chrétienne, consiste-t-elle dans le zélotisme ou le propagandisme que pratiquent certaines Eglises? Non. Autant le zèle sage pour la gloire de Dieu et pour la diffusion de la vérité doit être loué (zelus domus tuæ comedit me, *Jean* II, 17), autant le zélotisme qui est inspiré par l'égoïsme, l'orgueil et l'ambition ecclésiastiques, est condamnable [1]). J.-C. a dit: Væ vobis scribæ et pharisæi hypocritæ, quia circuitis mare et aridam ut faciatis unum proselytum, et cum fuerit factus, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos *(Matth.* XXIII, 15). Croire que l'Eglise à laquelle on appartient est d'autant plus vraie que le nombre de ses adhérents est plus grand, est donc une erreur; faire consister la catholicité, qui avant tout doit être une catholicité de doctrine, en catholicité purement numérique et géographique, est aussi une erreur; et le propagandisme fondé sur ces deux notions erronées, est également erroné.

e) Est-il nécessaire, pour que l'Eglise chrétienne apparaisse comme sainte, que tous ses membres soient saints? Non. J.-C. lui-même a représenté son Eglise comme un champ où l'ivraie est mêlée au froment, comme une salle de festin où l'un des convives n'a pas la robe nuptiale, comme une assemblée où il y a des vierges sages et des vierges imprudentes, dont les lampes manquent d'huile, etc. D'ailleurs la sainteté est le but et non le point de départ; c'est pour devenir saint qu'on devient membre de l'Eglise, et non parce qu'on l'est déjà. Il y a eu un Judas parmi les douze

[1]) Voir le *Catholique national,* 13 août 1898, p. 65-66 (Le propagandisme).

apôtres, et Pierre lui-même a renié son Sauveur. Jean Chrysostome a dit avec raison: «Sicut decem accensis lucernis omnem domum lumine facile quis implere poterit, sic et in officiis spiritualibus, si *decem soli recte egerint*, pyram per totam civitatem incendemus habentem lumen et securitatem nobis afferentem» *(VI^e hom.)*.

Donc, pour démontrer la sainteté de l'Eglise, il n'est nullement nécessaire de prouver que tous ses membres sont saints, ni de soutenir que tous ses actes sont irréprochables, ni à plus forte raison tous les actes de telle Eglise particulière, ou de tel membre de la hiérarchie. De fait, il y a toujours assez de membres saints dans l'Eglise pour qu'on y voie la sainteté (voir ce qui a été dit de la visibilité de l'Eglise). — Enfin, conclure de la sainteté de l'Eglise à sa divinité, est une exagération: aucune société composée d'hommes, même quand elle tend à s'unir à Dieu, ne saurait être divine; tout ce qui est divin dans l'Eglise a Dieu même pour auteur, et non l'Eglise: l'Eglise laboure le champ, mais c'est Dieu seul qui donne la rosée et qui fait luire le soleil; l'Eglise administre les signes de la grâce appelés sacrements, mais c'est Dieu seul qui donne la grâce et qui fait les saints; l'Eglise doit vivre de Dieu, mais elle n'est pas Dieu; elle n'est que son instrument, toujours imparfait.

Ch. X. De l'unité de l'Eglise chrétienne:

I. La notion vraie.

Expliquons d'abord la notion vraie, et ensuite les notions erronées. La première sera élucidée par l'analyse des points suivants: 1° Nécessité d'une certaine unité dans l'Eglise chrétienne; 2° Nature de cette unité; 3° Son objet et son étendue; 4° De la variété dans l'Eglise chrétienne; 5° De la rupture de cette unité; 6° Confirmation de cette doctrine par la tradition et par l'histoire de l'Eglise.

§ I. Nécessité d'une certaine unité dans l'Eglise chrétienne.

Il ne peut exister dans l'Eglise chrétienne qu'une unité imparfaite, et non absolue, l'unité parfaite n'existant qu'en Dieu. Toute unité, parmi les hommes, est nécessairement imparfaite, parce que chaque homme voit à sa manière, sent à sa manière, comprend les mots et considère les objets à sa manière, et qu'ainsi les mêmes mots et les mêmes objets éveillent des idées et des sensations différentes suivant les sens et les facultés de chaque individu.

J.-C., en comparant son Eglise à un édifice, à une cité, à un royaume, à un arbre, à un filet, à un champ, à une aire, etc., a

montré, par chacune de ces comparaisons, qu'il doit y avoir, dans son Eglise, une certaine unité, mais, à côté de cette unité, de grandes variétés. S'il a dit qu'un jour il n'y aurait qu'un seul pasteur et un seul bercail, ce n'a été qu'un vœu relatif à l'avenir ; s'il a demandé à son Père que ses disciples soient un comme il est un avec son Père, ce n'a été non plus qu'un vœu et une prière. On voit toutefois dans cette prière que l'unité des fidèles entre eux ne doit pas être seulement une unité de sentiment, mais aussi une unité de vérité, de sagesse, de doctrine : car le Verbe est vérité, sagesse et doctrine. Le Christ a d'ailleurs mis en garde ses disciples contre la doctrine des Pharisiens et des Sadducéens (cavete a fermento Pharisæorum et Sadducæorum . . . a doctrina Pharisæorum et Sadducæorum ; *Matth.* XVI, 11-12) ; et en combattant ainsi ces hérésies du judaïsme (*Act.* V, 17, et XV, 5), il a condamné le principe même de l'hérésie, en tant qu'elle est une dissension fondée sur l'erreur.

Les apôtres ont répété l'enseignement du Christ. *St. Paul* : I Cor. XII, 12-13 : Sicut corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt, ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus . . . et omnes in uno spiritu potati sumus. — v. 25 : ut non sit schisma in corpore. — v. 27 : Vos autem estis corpus Christi. — Ephes. IV, 3-4 : Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. — Galat. III, 28 : Non est Judæus neque Græcus, non est servus neque liber, non est masculus neque femina, omnes enim vos unum estis in Christo Jesu. — V. 20 : Paul énumère parmi les œuvres de la chair les contentions, les dissensions, les sectes. — *St. Pierre* (II Ep. II, 1 et 10) s'élève contre les faux prophètes et les menteurs qui introduisent des sectes de perdition dans l'Eglise. — Il importe de remarquer qu'aujourd'hui le mot « secte » signifie un « petit » groupe religieux, mais que tel n'est pas le vrai sens de ce mot dans le N. T. Le Christ, en effet, n'a jamais condamné une minorité comme telle (pusillus grex) ; ce n'est pas le petit nombre qui constitue par lui-même l'erreur ; mieux vaut une minorité fidèle à la vérité qu'une majorité attachée à l'erreur. La « secte » condamnée par les apôtres est le groupe, grand ou petit, qui se détache de la vérité et de la vraie Eglise. — Il importe de remarquer encore que les *fidèles de Jérusalem*, au temps des apôtres, ne pratiquaient pas seulement l'unité de « sentiment », mais encore et avant tout l'unité de « doctrine » : erant perseverantes in doctrina apostolorum, et communicatione fractionis panis, et orationibus.

Nous verrons plus loin que l'Eglise ancienne, qui a été très tolérante pour certaines pratiques de culte et de discipline (même

encore en 160 les pratiques de la loi mosaïque dans l'Eglise n'étaient pas encore abolies), a été très ferme dans le maintien de la foi objective contre les payens, contre les Juifs et contre les hérétiques. Le fait qu'elle a condamné les hérésies prouve le fait qu'elle avait une doctrine une et fixe qui lui servait de norme. Kant s'est donc trompé gravement, en prétendant que l'Eglise n'est qu'une société morale, fondée seulement sur la morale, sans dogmes, etc.; outre la morale, elle revendique le vrai dogme chrétien.

La raison démontre aussi cette nécessité: car elle nous montre qu'un corps divisé est un corps malade, et qu'un corps dont tous les organes fonctionnent dans l'unité, est un corps sain; qu'une âme divisée dans ses facultés, est une âme malade; qu'au contraire elle est d'autant plus forte qu'elle est plus une; qu'une société divisée est aussi d'autant plus faible qu'elle est plus divisée; que plus la civilisation augmente, plus l'idée de la solidarité humaine dans tous les ordres de choses se développe, et que par conséquent, dans l'ordre religieux, l'Eglise doit aussi être une et forte. Quæ ad esse tendunt, ad unum tendunt (St. Aug.). — A ceux qui objectent que l'unité de croyance n'est que du fanatisme et du jacobinisme, nous répondons que toutes les croyances ne sauraient en effet être unes; qu'il ne s'agit pas ici d'une telle unité, mais seulement de l'unité dans les seuls enseignements de J.-C., lesquels laissent place encore à un vaste monde d'interprétations, d'opinions, d'applications théoriques et pratiques, qui toutes, étant humaines, restent libres. Nous verrons plus loin que cette sage unité répudie tout fanatisme et tout jacobinisme.

§ II. En quoi doit consister, d'une manière générale, cette unité.

Tout être composé — et une société est un être composé — ne peut être un qu'à deux conditions: l'accord de toutes ses parties entre elles, et le concours de toutes ses parties à un but commun. Evidemment, l'accord des parties entre elles exige qu'aucune ne soit ni combattue ni absorbée par les autres. Ces deux principes de bon sens doivent être ainsi appliqués à l'Eglise chrétienne.

1° L'Eglise chrétienne est composée de plusieurs éléments: dans l'ordre intellectuel, elle renferme des dogmes et des opinions; dans l'ordre moral, des préceptes divins et des prescriptions purement ecclésiastiques; dans l'ordre liturgique, des rites d'institution divine et des rites d'institution purement ecclésiastique; dans l'ordre administratif, la hiérarchie de droit divin et les simples fidèles. Si tous ces éléments se combattent, l'Eglise ne peut être une; s'ils

s'absorbent, si les prescriptions ecclésiastiques tendent à prendre la place des préceptes divins, si les dogmes veulent absorber les opinions, si les rites ecclésiastiques cherchent à devenir des sacrements, ou les sacrements de simples rites ecclésiastiques, si les membres de la hiérarchie annihilent ou absorbent les simples fidèles, etc., l'unité est impossible. L'unité consiste en ce que chaque élément soit maintenu à son rang et dans sa propre valeur, avec la pleine liberté d'agir suivant sa nature spéciale, et en ce que tous s'accordent ainsi dans le fonctionnement particulier de chacun. Dieu n'a mis aucun élément de discorde dans son Eglise; ce sont les hommes qui en mettent. Donc tous les éléments institués par le Christ doivent être maintenus dans leur distinction et dans leur action propre.

2° Il faut que tous ces éléments concourent à un but commun. Or le but pour lequel J.-C. a fondé son Eglise est le salut du genre humain, et ce salut est l'œuvre de la grâce divine et de la liberté humaine. C'est à ce but à la fois naturel et surnaturel que l'Eglise doit travailler, et non à un but temporel (pouvoir temporel, Etats pontificaux, revenus ecclésiastiques, etc.).

Telle est la nature de l'unité qui doit régner dans l'Eglise de J.-C.

§ III. Quel est l'objet et quelle est l'étendue de cette unité?

L'Eglise chrétienne doit être une dans ce qui constitue l'essence de son ministère. En effet, nous voyons dans les *Actes des apôtres* que les apôtres ont exercé un ministère (I, 17); que tous les fidèles, qui persévéraient dans la doctrine des apôtres, pratiquaient entre eux l'égalité (II, 44); que l'unité de l'Eglise était manifeste dans l'apostolat possédé solidairement par les douze, et dans l'accord des douze et des autres frères (voir le concile de Jérusalem, ch. XV). *St. Paul* ne mentionne qu'une Eglise, l'Eglise que le Christ s'est acquise par son sang (XX, 28). Il la représente comme un corps dont tous les organes fonctionnent, chacun suivant sa nature et ses aptitudes, et tous d'accord entre eux, sous la direction de la tête qui est le Christ et le Christ seul (Rom. XII; I Cor. I, 11-13; III, 11, 21-23). Il enseigne que, dans l'Eglise, les grâces et les services sont multiples et divers, mais qu'il n'y a qu'un esprit, qu'un Seigneur; que les uns ont reçu le don de sagesse, d'autres le don de science, etc., mais que tous travaillent « ad utilitatem » et pour le même but. St. Paul combat les divisions; il ne veut pas que les uns soient à Céphas, les autres à Apollos, mais que tous soient au Christ seul, parce que c'est lui seul qui est la tête et le chef. Il représente encore l'Eglise comme un édifice

un, construit entièrement sur la pierre angulaire qui est le Christ (Ephes. II, 20-21). Il dit expressément que l'Eglise est un corps compact et coordonné: crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus; ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis (IV, 15-16). Bref, c'est en Christ seul et par Christ seul que l'Eglise est une: in ipso condita sunt universa (Coloss. I, 15-18); c'est lui seul qui est le grand pasteur des brebis: Pastorem magnum ovium Dominum N. J. Christum (Haebr. XIII, 20-21). *St. Pierre* enseigne, de même, que les fidèles sont les pierres vivantes de l'édifice spirituel, et que le Christ en est « la pierre suprême angulaire » (I Ep. II, 4-6). *St. Jean* déclare que notre société est avec le Père et avec son Fils J.-C. (I Ep. I, 3); il ne nomme aucun chef humain; il ajoute que celui qui ne persévère pas dans la doctrine du Christ n'a pas Dieu avec lui: qui permanet in doctrina, hic et Patrem et Filium habet (II Ep., 9-10). *St. Jude* professe la même doctrine (3 et 20).

La conséquence de cet enseignement apostolique est que tout ce qui vient de J.-C. doit être un dans l'Eglise, et cela seulement. Nous verrons plus loin que les Pères ont parlé dans le même sens. De là l'adage admis universellement: *in necessariis unitas*, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Ces choses nécessaires sont les choses de droit divin, c'est-à-dire les choses enseignées, imposées ou établies par J.-C. L'Eglise, qui en est la dépositaire et la gardienne, ne saurait les altérer; donc il doit y avoir unité dans le maintien et la garde de ces choses.

