

Esquisse d'un traité de l'Église chrétienne en général [fin]

Autor(en): **Michaud, E.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **12 (1904)**

Heft 47

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403597>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

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

*Fin*¹⁾.

Ch. XXI. Droits et devoirs des laïques dans l'Eglise chrétienne.

Après la hiérarchie, étudions les simples fidèles : car l'Eglise n'est pas constituée par la seule hiérarchie, mais aussi par les simples fidèles. Cette étude comprend les points suivants : 1° la notion du simple fidèle comme enfant de Dieu et frère du Christ ; 2° la notion du simple fidèle comme membre de l'Eglise ; 3° son concours dans la garde du dépôt de la foi ; 4° dans les choses du culte ; 5° dans les choses judiciaires, disciplinaires et administratives ; 6° dans les conciles ; 7° dans l'élection des évêques, des prêtres et des diacres ; 8° dans la création des paroisses et des diocèses ; 9° enfin, le rôle de la femme dans l'Eglise. Au chapitre suivant, nous réfuterons les erreurs sur ces matières.

§ I. Le simple fidèle est enfant de Dieu et frère du Christ.

Il y a plusieurs degrés dans l'union avec J.-C. : par le baptême, nous sommes incorporés à J.-C. et nous recevons de lui la vie surnaturelle de la grâce ; par le sacrement de l'ordre, les prêtres et les évêques sont unis au Christ plus intimement, en ce sens qu'ils reçoivent de lui une charge spéciale, le sacerdoce, qui les oblige à une plus grande sainteté et qui les fait participer dans une plus grande mesure, aux choses de l'Eglise. Le simple fidèle n'est ni évêque, ni prêtre, comme le sont les chrétiens qui ont reçu le sacrement de l'ordre ; mais ils sont incorporés à J.-C. même, à J.-C. tout entier (car il n'y a pas de parties du Christ ; *Christus non divisus*), à J.-C. docteur, pontife, victime, roi. Comme tel, le chrétien doit vivre de J.-C., en J.-C., avec J.-C., pour J.-C. ; et cette vie surnaturelle doit être active, individuelle, personnelle ; elle doit s'étendre à toutes ses facultés, élever et perfectionner toutes

¹⁾ Voir les cinq numéros précédents.

ses aptitudes. Déjà enfant de Dieu par sa naissance, c'est-à-dire par le fond de sa nature humaine, le chrétien l'est plus encore par sa naissance surnaturelle au baptême et par son incorporation à J.-C. La vie chrétienne, loin d'être passive et de porter le chrétien à la passivité, doit augmenter et élever son activité, développer son individualité et sa personnalité en les rapprochant davantage de l'activité infinie et de l'infinie personnalité de Dieu. C'est dans le *Traité du surnaturel et de la grâce* qu'est expliquée cette vie surnaturelle. Bornons-nous à rappeler ici que quiconque fait la volonté du Père céleste, est, dit J.-C., « mon frère, ma sœur et ma mère » (Matth. XII, 50); que, selon St. Jean, ce ne sont pas seulement les membres de la hiérarchie, mais tous les chrétiens qui reçoivent l'onction du Saint (vos unctionem habetis a Sancto; II Ep. II, 20); que, selon l'Ep. aux Hébreux (III, 14), les chrétiens sont devenus participants du Christ: *participes Christi effecti sumus, si tamen initium substantiæ ejus usque ad finem firmum retineamus*. Si donc J.-C. vit dans le chrétien, c'est à la condition que le chrétien vive aussi et déploie son activité dans le Christ. Ce n'est pas à la hiérarchie, mais à tous les chrétiens que St. Paul a dit (Rom. XII): *Rationabile obsequium vestrum... ut probetis quæ sit voluntas Dei... singuli alter alterius membra...* Et encore (Ephes. IV): *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. St. Pierre (II^e Ep. I, 5): *Vos curam omnem subinferentes ministrare in fide vestra virtutem...* Etc.

§ II. Le simple fidèle est membre de l'Eglise.

Enfant de Dieu et incorporé au Christ, le chrétien est aussi *ipso facto* membre de l'Eglise, l'Eglise étant le corps du Christ. La vie du chrétien étant active, individuelle et personnelle, il résulte que le chrétien doit prendre une part active, individuelle et personnelle à tout ce qui appartient à l'Eglise. Il n'y a d'ailleurs pas d'Eglise sans les fidèles, l'Eglise étant la société des fidèles et non pas seulement la société des membres de la hiérarchie. La hiérarchie n'est qu'une partie de l'Eglise. Tout ce que le Christ a confié à la garde de son Eglise, ressortit donc et à la hiérarchie et aux fidèles. L'organisme vivant exige l'activité de toutes ses parties: donc amoindrir la hiérarchie ou les fidèles sous prétexte de fortifier l'organisme ecclésiastique, est une grave erreur; affaiblir un des composants nécessaires, c'est affaiblir tout le composé. Donc les fidèles qui abdiquent entre les mains de la hiérarchie, ou la hiérarchie qui paralyse l'activité des fidèles, trahissent l'Eglise. Les fidèles doivent être unis au clergé et le clergé aux fidèles; et c'est dans cette union des uns et des autres que consiste, en partie, l'unité de l'Eglise.

Ces vérités, fondées sur l'Écriture sainte (comme nous l'avons démontré précédemment), ont été enseignées aussi par la tradition. Tertullien ne fait pas consister l'Église dans les évêques, mais dans les hommes spirituels : *Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum* (Pudicit. c. 21). Chrysostome veut que les fidèles prient avec le prêtre (cum sacerdote plebs interdum loquatur); il rappelle que les apôtres prenaient conseil de ceux qu'ils présidaient (eos quibus præerant consilii socios adhibebant); il exige que les fidèles ne renvoient pas tout aux prêtres, mais qu'ils prennent soin de tout le corps de l'Église : *ne omnia ad sacerdotes rejiciamus; quin potius nos Ecclesiæ totius perinde ac communis corporis, cura afficiamur* (in ep. II ad Cor. hom. 18, n. 3). Augustin enseigne que Dieu vit dans le simple fidèle autant que dans tout le corps de l'Église. Même encore au XVII^e siècle, François de Sales a dit que les pierres vives de l'Église sont les fidèles. Et Launoi : « *Tota Ecclesia non est in solis prælatis... Ecclesiam ponere in solis prælatis est magnum absurdum... Ecclesia est corpus sub capite Christo omnium Christi fidem profitentium.* »

§ III. Le rôle de simple fidèle dans les choses de la foi.

Ces notions générales sur la dignité et sur les devoirs du chrétien étant établies, précisons. Et d'abord, indiquons ses droits et ses devoirs dans les choses de la foi.

Il est certain, d'une part, que le simple fidèle n'a pas les devoirs d'évangélisation et de prédication qui incombent aux membres de la hiérarchie; d'autre part, qu'il n'est pas tenu, comme simple fidèle, d'être un théologien de profession et de pouvoir expliquer scientifiquement les dogmes auxquels il croit. Toutefois, c'est à tous les chrétiens que St. Paul a recommandé d'être rationnels dans leur foi et dans leur culte. Donc tous ont le devoir général de rendre témoignage à la doctrine enseignée par le Christ, de la professer publiquement, de la répandre dans la mesure de leurs forces, de leurs connaissances, de leur foi, et par conséquent le devoir de l'exposer et de l'expliquer de leur mieux. La foi étant essentielle dans la vie de l'Église, soit la foi subjective, soit la foi objective, il résulte que tous les membres de l'Église, donc tous les fidèles, doivent non seulement avoir la foi subjective, mais encore garder le dépôt de la foi objective, qui a été confié non seulement à la hiérarchie, mais à toute l'Église.

Preuves tirées de l'Écriture sainte. J.-C. a voulu que tous ses disciples fussent ses témoins (et eritis mihi testes); que tous veillent, non seulement sur leur conduite, mais aussi sur leur foi (quod autem vobis dico, omnibus dico : vigilate); que tous évitas-

sent les faux prophètes, ce qui exige l'activité de l'esprit et le discernement dans les choses de la foi. — St. Pierre a dit que la foi doit être « *coæqualis* » (II^e Ep. I, 1), en ce sens qu'elle est la même pour tous et qu'elle doit être professée par tous. — C'est à tous que St. Paul a dit : *Omnia probate, quod bonum est tenete* (I Thess. V, 2) : *Epistola nostra vos estis, epistola Christi, ministrata a nobis et scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi in tabulis cordis* (II Cor. III, 2-3); *docentes et commonentes vosmet ipsos* (Coloss. III, 16). Etc.

Preuves tirées des Pères et des docteurs. Tertullien demande que les fidèles ne soient pas « hésitants dans leur foi (*sua fide dubii*) », mais qu'ils soient instruits (*quos instrui, dirigi, muniri oportebit*). St. Augustin reconnaît aux simples fidèles le droit de contredire les évêques qui tombent dans l'erreur, et il cite le jugement des fidèles comme faisant autorité avec celui des évêques et des prêtres pour la condamnation des hérétiques : « *Frustra hæreticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius iudicio, partim conciliorum gravitate... culmen auctoritatis obtinuit* ». Le pape Célestin I^{er}, voulant prémunir les fidèles de Constantinople contre l'évêque Nestorius, leur dit qu'ils doivent juger les doctrines dont on les nourrit (de pascuis iudicare). Le pape Léon I^{er} écrit aux évêques des Gaules : « La foi dont nous prenons aujourd'hui la défense *avec le consentement du monde chrétien*, est la foi des apôtres dans toute sa pureté. » Le pape Nicolas I^{er}, malgré son autoritarisme, a écrit que la controverse en matière de foi « *ad omnes plane attinet* ». Gerson (Considerat. VI) enseigne qu'on ne doit exclure des conciles généraux aucun fidèle qui demande à être entendu, si l'on veut traiter sainement ce qui a rapport à la foi et aux mœurs (*nulla fideli persona quæ audiri requirat exclusa, ad salubriter tractandum et ordinandum ea quæ debitum regimen ejusdem Ecclesiæ in fide et moribus respiciunt*). Bellarmin, dans une lettre à Clément VIII, exige que le sentiment des Eglises, des écoles et des docteurs soit manifesté librement. Bossuet reconnaît que « les fidèles sont compris dans la promesse que J.-C. fait à ses apôtres d'être avec eux jusqu'à la consommation des siècles » ; qu'elle s'adresse à « la communion des pasteurs et des troupeaux » ; que « l'infaillibilité que J.-C. a promise à son Eglise réside primitivement dans tout le corps » ; etc. L'archevêque de Lyon, Montazet, enseigne encore, dans ses *Institutiones theologicæ*, que la décision d'un concile général de tous les évêques du monde est insuffisante, si elle n'est confirmée par l'autorité très concordante de l'Eglise répandue partout, c'est-à-dire non seulement par l'autorité des pasteurs du second ordre, des prêtres et de tout le clergé, mais encore des simples fidèles, puisque ceux-ci sont aussi membres de l'Eglise

répandue partout; et il dit que jusque-là les articles de foi resteront indécis. Sur ce point, voir aussi Guettée (*Union chrétienne*, juin 1886, p. 208-214, 230-233); Khomiakoff, *ouvr. cité*, p. 12, 48-50, 151-152, 271-272, 280-285, 372.

Preuves tirées de l'histoire. Au cénacle, avec les apôtres et les disciples, sont les frères et les saintes femmes, environ cent-vingt personnes. Le St. Esprit leur est communiqué. Pierre, dans sa première prédication, applique au Seigneur cette parole: *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem* et propheta bunt *filiï vestri et filiæ vestræ*, etc. Les simples fidèles ne sont pas exclus. *Spiritus ubi vult spirat*. A Bérée, les fidèles scrutent chaque jour les Ecritures pour voir si hæc ita se haberent (Act. XVII, 11). Rien ne prouve que Luc l'évangéliste ait fait partie de la hiérarchie. Au livre VIII des Constitutions apostoliques (n. 33), il est dit: « Que celui qui enseigne, s'il est laïque, soit versé dans la parole. » St. Ambroise affirme qu'au commencement, tous enseignaient (*primum omnes docebant*). Justin, Minutius Félix, Athénagore, étaient laïques. Tertullien aussi était laïque, ce qui ne l'empêcha pas de jouer un rôle considérable dans la défense du dogme et dans le développement de la théologie, rôle supérieur à celui d'un grand nombre de prêtres et d'évêques. Origène a enseigné avant d'être prêtre. Lactance, Pallade, Dydime d'Alexandrie, Marius Victor de Marseille, St. Prosper, Hilaire de Syracuse, etc., ont enseigné, tout en n'étant que laïques. Au concile de Nicée, des laïques ont rendu témoignage à la foi contre des philosophes payens. A Antioche, au IV^e siècle, deux laïques, Flavien et Diodore, ont défendu la doctrine catholique contre les Ariens, et même contre leur évêque Léonce, qui favorisait secrètement la doctrine arienne. En 428, Eusèbe, avocat à Constantinople, a défendu l'orthodoxie contre son patriarche Nestorius, et cela, avant d'être évêque de Dorylée. Socrate, Sozomène, Evagre, auteurs d'*Histoires ecclésiastiques*, furent avocats. Etc., etc. L'histoire est remplie de tels faits; au XVII^e siècle, le rôle de Pascal, dans ses *Provinciales*, est connu. De nos jours, les laïques qui font de la théologie, dans toutes les Eglises, sont légion.

§ IV. Le rôle du simple fidèle dans les choses du culte.

Quoique les simples fidèles n'aient ni les mêmes devoirs ni les mêmes droits que les membres de la hiérarchie, dans les choses de la sanctification et du culte comme dans celles de la doctrine et de la foi, cependant ils ont des devoirs et des droits. Eux aussi, ils sont prêtres, non dans la mesure spéciale des membres de la hiérarchie, mais dans la mesure commune à quiconque a été incorporé par le baptême à J.-C. pontife et victime; eux aussi, ils sont

des pierres saintes de l'édifice saint, des temples de l'Esprit saint, etc. Si des protestants ont eu tort de nier le sacrement de l'ordre, ils ont eu raison de mettre davantage en lumière le sacerdoce commun à tous les chrétiens; et si les papistes ont eu raison de maintenir le sacrement de l'ordre, ils ont eu le double tort soit d'exagérer le sacerdoce des membres de la hiérarchie, soit d'annihiler le sacerdoce des simples fidèles. Les vrais catholiques évitent ces divers excès et concilient exactement le sacerdoce spécial et le sacerdoce général ¹⁾.

Cette doctrine est fondée sur les considérations suivantes : — L'activité des fidèles est nécessaire pour la coopération à la grâce et pour l'efficace réception des sacrements; car le prêtre n'agit pas seul dans les sacrements, et Dieu même, qui nous a créés sans nous, ne veut pas nous sauver sans nous. — L'activité des fidèles peut être aussi requise, même pour l'administration des sacrements. C'est en ce sens qu'il est dit des simples chrétiens, dans les Livres saints : « Vos regale sacerdotium, sacerdotium sanctum (I^e Ep. Pierre, II, 5 et 9); Et fecit nos regnum et sacerdotes Deo et Patri suo (Apoc. I, 6; voir V, 10); Erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum illo mille annis (XX, 6). — Ignace d'Antioche (Eph. V, 2) dit : « Si la prière d'un ou de deux a une si grande puissance, combien sera plus puissante la prière de l'évêque *et de toute la communauté.* » — Tertullien affirme que le baptême peut être conféré par tous les chrétiens : « Etiam laïcis jus est; quod enim ex æquo accipitur, ex æquo dari potest... Baptismus, æque Dei census, ab omnibus exerceri potest. » Et encore : « Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit. Differentiam inter Ordinem et Plebem constituit Ecclesiæ auctoritas, et honor per Ordinis consessum sanctificatus; adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, *et offers, et tinguis, et sacerdos es tibi solus.* Sed ubi tres, ecclesia est, *licet laici.* » Donc Tertullien reconnaît que tout baptisé a en lui le *jus sacerdotis* « ubi necesse est ». Il ajoute : « Omnes nos Deus ita vult dispositos esse, ut *ubique sacramentis ejus obeundis apti simus* » (De Exhort. castit., n. 7). — St. Ambroise : « *Unusquisque ungitur in sacerdotium, ungitur in regnum* » (De sacram. l. IV, c. 1). Donc les simples fidèles prennent une certaine part dans l'administration des sacrements. Voir, sur ce point très important, le *Traité des sacrements en général* (ch. du ministre).

Ce sacerdoce des simples fidèles a été encore enseigné par

¹⁾ Voir le « Rituel ancien-catholique », p. 45-46, sur la participation des fidèles aux prières de l'ordination sacerdotale; voir le « Catholique français », 30 septembre 1899, p. 135-138.

