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

**Band:** 12 (1904)

**Heft:** 46

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

**Autor:** Michaud, E.

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-403593

**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:** 03.07.2025

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

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

*Suite* [1]).

## IIIe PARTIE.

## La Constitution de l'Eglise chrétienne.

Onze chapitres: deux sur l'autorité dans l'Eglise chrétienne; un sur la liberté; trois sur la hiérarchie; deux sur les droits et les devoirs des simples fidèles; un sur la forme de la constitution; un sur le procédé conciliaire; enfin un dernier (le 25e) formulant les conclusions de ce Traité.

Toute société rationnellement constituée repose sur deux principes essentiels: l'autorité et la liberté. Sacrifier l'autorité à la liberté, c'est tomber dans l'anarchie; sacrifier la liberté à l'autorité, c'est tomber dans la tyrannie et l'esclavage. L'histoire des sociétés a oscillé sans cesse entre ces extrêmes, tantôt favorisant l'autorité au détriment de la liberté, comme dans l'antiquité, tantôt favorisant la liberté au détriment de l'autorité, comme de nos jours. Actuellement, dit Doumic, « la liberté est l'idole qu'on encense sur les ruines qu'elle a faites; nous en voulons à l'autorité d'être son contraire, et nous ne songeons pas que les deux idées ont besoin l'une de l'autre pour se compléter ou pour se faire contre-poids ». Donc ces deux principes sont nécessaires; ils se spécialisent dans chaque société, selon le but et l'objet de chaque société. De là trois questions dans cette première étude constitutionnelle: 1° de l'autorité de l'Eglise chrétienne, considérée en elle-même; 2° de cette même autorité, considérée dans son objet et dans son étendue; 3° de la liberté dans l'Eglise chrétienne. Ces trois questions sont l'objet des chapitres XV-XVII inclusivement.

---

[1]) Voir la *Revue*, avril 1903, p. 205-241; juillet, p. 455-490; octobre, p. 679 à 721; janvier 1904, p. 23-65.

## Ch. XV. De l'autorité de l'Eglise chrétienne, considérée en elle-même.

Trois parties: 1° Cette autorité n'est ni un magistère, ni un commandement, mais seulement un ministère; 2° ce ministère est un ministère de transmission; 3° objections et réponses.

### § I. L'autorité dans l'Eglise chrétienne n'est ni un magistère, ni un commandement, mais seulement un ministère.

1° *Enseignement de J.-C.* — Dans Matthieu XX, 25-28: « Vous savez que les chefs des nations les maîtrisent et que les grands les dominent. Il n'en sera pas de même parmi vous. Mais quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur (minister); et quiconque veut être le premier parmi vous, qu'il soit votre esclave (servus). C'est ainsi que le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rédemption d'un grand nombre. » Voir le même récit dans Luc XXII, 25-28, où les mots *ministrator* et *ministrare* sont très en relief. Ce texte prouve évidemment qu'il n'y a pas de domination dans l'Eglise, et que la hiérarchie qui y est établie n'est qu'un service ou qu'un ministère. — Dans Matthieu XXIII, 7-11: « Les scribes et les pharisiens aiment que les hommes les appellent maîtres (rabbi). Mais vous, ne vous faites pas appeler maîtres; car un seul est votre Maître, et vous êtes tous frères... Ne vous appelez point maîtres, parce que vous n'avez qu'un Maître, le Christ. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur. » Ce texte prouve: 1° qu'il n'y a dans l'Eglise chrétienne qu'un seul maître, le Christ; 2° qu'aucun membre de l'Eglise n'est maître, mais que tous sont subordonnés au Christ, le seul maître; 3° qu'il y a cependant une hiérarchie dans l'Eglise (qui major est vestrum), et que plus on est élevé dans cette hiérarchie, plus on est serviteur. — Dans Jean XV, 15: « Jam non dicam vos servos, quia servus nescit quid faciat dominus ejus; vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. » Ce texte prouve que le chrétien est, non pas même le serviteur du Christ, mais son ami, et que, si un chrétien sert ses frères, c'est pour leur rendre service, et non pour être leur maître ni leur esclave.

2° *Enseignement des apôtres.* — St. Paul (II Cor. I, 23): Non quia dominamur fidei, sed adjutores sumus gaudii vestri, nam fide statis. Et Eph. IV, 12: Ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi. Nous avons déjà dit que, si St. Paul a enseigné que les évêques sont établis pour régir (regere) l'Eglise de Dieu, le mot *régir* ne traduit pas exactement le mot *pastorer* (*ποιμαίνειν*). — St. Jacques (III, 1): Nolite plures

magistri fieri fratres mei, scientes quoniam majus judicium sumitis. — St. Pierre (I Ep. V, 2-4): Pascite qui in vobis est gregem Dei, providentes non coacte, sed spontanee secundum Deum... neque ut dominantes in cleris, sed forma facti gregis ex animo; et cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriæ coronam. De tous ces textes il résulte qu'il n'y a dans l'Eglise chrétienne ni maîtres ni dominateurs, mais seulement des ministres ou serviteurs, ou plutôt des amis et des frères, et que l'autorité qui y est établie, n'est pas une domination, encore moins une tyrannie, mais un simple service. On remarquera que le mot *imperium*, si souvent employé dans le système papiste pour essayer de légitimer l'autorité papale, n'a jamais été prononcé par le Christ, et que, si St. Paul l'a employé, c'est pour l'appliquer à Dieu: secundum imperium Dei salvatoris nostri (I Tim. I, 1), comme aussi St. Jude (25): Soli Deo salvatori nostro per Jesum Christum Dominum nostrum, gloria et magnificentia, imperium et potestas [1]).

3° *Quelques explications.* — Il a été dit que le dogme chrétien n'est que l'enseignement même du Christ. Donc définir le dogme ne peut être que constater historiquement que le Christ a, en réalité, émis tel et tel enseignement. Or ce n'est point là procéder par voie d'autorité, mais par voie de simple constatation historique. — L'Eglise, comme société, doit évidemment s'administrer elle-même; mais encore doit-elle le faire *non coacte*, son autorité n'étant qu'un ministère ou un service, et non un *imperium*. — On voit dès lors combien est erronée et antichrétienne la théorie romaniste du pouvoir absolu de l'Eglise. Cette théorie a été combattue par l'Eglise gallicane, et même encore en 1869 le jésuite Matignon a écrit que le pouvoir absolu est d'origine anticatholique, que la théorie de l'absolutisme a été formulée par les écrivains de la Réforme et non par Rome, et que les théologiens romains ont soutenu les droits d'une sage liberté [2]). Depuis le concile du Vatican (1870), l'absolutisme papal a été érigé en dogme romain, et le pape possède en lui-même « la plénitude de la juridiction sur toute l'Eglise, l'autorité souveraine dans le commandement et l'infaillibilité dans la doctrine [3]) », sans oublier le pouvoir (direct ou indirect) sur le temporel des rois et des peuples. La vérité est qu'il n'y a d'absolu dans l'Eglise que ce que le Christ a enseigné et établi; ces choses sont de droit divin pour les chrétiens, mais ce que l'Eglise établit d'elle-même n'est que de droit ecclésiastique, et par conséquent relatif, et non absolu.

---

[1]) Voir le *Catholique national*, du 12 mai 1894.

[2]) *Etudes religieuses*, juillet 1869, p. 73.

[3]) Voir l'Instruction pastorale de l'évêque Lachat sur l'autorité de l'Eglise, 1880.

Guettée a écrit, dans ses *Principes de l'orthodoxie* [1]: « D'abord, constatons que, dans l'Eglise orthodoxe, le *pouvoir* n'existe pas. Jésus-Christ a dit que dans la société extérieure le *pouvoir* existe, mais qu'il ne doit pas en être de même dans la société spirituelle. L'Eglise orthodoxe a été fidèle à cette maxime. Dans toutes les autres Eglises, on a accepté le *pouvoir*. Plusieurs, pour se soustraire à celui du pape, se sont soumises au pouvoir temporel et lui ont accordé de telles prérogatives ecclésiastiques que le souverain, comme en Angleterre, peut être considéré comme le chef de l'Eglise. L'Eglise romaine a déifié le *pouvoir* dans la personne du pape, et lui reconnaît un pouvoir absolu non seulement dans les choses spirituelles, mais encore dans les choses temporelles; de sorte que si les circonstances permettaient la réalisation du système papiste, le monde ne serait qu'une vaste *théocratie* à la tête de laquelle serait le pape. Nous disons *théocratie* pour nous servir d'un terme reçu; car, en réalité, *Dieu* ne serait pour rien dans un tel régime qui serait mieux appelé *satanocratie*.

« L'Eglise orthodoxe fait une distinction fondamentale entre le temporel et le spirituel, et elle s'accommode de tous les régimes politiques qui sont en vigueur dans les pays où elle existe. Si, comme en Turquie, elle se trouve en face d'un pouvoir persécuteur, elle se soumet quant au temporel, et souffre le martyre s'il le faut, pour conserver sa foi. Si, comme en Russie, elle se trouve en présence d'un pouvoir protecteur, elle accepte la protection, sans toutefois se servir du bras séculier contre les dissidents; elle accorde au souverain protecteur toutes les prérogatives qui peuvent témoigner de son respect, de sa soumission dans les choses temporelles, mais elle n'accorde rien qui puisse ressembler à un pouvoir dans les choses spirituelles. Les jésuites, pour nuire à l'Eglise de Russie, ont inventé cette insanité: que l'empereur de Russie *est le chef de l'Eglise;* ils ont abusé de leur influence sur le pauvre empereur Paul pour lui dicter un ukase qui pourrait servir de base à leur calomnie. Mais l'ukase en question est resté lettre morte, et jamais souverain de Russie n'a eu l'idée d'être chef de l'Eglise de ce grand pays. Les jésuites ont répandu leur calomnie avec tant d'art que l'on rencontre encore une foule d'imbéciles qui la répètent, même parmi les libres-penseurs. Mais les gens sérieux auraient honte d'affirmer une telle sottise. L'Eglise orthodoxe n'admet donc l'exercice d'aucun pouvoir temporel dans les choses de l'Eglise. Elle n'accepte même aucun pouvoir spirituel, excepté celui de *Dieu*, et elle ne croit pas que Dieu ait délégué à un ou plusieurs hommes le pouvoir dont il est seul dépositaire...

---

[1]) *Union chrétienne,* août 1880, p. 340-346.

« L'Eglise orthodoxe qui a son épiscopat, son presbytérat, son diaconat, tels qu'ils étaient constitués aux temps apostoliques, professe, pour le caractère de ses évêques, de ses prêtres, de ses diacres, le respect le plus profond; mais elle ne leur reconnait *aucune autorité individuelle* ou *collective*. Le Christ seul est chef de l'Eglise; seul, il y exerce le sacerdoce; seul il y parle avec autorité; seul il y a droit à la soumission de tous. Par exemple, s'il s'agit d'une doctrine de foi, et si l'Eglise se trouve en présence d'une assertion qui la contredit, l'Eglise, représentée par ses évêques, jugera-t-elle cette question *avec autorité?* Les évêques orthodoxes, représentants de l'Eglise orthodoxe, diront-ils, comme le pape et les évêques romains: « Nous avons jugé ainsi, vous devez vous soumettre »? Non; mais ils diront: de tout temps, l'Eglise a conservé telle doctrine qu'elle avait reçue du Christ ou des apôtres ses délégués; elle a donc pour elle l'autorité de Dieu; nous devons la conserver, et Dieu lui-même l'a confiée à son Eglise comme un dépôt sacré qu'elle doit conserver fidèlement. L'Eglise, dans la doctrine orthodoxe, est *une;* elle n'est pas *enseignante* dans les évêques, *enseignée* dans les prêtres, les diacres et les fidèles. Elle est un corps *unique*, vivant d'une vie identique depuis les apôtres; conservant la doctrine qu'elle a reçue de Dieu. Les évêques, les docteurs, en la prêchant, n'enseignent que cette doctrine reçue à ceux qui ne la connaissent pas, et ils l'enseignent comme doctrine divine, parce qu'elle est un dépôt divin conservé par l'Eglise.

« C'est donc *Dieu qui enseigne* perpétuellement par l'Eglise; l'Eglise, dans sa vie une et non-interrompue, est le *témoin permanent* de l'enseignement divin; et ceux qui, comme les évêques, ont la charge d'enseigner, n'enseignent, ni au nom de leur caractère épiscopal, ni en vertu d'un titre qui leur donnerait le droit d'enseigner au nom de l'Eglise. Ils enseignent comme *échos de l'Eglise*, laquelle *est l'écho* de l'enseignement apostolique qu'elle a reçu et conservé. Il n'y a donc, dans l'Eglise orthodoxe, aucune autorité humaine qui s'impose à la raison; on n'y rencontre pas de ces autorités *divinisées* mal à propos, dont les Eglises autoritaires sont si prodigues. Elle ne reconnaît que l'autorité de Dieu, et elle professe que *Dieu seul a le droit de proposer la vérité à la raison de l'homme*. Ce n'est pas là, chez elle, une simple théorie, comme dans plusieurs écoles théologiques dont les théories étaient acceptables, mais qui restaient à l'état de théories. Les évêques orthodoxes, dans les questions de foi, sont toujours restés les simples échos de l'Eglise et de ses doctrines perpétuellement conservées. Ils ne se reconnaissent aucun droit sur les consciences des fidèles. Qui ne se souvient de la belle réponse des patriarches

orientaux à Pie IX, qui s'était adressé à eux pour faire l'union avec l'Eglise romaine? Le pape romain qui s'est donné le droit de faire parler son Eglise, pensait que les patriarches orientaux pourraient disposer des consciences orthodoxes, comme lui disposait des consciences des papistes. Mais les patriarches lui déclarèrent qu'ils n'étaient pas investis d'un tel pouvoir; qu'ils n'étaient pas les maîtres de leurs Eglises; qu'ils n'en étaient que les humbles serviteurs et les fidèles gardiens de leurs doctrines. Il n'y a donc, dans l'Eglise orthodoxe, aucun intermédiaire entre Dieu et l'homme. »

Khomiakoff a parlé dans le même sens, lorsqu'il a dit: « La terre et la matière sont le domaine de l'Etat, son arme est le glaive matériel. *L'âme est le seul domaine de l'Eglise;* la parole, le seul glaive dont elle puisse se servir [1]. »

Voir aussi mon étude: « A propos de l'âme et du corps de l'Eglise »; comment l'autorité dans l'Eglise est ministérielle *(Revue*, octobre 1899, p. 783-786).

### § II. Ce ministère est un ministère de transmission.

Il a été déjà démontré que le christianisme est un fait objectif et une doctrine objective; que cette doctrine objective, de droit divin, est fixe et inaltérable, et, de plus, qu'elle doit être transmise comme telle, de génération en génération, de par J.-C. même. Voir les *Traités de la Révélation, de la Tradition et des Ecritures.* Donc tous les chrétiens, préposés et subordonnés, pasteurs et simples fidèles, doivent transmettre le dépôt divin; c'est leur premier et fondamental devoir. Et, en le transmettant, ils doivent naturellement le conserver dans son intégrité, le défendre contre les attaques dont il peut être l'objet, pratiquer les devoirs que cette garde impose: devoirs de prédication, d'attestation, de prière, de culte, d'obéissance au Maître, d'édification, etc. Aucun de ces devoirs ne constitue un *imperium.*

### § III. Objections et réponses.

*Ire objection:* L'Eglise doit être une société parfaite, puisqu'elle est divine. Or une société parfaite doit avoir une autorité parfaite, donc absolue. Donc l'Eglise possède une autorité absolue. Ainsi a raisonné Léon XIII, et avec raison: car l'histoire prouve que les gouvernements parfaits sont les gouvernements forts et absolus.

*Réponse:* C'est sur ce raisonnement que Rome et ses partisans se fondent pour essayer de légitimer, avec leur théorie de l'Eglise-régiment et de l'*imperium spirituale et temporale*, tout l'attirail de

---

[1]) *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, 1872, p. 11.

coercition, d'inquisition et de barbarie que l'on connaît. Mais ce raisonnement n'est qu'un tissu d'erreurs:

1° L'Eglise étant une société composée d'hommes est forcément imparfaite. Si elle peut être appelée parfaite, ce ne peut être qu'au seul point de vue de la fin toute spéciale que son fondateur lui a assignée, à savoir: la garde du dépôt divin et l'obéissance aux préceptes divins. L'Eglise étant une société essentiellement et exclusivement religieuse par son but et sa mission, elle ne peut employer que des moyens religieux et elle ne peut avoir de perfection que dans cet ordre de choses. Sa perfection ne peut donc pas être une perfection d'ordre temporel, politique, social, etc. Et comme l'*imperium* n'est aucunement nécessaire dans l'ordre religieux, ainsi que le Christ l'a dit et redit, il suit que l'Eglise peut être religieusement parfaite sans en posséder. L'Eglise n'est ni la patrie, ni la nation, ni l'Etat; elle n'a ni un territoire spécial, ni un pouvoir temporel, ni rien de ce que les sociétés politiques sont obligées de posséder, de droit naturel, pour atteindre leur but; le but de l'Eglise n'étant que religieux, ne doit être atteint que religieusement, et, pour cela, l'autorité du Christ, qui vit en elle, suffit amplement.

2° L'idée que Léon XIII et ses adhérents se font de l'Eglise n'est pas chrétienne; c'est l'idée payenne du « gouvernement » de la Rome des Césars. Pour un Romain, la religion étant chose d'Etat, était chose de gouvernement; l'empereur en était *ipso facto* le pontife suprême. L'Eglise de Rome, qui a hérité des idées et des pratiques de l'Etat romain, a conçu l'Eglise universelle comme une seule Eglise numérique qui doit être régie et gouvernée comme l'était l'empire romain; le pape en est le césar. Cette notion très erronée de l'Eglise a prévalu dans beaucoup d'esprits. G. Boissier a avoué que « le jour où l'esprit romain a dominé dans l'Eglise, *il en a changé le caractère et les destinées* », et que, « grâce à l'esprit *romain* qui s'est emparé d'elle, *elle est surtout devenue un gouvernement* ». Il a été clairement démontré que J.-C., loin d'avoir enseigné à ses apôtres la notion d'une Eglise gouvernée comme un empire, ne leur a parlé que d'un ministère très humble et très dévoué.

3° L'auteur de l'objection se trompe gravement, lorsqu'il cherche à calquer l'Eglise sur la société politique d'ancien régime, et à attribuer à celle-là toute l'autorité exercée par celle-ci. Cette assimilation est fausse: car dans l'ordre politique et temporel les buts sont tout autres que dans l'ordre religieux et ecclésiastique, les moyens tout autres, les lois tout autres, l'administration tout autre, la hiérarchie tout autre, les sanctions tout autres, etc. Le moyen âge s'est trompé considérablement en se dirigeant d'après

cette assimilation, qui est fausse, et les romanistes actuels ne se trompent pas moins en voulant la maintenir.