Précisons. J.-C. a enseigné une doctrine, imposé des préceptes, établi des sacrements, fondé une Eglise. Donc une quadruple unité s'impose: — 1° *Unité dogmatique*, dans la foi objective, c'est-à-dire dans tout ce que J.-C. a enseigné, et dans cela seulement, et non dans les opinions humaines: omnes *in unitatem fidei et agnitionis* filii Dei, in virum perfectum... ut jam non simus parvuli fluctuantes et circumferamur omni vento *doctrinæ* . . . ad circumventionem *erroris* (Ephes. IV, 13-14). — 2° *Unité morale.* Il n'y a dans l'Eglise qu'un seul Seigneur, unus Dominus (Ephes. IV, 5); c'est sa loi seule qui est la loi, ce sont ses préceptes seuls qui sont obligatoires pour le salut (docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis). — 3° *Unité sacramentelle:* Unum baptisma (Ephes. IV, 5) ...Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus (I Cor. X, 17). Etc. Quant aux formes des rites, des prières, des cantiques, des hymnes, elles ont toujours varié dans l'ancienne Eglise, comme le prouvent les variétés des anciennes liturgies. Plusieurs conciles provinciaux, au VI[e] siècle, ont cherché à mettre plus d'unité entre les diverses Eglises, mais sans prohiber aucunement la variété, laquelle d'ail-

leurs est aussi utile qu'inévitable. — 4° *Unité ecclésiastique.* Nous verrons plus loin quels sont les degrés hiérarchiques établis par J.-C., et quelle est la nature de l'autorité qu'il a confiée à son Eglise. Il sera alors évident que l'unité ecclésiastique doit consister dans l'accord des évêques, des pasteurs et des fidèles, à professer exactement la doctrine même de J.-C., à pratiquer ses préceptes, à recourir à ses moyens de salut. Disons dès maintenant que l'unité administrative de l'Eglise ne saurait consister dans le seul accord des évêques entre eux: soit parce que les évêques ne sont, à eux seuls, ni toute la hiérarchie, ni a fortiori toute l'Eglise; soit parce qu'ils peuvent être des représentants infidèles de leurs Eglises particulières, et que, de fait, plusieurs l'ont été souvent.

On voit par ces explications combien se trompent ceux qui prétendent que « l'unité est la tyrannie ou la dictature », et que, dès lors, elle est une impossibilité ou une chimère chez des hommes libres. Nous répondons que toute société doit être ordonnée; que tout ordre implique une certaine unité; qu'il n'y aura jamais tyrannie, mais toujours liberté, là où règnera le Christ (Jugum enim meum suave est et onus meum leve; *Matth. XI, 30);* que, dans la véritable Eglise chrétienne, il n'y a pas d'autre chef que le Christ, pas d'autre tête que le Christ, pas d'autre pierre angulaire que le Christ, pas d'autre évêque des âmes que le Christ, pas d'autre pontife suprême que le Christ.

§ IV. De la variété dans l'Eglise chrétienne.

I. *En général,* cette question est déjà résolue par ce qui précède.

En effet, si tout ce que le Christ a enseigné et imposé est obligatoire pour tous les chrétiens, il est clair que ce qu'il ne leur a ni enseigné ni imposé ne saurait leur être imposé en son nom. « Vous devez croire tout ce que je vous ai enseigné, vous devez pratiquer tout ce que je vous ai ordonné, *omnia quæcumque mandavi vobis* », ces propositions ont pour conséquence celle-ci: « Vous n'êtes obligés ni de croire ni de faire ce que je ne vous ai pas enseigné. »

De même, lorsque St. Paul enseigne que la foi doit être une chez les chrétiens, c'est dire que ce qui n'est pas de foi ne doit pas nécessairement être un, et que, par conséquent, il peut y avoir variété, *non pas contre la foi, mais en dehors de la foi.* Lorsque St. Jean enseigne (I Ep. II, 24) qu'il faut persévérer dans ce qu'on a entendu dès le commencement (vos quod audistis ab initio, in vobis permaneat), et que c'est là la condition pour demeurer soi-même dans le Fils et dans le Père (et vos in Filio et

Patre manebitis), c'est dire évidemment qu'il n'y a pas obligation de tenir ce qui n'a pas été enseigné dès le commencement.

D'ailleurs, outre le Christ et les apôtres, la raison nous dit: 1° que la religion véritable doit être à la fois une et variée (voir le *Traité de la religion en général)*, et que, par conséquent, la véritable Eglise chrétienne doit être, elle aussi, une et variée; — 2° que le besoin de variété n'est pas moins nécessaire, dans la nature, que le besoin d'unité. Cette loi du monde naturel a sa loi parallèle dans le monde surnaturel. Partout la multiplicité des formes, quand elle n'altère pas le fond ou l'essence des choses, augmente la beauté, repose la vue et l'âme. Aucun homme n'est semblable à un autre homme, et cependant l'humanité est une; aucune langue n'est semblable à une autre langue, et cependant le langage humain est un. Plus on étudie la nature, plus on admire son unité merveilleuse, mais aussi sa variété inépuisable. La science est une, mais les sciences sont multiples; et que serait la science une, si les sciences n'existaient pas avec leurs variétés? que serait l'humanité une, si les individus n'existaient pas avec leurs dissemblances? que serait la littérature, une comme art, si les littératures et les littérateurs n'existaient pas avec leur multiplicité de formes et même avec leurs disparates? S'il en est ainsi dans les choses humaines, si la beauté de l'univers et de la société vient des variétés harmonisées qu'ils contiennent, pourquoi n'en serait-il pas ainsi entre les Eglises? Il n'y a qu'une seule Eglise chrétienne universelle, mais il y a plusieurs Eglises particulières, et ce sont les variétés harmonisées de celles-ci qui font la beauté une de celle-là. Pourquoi se ressembleraient-elles jusqu'à l'uniformité? Cette uniformité ne serait plus de la beauté. Que tout ce qui est divin soit un en elles, très bien: donc même dogme, même morale, même grâce, mêmes sacrements; mais que chaque Eglise ait sa forme à elle, propre à son climat et à sa nation, à son caractère et à son histoire, à ses traditions et à ses usages, à sa manière de voir, de sentir et de faire, aux points de vue et aux opinions de ses membres. La lyre parfaite a plusieurs cordes, et il y a plusieurs demeures dans la maison du Père céleste. Un des points sur lesquels St. Augustin insiste le plus dans sa théologie, c'est la variété des usages dans les différentes Eglises, et la nécessité de les respecter. Il voulait l'unité et non l'uniformité, l'unité dans la foi et la variété dans les actes. Donc même croyance, mais cérémonies diverses; même dogme et même décalogue, mais disciplines diverses; même évangile, mais explications théologiques diverses, selon les différentes tournures des esprits et les différents points de vue de la science [1]).

[1]) Voir *Le Catholique national,* du 2 juin 1894: « La variété dans l'unité. »

II. Après ces considérations générales, *précisons*. Etant donné le principe de bon sens que la variété ne doit pas *contre*dire l'unité, et le principe de foi chrétienne qu'il doit y avoir unité dans les choses divines, il résulte clairement, d'une part, que la variété ne doit exister que dans les choses humaines, et, d'autre part, qu'elle peut exister dans toutes les choses humaines.

Or, les éléments humains dans l'Eglise sont: la théologie ou la spéculation théologique, les prescriptions humaines, les rites d'origine humaine, et la discipline purement humaine. En effet: 1° si les enseignements mêmes du Christ sont obligatoires pour tous ses disciples, les explications humaines de ces enseignements et les applications diverses que les hommes peuvent en faire, ne sont qu'humaines; elles ne peuvent pas, par conséquent, être imposées comme divines; donc elles doivent être libres; — 2° si tous les chrétiens doivent être uns dans la morale imposée par le Christ, ils peuvent varier dans les manières de l'observer; car il est incontestable qu'il y a plusieurs manières de faire le bien et de pratiquer la vertu; — 3° si tous les chrétiens doivent être uns dans la pratique des rites d'origine divine, ils peuvent varier dans les rites additionnels qui leur sont inspirés par les besoins du milieu où ils vivent (climat, race, époque, mœurs, traditions, circonstances); — 4° si tous les chrétiens doivent être uns dans la soumission à la constitution divine de l'Eglise, on peut évidemment varier dans les parties non divines, dans les détails disciplinaires et administratifs, détails que l'histoire ecclésiastique nous montre effectivement multiples et différents dans toutes les Eglises particulières autonomes.

Nous verrons, dans ce même chapitre (§. VI), comment la doctrine des Pères et les faits de l'histoire justifient cette thèse. Bornons-nous donc ici à remarquer: que la sage variété n'est nullement opposée à la sage unité, et que la diversité des formules n'implique pas toujours la contradiction dans la doctrine; que, de même qu'une langue peut être parlée de plusieurs manières et donner lieu à plusieurs dialectes, ainsi une même formule peut être expliquée de plusieurs façons et le même dogme peut donner lieu à plusieurs opinions théologiques; que le dogme, pour exercer une action sur la vie, doit se convertir en sentiment; que nos sentiments nous sont très personnels et que nous y mettons notre marque; que, de même que chacun a le droit d'interpréter à sa façon et au gré de son cœur tel morceau de musique, telle œuvre d'art, tel sujet littéraire, ainsi chaque intelligence a le droit d'interpréter les vérités, quelles qu'elles soient, qui lui sont énoncées; que les plus grands saints ont été ainsi très divers; que la grâce, loin d'être compromise par cette variété des actes, des formes et

des résultats, n'en est que plus admirable; que la sagesse de Dieu elle-même est multiforme (multiformis sapientia Dei; *Ephes.* III, 10), et que Dieu a parlé à nos pères de plusieurs manières (multisque modis olim Deus loquens patribus; *Haebr.* I, 1); que les Pères, par les grandes libertés qu'ils ont prises dans leurs spéculations théologiques et dans leurs mesures disciplinaires, si diverses, nous autorisent et nous incitent même à user des mêmes droits et à modifier aussi les canons, comme ils l'ont fait, suivant les besoins spirituels des Eglises et des époques.

C'est ainsi que l'Eglise chrétienne apparaît dans sa vraie lumière et dans son vrai jour, et que sa beauté réelle resplendit, semblable à ces triptyques que les regards superficiels prennent pour des tableaux disparates ou brisés, et qui ne sont en réalité que des parties harmonieuses d'un seul tout, parties séparées par un cadre, mais, dans le fond, exposant le même sujet. Ainsi comprise, l'Eglise peut aussi être comparée à un chant parfaitement un, chant dont les parties multiples, chantées par des chœurs multiples et des voix différentes, n'en sont que plus mélodieuses. Il faut donc condamner, d'une part, les excessifs qui, exagérant la variété, tombent dans les divisions et les contradictions; et, d'autre part, les excessifs qui, exagérant l'unité, tombent dans l'identification erronée des contraires, à l'exemple des unitariens qui ont nié la Trinité, des monophysites qui ont nié les deux natures en J.-C., des monothélites qui ont nié ses deux volontés, des transsubstantialistes qui nient la substance du pain et du vin dans l'eucharistie, etc. Ici comme partout, la vérité est dans le juste milieu.

§ V. De la rupture de l'unité de l'Eglise.

Cette rupture peut se faire par l'hérésie, par le schisme et par l'excommunication.

I. Hérésie. Ce mot vient de *αἵρεσις*, *αἱρεῖν*, prendre, enlever, choisir: l'hérétique prend parti, fait un choix, enlève de la totalité des vérités divines une ou plusieurs de ces vérités pour les rejeter, et il se sépare ainsi de ceux qui restent fidèles à la vérité primitive et intégrale. Ce mot se trouve déjà dans le N. T.: hæresis sadducæorum *(Act.* V, 17); de hæresi Pharisæorum *(Act.* XV, 5); oportet et hæreses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis *(I Cor.* XI, 19); opera carnis . . . dissensiones, sectæ *(Gal.* V, 20). Ce mot a été pris dans des sens très larges, et on en a abusé maintes fois: au V^e^ siècle, on a appelé « hérétique » celui qui commettait une erreur touchant un sujet religieux quelconque[1]), en

[1]) Voir Philastr. episc. Brixiens., *Hæreseon catalogus.*

972 celui qui méprisait formellement les canons, en 1065 l'incestueux, en 1112 le partisan des investitures, en 1409 celui qui s'obstinait dans le schisme, en 1415 celui qui manquait de charité et de grâce sanctifiante, pendant tout le moyen âge l'usurier. Au XVII[e] siècle, le P. de Bérulle a été accusé d'hérésie par les jésuites, parce qu'il ne cachait pas leurs défauts; Bossuet passe pour avoir dit que la différence entre le catholique et l'hérétique consiste en ce que le catholique n'a pas d'opinion, tandis que l'hérétique en a une [1]). Sulpice Sévère a même écrit: Tum solis oculis judicabatur, ut quis pallore potius aut veste quam fide hæreticus æstimaretur [2]). Bref, on a si souvent traité d'hérétiques les plus grands penseurs que ceux-ci se sont quelquefois glorifiés d'être hérétiques ou ont glorifié l'hérésie [3]).