Bossuet quand il a dit : « Le saint et divin sacerdoce de J.-C. est donné à tous les fidèles en N. S. J.-C., pour offrir des victimes spirituelles agréables à Dieu par son fils »¹⁾. Khomiakoff (ouvr. cité, p. 148) : « Nous sommes tous prêtres du Très-Haut, quoiqu'à des degrés différents, prêtres, mais non pasteurs ». Loisy (*L'Évangile et l'Église*, p. 220-221) : « Dieu n'est pas plus loin du fidèle que de l'évêque ou du prêtre. Clercs et laïques vont à Dieu ensemble, prient Dieu ensemble, se sanctifient ensemble. Il n'y a entre eux qu'une division de grâces et de ministères, comme le dit St. Paul; mais c'est le même esprit, qui est dans tous. » Je pense que, si cette doctrine pénétrait de nouveau dans les âmes des fidèles, elle pourrait contribuer puissamment à rétablir la vie chrétienne dans les familles, en rendant aux parents leur auréole sacerdotale aux yeux de leurs enfants.

§ V. Le rôle du simple fidèle dans les choses judiciaires, disciplinaires et administratives.

Comme membres actifs et vivants de l'Église, les simples fidèles doivent concourir, dans une certaine mesure, à tous les actes de l'Église, en tant qu'elle est société.

En ce qui concerne les *jugements ecclésiastiques*, les simples fidèles ont le droit et même le devoir de prendre part soit à l'accusation, même contre les membres de la hiérarchie, soit au jugement. Le concile de Carthage, de 390, a dit (c. 6) : « Celui qui est prévenu de crime n'est point admis à accuser un évêque ou un prêtre »; cette restriction du droit d'accusation en est une confirmation. La parole du Christ : « Dic Ecclesiæ », prouve que les fidèles, comme membres de l'Église, ont le droit de juger les frères coupables. Dans la condamnation et dans la réhabilitation de l'incestueux de Corinthe, Paul a clairement indiqué aux fidèles de cette Église leurs devoirs. St. Jean Chrysostome a dit à ce sujet : « Voyez comme St. Paul fait prononcer la sentence par les fidèles avec lui, craignant de se trop attribuer d'autorité à lui seul... L'apôtre se les unit encore en disant : Vous devez plutôt le traiter maintenant avec indulgence, de peur qu'il ne soit accablé par un excès de tristesse. Il semble s'en rapporter uniquement sur toute cette affaire à ce qu'ils auront jugé et exécuté, et il semble vouloir partager avec eux la grâce accordée à l'incestueux pénitent en disant : « Ce que vous accordez par indulgence, je l'accorde aussi. » Estius dit aussi : « L'apôtre les prie de ratifier et de confirmer *publico consensu et decreto* les effets de leur charité envers ce pécheur, en le recevant à la paix et à la communion de l'Église.

¹⁾ III^e Sermon pour le Jour de Pâques; édit. Vivès, T. X, p. 154.

St. Paul a dit encore (I Cor. VI, 2 et 5) : An nescitis quoniam sancti de hoc mundo judicabunt?... Ad verecundiam vestram dico; sic non est inter vos sapiens quisquam, qui possit judicare inter fratrem suum?

St. Cyprien enseigne que l'évêque ne doit juger qu'avec son clergé et avec son peuple. Les martyrs et les confesseurs de Rome l'en ont félicité et ont ajouté que, « lorsqu'il s'agit d'un crime aussi grave, il faut consulter les évêques, les prêtres, les diacres, les confesseurs, les laïques mêmes qui n'ont pas fléchi ». Etc., etc. — On objecte que les subordonnés n'ont aucune juridiction sur les supérieurs, et que, par conséquent, les simples fidèles ne sauraient juger légitimement les ecclésiastiques. La vérité est que le simple fidèle, pris individuellement, doit être, en effet, subordonné à la hiérarchie; mais que, agissant comme membre de l'Eglise et collectivement avec les autres membres de l'Eglise, il n'est plus un simple subordonné. L'Eglise étant au-dessus des membres de la hiérarchie, peut les juger; or, les fidèles sont membres de l'Eglise. L'histoire ecclésiastique abonde en faits de ce genre, et rien n'est plus conforme à la nature même de l'Eglise. Le synode romain de 501 a donc dévié lorsqu'il a dit (v. Decretum, p. 2, c. 16. q. 7) : Non placuit laicum statuendi in Ecclesia habere aliquam potestatem; cui obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi ».

Et si les fidèles peuvent prendre part à la condamnation des coupables, ils peuvent aussi prendre part à la canonisation des saints. Autrefois les saints étaient canonisés par la voix du peuple chrétien; et l'autorité épiscopale, dans chaque diocèse, se bornait à consacrer par un culte public le témoignage des fidèles. « Les sentiments des fidèles pouvaient s'égarer, l'autorité épiscopale pouvait se tromper, personne n'en doutait, et il est de principe, dans la théologie, que l'Eglise elle-même n'est pas infallible dans la canonisation des saints. Depuis la fin du dixième siècle, le mode de canonisation a été changé de fond en comble en Occident; ce n'est plus le peuple fidèle qui indique le saint à l'évêque, c'est le pape qui l'indique à toute l'Eglise, sans que le peuple fidèle ait été même consulté. Cette prétention est une suite toute naturelle du pouvoir absolu que les papes prétendent avoir dans les définitions doctrinales et dans le gouvernement de l'Eglise »¹⁾.

En ce qui concerne les choses *disciplinaires et administratives* de l'Eglise, particulièrement *l'administration temporelle des biens ecclésiastiques*, les simples fidèles y ont toujours pris part, plus ou moins, directement ou indirectement, selon l'esprit des époques et des lieux, ou plutôt selon que la hiérarchie dominait

¹⁾ *Union chrétienne*, 28 septembre 1862, p. 383-384.

plus ou moins les fidèles, souvent indifférents. Voir, sur ce point, l'histoire des conciles.

§ VI. Le rôle du simple fidèle dans les conciles.

Les simples fidèles étant membres de l'Eglise et un concile étant une assemblée ou une représentation de l'Eglise, il est clair qu'ils doivent y assister et y prendre une part active. Au cénacle de Jérusalem, il y avait environ cent vingt hommes, y compris les « frères » ou simples fidèles (Act. I, 15). Au concile de Jérusalem, le rôle des simples fidèles est évident (Act. XV): placuit apostolis et senioribus *cum omni Ecclesia...* Apostoli, seniores, *fratres...* placuit *nobis* collectis in unum... *misimus...* visum est Spiritui sancto et nobis; etc. L'histoire constate que les simples fidèles d'Asie ont pris une part active dans les conciles tenus au sujet de Montan et de ses partisans dans le but d'examiner leur doctrine. Même présence active dans les conciles d'Afrique, par exemple, dans le III^e de Carthage (256), où l'on déclara, contre Etienne de Rome, qu'il n'y a dans l'Eglise aucun « *episcopus episcoporum* ». Inutile de rappeler le rôle de l'avocat Eusèbe et de l'économiste Charisius au concile d'Ephèse (431). Le concile de Tarragone de 516 ordonna au métropolitain de convoquer au concile de la province des laïques de chaque diocèse. La présence des laïques dans les conciles des Gaules, de la Germanie, de la Lombardie, sous Pépin et Charlemagne, est connue. On sait que le pape Jean XXIII ayant voulu enlever la voix délibérative aux séculiers, au concile de Constance (1415), le concile s'y opposa. Telle était encore la doctrine des Gerson, des Pierre d'Ailly, des Clamanges, etc. C'est un fait que les sept conciles œcuméniques ont même été convoqués par des laïques, celui de 325 par Constantin, celui de 381 par Théodose I^{er}, celui de 431 par Théodose II, celui de 451 par Marcien, celui de 553 par Justinien, celui de 680 par Constantin Pogonat, celui de 787 par l'impératrice Irène et par son fils Constantin Porphyrogénète. C'est aussi un fait que la présidence des conciles a été confiée plusieurs fois à de simples laïques. Si dans certaines Eglises particulières et à certaines époques les simples fidèles ont été écartés par le clergé, cela ne prouve absolument rien contre leurs droits, mais seulement contre le clergé qui cherchait à restreindre l'Eglise à la hiérarchie.

§ VII. Le rôle du simple fidèle dans l'élection des évêques, des prêtres et des diacres.

C'est toute l'Eglise de Jérusalem, y compris les « frères », qui fit l'élection de l'apôtre Matthias (Act. I, 15-26), ainsi que celle des sept diacres (VI, 1-6). C'est elle également qui choisit Jude et Silas,

et qui les délégua à Antioche avec Paul et Barnabé (XV, 22). On voit que l'élection par les fidèles est d'institution apostolique; elle est d'ailleurs la conséquence logique de la notion même du fidèle en tant que membre de l'Eglise. Clément de Rome remarque que les évêques sont établis par le consentement de toute l'Eglise. Cyprien indique ainsi comment se faisaient les élections ecclésiastiques de son temps: « Les évêques de la province les plus proches se réunissent dans la ville pour laquelle doit se faire l'élection. L'évêque est ensuite élu, *plebe præsente*; il faut que le peuple assiste à l'élection, parce qu'il connaît parfaitement la vie de chacun; la dignité épiscopale est alors conférée *universæ fraternitatîs suffragio et episcoporum judicio* ». Les Constitutions apostoliques mentionnent que tout le peuple participe à l'élection des pasteurs. A l'occasion du schisme des Méléciens (qui fut occasionné par une violation du droit électoral), le concile de Nicée (325) écrivit aux Eglises d'Egypte que, si quelques évêques méléciens mouraient, ils pourraient être remplacés par d'autres nouvellement reçus, pourvu que le peuple les nommât et que la décision du peuple fût confirmée par l'évêque d'Alexandrie. « Celui qui doit être préposé à tous, doit être élu par tous (qui *præfuturus est omnibus, ab omnibus eligatur*) », a dit le pape Léon I^{er}; et encore: « *Nulla ratio sinit ut inter episcopos habeantur qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expetiti, nec a provincialibus episcopis cum metropolitani judicio consecrati* ».

Que ces faits suffisent ici pour démontrer les droits des simples fidèles. Ils ont été plus ou moins respectés en Occident jusqu'au XIII^e siècle; à partir de cette époque, ils furent à peu près confisqués au profit du clergé. En France, le concordat de 1516 entre François I^{er} et Léon X inaugura l'ère des concordats, qui dure encore. Je renvoie au Cours d'histoire ecclésiastique l'histoire de cette question, ainsi que ce qui concerne l'élection des évêques de Rome en particulier.

§ VIII. Le rôle du simple fidèle dans la création des paroisses et des diocèses.

La fondation des paroisses et des diocèses relève avant tout de l'Eglise, et par conséquent de la hiérarchie et des fidèles. Le concile de Carthage de 390 a dit (c. 5): « On ne doit point donner d'évêques aux diocèses qui n'en ont jamais eu, si ce n'est que le peuple fidèle soit multiplié et qu'il le désire ». C'est du bon sens. Dans les pays où l'Eglise est unie à l'Etat, le concours de l'Etat est évidemment requis. Nous ne saurions entrer ici dans l'examen de toutes les irrégularités et de tous les abus qui ont été commis dans cette matière (par exemple, Pie VII et Napoléon I^{er} bouleversant, sans le concours du clergé et des fidèles, la délimitation des diocèses de France).

§ IX. Le rôle de la femme dans l'Eglise.

Les femmes sont, par leur baptême, membres de l'Eglise. Donc elles comptent, elles aussi, et elles ont des droits ecclésiastiques. On lit, en effet, dans les *Actes*: *Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus* (I, 14)... *Magis autem augebatur credentium in Domino multitudo virorum ac mulierum* (V, 14). St. Pierre a rappelé la parole du prophète: *Et erit in novissimis diebus (dicit Dominus) effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae... Et super ancillas meas...* (II, 17-18).

Toutefois St. Paul a dit (I Cor. XIV, 34-35): « *Mulieres in ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse, sicut lex dicit. Si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent. Turpe est enim mulieri loqui in Ecclesia* ». La loi à laquelle St. Paul fait allusion est celle-ci (Genèse, III, 16): « *Et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui* ». Et encore (I Tim. II, 12): *Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum, sed esse in silentio*. St. Paul ne permet aux femmes que la prière, et la piété *per bona opera* (10). Cependant le même St. Paul a dit aussi (Gal. III, 28): *Non est Judæus, neque Græcus; non est servus, neque liber; non est masculus neque femina; omnes enim vos unum estis in Christo Jesu*.

Il est admis que la femme peut conférer le baptême en cas de nécessité; que, lorsque le baptême était conféré par immersion, les femmes étaient baptisées par des diaconesses; que les femmes prennent part, comme les hommes, à toutes les prières, même sacramentelles, prononcées dans l'assemblée des fidèles. Au concile œcuménique de 451, Pulchérie, associée à l'empire, a assisté avec l'empereur Marcien à la sixième session; à celui de 787, l'impératrice Irène a occupé avec l'empereur la première place à la huitième session; des abbesses ont assisté à plusieurs conciles anglais. On lit dans le 75^e canon du concile d'Aix-la-Chapelle, de 789: « *Nous avons appris que, contre la coutume de la sainte Eglise, certaines abbesses donnaient des bénédictions aux hommes et leur imposaient les mains, en les marquant du signe de la croix, de même qu'elles conféraient le voile aux vierges avec les bénédictions sacerdotales. Vous devez, saints Pères, prohiber entièrement ces abus dans vos paroisses* ».

Il est question actuellement, dans plusieurs Eglises, de reconnaître aux femmes le droit de prendre part à l'élection des pasteurs et à l'administration des affaires paroissiales. Aucun dogme ne le défend. On peut même penser que les prohibitions faites par St. Paul ne sont que personnelles (*non permitto*), et que la loi de

la *Genèse* à laquelle il s'est référé ne serait nullement violée, si la femme parlait avec édification dans de pieuses réunions et exerçait des droits d'électrice, etc.

Bref, dans toute cette question, l'esprit chrétien consiste à mettre fin à l'indifférentisme des fidèles, à leur inspirer le sentiment vrai de leurs devoirs et de leurs droits, à faire renaître en eux la conscience chrétienne que le cléricalisme, d'une part, et l'irreligion, de l'autre, ont étouffée. La réforme et la renaissance dans l'Église sont à ce prix.

Ch. XXII. Deux erreurs: le laïcisme antihierarchique et le cléricalisme.

Aux doctrines exposées précédemment, on oppose, d'une part, le *laïcisme antihierarchique*, qui rejette tout sacerdoce spécial et ne reconnaît que le sacerdoce général, commun à tous les fidèles, dont il a été question; et, d'autre part, le *cléricalisme*, qui exagère l'autorité du clergé jusqu'à ne voir dans l'Église et dans la religion que les intérêts de la hiérarchie. Réfutons ces deux erreurs.

I. *Le laïcisme antihierarchique*. De même que certains politiques ne voient dans la nation que le peuple, et combattent tout ce qui est autorité et hiérarchie; ainsi certains chrétiens nient toute hiérarchie dans l'Église. Là, c'est l'anarchie politique et sociale; ici, l'anarchie ecclésiastique; de part et d'autre, la fausse démocratie. Nous avons suffisamment démontré comment J.-C. a institué une hiérarchie dans son Église; donc tout vrai chrétien doit la respecter.

On objecte: les prêtres ont commis tant d'abus, tant d'erreurs, et le cléricalisme est si rempli de superstitions et de désordres, que c'est un devoir, pour tout homme de sage raison, de s'affranchir de toute hiérarchie, surtout en matière de religion et de conscience. L'avenir est à la raison, et non à l'esprit hiérarchique et clérical. — *Réponse*: Nous combattons, nous aussi, tous les abus, toutes les erreurs et toutes les superstitions; on verra plus loin que, nous aussi, nous repoussons énergiquement tout cléricalisme qui porte atteinte à la vérité, à la religion, à la raison. Mais ces choses ne sauraient être confondues avec la hiérarchie même, en tant qu'elle se maintient dans le droit strict et qu'elle se borne à exiger la pratique des devoirs, plus encore des membres de la hiérarchie que des simples fidèles. Ne détruisons pas une partie de la maison à cause des défauts qu'elle présente et auxquelles on peut facilement remédier; corrigeons les abus, mais respectons les institutions nécessaires; écartons les coupables et remplaçons-les par les justes. La hiérarchie, telle que le Christ l'a établie, ne saurait porter atteinte à la raison, à la conscience, à la liberté, si elle

pratique ses devoirs ; c'est à l'Eglise même à la surveiller et à l'y contraindre, l'Eglise étant au-dessus de la hiérarchie.

On demande ce qu'il faut penser du gallicanisme parlementaire, qui a suscité souvent des difficultés aux évêques et aux prêtres. Lorsque les gallicans parlementaires se sont bornés à défendre les libertés de l'Eglise gallicane contre les empiétements de la cour de Rome et du parti ultramontain, ou à rappeler les évêques et les prêtres à l'ordre et au respect de la loi, ils ont très bien fait ; et le malheur est, pour la France, que la royauté ait souvent entravé leurs justes revendications. Mais, si dans certains cas ils ont porté atteinte aux droits de l'Eglise, il faut les blâmer.