4° On ne saurait assez répéter que l'Eglise chrétienne, quoi qu'en dise Rome, n'est pas une société comme les sociétés civiles et politiques. Même sous l'ancien régime qui la comblait de faveurs, elle n'était pas réellement propriétaire des biens dits ecclésiastiques; elle ne pouvait pas les aliéner, et le droit canon lui défendait même de rien posséder; elle n'en était pas même l'usufruitière dans le sens strict du mot, mais seulement la dépositaire et la dispensatrice. N'ayant pas de but temporel, elle ne doit pas avoir de force temporelle; n'ayant pas de but politique, elle ne doit pas avoir de puissance politique; n'étant pas une société politique, elle n'a ni chef politique ni administration politique. Ses ministres étant des ministres exclusivement religieux, ne doivent donc pas faire de politique; si l'Etat les entretient par un budget du culte, cela ne leur donne ni le droit, ni le devoir de faire de la politique, encore moins le droit de combattre l'Etat. Leur seul service est le service religieux dont a parlé le Christ.

5° L'auteur de l'objection semble croire que la force d'une société consiste dans l'absolutisme de son gouvernement, et il en conclut que le pape doit exercer dans l'Eglise une autorité absolue. Mais il se trompe doublement: d'abord, parce que l'évêque de Rome n'a nullement la mission de gouverner l'Eglise, comme nous le verrons en traitant de la hiérarchie; ensuite, parce que l'histoire montre que la vraie force des nations est dans la sagesse des gouvernements et dans la conscience éclairée des gouvernés. L'idéal, dans l'Eglise, est que chaque chrétien soit assez éclairé et assez saint pour être à soi-même sa loi, loi du Christ devenue celle de sa conscience: Non sumus sub lege, sed sub gratia (*Rom.* VI, 15)... Scimus quia lex spiritualis est (VII, 14)... Sciens hoc quia lex justo non est posita, sed injustis et non subditis (*I Tim.* I, 9)... Dando leges meas in mentem eorum et in corda eorum superscribam eas (*Hebr.* VIII, 10). C'est donc dans les âmes qu'est la force de l'Eglise, parce que c'est dans les âmes qu'est la loi de Dieu.

*IIe objection:* L'Eglise est un corps; or tout corps doit être dirigé et corrigé matériellement, même par la force matérielle.

*Réponse:* L'Eglise n'est pas un corps quelconque, mais le corps du Christ. Et le corps du Christ n'a qu'une tête, le Christ. A lui seul de diriger et de gouverner son corps. Une telle Eglise ne saurait être livrée à aucun homme, encore moins à un homme qui prétendrait être son chef. Le seul chef de l'Eglise, le Christ, a voulu que l'administration, dans son Eglise, ne fût qu'un ministère.

*III^e objection:* L'Eglise est le royaume de Dieu; donc elle possède la royauté et l'*imperium.*

*Réponse:* Le royaume de Dieu n'est pas comme les royaumes terrestres et politiques; ceux-ci ont des rois, des princes, un glaive, un *imperium;* l'Eglise n'en a pas, J.-C. seul est son chef et son roi. Les rois et les princes qui sont membres de l'Eglise, et quelquefois protecteurs de l'Eglise, ne sont pas pour cela princes de l'Eglise; les évêques ne sont pas non plus des princes, mais des surveillants et des préposés; le titre de princes temporels qui leur a été donné dans certains pays, n'a aucune valeur au point de vue ecclésiastique. Le royaume de Dieu est la société où Dieu règne, où J.-C. éclaire et sanctifie les âmes; ce n'est pas l'Eglise qui y règne, mais J.-C. seul, le seul chef.

*IV^e objection:* L'Eglise est une armée; donc elle doit avoir une discipline militaire, un gouvernement militaire, une sanction militaire.

*Réponse:* Lorsque l'Ecriture dit que la vie est une milice et que tout chrétien est un bon soldat de J.-C., cela signifie que la lutte et la vaillance sont nécessaires dans le service de Dieu, contre l'esprit du mal qui est partout répandu. Il s'agit de luttes morales et religieuses, et non de luttes politiques et séculières, encore moins de militarisme. L'Eglise, pour être vaillante moralement, n'a pas besoin d'être une armée. S'il est dit, dans le *Cantique des cantiques* (VI, 3, 9), que l'amie est « terrible comme une armée rangée en bataille », il ne s'agit nullement de l'Eglise de J.-C., comme le contexte le prouve; d'ailleurs, il est dit aussi qu'elle est « suave », comme une « colombe ». Donc faire de l'Eglise une armée, c'est fausser son caractère essentiellement religieux, c'est déplacer la bataille, qui doit rester morale, c'est transformer le clergé en corps de garde: erreur manifeste.

*V^e objection:* J.-C. a donné à son Eglise un pouvoir des clefs illimité et absolu: *quæcumque* alligaveritis, *quæcumque* solveritis, etc. *(Matth.* XVI, 19; XVIII, 18-19).

*Réponse:* Il s'agit expressément et uniquement des clefs du royaume des cieux (claves *regni cœlorum),* et non de clefs séculières, politiques, militaires. Le royaume du Christ n'est pas de ce monde *(Jean* XVIII, 36). Donc il ne s'agit que de clefs religieuses pour cette vie et pour la vie future. Comme il n'y a ni maître ni dominateur dans le royaume de Dieu, il est clair que le mot *clefs* ne signifie ni maîtrise ni domination. Il signifie qu'il y a des conditions à remplir, si l'on veut entrer dans l'édifice construit par le Christ et dans son royaume; à celui qui remplit ces conditions, les portes sont ouvertes, et à celui qui ne les remplit pas, elles

sont fermées. Ces conditions sont clairement indiquées dans le récit évangélique. Donc les disciples en prêchant ces conditions, ouvrent *ipso facto* les portes à ceux qui les remplissent, et ils ferment ces mêmes portes aux rénitents; et comme la vérité divine est une, la même au ciel et sur la terre, il suit que ce qui est délié ou ouvert sur la terre l'est aussi dans le ciel, et que ce qui est lié ou fermé sur la terre, l'est aussi dans le ciel. C'est Dieu qui exerce ce pouvoir des clefs; les disciples, les prédicateurs et les ministres ne sont que ses serviteurs. Aussi les Pères ont-ils enseigné que la religion doit être enseignée et non imposée; et Thomas d'Aquin lui-même n'a pas osé attribuer à l'Eglise le pouvoir du glaive: il a dit que les hérétiques doivent être exterminés, non par l'Eglise, mais par les princes séculiers! Thomas, dans le grand édifice de sa *Somme*, a ménagé et pratiqué beaucoup de portes de derrière!

## Ch. XVI. De l'autorité de l'Eglise chrétienne, considérée dans son objet et dans son étendue.

Le « ministère » établi par J.-C. s'étend à un triple objet: la doctrine, qui correspond à la vie de l'esprit; le culte, qui correspond à la vie du cœur; la morale, qui correspond à la vie de la conscience. En effet, avant de quitter ses disciples, J.-C. leur a dit *(Matth.* XXVIII, 18-29): Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo, docete omnes gentes (voilà la mission doctrinale); baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti (voilà la mission liturgique); docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis (voilà la mission morale et disciplinaire). Et ecce, et c'est à cette condition que je suis avec vous jusqu'à la consommation du monde. Il faut rapprocher ce texte de cet autre: Sicut misit me Pater, et ego mitto vos *(Jean* XX, 21). Il n'est pas dit dans ces textes que l'Eglise possède, comme le Christ, toute puissance au ciel et sur la terre, mais seulement qu'elle a été envoyée par le Christ, qui avait la puissance divine de l'envoyer; qu'elle a été, en conséquence, envoyée pour un triple but; et que, dans chacun de ces trois ordres de choses, sa mission est précise et restreinte, en ce sens qu'elle ne peut pas enseigner ce que bon lui semble, mais cela seulement que le Christ lui a enseigné et imposé; et que l'assistance divine, ou la présence du Christ, ne lui est promise qu'à cette condition. Bref, elle est dépositaire et gardienne d'un triple dépôt, qu'elle doit faire connaître au monde entier; rien de plus.

Donc trois parties dans ce chapitre: 1° du ministère doctrinal de l'Eglise, ou de sa mission enseignante; 2° de son ministère liturgique, ou de sa mission mystique; 3° de son ministère moral, ou de sa mission administrative ou disciplinaire.

## § I. Du ministère doctrinal de l'Eglise.

On peut le résumer dans les cinq thèses suivantes:

1° — *L'objet de la mission enseignante de l'Eglise est seulement l'enseignement transmis par J.-C. à ses apôtres et à ses disciples, c'est-à-dire le dogme.*

Le Christ, en effet, n'a pas laissé à l'arbitraire de l'Eglise le soin de déterminer elle-même son enseignement; il ne lui a pas laissé davantage la liberté d'enseigner toutes choses: il ne l'a chargée d'aucune mission scientifique, philosophique ou littéraire. Mais il a précisé l'objet de cet enseignement, en le restreignant à ce que lui-même a enseigné à ses disciples: *Quod* dico vobis in tenebris, dicite in lumine, et *quod* in aure auditis, prædicate super tecta *(Matth.* X, 27). Et encore: Qui vos audit, me audit *(Luc* X, 16); c'est-à-dire: vos enseignements seront ceux-là même que je vous ai donnés, en sorte que quiconque vous écoutera m'écoutera; c'est moi qui parlerai en vous, parce que c'est vous qui répéterez mon propre enseignement. — Cet enseignement, J.-C. le leur a confié comme un « dépôt », et St. Paul a insisté plusieurs fois sur cette expression dans ses lettres à Timothée (Ire Ep. VI, 20; IIe Ep. I, 13-14; IV, 4). Or un dépôt doit se transmettre. Si une idée est claire dans le N. T., c'est bien l'idée de la transmission ou tradition: Sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderunt *(Luc* I, 2); quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt de verbo vitæ... et vidimus, et testamur (*Ire Jean* I, 1; cf. II, 7, 24; III, 11; IIe Ep., 5 et 6). Et la transmission de ce dépôt doit se faire évidemment sans altération, c'est-à-dire sans retranchement et sans addition. « *Nihil amplius* quam quod constitutum est vobis, faciatis », telle est la réponse du Christ lui-même à ceux qui lui demandent ce qu'ils doivent faire *(Luc* III, 12). De là le proverbe sans cesse répété dans l'ancienne Eglise: Nihil nisi quod traditum est. Cette doctrine est amplement démontrée dans le *Traité de la Tradition et des Ecritures.* — On voit dès lors combien est coupable l'Eglise qui outrepasse et viole son mandat au point d'ajouter des dogmes aux enseignements du Christ, de s'immiscer dans les questions controversées de la science, de faire acte d'autorité ecclésiastique en ces matières, sous prétexte qu'il a été dit: Euntes *docete.* — C'est aussi interpréter faussement les paroles du Christ, que d'en conclure, pour l'Eglise, le droit de prononcer des jugements obligatoires, à plus forte raison infaillibles, touchant ce que les théologiens appellent « faits dogmatiques ». Il n'y a pas d'autres dogmes que les enseignements mêmes du Christ; les choses *humaines* qui s'y rapportent de près ou de loin, restent des choses *humaines* et

ne sauraient, par conséquent, faire partie du dépôt dogmatique des divins enseignements du Christ, sans que ceux-ci en fussent altérés. De ce que l'Eglise a le droit et le devoir de condamner les hérésies, c'est-à-dire les doctrines contraires aux enseignements du Christ, des théologiens ont conclu qu'elle a le droit de déclarer d'une manière infaillible: que tel livre contient telle hérésie, que l'auteur de ce livre est matériellement et formellement coupable d'hérésie, et que quiconque n'admet pas cette déclaration et cette condamnation est en rebellion contre le dogme même et doit être traité comme tel. Et ces théologiens prétendent appuyer leur thèse, en en appelant à la conduite de l'Eglise au sujet de la personne et des œuvres de Théodore, évêque de Mopsueste, d'Ibas, évêque d'Edesse, de Théodoret, évêque de Cyr, comme aussi de Jansénius au XVII^e siècle. Ces théologiens se trompent, parce que, encore une fois, ces questions de personnes et de livres restent, en soi, distinctes des enseignements du Christ et ne sont nullement des dogmes; parce que l'Eglise peut défendre la foi et réfuter l'erreur sans entrer dans de telles questions; parce que ces personnalités font dévier la plupart du temps les débats et les enveniment; parce que l'ancienne Eglise n'a jamais tenu pour des « dogmes » les décisions que plusieurs conciles ont prises au sujet des évêques Théodore, Ibas et Théodoret, décisions sur lesquelles ces conciles d'ailleurs n'ont pas été unanimes; enfin, parce que la question de Jansénius a été traitée, non par l'Eglise même, mais seulement par quelques papes, qui du reste ont fait preuve, dans cette affaire, d'une profonde ignorance de la question, d'une partialité criante et d'un jésuitisme honteux. — On objecte encore que l'Eglise a ajouté aux enseignements de J.-C. des symboles, des définitions, des formules, etc., qui sont de foi; et que, par conséquent, l'objet de l'enseignement de l'Eglise n'est pas restreint aux seuls enseignements de J.-C. *Réponse:* En rédigeant ces symboles, ces définitions, ces formules, etc., l'Eglise n'a rien ajouté à la foi même, ces documents ne contenant que cette foi, professée dès le commencement par toutes les Eglises apostoliques; ces documents sont humains et nouveaux, aussi ne sont-ils pas des dogmes, aucun mot n'étant un dogme, aucune formule humaine n'étant un dogme; le dogme est dans l'idée, dans la vérité, dans la doctrine, choses indépendantes des mots qui les enveloppent ou les expriment plus ou moins heureusement. Mais si ces documents sont nouveaux comme écrits, la foi qu'ils expriment est ancienne; c'est la foi même de l'Eglise primitive. Donc l'Eglise, en promulguant ces documents, n'a pas ajouté au dogme chrétien, et, de plus, elle ne s'est nullement reconnu le droit d'y ajouter quoi que ce soit.

2° — *C'est en proposant et non en imposant, que l'Eglise doit transmettre la doctrine dont elle est témoin, gardienne et dépositaire.*

En effet, l'Eglise n'étant pas plus la maîtresse du dogme qu'elle ne l'est des intelligences, ne peut que faire connaître les enseignements du Maître comme lui-même les a fait connaître. Or il les a proposés et non imposés; jamais il n'a eu recours à la force ni à la violence, et de plus, il n'a jamais donné à son Eglise le droit d'y recourir. Ecoutons-le. Il a dit: Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus *(Matth.* XVIII, 17); or on ne faisait aucune violence aux payens ni aux publicains; la pensée du Christ est que ceux qui n'écoutent pas l'Eglise doivent n'être pas considérés comme des membres de l'Eglise; rien de plus. Il a dit: Lorsqu'on ne vous recevra pas et qu'on n'écoutera pas vos discours, sortez de cette maison ou de cette ville, et secouez la poussière de vos pieds (X, 14); or le devoir de s'en aller n'est nullement le droit de s'imposer, encore moins celui de sévir. Aux disciples qui voulaient faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains, il répliqua en les réprimandant (increpavit illos): Vous ne savez de quel esprit vous êtes *(Luc* IX, 55). Et à celui de ses disciples qui avait tiré l'épée et qui en avait même frappé le serviteur du prince des prêtres, il dit: Remets ton épée dans le fourreau, car tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée *(Matth.* XXVI, 52). Ce n'est pas tout. Nous avons déjà vu le Christ pratiquer la plus grande douceur envers ceux qui n'étaient pas ses disciples. « J'ai encore, disait-il, d'autres *brebis* qui ne sont pas de cette bergerie... Beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident, et reposeront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux. Et citant le prophète Isaïe, il a déclaré que son disciple ne brisera point le roseau cassé et n'éteindra point le lumignon qui fume encore *(Matth.* XII, 20). Il a défendu d'arracher l'ivraie qui est dans le champ du Seigneur (XIII, 29).

Les apôtres et les disciples ont agi dans cet esprit; on connaît leur modération au concile de Jérusalem: « Visum est Spiritui sancto et nobis *nihil ultra* imponere vobis oneris quam hæc *necessaria*... a quibus custodientes vos, *bene agetis.* Valete » *(Act.* XV, 28-29). C'est une défense sous la forme d'un conseil et non d'un anathème. St. Paul a écrit à Timothée (Ire Ep. IV, 6): Hæc *proponens* fratribus, bonus eris *minister* Christi Jesu, enutritus *verbis fidei.*

La tradition des trois premiers siècles s'est maintenue dans cette voie. Par exemple, Tertullien a dit: « Nec religionis est cogere religionem, quæ sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiæ ab animo libenti expostulentur. » St. Cyprien *(de bono patentiæ)* a fait ressortir que Dieu est le modèle de la patience; qu'il répand

également la rosée de sa lumière sur les justes et sur les méchants; que, dans l'égalité de sa patience, « il ne sépare point les coupables des innocents, les impies des hommes religieux, les âmes reconnaissantes des ingrats » ; que des offenses continuelles irritent sa justice et que cependant « il tempère son indignation » ; que d'ailleurs le coupable changera peut-être de vie et se convertira ; que J.-C., lui aussi, a été un modèle de tolérance envers les Juifs incrédules ; qu'il a cherché à les attirer vers la foi « par la persuasion » ; qu'il a poursuivi de ses services leur ingratitude ; que jusqu'à sa dernière heure il a voulu les rassembler.

Au IVe siècle, quelques évêques deviennent intolérants, mais d'autres restent fidèles aux maximes de tolérance. Ce simple fait que l'intolérance n'a été ni pratiquée ni enseignée par toutes les Eglises particulières, suffit pour que ses partisans soient dans l'impossibilité de la considérer comme un dogme. Elle n'est donc qu'une opinion et une pratique ; opinion et pratique, disent ses adversaires, qui est condamnée par l'esprit du Christ. De fait, l'intolérance a été enseignée et pratiquée par les évêques Itace et Idace contre Priscillien, qui fut mis à mort violemment (384) ; elle ne fit que se développer dans certaines Eglises, notamment dans celles d'Espagne et de Rome. Mais, d'autre part, il faut rappeler que St. Ambroise de Milan et St. Martin de Tours se sont élevés contre cette intolérance et cette cruauté.