Pris dans son sens strict, le mot « hérésie » signifie altération du dogme, c'est-à-dire de la vérité enseignée par J.-C. [4]). Cette altération pourrait être totale; et, dans ce cas, elle ne se distinguerait de l'apostasie qu'en ce que l'apostasie est le rejet complet de la religion, tandis qu'on pourrait concevoir l'hérésie totale comme l'altération seulement des dogmes, dogmes que l'hérétique pourrait vouloir conserver, tout en les altérant, ainsi que la pratique des rites et de la discipline. De fait, l'hérésie n'est jamais qu'une altération partielle d'un ou de plusieurs dogmes; en sorte qu'il n'y a pas d'hérésie absolue, qu'on peut être hérétique sur un point sans l'être pour cela sur d'autres, et qu'ainsi un système ou une Eglise peuvent être hérétiques sans être par le fait complètement dans l'erreur [5]).

---

[1]) Il a voulu dire que le catholique croit aux dogmes et n'a pas d'opinion qui leur soit contraire, tandis que l'hérétique professe des opinions contraires aux dogmes. Voir ses *Œuvres,* édit. Vivès, T. XVII, p. 112.

[2]) Edit. Lavertujon, T. II, p. 173, préface.

[3]) C'est ainsi que Chateaubriand a écrit dans ses *Etudes historiques:* « Les hérésies ne furent que la vérité philosophique ou l'indépendance de l'esprit de l'homme refusant son adhésion à la chose adoptée . . . Toujours il y aura des hérésies, parce que l'homme né libre fera toujours des choix. L'hérésie . . . constate une de nos plus nobles facultés, celle de nous enquérir sans contrôle et d'agir sans entraves. »

[4]) On lit dans Thomas d'Aquin: « Hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed *ejus dogmata corrumpunt* »; — dans Bergier (Dict. de Théol., art *Héréticité* et *Hérétique:* « Démontrer l'héréticité d'une opinion, c'est faire voir qu'elle est formellement *contraire à un dogme de foi* décidé et professé par l'Eglise catholique. Héréticité est l'opposé de catholicité et d'orthodoxie. Hérétique, sectateur ou défenseur d'une opinion contraire à la croyance de l'Eglise catholique. »

[5]) Le jésuite de la Barre a écrit (*Quinzaine,* 16 novembre 1898, p. 149): « Une hérésie, un système *partiellement faux* est le plus souvent une caricature de la vérité. Il peut bien la défigurer; mais *il en conserve certains traits remarquables* qu'il exagère dans l'intérêt de sa cause. »

Cette altération partielle peut se faire *ou par soustraction* d'une ou de plusieurs vérités révélées, *ou par addition* d'une ou de plusieurs doctrines humaines, surtout si cette doctrine humaine est erronée. Cette altération peut aussi se faire *ou directement*, en soustrayant ou niant directement un dogme strict, ou en ajoutant directement au dogme strict une doctrine qu'on voudrait imposer comme dogme et qui de fait n'en est pas un; *ou indirectement*, en enseignant comme simple opinion une doctrine qui serait inconciliable avec le dogme strict. En enseignant cette doctrine comme une simple opinion sans la donner comme un dogme, on ne touche pas directement au dépôt du dogme même, et on la laisse en dehors de ce dépôt; cependant, comme elle est une erreur, elle blesse indirectement et dans une certaine mesure le dogme même; elle ne lui est pas complètement contraire en ce sens qu'elle ne prétend pas être de foi et qu'elle ne s'introduit pas dans le dépôt même du dogme, mais elle l'attaque néanmoins, quoique de loin et indirectement.

Il importe au plus haut point de distinguer l'hérésie objective ou matérielle, et la culpabilité formelle d'hérésie ou hérésie subjective. L'hérésie *objective* ou *matérielle* est l'altération même du dogme, considérée en elle-même comme erreur et indépendamment de l'état d'esprit de celui qui la commet; tandis que l'hérésie *subjective* est celle que l'on sait ou que l'on croit être une altération ou une négation de la doctrine de J.-C. On peut, en effet, commettre une hérésie objective ou matérielle, sans le savoir et sans le vouloir, en se croyant de bonne foi dans la vérité; et alors on est matériellement, objectivement hérétique, mais sans être coupable d'hérésie, la culpabilité morale étant toujours subjective. Lorsque l'Eglise a constaté qu'une doctrine est objectivement hérétique, elle doit la condamner comme telle et déclarer matériellement hérétiques toutes les personnes qui la professent; mais comme elle ne peut pas constater que leur conscience est de mauvaise foi et qu'elles sont subjectivement hérétiques ou coupables d'hérésie, il en résulte qu'elle ne peut pas les traiter comme subjectivement ou formellement coupables d'hérésie. L'hérésie objective suffit toutefois pour que l'Eglise ait le droit et le devoir de *déclarer* séparé de l'Eglise visible ou du corps de l'Eglise celui qui la commet sciemment ou non; mais l'Eglise ne saurait le *déclarer* séparé de l'Eglise invisible ou de l'âme de l'Eglise, soit parce que les consciences lui échappent, soit parce qu'un hérétique matériel peut l'être de bonne foi, sans le savoir et sans le vouloir, et que par sa bonne foi et par sa bonne volonté il appartient à l'Eglise invisible ou à l'âme de l'Eglise, comme il a été dit antérieurement (ch. V).

J'ai dit que l'Eglise *déclare* séparés de l'Eglise visible les hérétiques matériels. En effet, elle ne peut faire qu'une déclaration: car ce n'est pas elle qui sépare de l'Eglise les hérétiques, ceux-ci s'en séparant eux-mêmes par le fait même de leur hérésie. L'Eglise, par sa déclaration, ne fait que rendre officiellement notoire la séparation déjà réelle.

De même que ce n'est pas la définition de l'Eglise qui *fait* les dogmes, mais qui seulement les *fait connaître*, ainsi ce n'est pas sa condamnation qui *fait* l'héréticité d'une doctrine; elle la fait connaître seulement, ou la proclame officiellement. Il a été démontré qu'une vérité *est* un dogme parce qu'elle a été enseignée par J.-C., et non pas parce qu'elle est enseignée par l'Eglise [1]). L'Eglise l'enseigne, parce qu'elle est déjà un dogme, ce qui est bien différent. Le témoignage constant, universel et unanime de l'Eglise *fait connaître* le dogme, qui est déjà dogme par le seul fait qu'il a été enseigné par J.-C.; ce témoignage n'est donc qu'un moyen de connaître le dogme, mais il n'est ni la source ni la raison d'être du dogme. De même, ce n'est pas la condamnation d'une doctrine par l'Eglise qui la *fait* hérétique; cette condamnation la montre seulement ou la *fait connaître* comme hérétique.

On voit dès lors combien se trompent les théologiens qui prétendent qu'une hérésie n'est hérésie qu'à partir de la déclaration de l'Eglise, et que, tant que l'Eglise ne l'a pas déclarée hérétique, on peut l'enseigner sans être hérétique. Cette théologie est erronée: car dès qu'on sait qu'une doctrine est hérétique (et on peut le savoir avant que l'Eglise l'ait déclaré), on ne peut enseigner cette doctrine sans se rendre coupable d'hérésie; de même que, dès qu'on sait qu'une doctrine a été enseignée par le Christ (et on peut le savoir avant que l'Eglise le déclare), on doit croire cette doctrine comme de foi divine, parce qu'elle est déjà par elle-même de foi divine.

Bergier a donc tort de définir l'hérésie « une erreur volontaire et opiniâtre contre quelque dogme de foi »; cette erreur volontaire et opiniâtre constitue la culpabilité d'hérésie ou l'hérésie subjective, mais non l'hérésie objective. L'Eglise, ne lisant pas dans les consciences (dont Dieu seul est juge), ne peut pas constater si l'erreur est volontaire et opiniâtre.

André a donc tort, lorsque, dans son Cours de Droit canon (art. *Hérésie)*, il rappelle cette maxime du canon 28 de la cause 24, quest. 3: « Hæreticus est qui alicujus temporalis commodi et maxime vanæ gloriæ principatusque sui gratia, falsas ac novas

[1]) Voir le *Traité du dogme, de la foi et de la science.*

opiniones vel gignit vel sequitur », et ajoute : « *Ce n'est pas l'erreur d'elle-même qui caractérise l'hérésie, il faut pour cela qu'elle soit jointe à l'opiniâtreté ;* de sorte que celui qui, après s'être trompé, reviendrait de bonne foi à la vérité, *ne serait pas censé avoir été hérétique ;* c'est le canon 29, cause 24, question 3, qui le décide ainsi. » Cette doctrine est manifestement erronée, parce qu'elle confond l'hérésie en elle-même et la culpabilité d'hérésie, en d'autres termes, l'hérésie objective et l'hérésie subjective. L'opiniâtreté caractérise, non l'hérésie (qui est une erreur, opiniâtre ou non), mais la culpabilité d'hérésie. C'est grâce à cette confusion que l'Eglise romaine s'est adjugé le droit de torturer les hérétiques comme coupables d'hérésie volontaire et opiniâtre, ce qu'il n'était pas en son pouvoir de constater.

Le P. Ingold a donc tort, lorsqu'il dit, lui aussi, que « c'est l'opiniâtreté dans la défense de l'erreur qui constitue l'hérésie », et lorsqu'il s'appuie sur cette fausse maxime pour prétendre que Bossuet, en combattant l'infaillibilité papale, n'a été que dans l'erreur, et non hérétique [1]). Si l'infaillibilité papale est un dogme en soi (et aux yeux de Rome elle en est un), Bossuet, en la niant, est tombé évidemment dans une hérésie objective, sans être toutefois coupable d'hérésie (sa bonne foi étant certaine). Le P. Ingold place l'essence de l'hérésie dans la condamnation qu'en fait l'Eglise (actuellement le pape) : il ne voit pas que ce qui constitue l'erreur, c'est l'erreur même, et que, condamnée ou non, l'erreur est toujours l'erreur.

Sur les erreurs multiples et graves que Rome commet au sujet de l'hérésie, voir le *Traité de l'Eglise romaine.*

II. Schisme. Ce mot vient de *σχίσμα* et de *σχίζειν*, séparer, couper : le schismatique se sépare, se retranche de l'Eglise, non pas par le rejet d'une ou de plusieurs vérités révélées (ce serait alors une hérésie), mais par le rejet d'une décision disciplinaire prise par une autorité supérieure, ou par un acte opposé à cette décision (par exemple, la consécration d'un évêque non légalement élu, la formation d'un parti agissant illégalement dans l'Eglise). Le mot schisme se trouve aussi dans l'Ecriture : Et non sint in vobis schismata *(I Cor.* I, 10) ; etc. On a abusé souvent du mot « schisme » comme du mot « hérésie ». Encore maintenant, en Orient, on traite facilement de schismatiques les membres d'une Eglise particulière qui revendique son autonomie et qui, se trouvant dans des circonstances nouvelles, se soustrait à la juridiction ordinaire à laquelle elle avait été soumise jusque-là. Il est évident que changer une

[1]) *Bossuet et le jansénisme,* p. 2.

administration ecclésiastique, qui de sa nature est changeante, n'est rompre ni l'Eglise, ni l'unité de l'Eglise (voir nos 2 et 3 : En quoi l'Eglise doit être une). D'après les papistes, sont schismatiques tous les chrétiens, même non hérétiques, qui se détachent « de l'unité du siège romain ». Les papistes se trompent : parce qu'il est faux, comme nous l'avons déjà constaté, que le siège romain soit le centre de l'unité de l'Eglise[1]; 2° parce que ce siège, loin d'avoir fortifié l'unité de l'Eglise, a été de fait, au contraire, une cause de divisions et de schismes : c'est ce siège qui, au IXe siècle, s'est séparé de l'Eglise des huit premiers siècles[2]; c'est lui qui, pendant le moyen âge, a provoqué par ses scandales et ses ambitions, la plupart des divisions occidentales; c'est lui qui, au XVIe siècle, a poussé les protestants à la rupture, etc., etc.; et actuellement l'Eglise romaine ou papiste est manifestement coupable de schisme et d'hérésie envers l'Eglise catholique ou universelle[3].

Il importe de remarquer, tout en condamnant les schismes, les sectes et les sectaires, qu'il y a du bien dans le mal et de la vérité dans l'erreur; que telle secte, en se séparant de l'Eglise, même pour une raison mauvaise, emporte cependant avec elle telle vérité chrétienne et telle vertu chrétienne, auxquelles elle s'applique de toutes ses forces et qu'elle met quelquefois mieux en relief que les fidèles restés dans l'unité de l'Eglise. De là la nécessité de tout éprouver *(omnia probate)*, de retenir ce qui est bon *(quod bonum est tenete)*, et de rendre hommage au bien partout où il se trouve, même dans des ennemis *(semper quod bonum est sectamini in invicem et in omnes*[4]). Non certes que nous approuvions l'hérésie ou le schisme. Entre ceux qui célèbrent « le bienfait de l'hérésie pour la piété chrétienne[5] » et saint Paul qui la condamne comme une œuvre antispirituelle et antichrétienne, nous n'hésitons pas; nous préférons la raison droite et positive de saint Paul à tous les paradoxes de la fantaisie. Mais nous avouons volontiers qu'à quelque chose malheur est bon et qu'il y a du bien dans le mal, sans transformer pour cela le mal en bien.

---

[1]) Voir, pour plus ample démonstration, le *Traité de l'Eglise romaine.*

[2]) Voir mon étude : *L'ancienne et la nouvelle Eglise catholique, en Occident, du IXe siècle à l'époque actuelle;* Revue, 1896, p. 264-280.

[3]) Voir mes ouvrages : *Comment l'Eglise romaine n'est plus catholique,* 1872; et *La Papauté antichrétienne,* 1873; — les ouvrages de Guettée : *La Papauté schismatique,* 1863; et *La Papauté hérétique,* 1874.

[4]) Voir, dans le *Catholique national* du 10 mars 1900, p. 18 : *Les sectes et l'esprit sectaire.*

[5]) Voir le discours de M. le prof. P. Chapuis sur « le bienfait de l'hérésie pour la piété chrétienne », dans la *Revue chrétienne,* décembre 1902, p. 409-419.