II. *Le cléricalisme.* Ce mot ne signifie plus, comme autrefois, l'ensemble des droits du clergé et le respect envers son ministère. Il est pris aujourd'hui en mauvaise part, et signifie exclusivement « la soumission de la société civile à l'Eglise ou plutôt au clergé ». En ce sens, il est condamnable, non seulement dans l'Eglise romaine, où il sévit particulièrement, mais dans toutes les Eglises qui en sont atteintes. Le clergé, en effet, n'a pas pour mission de dominer, mais seulement de prêcher la doctrine et la morale du Christ, et de distribuer aux fidèles les secours de la religion. Le Christ n'a pas dit que l'Eglise doit dominer l'Etat, mais qu'il faut rendre à Dieu ce qui est de Dieu et à César ce qui est de César. Le Christ a établi ses apôtres et ses disciples comme des serviteurs, et non comme des maîtres. La hiérarchie implique donc plus encore des devoirs spéciaux qu'une dignité spéciale, et elle ne saurait transformer cette dignité et ces devoirs en droits abusifs et en domination. Les simples fidèles sont les frères, en J.-C., des prêtres et des évêques ; c'est à J.-C. que tous doivent obéir, les membres de la hiérarchie plus encore que les simples fidèles. Donc le cléricalisme, comme domination du clergé sur les simples fidèles, ou de l'Eglise sur la société civile, est une erreur antichrétienne, et il doit être combattu partout où il existe, soit dans les ecclésiastiques, soit dans les laïques ; il doit l'être d'autant plus qu'il est coupable d'orgueil, de propagandisme malsain, d'aveuglement incurable, d'obstination stupide, et qu'il fait de l'homme une machine, où la conscience et la raison sont remplacées par le fanatisme¹⁾.

Les partisans du cléricalisme font valoir en sa faveur les arguments suivants :

1° Si l'on accorde aux laïques le droit de juger des choses de la religion, c'en est fait de la religion et de l'Eglise ; donc ces choses doivent être réservées au clergé seulement. Ainsi ont parlé

¹⁾ Voir dans le *Catholique national* du 14 juillet 1900 : « Machinisme et conscience » ; du 27 septembre 1902 : « Le cléricalisme ».

les hommes sages comme le cardinal du Perron en 1614, les hommes expérimentés comme Richelieu en 1615, etc.

Réponse: Les simples fidèles ont exercé leurs droits dans l'ancienne Eglise, qui valait certainement l'Eglise actuelle; et l'histoire montre que, là où les fidèles sont éclairés et vertueux, le clergé est tenu à plus de circonspection et l'Eglise plus prospère. Ce n'est pas dans les cardinaux du Perron et Richelieu qu'il faut chercher la pure doctrine chrétienne.

2° Toujours, dit-on, on a distingué l'Eglise *enseignante* et l'Eglise *enseignée*. Le sage cléricisme est fondé sur cette distinction. — *Réponse*: Il est certain que les pasteurs ont un devoir spécial d'enseigner et de prêcher. Mais ce devoir spécial ne saurait enlever aux simples fidèles leur droit d'attester leur foi, de rendre témoignage à la vérité, de défendre les traditions de leur Eglise, de répandre la doctrine du Christ, leur Maître. Sous ce rapport, toute l'Eglise est attestante et enseignante, comme aussi elle est toute enseignée par le dépôt doctrinal que le Christ lui a confié. Ce dépôt s'impose aux pasteurs comme aux simples fidèles; ceux-ci sont les disciples du Christ et non les disciples des pasteurs, et les pasteurs, eux aussi, doivent être les disciples du Christ. Certains theologiens ont prétendu que les évêques et les prêtres ont seuls le droit de *juger* de la foi, tandis que les simples fidèles n'auraient que le droit de *discerner* si l'enseignement des pasteurs est conforme à celui de toute l'Eglise. Pure subtilité: car, d'abord, ce discernement doctrinal est aussi un jugement doctrinal; et, ensuite, il n'y a pas d'enseignement « de toute l'Eglise » sans le concours des fidèles qui font partie intégrante de l'Eglise. Guettée a dit: « Les fidèles comme les pasteurs ont concouru à la conservation de la doctrine divine; et lorsque l'évêque enseigne, il ne peut se séparer de la doctrine conservée sans interruption dans son Eglise. S'il est appelé à défendre la foi contre les hérétiques dans les conciles, il ne doit pas exposer ses opinions particulières, mais la doctrine que son *Eglise*, prêtres, clercs et *fidèles*, a toujours crue, a toujours professée. C'est ainsi que les fidèles sont identifiés à l'évêque dans l'exercice le plus élevé de sa dignité. Il y a loin de cette grande doctrine chrétienne à cette distinction *orgueilleuse* entre une Eglise *enseignante* et une Eglise *enseignée*, distinction qui a été une des sources principales des hérésies et erreurs de toute sorte qui ont envahi l'Eglise romaine... Il n'y a donc pas d'*Eglise enseignante* et d'*Eglise enseignée*, mais une seule Eglise composée des fidèles aussi bien que des pasteurs, et dont les pasteurs sont les simples organes vis-à-vis de l'Eglise universelle ¹⁾ ».

¹⁾ *Union chrétienne*, juin 1886, p. 231-232.

3° Toujours, disent encore les cléricaux, on a admis dans l'Eglise la papauté romaine comme centre de l'Eglise, le pape comme chef de l'Eglise, etc. Donc le cléricanisme, fondé sur cette doctrine, est le fond même, l'essence même du catholicisme. — *Réponse*: Nous avons vu que le Christ n'a fondé aucune papauté, ni romaine, ni autre, mais seulement un ministère spécial confié à tous les apôtres et à tous les disciples. Dans le *Traité de l'Eglise romaine*, nous réfuterons en détail cette objection, et nous démontrerons que tous les arguments papistes en faveur de la papauté romaine sont manifestement erronés. Présenté sous cette nouvelle forme, à savoir qu'il est l'affirmation et la défense de l'autorité suprême du pape, le cléricanisme n'est pas moins faux que sous les formes précédentes. Il a déjà été constaté que l'épiscopat est un et égal dans tous les évêques, et que l'ancienne Eglise a résisté à tous les empiétements de l'évêque de Rome, lorsque celui-ci revendiquait, tantôt au nom de St Pierre, tantôt au nom du Christ, une suprématie sur les autres évêques.

Ch. XXIII. De la constitution de l'Eglise chrétienne.

Après avoir exposé en quoi consistent, dans l'Eglise chrétienne, l'autorité, la liberté, la hiérarchie, les droits et les devoirs des fidèles, il est logique de préciser en quoi consiste la constitution de cette Eglise. Nous diviserons cette étude en deux parties: 1° de la source et du canal de l'autorité hiérarchique; 2° comment la constitution de l'Eglise chrétienne est à la fois monarchique, aristocratique et démocratique.

§ I. De la source et du canal de l'autorité hiérarchique.

1° Cette *source* est Dieu seul ou J.-C. seul: car, d'une part, en principe, la nature humaine, comme telle, ne dépend que de son seul créateur et maître, Dieu; et, d'autre part, J.-C. comme Dieu est le seul chef de l'Eglise. Donc toute mission divine, dans l'Eglise, ne peut venir que de J.-C. en tant que Dieu; quiconque n'a pas reçu de mission divine, dans l'Eglise, est un faux pasteur et ne saurait faire légitimement partie de la hiérarchie. Dans l'A. T., les faux prophètes étaient signalés comme tels parce que le Seigneur ne les avait pas envoyés (*cum Dominus non miserit eos*; Ezech. XIII, 6). Dans le N. T., J.-C. a dit: Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie. Et St. Paul: *Quomodo prædicabunt nisi mittantur?* (Rom. X, 15); *Paulus apostolus non ab hominibus, neque per hominem, sed per Jesum Christum et Deum Patrem* (Gal. I, 1).

2° J.-C. ne se manifestant pas visiblement, il faut que l'au-

torité qui découle de cette source invisible se manifeste par un canal visible. Ce *canal* visible est l'Eglise même. Voici les preuves de cette doctrine :

a) Les écrits du N. T. nous enseignent que J.-C., d'une part, a confié une mission spéciale aux douze et aux soixante-dix, et, d'autre part, que ces envoyés spéciaux n'ont jamais agi séparément des simples fidèles; que le Christ a établi l'Eglise, c'est-à-dire la totalité des fidèles, comme l'instance suprême (dic *Ecclesiæ*); qu'il a promis son assistance, sa grâce, non seulement aux membres de la hiérarchie, mais à tous les frères réunis en son nom (Matth. XVIII, 20); que le premier concile, tenu à Jérusalem, montre en effet l'Eglise agissant elle-même, apôtres, prêtres et fidèles (Act. XV); que c'est l'Eglise de Jérusalem qui a envoyé Jude et Silas à Antioche, avec Paul et Barnabé (XV, 22); que St. Paul, à Corinthe, n'a agi que de concert avec l'Eglise de cette ville. D'où il est clair que c'est à l'Eglise même que J.-C. a confié ses pouvoirs, et qu'elle est le canal par lequel il les communique à la hiérarchie. Les membres de la hiérarchie sont donc les mandataires du Christ par l'Eglise, et ils ne peuvent exercer leur mandat que dans l'Eglise, avec l'Eglise, par l'Eglise et pour l'Eglise. Ils ne sont pas au-dessus de l'Eglise, mais ils doivent lui être soumis pour être soumis à J.-C; c'est l'Eglise qui est au-dessus d'eux. Telle fut l'Eglise primitive.

b) La tradition confirme cette doctrine. Augustin a enseigné que J.-C. a donné des pouvoirs à Pierre, non à la personne de Pierre, mais à l'apôtre, en tant qu'il représentait l'Eglise et qu'il était le type ou la représentation de l'unité (*unitati Ecclesiæ communicant*): *Ecclesiæ personam gerebat*. Il a enseigné que c'est l'Eglise qui a reçu les clefs: *Domus Dei* claves accepit ac potestatem solvendi et ligandi (de Baptismo)... Cum excommunicat *Ecclesia*, in cœlo ligatur excommunicatus, etc. Tous les Pères ont parlé dans ce sens. Encore au concile de Latran de 1116, Pascal II a expliqué la parole du Christ à Pierre (J'ai prié pour toi) en ce sens qu'il ne s'agissait pas de la personne de Pierre, mais de l'Eglise qu'il représentait. Pascal entendait sans doute l'Eglise romaine, mais il eût dû dire l'Eglise universelle, s'il eût voulu être fidèle à la tradition universelle. Encore au XVII^e siècle, Bossuet a enseigné que les pouvoirs sont d'abord dans l'Eglise.

c) Le bon sens justifie aussi cette doctrine : d'abord, parce que ce serait un cercle vicieux de dire que la hiérarchie est à elle-même le canal de sa propre autorité; ensuite, parce que ce serait placer la hiérarchie au-dessus de l'Eglise et la rendre indépendante de l'Eglise, ce qui est contraire à l'Ecriture et à la tradition; enfin,

parce qu'il doit y avoir harmonie entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et que, dans l'ordre naturel, c'est la nation même, et non l'Etat, qui est le canal de l'autorité politique et civile.

3° On objecte que c'est aux douze apôtres seulement que J.-C. a promis douze sièges pour juger les douze tribus d'Israel (Matth. XIX, 28). — *Réponse.* Il ne s'agit pas, dans ce passage, de l'autorité confiée à l'Eglise, mais d'une récompense spéciale et personnelle accordée aux douze, parce qu'ils ont suivi le Christ d'une manière particulière (27). Voir aussi l'explication qui a été donnée du chiffre *douze* dans cette circonstance.

On objecte que c'est aux pasteurs seuls que J.-C. a dit de paître les troupeaux. — *Réponse.* Les pasteurs ont, en effet, une mission spéciale de prêcher la doctrine du Christ; mais autre est l'autorité confiée par le Christ à son Eglise même.

On objecte que c'est aux pasteurs seuls que J.-C. a dit de remettre les péchés. — *Réponse.* La vérité est que c'est à tous les disciples que J.-C. a adressé cette parole; et ici le mot « disciple » est pris dans le sens général de « frère », comme l'indique tout ce chapitre XX de Jean. Et tel était bien réellement l'esprit du Christ, qui ailleurs (Matth. XVIII, 35) a dit : Sic et Pater meus cœlestis faciet vobis, si non *remiseritis unusquisque fratri suo* de cordibus vestris. Tout chrétien qui annonce la vérité chrétienne, ouvre les âmes à la grâce, délie les consciences de leurs liens peccamineux et les lie à Dieu même.

On objecte que c'est à Tite et à Timothée, et non aux simples fidèles, que St. Paul a ordonné d'établir des pasteurs, et que par conséquent c'est la hiérarchie seule qui est le canal de l'autorité hiérarchique. — *Réponse.* St. Paul, en rappelant à Tite et à Timothée leurs devoirs, n'a nullement entendu nier les droits des simples fidèles; il les a nettement affirmés par ailleurs, notamment dans ses épîtres aux Corinthiens.

4° Quelles conséquences peut-on tirer de cette doctrine? On peut conclure: 1° contre les papistes actuels, que le pape n'est ni la source ni le canal de la juridiction hiérarchique; — 2° contre les gallicans, que ce n'est pas le seul clergé, encore moins le seul épiscopat, qui est le seul canal de cette juridiction; — 3° contre certains protestants qui nient tout sacerdoce et toute hiérarchie de droit divin, que ce ne sont pas les fidèles seuls qui transmettent par leur élection l'autorité aux pasteurs; — 4° que cette transmission se fait dans l'Eglise et par l'Eglise, donc par le concours simultané des membres de la hiérarchie et des fidèles, ceux-ci prenant une part active non seulement à l'élection, mais aussi aux prières de l'ordination. — 5° Peut-on conclure que, dans le cas

(évidemment chimérique) où tous les membres de la hiérarchie feraient défaut, l'Eglise aurait le droit et le devoir de se reconstituer elle-même une hiérarchie ou un clergé, grâce aux pouvoirs spirituels que le Christ lui a directement confiés? Je le crois, l'Eglise ayant, comme corps du Christ, une vie propre, qu'elle ne tient ni des apôtres ni des soixante-dix disciples, mais du Christ même, qui est avec elle tous les jours jusqu'à la consommation du monde.

§ II. Comment la constitution de l'Eglise chrétienne est à la fois monarchique, aristocratique et démocratique.

Elle est *monarchique*, en ce sens que l'Eglise n'a qu'un chef, J.-C.; — *aristocratique*, en ce sens que J.-C. a établi dans son Eglise une hiérarchie pour « paître » ses brebis, et que cette hiérarchie peut être considérée comme une aristocratie (simple question de mots); — *démocratique*, en ce sens que l'Eglise n'est pas seulement la société des évêques et des prêtres, mais la société de tous les fidèles; que les fidèles, comme membres de l'Eglise, ont des devoirs et des droits; que c'est à tous, donc à toute son Eglise, que J.-C. a confié le dépôt de sa doctrine, de ses préceptes, de ses moyens de salut, de son autorité; que, dès le principe, l'Eglise a été appelée pour cette raison une *respublica christiana*¹⁾; qu'en effet elle concilie ainsi l'autorité et la liberté, les devoirs et les droits, et même les diverses formes administratives qui paraissent se contredire dans l'ordre politique et civil (étant données les passions et les ambitions humaines). L'Eglise n'étant pas un *imperium*, mais un simple *ministerium*, peut, sans contradiction, être à la fois monarchique, aristocratique et démocratique.

Il va de soi que, lorsque nous la disons *monarchique*, ce n'est pas dans le sens des papistes, qui voient leur monarque dans le pape. Nous ne voyons le monarque de l'Eglise qu'en J.-C.; et comme J.-C. n'est pas « personnellement » visible, il résulte que, comme société visible, l'Eglise n'est pas monarchique, mais seulement invisiblement et spirituellement. Visiblement, elle est aristocratique et démocratique. Je dis « spirituellement »: rappelons à ce sujet que la réalité spirituelle est la principale réalité quand il s'agit des âmes et de la religion. Aussi est-ce une réalité que nous affirmons, lorsque nous disons que l'Eglise est spirituellement monarchique par son chef J.-C., toujours spirituellement présent dans son Eglise. L'Eglise n'étant pas une société

¹⁾ S. Grégoire de Nazianze, parlant des baptisés, des initiés au Verbe, en un mot des chrétiens, dit (orat. 39): Deus ab illis qui in *Rempublicam* illam admissi sunt, celebratur.

mondaine ou politique, n'a aucun besoin d'une monarchie humaine; le Christ, d'ailleurs, n'en a pas établi. Dans le royaume de Dieu, Dieu seul suffit comme roi. C'est donc J.-C. qui règne dans l'Eglise, sur l'Eglise et par l'Eglise; mais ce n'est pas l'Eglise même qui règne. Elle doit travailler au règne du Christ-Dieu, et non à son propre règne à elle; elle n'est que la voix extérieure qui répète les enseignements et les préceptes du Christ, et qui aplanit ainsi les voies à l'action du Christ, seul rédempteur et seul sauveur.