St. Athanase a dit : *Θεοσέβειας μὲν γὰρ ἴδιον μὴ ἀναγκάζειν, ἀλλὰ πείθειν.* — St. Jean Chrysostome, loin de conseiller la violence contre les ennemis des dogmes chrétiens, nous a appris comment il fallait raisonner avec eux pour les réfuter et pour déjouer leurs sophismes [1]). Il nous a dit que, pour mériter la bienveillance de Dieu, nous devons frapper nos adversaires par la générosité de notre âme (generoso ferimus animo [2]). Et surtout, dans son admirable sermon sur le martyr Phocas, il s'est exprimé ainsi (n. 2) : « Psalmus (141) hodie in aciem contra hæreticos nos educit, non ut illos stantes prosternamus, sed ut jacentes erigamus ; ejusmodi namque nostrum est bellum : non ex vivis mortuos reddit, sed ex mortuis vivos efficit, mansuetudine ac multa redundans benignitate. Non enim factis insector, sed verbis persequor, *non hæreticum, sed hæresim (οὐ τὸν αἱρετικὸν, ἀλλὰ τὴν αἵρεσιν)*, non hominem aversor, sed errorem odio prosequor et avellere conor : non est mihi bellum susceptum cum substantia, Dei siquidem opus est substantia *(οὐκ ἔχω πόλεμον πρὸς οὐσίαν· Θεοῦ γὰρ ἔργον ἡ οὐσία)* ; sed corrigere mentem volo, quam diabolus corrupit. Sic et

---

[1]) Sermo in illud, in qua potestate hæc facis ?

[2]) De Anna sermo II, n. 3.

medicus dum ægrotum curat, non corpus oppugnat, sed corporis vitium tollit. Sic igitur ego quoque, si cum hæreticis bellum gessero, non cum hominibus bellum gero, sed errorem expellere volo, ac putredinem expurgare. Mihi consuetum est persecutionem pati, non persequi: vexari, non vexare. Sic et Christus vincebat, non cruci affigens, sed cruci affixus; non alapis cædens, sed alapis cæsus... Hoc est miraculum Crucifixi. »

St. Hilaire de Poitiers: « Dieu nous a appris à le connaître; il ne nous y a pas contraints... Il ne veut point d'un consentement forcé. Si l'on employait la violence pour établir la vraie foi, la doctrine épiscopale s'élèverait contre cet abus. Elle s'écrierait: Dieu est le Dieu de tous les hommes; il n'a pas besoin d'une obéissance sans liberté; il ne reçoit pas une profession que le cœur désavoue. » — St. Augustin, bien qu'il se soit élevé sévèrement contre certains hérétiques qui étaient plus encore des criminels que des hérétiques, n'en a pas moins prononcé des paroles d'une grande tolérance. Selon le P. Gratry, il a répété plus de trente-quatre fois, « de compte fait », ces mots: « Il faut tolérer les méchants, il faut les tolérer dans l'Eglise, il faut les tolérer et dedans et dehors. » Quoi qu'il en soit, il a tenu aux manichéens le langage suivant: « Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas tout ce qu'il en coûte pour trouver la vérité et se garantir de l'erreur. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas combien il est rare et difficile que la sérénité d'un esprit religieux dissipe les ténèbres de la chair et de l'imagination. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas avec quelle peine on parvient à guérir l'œil de l'homme intérieur, par combien de soupirs et de gémissements on obtient de connaître quelques-unes des vérités qui ont Dieu pour objet. » Etc.

Le pape Grégoire Ier a senti que la malédiction ne pouvait pas se justifier par elle-même, mais seulement par une considération tirée de la justice: « Cum sancti viri maledictionis sententiam proferunt, non ad hanc ex voto ultionis, sed ex justitia examinis erumpunt » *(In Job*, L. IV, c. 6). Et il a dit encore: « C'est par la douceur et par les exhortations qu'il faut appeler les infidèles au christianisme. » Et s'élevant contre l'emploi de la force à l'égard des dissidents, il a écrit: « Nova et inaudita est ista prædicatio, quæ verberibus exigit fidem. » — Bède: « Didicerat (rex Ethelberthus) a doctoribus et auctoribus suæ salutis servitium Christi voluntarium, non coactitium, esse debere » (Hist. angl. I, 26). — Alcuin (Ep. 37): « Fides quoque, sicut ait S. Augustinus, res est voluntaria, non necessaria. Attrahi poterit homo in fidem, non cogi. Cogi poteris ad baptismum, sed non proficit fidei. » Etc. — Nous avons vu que Thomas d'Aquin lui-même n'a pas osé transformer le prétendu

pouvoir des clefs en pouvoir du glaive, et qu'il a enseigné que les hérétiques doivent être frappés par le pouvoir séculier et non par l'Eglise.

On a prétendu que le protestantisme a donné naissance à la tolérance moderne. La véritable histoire montre que de nombreux actes d'intolérance ont été commis au XVI^e siècle, soit contre les protestants, soit par les protestants; qu'au XVII^e siècle, des protestants, comme Pufendorf[1]) et Locke[2]), ont écrit en faveur de la tolérance, mais qu'ils ont été moins larges qu'on ne le croit d'ordinaire[3]); qu'au XVIII^e siècle, Voltaire a écrit, lui aussi, en faveur de la tolérance; et que la tolérance actuelle vient de causes multiples et fort diverses, qui, en tout cas, ne sauraient effacer de l'histoire ce que le Christ, les apôtres, des Pères et d'éminents chrétiens ont fait et enseigné en faveur de la tolérance.

Citons encore quelques voix chrétiennes, parmi les milliers qui se sont fait entendre. Leibniz a écrit à Bossuet (14 mai 1700): « Le moins d'anathèmes qu'on peut, c'est le meilleur. » — Au XIX^e siècle, l'école dite « catholique-libérale » (avant le concile du Vatican) n'a cessé de défendre la thèse de la tolérance. — Le P. Gratry a dit: « La guérison des méchants est l'œuvre capitale du Christ. Il prend les âmes envenimées et se les incorpore pour les guérir. L'Eglise agit comme ces saints qui embrassent les lépreux et les pestiférés... L'Eglise tolère donc les méchants. Attachés au corps de l'Eglise comme un bois mort au tronc de l'arbre, il arrive quelquefois qu'une nouvelle émission de la sève les atteint et les vivifie. L'âme de l'Eglise travaille incessamment à purifier, à vivifier et à transfigurer son corps. » Gratry n'entendait certainement pas que cette purification, cette vivification, cette transfiguration se fît à coups d'épée ou par le feu des bûchers. — Un simple publiciste, J. Lemaître, a prêché avec un parfait bon sens la tolérance entre vrais patriotes, à un point de vue purement temporel[4]); pourquoi les vrais chrétiens n'apporteraient-ils pas,

---

[1]) *De habitu religionis christianæ,* 1667.

[2]) *On Toleration,* 1681.

[3]) *Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs,* von Fred. Lezius; Leipzig, Dietrich, 1900.

[4]) « La différence des *opinions,* a-t-il dit, a amené dans le passé plus de massacres et peut amener encore plus de troubles et de malheurs que la contrariété des intérêts... Perdons l'habitude de considérer comme stupide et comme ennemi quiconque n'entend pas et ne ressent pas le beau tout à fait comme nous .. Nous continuons à être divisés parce que nos pères le furent jadis; et cela, quand tout es changé, quand les causes historiques de ces divisions ont disparu... Affranchissons-nous, non pas de ce qu'il y a dans le passé de beau, de glorieux, de pur et d'exemplaire pour tous, mais des *formes surannées* qu'y ont prises les querelles de nos pères et de nos aïeux... Attachons-nous à ce qui nous réunit; songeons-y le

dans les choses purement théologiques et ecclésiastiques, la même largeur d'esprit et de cœur, la même estime des uns pour les autres, la même tolérance et la même bonté? Pourquoi les enfants du monde seraient-ils plus avisés que les enfants de la lumière?

Bref, autant l'Eglise chrétienne doit être intolérante contre l'erreur en ce sens qu'elle doit la réfuter, autant elle doit être tolérante et charitable envers les hérétiques et les pécheurs, et tâcher de les convertir par la persuasion.

3° — *L'Eglise a le droit d'expliquer ou d'interpréter cette doctrine, à la condition toutefois que cette explication ou interprétation n'en soit ni une négation, ni une altération.*

L'Eglise, avons-nous dit, a le devoir de « conserver » les enseignements et les préceptes du Christ. Le mot *servare* ne s'applique pas seulement à la lettre des paroles du Christ, mais aussi à leur sens. L'Eglise doit défendre ce sens contre ceux qui l'attaquent ou qui l'altèrent. Donc elle doit pouvoir, évidemment, le comprendre et le faire comprendre, en l'expliquant et en montrant en quoi il consiste. En transmettant ce qui lui a été enseigné dès le commencement, elle a dû pouvoir dire en quel sens elle l'a compris.

Doit-on conclure de cette capacité et de ce droit d'explication au droit de commentaire et d'interprétation? Les mots *commenter* et *interpréter* peuvent avoir deux sens: un sens large, équivalant à la simple explication; et un sens plus précis, ajoutant à la simple explication soit des explications nouvelles tirées d'autres matières, soit des applications nouvelles, soit des conséquences d'une portée à laquelle on n'avait pas encore pensé. C'est dans le premier sens de simple explication que les apôtres ont dit: Alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii *interpretatio* sermonum (I Cor. XII, 10)... Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, apocalypsim habet, linguam habet, *interpretationem* habet; omnia ad ædificationem fiant... Si autem non fuerit *interpres*, taceat in ecclesia (XIV, 26, 28). Et St. Pierre (IIe Ep. I, 20): Hoc primum intelligentes quod omnis prophetia Scripturæ *propria interpretatione* non fit. — On voit par cette dernière proposition que l'interprétation qui a lieu *dans l'Eglise*, doit être une interprétation *ecclésiastique* et non privée. Il s'agit du témoignage de tous, et non seulement d'un seul; de la doctrine confiée à tous, et

---

plus possible, et tenons-nous en compte les uns aux autres. Si l'on diffère sur les moyens, il n'est pas difficile de s'accorder sur le but... Vous en avez assez de ces Cléons sceptiques à la fois et sectaires, car l'un n'exclut pas toujours l'autre... Faites effort pour comprendre et pour supporter que d'autres hommes tiennent de leur hérédité, de leur tempérament, de leur éducation, ou de leur réflexion et de leur vie même, une conception métaphysique du monde différente de la vôtre...» Voir le *Catholique national* du 23 juin 1894: *Tolérance.*

non seulement à un seul. C'est à tous que J.-C. a ordonné de conserver le dépôt, et c'est à tous qu'il a promis d'être avec eux. Il s'agit donc de l'interprétation de l'Eglise, et non d'une interprétation seulement individuelle. C'est ainsi que les Pères l'ont compris, et que, même encore au XVI^e siècle, les protestants l'ont déclaré. On lit, par exemple, dans les articles de 1541 : « Tribuenda est auctoritas veræ Ecclesiæ, quod penes eam est verus intellectus seu interpretatio divinæ Scripturæ (art. 1, n. 4)... Tribuenda est Ecclesiæ auctoritas constituendi judicia de doctrina (n. 9). »

Quant au sens plus nouveau, on peut l'admettre, mais dans les limites suivantes : — 1° L'Eglise est avant tout témoin et gardienne : Vos eritis mihi testes, etc. Donc elle ne peut être interprète qu'autant qu'elle est d'abord témoin ; son droit d'interpréter et de commenter ne saurait la dispenser du devoir d'être d'abord témoin et gardienne. L'interprète ne peut pas supplanter la gardienne. Ceci est extrêmement important. — 2° C'est à tous ses disciples que J.-C. a ordonné de « conserver » ; si donc le droit d'interpréter découle du devoir de conserver, c'est à tous ses disciples qu'appartient le droit d'interpréter. Donc c'est par les disciples de toutes les générations et de tous les siècles que doit se faire la véritable explication, en ce sens qu'aucun disciple, aucune génération, aucun siècle, ne sauraient, à eux seuls, comprendre complètement et épuiser en quelque sorte le contenu des dogmes divins, pas plus qu'ils ne sauraient, à eux seuls, faire une application parfaite des préceptes divins. Au point de vue objectif, la révélation du Christ a été complète, dès qu'il a cessé de parler au monde ; mais, au point de vue subjectif, le travail des chrétiens pour comprendre toujours mieux les enseignements du Christ et pour progresser aussi dans la pratique de ses commandements, doit être incessant et universel. — 3° L'explication d'une génération ou d'un siècle est donc inévitablement incomplète, souvent même obscurcie par les préjugés de cette génération ou de ce siècle. Dès lors, l'Eglise ne saurait rendre obligatoire cette interprétation, qui sera peut-être abandonnée et avantageusement remplacée par le siècle suivant. Que de chapitres bibliques ont été expliqués et interprétés diversement, suivant l'état des esprits et des sciences ! Et si l'Eglise avait rendu obligatoire les anciennes explications de la création (par exemple), dans quelles difficultés inextricables ne se trouverait-elle pas aujourd'hui ! Or les interprétations actuelles seront peut-être délaissées aussi, pour ne rien dire de plus, par le prochain siècle. — 4° On ne saurait assez insister sur le droit qu'ont toutes les Eglises chrétiennes particulières d'expliquer leur foi ou leur manière subjective de comprendre la foi objective, pourvu que cette explication ne soit ni une négation ni une alté-

ration de cette foi objective, qui est le dépôt commun. On ne saurait assez remarquer le profit spirituel qu'il y a, pour l'Eglise, à laisser les âmes s'édifier, en toute liberté, dans les explications diverses qui augmentent leur foi subjective et leur charité.

Il importe de rappeler que Pie IV, dans sa *Profession de foi*, a déclaré que l'intelligence et l'interprétation des saintes Ecritures ne doivent être « que selon le consentement unanime des saints Pères ». Et Figueiredo, dans l'explication qu'il a donnée de cette Profession de foi, s'est ainsi exprimé: « 1° Premièrement on admet la sainte Ecriture, non d'une manière quelconque, mais conformément au sens qui *a été* et qui est reçu par l'Eglise, notre sainte mère; et cela à l'opposé et à la différence des hérétiques, qui admettent aussi l'Ecriture sainte, mais dans le sens particulier de chacun (p. 38). » — « 2° On confesse ensuite que c'est à la sainte Eglise notre mère qu'il appartient de juger du vrai sens et de l'interprétation des saintes Ecritures. Et quand on dit simplement: « la sainte Eglise notre mère », il est clair que cela s'entend *de l'Eglise catholique ou de l'Eglise universelle*, considérée ou comme dispersée dans le monde entier, ou comme assemblée en conciles généraux qui sont ses représentants, comme il a été défini à Constance. Donc, l'Eglise qu'on nous fait professer de reconnaître comme juge et interprète infaillible des Ecritures, est *l'Eglise catholique ou l'Eglise universelle, et non pas précisément l'Eglise romaine, ou aucune autre Eglise particulière.* Donc, toutes les interprétations des Ecritures qui se trouvent dans les bulles et décrétales de quelques papes que ce soit, toutes celles qui se trouvent dans les écrits de quelques docteurs que ce soit, si l'Eglise universelle ou les conciles généraux qui la représentent, ne les ont pas confirmées par leur jugement, pourront bien être des interprétations probables, mais non des interprétations sur lesquelles on puisse fonder un dogme ou un article de foi catholique et divine. Aussi, dans les termes de la présente profession de foi, aucun catholique n'est obligé, de nécessité de salut, d'admettre les sens qu'ont donnés à certains textes de l'Ecriture le pape Alexandre III, au chap. *Cum esset (de testamentis)*; le pape Innocent III, au chap. *Novit (de judiciis)*, et au chap. *Per venerabilem (qui filii sint legitimi)*, ni beaucoup d'autres qui ont passé dans le droit canonique; le pape Boniface VIII, dans l'extravagante *Unam sanctam (de majoritate et obedientia)*, et encore plusieurs autres, tant de ces papes que d'autres souverains pontifes (p. 39). »

Nous verrons, dans le *Traité de l'Eglise romaine*, comment ces sages observations sont aujourd'hui méconnues. Nous ne saurions approuver ni les théologiens romanistes qui prétendent, avec

le cardinal Manning et du reste avec le pape Pie IV lui-même, que personne, excepté le pape, n'a le droit de commenter ou d'interpréter les décrets du concile de Trente [1]; ni ceux qui prétendent, avec A. de Broglie, que l'Eglise, en commentant le dogme, donne des décisions qui ont force de loi et qui sont infaillibles, à côté de la loi même dont elles ne sont que le commentaire [2]. Cette identification des *commentaires* de l'Eglise (et par « Eglise » ces théologiens entendent évidemment la papauté) avec *le dogme même*, suppose une complète méconnaissance de la nature du vrai dogme chrétien (voir le *Traité du dogme*).

4° — *Le premier devoir de l'Eglise est donc d'attester la doctrine qui lui a été confiée; c'est en attestant cette doctrine qu'elle la transmet; les études et les délibérations de ses théologiens ne sauraient être arbitraires, mais doivent tendre, avant tout, à une constatation historique certaine du dogme.*

Ce caractère d'attestation, de témoignage ou de testification, apparaît clairement dans l'Ecriture, qui répète maintes fois les mots *testimonium*, *testis*, *testari*. Citons quelques textes:

*a) Testimonium:* Et prædicabitur hoc evangelium regni in universo orbe, *in testimonium* omnibus gentibus (Matth. XXIV, 14). — Et ante præsides et reges stabitis propter me, *in testimonium* illis (Marc XIII, 9). — Hic (J. B.) venit *in testimonium* ut *testimonium* perhiberet de lumine... Et *testimonium* perhibuit Joannes... Et ego vidi et *testimonium* perhibui (Jean I, 7-34). — Alius est qui *testimonium* perhibet de me, et scio quia verum est *testimonium* quod perhibet de me. Vos misistis ad Joannem, et *testimonium* perhibuit veritati (Jean V, 32-33). — Et vos *testimonium* perhibebitis, quia ab initio mecum estis (Jean XV, 27). — Hic est discipulus ille qui *testimonium* perhibet de his, et scripsit hæc; et scimus

---

[1]) Pie IV, dans sa bulle *Benedictus Deus*, a défendu, sous peine d'excommunication *latæ sententiæ* « de produire, sans son autorité, des commentaires, gloses, annotations, scolies, ou aucune sorte d'interprétation sur les décrets de ce synode (de Trente)... En conséquence, nous réservons à nous-même la déclaration et décision de toutes les difficultés et controverses qui peuvent naître de ces décrets ». Chose étrange, Rome, qui a tant abusé du droit d'interprétation et qui l'a poussé jusqu'à l'altération du dogme chrétien, ne tolère ce droit que lorsqu'il est exercé par elle! L'archevêque Manning, dans sa Lettre pastorale (The Reunion of Christendom, 14 décembre 1865), s'est fait l'écho de cette tyrannique prohibition de Pie IV.