III. Excommunication: peine ecclésiastique qui place le puni en dehors de la communion de l'Eglise. Elle n'était infligée dans l'ancienne Eglise que pour les fautes très graves et connues. Elle pouvait être partielle et ne priver, par exemple, que de la communion eucharistique, ou totale et exclure de toute participation aux offices et aux charges de l'Eglise. L'une et l'autre étaient tenues pour illicites, quand elles était prononcées contrairement aux canons, et pour nulles, quand elles étaient fondées sur des faits inexacts. En tout cas, partielle ou totale, licite ou valide, l'excommunication n'excluait que de la communion de l'Eglise visible, et non de l'Eglise invisible, celle-ci échappant au jugement de l'Eglise visible.

Ces notions générales établies, examinons les questions suivantes :

1° Est-il *permis* à l'Eglise d'excommunier quelqu'un de ses membres? Oui: car toute société a le droit d'expulser le membre indigne qui la compromet; c'est pour elle une question d'honneur et quelquefois même d'existence. L'Eglise, comme société religieuse visant à la sainteté, a plus que toute société profane le droit d'être sévère. Lorsque saint Paul a dit qu'il faut qu'il y ait des hérésies (I Cor. XI, 19), il a dit simplement qu'elles sont inévitables, étant données les ignorances et les passions des hommes; mais il ne les a nullement justifiées, et, loin d'avoir dit qu'il fallait les tolérer, il a écrit à Tite (III, 10): Hæreticum hominem post unam et secundam correptionem devita. Et il a approuvé l'expulsion de l'incestueux de Corinthe (I Cor. V, 2). Sans doute, le mot « excommunication » ne se trouve pas dans l'Ecriture; mais on voit que la chose y est.

On objecte: *a)* A Jacques et à Jean qui priaient Jésus de faire descendre le feu du ciel sur une ville de Samarie qui avait refusé de les recevoir, il répondit: « Vous ne savez de quel esprit vous êtes; le Fils de l'homme n'est pas venu perdre les âmes, mais les sauver » (Luc, IX, 55-56). Donc excommunier n'est pas agir selon l'esprit chrétien. — *Réponse:* Si l'excommunication consistait à faire descendre le feu du ciel sur le coupable, elle serait en effet contraire à l'esprit du Christ; mais elle ne doit consister que dans le signalement du coupable aux fidèles, lorsque les intérêts spirituels l'exigent. Or les paroles du Christ n'interdisent pas cette mesure de prudence, qui a précisément pour but de sauver les âmes menacées.

b) On objecte: Un homme de bonne foi ne saurait être puni; or qui peut prouver qu'un hérétique et un schismatique sont de mauvaise foi? Donc la justice exige qu'on les tolère. — *Réponse:*

Il ne s'agit pas de juger de la bonne foi ou de la mauvaise foi d'un hérétique, d'un schismatique, d'un pécheur quelconque, mais seulement du mal qu'il cause, volontairement ou non, par l'erreur objective, ou par le schisme ou par les crimes dont il est l'auteur. Dieu juge sa conscience; l'Eglise ne la juge pas, mais elle a le devoir de mettre les fidèles en garde contre l'erreur, contre le schisme, contre le vice. L'excommunication n'a pas d'autre but. Donc autant nous respectons la bonne foi des coupables, laquelle n'est pas en question, autant nous maintenons le droit et même le devoir qu'a l'Eglise de condamner la conduite extérieure de ses membres lorsque cette conduite est vicieuse et qu'elle peut induire au mal les fidèles [1]).

2° Ce droit d'*excommunier* implique-t-il le droit de *maudire* et d'*anathématiser*? De fait, ces trois expressions ont été souvent considérées comme synonymes; mais elles ne le sont pas. — En soi, l'excommunication n'implique pas la malédiction : car qui dit malédiction dit imprécation et même imprécation impitoyable; et l'excommunication ne va pas à ces extrémités. En outre, la malédiction a un caractère de durée que n'a pas la simple excommunication. — L'excommunication n'implique pas non plus l'anathème. Il est vrai que, étymologiquement, anathème signifie simplement séparation; mais, de fait, le mot a pris un sens péjoratif et odieux, que n'a pas le mot « excommunication ». — Au point de vue juridique, la confusion de ces trois mots est aussi répréhensible, d'après la maxime : odiosa sunt restringenda. — Au point

---

[1]) Nous souscrivons volontiers à cette déclaration d'un théologien romaniste : « La mauvaise foi n'est peut-être pas aussi commune que le pensent certains esprits, impatients de la contradiction. Il y a des gens qui s'imaginent volontiers qu'on n'est pas de bonne foi quand on ne pense pas comme eux. C'est là une fâcheuse disposition dont il faut nous préserver à tout prix. *La mauvaise foi d'un adversaire ne se présume jamais. Pour y croire, il faut qu'on en ait la preuve.* Jusque-là il est juste que nos contradicteurs bénéficient de la présomption de bonne foi » (M. Vacandard, *De la tolérance religieuse,* dans la « Revue du clergé français », 15 décembre 1902, p. 117-118). — Et lorsque la mauvaise foi est démontrée, faut-il frapper? M. Vacandard répond : « Le conseil me paraît peu humain. *Il semble qu'un chrétien doive tenir une autre conduite.* En somme, cet adversaire qui a le tort de s'obstiner dans la mauvaise foi, n'en a pas moins une âme à sauver. N'est-il pas à craindre que la violence de notre langage ne lui rende le retour à la vérité plus pénible et plus répugnant?... Plus fait douceur que violence... Ce n'est plus seulement une attitude sereine à garder, c'est une vertu héroïque à pratiquer. Mais qui oserait dire que le courage d'un vrai chrétien n'est pas à la hauteur d'une telle vertu? Donc, ici encore, que la devise de saint Augustin soit *notre règle : Interficite errores, diligite homines.* » M. Vacandard avoue qu'il y a des chrétiens intolérants, mais il remarque que « la faute en est à la nature humaine; que l'intolérance n'est pas le monopole du christianisme; que les libéraux qui n'ont aucune foi religieuse, sont tout disposés à confisquer la liberté de ceux qui ne pensent pas comme eux ».

de vue chrétien, on peut se demander si maudire et anathématiser dans le sens odieux actuellement attaché à ces termes, sont choses permises. Le Christ a été la bonté même envers les Samaritains, et il a prié sur la croix pour ses persécuteurs : « Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt » *(Luc*, XXIII, 34). S'il a employé souvent la locution « væ vobis », c'était pour blâmer et plaindre, mais non pour maudire et anathématiser. De plus, il a dit qu'il faut considérer comme un payen et un publicain celui qui n'écoute pas l'Eglise, mais il n'a pas dit qu'en les ignorant, en cessant d'avoir avec eux des relations d'Eglise et de confraternité religieuse, il fallait les maudire et les anathématiser. Saint Paul s'est même élevé contre ceux dont la bouche est pleine de malédiction et d'amertume (quorum os maledictione at amaritudine plenum est; *Rom.* III, 14); et il a remarqué que le Christ, en se faisant pour nous malédiction, nous a précisément rachetés de la malédiction de la loi *(Gal.* III, 13). Saint Pierre a recommandé de ne pas rendre la malédiction pour la malédiction : Non reddentes malum pro malo, nec maledictum pro maledicto, sed e contrario benedicentes (I Ep. III, 9). Et dans l'Apocalypse (XXII, 3), il est dit : Et omne maledictum non erit amplius. — Quant à l'anathème, il ne nous est pas représenté sous un jour plus favorable. C'est Pierre qui, lorsqu'il renia le Christ, commença à « anathématiser » et à jurer qu'il ne connaissait pas cet homme *(Marc*, XIV, 71). Saint Paul a désiré être anathème et séparé du Christ pour ses frères *(Rom.* IX, 3). Cependant, dans sa I^re^ Ep. aux Corinthiens (XVI, 22), il a écrit : Si quis non amat Christum, sit anathema, Maran Atha. Et dans l'Ep. aux Galates (I, 8-9) : Si quis vobis evangelizaverit præter id quod accepistis, anathema sit. Saint Paul n'a prononcé l'anathème que pour ces deux cas; et l'on voit qu'il employait lui-même ce mot dans son sens étymologique (maran atha); rien de plus.

3° L'excommunication prohibe-t-elle *toute relation* entre les fidèles et l'excommunié? L'excommunication impose aux fidèles l'obligation de veiller prudemment sur leur foi et leur vertu, et de se prémunir le mieux possible contre l'erreur et le vice. Cette prudence varie suivant les circonstances, les milieux et les mœurs; et elle ne saurait imposer les mêmes mesures à toutes les époques. De fait, aucun précepte du Christ ni des apôtres n'interdit *toute relation* entre les fidèles et l'excommunié. Saint Paul s'est borné à prohiber la communication « dans les œuvres infructueuses des ténèbres » *(Eph.* V, 11) et « dans les péchés d'autrui » *(I Tim.* V, 22). Nous avons déjà dit qu'il a recommandé à Tite d'« éviter » l'hérétique après un ou deux avertissements; or on peut s'efforcer

d'éviter l'hérétique sans pouvoir réussir toujours à écarter ses démarches et sa présence. Saint Jean (IIe Ep. 10-11) a recommandé de ne pas recevoir chez soi celui qui est infidèle à la doctrine du Christ, de ne pas lui donner le salut (ave) et de ne pas participer à ses œuvres « mauvaises ». Or cette recommandation ne prohibe pas *toute relation*. On peut donc pratiquer les recommandations apostoliques et la vertu de prudence, sans manquer aux devoirs de justice sociale et de charité chrétienne, la justice et la charité étant d'ailleurs conciliables avec la prudence.

4° Ces défenses apostoliques doivent-elles être étendues à celui *qui n'est pas nommément excommunié?* La prudence dit que chaque fidèle doit se prémunir contre la contagion de l'erreur et du vice, contre la fréquentation des personnes dangereuses; et l'on peut comprendre parmi celles-ci celles que l'on croit être hérétiques (même si elles ne sont pas nommément excommuniées), à moins toutefois qu'on ne soit en état de réfuter facilement leur hérésie et de résister facilement à leurs mauvais exemples. — Ce devoir de prudence rempli, il faut remplir également ceux qu'imposent la justice et la charité. Or, d'une part, la justice dit que quiconque n'est pas excommunié nommément par les autorités compétentes de l'Eglise, ne saurait l'être par un simple frère, celui-ci n'ayant pas d'autorité à exercer; d'autre part, la charité doit être encore plus bienveillante que la simple justice. Donc, en toute justice et en toute charité, aucun frère ne saurait, de son chef, repousser publiquement et officiellement l'acte religieux d'un frère que les autorités de l'Eglise, qui doivent sauvegarder la foi et la morale, ne jugent pas à propos d'excommunier nommément.

5° Peut-on ne pas tenir compte d'une excommunication *illicite* ou *nulle?* On le peut. Le simple bon sens l'affirme, et la pratique de l'Eglise le confirme. Origène a dit : « Dieu même ne pourrait pas lier celui qui n'est pas lié par les chaînes du péché; à combien plus forte raison doit-on reconnaître que nul évêque, nul Pierre ne le peut. » Saint Jérôme : « De même que le prêtre ne rend point lépreux une personne pure, ainsi l'évêque et le prêtre ne peuvent ni lier ceux qui ne sont pas coupables, ni délier ceux qui sont innocents. » Saint Augustin : « Si quelque fidèle est frappé d'anathème injustement, cet anathème injuste fait plus de mal à celui qui le lance qu'à celui qui le souffre en patience. Le Saint-Esprit, à qui il appartient de lier et de délier, ne se rend jamais le ministre de la passion et de l'aveuglement des hommes... Les chrétiens spirituels et ceux qui, animés d'un saint zèle, tâchent de le devenir, ne sortent jamais de l'Eglise quand bien même ils en seraient bannis par la méchanceté des hommes; au contraire, leur

vertu devient plus pure par cette épreuve; et c'est pour eux une chose plus utile d'avoir été ainsi séparés de l'Eglise que d'y être toujours demeurés extérieurement unis; car, dans une telle situation, ne s'élevant pas contre l'Eglise, la force invincible de leur charité les affermit de plus en plus sur la pierre solide de l'unité.» Le pape Gélase: «Celui contre qui on a prononcé une sentence injuste, ne doit nullement s'en mettre en peine, parce qu'une sentence injuste ne peut nuire à personne, ni devant Dieu, ni devant l'Eglise. Qu'il ne désire donc pas d'être délié, puisqu'il n'est point lié.» Le pape saint Grégoire Ier: «Nous avons appris que Laurent, notre frère et évêque comme nous, vous avait excommunié injustement; c'est pourquoi nous vous écrivons de ne point vous mettre en peine de cette excommunication et de participer comme auparavant à la communion des fidèles.» Telle est aussi la doctrine du pape Innocent III, de saint Bernard, de Pierre Lombard, de Gerson, de Bossuet, de Quesnel, etc. [1]). Thomas d'Aquin a prétendu que, lorsqu'il y a doute sur la validité de l'excommunication, il vaut mieux s'en tenir à la sentence des juges, à moins que l'effet n'en soit suspendu par un appel à l'autorité supérieure; mais on peut penser, au contraire, qu'il est plus équitable de défendre celui qui est peut-être injustement frappé, tant qu'il n'est pas démontré qu'il l'est justement.

6° Une *Eglise particulière* a-t-elle le droit de déclarer hérétique, schismatique et excommuniée une autre *Eglise particulière?* Une Eglise particulière a certainement le droit et même le devoir de condamner les erreurs et les vices qui lui paraissent contraires à la doctrine et à la morale de J.-C.; mais elle n'a pas juridiction sur une autre Eglise. L'Eglise universelle seule, réunie en concile, a le droit de juger une Eglise particulière, de la qualifier et de la censurer. En tout cas, aucune Eglise particulière, si considérable soit-elle, n'est infaillible, en jugeant les personnes, a fortiori en jugeant une autre Eglise; et son jugement ne saurait être obligatoire pour les autres Eglises.