Au fond, l'idée de la « démocratie » ou de la « république », entendue dans le sens que je viens d'indiquer, rentre dans l'idée même de l'« universalité » ou de la « catholicité ». L'Eglise est la société de *tous* les fidèles: donc elle est une société démocratique et universelle. Nous avons vu qu'elle est universelle aussi à d'autres titres, lesquels n'empêchent pas celui-ci. Tout en étant une, l'Eglise universelle est composée d'Eglises particulières: c'est ainsi que Jean a adressé son Apocalypse aux sept Eglises d'Asie (I, 4), confédérées en une seule; c'est ainsi que toutes les communautés chrétiennes primitives, tout en étant autonomes, étaient « l'Eglise que J.-C. s'est acquise par son sang »; elles étaient unes par l'unité de la foi et par la fidélité à garder intact le dépôt de la révélation chrétienne; elles n'avaient pas d'autre centralisation que celle qui leur venait de J.-C. même, le centre et le lien de l'Eglise; tous les évêques orthodoxes étaient un en J.-C., sans aucune confirmation d'un évêque des évêques, un tel évêque n'existant pas (voir St. Cyprien). Le pape Grégoire I^{er} a lui-même exprimé maintes fois non seulement cette absence d'un évêque des évêques, mais encore l'idée démocratique de l'Eglise: « *sententia fidelis populi ex voce Ecclesiae universalis exprimitur . . . Sanctae Ecclesiae populus . . . Fidelis Dei populus* », etc.

Dès le IX^e siècle, le pape Nicolas I^{er} a porté atteinte à cette notion de l'Eglise, et l'ambition de ses successeurs a contribué à effacer de plus en plus d'abord le caractère démocratique de la constitution ecclésiastique, puis son caractère aristocratique, pour ne plus affirmer que son caractère monarchique; et encore a-t-elle faussé ce dernier au point d'ériger l'évêque de Rome en monarque spirituel et temporel, monarque même absolu et infailible! Nous montrerons dans le *Traité de l'Eglise romaine* la série ascendante de ces falsifications jusqu'aux décrets du 18 juillet 1870.

Qu'il suffise de remarquer ici: 1^o que les altérations ultramontaines ne sauraient empêcher la vraie constitution de l'Eglise chrétienne d'apparaître clairement dans l'histoire de l'Eglise et de la théologie; 2^o que même aux époques les plus troublées par

l'ultramontanisme, les défenseurs de la vérité catholique se sont toujours fait entendre. Par exemple, en 1324, dans son *Defensor pacis*, Marsile de Padoue, tout en exagérant l'autorité des princes, a défendu encore celle du peuple chrétien, et a reconnu à ce dernier le droit de faire des lois, de les modifier, de déposer les chefs prévaricateurs, etc. Toute juridiction ecclésiastique, a-t-il dit, appartient en propriété au peuple chrétien. On trouve aussi ces vérités, mais mélangées de quelques erreurs, dans Gerson, d'Ailly, Richer, Antoine de Dominis, Hontheim, etc. Bellarmin a cru faire une grande concession en avouant que « le régime ecclésiastique est une monarchie tempérée d'aristocratie et de *démocratie* ». Quesnel (dans son septième Mémoire) a dit : « Cette proposition générale que les clefs ont été données à l'*Eglise* est d'une considération d'autant plus grande, que, d'autre part, elle est la source de l'économie du corps mystique de J.-C., le titre primitif de son ministère, le fondement de toute la juridiction de l'*Eglise*, la racine de l'unité sacerdotale, la règle de la conduite des pasteurs, la base de la discipline, la sûreté de la concorde et de la paix ».

Quoique protestant et enclin à accroître l'autorité des princes dans l'Eglise et même sur l'Eglise, Leibniz a encore fait l'aveu suivant : « J'avoue que l'Eglise, qui est une espèce de république, a les avantages des autres républiques, et même d'une manière éminente, il faut qu'elle ait un pouvoir et une exécution (quod extremum est in jurisdictione) : et c'est Dieu qui se charge d'exécuter les sentences, mais c'est avec quelque réserve... L'Eglise n'est pas assez autorisée de Dieu pour prétendre à une autorité absolue. On n'en voit pas des titres assez clairs pour pouvoir avoir l'esprit en repos là-dessus, et pour digérer tout ce qui alarme la conscience d'un homme de bien. »

Au XIX^e siècle, on trouve encore un écho des anciennes doctrines dans Maulrot, Huet, Bordas-Demoulin, Prompsault, etc. Même encore dans la Théologie de l'évêque Bouvier (édition corrigée de 1868, t. I, p. 279), l'Eglise est appelée une république. Tous les théologiens gallicans répètent avec Fleury que c'est la communauté qui doit se gouverner elle-même (II^e discours, n. 5.). En 1886, Guettée : « Dans l'Eglise, les fidèles sont *identifiés*¹⁾ avec les pasteurs, même pour les fonctions du ministère, à plus forte raison pour le maintien de la foi. Evêques, prêtres, diacres, clercs, fidèles *ne font qu'un*. La base de l'Eglise c'est l'unité ; cette unité n'existe qu'à la condition de l'unification des pasteurs et des fidèles. Les Pères de l'Eglise ont proclamé cette unification. St. Augustin n'hésite pas à dire que le Christ n'a accordé de pouvoirs

¹⁾ C'est lui qui *souligne*.

aux apôtres qu'autant qu'ils représentaient l'*Eglise*, c'est-à-dire l'*agrégation complète* de tous les vrais chrétiens, et que *c'est l'Eglise qui agit* par ses ministres¹⁾. » — Khomiakoff: « L'Eglise exige l'unité parfaite, de même qu'elle ne peut donner en échange que l'égalité parfaite; car elle connaît la fraternité, mais elle ne connaît pas la sujétion (p. 61)... Les chrétiens, pour prononcer un arrêt sur la fausse doctrine des Arius et des Dioscore, ne s'adressèrent à aucune autorité, à aucun pouvoir religieux ou politique; ils s'adressèrent à *la totalité de l'Eglise*, unie dans la concorde et dans l'amour mutuel (car l'amour n'usurpe pas, ne monopolise pas la grâce et ne réduit pas ses frères à l'ilotisme spirituel). L'*Eglise* répondit à l'appel de ses membres, *elle confia* (comme il était juste) le droit de formuler sa foi à ses anciens de l'ordre épiscopal, *tout en se réservant le droit de contrôler la formule qu'ils auraient adoptée...* Plus tard, les empereurs, les patriarches, sans en excepter celui de Rome, et la majorité des évêques réunis en concile trahirent la vérité et signèrent une confession hérétique, L'*Eglise*, éclairée par son divin Sauveur, *resta fidèle et condamna* l'ignorance, la perversité ou la faiblesse de ses fonctionnaires, et *par son témoignage fixa* à jamais la doctrine chrétienne sur la divinité » (p. 173-174).

En 1869, M. Maret, évêque de Sura, a réfuté les erreurs de J. de Maistre, de L. Veuillot et autres ultramontains sur cette question; mais il a essayé de réduire le plus possible le caractère démocratique de la constitution de l'Eglise, et cela dans le but d'éviter une condamnation de Rome. Ses arguments en faveur d'une papauté monarchique de droit divin (Le Concile général, T. I, p. 92-113), sont remplis d'erreurs. Nous les réfuterons dans le *Traité de l'Eglise romaine*.

Bref, le simple fidèle étant par son baptême incorporé à J.-C. docteur, pontife et roi, participe réellement au doctorat, au sacerdoce et à la royauté de J.-C. Etant, par ce même baptême, membre actif et vivant de l'Eglise, il doit prendre une part active à tout ce qui est le propre de l'Eglise et à tout ce qui n'est pas réservé exclusivement à la hiérarchie. Etant donné que, de par J.-C. même, c'est l'Eglise qui se gouverne elle-même, il est rationnel d'admettre que tous les vrais fidèles, membres de l'Eglise, doivent avoir une part active à l'administration même de l'Eglise, et que, par conséquent, la constitution de l'Eglise est, avant tout, monarchique du côté de J.-C. son unique chef, aristocratique ou oligarchique du côté de la hiérarchie (évêques et prêtres), démocratique du côté des simples fidèles.

¹⁾ *Union chrétienne*, juin 1886, p. 230-231. Voir tous les articles publiés dans les numéros suivants, sur *la Constitution de l'Eglise*. Voir aussi ses *Souvenirs*, p. 80.

Ch. XXIV. Du procédé conciliaire dans l'Eglise.

On distingue généralement le concile et le synode: le concile, assemblée plus considérable, le synode, assemblée moins considérable. Toutefois on emploie aussi ces deux termes pour désigner une assemblée ecclésiastique autorisée, représentant plus ou moins l'Eglise. De même qu'il y a diverses circonscriptions dans l'Eglise, ainsi y a-t-il plusieurs sortes de synodes et de conciles: au diocèse correspond le synode ou concile diocésain, à la province le synode ou concile provincial, au royaume le concile national, à l'Orient le concile oriental, à l'Occident le concile occidental, enfin à l'Eglise universelle, répandue dans l'univers, le concile universel, ou plénier, ou œcuménique. Ni le conclave, ni le consistoire ne sont des conciles, parce qu'ils ne sont que des réunions relativement minimes.

Six parties dans ce chapitre: 1° De la nécessité des conciles dans la vie de l'Eglise; 2° de la nature et des conditions des conciles en général; 3° du concile œcuménique; 4° des propriétés du concile œcuménique; 5° de la convocation, de la tenue, de la présidence et de la ratification des conciles œcuméniques; 6° du nombre des conciles œcuméniques.

§ I. De la nécessité des conciles dans la vie de l'Eglise.

De ce qui a été démontré précédemment, au sujet de l'autorité, de la hiérarchie, des simples fidèles et de la constitution, il résulte: que l'autorité de l'Eglise réside dans l'Eglise même et principalement dans l'épiscopat, dépositaire principal des choses divines et représentant principal de l'Eglise; que l'épiscopat, tout en étant principal dépositaire et principal représentant, doit être toujours uni aux autres degrés de la hiérarchie et aux simples fidèles; que tout évêque, pour agir épiscopalement, doit agir en union avec son Eglise, la consulter et par conséquent tenir des assemblées ecclésiastiques (synodes, conciles); que c'est dans ces assemblées que l'Eglise discute et statue, en vue de ses intérêts religieux; qu'ainsi le procédé de l'Eglise est essentiellement synodal et conciliaire, et qu'elle ne doit exercer son autorité que d'après les règles établies par elle en assemblées synodales ou conciliaires. — C'est dans cet esprit éminemment chrétien que l'Eglise de Russie, par exemple, a remplacé son patriarcat par un synode permanent et qu'elle s'administre synodalement. C'est dans le même esprit que J. Wassilieff a dit: « L'autorité de l'Eglise, pour être vraie et infaillible, doit être exercée par les pasteurs *collectivement et traditionnellement*¹⁾. » Il eût été plus exact encore de

¹⁾ *Union chrétienne*, 16 novembre 1862, p. 18.

dire que cette autorité doit être exercée par l'Eglise même; car les pasteurs ne sont qu'une partie de la communauté.

Aucun concile n'est l'Eglise même, parce qu'à aucun concile n'assistent tous les membres de l'Eglise. Un concile n'est donc qu'une réunion de délégués plus ou moins nombreux. D'où il suit que sa juridiction ne peut être qu'une juridiction *délégée*; et comme les membres du concile sont des délégués de l'Eglise, il est clair que le concile tient de l'Eglise même cette juridiction déléguée, et non de la hiérarchie seule ni des simples fidèles seuls. C'est à son Eglise que le Christ a confié son autorité; donc c'est de l'Eglise seule que le concile relève et dépend immédiatement.

Lorsque J.-C. a prononcé les paroles: « *Dic Ecclesiæ* » et « *Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum* », a-t-il rendu la tenue des conciles obligatoire de droit divin? Non, les conciles ne sont pas de nécessité de droit divin positif, mais seulement de droit naturel social. Une réunion de deux ou trois est une réunion privée et non un concile; et lorsqu'il s'agit d'une difficulté à dirimer entre frères, on ne saurait réunir toute l'Eglise. Donc la parole du Christ « *Dic Ecclesiæ* » ne peut indiquer qu'une réunion paroissiale, mais non une assemblée diocésaine, encore moins une assemblée œcuménique.

L'histoire montre que, de par le simple bon sens et la nature même de la vie sociale, toujours des réunions religieuses ont eu lieu; que, chez les Juifs, Josué a réuni plusieurs fois « tout Israël », anciens, princes, chefs, magistrats (XXIII, 2; XXIV, 1), etc.; que chez les chrétiens, dès le commencement, on s'est réuni au cénacle, à Jérusalem, pour l'élection de l'apôtre Matthias, puis pour élire les sept diacres, puis pour résoudre la difficulté soulevée entre les chrétiens judaïsants et les autres; que des conciles ont été tenus aussi au sujet de la Pâque, du montanisme, des doctrines de Paul de Samosate. Les conciles d'Afrique au III^e siècle sont connus. Le concile de Nicée sanctionna le droit électoral et la tenue régulière des conciles provinciaux. Les lettres de communion des évêques étaient des lettres synodales. D'ordinaire, à partir du IV^e siècle, les conciles provinciaux se tinrent deux fois par an. A partir du X^e siècle, et surtout du XII^e, le pape de Rome s'efforça de dominer par ses légats les métropolitains et les conciles provinciaux, et d'affaiblir ainsi la vie conciliaire. Le concile de Constance réclama (39^e session), mais en vain, que le concile œcuménique se réunît tous les dix ans. Etc.

La raison conclut que, si l'individu ne peut se compléter que par la société, a fortiori une société ne peut vivre et se développer que par des réunions sagement réglées; qu'autant il faut éviter

les abus et les scandales, autant il faut maintenir les usages utiles ; que, si l'Eglise universelle a vécu et s'est développée jusqu'à l'an 325 sans tenir aucun concile œcuménique, c'est que les conciles œcuméniques ne sont nécessaires que dans de très graves circonstances. La raison dit encore que l'Eglise, dispersée ou réunie en concile, est bien, il est vrai, la même Eglise, mais dans deux situations différentes ; que l'une et l'autre situation offre en même temps des garanties et des périls ; qu'il faut recourir à toutes ces garanties avant de résoudre une difficulté, et qu'il faut éviter les périls de l'une par les avantages de l'autre ; donc, que toute question dogmatique doit être élucidée *et* par un concile œcuménique, *et* par le contrôle et les observations supplémentaires de l'Eglise dispersée. D'une part, en effet, une assemblée éveille les esprits, émet des observations qu'on n'eût pas trouvées en particulier ; elle jette une lumière nouvelle sur les questions, crée un élan nouveau, etc. ; donc un concile est indispensable. D'autre part, il peut donner lieu à des intrigues, à des précipitations, à des oublis, à des communications insuffisantes, toutes choses qui ont besoin d'être examinées, contrôlées, corrigées même, par les membres de l'Eglise, docteurs et autres, qui n'ont pas assisté au concile, et qui peuvent avoir autant de connaissances religieuses et ecclésiastiques que les membres du concile, peut-être même davantage, connaissances dont l'Eglise doit bénéficier. On voit ainsi que l'Eglise dispersée et l'Eglise en concile offrent des ressources diverses : que les unes et les autres doivent être utilisées par l'Eglise et pour l'Eglise ; que dès lors, l'Eglise dispersée est insuffisante sans le concile, et le concile insuffisant sans l'Eglise dispersée : qu'il faut donc les unir, les compléter celui-là par celle-ci et celle-ci par celui-là ; que le témoignage complet de l'Eglise n'a lieu qu'à cette condition. Encore au XVII^e siècle, lorsqu'il s'est agi d'obtenir le concours des évêques de France pour déterminer la cour de Rome à condamner les Cinq propositions, on a cherché à avoir des signatures isolées ; Vincent de Paul et Habert en ont obtenu ainsi quatre-vingt trois. Et on chercha à faire passer ces adhésions individuelles pour une déclaration de l'*épiscopat*. Quelques évêques protestèrent contre cette manœuvre de mauvais goût¹⁾.

Leibniz a mieux compris que Bossuet cette question, qui doit être remise en meilleure lumière, pour que l'Eglise n'ait à souffrir ni des lacunes de la dispersion ni des exagérations religieuses des foules, et pour qu'elle ait à profiter des lumières des discussions bien dirigées et de celles des docteurs solitaires et isolés. En tout cas, on ne saurait assez répéter qu'un concile n'est

¹⁾ Voir *La Cabale des dévots*, par R. Allier, p. 172.

pas l'Eglise; qu'il est dans l'Eglise, mais non au-dessus de l'Eglise; que l'Eglise lui est supérieure et qu'elle doit le contrôler avant de l'approuver ou de le condamner.