[2]) A. de Broglie, dans *L'Eglise et l'empire romain au IVe siècle*, T. II, Eclairciss. A, p. 388, dit: « Le dogme chrétien est une loi dont J.-C. a posé les termes. Autour de cette loi, des écoles de juristes se sont formées de tout temps pour en tirer les conséquences, pour en dicter l'application à chaque cas particulier, pour les concilier entre elles et les limiter les unes par les autres. L'Eglise est un *tribunal sans appel* qui décide, *dans chaque cas*, quelle est la *conséquence* conforme à la loi... Le tribunal est *infaillible*, et ses décisions ont *force de loi, à côté de la loi même* dont elles ne sont que le commentaire. »

quia verum est *testimonium* ejus (Jean XXI, 24). — Et nos *testimonium* perhibemus, et nosti quoniam *testimonium* nostrum verum est (III^e Ep. Jean, 12). — Voir Actes IV, 33; etc.

*b) Testis:* Vos autem *testes* estis horum (Luc XXIV, 48). — Accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos, et eritis mihi *testes* . . . usque ad ultimum terræ (Act. I, 8). — Hunc Jesum resuscitavit Deus, cujus omnes nos *testes* sumus (Act. II, 32). — Et nos sumus *testes* horum verborum (V, 32). — Et nos *testes* sumus omnium quæ fecit in regione Judæorum (X, 39-42). — Hoc enim apparui tibi ut constituam te ministrum et *testem* eorum quæ vidisti et eorum quibus apparebo tibi (Act. XXVI, 16). — Vos *testes* estis (I Thessal. II, 10). — Nos tantam habentes impositam nubem *testium* (Hebr. XII, 1-3). — Consenior et *testis* Christi (I Pierre V, I). — Etc.

*c) Testari:* Amen dico tibi quia quod scimus loquimur et quod vidimus *testamur* (Jean III, 11). — *Testor* coram Deo (I Tim. V, 21). — Et vidimus, et *testamur* (I Jean I, 2). — Etc.

En outre, l'histoire de l'Eglise prouve que, lorsqu'on a voulu réfuter les hérétiques, on en a toujours appelé à la doctrine constante de toutes les Eglises particulières; en particulier, l'histoire des conciles œcuméniques met en pleine lumière ce procédé de constatation historique[1]). Bossuet, dans son *Projet de réunion* (lettre 16^e), a encore affirmé la nécessité de cet appel au témoignage des Eglises: « Si l'on parcourt toutes les questions qui se sont élevées dans l'Eglise, on verra qu'on les y a toujours décidées par cet endroit-là, non qu'on ne soit quelquefois entré dans la discussion, pour une plus pleine déclaration de la vérité et une plus entière conviction de l'erreur; mais enfin on trouvera toujours que la raison essentielle de la décision a été: on croyait ainsi quand vous êtes venus; donc à présent vous croirez de même, ou vous demeurerez séparés de la tige de la société chrétienne. C'est ce qui réduit les décisions à la chose du monde la plus simple, c'est-à-dire *au fait constant et notoire* de l'innovation par rapport à l'état où l'on avait trouvé les choses en innovant. C'est ce qui fait que l'Eglise n'a jamais été embarrassée à résoudre les plus hautes questions. » D'où il résulte, comme nous le verrons aux chapitres sur le procédé conciliaire, que les assemblées de l'Eglise, dans leur tractation des dogmes, ne sont nullement délibératives dans le sens du parlementarisme actuel, et n'ont nullement le droit de trancher les questions par des compromis de doctrine ou de personnes; elles ne délibèrent que pour mieux

---

[1]) Voir, dans mon ouvrage sur les *Sept conciles œcuméniques*, le § IV de chaque chapitre.

connaître les documents de la tradition, dans le but de constater le fait de la croyance ou de la non-croyance de l'Eglise universelle sur tel ou tel point.

5° — *Toute doctrine qui ne tombe pas sous ce témoignage constant, universel et unanime, ne saurait être considérée comme dogme, et doit être tenue pour une doctrine libre, dont la négation ne constitue pas une hérésie.*

Cette thèse est démontrée dans le *Traité de la foi.* Bornons-nous à répéter ici que toute doctrine qui n'est pas un dogme (c'est-à-dire un enseignement de J.-C.), peut être niée sans hérésie, l'hérésie étant la négation ou l'altération d'un dogme. Si cette doctrine, qui n'est pas un dogme, est d'ailleurs une vérité, sa négation ou son altération constitue une erreur, mais non une hérésie. Ce que certains théologiens ont appelé « théologoumène », n'étant pas donné par eux comme un dogme, n'est donc qu'une doctrine libre, libre en ce sens qu'elle peut être niée sans hérésie : en effet, il n'y a pas de dogme *à peu près,* ni de *demi*-dogme, ni de *tiers* de dogme, ni de dogme *éloigné.* Ou une doctrine est enseignée par le Christ, et alors elle est divine, elle est un dogme ; ou elle n'est pas enseignée par le Christ, et alors elle n'est qu'humaine et doit être traitée comme toutes les doctrines humaines.

## § II. Du ministère liturgique de l'Eglise.

La doctrine sur ce point peut se résumer dans les deux propositions suivantes : 1° L'Eglise n'est que la *dispensatrice* des moyens de salut institués par J.-C. ; 2° Les rites secondaires qu'elle a le droit d'établir pour disposer pieusement les âmes à mieux coopérer à la grâce, ne sont *ni essentiels ni divins,* et ils ne doivent ni remplacer, ni amoindrir les rites essentiels ou divins.

D'abord, que l'Eglise ne soit que la dispensatrice des moyens de salut établis par J.-C., cela résulte de ce que nous n'avons qu'un seul sauveur et un seul médiateur, J.-C. C'est lui seul qui peut nous communiquer la grâce divine ; c'est donc lui seul qui peut établir des moyens de salut. Les moyens de salut qu'il a établis dans sa sagesse, sont évidemment suffisants pour le salut ; car, s'ils ne l'étaient pas, il aurait manqué à sa mission. Donc l'Eglise n'a pas le pouvoir d'établir des sacrements ; elle ne peut qu'administrer ceux que le Christ a établis. Le Christ lui en a fait un devoir, lorsqu'il a dit à ses disciples : Baptizantes eos in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti. Si le Christ n'a parlé là que du baptême, c'est parce que le baptême est comme le germe de toute la vie surnaturelle et le premier des sacrements. Ici encore, le Christ n'a laissé aucun arbitraire à l'Eglise, il a précisé et ordonné

qu'elle administrât le baptême au nom des trois personnes divines, et non au nom de l'Eglise, pour montrer que, si c'est l'Eglise qui opère les rites extérieurs, ce n'est pas elle qui confère la force divine, celle-ci étant le don de Dieu même. Dans la transmission des moyens de salut comme dans la transmission des vérités du salut, l'Eglise doit obéir et transmettre intégralement le dépôt reçu. Elle n'est ni créatrice, ni fondatrice, ni institutrice, elle n'est que dispensatrice, et son action est toute ministérielle.

Ensuite, de même qu'elle a le droit et le devoir d'expliquer les vérités divines qu'elle transmet, ainsi a-t-elle le droit et le devoir d'« expliquer » en quelque sorte les sacrements divins, en en faisant ressortir la mystérieuse signification, par des rites qui sans doute ne sont qu'humains et par conséquent non essentiels, mais qui néanmoins peuvent développer dans l'âme des sentiments pieux et préparer ainsi les cœurs et les consciences à une plus grande efficacité de la grâce. Cette juxtaposition de rites purement ecclésiastiques, n'est ni une interpolation ni une altération des rites divins ou de l'œuvre divine. — C'est un fait que chaque Eglise particulière a toujours joui d'une grande liberté dans la rédaction des prières et des cantiques, dans la forme des cérémonies symboliques et mystiques, selon les besoins spirituels des fidèles. C'est un fait que toutes les grandes Eglises ont eu leur liturgie propre, comme elles avaient leur symbole particulier de foi. Telle a multiplié les fêtes et les offices, telle les a allongés ou abrégés, soit en Orient, soit en Occident. Il y a eu, dans l'ancienne Eglise, des controverses sur l'époque de la célébration de la fête de Pâques, et sur quelques autres particularités, mais jamais de conflits sur le principe même des droits des Eglises dans cette matière. Rome, en imposant sa liturgie aux autres Eglises particulières d'Occident, a violé leur liberté; elle a toutefois respecté en partie celle des uniates.

### § III. Du ministère moral, disciplinaire et administratif de l'Eglise.

Soient les six thèses suivantes :

1° — *L'Eglise est chargée d'un ministère moral, disciplinaire et administratif, dans le seul but de faciliter la mise en pratique des commandements de J.-C.*

D'abord, que l'Eglise, comme société, ait le droit de s'administrer elle-même, pour assurer l'ordre parmi ses membres et pour remplir son but religieux, la raison même le démontre. C'est donc de droit naturel positif que l'Eglise, comme société religieuse, peut établir des règles de discipline religieuse ainsi que des sanctions religieuses y relatives.

Ensuite, de droit divin positif, c'est-à-dire de par le Christ même, l'Eglise doit remplir un tel ministère: car le Christ, en chargeant ses disciples d'enseigner à toutes les nations les moyens d'observer ses préceptes, leur a évidemment imposé le devoir de prendre les mesures religieuses nécessaires pour l'obtention de ce but; et quiconque n'écoutera pas l'Eglise, devra être considéré par elle comme un payen et un publicain *(Matth.* XVIII, 17). On voit, par la parole même du Christ (docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis), que le pouvoir disciplinaire de l'Eglise, loin d'être absolu et illimité, est expressément restreint à l'observance des préceptes du Christ.

C'est dans ce sens que St. Paul a enseigné aux fidèles la nécessité de la discipline et de l'obéissance: Quod si quis non obedit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo, ut confundatur; et nolite quasi inimicum existimare, sed corripite ut fratrem. Ipse autem Dominus pacis, det vobis pacem sempiternam in omni loco (II Thess. III, 14-16). On sait la sévère excommunication qu'il infligea, en union avec l'Eglise de Corinthe, contre l'incestueux (I Cor. V, 3-5). — Il est dit aussi dans l'Epître aux Hébreux (XIII, 17): Obedite præpositis vestris et subjacete eis. — Toute l'ancienne Eglise fut très sévère dans ses canons pénitentiaux contre les violations des préceptes du Christ. Toutefois il était admis que, lorsqu'une excommunication était injuste, elle était sans effet: « Si non egit ut mereretur exire, nihil læditur » (Origène). « Quel mal peut faire à un homme que son nom soit rayé de la liste des membres d'une Eglise par ignorance humaine, si ce nom est inscrit au livre de vie et n'en est pas effacé par une mauvaise conscience? » (Augustin). L'Eglise romaine s'est rendue coupable de criants abus sur ce point, et elle a transformé la simple autorité disciplinaire en *imperium romanum* (voir le *Traité de l'Eglise romaine).*

2° — *L'Eglise, dans ses délibérations législatives, dans ses ordonnances et ses sanctions pénales, n'est point infaillible.*

Il a été démontré en effet (ch. VII, § II) que l'Eglise n'est infaillible que lorsqu'elle transmet fidèlement les enseignements du Christ par un témoignage universel, constant et unanime. Or il s'agit ici de choses purement ecclésiastiques, d'une origine tout humaine et par conséquent faillible. Jamais les canons disciplinaires, dans aucune Eglise particulière, n'ont été considérés comme des articles de foi; leur violation, comme telle, pouvait en certains cas produire le schisme, mais non l'hérésie. Par exemple, des canons disciplinaires du concile œcuménique de 381, notamment celui qui concernait le rang accordé à l'évêque de Constantinople, furent combattus en Occident, sans que l'Eglise occidentale fût traitée

pour cela d'hérétique et sans que le concile cessât d'être tenu pour œcuménique [1]). De même, les canons dits apostoliques ne furent accueillis ni partout ni toujours comme de véritables lois obligatoires; ainsi, en 322, dans sa lettre à l'évêque Alexandre de Byzance, l'évêque Alexandre d'Alexandrie s'appuya sur l'autorité du VI^e canon apostolique, mais nous voyons que beaucoup d'évêques n'en tenaient pas compte; Alexandre même s'en plaignit [2]). On considérait ces canons comme des traditions et des usages fort respectables, mais chaque Eglise restait juge de l'opportunité de leur application. Jusque vers la fin du VI^e siècle, avant Denys le Petit, on n'en eut même qu'une très mauvaise traduction, peu répandue en Occident, où l'on s'en préoccupait peu; les uns n'en reconnurent que cinquante, les autres quatre-vingts.

Les qualifications de divins, d'éternels, d'irréfragables, données par certains conciles à leurs canons, sont manifestement hyperboliques; ces canons étaient appelés divins, en ce sens qu'ils traitaient de sujets sacrés, qu'ils venaient d'une antiquité sainte et respectable et avaient un but divin. Tout législateur nomme aussi son œuvre irréfragable et définitive. Tel est le langage humain; mais, même quand elle croit tirer des conséquences de préceptes divins et appliquer ces principes sagement, la logique humaine n'a rien d'infaillible [3]).

De telles ordonnances n'ont de valeur et d'efficacité qu'autant qu'elles concourent à la pratique des commandements divins; si non, elles sont vaines, suivant la parole même du Christ: In vanum me colunt, docentes doctrinas et præcepta hominum (Marc VII, 7).

3° — *Les ordonnances ecclésiastiques n'étant, comme telles, que des ordonnances humaines et non divines, ne sauraient lier la conscience d'une obligation divine; lorsqu'elles sont légitimes, elles obligent toutefois à l'obéissance extérieure.*

Il n'est pas nécessaire qu'une autorité soit infaillible pour qu'on doive lui obéir; il suffit qu'elle soit légitime et qu'elle soit exercée légitimement. Donc, toutes les fois que l'Eglise reste dans les

---

[1]) GUETTÉE, *Histoire de l'Eglise*, T. III, p. 496. [2]) T. II, p. 368.

[3]) Joseph WASSILIEFF, dans l'*Union chrétienne*, 30 novembre 1862, p. 38, a dit excellemment: « Dans les conciles œcuméniques, c'est la logique *humaine* qui tirait les conséquences des principes divins: c'est l'appréciation *humaine* qui déterminait ce qui était nécessaire pour tels cas, pour telles circonstances; c'est la justice *humaine* qui appliquait aux hommes la justice divine. On établissait ce qui semblait utile, ce qui paraissait opportun. Aussi, eu égard au changement des circonstances, à l'apparition de nouveaux besoins ou de graves obstacles, les Pères des conciles généraux croyaient-ils *nécessaire d'introduire des modifications* dans quelques points de la discipline précédente. »

limites de sa sphère et qu'elle agit conformément à sa mission et à son but religieux, elle doit être obéie. Cette obligation morale incombe à tous les chrétiens. Les chrétiens rebelles qui troublent l'ordre de l'Eglise, qui compromettent sa réputation de société religieuse, qui entravent sa mission sainte, doivent être évidemment punis; l'Eglise en a le droit et le devoir. Qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum qui misit me (Luc X, 16). Mais il va de soi que, lorsque l'Eglise excommunie ses membres indignes, elle les exclut d'elle comme société extérieure et visible, sans prétendre les exclure *ipso facto* de l'Eglise invisible: car Dieu seul peut juger les consciences et les priver de sa grâce divine.

Il importe de remarquer qu'il n'en est pas d'une simple ordonnance *humaine* (même religieuse) comme d'une ordonnance *divine*. Une ordonnance divine, reconnue comme telle, lie la conscience, toute conscience relevant de Dieu; tandis qu'une ordonnance qui n'est qu'humaine, ne saurait lier la conscience, celle-ci ne relevant d'aucun homme. Même dans l'ordre du culte ou de la discipline, une ordonnance d'origine humaine reste humaine dans sa nature. Si St. Paul enseigne qu'il faut obéir aux princes et aux magistrats non seulement par crainte de la punition, mais par motif de conscience (Rom. XIII, 5), c'est pour indiquer qu'un vrai chrétien ne fait pas le bien par crainte, mais par le sentiment du devoir et par amour du bien même, sentiment et amour qui sont dans la conscience. Tout commandement humain qui est fondé sur le bien, oblige non parce qu'il est humain, mais parce qu'il est le bien même; il en est ainsi soit dans l'Etat, soit dans l'Eglise. C'est Dieu qui dans la conscience dicte le devoir. Le concile de Jérusalem, en disant aux fidèles que ceux qui suivraient ses préceptes « agiraient bien (vos bene agetis) », a clairement indiqué la nature et la mesure de l'obligation ecclésiastique.

4° — *Les ordonnances ecclésiastiques sont nécessairement limitées aux choses de la sphère religieuse.*

Cette proposition est déjà démontrée par ce qui précède. La mission de l'Eglise étant limitée par son but même, il est évident que son autorité disciplinaire ne saurait s'étendre aux choses qui ne sont pas de la sphère religieuse. L'Eglise n'étant pas infaillible en matière de discipline, peut commettre des abus d'autorité, et ses représentants n'en ont malheureusement que trop commis.

Des théologiens objectent que l'Eglise a reçu un pouvoir illimité et par conséquent absolu, lorsque J.-C. a dit à ses disciples: *Quæcumque* alligaveritis super terram, erunt ligata et in cœlo, et *quæcumque* solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo

(Matth. XVIII, 18). C'est sur ce texte que le pape Innocent IV à Lyon, en 1245, s'est appuyé pour déposer l'empereur Frédéric II [1]). Ce texte a déjà été expliqué (ch. XV, § III, 5e objection) : on a vu que, soit qu'il s'agisse des conditions d'admission dans le royaume de Dieu, soit qu'il s'agisse de la rémission des péchés, l'Eglise, loin d'avoir reçu un pouvoir illimité, a été, par ces paroles mêmes, chargée du devoir de se conformer aux enseignements et aux préceptes du Christ. De plus, lorsque le Christ a ordonné à ses disciples de rendre à César ce qui est de César et à Dieu ce qui est de Dieu (Matth. XXII, 21), et cela, sans même mentionner l'Eglise, il a évidemment tracé une limite entre l'Etat et la religion, limite qui doit être respectée par l'Eglise non moins que par l'Etat.

5° — *L'autorité de l'Eglise n'étant nullement politique, ne saurait dispenser l'Eglise de ses obligations envers l'Etat.*

L'Eglise est une société exclusivement religieuse, et nullement politique. De par J.-C. même, elle doit rendre à César ce qui est de César, et à Dieu ce qui est de Dieu ; donc elle doit être soumise, d'une part, à Dieu, et, d'autre part, à l'Etat pour les choses qui sont de l'Etat. Que l'Eglise soit unie à l'Etat ou qu'elle en soit séparée, elle a le devoir de ne pas plus empiéter sur le domaine de l'Etat que sur celui de Dieu, et de rester dans sa mission strictement religieuse et ecclésiastique. Voir ce qui a été dit au ch. XII, § VI.