7. Que faudrait-il penser d'une *Eglise particulière* qui, en présence d'un membre coupable d'hérésie notoire et entraînant à sa suite de nombreux fidèles, commencerait par réfuter cette hérésie et par répliquer à toutes les instances de l'hérétique, puis le prierait de cesser et de rétracter ses erreurs, lui adresserait ensuite, s'il y avait lieu, les deux monitions dont parle St. Paul, et, dans le cas où il s'obstinerait et ne comprendrait pas qu'il doit lui-même sortir d'une Eglise dont il viole la constitution et les principes essentiels, le déclarerait nommément excommunié, mais sans pro-

[1]) Voir, par exemple, l'*Observateur catholique*, septembre 1855, p. 10-13.

noncer ni malédiction ni anathème, et même exprimerait, avec sa vive douleur de se voir obligée de recourir à l'excommunication, son désir et son espoir de pouvoir bientôt lever cette excommunication, et, en attendant, prierait Dieu de le ramener à la vérité et à l'unité de la bergerie? Cette Eglise agirait très chrétiennement.

8. On peut donc *prier* pour les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés? Sans aucun doute, comme aussi pour tous les pécheurs, pour les payens et pour les membres de toutes les autres religions. Plus un homme est dans l'erreur, plus il est digne de pitié; il en est de même des criminels, d'autant plus malheureux qu'ils sont plus éloignés de Dieu. Le Christ a prié pour ceux qui l'ont crucifié. Il a dit lui-même: Benedicite maledicentibus vobis et orate pro calumniantibus vos *(Luc* VI, 28). St. Paul: Benedicite persequentibus vos, benedicite et nolite maledicere *(Rom.* XII, 14). Maledicimur et benedicimus *(I Cor.* IV, 12). Il importe de remarquer que prier pour les pécheurs et les hérétiques n'est approuver ni le péché ni l'hérésie, surtout quand on condamne expressément le péché et qu'on réfute l'hérésie.

9. Lorsqu'un hérétique ou un schismatique non excommuniés nommément, ou un membre d'une Eglise réputée hérétique ou schismatique (membre non excommunié nommément), se présentent, dans une autre Eglise, à l'office de la pénitence ou à la sainte table, le prêtre qui administre ces sacrements peut-il les leur administrer, et les fidèles peuvent-ils recevoir ces mêmes sacrements en leur compagnie? — D'une part, le prêtre qui traiterait comme un excommunié nommément celui qui n'est pas nommément excommunié, manquerait à la justice, à la charité, et violerait la constitution de l'Eglise en exerçant une juridiction qu'il n'a pas. — D'autre part, St. Augustin a exhorté les fidèles à recevoir les sacrements, même en compagnie des hérétiques, des schismatiques, de tous les pécheurs en général. Il a rappelé, dans ce cas, Judas, coupable, faisant la cène avec les onze, qui étaient bons. Il a enseigné qu'aucun mélange des méchants ne doit effrayer les bons, ni leur faire désirer de rompre les filets et de sortir des liens de l'unité, sous prétexte de ne point supporter dans le partage des sacrements (in sacramentorum consortio) ceux qui n'appartiennent point au royaume des cieux. Il veut que l'on reste « intra eamdem sacramentorum communionem et connexionem », parce que les sacrements divins sont et chez les bons et chez les méchants (et in bonis esse et in malis sacramenta divina). Voir son Livre sur l'unité de l'Eglise, où il montre que ce sont les donatistes, et non les catholiques, qui veulent repousser de la pénitence et de la sainte table ceux qui leur paraissent hérétiques et coupables. —

Enfin, toute Eglise qui se proclame ouvertement catholique ou orthodoxe, qui récite publiquement le symbole de foi catholique ou orthodoxe, et qui, avant de distribuer les sacrements aux assistants, avertit ceux-ci qu'ils ne doivent recevoir la sainte absolution et la sainte communion qu'autant qu'ils professent cette vraie foi et qu'ils croient à ces mêmes sacrements, cette Eglise, dis-je, non seulement peut croire, mais doit croire que ceux qui se présentent aux sacrements dans de telles conditions et ainsi renseignés sont de vrais catholiques, de vrais orthodoxes, même quand ils appartiendraient extérieurement à une autre Eglise. Ce serait cette dernière qui pourrait les accuser de la délaisser, mais non celle à laquelle ils vont d'eux-mêmes demander des prières et des secours religieux. Ni le Christ, ni les apôtres, ni l'Eglise universelle n'ont enseigné que l'inscription sur les registres de l'Eglise est la marque de l'unité de l'Eglise, la preuve de l'orthodoxie, ou la condition *sine qua non* d'une sainte réception des sacrements. Il va de soi qu'on ne peut qu'engager les personnes en question à sortir publiquement et officiellement de l'Eglise particulière qu'ils croient erronée, et à entrer publiquement et officiellement dans celle qu'ils croient vraie; mais rien ne prouve ni dans l'Ecriture, ni dans les décisions de l'Eglise universelle, que cette sortie et cette entrée, publiques et officielles, soient strictement obligatoires. A celui qui objecterait que J.-C. a chassé les vendeurs du temple, je répondrais qu'il ne s'agit pas ici de vendeurs, mais de solliciteurs; et que le Christ lui-même a dit qu'il ne mettra pas dehors celui qui vient à lui (et eum qui venit ad me, non ejiciam foras). A celui qui insisterait en disant que, d'après St. Paul, on ne peut pas boire au calice du Seigneur et à celui des démons, je répondrais qu'il ne s'agit pas ici de chrétiens qui boivent au calice des démons; et que St. Paul ajoute précisément, immédiatement après, que tout ce qui est permis n'est pas, par cela même, convenable (omnia mihi licent, sed non omnia expediunt; omnia mihi licent, omnia ædificant; *I Cor.* X, 22-23). Sur quoi Tertullien remarque (de Exhortat. castit. n. 8): «Quod non prodest, oro te, bonum potest dici?» (Voir, pour plus amples explications, le § VI de ce chapitre.)

10. Peut-on accorder à un hérétique, à un schismatique, à un excommunié, *les dernières prières et la sépulture ecclésiastique?* Quiconque sollicite les prières de l'Eglise, doit les obtenir, parce qu'il exprime par là du repentir s'il a été coupable, et qu'il rétracte ainsi ses erreurs passées. S'il s'agit d'un défunt et si sa famille demande pour lui les prières de la sépulture ecclésiastique, il ne serait pas chrétien de les refuser: car J.-C. a ressuscité le fils de la veuve de Naïm, et ni le fils ni la mère n'étaient ses disciples; c'est par miséricorde (misericordia motus) qu'il a agi ainsi.

Par miséricorde aussi, le disciple du Christ doit accorder aux morts tout ce qu'il peut leur accorder. Si le Christ a dit à ses disciples de laisser les morts ensevelir leurs morts *(Matth.* VIII, 22), c'est dans un tout autre sens; il a voulu dire qu'il ne faut jamais hésiter à le suivre, pas même sous le prétexte qu'on doit auparavant ensevelir des morts.

§ VI. Confirmation de cette doctrine par la tradition et par l'histoire de l'Eglise.

La doctrine qui vient d'être exposée touchant l'unité de l'Eglise (sa nature, son objet, son étendue, sa rupture), est celle que les Pères, même les plus rigoristes, ont enseignée et que l'Eglise œcuménique a pratiquée. Je dis « œcuménique », en ce sens que, si quelques Eglises particulières ont suivi, sur certains points, une discipline particulière, l'Eglise universelle a toujours, comme telle, professé les principes susdits.

I. Je ne saurais citer ici tous les Pères; je me bornerai aux plus rigoristes, c'est-à-dire à ceux qui, comme Ignace d'Antioche, ont mis plus en relief la hiérarchie; ou qui, comme Tertullien, ont plus insisté sur l'apostolicité; ou qui, comme Cyprien et Augustin, ont plus fait ressortir l'unité, et, en même temps, la faute de ceux qui la rompent.

St. Ignace d'Antioche. Bornons-nous aux trois épîtres à Polycarpe, aux Ephésiens et aux Romains. — Dans l'épître à Polycarpe (de Smyrne), il lui recommande l'unité: unitatis curam habe qua nihil melius; mais en même temps il ajoute: omnes tolera per caritatem ... omnium infirmitates perfer, sicut et omnium Dominus: ipse enim, inquit, infirmitates nostras portavit ... Bonos si amas discipulos, nulla tibi est gratia, pestilentiores autem mansuetudine subige. Il compare l'évêque au pilote d'un navire. Il le prémunit contre ceux qui enseignent une doctrine autre, même s'ils paraissent dignes de foi: qui aliena docent et fide digni videntur, non te perterrefaciant. Il lui recommande de tenir souvent des assemblées et des synodes; crebrius celebrentur conventus synodique. Il ajoute: Episcopo attendite, ut et Deus vobis. Pour lui, il aimerait mieux être avec ceux qui obéissent à l'évêque, aux prêtres et aux diacres. Il termine en disant: In Christo manete per unitatem Dei et episcopi. Donc on voit son désir que les fidèles soient unis à l'évêque, mais avant tout à Dieu et au Christ; d'où il suit que l'évêque ne doit être suivi que lorsqu'il suit lui-même Dieu et le Christ [1]).

[1]) Ignace d'Antioche donne son *Credo* dans l'épître aux Smyrniens, et il confesse l'unité du corps de l'Eglise (in unum corpus Ecclesiæ suæ, *ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ).*

Dans l'épître aux Ephésiens, il enseigne que l'évêque doit aimer les fidèles selon J.-C. (eum obsecro ut juxta Christum Jesum vos amet); qu'ils doivent tous glorifier J.-C. de toutes manières, en étant unis par la même obéissance au Christ, par le même esprit, par la même doctrine (eadem sententia, *καὶ τῇ αὐτῇ γνώμῃ*), et soumis à l'évêque et aux prêtres. On voit qu'Ignace insiste sur l'unité de l'Eglise, en ce sens que tous doivent être unis au Christ, qui est le centre, et que l'évêque et les prêtres doivent être avant tout soumis à ce même Christ, pour que les fidèles leur soient soumis. Igitur *et nos* oportet vivere *juxta voluntatem Dei in Christo.* Et s'il faut suivre l'avis de l'évêque, c'est à la condition essentielle que l'évêque enseignera et agira selon Dieu: hinc *et vos* decet accedere sententiæ episcopi, *qui secundum Deum vos pascit.* Le collège des prêtres et de l'évêque a pour chef et gardien Jésus-Christ (cujus collegii est dux et custos Jesus Christus). C'est donc l'unité de tous en J.-C. et par J.-C. Ignace n'en connaît pas d'autre. Il ne dit pas aux fidèles qu'ils sont les membres de l'évêque, mais les membres du Christ; et s'il dit qu'ils dépendent de l'évêque, c'est que l'évêque est lui-même sous la dépendance du même Christ (ut Ecclesia dependet a Domino Jesu). Il dit que la prière qui monte vers Dieu est celle de l'évêque *et de toute l'Eglise* (episcopi et totius Ecclesiæ oratio consona). Il insiste sur l'obéissance à l'évêque, qu'il compare au père de la famille et au maître. Il ajoute, toujours dans le même sens indiqué plus haut: omnes secundum veritatem vivitis, et inter vos nullus sit hæresi locus, sed nec auditur nomen ullius *nisi solius Jesu Christi veri pastoris et magistri.* Et il les loue de ce qu'ils sont fidèles aux enseignements de St. Paul. Il leur recommande d'« éviter » ceux qui enseignent contrairement à la « doctrine » de Dieu: Nonnulli... patrant quædam indigna Deo et sentiunt ea quæ pugnant *cum Dei doctrina* . . . quos oportet vos ut feras *evitare.* Ces hérétiques sont des « chiens enragés », quos vitare oportet. Le seul médecin qui guérisse est Dieu notre Père: medicus solus Deus ingenitus. Et aussi J.-C.: habemus etiam medicum Jesum Christum. C'est tout: il ne nomme aucun autre médecin, ni l'évêque, ni le prêtre, ni Pierre, ni personne. Il prémunit ensuite les fidèles contre ceux qui enseignent une « doctrine perverse » et sèment de la zizanie: ces faux docteurs ne prêchent pas J.-C., mais eux-mêmes. Il ajoute: Que le Christ vous en délivre, lui qui vous a établis « sur la pierre, c'est-à-dire sur les pierres choisies et adaptées à l'édifice divin du Père » (liberet vos Jesus Christus, qui supra petram vos fundavit ceu lapides electos, coaptatos in divinum Patris ædificium...). Donc toujours le Christ et le Christ seul: Porro via omnis erroris expers est Jesus Christus: ego enim, inquit, via et vita. Il leur dit à tous:

Estote ministri Dei et os Christi. Il ajoute: *Principium vitæ, fides*; finis ejusdem caritas . . . Quanto graviores pænas perpetuo dabunt, qui moliuntur *Christi doctrinam* adulterare pro qua crucem et mortem sustinuit Dominus Jesus Dei unicus filius. On voit qu'Ignace prend le mot *fides* dans le sens doctrinal; il insiste en condamnant celui qui embrasse la fausse opinion au lieu de la vraie: supplicio subjicietur si imperitum sequatur pastorem *et falsam opinionem amplectatur pro vera.* Enfin, il termine ainsi: Firmi state in fide Jesu Christi... in una et communi fide Dei Patris et Jesu Christi unigeniti illius filii, . . . ducem sequentes Paracletum, obedientes episcopo et presbyterorum cœtui mente indivulsa, frangentes panem unum, quod pharmacum immortalitatis est et mortis antidotum... L'obéissance à l'évêque et au collège presbytéral est donc subordonnée, avant tout, à l'obéissance au St. Esprit, et à la foi « une et commune » en Dieu et en son fils unique Jésus-Christ.