Objection: D'une part, l'histoire des conciles est remplie de tels scandales qu'il est mieux de n'en tenir aucun; d'autre part, la vie religieuse est essentiellement individuelle; donc l'individualisme protestant l'emporte sur le synodalisme catholique. — *Réponse*: Oui, beaucoup de conciles ont été scandaleux; mais ce n'est pas une raison pour se priver des avantages des conciles bien tenus. Sans doute la vie religieuse doit être, avant tout, personnelle et consciencieuse; mais ce n'est pas une raison pour qu'elle soit condamnée à rester privée, et pour qu'elle ne soit pas publique, la vie de société étant nécessaire en religion comme en toutes choses. Enfin, si des protestants ont le tort de professer un individualisme excessif, étroit et malsain, d'autres reconnaissent les avantages du régime consistorial, du régime synodal et même du régime conciliaire. On lit dans la Confession helvétique (1566): « Nous ne blâmons pas les conciles *œcuméniques*, s'ils se font à l'exemple de l'Eglise apostolique, pour le salut de l'Eglise et non pour sa ruine. »

§ II. Nature et conditions d'un concile en général.

Un concile est une assemblée ecclésiastique, convoquée et réunie officiellement et légalement, pour pourvoir aux intérêts religieux de l'Eglise.

C'est une assemblée *ecclésiastique*, donc composée de membres de la hiérarchie et de simples fidèles. Donc le concile n'est pas une assemblée politique; il ne doit pas s'occuper de politique ni viser un but politique. Les représentants des gouvernements qui peuvent y assister pour en assurer l'ordre et la police, n'en sont pas membres à ce titre, et ils ne sauraient changer par leur présence le caractère exclusivement religieux du concile.

Cette assemblée doit être convoquée et réunie *officiellement* et *légalement*, donc suivant les lois de l'Eglise et par ses autorités compétentes. Les autorités compétentes de l'Eglise sont avant tout les évêques. Les simples fidèles peuvent aussi prendre l'initiative d'une demande de concile. Un concile diocésain peut demander la tenue d'un concile provincial, d'un concile national et même d'un concile œcuménique.

Le but du concile est de pourvoir aux intérêts *religieux* de l'Eglise. — Les intérêts *doctrinaux* peuvent être strictement dogmatiques ou simplement théologiques. Quand il s'agit d'un dogme, c'est l'Eglise universelle qui seule peut rendre un témoignage suffisant pour le constater. Donc, si un concile particulier traite une

question dogmatique, son témoignage, insuffisant par lui-même, ne peut avoir une valeur œcuménique qu'à la condition d'être ratifié par l'Eglise universelle. Le dogme ne pouvant être constaté que par l'attestation de la foi constante, universelle et unanime des Eglises fidèles, il est clair qu'un concile, réuni pour traiter une question dogmatique, ne peut être qu'une assemblée attestante; que son devoir est, d'une part, de produire les documents traditionnels, authentiques et exacts, et, d'autre part, d'éviter les compromis de doctrine, aucun dogme véritable ne pouvant être le résultat d'un compromis. — Par exemple, les conciles d'Antioche de 264 à 269 ne sont, malgré leur gravité, que des conciles particuliers, parce qu'ils n'ont jamais été ratifiés officiellement par l'Eglise universelle; et, par conséquent, leurs décisions ne sauraient être tenues pour des dogmes. Il en est de même des conciles occidentaux qui n'ont pas été ratifiés par l'Orient, et des conciles orientaux qui n'ont pas été ratifiés par l'Occident; ni les uns, ni les autres ne sont œcuméniques¹⁾. Le concile de Constantinople de 381 n'est devenu œcuménique que parce qu'il a été ratifié par l'Eglise universelle. — Tout concile a le droit d'émettre des considérations théologiques, de dénoncer les erreurs, de mettre les fidèles en garde contre les faux dogmes, de donner des conseils de prudence; ce n'est point là définir des dogmes. Le concile est alors une assemblée délibérante. Les canons qu'il formule alors à la majorité des voix ou même à l'unanimité, ne sont ni des dogmes stricts, ni des dogmes approximatifs, mais de simples déclarations doctrinales, qui peuvent être corrigées et qui ne sauraient jamais être transformées en dogmes. — Les intérêts *liturgiques, moraux, disciplinaires, administratifs*, ne sauraient être matière à définition dogmatique; ils peuvent être réglés à la majorité des voix.

Tout concile doit être *libre*, la liberté étant de droit commun pour toute assemblée. Sans liberté, un concile n'est qu'un *latrocinium* ou un *ludibrium*. La liberté est de rigueur: 1° dans la production des documents doctrinaux et autres; 2° dans les délibérations et les votes; 3° dans le travail de constatation et dans l'expression des témoignages.

Tout concile doit être *honnête, sérieux et saint*, les choses religieuses étant saintes et devant être traitées saintement. Donc: 1° le règlement du concile doit non seulement respecter la liberté des membres, mais encore leur accorder le temps nécessaire pour que les travaux de contrôle et de critique soient sérieusement et honnêtement exécutés; — 2° les décisions du concile doivent res-

¹⁾ Voir le *Catholique national* du 27 janvier 1894: « Les conciles particuliers. »

pecter la légalité, ainsi que l'autonomie des Eglises particulières. Chaque Eglise particulière étant juge de ses propres intérêts spirituels, a le droit de se prononcer ensuite sur les décisions du concile, sur l'opportunité de les mettre en pratique ou non, sur les modifications à introduire, etc. Tout concile étant inférieur à l'Eglise, celle-ci peut le juger, l'approuver ou le désapprouver.

Enfin, quant aux *personnes* qui peuvent ou doivent être admises au concile, on peut établir les points suivants :

1° Un concile étant une assemblée nécessairement limitée et ne pouvant admettre tous les membres de l'Eglise, doit du moins contenir des évêques, des prêtres, des diacres et des simples fidèles. De la sorte, l'Eglise y est représentée dans sa hiérarchie et dans sa partie non hiérarchique. L'élimination des fidèles au profit de la hiérarchie, des diacres et des simples prêtres au profit des évêques, est une atteinte à l'exacte notion de l'Eglise et du concile, et une violation des droits des éliminés. Il va de soi, en tout cas, que ces derniers ont le droit de s'exprimer, après le concile, sur ses actes et ses décisions.

2° Les schismatiques et les hérétiques qui se sont officiellement séparés de l'Eglise, et qui se sont constitués en Eglise séparée, ne sauraient évidemment prétendre au droit d'assister au concile : car on ne peut être à la fois hors de l'Eglise et dans l'Eglise. Mais, d'une part, ils peuvent adresser à l'Eglise ou au concile une demande d'admission, dans un but de pacification ; et, d'autre part, l'Eglise ou le concile peut les admettre dans ce même but, et même prendre à leur endroit l'initiative d'une convocation, si les intérêts de l'Eglise l'exigent, et s'il y a un espoir sérieux d'explications loyales et d'entente fraternelle.

3° Les schismatiques et les hérétiques qui, malgré leur opposition, ne sont pas sortis de l'Eglise et qui n'ont été ni condamnés par aucun concile, ni excommuniés personnellement, ont-ils le droit d'assister au concile, s'ils demandent à y être entendus ? Certainement, car ils sont toujours membres de l'Eglise visible. Si toutefois ils prenaient envers le concile une attitude menaçante et blessante, de manière à compromettre l'ordre et la paix de l'Eglise, celle-ci ferait acte de prudence en ne les admettant pas.

4° Les schismatiques et les hérétiques qui, ayant été condamnés par un concile particulier, en appellent à un autre concile, particulier ou œcuménique, ont-ils le droit d'être admis dans ce concile particulier ou œcuménique ? Certainement. En effet, tout schismatique ou prétendu tel qui se croit condamné injustement, a le droit d'appel à un concile supérieur ; et tout hérétique ou prétendu tel a le droit de considérer comme insuffisante et non défi-

native la condamnation portée, en matière dogmatique, par un ou plusieurs conciles particuliers, l'hérésie ne pouvant être officiellement constatée que par un témoignage universel, constant et unanime. Par exemple, les Eusébiens devaient assister au concile de Sardique (347); ce sont eux qui ont refusé d'y prendre part, parce qu'ils se sentaient en minorité. Les Pélagiens, qui ont été condamnés par le concile de Carthage de 416, ont été admis à faire valoir leur cause dans les conciles de 417, 418, 421, etc. En 787, au septième concile œcuménique, des hérétiques ont été admis, et cette admission a été suivie d'une heureuse pacification. Même à Trente, à la XV^e session (1552), des protestants ont pris part aux débats; le 26 février 1562, il fut décidé de leur envoyer un nouveau sauf-conduit pour qu'ils se rendissent au concile; s'ils n'y sont pas venus, c'est qu'ils n'ont pas voulu. Conclusion: si l'on tenait un concile vraiment œcuménique, et si les hérétiques ou prétendus tels qui n'ont pas été condamnés *ecclésiastiquement* depuis le dernier concile œcuménique de 787, réclamaient le droit d'y assister et d'y exposer loyalement leurs doctrines, ce droit devrait leur être reconnu.

§ III. Du concile œcuménique.

I. Définition du mot « œcuménique ». Ce mot a eu d'abord une signification d'« étendue »; appliqué à l'Eglise, il a désigné l'Eglise en tant que répandue par toute la terre. Puis, il a eu une signification d'« orthodoxie », en ce sens que les Eglises particulières qui, sur toute la surface de la terre, professent la même foi apostolique, sont en même temps œcuméniques et orthodoxes. C'est en ce sens qu'un simple individu se dit œcuménique, ou catholique, ou universel, non qu'il prétende être à lui seul toute la catholicité, mais parce qu'il professe la religion vraie qui est partout professée dans toutes les Eglises orthodoxes. En examinant de près les notions d'œcuménicité et d'orthodoxie, on voit que c'est l'orthodoxie qui dépend de l'œcuménicité, en ce sens qu'une doctrine n'est tenue pour orthodoxe qu'autant qu'elle est attestée universellement, constamment et unanimement (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). — Appliqué au concile, le mot « œcuménique » signifie que ce concile représente les Eglises particulières répandues sur toute la terre. On a donné quelquefois le qualificatif de « général » et de « plénier » à un concile qui n'était de fait que national, ou occidental, ou oriental; on prenait ces termes dans un sens relatif et restreint. Cet abus a favorisé l'orgueil des Eglises ou plutôt des gens d'Eglise: c'est ainsi que la papauté romaine, après la séparation opérée entre l'Orient et l'Occident sous Innocent III († 1216), s'est considérée comme *la seule* Eglise catho-

lique et qu'elle a donné le nom d'œcuméniques à ses conciles de Latran, de Lyon, de Vienne, de Florence, de Trente, du Vatican; et c'est ainsi que certains théologiens orientaux, animés du même esprit et placés au même point de vue, considèrent l'Eglise orientale comme *la seule* Eglise catholique ou orthodoxe et leur concile de Jérusalem (1672) comme œcuménique. Les Anglicans ne paraissent pas non plus avoir eu une notion exacte du concile général, lorsque, dans leur vingt-et-unième article de religion, ils en ont fait dépendre la tenue de l'ordre et de la volonté des princes, et lorsque, oublieux de la notion même d'œcuménicité, ils n'ont accordé de force et d'autorité aux décisions du concile qu'à la condition qu'elles seraient « prises de l'Ecriture ».

II. Explications. Donc le concile œcuménique est l'assemblée des délégués officiels des Eglises particulières, en vue de définir un point de foi ou de statuer sur des points graves de morale, de discipline ou de liturgie. Précisons cette définition par les trois explications suivantes :

1° En ce qui concerne *les Eglises particulières qui ont le droit d'être représentées au concile*, on peut dire :

a) Ont ce droit toutes les Eglises catholiques ou orthodoxes.

b) Ne doivent être traitées officiellement ou ecclésiastiquement comme hérétiques, que les Eglises condamnées comme telles par un concile œcuménique. En effet, ni la condamnation d'hérésie infligée par un concile particulier, ni celle infligée par les Eglises dispersées, ne sont suffisantes ou péremptoires. D'une part, le concile particulier n'est pas infallible, et le témoignage de l'Eglise universelle est nécessaire pour constater officiellement le dogme et l'hérésie. D'autre part, les garanties qu'offrent les Eglises dispersées doivent être complétées par les garanties qu'offre le concile œcuménique; car, en des matières aussi graves que celles du dogme et de l'hérésie, on ne saurait être trop prudent et tous les moyens d'instruction doivent être épuisés.

c) Les Eglises officiellement condamnées comme hérétiques par un concile œcuménique et vivant séparées de l'Eglise universelle visible, n'ont ni le droit d'être convoquées, ni le droit d'assister à un concile de l'Eglise orthodoxe visible, puisqu'elles vivent en dehors de cette Eglise et qu'elles n'en font pas partie.

d) Toutefois l'Eglise orthodoxe ou catholique, si elle le juge utile, peut les convoquer; et elles, de leur côté, peuvent demander à y être admises en vue d'une explication fraternelle et d'une entente possible. De fait, des groupes réputés hérétiques ont pris part à des conciles œcuméniques. Toute la question est de savoir s'il est prudent et utile, pour les Eglises orthodoxes, que ces Eglises déjà

condamnées soient admises au concile. On peut dire : — 1° Une Eglise condamnée comme hérétique sur un point, peut n'être pas hérétique sur les autres; et elle peut, par conséquent, rendre, sur la question traitée au concile, un témoignage orthodoxe très précieux, dont l'Eglise orthodoxe aurait tort de se priver; — 2° Si cette Eglise condamnée rend un témoignage hétérodoxe, il sera facile aux orthodoxes de la réfuter, en produisant les témoignages traditionnels ou historiques qui la combattent. Elle sera ainsi prise en flagrant délit d'erreur. Cette démonstration savante et au grand jour, sera non seulement un triomphe pour l'orthodoxie, mais encore une occasion de toucher l'Eglise erronée et de la ramener dans la bonne voie. Cette double possibilité d'un si heureux résultat vaut évidemment mieux que l'exclusion et l'anathème. Mais il va de soi qu'il faut, de part et d'autre, une grande sincérité, une parfaite loyauté, un vif amour de la vérité et, de plus, une absolue fermeté dans l'application du critérium catholique ou orthodoxe ¹⁾. Voir ce qui a été dit sur le ministère doctrinal de l'Eglise (ch. XVI, § 1, n. 4).

2^a En ce qui concerne *la définition d'un point de foi*, notons quatre choses :

a) Il faut que tous les membres du concile soient libres dans leurs travaux, dans leurs observations et dans leurs attestations.

b) Il faut que la foi soit constatée et attestée d'après la tradition universelle, constante et unanime. Tout compromis de doctrines et de personnes doit être absolument écarté. Il a déjà été démontré que tout ce qui est spéculation théologique, explication philosophico-théologique, ne saurait être transformé en dogme, si voisin des dogmes qu'on le prétende.

c) La constatation du dogme ou de l'hérésie doit être faite à l'unanimité des Eglises attestantes et non à la simple majorité. Définir un dogme ou déclarer qu'une explication théologique est un dogme, en s'appuyant sur un coup de majorité, est une viola-

¹⁾ Voir le débat qui a eu lieu sur cette question, dans *l'Union chrétienne* de juillet 1876 (p. 289 et suiv.), entre Guettée et un théologien orthodoxe. L'opinion de ce dernier était que « des hétérodoxes peuvent être admis à un concile sans porter préjudice à la validité de la réunion même », et que, « si un concile ne pouvait être œcuménique et régulier qu'en étant composé de membres appartenant à une seule et même Eglise, il s'ensuivrait deux résultats : 1° la perte absolue de tout espoir d'une réunion de tous les chrétiens dans un même culte de Dieu, espoir qu'on ne doit pas abandonner ; 2° un appoint de plus aux prétentions romaines. Les Romains se croient plus orthodoxes que nous ; ils diraient donc qu'à plus forte raison les conciles romains doivent être considérés comme des conciles œcuméniques et orthodoxes. » Les observations de Guettée tendaient à empêcher un tel concile de dévier de l'application du critérium, et à exiger que le concile, dans les questions de dogme, restât assemblée exclusivement « attestante ».

tion du dépôt de la foi, de la notion du dogme, ainsi que du critérium catholique¹⁾.

d) Il est de toute nécessité que le concile pour être œcuménique, et que ses définitions pour être des articles de foi, soient ratifiés et approuvés par toutes les Églises apostoliques. Il faut donc que tous les actes du concile soient publics et suffisamment connus. Il faut que tous les ecclésiastiques et les fidèles qui n'ont pas pris part au concile, puissent exercer leur droit de scruter (Act. XVII, 11; etc.), en référer à leurs Églises particulières, et celles-ci à l'Église universelle.

3° En ce qui concerne *la gravité des questions de morale, de discipline ou de liturgie* qui peuvent être traitées, il suffit de remarquer qu'un concile œcuménique, étant un acte fort grave, exige que les motifs de sa réunion et les sujets de ses travaux soient également graves. C'est à ce point de vue et en partie pour ce motif que le concile de Constantinople de 381 a été déclaré œcuménique, et que celui de 879 ne l'a pas été, non plus que celui de Sardique, certains de Laodicée et de Carthage, leur importance n'étant pas assez considérable.

§ IV. Des propriétés du concile œcuménique.