6° — *L'Eglise n'a aucune autorité sur les défunts ; et, parmi les vivants, les chrétiens seuls sont soumis à sa juridiction dans les choses de sa sphère.*

La mort, en nous séparant de ce monde, nous transporte dans un autre, où nous sommes soumis à d'autres conditions d'existence. Tout chrétien défunt appartient donc à l'Eglise d'au delà de la tombe, et non plus à l'Eglise d'en deçà ; il relève directement de la justice et de la bonté de Dieu, et non plus de la juridiction des hommes.

L'Eglise terrestre n'a donc aucun pouvoir sur les morts. Elle ne peut ni les punir, ni les récompenser. — Elle peut juger la conduite qu'ils ont eue sur la terre, l'approuver ou la désapprouver selon qu'elle a été sainte ou coupable. Lorsque les fidèles ont proclamé saints tels ou tels de leurs frères, ils n'ont fait que rendre hommage à leurs vertus, mais ils n'ont jamais eu la prétention de leur ouvrir par leurs hommages les portes du ciel. Dans l'ancienne Eglise, tel a été le sens de la canonisation des Saints, ou de l'inscription de leurs noms au canon de la messe. La canonisation des

---

[1]) Héfélé, *Histoire des Conciles*, T. VIII, p. 375.

Saints, telle qu'elle se pratique dans l'Eglise romaine, loin de reposer sur l'Ecriture sainte ou sur la tradition de l'ancienne Eglise, implique de graves erreurs et de graves abus. Le prétendu droit divin de canoniser que cette Eglise s'adjuge, n'est nullement nécessaire pour le salut des fidèles, et ne rentre nullement dans la mission religieuse dont le Christ l'a chargée: elle peut nous exhorter à imiter notre divin modèle, le Christ, sans qu'il soit nécessaire de « canoniser » tel ou tel. Le culte des Saints repose sur de tout autres motifs que la canonisation romaine des Saints. — Les erreurs et les abus de cette même Eglise dans l'application qu'elle fait de ses prétendues indulgences aux âmes du purgatoire, ne sont pas moins criants. — A toutes les époques, l'Eglise a le droit de louer ou de blâmer les actes et les écrits des défunts, selon qu'il est de sa compétence de les juger; mais cette louange ou ce blâme doivent être inspirés par le désir d'exhorter les fidèles au bien et de les détourner du mal, et non par la haine envers la personne des coupables. La haine envers la personne est un sentiment antichrétien; et, de plus, la personne d'un défunt appartient à Dieu et non aux hommes. L'Eglise peut condamner le mal et glorifier le bien, sans toucher aux personnes, qui, comme les consciences, échappent d'ailleurs à son autorité purement disciplinaire et administrative. On voit dès lors combien se sont trompés Boniface VIII, en disant (dans sa bulle *Ausculta fili,* du 5 décembre 1301) que le pape a été « établi par Dieu juge des vivants et des morts »; Léon X, lorsqu'il a revendiqué des droits sur la vie future; etc.

Boniface VIII s'est encore trompé, lorsqu'il a dit (dans sa bulle *Unam sanctam,* du 18 novembre 1302): Porro subesse romano pontifici *omnem humanam creaturam* declaramus, dicimus, definimus, et pronunciamus *omnino esse de necessitate salutis* ». Pie IX a été plus modéré lorsqu'il s'est contenté d'affirmer que « *tous les baptisés* sont soumis au pontife romain ». La vérité est que les seuls membres de l'Eglise relèvent du jugement de l'Eglise, suivant ce mot de St. Paul: Quid enim mihi de iis qui foris sunt, judicare? Nonne de iis qui intus sunt, vos judicatis? Nam eos qui foris sunt *Deus judicabit.* Auferte malum ex vobis ipsis (I Cor. V, 12-13). Pie IX, en soumettant à son tribunal « tous les baptisés », oubliait que beaucoup de « baptisés » étaient hérétiques à ses yeux et par conséquent « hors de l'Eglise », et il était ainsi en complète opposition contre St. Paul.

## Ch. XVII. De la liberté dans l'Eglise chrétienne.

De même qu'aux yeux de la raison et abstraction faite de toute religion positive, l'autorité et la liberté sont nécessaires pour

l'équilibre de la grande société humaine et de toute société particulière, ainsi, aux yeux de la foi chrétienne, elles sont nécessaires dans l'Eglise.

Déjà dans l'A. T., où domine la notion de la loi, se fait jour aussi la notion de la liberté, et particulièrement du Libérateur qui mettra fin à la captivité des âmes, qui brisera les chaînes du péché, qui prêchera la liberté et constituera une Jérusalem sainte et libre. C'est au Messie que l'on appliquait en pensée les textes suivants: Ascendisti in altum, cepisti captivitatem (Ps. 67, 19); Dominus solvit compeditos (Ps. 145, 7); ut prædicaretis libertatem (Jerem. 34, 15); Jerusalem sanctam esse et liberam (I Macch. 15, 7); etc.

*Jésus-Christ:* Ergo liberi sunt filii (Matth. XVII, 25); ut cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos (Jean VIII, 32); si ergo vos Filius liberaverit, vere liberi eritis (36). Bref, toute l'œuvre du Christ est une œuvre de rédemption et de délivrance.

*St. Paul:* Non enim accepistis spiritum servitutis (Rom. VIII, 15); et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei (21); unusquisque in suo sensu abundet (XIV, 5): tu autem quid judicas fratrem tuum? (10); Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei... Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi et non potest intelligere, quia spiritualiter examinatur; spiritualis autem judicat omnia, et ipse a nemine judicatur (I Cor. II, 10, 14, 15); Qui in Domino vocatus est servus, libertus est Domini (VII, 22); Ubi spiritus Domini, ibi libertas (II Cor. III, 17). Voir aussi les ch. IV et V de l'épître aux Galates: vos in libertatem vocati estis; etc.

*St. Jacques:* Qui perspexerit in legem perfectam libertatis et permanserit in ea, non auditor obliviosus factus, sed factor operis, hic beatus in facto suo erit (I, 25): Sic loquimini et sic facite, sicut per legem libertatis incipientes judicari (II, 12).

*St. Pierre:* Quasi liberi et non quasi velamen habentes malitiæ libertatem, sed sicut servi Dei (Ire Ep. II, 16).

La tradition n'est pas moins claire, en ce sens que les Pères et les docteurs les plus célèbres ont fait le plus grand éloge de la liberté religieuse. St. Augustin, quoique très sévère contre les hérétiques pertubateurs de l'ordre social, a enseigné qu'il faut respecter les opinions diverses et les coutumes diverses, et il a condamné les superfétations abusives qui nuisent à la liberté de l'Eglise (Ed. Vivès, T. IV, p. 480; T. XI, p. 31-32). Le pape St. Léon († 461) a dit (Serm. IX): Agni sanguis fuit restitutio libertatis. — Etc.

Donc le christianisme est une religion d'autorité et de liberté: l'autorité est celle de J.-C. et non celle des hommes; il ne faut confondre l'autorité de J.-C. ni avec celle de la Bible, ni avec celle

de l'Eglise, encore moins avec celle qu'on attribue au pape; grandes sont encore les confusions sur ce point, chez certains protestants, chez les papistes, etc. Donc l'Eglise chrétienne doit être libérale, en ce sens qu'elle doit vouloir la liberté dans l'ordre, dans la vérité, dans la justice, en un mot la liberté spirituelle des enfants de Dieu. Cette conclusion est conforme à ce que la saine raison et les philosophes les plus éminents enseignent sur la nature de la vraie liberté, laquelle ne saurait être absolue et n'est qu'un moyen pour atteindre à une plus grande perfection individuelle et sociale, selon le vrai, le beau et le bien.

Cette conclusion générale établie, précisons les thèses suivantes:

1° Si l'on n'est pas chrétien, on a la liberté d'embrasser ou non le christianisme, d'entrer ou non dans l'Eglise chrétienne, suivant les convictions de sa conscience; et si l'on est membre du christianisme et de l'Eglise, on est libre aussi d'en sortir, suivant sa conscience.

2° Le point important est donc de savoir en quoi consiste la liberté pour les chrétiens qui veulent rester dans l'Eglise. — Avant tout, l'Eglise n'étant pas une société politique, ses membres jouissent de la liberté politique et civile la plus entière. J.-C. a dit: Mon royaume n'est pas de ce monde (Jean XVIII, 36); Rendez à César ce qui est de César (Matth. XXII, 21). L'Eglise n'a donc aucun pouvoir temporel, aucun glaive, aucune force matérielle, aucun système politique. Lorsqu'un Etat sanctionne une loi ecclésiastique qui est déjà par elle-même loi naturelle ou loi civile, il ne la sanctionne que parce qu'elle est loi naturelle ou loi civile. — Quant à la liberté religieuse proprement dite, elle peut être envisagée soit dans les choses de droit divin, soit dans les choses de droit humain.

3° Relativement aux choses de droit divin (dogmes enseignés par J.-C., préceptes moraux imposés par J.-C., moyens de salut établis par J.-C.), tout disciple de J.-C. doit évidemment les accepter; s'il juge ces choses irrationnelles ou mauvaises, il cesse *ipso facto* d'être disciple de J.-C. et il a la liberté de sortir de l'Eglise; mais l'Eglise, qui n'en est que la dépositaire et la gardienne, ne saurait les altérer pour lui plaire. Quiconque veut être un vrai disciple du Christ, doit se soumettre au Maître, qui est le Christ et non l'Eglise. — Il est à remarquer que les choses de droit divin peuvent être étudiées soit dans leur constatation historique, soit dans leur explication théologique.

4° En ce qui concerne la constatation historique des enseignements, des préceptes et des institutions de J.-C., chacun a le droit d'user de sa raison selon les procédés de la critique historique la plus rigoureuse. Il a été déjà démontré (Traité de la foi

et de la science) que le critérium catholique, à savoir le témoignage universel, constant et unanime de toutes les Eglises apostoliques, est la plus haute garantie de certitude historique qui puisse être exigée, et que le catholique qui s'appuie sur un tel témoignage est rationnellement irréprochable.

5° En ce qui concerne l'explication des doctrines et l'application des préceptes, il est évident que cette explication et cette application sont humaines et non divines; que, dès lors, elles sont libres; que la seule condition que l'Eglise puisse exiger, c'est que cette explication et cette application ne soient ni une négation ni une altération des choses divines qu'elle doit garder et transmettre intégralement.

6° Relativement aux choses qui ne sont pas de droit divin, tout chrétien est libre. Donc il est libre en théologie, la théologie étant une science humaine ou une explication humaine des vérités divines. L'Eglise, comme telle, n'a pas mission de professer une explication humaine des dogmes; elle ne saurait donc avoir de théologie officielle obligatoire. Les explications humaines changent suivant le progrès des sciences, tandis que les vérités divines restent éternellement vraies. Tout chrétien a donc la liberté historique, la liberté scientifique, la liberté philosophique. La variété des interprétations du dogme ne détruit nullement l'unité du dogme: unusquisque in sensu suo abundet (Rom. XIV, 5). — Le chrétien est libre aussi en matière de culte et de cérémonies. Dès qu'il pratique les rites établis par le Christ, il peut y ajouter les prières particulières qui sont de nature à l'édifier, et il peut demander l'amélioration de celles qui n'édifient pas. Les Eglises particulières ont toujours pratiqué sur ce point la plus grande variété et la plus grande liberté. C'est un fait qu'il y a des différences non seulement entre les diverses liturgies orientales, mais aussi entre les diverses liturgies occidentales (romaine, ambroisienne, gallicane, mozarabique, irlandaise, etc. [1]). — En matière de discipline ecclésiastique, la liberté du chrétien est évidente, si l'on considère: 1° que les lois ecclésiastiques sont du domaine extérieur et non du domaine de la croyance ou de la conscience; 2° que toutes celles dont le but n'est pas de faciliter la mise en pratique des commandements de J.-C., sont de nulle valeur; 3° que celles qui sont valides et licites, tout en devant être respectées comme telles, sont cependant réformables comme toutes les lois humaines; et que même celles qui

[1]) Khomiakoff a dit: « Le rite est la *libre* poésie des signes ou des paroles... Le rite, *essentiellement variable*, n'est que le voile transparent dont se revêt le dogme, essentiellement invariable... Pour nous, nous tenons *peu* au rite, tout cela est de *peu* d'importance; nous tenons au dogme » (*ouvr. cité*, p. 206-208).

ont été formulées par les conciles œcuméniques n'obligent pratiquement qu'autant que les Eglises particulières ont jugé sage de les appliquer. « Le consentement de toute l'Eglise est requis pour qu'une définition de foi devienne œcuménique; mais, quant aux décrets disciplinaires, chaque Eglise peut faire ceux qu'elle croit utiles [1]. »

*Objections: a)* Il y a dans l'Eglise chrétienne une autorité doctrinale, liturgique, disciplinaire; donc on n'y est pas libre. — *Réponse:* Autant vaudrait dire que là où il y a une autorité, la liberté n'existe pas; or cette assertion est fausse. Pour que l'objection eût de la valeur, il faudrait démontrer que l'autorité en question est tyrannique, arbitraire, injuste; or c'est ce qu'on ne fait pas et ce qu'on ne saurait faire logiquement.

*b)* Il y a dans l'Eglise du surnaturel; or là où il y a du surnaturel, il n'y a pas de liberté. — *Réponse:* D'abord, le vrai surnaturel n'étant pas contre la nature [2], n'est pas non plus contre la liberté; ensuite, loin de s'imposer par la force, il n'en appelle qu'à la libre conviction de l'esprit. La vraie notion du surnaturel se concilie très bien avec la raison et par conséquent avec la liberté.

*c)* Il y a dans l'Eglise un symbole dogmatique et un code de droit divin, deux choses inconciliables avec la liberté. — *Réponse:* Ni ce symbole ni ce code ne sont imposés violemment; on ne doit même les accepter qu'autant qu'on est convaincu de la vérité du christianisme; et cette conviction doit s'acquérir rationnellement, donc librement. Si un algébriste est libre en adhérant aux théorèmes d'algèbre et en démontrant la nécessité d'y adhérer, le chrétien ne l'est pas moins en adhérant aux dogmes dont il s'est démontré la vérité; la liberté ne consiste pas pour lui à les rejeter, puisqu'il les croit vrais, mais seulement à les professer.

*d)* Cette Eglise est infaillible; donc ses membres ne sont pas libres. — *Réponse:* Il a déjà été démontré que l'infaillibilité de l'Eglise ne consiste nullement dans un prétendu pouvoir de faire des dogmes à son gré, mais seulement dans l'impossibilité où elle est de se tromper lorsqu'elle constate historiquement les enseignements du Christ, d'après l'affirmation universelle, constante et unanime du fait de la croyance des Eglises apostoliques à telle ou telle vérité.

## Ch. XVIII. De la hiérarchie dans l'Eglise chrétienne. Principes généraux.

Cette étude sur la hiérarchie comprend les points suivants: 1° nécessité d'une hiérarchie en général; 2° comment J.-C. est le

---

[1]) Guettée, *Hist. de l'Eglise*, T. V, p. 19.

[2]) Voir le *Traité du surnaturel.*

seul chef de l'Eglise; 3° comment il a établi une hiérarchie visible, et quelle sphère d'action il lui a tracée; 4° de la hiérarchie de droit divin; 5° de la hiérarchie de droit ecclésiastique, soit de la hiérarchie d'ordre, soit de la hiérarchie de juridiction. — Les trois premiers points, qui sont comme des principes généraux, sont l'objet de ce ch. XVIII et les deux suivants l'objet des ch. XIX et XX.

### § I. Nécessité d'une hiérarchie en général.

Avant tout, c'est une vérité de bon sens: car il n'y a pas de société sans ordre dans les parties qui la composent, sans une certaine subordination entre la seconde et la première, etc. Le principe d'égalité absolue, qui nie le principe de hiérarchie, est manifestement antisocial. Or, l'Eglise est une société. Donc elle doit posséder une hiérarchie. La doctrine de l'Eglise devant être transmise publiquement, constitue un enseignement public, qui exige un ministère public; ce ministère public n'est pas moins nécessaire pour l'administration des sacrements, pour le maintien de la discipline, pour le déploiement de l'activité morale et religieuse dans les paroisses. La nécessité d'un tel ministère spécial est tellement évidente que ceux même des protestants qui sont hostiles à l'idée de hiérarchie, ont une hiérarchie sous d'autres noms. Les serviteurs spéciaux sont nécessaires partout pour la vie matérielle, pour la vie domestique, pour la vie intellectuelle, etc.; à plus forte raison le sont-ils dans l'Eglise, où l'instruction religieuse, la morale religieuse, l'éducation religieuse, la vie religieuse sont particulièrement difficiles. A ceux qui objectent qu'aucun intermédiaire ne doit exister entre l'âme et Dieu, il faut répondre qu'en effet il ne faut pas d'intermédiaire-obstacle, mais que les intermédiaires-moyens, gardiens spéciaux et transmetteurs spéciaux du dépôt divin, sont d'autant plus nécessaires que les hommes sont plus faibles et plus oublieux des vérités divines.

### § II. Jésus-Christ est le seul chef de l'Eglise.

Toute hiérarchie a un sommet. Dans l'Eglise, le sommet de la hiérarchie est J.-C. et seulement J.-C.

St. Paul a dit: Et *ipsum* dedit *caput supra omnem Ecclesiam*, quæ est corpus ipsius (Eph. I, 22, 23; voir aussi IV, 15, 16; V, 23). — Et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit *in omnibus ipse primatum tenens* (Coloss. I, 18; voir aussi II, 10, 18-19).

J.-C. n'est pas seulement appelé la tête et la seule tête du corps de l'Eglise, mais encore la seule pierre angulaire et le seul fondement. J.-C. même s'est appliqué le texte: Lapidem quem

reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli (Matth. XXI, 42). St. Pierre, dans son discours devant le sanhédrin, a dit de J.-C. : Hic est lapis qui reprobatus est a vobis ædificantibus, qui factus est in caput anguli (Act. IV, 11). St. Paul : Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Jesus (I Cor. III, 11). Et quand St. Paul enseigne que l'Eglise est édifiée sur le fondement des apôtres et des prophètes, il dit aussi qu'elle est *surédifiée* sur J.-C., la pierre angulaire suprême (*superædificati* super fundamentum apostolorum et prophetarum, *ipso summo* angulari lapide Christo Jesu (Eph. II, 20).

J.-C. s'est donné comme le seul Maître, le bon pasteur. Il est l'époux de l'Eglise, et c'est à lui que l'Eglise est soumise, sicut Ecclesia subjecta est Christo. Il est le second Adam, en qui tous seront vivifiés. Il est donc seul le chef de l'Eglise.