Dans l'épître aux Romains, Ignace aspire à être dévoré par les bêtes pour rendre gloire au Christ, qui est « la vie des fidèles ». Il va livrer son corps et verser son sang pour le Christ; il ne veut que le pain céleste, qui est le corps du Christ, et le vin, qui est le sang du Christ. Il ne parle que du Christ. Quoiqu'il écrive aux Romains et qu'il mentionne les apôtres Pierre et Paul, il ne dit pas un mot de la prétendue prééminence de l'Eglise de Rome et de son évêque, pas un mot de ses prétendus privilèges et de sa prétendue autorité. Ce silence est significatif.

Tertullien a combattu comme de faux chrétiens non seulement tels ou tels hérétiques, comme Praxéas, Hermogène, Marcion, les Valentiniens, etc., contre lesquels il a composé des écrits spéciaux, mais tous les hérétiques en général, et cela dans son livre *De la Prescription* [1]). Guettée a ainsi résumé la doctrine de ce dernier ouvrage sur le point qui nous occupe [2]): « L'Eglise formait une société parfaitement distincte de toute autre agglomération plus ou moins chrétienne. Elle avait *sa doctrine*, ses rites, ses pasteurs hiérarchiquement constitués. Tous ceux qui s'en séparaient n'étaient plus considérés comme lui appartenant. Cet enseignement de Tertullien, nous l'avons rencontré précédemment dans Justin, Irénée et les autres écrivains des deux premiers siècles. On doit donc le considérer comme d'origine apostolique, et par conséquent regarder comme antiapostolique cette théorie d'après laquelle toutes les agglomérations chrétiennes formeraient, malgré leurs divergences, une seule et unique Eglise catholique ou universelle. Les *Prescriptions* de Tertullien, comme le beau livre d'Irénée contre les hérétiques, est une réponse péremptoire à cette thèse aussi peu

[1]) Voir mon étude sur l'*Ecclésiologie de Tertullien.*

[2]) *Histoire de l'Eglise*, T. II, p. 58-59.

logique que chrétienne. Le livre du docte prêtre de Carthage est accablant pour tous les hérétiques qui se sont élevés dans l'Eglise et qui ont dénaturé la vraie doctrine, soit par addition, soit par retranchement, soit au moyen de subterfuges basés sur des traditions mensongères ou sur les Ecritures faussement interprétées. »

En effet, Tertullien y considère toute hérésie comme une maladie (ch. 1-3); ce n'est donc pas la vraie vie chrétienne qui est en elle, c'est un principe contraire, principe de mort. Il dit (ch. 4-6) que l'hérésie consiste à dénaturer la doctrine reçue, et qui doit être si fidèlement conservée que, si un ange venait en enseigner une autre, il faudrait lui dire anathème. Il dit que les apôtres annonçaient à tous les fidèles un même Dieu, un même Christ, une même espérance, et qu'ils ordonnaient aux Eglises d'être unanimes dans la foi qu'ils leur avaient transmise. Il dit (ch. 23) que « les apôtres n'auraient pas admiré Paul, devenu de persécuteur prédicateur, s'il avait prêché *quelque chose de contraire;* qu'ils lui ont donné la main en signe d'*accord;* qu'ils se sont ensuite séparés, non pas afin que l'un prêchat *autre chose*, mais afin qu'il prêchât *aux autres.* » Et ch. 20: « Chaque être, de quelque espèce qu'il soit, doit être jugé d'après son origine; ainsi toutes les Eglises, quelque nombreuses et quelque considérables qu'elles soient, n'en forment qu'*une*, celle notamment que les apôtres fondèrent en premier lieu et dont toutes les autres proviennent; elles sont donc toutes les Eglises premières et toutes apostoliques, puisqu'elles n'en forment qu'une; toutes expriment l'unité. » Et cela, précisément à cause de « la marcotte de la foi et de la semence de la doctrine » qui a été transmise par les apôtres à toutes ces Eglises, marcotte toujours la même, semence toujours la même.

Dans son livre contre Scorpiac, Tertullien dit: « Les hérétiques sont des scorpions qui tentent les catholiques pendant que sévit la persécution, comme les scorpions *empoisonnent* les hommes pendant la chaleur de l'été. »

Dans son *Apologie*, il dit: « Nous formons un corps dont les liens sont la même religion, la même morale, la même espérance. » Evidemment il veut parler des trois vertus théologales, foi (religion), charité (morale), espérance. L'identité de religion implique l'identité de foi; jamais les hérétiques, au temps de Tertullien, n'ont été considérés comme professant la même religion que les vrais chrétiens.

St. Cyprien, il faut le reconnaître, a exagéré certaines questions[1]). Mais ce n'est pas une raison pour récuser son témoignage

[1]) Il a été excessif dans la question du baptême des hérétiques et s'est laissé aller à des arguments erronés. Il a été excessif aussi, lorsqu'il a prétendu qu'on ne

et son autorité là où toutes les Eglises ont été de son avis. Si je le cite ici, dans la question de l'unité de l'Eglise, c'est pour que les catholiques-romains qui avouent qu'il a « péché par excès d'attachement à la cause catholique » [1]), soient d'autant plus touchés par son enseignement, qui condamne entièrement celui de Rome. Des textes qui n'ont été l'objet d'aucune accusation dans l'ancienne Eglise, doivent être aussi de quelque autorité aux yeux des protestants qui reconnaissent encore une valeur objective à la tradition universelle.

Dans son écrit *De l'unité de l'Eglise*, il a dit: « Il n'y a qu'*un seul épiscopat,* dont tous les évêques possèdent *solidairement* une partie. Il n'y a de même qu'*une seule Eglise*, quoique par les accroissements de sa glorieuse fécondité elle s'étende à une multitude de membres. Regardez . . . Soleil universel, l'Eglise envoie ses rayons *dans l'univers entier,* mais c'est toujours *une seule et même lumière* qu'elle répand *partout*, sans que l'*unité du corps* soit divisée. Arbre majestueux, elle étend ses rameaux *à toute la terre;* fleuve immense, elle arrose les contrées lointaines par l'abondance de ses eaux. Et cependant c'est *partout le même principe*, *partout la même origine*, *partout une même mère*, riche des trésors de sa fécondité. C'est son sein qui nous a portés, son lait qui nous a nourris, son esprit qui nous anime. L'épouse du Christ *repousse toute alliance adultère*, sa pudeur est incorruptible; elle ne connaît *qu'une maison* . . . Se séparer de l'Eglise, c'est s'unir à la femme adultère . . . »

Quelques protestants ont cherché à appliquer cette doctrine à l'Eglise invisible; mais il est évident que Cyprien a parlé de l'Eglise visible, « qui répand ses rayons dans l'univers entier », etc. Il n'y a qu'une seule lumière, c'est-à-dire une seule doctrine, une seule croyance objective, comme un seul épiscopat.

Les papistes cherchent à interpréter cette doctrine dans le sens de la papauté comme condition d'unité. Mais Cyprien n'a point admis une pareille papauté. Selon lui, le centre de l'unité de l'Eglise est l'union de tous les membres dans la confession de la même foi, toujours conservée dans les Eglises; selon lui, tous ceux qui se séparent de cette foi deviennent hérétiques et schismatiques, et n'appartiennent plus à l'Eglise. Il a dit: « Nous devons

---

peut être martyr que dans l'intérieur de l'Eglise, et qu'un schismatique qui est mis à mort hors de l'Eglise ne peut avoir part aux récompenses de l'Eglise, quel qu'il soit. « Esse martyr non potest qui in Ecclesia non est; occidi talis potest, coronari non potest. Hanc unitatem qui non tenet, non tenet et salutem; nemini salus esse nisi in Ecclesia potest. » Evidemment, Cyprien a voulu parler seulement des hérétiques *de mauvaise foi*, dont Dieu seul est le juge.

[1]) Mgr Freppel, *St. Cyprien,* 18e leçon, p. 416.

retenir fermement et venger cette unité, nous surtout qui sommes évêques, qui présidons dans l'Eglise, afin de prouver que l'épiscopat aussi est un et indivisé; que personne ne trompe par le mensonge la société fraternelle, que personne ne corrompe *la vérité de la foi* par une perfide prévarication.» Il a dit encore que l'Eglise doit être une comme la tunique *sans couture* de J.-C. Il repousse donc cet amalgame des sectes que l'on voudrait unir dans des croyances dogmatiques contradictoires. Il a dit: «Il n'y a qu'un Dieu, qu'un Christ, *qu'une Eglise*, *qu'une foi*, qu'un peuple formant un seul corps par le ciment indestructible de la charité.» Donc, outre le ciment de la charité, il exige l'unité de la foi. Selon lui, «c'est *l'ennemi du bien* qui inventa les hérésies et les schismes, afin de *renverser la foi*, de *corrompre la vérité* et de *déchirer l'unité*». Ceux qui se laissent ainsi entraîner par lui, sont «enlevés par lui à l'Eglise même». «*Hæreses* factæ sunt frequenter et fiunt, . . . dum perfidia discordans non tenet unitatem.»

St. Augustin, qui s'est appuyé maintes fois sur l'autorité de Cyprien, a ainsi résumé la doctrine de ce saint: — Cyprien a dit que l'ivraie n'est pas dans l'Eglise à l'état latent, mais visible . . . L'Eglise, qui maintenant renferme dans son sein un mélange de bons et de méchants, n'est pas le royaume de Dieu dans lequel il n'y aura que des bons sans aucun mélange de méchants, mais c'est toujours la même sainte Eglise, qui maintenant est dans un état différent de celui où elle sera plus tard; elle est maintenant mélangée de méchants qu'elle ne doit plus renfermer un jour, comme elle est mortelle parce qu'elle se compose d'hommes sujets à la mort, mais elle doit être un jour immortelle, quand elle ne comptera plus dans son sein un seul homme sujet à la mort du corps. Il en est de même du Christ: celui qui est mort et celui qui ne doit plus mourir ne font pas deux Christs. Ainsi en est-il également de l'homme extérieur et de l'homme intérieur; quoique ces expressions désignent des choses bien différentes, ce ne sont point deux hommes. A combien plus forte raison n'y a-t-il pas deux Eglises. Les bons, qui tolèrent aujourd'hui la présence des méchants dans leur sein et qui mourront pour ressusciter un jour, sont les mêmes qui plus tard ne devront plus connaître le mélange des méchants, ni les atteintes de la mort . . . St. Jean nomme sept Eglises dans ses écrits; toutes sont comme les membres d'une seule et unique Eglise . . . Les écrits des apôtres ne permettent point d'en voir plusieurs dans celles dont l'ensemble ne forme qu'une seule et unique Eglise [1]).

St. Augustin a distingué deux catégories d'hérétiques: ceux

[1]) *Œuvres de St. Augustin*, T. XXIX, p. 339-340; édit. Vivès.

qui sont *dans* l'Eglise visible comme l'ivraie dans le champ du Maître; et ceux qui se séparent de l'Eglise visible et se constituent en Eglise illégitime contre l'Eglise fidèle. Autant il a été tolérant et patient envers les premiers, ne voulant pas qu'on les arrachât, mais qu'on les laissât au milieu du froment; autant il a été rigide contre les seconds, notamment contre ceux des Donatistes qui commettaient des forfaits et se livraient au brigandage. On peut certes trouver qu'il est allé trop loin dans ce dernier cas. Toujours est-il qu'il ne voulait pas qu'on imposât la foi violemment [1]). Il faut lire, sur toute cette question, outre son « Livre sur l'unité de l'Eglise », ses « Sept livres sur le baptême, contre les Donatistes ». Il dit dans ce dernier ouvrage: « Il n'y a qu'une seule Eglise, appelée catholique; ce qu'elle possède en propre *et ce qui est à elle dans les communions séparées de son unité, la rend féconde elle-même,* et non pas elles. Ce n'est pas leur séparation qui engendre, mais ce qu'elles ont retenu d'elle; car si elles venaient à perdre ce qu'elles en ont retenu, elles cesseraient d'enfanter. C'est donc l'Eglise catholique, *dont les sectes dissidentes retiennent les sacrements, lesquels peuvent en toutes mains produire le même effet,* c'est, dis-je, cette Eglise qui enfante, *bien que tous ceux qu'elle engendre ne soient point dans l'unité* qui doit sauver ceux qui persévéreront jusqu'à la fin. Car il n'y a pas que ceux qui sont séparés d'elle par le sacrilège d'une séparation *ouverte* qui ne lui appartiennent pas, il faut encore y ajouter ceux qui, *se trouvant de corps dans son unité* (qui in ejus unitate corporaliter mixti), *en sont séparés toutefois* par leur mauvaise vie [2]). »

Et encore: « Cet éloignement et ce rapprochement (des schismatiques) avec l'Eglise, *ne s'opèrent point par des mouvements du corps;* ils sont le fait des mouvements de l'esprit: car, de même que l'union des corps s'opère par la contiguité des lieux, ainsi *le contact des âmes se produit par l'accord des volontés.* Si donc l'homme qui rompt avec l'unité, veut faire autre chose que ce qu'il a appris à faire dans l'unité, par ce seul fait il s'éloigne et se sépare; mais, *quand il a la volonté de faire ce qu'on fait dans l'unité où il l'a reçu et appris, il se rapproche par là et demeure uni* [3]) . . . Ceux qui reviennent à l'unité de l'Eglise, ne sont pas délivrés par la réitération du baptême, mais par la même loi de la charité et par le lien de l'unité [4]). »

Il importe de remarquer encore que, si St. Augustin a été parfois d'une sévérité excessive, il a cependant, d'autres fois, réclamé la tolérance, même envers les Manichéens, et en termes

---

[1]) T. XXVIII, p. 452-453.
[2]) T. XXVIII, p. 156.
[3]) P. 146. [4]) P. 207.

très charitables. « Que ceux-là, a-t-il écrit à l'un d'eux, soient sévères envers vous, qui ne savent pas quelle peine on a à trouver la vérité et comme il est difficile de se garder de l'erreur!... Pour moi, qui me suis passionné pour toutes vos vaines imaginations, je ne puis être sévère envers vous; je dois vous supporter comme en d'autres temps je me suis supporté moi-même, et je dois avoir pour vous la patience que d'autres ont eue alors pour moi... De part et d'autre, mettons de côté toute prétention; ne disons, ni les uns ni les autres, que nous avons déjà trouvé la vérité, cherchons-la comme si nous l'ignorions les uns et les autres. Car, pour la chercher assidûment et d'un commun accord, il faut ne pas présumer trop légèrement qu'on l'a trouvée et qu'on la connaît. »

Etc., etc. [1]).