On attribue généralement au concile œcuménique la souveraineté ou suprématie, et l'infaillibilité. Lorsque l'Église universelle a ratifié les décisions d'un concile, alors elles sont en effet œcuméniques, souveraines, infaillibles, dans le sens et l'étendue des mots « autorité » et « infaillibilité » (voir les ch. VII et XV). Mais, avant cette ratification, un concile, même œcuménique, n'est qu'un concile, représentation en soi insuffisante ou incomplète de l'Église universelle; et, par conséquent, il ne possède, comme tel, ni la suprématie, ni l'infaillibilité. Précisons.

I. *De la souveraineté du concile œcuménique.* Soient les sept thèses suivantes :

¹⁾ Guettée a dit (*Union chrétienne*, juillet 1876, p. 297) : « D'après la constitution vraie de l'Église, les évêques n'ont ni le droit de *délibérer* ni celui de *voter*. Une décision doctrinale *n'est pas le résultat d'un coup de majorité épiscopale* entre les différentes communautés qui se disent chrétiennes. Pour se placer sur le vrai terrain de la constitution de l'Église chrétienne, il faut en revenir aux doctrines que nous avons émises, refuser aux évêques tout droit doctrinal, et ne leur reconnaître que *le devoir d'attester la foi* toujours crue, toujours professée depuis les temps apostoliques. De cette manière, *l'Église seule* parlera, et l'on ne peut supposer qu'elle ne soit pas dans la vérité. Un évêque en particulier pourra donner un faux témoignage; mais son Église, composée du clergé et des fidèles, aura *le droit et le devoir de lui donner un démenti*. Une doctrine professée par une Église a ses organes dans une foule de documents qui ne peuvent être détruits par le faux témoignage d'un évêque. »

1° Le concile œcuménique, avons-nous dit, est indispensable pour résoudre une question dogmatique; mais indispensable ne signifie ni suprême, ni irrévocable. Tout concile n'est qu'une délégation de l'Eglise. C'est donc l'Eglise qui est souveraine, et non le concile. Aucun concile n'a plein pouvoir; donc tout concile doit être subordonné à l'Eglise, examiné et jugé par l'Eglise.

2° C'est par l'Eglise universelle que le concile œcuménique doit être examiné, contrôlé, jugé, approuvé ou condamné. Il importe, en effet, de savoir si les membres du concile ont attesté et agi suivant la foi universelle, constante et unanime des Eglises particulières. Tel est le point de vue *catholique*. — Les papistes se trompent en prétendant que ce jugement doit être porté par le pape seul. Le pape, en effet, n'est que l'évêque de Rome. Newman, en 1876, a encore enseigné qu'une définition d'un concile général approuvée par le pape n'est pas pour cela absolument obligatoire, et que, pour être admise par l'Eglise comme règle de foi, elle a besoin de l'unanimité morale¹⁾. — Les protestants, tout en ayant raison de réclamer les droits de la conscience individuelle, ont tort en érigeant le libre examen individuel en critérium de vérité. Lorsqu'il s'agit de constater le fait de la croyance ou de la non-croyance, de la part de toutes les Eglises particulières, à telle ou telle doctrine, ce n'est pas le libre examen individuel qui doit trancher ce point d'histoire, ce sont les documents mêmes de l'histoire.

St. Augustin a loué St. Cyprien d'avoir renoncé à son opinion sur la nécessité de rebaptiser les hérétiques, lorsqu'il a vu que « l'accord de toute l'Eglise » confirmait ce qu'il fallait faire en cette matière d'après la sentence du concile plénier : « Nam illis temporibus, antequam plenarii concilii sententia quid in hac re sequendum esset, *totius Ecclesie consensus confirmasset*, visum est ei...²⁾. » Donc St. Augustin ne se bornait pas à la sentence du concile plénier, il voulait encore que l'approbation de toute l'Eglise la confirmât. — Même encore en 1853, Bordas-Demoulin écrivait : « La décision d'un concile n'est obligatoire que lorsqu'elle a été acceptée par les évêques, les prêtres, les laïques qui n'assistaient point au concile. » Et en 1854 : « Vous paraissez être dans l'erreur de penser que le concile œcuménique prononce en dernier ressort, tandis que c'est l'Eglise qui le fait, en acceptant, ou en rejetant, ou en modifiant les décrets. »

3° Un concile réellement œcuménique est supérieur au pape, en ce sens que, si le pape, comme tout autre évêque, a le droit

¹⁾ V. Gladstone, *Rome et le pape*, p. 101.

²⁾ *De Baptismo contra Donatistas*, L. I, c. 18.

de contrôler, d'approuver et de désapprouver les actes d'un concile, on ne saurait en conclure que l'évêque de Rome est, comme tel, supérieur au concile. La primauté de l'Eglise romaine n'est qu'honorifique, et, comme l'a dit St. Jérôme, *orbis major est urbe*. Les conciles de Constance et de Bâle ont enseigné formellement la supériorité du concile sur le pape; et le cardinal Jacobatius, encore au commencement du XVI^e siècle, a exposé seize arguments établissant la supériorité du concile sur le pape.

4^o La supériorité du concile ne saurait porter atteinte à l'autonomie des Eglises particulières. Celle-ci est de plein droit. Toute Eglise particulière a le droit et le devoir de témoigner sa foi constante, et de juger de l'opportunité ou de la non-opportunité qu'il y a à mettre à exécution, chez elle, les mesures disciplinaires ou liturgiques votées en concile œcuménique. Autant elle serait coupable en faisant une opposition de parti pris, autant elle serait sage en défendant ses intérêts spirituels.

5^o L'autonomie d'une Eglise particulière est telle que, même vis-à-vis des définitions dogmatiques d'un concile œcuménique, elle a le droit: 1^o d'examiner si elles sont conformes à la foi universelle et constante; 2^o de les expliquer philosophiquement et scientifiquement (pourvu que ses explications ne soient pas des négations); 3^o de ne pas les approuver, si elle peut démontrer qu'elles contredisent la croyance universelle, constante et unanime; 4^o d'exiger, avant de les accepter, qu'on lui prouve qu'effectivement elles sont conformes à cette croyance.

6^o Une Eglise particulière, dans un cas très grave et très urgent, a le droit, non d'attaquer la formule œcuménique de la foi, ni d'en retrancher une partie quelconque, mais de la modifier et d'y ajouter l'expression de sa foi, en subordonnant toutefois d'avance sa nouvelle rédaction ou son addition à la ratification des autres Eglises. C'est ainsi qu'a agi l'Eglise d'Orient au concile de 381, qui, en 381, n'était point encore œcuménique; elle avait pour motif l'urgence de combattre les erreurs apollinariste et macédonienne. L'Eglise universelle a ratifié cette modification du symbole de 325. Au contraire, l'Eglise universelle n'a pas ratifié l'addition du *filioque*, qui, par conséquent, ne saurait être un dogme. La défense faite par les conciles œcuméniques d'Ephèse, de Chalcédoine et de Constantinople, de rien changer au symbole de Nicée-Constantinople, a été inspirée certainement par des motifs très sages; néanmoins elle n'est qu'une défense conciliaire, et l'Eglise universelle, étant supérieure à tout concile œcuménique, pourrait modifier la rédaction de cette formule, si elle trouvait que les intérêts spirituels l'exigent.

7^o Une Eglise particulière qui, tout en professant la foi définie

dans un concile œcuménique (reconnu comme tel par toutes les autres Eglises particulières), n'admet pas l'œcuménicité de ce concile, ne saurait être taxée d'hérésie pour ce seul fait : car l'œcuménicité d'un concile n'est point une matière dogmatique; elle peut donc être niée sans qu'il y ait atteinte à la foi. C'est ainsi que l'Eglise arménienne, sans être coupable de monophysisme, a refusé d'admettre l'œcuménicité du concile de 451, auquel elle n'a pas pris part; condamnée à l'isolement, elle n'a pas assisté non plus aux trois conciles œcuméniques suivants, et elle en repousse également l'œcuménicité, tout en professant la foi qui y a été déclarée. De même, l'œcuménicité du cinquième concile a été, pendant quelque temps, combattue en Espagne, bien que la doctrine en fût admise. Ni l'une ni l'autre de ces Eglises n'ont été traitées d'hérétiques pour ce motif. De même, l'Eglise anglicane ne saurait être traitée d'hérétique, si elle démontrait qu'elle professe exactement la foi, non seulement des quatre premiers conciles œcuméniques, mais encore des V^e, VI^e et VII^e, dont elle n'accepte pas l'œcuménicité.

II. De l'infailibilité du concile œcuménique. Soient les six thèses suivantes :

1^o C'est à son Eglise que J.-C. a assuré l'infailibilité religieuse; or, aucun concile, comme tel, n'est l'Eglise; donc aucun concile n'est en soi infailible. « Dic Ecclesiæ » ne signifie pas « dic concilio »; et lorsque J.-C. a promis d'être avec les deux ou trois qui seraient réunis en son nom, il n'a pas dit qu'ils seraient infailibles, mais qu'ils les inciterait intérieurement à bien faire et à se sanctifier.

2^o Toute l'autorité que le concile œcuménique possède, il la tient de l'Eglise, dont il n'est que le représentant et le délégué. Son autorité n'est donc qu'une autorité déléguée, et toujours subordonnée à l'Eglise même, dont il relève. Si donc l'Eglise ratifie les décisions du concile, elles jouissent ipso facto de toute l'autorité que l'Eglise leur accorde et peut leur accorder. — Il est faux que l'Eglise, en convoquant ou en approuvant la convocation d'un concile œcuménique, lui délègue déjà son autorité et le rende déjà infailible dès son ouverture. Jamais une telle délégation, qui serait une véritable abdication de l'Eglise entre les mains du concile, n'a eu lieu; outre qu'aucun document n'en constate l'existence, elle serait un déni de justice contre les chrétiens absents du concile, et par conséquent nulle de plein droit. Le contrôle et l'approbation des actes d'un concile ne peuvent se faire que lorsque ces actes sont accomplis et suffisamment connus.

3^o Il est démontré que l'infailibilité conférée à l'Eglise n'est et

ne peut être qu'une infailibilité conditionnelle, et non l'infailibilité absolue qui n'appartient qu'à Dieu. Donc, a fortiori, l'infailibilité du concile œcuménique, n'est-elle et ne peut-elle être que conditionnelle.

Cette doctrine est confirmée par ces paroles de St. Cyprien, au concile de Carthage : « Il nous reste à exprimer chacun notre sentiment sur ce sujet, sans juger personne et sans retrancher qui que ce soit de la communion pour être d'une opinion différente de la nôtre; car nul parmi nous ne s'est établi l'évêque des évêques, pour contraindre, par une terreur tyrannique, ses collègues à se soumettre à son avis. » St. Augustin, qui rapporte ces paroles de Cyprien¹⁾, ajoute : « Il arrive souvent que les derniers conciles pléniers en *corrigent* d'antérieurs de même importance, quand l'expérience a fait découvrir ce qui était caché »²⁾. Donc, on le voit, selon St. Augustin, un concile, même plénier, peut errer et être corrigé par un autre. St. Grégoire de Nazianze a parlé dans le même sens, et même en termes très vifs. Le critérium d'Augustin était « l'autorité très concordante de l'Eglise universelle » (*nec non ipsi tale aliquid auderemus asserere nisi universæ ecclesiæ concordissima auctoritate firmati*). Et encore : « *Concilia posteriora prioribus apud posteros præponuntur, et universum partibus semper jure optimo præponitur* »³⁾. Plus tard, Pierre d'Ailly a dit encore, en parlant du concile œcuménique : « *Licet enim concederetur quod non potest errare in his quæ sunt fidei, tamen potest errare in his quæ sunt facti... Secundum magnos quosdam doctores, generale concilium potest errare non solum in facto sed etiam in jure, et, quod magis est, in fide.* » Encore en 1897, l'abbé Féret, qui cite ces textes, ajoute : « C'est l'Eglise universelle qui jouit incontestablement du privilège de l'infailibilité, ainsi que le prélat le montrera dans un autre Traité, le *Tractatus de Ecclesiæ, concilii generalis, Romani Pontificis et Cardinalium auctoritate* »⁴⁾.

Notons en particulier que Rome elle-même n'a pas considéré comme définitifs les jugements des conciles œcuméniques condamnant les personnes (même en matière dogmatique); que Baronius a essayé de justifier le pape Honorius, malgré la condamnation portée contre lui par les sixième et septième conciles œcuméniques; que Richard Simon a donné tort au septième concile œcuménique dans la question des antitypes⁵⁾; etc.

¹⁾ De baptismo contra Donatistas, L. II, c. 2, n. 3.

²⁾ *Ibid.*, c. 3, n. 4.

³⁾ C. 9, n. 14.

⁴⁾ *La Faculté de Théologie de Paris*, T. IV, p. 204-205.

⁵⁾ *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, p. 63-64.

4° Les conditions d'infaillibilité du concile se résument en ceci : qu'il doit être un simple écho de J.-C., et répéter exactement ses enseignements et ses préceptes. J.-C. étant la vérité même, quiconque est fidèle à sa parole est dans la vérité. — D'où suivent trois conséquences : 1° Lorsqu'un concile viole les Écritures et la tradition universelle, ou lorsqu'il n'est pas accepté par l'Église, il ne saurait être appelé œcuménique. Le pape Gélase († 496) a dit : « Ostenditur quod male gesta synodus, id est contra Scripturas, contra doctrinam Patrum, contra regulas ecclesiasticas, quam tota merito Ecclesia non recepit, debuerit et potuerit immutari. » Figueiredo a dit : « Là où les Pères sont unanimes sur une exposition de l'Écriture, il ne doit être permis à personne d'en interpréter d'une autre manière quelque texte que ce soit. L'Église n'exigeant précisément que cela de nous, rien de plus, dans l'interprétation de l'Écriture, il suit par la raison contraire que dans les textes que les Pères ont interprétés diversement, l'Église nous laisse la liberté de choisir, entre les différentes interprétations, celle qui nous paraît la meilleure. Or, par exemple, un des textes que les Pères exposent diversement est celui où J.-C. dit à St. Pierre : *Super hanc petram œdificabo Ecclesiam meam*. Car, par cette pierre, les uns entendent la personne de St. Pierre; et d'autres, la confession faite par St. Pierre de la divinité de J.-C. Aussi St. Augustin conclut-il, dans le premier livre des *Rétractations*, ch. XXI, de ce que les saints Pères ne sont pas d'accord sur le sujet dont on doit entendre ces paroles *super hanc petram*, que le lecteur peut choisir, entre ces deux sentiments, celui qui lui paraîtra le plus probable : *Harum autem duarum sententiarum quæ sit probabilior eligat lector*¹⁾. — 2° Lorsque le concile discute un point obscur, émet des opinions ou des doctrines en dehors des enseignements de J.-C., décrète des mesures de discipline, toutes choses qui ne peuvent être que de droit ecclésiastique et non de droit divin, aucune d'elles ne saurait être objet de l'infaillibilité. Même encore en 1898, un théologien romaniste a enseigné que les « chapitres » des conciles œcuméniques ne sont pas de foi, mais seulement les définitions²⁾. — 3° Donc un concile œcuménique ne peut être dit infaillible que dans ses définitions strictement dogmatiques et seulement après la ratification de l'Église universelle.

5° Un concile est l'écho de J.-C., lorsqu'il se borne à constater historiquement ce que les Églises apostoliques ont cru toujours, partout et unanimement. — *Objection* : C'est là un procédé scientifique purement humain; dès lors le concile est infaillible

¹⁾ Voir la *Revue internationale de Théologie*, 1896, p. 739.

²⁾ P. Girodon, *Exposé de la doctrine catholique*, p. 81-82; Paris, 1898.

dans une chose qui n'est qu'humaine; or, pour une telle chose, il n'est aucunement besoin d'une assistance spéciale de l'Esprit Saint; donc votre doctrine est antichrétienne. *Réponse*: Lorsque nous disons que chaque Eglise apostolique doit se consulter elle-même, étudier les documents de sa foi et de son histoire, nous exigeons d'elle une chose relativement facile et à la portée de chaque Eglise. Donc le témoignage historique de toutes les Eglises particulières, de tous les pays et de tous les siècles, est un fait facile à établir, qui, effectivement, n'exige par lui-même et en lui-même aucune assistance spéciale de l'Esprit Saint. Mais s'il ne l'exige pas, il ne l'exclut pas non plus. J.-C. a promis son assistance et il faut l'en bénir. Les garanties humaines d'inerrance n'empêchent nullement l'action divine; au contraire. Lorsque les fidèles remplissent exactement leur devoir de « témoins » de J.-C., ils arrivent sûrement à l'infailible et divine vérité. L'Eglise est ainsi infailible en tant qu'elle répète les enseignements de J.-C.; en cela, elle est assistée par J.-C., qui le lui a promis, et elle n'en doute pas. Mais il est écrit: Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu; et c'est un devoir de s'aider soi-même si l'on veut que le ciel nous aide. Donc l'Eglise a raison de s'entourer de toutes les garanties humaines d'exactitude scientifique; et si, déjà à ce seul point de vue, elle peut raisonnablement se croire dans la vérité, tant mieux. Les incroyants, qui rejettent l'assistance divine, sont obligés quand même de respecter le caractère et la base scientifique de sa foi ¹⁾.