St. Jean Chrysostome a dit : « In Domino, qui petra dictus est » [1] ; « Christus hominis caput est ; omnis viri caput Christus est ; dictus est caput Ecclesiæ Christus » [2] ; « membra sub uno capite, quia caput nostrum Christus, nos vero membra ejus » [3]. — Optat de Milève a enseigné que les chrétiens ne bâtissent « sur le fondement d'aucune personnalité humaine ». — Augustin : Que J.-C. est le seul chef de l'Eglise. De même Grégoire de Nysse. Etc. — Encore au neuvième siècle, Ratramne a dit : « Si uno sub magistro Christo omnes christiani censemur... » Encore au XV^e siècle, Antonin de Florence a remarqué que, pendant le pontificat de la papesse Jeanne (il a admis le fait), l'Eglise n'a pas été sans son chef, « parce que le chef de l'Eglise est le Christ ». Quoique Jean Huss ait mal expliqué comment l'humanité de J.-C. est la tête extérieure de l'Eglise, cependant il a encore enseigné que J.-C. est la seule tête de l'Eglise universelle. — En 1712, Malebranche a écrit que J.-C. seul est le chef du corps de l'Eglise ; que de J.-C. seul se répandent la vie et le mouvement dans les membres. Etc. Etc.

*Objection :* J.-C. n'étant plus sur la terre, ne saurait être le chef visible de l'Eglise visible ; donc il doit être remplacé comme tel par un homme, le pape. — *Réponse :* J.-C. est toujours visible dans son Eglise par sa doctrine objective, par ses préceptes positifs, par ses moyens de salut, qui font autorité et qui sont des réalités beaucoup plus solides qu'un homme chétif, souvent rebelle à cette doctrine, à ces préceptes, à ces moyens de salut. J.-C. a rendu son autorité visible dans la visibilité même de sa doctrine, de ses préceptes et de ses institutions. C'est ainsi qu'il est toujours dans son

---

[1]) Homil. 5 ex cap. Matth. IV.
[2]) Homil. 26 in I Cor. XI.
[3]) Exposit. Psalmi IX.

Eglise, *heri, hodie et ipse in sæcula* (Heb. XIII, 8). Si la société humaine, comme telle, n'a besoin d'aucun homme pour chef, et si les sanctions dont elle punit elle-même les coupables et dont elle récompense elle-même les sages, sont suffisantes pour que l'ordre se maintienne en elle, a fortiori l'Eglise, comme société religieuse, n'a-t-elle besoin d'aucun homme pour chef, l'autorité de J.-C. étant suffisante pour maintenir l'ordre et la vie en elle.

## § III. De l'existence d'une hiérarchie dans l'Eglise et de la sphère de son autorité.

1° *Existence de cette hiérarchie.* C'est un fait que J.-C. a distingué et choisi, parmi la foule de ses disciples (turba discipulorum ejus), douze, qu'il a appelés *apôtres*, parce qu'il les a investis d'une mission spéciale (Luc VI, 13; IX, 1-3). C'est un autre fait qu'il a aussi désigné soixante-dix autres disciples, et qu'il les a chargés aussi d'une mission (ecce ego *mitto* vos; Luc X, 1-3). Et cette mission particulière doit durer toujours, usque ad consummationem sæculi (Matth. XXVIII, 20). Cette hiérarchie et cette mission doivent donc être stables. — Les apôtres et autres préposés des Eglises ont eu, dès le principe, la conscience de leur dignité hiérarchique, comme le prouvent les textes suivants : Sic nos existimet homo ut *ministros Christi* et *dispensatores mysteriorum Dei* (I Cor. IV, 1). Pro Christo *legatione* fungimur (II Cor. V, 20). Obedite *præpositis* vestris et subjacete eis (Heb. XIII, 17). De plus, Paul a établi des règles de discipline. Sans doute l'autorité de cette hiérarchie n'avait rien d'absolu, puisque Pierre s'est cru obligé de rendre compte de son activité apostolique devant l'assemblée des fidèles. On voit même par là que cette hiérarchie n'était qu'une hiérarchie de devoirs et de charges, et non d'honneurs et de gloriole.

Les Pères ont appelé les membres de la hiérarchie : duces Ecclesiæ, præsides Ecclesiarum, præpositi, præsidentes *(πρόεδροι, προεδρία)*, surveillants ou évêques *(ἐπίσκοποι)*, prêtres, sacerdotes *(ἱερουργοὶ)*, ministres *(λειτουργοὶ)*, *ἡγούμενοι*, etc. Quelquefois on les a désignés comme vicaires du Christ, parce qu'ils représentaient spécialement le Christ. Plus tard, l'évêque de Rome a été spécialement qualifié de vicaire de Pierre, Pierre étant mort à Rome. Les hérétiques aussi ont eu une hiérarchie, quelquefois même compliquée, tant on songeait peu alors à attaquer le principe hiérarchique. A mesure que les abus de la hiérarchie romaine devinrent plus criants, des oppositions plus vives éclatèrent contre la hiérarchie même. Ces oppositions, au XVI^e siècle, chez les protestants, furent diverses, plus violentes chez les calvinistes que chez les luthériens. L'article 14 de la Confession d'Augsbourg dit : « Quant à

l'ordre ecclésiastique, on enseigne que personne ne doit publiquement instruire, ni prêcher dans l'Eglise, ni administrer les sacrements, sans y avoir été appelé légitimement. » L'article 28, sur la puissance des évêques, leur reconnaît une puissance spirituelle non absolue, mais réelle. La Confession helvétique (1566) dit : « Il sera donc permis d'appeler aujourd'hui les ministres évêques, presbytres, pasteurs et docteurs... Il faut que les ministres soient appelés par une élection ecclésiastique et légitime, qu'ils soient élus religieusement par l'Eglise ou ses représentants... Ceux qui sont élus doivent être ordonnés par leurs devanciers, avec des prières publiques et l'imposition des mains. Nous condamnons ceux qui courent d'eux-mêmes, sans avoir été ni élus, ni envoyés, ni ordonnés. » Cette confession dit encore que J.-C. est le seul sacrificateur du N. T. : que les fidèles le sont aussi pour offrir des sacrifices spirituels ; que le sacerdoce papistique est faux, mais qu'en le rejetant les protestants ont gardé le ministère ; que les ministres doivent « enseigner et administrer les sacrements ».

Quelques protestants contemporains objectent que J.-C. n'a jamais voulu établir une hiérarchie : car il a prohibé parmi ses adhérents les titres de maîtres et de rabbi, il leur a dit qu'il ne doit point y avoir de domination parmi eux, que celui qui veut être le premier et le plus grand parmi eux doit être le plus petit et le serviteur de tous, que dans son royaume les premiers seront les derniers et les derniers les premiers. — *Réponse :* Les protestants en question confondent l'orgueil et la hiérarchie. J.-C. pouvait combattre l'orgueil, la domination, la vanité, l'ambition, sans être opposé pour cela au principe hiérarchique. Il n'a condamné que le mauvais esprit des scribes et des pharisiens, et il a recommandé à ses disciples de s'en préserver : mais une hiérarchie peut exister et fonctionner sans être animée de cet esprit, elle peut être humble, modeste, animée du désir de servir autrui, et telle est celle que J.-C. a instituée. Nier et combattre une institution nécessaire, sous prétexte qu'elle peut donner lieu à des abus ou être animée d'un mauvais esprit, est un sophisme qui se réfute de lui-même.

2° *Sphère d'autorité de la hiérarchie.* Cette autorité est essentiellement ministérielle, et implique plutôt des devoirs spéciaux que des droits spéciaux : devoir de veiller plus spécialement sur le dépôt divin, de le prêcher plus spécialement, etc., et par conséquent devoir et pouvoir de prendre, avec le concours des fidèles, les mesures administratives pour le mieux défendre et pour le mieux répandre. J.-C. étant le seul chef et le seul maître de l'Eglise, les ministres ne sont que des serviteurs, tous restant frères entre eux et frères avec les simples fidèles. Telle est la sphère de l'autorité de la hiérarchie. On voit par là que la hiérarchie, loin d'être au-

dessus de l'Eglise, n'en est que la servante spéciale; que, par conséquent, elle doit rester fidèle et soumise à tout ce qui est de droit divin et aussi à tout ce que l'Eglise décide.

St. Jean Chrysostome a bien remarqué que les membres de la hiérarchie sont des présidents (qui præsunt); qu'un président n'est pas l'assemblée; que le président fait respecter le règlement, mais que c'est l'assemblée qui juge en dernier ressort; que les présidents ecclésiastiques doivent *rendre compte* de leur ministère (ut rationem daturi; Hebr. XIII, 17); et que, s'ils sont coupables, ils doivent être d'autant plus punis que leur poste était plus élevé [1]. St. Jérôme respecte la hiérarchie, mais à la condition qu'elle remplira ses devoirs. Il écrit (ad Heliodorum, Epist. 14, n. 9): « Non omnes episcopi, episcopi sunt... Non facit ecclesiastica dignitas christianum. Cornelius centurio adhuc ethnicus dono sancti spiritus mundatur. Presbyteros Daniel puer judicat... Minimum discipulum Jesus amat plurimum... Monachus si ceciderit, rogabit pro eo sacerdos. » Dans son L. 3 contre Rufin, n. 17, il dit qu'il ne veut pas juger des opinions des évêques, mais que chacun doit en porter la responsabilité et voir comment l'on juge son jugement: « Nec hoc dico, quod de episcoporum sententiis judicem, aut eorum cupiam statuta rescindi; sed quod unusquisque suo periculo faciat quod sibi videtur, et ipse noverit quomodo de suo judicio judicandum sit. » — Même encore Bergier (art. *Pasteur*), malgré ses tendances épiscopaliennes gallicanes, a dit: « En quoi consiste l'enseignement de chaque pasteur? A prêcher et à professer la doctrine éternellement crue et enseignée dans toute l'Eglise catholique, *rien de plus*. Chaque pasteur, en entrant en exercice de sa charge, trouve cette doctrine tout établie dans le symbole..., il a fait serment de n'en jamais enseigner d'autre, de n'y rien ajouter ni rien retrancher. S'il le faisait, ses auditeurs auraient droit de le dénoncer et de l'accuser...; il serait condamné et dépossédé. »

Donc, la hiérarchie est *dans* l'Eglise, et non *sur* l'Eglise; elle dépend de l'Eglise, elle ne la domine pas; elle ne donne ni la vie ni la juridiction à l'Eglise, elle les reçoit; elle est la principale gardienne du dépôt, non la seule; ce ne sont pas ses droits qui sont plus grands que ceux des fidèles, ce sont ses devoirs spéciaux; si elle est un organe spécial, elle est avant tout membre du corps de l'Eglise, et cet organe n'amoindrit nullement l'activité des autres membres [2].

A ceux qui prétendent qu'une telle autorité n'est que dérisoire, il faut répondre qu'elle ne l'est nullement, parce que J.-C. a voulu

---

[1]) De decem millium talent. debitore, homil. n, 4.

[2]) Voir le *Katholik* (Bern), 14 juin 1902, p. 205-208.

être le seul chef et le seul maître; il a voulu qu'ils ne fussent que des frères et des serviteurs, soumis eux-mêmes et plus que tout autre au Christ et à l'Eglise, dont ils ne sont que les représentants, les mandataires, les fonctionnaires et les subordonnés. — A ceux qui objectent que les Pères ont parlé d'eux comme des chefs auxquels il fallait obéir sous peine de schisme ou d'excommunication, il faut répondre que les Pères, tout en les entourant d'un grand respect, ont toujours déclaré qu'ils devaient eux-mêmes obéir à J.-C. et à l'Eglise, qu'ils n'étaient que les premiers gardiens des canons; il faut ajouter que les synodes ont souvent censuré et même destitué les évêques infidèles. Sans doute, des évêques ont exagéré leur autorité, et des fidèles ont aussi concouru à rendre abusive l'autorité épiscopale, par leurs flatteries et leur obséquiosité corruptrice. L'histoire montre combien ces abus et ces excès ont été nuisibles à l'Eglise. La vérité est que ceux qui représentent la discipline ne doivent pas se croire le droit d'être au-dessus de la discipline. La vérité est qu'il n'y a pas d'évêque au-dessus du dogme, ni au-dessus de la loi, ni au-dessus de l'Eglise. Si le Christ est venu pour servir, à plus forte raison ceux qui le représentent plus spécialement doivent-ils servir aussi plus spécialement.

## Ch. XIX. De la hiérarchie de droit divin.

On appelle hiérarchie de droit divin celle qui a été instituée par J.-C., et hiérarchie de droit ecclésiastique celle qui a été établie par l'Eglise seulement.

La hiérarchie de droit divin consiste dans l'épiscopat et dans le presbytérat; en sorte que ces deux degrés de l'ordre sacerdotal ne sauraient être abolis. Ni l'épiscopat ne saurait supprimer le presbytérat, ni le presbytérat l'épiscopat. Voici les preuves de cette doctrine :

Le sacerdoce est un don sacré *(sacra dos)*, que l'on reçoit d'abord de Dieu et qui rend apte à transmettre ensuite aux autres hommes les choses saintes *(sacra dans)*. Ce mot est pris dans un sens général et dans un sens particulier suivant qu'on a plus ou moins reçu de Dieu la charge de transmettre les choses saintes. Il y a un sacerdoce, un principe de vie sainte et d'action sanctifiante, que tout chrétien reçoit au baptême par le fait de son incorporation à J.-C. docteur, pontife, victime et roi (voir ch. XXI). Ce sacerdoce général, commun à tous les chrétiens, n'est pas un ministère spécial. Mais il y a aussi, dans l'Eglise, un sacerdoce spécial, qui est conféré dans le sacrement de l'ordre et qui impose à ceux qui le reçoivent des devoirs spéciaux de prédication, d'évangélisation, de culte, etc. Ce sacerdoce spécial (fonction spéciale et

mission spéciale) a été établi par J.-C. dans deux circonstances : 1° lorsqu'il a choisi douze apôtres, en leur donnant une mission spéciale; 2° lorsqu'il a désigné soixante-dix disciples, en leur donnant aussi une mission particulière. Et J.-C. a promis à tous d'être avec eux jusqu'à la consommation du monde pour l'accomplissement de leur mission (v. ch. XVIII, § 3), ce qui donne à cette institution un caractère de stabilité et de permanence.

Ces deux missions ne constituent pas deux sacerdoces; peut-être peut-on y voir deux formes ou deux degrés du même sacerdoce, non pas un degré imparfait ou incomplet, et un degré parfait ou complet, mais simplement un degré *premier* et un degré *second:* le premier est celui des douze apôtres, le second celui des soixante-dix disciples.

Pourquoi douze apôtres et pourquoi soixante-dix disciples? Le Christ ne l'a pas dit. Mais on peut voir dans ces deux missions et dans ces deux chiffres une double indication. D'abord, Jésus a montré qu'il voulait que le royaume de Dieu fût prêché aux douze tribus d'Israël; que celles-ci devaient faire une nouvelle alliance avec lui, l'envoyé de Dieu; qu'il leur envoyait spécialement douze apôtres pour les ramener à Dieu (hos duodecim misit Jesus dicens: *Potius* ite ad oves quæ perierunt domus Israël; Matth. X, 6); et qu'un jour ces douze seront assis sur douze sièges et jugeront les douze tribus (XIX, 28). Puis, pour montrer davantage encore aux Juifs qu'ils devaient croire à sa messianité et à sa filiation divine, il choisit soixante-dix disciples afin de se présenter à eux comme un nouveau Moïse, comme le nouveau législateur, Moïse ayant choisi par ordre de Dieu soixante-dix vieillards d'Israël qui devaient l'accompagner et adorer Dieu avec lui (Exode, XXIV, 1-9); de là les soixante-dix membres du sanhédrin qui jugeaient les affaires nationales. En sorte que les soixante-dix disciples représentaient aussi une judicature, judicature essentiellement religieuse, qui n'était pas d'une autre nature que celle des douze, mais qui en était cependant distincte. Au fond la mission était la même, mais elle était faite sous deux formes différentes. Telle fut la hiérarchie que Jésus établit parmi ses adhérents.

Tant que les apôtres vécurent, ils gardèrent le nom d'*apôtres;* mais après leur mort, ce nom fut remplacé par celui d'*évêques*, en sorte que les évêques sont les successeurs des apôtres. Les douze, en exerçant leur apostolat, surveillaient et présidaient; ils étaient donc aussi évêques sans en porter le titre, le titre d'apôtres qu'ils tenaient du Christ leur suffisant. Aussi lorsqu'il s'est agi de donner un successeur à Judas, Pierre dit-il aux frères assemblés : *Episcopatum ejus* accipiat alter (Act. I, 20). La tradition est unanime à considérer les évêques comme les successeurs des apôtres et l'épis-

copat comme la continuation de l'apostolat. Le chiffre douze disparut forcément, parce que, les Eglises se multipliant chez les Juifs et dans la gentilité, le nombre des évêques devait nécessairement devenir plus grand suivant les nécessités de l'évangélisation. Il en fut de même du nombre soixante-dix, qui disparut pour le même motif. Ces nombres n'eurent, du reste, plus de raison d'être, lorsque l'Eglise, recrutée surtout parmi les Gentils, perdit de plus en plus le caractère judaïque qu'elle avait eu dès le principe.