II. Quant à l'histoire, je me bornerai aux faits suivants :

1° C'est un fait que des gnostiques, ayant voulu fusionner le christianisme avec la philosophie payenne et avec certaines théories talmudiques, et ne faire ainsi de toutes ces religions qu'une seule religion, la leur, furent considérés et condamnés comme des hérétiques. La condamnation de ce syncrétisme religieux des gnostiques par les chrétiens, montre que l'Eglise d'alors était une; qu'elle voulait rester une sur le terrain de la doctrine objective enseignée par J.-C., et qu'il ne suffisait pas, pour être de l'Eglise chrétienne, d'être sur tel point avec elle, sur tel autre avec les Juifs, sur tel autre avec les payens, mais qu'il fallait être complètement avec elle en ce qui concerne les vérités enseignées par J.-C. Ce fait est éclatant pendant les trois premiers siècles.

On a prétendu que l'Eglise primitive avait manqué d'unité doctrinale, à cause de la tendance judaïsante et de la tendance contraire qui se sont manifestées dès le temps des apôtres. Mais ces tendances n'étaient que disciplinaires; elles ne touchaient pas à la foi même, elles ne visaient qu'à une application plus ou moins stricte de certains principes pratiques, que tout le monde admettait au fond, mais sur lesquels on variait pour cause de ménagements personnels, de milieux, de prudence, etc. La foi objective était une; le concile de Jérusalem l'a prouvé. Dès que la foi objective était violée sur un point, l'Eglise défendait le dépôt sacré, condamnait l'hérésie et « évitait » l'hérétique.

2° C'est un fait que les sept conciles œcuméniques ont prétendu maintenir la foi « professée partout, toujours et par toutes les Eglises apostoliques », et qu'ils n'ont condamné que ceux qui violaient cette foi. Si l'on peut critiquer et même blâmer certains

[1]) Voir mes études sur ces matières, dans la *Revue internationale de théologie*, 1894, p. 511-517 et 607-626.

évêques, certains théologiens, certains procédés, certaines discussions, dans le sein même de ces conciles, toujours est-il que les définitions mêmes, prises dans leur sens exact, ont été le maintien de la foi primitive, en vue de la fidélité à J.-C. et de l'unité de l'Eglise; la rédaction des formules dogmatiques a été nouvelle et plus ou moins parfaite, mais la doctrine même a été la doctrine une des siècles précédents.

3° On objecte que l'Eglise des sept conciles œcuméniques a été, précisément, trop une, qu'elle a outrepassé la mesure, en violant les libertés individuelles des théologiens, en disposant avec violence du bras séculier contre les hérétiques, en abusant de l'anathème envers des chrétiens qui ne méritaient pas un tel traitement, etc. — *Réponse:* Si l'on considère les définitions dogmatiques de l'Eglise, on doit admirer ses efforts à éviter les extrêmes, soit l'extrême de ceux qui niaient la vérité, soit l'extrême de ceux qui l'exagéraient, là les erreurs des « impurs » et des relâchés, ici les erreurs des « purs » et des rigoristes excessifs; en somme, son dogme, si on le comprend bien, est le bon sens chrétien même, dans sa rectitude et dans sa simplicité. Si l'on considère les mesures disciplinaires des conciles œcuméniques, on devra aussi rendre justice à leur modération. Mais la discipline est chose changeante selon les temps et les lieux, et ce qui était prudent autrefois peut ne l'être plus aujourd'hui. Ce serait méconnaître la sagesse de l'Eglise que de vouloir éterniser ce qui n'est pas éternel, et diviniser ce qui n'est qu'humain. Que telles mesures disciplinaires de tels conciles particuliers aient été excessives ou appliquées avec trop de rigueur; que certaines individualités aient été crues plus coupables qu'elles ne l'ont été en réalité; que des injustices aient été commises, cela est incontestable. Mais ces fautes ne doivent retomber que sur les personnes ou les assemblées particulières qui s'en sont rendues coupables, et non sur l'Eglise même, qui, dans son universalité, ne les a jamais ratifiées solennellement. Que l'esprit politique du temps, les mœurs, les coutumes, aient inspiré des actes que l'esprit de notre temps et nos mœurs ne tolèrent plus, c'était un malheur inévitable; et qui sait si notre conduite actuelle, que nous croyons bonne, ne paraîtra pas répréhensible à nos descendants? Nous n'avons plus sur l'anathème les mêmes idées qu'autrefois, et nous croyons plus sage de réfuter l'hérésie que d'anathématiser l'hérétique; c'est affaire de langage, de tempérament et de prudence. Les conditions sociales changent, l'amour de la vérité reste le même. Cet amour s'exprime sous des formes diverses et dans des termes autres, mais il ne change ni d'essence ni d'objet. Pour que l'Eglise soit une dans ses éléments divins — et c'est là seulement qu'elle doit être une — il n'est nullement nécessaire qu'elle parle

aujourd'hui comme quelques chrétiens ont parlé à Laodicée au IV^e siècle, ou qu'elle traite un Origène, un Eusèbe de Césarée, un Athanase, comme certains évêques et certains moines les ont traités. Ce n'est pas l'Eglise qui a commis les fautes de Justinien et autres empereurs; et par conséquent l'unité de l'Eglise n'exige nullement qu'on les approuve.

Toujours est-il que, sous des actes particuliers qui peuvent être jugés diversement et que l'Eglise universelle n'a d'ailleurs ni accomplis ni sanctionnés, éclate une vérité historique incontestable, à savoir: que toutes les Eglises apostoliques ont revendiqué comme nécessaire l'unité dans la profession de la foi chrétienne, et que toutes l'ont maintenue en attestant leur foi, en condamnant et en réfutant les hérésies, en condamnant aussi les hérétiques, en les privant d'une manière générale de sa communion, mais sans les frapper toujours nommément, alliant ainsi la prudence à la charité, et variant son attitude envers eux, selon qu'ils restaient dans l'Eglise ou qu'ils s'en séparaient eux-mêmes pour élever autel contre autel.

4° On objecte encore: Les anciens-catholiques parlent d'une Eglise indivisée des huit premiers siècles; or nous demandons 1. dans quel sens l'Eglise des huit premiers siècles a été indivisée, et 2. si cette Eglise existe. — *Réponse:* 1. L'ancienne Eglise indivisée des huit premiers siècles a été indivisée en ce sens que, malgré ses divergences administratives et disciplinaires, malgré ses luttes théologiques, elle a été unanime à proclamer le symbole de Nicée-Constantinople et les dogmes définis par les sept conciles œcuméniques; 2. Cette Eglise existe, soit en Orient, soit en Occident, et elle comprend toutes les Eglises particulières ou tous les chrétiens qui sont restés fidèles aux dogmes susdits. Voir les Traités de l'Eglise orthodoxe orientale et de l'Eglise ancienne-catholique[1]).

Donc notre interprétation de l'unité de l'Eglise chrétienne a sa justification, non seulement dans l'Ecriture, mais encore dans la tradition des Pères et dans l'histoire de l'Eglise.

Ch. XI. De l'unité de l'Eglise chrétienne: II. Les notions erronées.

La vraie notion de l'unité étant exposée, signalons et réfutons quelques notions erronées: 1° quelques notions protestantes, 2° quelques notions anglicanes, 3° quelques notions romanistes.

I. Quelques notions protestantes. Les anciens protestants ont commis la faute de réduire l'unité de l'Eglise à l'unité de «la

[1]) Voir le *Catholique national*, 13 juin 1896, p. 52.

seule parole » et de « l'enseigne que le Fils de Dieu nous a élevée »[1]). Ce n'est pas assez clair. Ils n'ont pas été non plus d'accord entre eux sur les sacrements. Il est fâcheux qu'ils n'aient pas tous admis cette déclaration de la Confession helvétique (1566), et que ceux qui l'ont admise ne l'aient pas toujours maintenue: « Observons soigneusement en quoi consiste principalement *la vérité et l'unité de l'Eglise*, pour ne pas exciter et fomenter témérairement des schismes. Elle ne consiste pas dans les cérémonies et les rites extérieurs, *mais dans la vérité et l'unité de la foi catholique*... C'est donc *dans les dogmes*, dans une vraie et harmonique (concordis) prédication de l'Evangile et dans les rites expressément transmis par le Seigneur, que consiste la vraie concorde de l'Eglise. »

Erroné a été le système de l'unité dans les articles fondamentaux, en ce sens que, lorsqu'il s'est agi d'indiquer ces articles fondamentaux, les partisans de ce système ne se sont plus entendus, les uns se bornant à la Trinité, d'autres à l'incarnation, d'autres à l'existence de Dieu, etc. Lorsque les catholiques de l'ancienne Eglise disaient: *In necessariis unitas*, ils avaient un critère historique pour reconnaître ces choses « nécessaires »; mais les protestants du XVII[e] siècle n'en avaient pas pour indiquer les points « fondamentaux » en question. Ils ont eu tort aussi d'introduire cette distinction dans les dogmes mêmes: car il n'y a point de dogmes non fondamentaux; les dogmes étant non pas les formules dogmatiques en tant que formules, mais les enseignements mêmes de J.-C., il est clair que tout ce qu'il a enseigné est fondamental. Nous pouvons sans doute apercevoir dans quelques-uns une importance plus grande sous un rapport déterminé; mais nous ne saurions éliminer les autres. Ce choix, cette exclusion constitue l'hérésie.

Les protestants ayant perdu la norme qui permet de distinguer les vrais dogmes des simples spéculations théologiques, et n'ayant pu trouver un terrain d'entente, ont fini par renoncer à l'unité et par soutenir les deux thèses suivantes: 1° l'unité de l'Eglise n'est qu'un but, un idéal désiré par le Christ, mais non un fait qu'il aurait lui-même réalisé; 2° les divisions de l'Eglise, loin d'être regrettables, sont utiles pour stimuler le zèle et empêcher la torpeur des fidèles. A quoi nous répondons: 1° Sans doute l'unité *parfaite* n'existe pas, mais l'unité *ordinaire*, *nécessaire* et *suffisante* pour la vie et le progrès de l'Eglise, est un fait, fait voulu par le Christ et constaté par l'enseignement des apôtres; nous l'avons prouvé par de nombreux textes du N. T., des Pères et des historiens; 2° si certaines discussions sont utiles, les divisions

[1]) Voir l'Epître de Calvin à Sadolet.

sont souvent nuisibles. C'est un fait que les divisions des Eglises ont scandalisé, qu'elles ont nui au christianisme et empêché l'extension du royaume de Dieu; c'est un fait que les divisions du protestantisme, en particulier, scandalisent même des protestants, et que, par elles, le protestantisme dégénère de plus en plus en simple individualisme (jusqu'à la négation même de toute Eglise).

Les protestants contemporains peuvent être divisés, sur ce point, en trois catégories: les uns repoussent tout dogme et toute unité fondée sur le dogme; d'autres veulent bien admettre une certaine doctrine, mais rejettent toute confession de foi; d'autres enfin réclament une confession de foi et demandent même qu'elle soit obligatoire pour tous les membres-électeurs de l'Eglise. Je ne saurais, dans cette simple esquisse, faire l'histoire de ce triple débat, en France, en Suisse, en Allemagne, etc., ni indiquer les principaux représentants de ces trois opinions, ni entrer dans l'examen des arguments sur lesquels on les appuie. Nous catholiques, nous enseignons la nécessité d'une confession de foi, parce que, la vraie religion reposant avant tout sur une idée, implique une doctrine religieuse; donc le vrai christianisme, étant la vraie religion, doi, impliquer une doctrine, et de fait J.-C. en a enseigné une; donct la véritable Eglise chrétienne doit posséder le dépôt de cette doctrine, dépôt résumé dans un symbole facile à comprendre et à retenir, qui est pour tous les fidèles une lumière dans les ténèbres, un viatique dans le voyage, une arme dans les combats, une consolation dans les épreuves. Toutefois, si nous ne nous séparons pas des protestants de la troisième catégorie sur la question de principe, nous nous en séparons sur la question de fait, parce que les confessions de foi qu'ils adoptent sont arbitraires, incomplètes, erronées même sur quelques points.