6° Donc *se trompent*: 1° ceux qui s'imaginent que le concile œcuménique est, *a priori* et *ipso facto*, un mécanisme qui fonctionne infailiblement d'une manière orthodoxe, une sorte d'*ex opere operato* et de *Deus ex machina* ²⁾. — 2° Ceux qui pensent que le concile œcuménique, sous prétexte qu'il est œcuménique et infailible, peut se dispenser des recherches historiques nécessaires, de l'examen exact des documents et de leur valeur, de la discussion nécessaire pour en éclaircir le sens, etc.; ou encore, que les sept

¹⁾ Telle fut aussi la doctrine de Guettée sur l'infailibilité. Il a dit expressément (*Union chrétienne*, décembre 1878, p. 542-543): « Dans les conciles œcuméniques, l'homme disparaît absolument pour laisser la place entière à l'évêque, et l'évêque, dans les questions doctrinales, n'a à donner qu'un témoignage, celui de son Eglise; et ce témoignage ne doit porter que sur cette question de fait: ce que son Eglise a cru et professé unanimement et d'une manière permanente. C'est ainsi que, des témoignages des évêques, chacun pour l'Eglise particulière qu'il représente, résulte le témoignage unanime et permanent de toutes les Eglises. De ce témoignage résulte la constatation certaine de la vérité catholique. C'est en cela que réside l'infailibilité, question si mal posée, surtout aujourd'hui, dans la plupart des Eglises. *L'Eglise orientale n'a jamais envisagé autrement l'infailibilité.* »

²⁾ Voir le *Katholik* (Bern), 15 mars 1902; « Papst und Kirchenrecht », p. 93-95; la *Revue internationale de Théologie*, avril 1902, p. 445-446.

conciles œcuméniques, sous prétexte qu'ils sont œcuméniques, ont été irréprochables dans toutes leurs discussions quelquefois précipitées, dans toutes leurs opinions quelquefois superficielles, dans tous leurs jugements des personnes, dans toutes leurs acclamations, etc. ; — 3° ceux qui affirment comme un axiome que les dogmes sont définis par les conciles. La vérité est qu'ils sont définis *par* l'Église, et que les formules rédigées *dans* les conciles doivent être ensuite sanctionnées *par* l'Église; — 4° ceux qui croient qu'il suffit qu'un concile soit œcuménique pour être infaillible en toutes choses. Non, un concile œcuménique n'est pas infaillible en toutes choses, et tout n'est pas de foi dans un concile œcuménique; — 5° ceux qui croient qu'un concile œcuménique ne peut errer dans les questions scientifiques, philosophiques, historiques, disciplinaires. Le but d'un concile œcuménique n'est nullement de faire de la science ou de la philosophie; et il a déjà été prouvé que les questions de discipline ecclésiastique et les jugements de personnes ne sauraient être des objets de foi¹⁾; — 6° ceux qui croient qu'un concile œcuménique est irrévocable et qu'il ne peut pas être corrigé par un autre. Pierre de Soto, J. Turrecremata, Alphonse de Castro, Launoy, Legros, etc., ont enseigné expressément le contraire, et ils n'ont fait en cela que suivre St. Cyprien et St. Augustin. De nos jours encore et parmi les théologiens romanistes, M. P. Lejay a signalé le contre-sens commis par Grégoire de Pessinonte au VII^e concile œcuménique de 787 dans la polémique sur le culte des images; ce Grégoire a même cité le concile apostolique d'Antioche qui n'a jamais eu lieu²⁾.

Objection: L'histoire exacte des conciles même œcuméniques est remplie d'intrigues, de divisions, de scandales, d'escamotage des questions, de personnalités odieuses, etc. La science, la justice et la charité doivent les repousser. — *Réponse:* Nous condamnons tout ce que les membres de ces conciles, les Grégoire de Pessinonte et autres, ont commis de répréhensible. Mais le mal ne doit pas empêcher de voir le bien. Il est facile de justifier l'exactitude des « définitions » dogmatiques des vrais conciles œcuméniques, en ce sens que le dogme qui y est contenu est réellement chrétien, alors même que la rédaction verbale des formules laisserait à désirer. Il en est de la vie conciliaire comme de la vie individuelle; elle ne s'entretient que par une saine manducation, qui exige des déjections. Dieu se sert des mauvaises passions des hommes pour faire triompher le vrai et le bien, comme il se sert du fumier pour faire croître les fleurs.

¹⁾ Voir Figueiredo sur ce point; *Revue internationale de Théologie*, 1896, p. 758-759.

²⁾ *Revue du clergé français*, 15 octobre 1903, p. 350-351.

§ V. De la convocation, de la tenue, de la présidence et de la confirmation des conciles œcuméniques.

1^o La *convocation* d'un concile œcuménique peut être demandée par tout le monde, mais elle doit être faite par les autorités de l'Eglise et suivant les règlements ecclésiastiques. Un concile diocésain doit être convoqué par l'évêque et son conseil, suivant les règlements du diocèse; un concile provincial, par le métropolitain d'accord avec ses suffragants et suivant les règlements ecclésiastiques de la province; un concile national, par le primate, d'accord avec les métropolitains et les évêques de la nation. Un concile œcuménique doit donc être convoqué par les patriarches, d'accord avec les primats et les métropolitains, suivant les canons ecclésiastiques. Il est clair que l'exclusion d'un patriarcat rendrait la convocation insuffisante.

Sur ce dernier point, deux erreurs sont à signaler : celle des théologiens papistes qui, considérant leur Eglise comme *la seule* catholique ou orthodoxe, tiennent pour œcuménique le concile de leur Eglise particulière; et celle de certains théologiens orientaux qui, considérant leur Eglise comme *la seule* orthodoxe, tiennent aussi pour œcuménique le concile de leur Eglise particulière. Des deux côtés, c'est le même esprit, c'est-à-dire le même exclusivisme orgueilleux et étroit, la même méconnaissance, par les papistes, de la catholicité de l'Eglise orientale, et, par ces orientaux, de l'orthodoxie toujours vivace dans l'Eglise d'Occident malgré les hérésies romaines. La vérité est que la partie n'est pas le tout, qu'une Eglise particulière n'est pas l'Eglise universelle, et que, par conséquent, ni l'Orient seul, ni l'Occident seul, ne peuvent convoquer et réunir un concile réellement œcuménique. C'est donc avec raison que Guettée a écrit en 1887 : « Un concile œcuménique était *impossible* après les divisions qui existaient entre les deux patriarches¹⁾. » Et comme on objectait à Guettée que, si ce concile était impossible, il s'ensuivrait que Dieu aurait abandonné son Eglise, il a répliqué : « L'Eglise du Christ existe où se trouve une société chrétienne en possession permanente de la doctrine apostolique. Si une Eglise particulière s'en sépare, l'Eglise vraie n'a point à intervenir, elle peut se contenter d'opposer la vraie doctrine apostolique aux innovations de l'Eglise dissidente. C'est ce qu'a fait l'Eglise catholique orientale vis-à-vis des occidentaux. Elle savait bien qu'elle ne pouvait utilement convoquer un concile; que l'Occident ne voudrait pas y prendre part, qu'il considérerait toujours *un concile oriental* comme illusoire. Et alors elle s'est contentée

¹⁾ *Union chrétienne*, mai 1887, p. 150. Cette déclaration d'« impossibilité » est répétée à la p. 151.

de mettre la vieille doctrine traditionnelle en face des innovations occidentales. Dieu a-t-il pour cela abandonné son Eglise? L'affirmation est plus que singulière.» Donc, aux yeux de Guettée, un concile oriental ne peut être qu'oriental et non œcuménique, ce qui ne l'empêche pas de pouvoir être orthodoxe, comme une assemblée de dix personnes peut aussi être très orthodoxe. C'était aussi la doctrine du métropolitain Philarète, qui a dit dans ses *Entretiens*: « Depuis que la chrétienté s'est divisée en deux moitiés, qui jusqu'ici ne se sont point réunies, il ne peut y avoir de concile œcuménique, jusqu'à ce que la réunion des deux Eglises soit effectuée¹⁾. »

Quant aux chefs des Etats, c'est un fait que les sept conciles œcuméniques ont été convoqués par les empereurs chrétiens: le premier (Nicée, 325) par l'empereur Constantin et non par le pape Sylvestre; le second (Constantinople, 381) par l'empereur Théodose et non par le pape Damase; le troisième (Ephèse, 431) par l'empereur Théodose II et non par le pape Célestin I^{er}; le quatrième (Chalcédoine, 451) par l'empereur Marcien et non par le pape Léon I^{er}), dont les désirs furent très contrecarrés par l'empereur en cette affaire; le cinquième (II^e de Constantinople, 553), par l'empereur Justinien et non par le pape Vigile, dont les désirs furent aussi combattus; le sixième (III^e de Constantinople, 680-681) par l'empereur Constantin IV Pogonat et non par le pape Agathon; le septième (II^e de Nicée, 787) par l'impératrice Irène et l'empereur Constantin VI et non par le pape Adrien I^{er}, ni même avec le concours de ce dernier. — Quant aux conciles provinciaux, ou nationaux, les rois de France, d'Espagne, d'Angleterre, etc., les ont convoqués souvent, par exemple, du VI^e au IX^e siècle. — Ce fait s'explique par cela même que ces empereurs ou ces rois étaient chrétiens et considérés comme les protecteurs de l'Eglise (*episcopi externi*), qu'on était sous le régime de l'union de l'Eglise et de l'Etat, et que la notion de l'Etat, à cette époque, était telle qu'elle conférait aux chefs du gouvernement des droits qui ne leur sont plus universellement reconnus aujourd'hui. Aujourd'hui, avec notre conception de l'Etat (délégué de la nation), nous dirions: 1^o que, dans les pays qui acceptent le régime de l'union de l'Eglise et de l'Etat, l'Etat peut prier l'Eglise de convoquer le concile; 2^o que, dans ces mêmes pays et dans un cas de nécessité (par exemple, si les évêques ou les synodes particuliers ne remplissaient pas leurs devoirs et si le pays en était troublé), l'Etat pourrait lui-même convoquer le concile d'office; 3^o que, dans les pays où

¹⁾ *Union chrétienne*, 1862, p. 316. Voir *Revue internationale de Théologie*, avril 1903, p. 347-356.

l'Etat est complètement « laïque » et où le régime de la séparation est admis, l'Etat n'a aucun droit de convocation; 4° que, dans n'importe quel pays, l'Etat outrepasserait son droit, en empêchant de force la convocation faite par les autorités ecclésiastiques suivant les lois ecclésiastiques du pays.

2° La *tenue* d'un concile œcuménique doit être faite d'après la convocation, en supposant celle-ci correcte. Doivent en faire partie, en nombre suffisant, des représentants des trois degrés de la hiérarchie, ainsi que des représentants de l'élément laïque, soit de l'Orient, soit de l'Occident. Les Etats chrétiens ont le droit, d'après la tradition, d'y être représentés. Le gouvernement, chrétien ou non, du pays où se tient le concile, a, comme tel, le droit de surveillance et de police, pour maintenir le bon ordre public, surtout si l'agitation des esprits fait prévoir des troubles possibles; mais il n'a pas le droit, comme tel, de s'immiscer dans la tractation des matières purement ecclésiastiques, à moins qu'elles ne soient en opposition avec les lois de l'Etat ou contraires à la paix du pays. Quant au « droit d'exclusion » dont certains Etats ont joui dans certains conclaves, il concerne exclusivement l'élection de l'évêque de Rome et non la tractation des affaires ecclésiastiques dans les conciles. Ce « droit » qui pourrait être fondé s'il se rattachait aux droits des fidèles de l'Eglise de Rome, n'en est plus un, dès qu'il n'a qu'un caractère politique et qu'il n'est que le résultat de circonstances politiques aujourd'hui disparues.

3° *Présidence*. Distinguons les faits et les principes. — *En fait*, le I^{er} concile œcuménique a été présidé par les évêques des grands sièges, soit Eustathe d'Antioche, sans doute aussi Eusèbe de Césarée, peut-être Alexandre d'Alexandrie (bien qu'il ait été moins désigné pour cette fonction, étant directement en cause contre Arius); mais il ne l'a été ni par Osius de Cordoue, ni par les prêtres romains Viton et Vincent. Le II^e a été présidé successivement par Méléce d'Antioche, Grégoire de Nazianze (alors évêque de Constantinople), et Nectaire, successeur de Grégoire après la démission de ce dernier. Le III^e l'a été par Cyrille d'Alexandrie, Memnon d'Ephèse, puis Juvénal de Jérusalem, et le métropolitain le plus ancien, Berinianus de Perga; il ne l'a été par aucun des trois légats de l'évêque de Rome, et Cyrille, dans sa fonction de président, n'a été nullement le délégué de Célestin. Le IV^e a été présidé par les magistrats impériaux, sauf à la troisième et à la quinzième session, auxquelles ils n'assistèrent pas; les légats de l'évêque de Rome présidèrent à la troisième. Pendant que les magistrats impériaux étaient les présidents actifs, il y avait aussi des présidents ecclésiastiques; ce furent, d'après Photius

et d'autres historiens, Anatole de Constantinople, les légats de l'évêque de Rome, Maxime d'Antioche et Juvénal de Jérusalem. Le V^e a été présidé par le patriarche de Constantinople, Euty-chius, et non par Vigile de Rome ni par ses légats. Le VI^e l'a été par l'empereur Constantin Pogonat lorsqu'il était présent, et en son absence, par les patrices Constantin et Anastase, et par les deux anciens consuls Polyeucte et Pierre. Les légats d'Agathon n'ont nullement présidé. Le VII^e a été présidé par le patriarche Taraise de Constantinople; à la dernière session, l'empereur Constantin et l'impératrice Irène occupèrent la place d'honneur; les légats d'Adrien ne présidèrent pas.

En principe, tout concile est indépendant; donc il a le droit de rédiger lui-même son règlement et de nommer ses présidents. La convenance, sauf certains cas particuliers, est que le concile œcuménique les choisisse parmi les évêques des grands sièges, en leur adjoignant l'évêque de la localité où il se tient, lorsque cette localité n'est pas un grand siège. Même convenance, en ce qui concerne l'évêque de la localité, pour les conciles nationaux ou provinciaux. Si le concile le veut, il peut aussi confier la présidence active aux notabilités laïques de l'Eglise. Grégoire le Grand, dans sa 72^e lettre à Gennade (patrice et exarque d'Afrique), lui recommande de réunir un concile et lui dit que le « primat » doit appartenir au plus vertueux: « ut primatem non ex ordine loci, postpositis vitæ meritis, faciat; quoniam apud Deum non gradus elegantior, sed vitæ melioris actio comprobatur ».

4^o En principe, la *confirmation* des actes du concile œcuménique doit se faire par l'Eglise universelle, parce que le concile n'est qu'une délégation de l'Eglise, et que l'Eglise a toujours le droit et le devoir d'examiner si ses délégués ont attesté exactement et légiféré légalement. Cette confirmation peut être faite tacitement, par l'absence de toute opposition; mais lorsqu'il y a la moindre opposition, la confirmation tacite ne suffit plus, et les arguments de l'opposition doivent être exactement réfutés; sinon, la prétendue confirmation tacite est nulle de droit et de fait. Bossuet a encore enseigné que, dans les conciles, c'est le consentement subséquent qui est tout (lettre d'octobre 1693).