Peut-on dire que les prêtres ont été les successeurs des soixante-dix disciples, comme les évêques ont été les successeurs des douze apôtres? Il le semble, soit parce que le nom de *prêtres* (presbyteri) correspond à celui d'*anciens*, qui était le titre porté par les soixante-dix membres du sanhédrin, soit parce que, de fait, le titre de *prêtres* était en usage dès les temps apostoliques et désignait une fonction ministérielle analogue à celle des évêques. Les titres d'évêques et de prêtres étaient alors pris indifféremment l'un pour l'autre. St. Paul, en écrivant aux Philippiens (omnibus sanctis qui sunt Philippis cum episcopis et diaconibus), comprend sous le titre d'évêques et les évêques et les prêtres. Même synonymie des deux titres dans la I^re^ Epître à Timothée, lorsqu'il n'énumère que les devoirs des évêques et des diacres (ch. III), les devoirs des prêtres étant compris dans ceux des évêques, et aussi lorsqu'il dit : Qui bene *præsunt presbyteri*, duplici honore digni habeantur (V, 17); texte qui prouve que les prêtres, eux aussi, présidaient, à l'instar des évêques. Il est certain qu'on n'attachait pas alors une très grande importance aux titres : car St. Paul (I Cor. XII, 28), en distinguant trois degrés hiérarchiques, les désigne par les mots apôtres, prophètes et docteurs; et, encore au IV^e^ siècle, St. Cyrille de Jérusalem, dans sa 18^e^ Catéchèse, donnait les mêmes titres aux évêques successeurs des apôtres, aux prêtres successeurs des prophètes (ou évangélisateurs), aux diacres (qui aidaient les prêtres et les évêques, en lisant et expliquant publiquement les Ecritures, ce qui motivait le titre de docteurs). — Il importe de remarquer qu'une ancienne tradition a considéré les prêtres comme successeurs des soixante-dix disciples, et qu'on la trouve établie particulièrement en Gaule, à partir de Bède († 735), par exemple : dans le livre des « Périls des derniers temps », de Guillaume de Saint-Amour (1256), dans le 26^e^ canon du concile de Ravenne de 1311 (episcopi apostolorum typum tenent, et presbyteri septuaginta discipulorum locum); etc. Le 14^e^ canon du concile de Néocésarée (vers 315) a vu dans les chorévêques les successeurs des soixante-dix disciples. — Remarquons encore que, si le mot *presbyter* n'est pas prononcé dans les Evangiles, il se trouve dans les *Actes* avec indication d'une fonction fixe : cum *constituissent* illis per singulas

ecclesias presbyteros (XIV, 22); ad apostolos et presbyteros (XV, 2). St. Paul prononce deux fois le mot presbyteri : adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus (I Tim. V, 17-19); ut constituas per civitates presbyteros (Tite I, 5). St. Jacques, une fois : inducat presbyteros ecclesiæ (V, 14). — Dès l'époque apostolique, on voit donc la différence qui existait entre les prêtres des chrétiens et les anciens des Juifs : les prêtres des chrétiens étaient institués par les évêques pour une mission exclusivement religieuse (évangéliser et administrer les sacrements), tandis que les anciens du sanhédrin n'avaient qu'un pouvoir judiciaire, administratif et politique, et non liturgique ou cultuel.

Bref, la distinction des deux degrés est manifeste dans l'Eglise primitive. La différence entre ces deux degrés est facile à saisir au point de vue juridictionnel, puisque c'est l'évêque qui établit et qui juge les prêtres; mais, au point de vue du sacerdoce proprement dit, elle semble nulle, sauf sur un point, à savoir : que c'est l'évêque qui établit (donc aussi qui ordonne) les prêtres. De fait, St. Epiphane a dit que, dans les commencements de l'Eglise, les apôtres établissaient tantôt des évêques et des diacres sans prêtres, tantôt des prêtres avec des diacres sans évêques, selon la disposition des lieux et la capacité des personnes; ce qui prouve que le ministère des évêques et des prêtres était, au fond, identique. Et St. Jérôme a enseigné que toute la différence entre l'évêque et le prêtre est que l'évêque impose les mains, tandis que le prêtre ne les impose pas. Cette dernière assertion n'est, dans la forme, exacte qu'à demi. Elle est exacte en ce sens que, vu l'importance du ministère sacerdotal, l'Eglise a voulu qu'il ne fût conféré qu'ecclésiastiquement, c'est-à-dire dans l'assemblée des fidèles, donc par le président même de l'assemblée, l'évêque. Mais l'évêque n'agit pas seul; les prêtres présents imposent aussi les mains avec lui, et les fidèles participent par leurs prières à cette action sainte. C'est ce fait du concours des prêtres et des fidèles qui fait que l'assertion de St. Jérôme n'est, dans la forme, exacte qu'à demi.

Il faut donc dire que le sacerdoce est d'origine divine ou de droit divin, et que là où il n'y a pas de sacerdoce, il n'y a pas d'Eglise, suivant ce mot de St. Jérôme : « Ecclesia non est quæ non habet *sacerdotes* » (il ne dit pas *episcopos*). Quant à la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, il n'est pas prouvé, étant donné le langage de certains Pères, qu'elle soit de droit divin, bien qu'elle corresponde à la distinction que le Christ même a faite en établissant les douze et les soixante-dix. Ajoutons qu'il n'est pas de droit divin que la distinction des deux degrés consiste essentiellement en ce que l'évêque puisse ordonner des prêtres et des évêques et que le prêtre ne le puisse pas : nulle part, en effet, il

n'est dit que J.-C. ait enseigné cette doctrine. Elle n'est que de droit ecclésiastique, en ce sens que c'est l'Eglise qui, par une prudence et une convenance très naturelles, a réservé à l'évêque cette fonction. L'évêque est ainsi *primus*, mais seulement *inter pares;* son épiscopat, loin d'être une juridiction absolue, est soumis aux règles de l'Eglise; et s'il les viole, il peut être jugé et destitué par le synode représentant légitimement l'Eglise. Les évêques sont donc les premiers présidents, les premiers préposés, et les prêtres ne viennent qu'en second lieu. Cela ne signifie nullement que l'évêque seul possède la plénitude du sacerdoce. Il n'y a pas de sacerdoce plein et de sacerdoce non plein. Cette expression « plénitude du sacerdoce » n'existe pas dans l'Ecriture. St. Jean dit bien que tous les chrétiens ont reçu de la plénitude du Christ, et St. Paul que l'Eglise est le corps du Christ et sa plénitude; mais il est impossible de tirer de ces textes la doctrine susdite. Donc quiconque reçoit le sacerdoce le reçoit complet ou dans sa plénitude; et la consécration épiscopale, qui n'est pas un sacrement, n'ajoute pas un nouveau sacerdoce à celui qui a été déjà conféré dans le sacrement de l'ordre. Cette consécration impose simplement à l'évêque un devoir plus grand, plus considérable, plus éminent, le premier par l'importance et par la responsabilité; elle le fait le premier représentant de l'Eglise en titre : *primus inter pares*. Rien de plus. Les évêques et les prêtres sont des organes dans le corps ecclésiastique; mais tout organe est dans le corps, pour le corps, du corps et avec le corps; il n'est pas indépendant du corps; il exerce sa fonction propre, mais dans le corps, avec la vie que le corps lui communique et pour l'utilité du corps; il ne vit ni seul ni de lui-même, mais *ex corpore*, *in corpore* et *pro corpore*.

Cette doctrine, qui n'est ici qu'indiquée, est exposée et démontrée dans toute son ampleur dans le *Traité de l'Ordre*, notamment en ce qui concerne les origines de l'épiscopat. Elle suffit dans le *Traité de l'Eglise*. Ajoutons toutefois les cinq remarques suivantes :

*Premièrement*, il résulte de cette doctrine que, quelque illimité que puisse être le nombre des évêques, il n'y a cependant dans l'Eglise qu'un seul épiscopat, le même dans chaque évêque et dans tous les évêques, donc possédé solidairement et également par tous et par chacun, comme l'a très clairement exprimé St. Cyprien; et cet épiscopat un est universel. De même, quelque grand que soit le nombre des prêtres, il n'y a qu'un presbytérat. Et ainsi, il n'y a dans l'Eglise qu'un sacerdoce, qu'un ministère sacerdotal, exercé par les évêques et par les prêtres, en union avec J.-C., le seul pontife de la nouvelle Alliance, le seul chef de l'Eglise, la seule pierre angulaire de l'édifice. D'où il est clair que chaque

évêque, pour être dans l'unité hiérarchique de l'Eglise, doit être, autant qu'il lui est possible, en communion avec l'épiscopat universel. Cette conclusion concorde avec celle que nous avons déjà formulée, en traitant des relations des Eglises particulières avec l'Eglise universelle : de même que toute Eglise particulière, tout en restant autonome, doit être en communion avec l'Eglise universelle, dont elle n'est qu'une partie intégrante, ainsi tout évêque, tout en restant l'ordinaire de son Eglise et non le délégué d'aucun autre évêque, doit être en communion avec l'épiscopat universel. Donc chaque évêque doit présider et administrer son Eglise ou son diocèse, sans empiéter sur aucun autre diocèse et en respectant les droits et l'autonomie de toutes les autres Eglises. On voit déjà, par cette simple remarque, combien la papauté s'est rendue coupable, en s'adjugeant une juridiction universelle non seulement dans toute l'Eglise, mais sur toute l'Eglise, et en traitant les évêques comme des délégués et des vicaires du pape; c'est le renversement de toute la constitution de l'Eglise.

*Secondement*, il résulte de cette doctrine que si le presbytérat doit s'harmoniser avec l'épiscopat, les évêques doivent aussi vivre en union avec les prêtres, les considérer comme des co-ministres et des co-*sacerdotes*, les consulter autant que les conseiller, se souvenir que tous sont égaux dans le même sacerdoce, et que la *priorité* épiscopale n'est qu'une présidence en vue du bon ordre ecclésiastique, et non une *supériorité* qui leur donnerait le droit d'agir arbitrairement, encore moins celui de violer les lois de l'Eglise; en sorte que, là où le *premier* manque à son devoir et trahit la vérité, c'est au *second* à réparer le mal en défendant celle-ci.

*Troisièmement*, évêques et prêtres doivent vivre aussi en harmonie avec les fidèles, et réciproquement, tous étant frères en J.-C., tous membres du même corps, tous soumis à la même tête et au même chef. D'où il résulte que le système qui s'est développé en Occident, à partir du moyen âge, système des évêques *princes*, des évêques *électeurs*, des évêques *lords*, est un système contraire à l'esprit ecclésiastique et à l'esprit chrétien : c'est l'esprit de domination mondaine et séculière qui a pénétré dans la hiérarchie et qui a nui considérablement à l'Eglise. L'histoire des accroissements et des empiétements de l'épiscopat sur les fidèles et les prêtres, l'histoire de la dégénérescence de son autorité en autoritarisme, rentre plutôt dans l'*histoire* de la hiérarchie que dans le traité *dogmatique* de l'Eglise chrétienne. C'est pourquoi, à mon grand regret, je ne saurais faire ici cette très instructive étude.

*Quatrièmement*, étant donné que les évêques sont les successeurs et les continuateurs des apôtres et que les apôtres étaient des

envoyés et des missionnaires, il résulte que la fonction épiscopale n'est nullement une fonction contemplative, mais une fonction active, de surveillance sur toutes les paroisses du diocèse et de prédication incessante dans toute l'étendue du territoire diocésain. St. Jean Chrysostome, en particulier, a longuement développé les différences et même les oppositions qui existent entre l'évêque et le moine, entre la vie épiscopale et la vie monacale [1]).

*Cinquièmement*, de cette doctrine il résulte clairement que, dans l'Eglise chrétienne, il n'y a pas de papauté de droit divin ; car J.-C. n'a nulle part institué une papauté quelconque, et même il a formellement enseigné que Dieu seul est notre Père. En outre, il a établi les douze apôtres, sans aucune primauté parmi eux, et tous étaient égaux dans leur apostolat ; les paroles qu'il a dites à Pierre ne lui ont donné aucun droit, aucune supériorité, aucune autorité sur les autres apôtres, comme il sera démontré dans le *Traité de l'Eglise romaine*. La seule primauté de droit divin qui existe dans

---

[1]) Voici quelques-unes de ses remarques, dans son *De Sacerdotio* (L. VI, nn. 5-8): « Si quis probe administratum sacerdotium cum monachorum laboribus conferat, tantum reperiet discrimen quantum est *inter idiotam et regem* intervallum *(ὅσον ἰδιώτου καὶ βασιλέως τὸ μέσον)*. Evidemment le mot *idiota* doit être pris dans le sens de *particulier*. D'après Chrysostome, le moine doit travailler beaucoup pour se loger, se vêtir, se nourrir; il doit jeûner et faire pénitence pour amortir les passions charnelles. Tandis que dans les *sacerdotes* il faut surtout l'*ars animi*, ut animi virtus exhibeatur. Les *sacerdotes* doivent avoir la vigilance, la tempérance et toutes les autres qualités décrites par St. Paul (I Tim. 3, 2); *verum id de monachi virtute dici nequit*. Le moine est comparé à ceux « qui exhibent des choses stupéfiantes (stupendas) », et à qui il faut beaucoup d'instruments, des roues, des fouets, des glaives; tandis que le *sacerdos* est comparé au philosophe qui n'a aucun besoin de ces choses et dont toute l'activité est dans l'âme (in mente, *ἐν τῇ ψυχῇ)*; sacerdos totam scientiam in animæ thesauris reconditam habet.

L'évêque ne doit pas être assis dans le port, s'il veut diriger le gouvernail et sauver le vaisseau de la tempête : « nam qui in portu ad gubernacula sedet, nondum idoneum artis suæ periculum fecit : eum vero qui in medio pelago, sæviente tempestate, navem eripere potuit, nemo est quin gubernatorem optimum dicat ». En conséquence, Chrysostome loue peu le moine qui vit tranquille chez lui (proinde nec monachus admodum laudandus, quod apud se vivens neque turbetur...) On voit combien, selon Chrysostome, la vie de l'évêque doit être différente de celle du moine, et combien l'épiscopat exige des qualités de science, de vertu et d'expérience, supérieures à celles du moine. « Rien n'est moins apte à la direction de l'Eglise que la *socordia* et l'*incuria*... Celui qui embrasse la vie monastique n'a aucune occasion de s'exercer (à la vie publique)... Il n'a pas un grand souci de la prudence qui est nécessaire dans l'administration de l'Eglise... Au premier danger, il hésite, est pris de vertige et manque de conseil; et outre qu'il ne fait aucun progrès en vertu, il se détériore la plupart du temps. »

Chrysostome décrit avec une grande vérité les périls auxquels l'évêque est exposé par son ministère même; mais du moins il travaille au salut des âmes, il est utile à autrui, il est plus avisé, plus prudent, plus pratique. La vie du moine est plus facile, celle de l'évêque plus laborieuse et plus méritoire. Toujours est-il que ce sont deux vies différentes et deux vocations opposées.

l'Eglise est la primauté de l'apostolat; quant à la primauté qui a été établie ensuite parmi les évêques, elle a été établie par l'Eglise, et n'est, par conséquent, que de droit ecclésiastique (voir, dans le chapitre suivant, l'institution des patriarcats). — Aux papistes, qui nous objectent qu'avec notre conception d'une hiérarchie ecclésiastique sans pape, l'Eglise chrétienne est visiblement acéphale et qu'elle manque d'un centre d'unité, nous répondons : 1° que notre conception est celle de l'ancienne Eglise catholique, fondée sur l'Ecriture et sur l'enseignement unanime des Pères; 2° qu'il est faux que l'Eglise, sans le pape de Rome, soit acéphale; car elle a pour tête J.-C., dont l'autorité est visible dans ses enseignements, dans ses préceptes, dans ses moyens de salut, et aussi dans le ministère sacerdotal qu'il a établi et qui est suffisamment visible; 3° qu'il est faux que l'Eglise, sans le pape de Rome, n'ait pas de centre d'unité visible; car l'épiscopat universel est visible, et, comme il est le même partout, pareil et égal dans tous les évêques, il est *ipso facto* un lien d'unité suffisant et un centre d'unité visible à tous les yeux. Et lorsque les évêques sont divisés, dans des matières religieuses, l'Eglise elle-même, en qui J.-C. vit toujours, fait alors entendre sa voix du fond des Ecritures, des Pères, de la tradition universelle et de l'histoire, l'unité est vite rétablie, l'application du critérium catholique rendant impossible toute division dans le vrai dogme.

## Ch. XX. De la hiérarchie de droit ecclésiastique.

La hiérarchie établie par l'Eglise peut être examinée soit par rapport au sacrement de l'ordre et au service de l'autel, soit par rapport à l'exercice de la juridiction et au service administratif de l'Eglise.

*I. Relativement au service de l'autel*, l'Eglise a institué plusieurs ordres à des époques différentes, suivant que ce service l'exigeait.

1° Le *diaconat* n'a pas été institué pour le service de l'autel, mais pour celui des veuves, des pauvres, etc. (*Act.* VI, 1-4). Il n'est pas de droit divin, car on ne voit nulle part que le Christ l'ait indiqué à ses disciples comme un ordre à établir. Ce sont les apôtres et les disciples qui l'ont établi pour pouvoir vaquer eux-mêmes plus assidûment au ministère de la parole et pour se décharger sur cet ordre de l'administration extérieure de l'Eglise. Le diaconat n'est donc que d'origine apostolique. Primitivement, il n'était pas une préparation au sacerdoce, mais une charge qui avait en elle-même sa raison d'être, en dehors de l'office divin. Puis, les diacres aidèrent peu à peu les prêtres et les apôtres au service de l'autel; ils lurent les Ecritures soit avant, soit pendant l'office, et

accompagnèrent ainsi les *sacerdotes* à l'autel. De là le titre de docteurs qui leur fut donné, pour les distinguer des évêques (ou apôtres) et des prêtres (prophètes ou évangélisateurs); plus tard, ils furent aussi admis à prêcher. Actuellement, en Occident, chez les catholiques, le diaconat est surtout un degré préparatoire au presbytérat, bien que, en soi, le diaconat ne soit nullement nécessaire pour la réception du sacrement de l'ordre.

2° Le *sous-diaconat* n'est qu'un degré préparatoire au diaconat. Il n'est ni d'origine divine, ni d'origine apostolique, mais seulement ecclésiastique.

3° Les quatre *ordres mineurs* sont ainsi appelés parce qu'ils sont inférieurs aux ordres précédents : c'est l'ordre du *portier*, l'ordre de l'*acolythe*, l'ordre de l'*exorciste*, l'ordre du *lecteur*. A mesure que le nombre des fidèles s'accrut, il devint nécessaire de donner aux diacres et aux sous-diacres des aides inférieurs : des portiers, qui surveillassent les entrées et les sorties, surtout à l'époque des persécutions, où de faux frères pouvaient s'introduire dans les assemblées; des acolythes, qui portassent des flambeaux et accompagnassent les prêtres; des exorcistes, qui fissent des prières pour les fidèles qui se croyaient sous la domination de mauvais esprits; des lecteurs, qui aidassent les ministres de l'autel à lire à l'assemblée les enseignements ou les avertissements nécessaires, ou à chanter telle ou telle prière.

4° La *tonsure* est l'initiation à la cléricature, là où elle est encore pratiquée. Elle avait plusieurs significations : elle distinguait les clercs des barbares, qui portaient les cheveux longs; elle était un signe de pénitence, car on coupait les cheveux aux pénitents; elle était pratiquée de manière à laisser aux clercs une couronne de cheveux, à l'exemple des vieillards de l'Apocalypse (IV, 4), qui portaient sur la tête une couronne d'or; elle distinguait ainsi les clercs chrétiens des prêtres d'Isis et de Sérapis, qui avaient la tête complètement rasée; elle rappelait aux clercs que le sacerdoce est une royauté *(regale sacerdotium)*. *Cléricature* vient de *clericus*, qui vient de *κλῆρος* (héritage, partage) : le Seigneur est l'héritage du clerc (Dominus pars hæreditatis meæ et calicis mei; Ps. XV, 5); chez les Juifs, la tribu de Lévi était considérée comme l'héritage du Seigneur; donc les clercs étant consacrés au service divin, sont comme l'héritage de Dieu.