Bref, les protestants qui combattent notre thèse sur l'unité de l'Eglise, recourent aux arguments suivants: 1° L'individualisme est un droit, qui implique la liberté d'examen et de conscience; or, avec ce droit, il est impossible que l'Eglise soit une et surtout qu'elle ait l'unité de doctrine; 2° D'ailleurs l'unité de doctrine est un mal, parce qu'elle fait croire qu'on est arrivé au but, qu'elle immobilise l'esprit, et qu'elle arrête le progrès de la science et de la libre recherche; 3° J.-C. n'a réclamé l'unité que comme un désir réalisable dans l'avenir par le lent progrès des siècles, et non déjà réalisé dans le présent. — *Réponse:* 1° Oui, certes, l'individualisme implique des droits légitimes, mais aussi des devoirs. L'objection a le tort de ne mentionner que les droits. L'individualisme vrai et juste ne saurait faire échec à la société dans ce que celle-ci est fondée à réclamer des individus. L'individualisme excessif, qui nie ou amoindrit par trop la société, est mauvais, comme le socialisme

qui nie ou amoindrit par trop l'individu, est faux et mauvais. Le juste individualisme, qui pratique ses devoirs et ses droits, et le juste socialisme, qui pratique aussi ses devoirs et ses droits, peuvent et doivent se concilier, loin de se combattre; ils ne sont ennemis que lorsqu'ils ne pratiquent pas leurs devoirs réciproques. Nous affirmons la liberté d'examen et de conscience comme un droit inaliénable de l'homme, mais nous affirmons aussi qu'en examinant bien, il est facile de démontrer la nécessité d'une certaine unité dans les choses religieuses et dans les choses ecclésiastiques, non moins que dans les domaines de la science, de la société, de la politique, etc. Donc, même avec le libre examen et la libre conscience, l'Eglise peut avoir une doctrine une, celle-là même qu'elle a reçue du Christ. Aug. Sabatier lui-même, malgré maints excès d'individualisme, a fait l'aveu suivant: « La fin de l'individu, c'est la société; par où il faut entendre que la raison, la conscience et le cœur, développés et formés dans l'individu, lui apprendront qu'il ne vit pas pour lui, mais pour ses frères; qu'il ne peut arriver à la liberté que par une conversion profonde, par la défaite en lui de l'égoïsme, et la naissance d'un homme nouveau, dont la loi souveraine dans l'esprit sera la raison universelle et créatrice d'harmonies, et, dans le cœur, la loi plus prochaine, mais non moins absolue, de l'amour. La création de cet homme nouveau dans l'homme égoïste et charnel, c'est l'œuvre même de la rédemption chrétienne qui se confond ainsi avec le but idéal de l'histoire. Ainsi se trouvent, dans l'Evangile et par lui seul, conciliés les principes également indestructibles du socialisme et de l'individualisme; ainsi le fait physique de la solidarité entre l'espèce et l'individu se transforme lentement dans le fait moral d'une solidarité posée par la raison, voulue par la volonté et réalisée par l'amour [1]) ». Donc le vrai chrétien a des devoirs de solidarité envers l'Eglise, comme celle-ci a des devoirs de solidarité envers le Christ; le vrai chrétien et l'Eglise doivent conserver dans son unité l'œuvre doctrinale, morale, sacramentelle et ecclésiastique du Christ. — 2° Or, si l'individualisme bien compris exige une certaine unité de raison et de doctrine; s'il est vrai que sans principes fixes il ne peut y avoir ni science, ni philosophie, ni société, ni religion vraie, il est évident que l'unité de doctrine bien comprise, à savoir l'unité de l'Eglise dans la vérité enseignée par le Christ, ne peut être qu'un bien; il est évident que cette solidité des principes, loin d'immobiliser les esprits, les excite à la marche et au progrès; que, loin d'être un obstacle, elle est un moyen de libre recherche pour l'élucidation de toutes les questions restées obscures. Loin de

[1]) Voir le *Journal de Genève* du 29 mai 1898.

faire croire qu'on est arrivé au but, elle ne fait que montrer la pierre une et solide, la base une et ferme, sur laquelle le Christ a fondé son Eglise et sa religion, et sur laquelle nous devons nous appuyer pour tendre à un idéal toujours plus élevé de lumière, de charité, d'unité, de justice et de sainteté. L'objection confond cette unité catholique et objective dans la foi, avec l'unité romaniste, qui effectivement est destructive de la science et inconciliable avec le progrès. — 3° J'ai déjà démontré que le Christ, tout en incitant ses disciples à une unité plus parfaite, a déjà exigé d'eux une certaine unité par l'acceptation de ses enseignements, de ses préceptes et de ses moyens de salut. — Donc la thèse protestante est erronée. Oui certes, on peut abuser d'une confession de foi; mais de quelle chose excellente ne peut-on pas abuser? cesse-t-elle d'être excellente pour cela? Non. L'abus doit être réprimé, mais l'usage maintenu. Sans confession de foi, c'est le gâchis intellectuel et l'anarchie doctrinale; mais il faut reconnaître que mieux vaut pas de confession de foi qu'une fausse. Il est aisé de réfuter, par ces distinctions, les méprises de MM. Roger Hollard [1]), Henri Appia [2]), etc.

II. Quelques notions anglicanes. Si nous sommes d'accord avec ceux des Anglicans qui réclament l'unité catholique de l'Eglise dans la profession des dogmes enseignés par le Christ, nous devons combattre les trois notions suivantes:

1° Certains Anglicans, partant d'une fausse notion des « Eglises nationales », s'imaginent que la véritable Eglise chrétienne est, dans chaque nation chrétienne, le culte reconnu par l'Etat; qu'elle est, par conséquent, l'Eglise établie (ou des trente-neuf articles) en Angleterre, l'Eglise catholique-romaine du concordat de 1801 en France, l'Eglise du Vatican en Italie, etc. C'est en vertu de cette fausse notion que des Anglicans ont traité de « schismatiques » les anciens-catholiques d'Allemagne, de France, de Suisse, des Etats-Unis, etc., sous prétexte que la véritable Eglise catholique, dans les pays susnommés, est la seule Eglise romaine, peu importe si celle-ci altère la foi, les sacrements, la discipline, etc. Ces Anglicans n'attachent qu'une importance secondaire (si même ils en attachent une) aux nouveaux dogmes, aux nouvelles superstitions, aux nouvelles erreurs. Dans les pays susdits, la nation et l'Etat ont reconnu le catholicisme romain: il suffit! Donc quiconque, dans ces mêmes pays, repousse l'Eglise catholique-romaine, est schismatique (même si l'Eglise romaine tombe dans l'hérésie et rompt avec l'Eglise catholique)! — *Réponse:* Il est faux que l'orthodoxie ou la catho-

[1]) Voir le *Catholique national* du 15 janvier 1898.

[2]) Voir le *Progrès religieux* du 9 juillet 1898.

licité de l'Eglise dépende de la reconnaissance par l'Etat ou d'un concordat politico-ecclésiastique quelconque. Ce qui fait que l'Eglise est une, c'est sa fidélité aux enseignements, aux préceptes et aux sacrements du Christ; et si une Eglise reconnue par un Etat ou par une majorité nationale quelconque, est infidèle à ces mêmes enseignements, à ces mêmes préceptes, à ces mêmes sacrements, elle n'en est pas moins hérétique et schismatique, qu'elle soit reconnue ou non par l'Etat ou par la majorité de la nation. Les Anglicans en question ne remarquent pas que, d'après leur doctrine, ils ne sont eux-mêmes que des schismatiques, puisque l'Eglise reconnue par l'Etat anglais était, avant Henri VIII, l'Eglise catholique-romaine et qu'ainsi, en rompant avec cette Eglise, ils ont fait schisme.

Non, répliquent-ils, nous ne sommes pas schismatiques, parce que toute Eglise nationale est autonome et qu'ainsi notre Eglise anglaise a pu, en vertu de son autonomie, prendre les décisions qu'elle a jugées convenables. — *Réponse:* Toute Eglise nationale est autonome dans l'administration de ses propres affaires ecclésiastiques, mais non contre les enseignements ou les définitions de l'Eglise universelle. L'Eglise universelle prime la simple Eglise particulière, et celle-ci ne saurait rompre avec le critérium catholique sans violer l'orthodoxie et sans faire schisme. « Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est », telle est la règle qui s'impose d'elle-même à toute Eglise particulière qui veut rester catholique; si autonome soit-elle, elle doit être soumise à cette règle. Or il y a dans les trente-neuf articles, dans la constitution de l'Eglise établie et dans la suprématie de l'Etat sur cette Eglise, il y a, dis-je, des points qui paraissent inconciliables avec le « Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est ». Donc les Anglicans en question ont tort.

2° D'autres Anglicans professent la théorie dite des trois Eglises-branches, théorie d'après laquelle l'Eglise anglicane, l'Eglise romaine et l'Eglise grecque seraient les trois branches de l'Eglise chrétienne universelle; aucune d'elle, prise séparément, ne serait l'Eglise universelle; mais les trois, unies, la constitueraient. — Cette théorie pèche par les points suivants: — *a)* L'Eglise chrétienne doit être une dans sa foi objective, c'est-à-dire dans la profession officielle des enseignements de J.-C., dans la pratique officielle de ses préceptes, et dans l'administration officielle de ses sacrements. Or la foi objective et officielle de l'Eglise romaine n'est ni celle de l'Eglise anglicane ni celle de l'Eglise grecque. Donc il n'y a pas de tronc commun; — *b)* Cette théorie est, de fait, rejetée, comme contraire à l'exacte notion de l'unité, par l'Eglise grecque et par l'Eglise romaine; donc elle ne saurait rétablir l'union des Eglises; —

c) Même au point de vue anglican, elle est inacceptable: car les Anglicans de l'Eglise basse et ceux de l'Eglise large la rejettent, non moins que les Anglicans des Eglises dites dissidentes; — *d)* Elle a le tort de tenir pour nulle l'Eglise ancienne-catholique, et pour nulles aussi les Eglises protestantes. Cette manière d'écarter des millions de chrétiens, si erronés qu'on les suppose, est par trop sommaire, tant qu'on n'a pas réfuté suffisamment leurs travaux; — *e)* Cette théorie a le tort d'accepter l'Eglise romaine, bien que son enseignement officiel soit hérétique sur plusieurs points, et que sa conduite soit aussi schismatique; — *f)* De fait, l'intercommunion sacramentelle n'existe pas entre les trois « branches » susnommées; or là où l'intercommunion sacramentelle n'existe pas, l'Eglise *une* n'existe pas non plus. — Pour plus amples explications, voir le *Traité de l'Eglise anglicane.*

3° D'autres Anglicans prétendent qu'il y a unité suffisante là où l'on admet les deux sacrements du baptême et de la cène, où l'on reconnaît l'œcuménicité des quatre conciles de Nicée (325), de Constantinople (381), d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451), et où l'on maintient l'épiscopat et le principe de la succession apostolique. Donc, pensent-ils, l'union pourrait se faire sur cette base entre l'Eglise établie, l'Eglise orthodoxe et l'Eglise ancienne-catholique; puis, cette union réalisée, viendraient plus tard, sans doute, l'Eglise romaine et les Eglises protestantes. — Ce projet me semble chimérique et erroné, non seulement en ce qui concerne l'Eglise romaine et les Eglises protestantes, mais aussi en ce qui concerne les trois autres Eglises. D'abord, il est insuffisant d'admettre le baptême et la cène dans l'esprit des trente-neuf articles, c'est-à-dire avec la pensée que les autres sacrements sont « nés d'une imitation corrompue des apôtres », et non de véritables sacrements. Ensuite, les 5e, 6e et 7e conciles œcuméniques ne sont pas moins œcuméniques que les quatre premiers; sans doute, leurs décisions n'ont pas la portée des décisions des quatre premiers, mais le fait de l'œcuménicité ne saurait être nié. De plus, les notions de sacerdoce, d'épiscopat, de succession apostolique, etc., ne sont pas suffisamment claires dans les trente-neuf articles, pour que l'on puisse rétablir l'union en question, malgré l'obscurité et les malentendus qui règnent encore dans beaucoup d'esprits. Comme il s'agit d'une union *entre Eglises*, et non *entre individus* seulement, on ne saurait se contenter de la profession de la vraie foi par tels ou tels individus n'agissant qu'en leur nom personnel; cette profession de la vraie foi doit être faite officiellement par l'Eglise même, et sans qu'aucun document officiel puisse paraître opposé à cette profession.

III. Quelques notions romanistes. Bornons-nous aux trois remarques suivantes:

1° Les gallicans se sont trompés en faisant consister l'unité de l'Eglise dans le seul accord du pape et des évêques. En effet, le pape et les évêques ne sont pas toute l'Eglise; les prêtres, les diacres et les fidèles ne sauraient être tenus pour des non-valeurs. En outre, le pape et les évêques pourraient tomber dans l'erreur et même dans l'hérésie; de fait, des papes et des évêques ont enseigné des hérésies; donc le seul accord du pape et des évêques n'est pas une garantie suffisante de l'unité de l'Eglise [1]).

2° Depuis le concile du Vatican (1870), règne dans l'Eglise romaine une autre doctrine sur l'unité de l'Eglise, à savoir: que cette unité consiste uniquement dans la soumission de tous les évêques, de tous les prêtres, de tous les diacres, de tous les fidèles, à l'enseignement du pape, parce que le pape est, par lui-même *(ex se)*, infaillible, et qu'à lui seul appartient la juridiction universelle sur toute l'Eglise. — Cette doctrine du pape infaillible et omnipotent est hérétique [2]). Donc fonder l'unité de l'Eglise sur elle, est erroné.

3° Lorsque les théologiens romains répètent la maxime: «Hors de l'Eglise pas de salut», ils entendent parler de l'Eglise romaine. Or il est erroné de dire qu'il n'y a de salut que dans l'Eglise romaine; cette doctrine dénature la notion de l'Eglise et la notion de l'unité de l'Eglise. Nous l'avons déjà prouvé dans ce Traité (ch. V, §§ II et III); voir aussi ch. XIII, § II, n. 2. Voir également le *Traité d'eschatologie.*

---

[1]) Voir la *Revue internationale de théologie*, 1897, p. 771-776.

[2]) Voir le *Traité de l'Eglise romaine.*

E. MICHAUD.

(A suivre.)