De fait, aucun des sept conciles œcuméniques n'a reçu de l'évêque de Rome une confirmation autoritaire. Comme tous les autres évêques, il a le droit de les approuver ou de les désapprouver; mais son approbation n'est nullement la source ou la condition *sine qua non* de la juridiction ecclésiastique. Consultons l'histoire. Le I^{er} concile œcuménique n'a pas été confirmé autoritairement par le pape Sylvestre. Tous les documents cités par les papistes

pour affirmer l'existence d'une telle confirmation sont apocryphes, de l'aveu même de Héfélé. Théodoret a dit : « L'évêque de Rome, n'ayant pu se rendre à Nicée à cause de son grand âge, y envoya deux prêtres avec pouvoir de *souscrire* aux décisions qui seraient prises. » Ce n'est certes pas là l'acte d'autorité dont parlent les papistes. Le II^e concile a été accepté par Rome comme par les autres Eglises, rien de plus; encore cette Eglise a-t-elle protesté contre le troisième canon, ce qui n'a pas empêché le concile d'être tenu pour œcuménique. Au III^e concile, les légats de Célestin se sont bornés à signer les actes, et le successeur de Célestin, Sixte III, y a adhéré, rien de plus. Au IV^e, les légats de Léon ont signé; le concile a écrit à Léon : « Honore *nos décrets* de ton approbation »; Rome était en effet une partie nécessaire dans le tout. Léon refusa d'accepter le vingt-huitième canon, et le concile fut néanmoins tenu pour œcuménique. Le V^e n'a pas été non plus confirmé autoritairement par Vigile. Vigile, condamné par la décision du concile, a écrit, six mois après, à Eutychius de Constantinople, pour dire qu'il se rétractait et qu'il adhéraît à la décision du concile. Au VI^e, les Pères demandèrent par lettre à Agathon de confirmer *leur* définition de foi par son *consentement*. L'empereur Constantin confirma positivement de son côté les décisions du concile, et ce fut lui qui les notifia par une lettre spéciale aux provinces ecclésiastiques du patriarcat romain. Le pape Léon II demanda ensuite aux évêques espagnols d'adhérer à ce concile, dans le même sens qu'on avait demandé à son prédécesseur Agathon de le faire; de telles adhésions n'étaient donc pas des confirmations autoritaires. Le VII^e n'a pas été davantage approuvé par Rome. Adrien a écrit simplement : « *Suscepimus synodum.* »

Les théologiens papistes actuels font dériver du pape la confirmation des conciles œcuméniques, ainsi que de tout concile en général. Ceux des derniers siècles, obligés d'avouer que les sept conciles œcuméniques n'ont jamais été confirmés par le pape, ont imaginé que les légats du pape, lorsqu'ils ne faisaient aucune opposition dans le concile, approuvaient *ipso facto* les décisions du concile, et que cette approbation était déjà une confirmation. Telle a été la doctrine du cardinal Orsi († 1761) : « Les décrets de foi des conciles », a-t-il dit, « ne jouissent de cette autorité qu'à cause de leur conformité avec la formule de la foi catholique, *précédemment édictée par le pontife romain.* » Une formule de foi édictée par le pape avant le concile, est une invention de théologiens aux abois. Mgr. Chaillot a répliqué ainsi : « Mais d'abord, nous ne voyons nullement dans l'histoire que les papes aient rédigé des symboles et des formules dogmatiques avant la convocation de *tous* les con-

ciles œcuméniques; car il y a eu bien des questions que les souverains pontifes n'avaient pas approfondies, ne se sentant pas assistés d'assez de lumières pour dresser des formules précises et complètes, notamment avant les conciles de Nicée et d'Ephèse ¹⁾. »

§ VI. Du nombre des conciles œcuméniques.

1° Les sept conciles ratifiés par l'Eglise universelle comme œcuméniques sont les suivants : 1. I^{er} de Nicée, 325, — 2. I^{er} de Constantinople, 381. — 3. Ephèse, 431. — 4. Chalcédoine, 451. — 5. II^e de Constantinople, 553. — 6. III^e de Constantinople, 680-681. — 7. II^e de Nicée, 787.

On a particulièrement combattu l'œcuménicité du VII^e concile, et l'Eglise anglicane la rejette encore actuellement, bien qu'elle l'ait admise avant la réforme du XVI^e siècle. L'histoire des malentendus qui se sont produits en Occident à la suite de ce concile, par suite d'une mauvaise traduction des actes, etc., est suffisamment connue; dès que ces malentendus ont été dissipés, l'œcuménicité du concile a été admise. D'ailleurs, sa seule décision importante est la licéité de la vénération des images, vérité très justifiable et très justifiée; ne sont condamnables que les abus et les superstitions.

On objecte que le pape St. Grégoire le Grand, dans maintes lettres, n'a parlé que des quatre premiers conciles œcuméniques et non du cinquième. « Je les reçois », a-t-il dit, « comme les quatre livres du saint Evangile ²⁾. » La vérité est que, dans d'autres lettres, il a aussi mentionné et admis le cinquième; et que, s'il ne l'a pas toujours cité, c'est qu'on n'y a traité que des questions de per-

¹⁾ *L'Avenir catholique*, du 11 novembre 1869, p. 561-562 : « L'autorité des conciles. » — Il faut lire toute cette réfutation d'Orsi par Chaillot. Elle est pleine non seulement de science, mais aussi de fine raillerie. L'auteur, par exemple, dit : « La conduite des papes est parfois inexplicable, s'ils ont constamment toutes les lumières pour décider toutes les questions. Par exemple, St. Pie V condamna *in globo* les propositions de Baius, sans approfondir le sujet, comme l'eût fait la qualification théologique et précise de chaque erreur. Deux siècles s'écoulèrent avant que la bulle *Auctorem fidei* de Pie VI portât la lumière sur ces questions difficiles. Il serait insensé d'accuser les papes d'avoir failli à l'accomplissement de leur devoir; par conséquent, s'ils n'ont pas rendu les décisions formelles et solennelles qui auraient irrévocablement élucidé certaines controverses, c'est qu'ils ne se sont pas sentis assistés d'assez de lumières pour faire autre chose que ce qu'ils ont fait. » Plus loin : « La pieuse *Revue* (il s'agit de la *Civiltà Cattolica*) dissimule habilement les principaux aspects de la question relative à l'autorité des conciles œcuméniques, et surtout ce fait lumineux, que tous les conciles généraux ont promulgué leurs décrets sans attendre la confirmation spéciale du pape. Ce fait incontestable *renverse l'ingénieux système* de la vertueuse *Civiltà*. » Ajoutons qu'il renverse tout le système papiste. — Voir aussi *L'Avenir catholique* du 13 mai 1869; cf. p. 130.

²⁾ X^e lettre, au sous-diacre Savinus (Lib. II, indict. XI); XLIX^e lettre, Lib. IV, indict. XIII; etc.

sonnes, et non de la foi même; son importance, dès lors, ne lui paraissait pas considérable. Voici ses propres paroles. Dans sa lettre 24^e, aux quatre patriarches d'Orient, après avoir exprimé sa vénération envers les quatre conciles comme envers les quatre évangiles, il ajoute : « *Quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra ædificium jacet. Quintum quoque concilium pariter veneror, in quo epistola quæ Ibæ dicitur, erroris plena, reprobatur. Theodorus personam mediatoris Dei et hominum in duabus substantiis* ¹⁾ *separans, ad impietatis perfidiam cecidisse convincitur.* » Et dans sa lettre 37^e, à Constantius, évêque de Milan (Lib. III, indict. XII) : « *Unde nunc ita facimus sicut vobis placuit, ut quatuor synodos solummodo laudaremus. De illa tamen synodo quæ in Constantinopoli postmodum facta est, quæ a multis quinta nominatur, scire vos volo: quia nihil contra quatuor sanctissimas synodos constituerit vel senserit, quippe quia in ea de personis tantummodo, non autem de fide aliquid gestum est, et de his personis de quibus in Chalcedonensi concilio nihil continetur, sed post expressos canones facta contentio et extrema actio de personis ventilata est. Nos tamen sicut voluistis ita fecimus, ut ejusdem synodi nullam memoriam faceremus.* »

2^o Les théologiens papistes comptent *généralement* comme œcuméniques, outre les sept précédents : 8. IV^e de Constantinople, 869-870. — 9. I^{er} de Latran, 1123. — 10. II^e de Latran, 1139. — 11. III^e de Latran, 1179. — 12. IV^e de Latran, 1215. — 13. I^{er} de Lyon, 1245. — 14. II^e de Lyon, 1274. — 15. Vienne, 1311-1312. — 16. Pise, 1409. — 17. Constance, 1414-1418. — 18. Bâle, 1431-1443. — 19. Florence, 1438-1445. — 20. V^e de Latran, 1512-1517. — 21. Trente, 1545-1563. — 22. Vatican, 1869-70. — J'ai dit « *généralement* », à cause des oppositions relatives à ceux de Pise, de Constance et de Bâle. On connaît aussi la non-réception du concile de Trente en France, et les réfutations dont les prétendus dogmes du concile du Vatican ont été l'objet.

Le concile de Constantinople de 869-870 n'a jamais été reconnu par les Orientaux; donc il ne saurait être tenu pour œcuménique, pas plus que celui de Constantinople de 879-880, qui n'a jamais été reconnu par les Occidentaux. Les quatorze conciles occidentaux susdits n'ayant jamais été acceptés par les Orientaux, ne sont donc pas œcuméniques, pas plus que le concile de Jérusalem de 1672, qui n'a jamais été accepté par les Occidentaux.

¹⁾ Le mot *substance* est encore pris dans le sens de *personne*.

Ch. XXV. Conclusions.

1° La première conclusion de ce Traité est que J.-C. a fondé une Eglise; que cette Eglise est une institution vivante, un organisme vivant et ordonné, son corps mystique, corps dont lui seul par conséquent est l'âme. Il en est l'âme par la doctrine divine qu'il lui a léguée, par la morale divine qu'il lui a imposée, par la grâce divine qu'il lui communique, soit dans les sacrements qu'il a établis, soit en dehors de ces sacrements (car l'Esprit de Dieu souffle où il veut; *Jean* III, 8).

Composée d'hommes inévitablement imparfaits, l'Eglise est, dans sa partie humaine, remplie de misères; il faut le reconnaître, et les gens d'Eglise qui, par orgueil, parlent et agissent comme si leur Eglise particulière était parfaite, ignorent manifestement l'essence même de l'Eglise. Le Christ, qui a connu toutes les misères de l'humanité à l'exception du péché, nous a appris, en disant de lui-même qu'il est « humble de cœur », à confesser que nous sommes tous pécheurs, et que celui qui veut être élevé par Dieu doit d'abord s'humilier (*Matth.* XXIII, 12).

Mais autant l'Eglise est coupable du côté des hommes qui la composent, autant elle est belle et divine du côté du Christ. Le Père céleste, en donnant à ses enfants son Fils J.-C. pour qu'ils eussent tous en lui la vie éternelle (*Jean* III, 16), leur a donné une preuve incomparable de son amour; de plus, il a voulu qu'après la mort du Christ, il y eût parmi eux une institution qui vécût de sa vie, qui répercutât dans le monde entier ses immortels enseignements, qui répandît dans toutes les âmes le feu sacré qu'il était venu apporter sur la terre (*Luc* XII, 49). Telle est l'Eglise, et telle est sa sublime mission. Non qu'elle soit une seconde révélation, ni une seconde rédemption. La révélation du Christ est une, sa rédemption une, toujours la même, toujours vivante, toujours conservée dans l'Eglise et toujours représentée par l'Eglise, comme l'âme est toujours vivante et visible dans le corps qu'elle anime. Telle est l'œuvre, vraiment divine, qu'a faite le Christ en fondant son Eglise. Quel philosophe, quel sage, quel savant, quel chef d'école, quel prince, quel monarque, a su se donner une telle postérité, non seulement dans l'histoire morte, mais dans l'humanité vivante? Aucun.

Nous ne saurions résumer ici ce que nous avons dit de la nature de l'Eglise, de ses propriétés, de ses marques les plus caractéristiques, de sa constitution, de son autorité, de sa liberté, de sa hiérarchie, des droits et des devoirs de ses membres, de son procédé conciliaire, de ses conciles œcuméniques. Ce que nous avons dit de ces choses n'est déjà qu'un résumé très incomplet de

ce qui mériterait d'être longuement expliqué. Ce Traité n'a qu'un but : mettre ceux qui prendront la peine de l'étudier sur la voie des recherches fécondes et des solutions ¹⁾).

2^o Précisons toutefois quelques points.

Nous serions heureux si ce Traité pouvait contribuer à restaurer, soit en dehors des Eglises, soit même dans les Eglises, la notion exacte de l'*Eglise*. Cette notion est malheureusement plus méconnue qu'on ne pense : là, on se représente l'Eglise comme un *imperium*, comme une hiérarchie toute chamarrée, toute en décors, toute en titres ; ici, comme un *magisterium*, comme une école toute hérissée de scolastique, toute en questions, toute en opinions, toute en systèmes, etc. De là des divisions, des déchirements, des luttes : Ego sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephæ ! Il faut supprimer ce langage et dire : Ego autem Christi ; et, de plus, il faut se rappeler que le Christ n'est point divisé ; que c'est en lui seul que nous sommes tous baptisés, et non dans le nom d'aucun homme ni même d'aucune Eglise. Et ces divisions engendrent des jalousies et des haines : omnes quæ suâ sunt quærunt, non quæ sunt Jesu Christi (*Phil.* II, 21) ; telle Eglise particulière se préfère à telle autre, veut même exclure les autres du royaume de Dieu, ose même se dire, à elle seule, toute l'Eglise du Christ et la seule Eglise du Christ ! N'est-ce pas le comble de l'orgueil, et l'abomination de la désolation dans le lieu saint ? « Et ait illis : Vos estis qui justificatis vos coram hominibus ; Deus autem novit corda vestra ; quia quod hominibus altum est, abominatio est ante Deum » (*Luc* XVI, 15).

Ce sont ces fausses notions de l'Eglise chrétienne, ces divisions, ces jalousies, ces orgueils, ces haines, ces erreurs, qui rendent l'Eglise ridicule et odieuse à tant d'esprits qui cherchent la vérité de bonne foi, et qui, ne pouvant l'apercevoir dans ces contradictions, ces systèmes, ces superstitions, ces logomachies qui se croient savantes, se détournent et combattent le christianisme, comme si le christianisme n'était pas précisément le contraire de cette fausse théologie et de toutes ces formes de l'orgueil, et comme si la véritable Eglise chrétienne n'était pas précisément le contraire de tous ces partis.

On ne saurait assez méditer cette simple définition, trop oubliée : « L'Eglise est la société des fidèles », aussi bien des simples fidèles que des membres de la hiérarchie, tous devant être unis les uns aux autres et former ainsi l'Eglise. Tout est dans cette définition. Bien comprise, elle montre que l'autorité est dans l'Eglise même, et non dans la hiérarchie seule ; que la liberté est le patrimoine de tous les enfants de Dieu ; que la hiérarchie, si elle veut remplir

¹⁾ Voir le *Questionnaire*, publié dans le *Catholique national* du 22 août 1896, p. 69-72.

dignement sa mission, doit non dominer les simples fidèles par des attitudes pompeuses, mais, comme dit Jean Chrysostome, les éclairer par la vraie science et les édifier par la vraie piété. Bien comprise, cette définition montre encore en quoi consiste la vraie catholicité ou universalité de l'Eglise, comment elle est le tout et non seulement telle ou telle partie, comment le tout est supérieur à la partie, et comment la partie qui veut s'enfler et se faire tout, viole non seulement l'universalité, mais encore l'universel bon sens.

En outre, on ne saurait assez méditer cette autre vérité : que toute société, en ce monde, doit progresser et s'améliorer sous peine de périr ; que, par conséquent, l'Eglise chrétienne, tout en restant ferme dans les enseignements et dans la constitution que le Christ lui a donnés, doit, dans ses éléments humains et dans son activité humaine, se développer. D'une part, elle doit sincèrement avouer les erreurs qui ont été enseignées en son nom, les fautes qui ont été commises par ses soi-disant représentants ; elle doit réparer le mal considérable qui est résulté des unes et des autres. D'autre part, elle doit enfin se purger de tout ce que l'ancienne barbarie, la fausse civilisation, la sophistique, la fausse science, la superstition, le fanatisme lui ont imposé, inspiré ou inoculé. L'humanité marche ; qui oserait le nier ? Donc l'Eglise doit marcher. Non seulement elle doit progresser pour son propre compte, comme société humaine, mais elle doit encore, de par la mission divine qu'elle a reçue du Christ, faire progresser l'humanité. Les reculs qu'on lui impute, doivent enfin être réparés ; il est temps que le clergé fasse sur ses actes un examen de conscience rigoureux, que les théologiens jugent sévèrement leurs méthodes défectueuses, que les simples fidèles reprennent connaissance de leurs devoirs et possession de leurs droits dans l'Eglise, et que tous ainsi travaillent à cet avancement du royaume de Dieu, à cette croissance de tout le corps, suivant le mot de St. Paul : *Caput ex quo totum corpus, per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei* (*Coloss. II, 19*).

A ceux qui nous objecteraient que ce Traité, en taisant l'institution de la papauté romaine, a omis sinon la partie principale de l'Eglise, du moins une de ses conditions vitales essentielles, nous répondrions que J.-C. n'a fondé aucune papauté romaine ; que l'ancienne Eglise n'a nullement connu l'institution de la papauté que l'on représente aujourd'hui comme la tête de l'Eglise, comme la source de sa lumière et de sa juridiction, etc. ; que, par conséquent, nous n'avons point à en parler. C'est dans le *Traité de l'Eglise romaine* que seront examinés tous les arguments des théologiens papistes en faveur du prétendu droit divin de cette papauté, et que l'on en constatera toute la futilité.

Le présent *Traité de l'Eglise chrétienne en général* n'est qu'une introduction aux Traités des différentes Eglises chrétiennes particulières. Pour pouvoir examiner et juger celles-ci exactement, il était nécessaire, en effet, d'indiquer d'abord la clef ou la norme qui doit guider dans cet examen et dans ce jugement; il fallait d'abord savoir ce que doit être la véritable Eglise, telle que le Christ l'a voulue, d'après l'enseignement des Ecritures et de la Tradition chrétienne universelle. Maintenant que nous sommes en possession de cette norme, appliquons-la aux Eglises orientales, à l'Eglise romaine, à l'Eglise anglicane, aux Eglises protestantes, à l'Eglise ancienne-catholique; établissons l'actif et le passif, en un mot, le bilan de chacune; il sera facile ensuite d'indiquer, comme conséquences, quels sont nos devoirs envers chacune.

E. MICHAUD.