Je renvoie au cours d'histoire ecclésiastique tous les détails historiques relatifs à l'origine et au développement de ces ordres, au costume des clercs, à leur éducation, etc.

*II. Relativement au service administratif de l'Eglise*, plusieurs titres, avec une juridiction y relative, ont été créés par l'Eglise dans le cours des siècles. Distinguons quatre périodes :

*Ire Période. De la fondation de l'Eglise au concile de Nicée (325).* On a toujours attaché plus d'importance aux fonctions publiques, même religieuses, exercées dans les grandes villes qu'à ces mêmes fonctions exercées dans les villages : cette tendance est instinctive. C'est ainsi que, pour les premiers chrétiens convertis du judaïsme, l'Eglise de Jérusalem a été tout d'abord la première Eglise, même lorsqu'elle n'avait à sa tête que Jacques-le-Mineur, cousin de Jésus. C'est ainsi, que lorsque le nombre des chrétiens venus de la Gentilité fut considérable, les Eglises des principales villes de la Gentilité l'emportèrent sur l'Eglise de Jérusalem, surtout lorsque la ville de Jérusalem perdit son importance, soit sous Vespasien (70), soit sous Adrien (135). Les principales villes de la Gentilité étaient, en Orient, Antioche et Alexandrie, et en Occident, Rome. De là l'importance, toute naturelle, des quatre sièges épiscopaux : Rome, Antioche, Alexandrie, Jérusalem : leur priorité n'était fondée que sur une simple coutume.

C'est un fait, très naturel aussi, que les Eglises fondées par les Eglises apostoliques ou par les Eglises-mères, aient été respectueuses, reconnaissantes et subordonnées envers les Eglises-mères. On s'est donc groupé d'après les relations établies entre les grandes villes et les petites, et d'après l'administration provinciale alors en usage. Les évêques des grandes villes n'avaient pas encore de titres spéciaux ; ils n'étaient encore tous que de simples évêques ou de simples papes [1]) ; mais, de fait, l'évêque de la capitale de la province était considéré comme l'évêque principal de la province, non certes en vertu d'une loi ecclésiastique, encore moins en vertu d'un droit divin quelconque, mais simplement en vertu d'une *coutume*. On voit ainsi le principe qui donna naissance aux sièges métropolitains. Ce même principe établissait aussi leur mobilité, c'est-à-dire leur translation d'une ville à une autre suivant l'importance de ces villes. Encore en 811, dans le testament de Charlemagne, on retrouve ce principe : car il ne fait pas figurer parmi les métropoles de ses Etats les anciennes métropoles d'Auch, de Narbonne et d'Aix, et cela parce que Auch était soumise à Bordeaux, Narbonne à Bourges, Aix à Arles.

*IIe Période : du concile de Nicée (325) au Ier concile œcuménique de Constantinople (381).* Ces *coutumes* furent sanctionnées par

[1]) Le titre de *pape* ou *père* était donné indifféremment à tous ceux qui conféraient la vie spirituelle par le baptême, donc aux évêques et aux prêtres. Encore à la fin du Ve siècle, Sidoine Apollinaire, écrivant aux évêques Loup, de Troyes, Patient, de Lyon, etc., les appelait « papes ».

le concile de Nicée, qui les transforma ainsi en lois ecclésiatiques. On voit, par les canons 4, 6 et 7, que l'évêque de la première ville de la province est l'évêque métropolitain; que, comme tel, il a une certaine surveillance et juridiction sur les évêques de la province; qu'il doit, par exemple, confirmer ce qui a été fait par les autres évêques de la province. On voit aussi qu'*au-dessus* des simples métropoles et *au-dessous* des trois grandes capitales de l'empire (Rome, Alexandrie, Antioche), il y avait des capitales secondaires : Ephèse, Césarée en Cappadoce, Héraclée en Thrace, Carthage dans l'Afrique occidentale, etc.; et que les évêques de ces capitales secondaires jouissaient d'une considération plus grande que celle des simples métropolitains, mais inférieure à celle des trois évêques des trois grandes capitales : on les appela généralement exarques. Le nom de *patriarcat* n'existait pas encore, mais la chose existait et était sanctionnée; l'évêque de Jérusalem était sur le même rang que les trois grands évêques susdits, avec cette particularité toutefois que le métropolitain de Césarée (Palestine) ne perdait aucun de ses droits de métropolitain, tout en reconnaissant l'évêque de Jérusalem pour supérieur.

Il faut remarquer que, si telles furent les décisions du concile de Nicée, l'application n'en fut pas immédiate partout : car en 347, au concile de Sardique (canon 14), on voit qu'on peut faire reviser une cause par les évêques voisins ou limitrophes (et non par le métropolitain); et, en 348, au concile de Carthage, on voit les évêques Antigone et Optantius délimiter à l'amiable, entre eux, les bornes de leurs Eglises respectives, d'après une convention écrite. Quant aux autres Eglises éloignées et géographiquement indépendantes des grands sièges et des métropoles, elles étaient autocéphales ou acéphales (par exemple, celle de Salamine en Chypre); cette coutume fut non pas créée, mais respectée par le concile de Nicée.

Donc, il y avait analogie, au point du vue administratif, entre la hiérarchie de l'Eglise et celle de l'Empire; celle-là s'est calquée sur celle-ci. L'Empire était divisé en *diocèses* (diocèses d'Italie, des Gaules, d'Espagne, d'Asie, du Pont, de Thrace, etc.), lesquels étaient divisés en *provinces*. L'Eglise adopta cette même division, bien que, plus tard, elle donnât le nom de province à la circonscription métropolitaine et celui de diocèse à la circonscription épiscopale. On distingua donc : 1° les *grands* sièges; 2° les *petits* sièges. Les grands sièges furent : 1° les sièges des grandes capitales, qui furent appelés patriarcats; 2° les sièges des petites capitales, ou les primaties et les exarchats; 3° les sièges des métropoles des provinces. Dans les petits sièges ou sièges ordinaires des diocèses, étaient les simples évêques. Donc, à cette époque, le titre

de patriarche n'était pas encore donné, mais la chose se formait par le fait même que l'Eglise calquait son mode d'administration sur celui de l'Empire.

*III^e Période : du concile de Constantinople de 381 au milieu du XII^e siècle.* Ce concile, par son troisième canon, sanctionna l'existence des sièges supérieurs, et déclara que celui de Constantinople serait le second, parce que Constantinople était la seconde Rome, c'est-à-dire la seconde capitale de l'Empire. Donc, en complétant le concile de 325 par celui de 381, on avait cinq sièges supérieurs : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem. Le deuxième canon déclara que les évêques ne devaient pas exercer leur juridiction en dehors de leurs Eglises respectives et que les discussions devaient être portées devant le concile provincial. Donc, l'évêque, avec son Eglise, était indépendant. Toutefois, s'il avait des discussions, elles étaient tranchées non par l'évêque métropolitain, mais par le concile provincial.

Pour être exact dans toute cette question, il importe de distinguer les choses et les mots. Les évêques des cinq sièges supérieurs étaient alors, de fait, les « premiers pères » (patriarches), ou les premiers parmi les évêques. Mais ni le mot *patriarche*, ni le mot *patriarcat* n'existaient encore[1]). Le titre de patriarche apparaît officiellement, pour la première fois, dans une lettre de Théodose II (408-450) à Valentinien III, et il est donné au pape de Rome, Léon (440-461). En 451, à la seconde session du concile œcuménique de Chalcédoine, il fut donné aux métropolitains supérieurs des grands districts. La première fois qu'il fut offert par les évêques d'Orient, ce fut à l'évêque Jean de Constantinople, à la même époque où l'évêque Hormisdas de Rome (514-523) venait de se réserver exclusivement le titre de *pape*. Plus tard (589), le patriarche de Constantinople, Jean le Jeûneur, prit le titre de patriarche *œcuménique*, titre qui blessa le pape Pélage II à ce point que Pélage défendit à son nonce d'assister à la messe de Jean; et en 595, le pape Grégoire I^er, successeur de Pélage, écrivit à Jean pour le rappeler à la modestie et lui dire que plus on est élevé dans la hiérarchie, plus on est le serviteur des serviteurs de Dieu. En 692, le concile in Trullo régla ainsi (canon 36) le rang des patriarcats : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem.

---

[1]) Notons toutefois, dans le 42^e *Discours* (n. 23) de St. Grégoire de Nazianze, prononcé en 381, la phrase suivante : πρεσβυτέρων επισκόπων, οἰκειότερον δὲ πατριαρχῶν. Le bénédictin qui a traduit les œuvres du Saint en latin, a dit : *senum* episcoporum, aut, ut aptiore verbo utar, *patriarcharum*. Ne pourrait-on pas traduire : *presbyterorum* episcoporum, en faisant allusion aux prêtres chorévêques? Quoiqu'il en soit, le mot *patriarche* n'était pas encore pris dans le sens qui lui a été donné plus tard et qui a prévalu.

Au fond, malgré les honneurs extérieurs attachés à leur titre de patriarches, ces cinq évêques n'avaient pas d'autre pouvoir d'ordre que le pouvoir épiscopal, pouvoir un et égal dans tous les évêques; ils n'étaient que des évêques de villes capitales, et l'Eglise restait toujours au-dessus d'eux. En principe, toute Eglise nationale pouvait donner le titre de premier père ou patriarche à son primat ou premier évêque; et de fait, ce titre purement honorifique a été donné à l'évêque de Lyon, en 585, par le deuxième concile de Mâcon; il fut donné aussi, quelquefois, aux évêques de Tolède, d'Aquilée, de Cantorbéry, au métropolitain des provinces danubiennes, au premier des évêques d'Arménie, etc.

Les métropolitains ont joué un grand rôle dans l'ancienne Eglise, parce qu'il était difficile d'assembler les évêques de tout un patriarcat ou de tout un royaume, tandis qu'il était facile d'assembler ceux d'une province. Aussi les conciles provinciaux furent-ils très fréquents; on se souvenait d'ailleurs de la consécration que le concile de Nicée avait faite des devoirs du métropolitain. C'est pourquoi, lorsque le pape de Rome voulut accroître sa juridiction, il chercha à ébranler l'autorité des métropolitains en Occident, soit en les gagnant par le pallium, soit en leur opposant ses légats.

Au-dessous des quatre degrés indiqués (1° patriarches, 2° primats et exarques, 3° métropolitains et archevêques, 4° évêques), on distingua encore des chorévêques et des évêques *in partibus infidelium*. Les chorévêques ou évêques de campagne, n'étaient que des prêtres délégués par les évêques des villes pour inspecter les bourgades et les campagnes lorsqu'ils ne pouvaient pas le faire eux-mêmes, et sans doute aussi pour conférer la confirmation dans les localités où elle était réservée à l'évêque et dans les cas où l'évêque était empêché; ils disparurent au dixième siècle. Les *episcopi gentium* étaient des évêques missionnaires, tout d'abord destinés à évangéliser les contrées payennes (voir Hippolyte et Caïus, à Rome, au troisième siècle). A l'origine, cette catégorie d'évêques qui rappelaient les apôtres, était parfaitement légitime; elle cessa de l'être dans l'Eglise romaine, lorsque les papes envoyèrent de tels évêques dans les pays qui avaient déjà leurs évêques légitimes, et lorsqu'ils se firent, à l'aide de ce titre, une foule de créatures prêtes à leur assurer une majorité dans les conciles (comme on l'a vu au concile du Vatican).

Le titre de cardinal fut d'abord politique, en ce sens qu'il était donné, sous Théodose (379-395), à certains officiers de la couronne remplissant les plus hautes charges de l'Etat. Il fut donné ensuite à Rome, aux évêques, aux prêtres et aux diacres qui étaient les titulaires fixes de certaines églises plus importantes. Dès le IX^e siècle, à certaines fêtes plus solennelles, les sept évêques suffragants des

environs de Rome (Ostie, Rufina, Porto, Albano, Tivoli, Sabine, Préneste), furent appelés pour prendre part aux offices des principales églises de Rome; et ils furent « incardinés » à cette fin. Plus tard, le nombre des évêques-cardinaux fut réduit à six, par la réunion des évêchés de Porto et de Rufina. Un canon de 769, sous Etienne III, ordonne de choisir le pape parmi les cardinaux (prêtres et diacres), et non parmi les évêques suburbicaires, lesquels n'étaient pas encore cardinaux et devaient d'ailleurs, d'après les anciens canons, rester attachés à leurs sièges. En 868, les cardinaux étaient encore inférieurs aux évêques; car on les voit prendre place après les évêques dans un concile de Rome de cette année. Nicolas II, poussé par Hildebrand (plus tard Grégoire VII), décida que les papes seraient nommés par les seuls cardinaux, et que le clergé et le peuple de Rome se borneraient à approuver l'élection faite par les cardinaux. Alexandre III (1159-1181) supprima même cette dernière formalité. La prééminence des cardinaux sur les évêques était donc visible; en 1245, au premier concile de Lyon, les cardinaux passèrent avant les archevêques et les évêques.

*IV^e^ Période : Du milieu du XII^e^ siècle à l'époque actuelle.* Au XIV^e^ siècle, les cardinaux s'arrogèrent le droit de déposer les papes. Puisqu'ils pouvaient, à eux seuls, les nommer, pourquoi n'auraient-ils pas pu, à eux seuls, les déposer? En 1586, Sixte V fixa le nombre des cardinaux à soixante-dix, dont six cardinaux-évêques ayant chacun pour titre un évêché voisin de Rome, cinquante cardinaux-prêtres ayant chacun pour titre une église de Rome, et quatorze cardinaux-diacres ayant chacun pour titre une église de Rome. Actuellement, la hiérarchie dans l'Eglise romaine est ainsi graduée : 1° le pape, chef infaillible et absolu; 2° les cardinaux-évêques; 3° les cardinaux-prêtres; 4° les cardinaux-diacres; 5° les nonces et les légats; 6° les primats; 7° les métropolitains et archevêques; 8° les évêques; 9° les prêtres (vicaires généraux, chanoines, archidiacres, archiprêtres, curés, desservants, vicaires, chapelains, aumôniers, etc.); 10° les simples diacres; 11° les sous-diacres; 12° les minorés; 13° les tonsurés. On voit ainsi comment, dans l'Eglise de Rome, la hiérarchie de droit divin (épiscopat et presbytérat) est primée par la hiérarchie de droit ecclésiastique, et comment c'est le plein triomphe de l'humain sur le divin. Par exemple, celui qui est élu pape a, comme tel, même lorsqu'il n'est que laïque, clerc ou diacre, la prééminence sur les évêques; les cardinaux qui ne sont que diacres passent avant les évêques qui ne sont pas cardinaux; le premier cardinal-diacre reçoit, comme tel, le serment des évêques et distribue le pallium aux archevêques, etc.

Je renvoie au cours d'histoire les détails historiques relatifs à l'origine du cardinalat, à ses développements, à ses vices qui exigeraient une réforme « depuis l'alpha jusqu'à l'oméga, in capite usque ad membra », selon l'expression du cardinal de Lorraine; ainsi que les détails relatifs aux congrégations romaines, à leur organisation, à leurs abus, etc., etc.

Bref, il est démontré que tout cet échafaudage ecclésiastique ne repose que sur des *coutumes*, empruntées pour la plupart à l'administration de l'empire romain et à la classification civile et politique des villes. Certains conciles, en sanctionnant ces coutumes, les ont transformées en lois ecclésiastiques. Mais il est clair que ces lois ecclésiastiques n'ont rien de divin; qu'elles peuvent être réformées; et que tous les degrés hiérarchiques qui n'ont rien de divin ni rien d'apostolique, pourraient être modifiés et même supprimés par un concile œcuménique. Il est permis de penser que, si les évolutions de l'autorité civile et politique tournent au triomphe d'une saine démocratie et à la simplification des rouages administratifs, il sera bien difficile que l'Eglise, qui s'est modelée autrefois sur l'administration impériale payenne, ne se modèle pas, de force ou de gré, sur l'administration démocratique chrétienne. Il est permis de penser aussi que cette simplification et même cette disparition des honneurs mondains, des palais épiscopaux, etc., rendrait à l'Eglise et à son clergé une influence spirituelle plus vraie et plus grande.

Pour nous, anciens-catholiques, qui ne sommes pas *l'Eglise* et qui ne sommes pas en état de tenir un concile œcuménique, nous n'avons point à faire une telle réforme. Notre réforme ne concerne que notre Eglise, qui n'est qu'une partie de l'Eglise universelle; et nos efforts consistent à faire que cette réforme soit réellement selon l'esprit du Christ. En droit et en fait, nous proclamons J.-C. le seul chef de l'Eglise; et dans la pratique, nous nous appliquons de notre mieux à *lui* obéir, à nous instruire par *lui*, à nous inspirer de *lui*, à vivre de *lui :* ex ipso, et per ipsum et in ipso omnia (Rom. XI, 36). En droit et en fait, nous n'avons dans notre hiérarchie que des évêques, des prêtres et des diacres, bien que, dans notre Rituel d'ordination, il soit aussi fait mention du sous-diaconat et des ordres mineurs; nous proclamons l'unité de l'épiscopat et son égalité dans tous les évêques; nous tenons nos simples évêques pour les égaux, en sacerdoce, des primats et des patriarches. Enfin, *conformément à l'esprit de l'ancienne Eglise, et notamment du concile de Constantinople de 381*, nous ajoutons que, si un concile œcuménique jugeait utile, pour le bien de l'Eglise, de modifier les patriarcats, il serait à considérer que Rome n'est plus capitale de l'Empire, que Constantinople n'est

plùs une seconde Rome, qu'Alexandrie et Antioche ne sont plus que de très petites villes, qu'elles ne sauraient, par conséquent, primer les villes qui leur sont de beaucoup supérieures par leur importance et surtout par leurs œuvres chrétiennes; etc., etc.

Bref, ici comme ailleurs, ce qui est divin est inattaquable et doit être stable; ce qui n'est qu'humain est toujours modifiable. L'Eglise est elle-même juge de ses intérêts spirituels, et tout chrétien, si modeste qu'il soit, a non seulement le droit, mais le devoir de rendre témoignage à ce qu'il croit vrai, juste et saint; et si petite que soit une Eglise particulière, sa voix est aussi chrétienne que celle de la plus nombreuse, si elle proclame ce que J.-C. a proclamé et si elle enseigne à observer ce que le Maître nous a ordonné. Le nombre et la grandeur matérielle n'ont rien à faire dans les choses de l'esprit, de l'âme et de la religion.

E. MICHAUD.

*(La fin au prochain numéro.)*

---