

Ino. A. 33.374

Prêtre I. MIHALCESCO

Professeur, ancien doyen de la Faculté de Théologie orthodoxe  
de Bucarest

# LA THEOLOGIE SYMBOLIQUE

AU POINT DE VUE

DE

L'EGLISE ORTHODOXE ORIENTALE



BUCAREST

Tipografia Cărților Bisericești

Strada Principatele Unite

No. 60.

PARIS

Librairie Universitaire J. GAMBER

7, Rue Danton, 7

VI.

1932

Biblioteca Centrală Universitară  
B. U. B. U.  
Cota 58388  
Inventar C 57590

RC 188/02

B.C.U. Bucuresti



C57290

4590/32

Prêtre I. MIHALCESCO

Professeur, ancien doyen de la Faculté de Théologie orthodoxe  
de Bucarest

# LA THEOLOGIE SYMBOLIQUE

AU POINT DE VUE

DE

L'EGLISE ORTHODOXE ORIENTALE



BUCAREST

Tipografia Cărilor Bisericești  
Strada Principatele Unite  
No. 60.

PARIS

Librairie Universitaire J. GAMBER  
7, Rue Danton, 7  
VI.

## P R E F A C E

*Le présent travail a été rédigé — il y a trente ans — par un étudiant et à l'intention des étudiants en Théologie orthodoxes de Roumanie.*

*Le 1 Janvier 1900 je venais d'obtenir à Bucarest le titre de licencié en Théologie et, enthousiaste, je me dirigeais vers l'Université de Berlin, pour y faire des études de Philosophie et approfondir mes connaissances en Dogmatique, en Théologie symbolique et en Apologétique aussi. A côté de maîtres renommés comme : Paulsen, Dilthey, Stumpf, Lasson, Simmel, Dessoir, Vierkandt et d'autres, en Philosophie, j'ai eu le privilège d'entendre des théologiens de la taille d'un Harnack, d'un Kaftan, d'un Pfeleiderer, d'un Seeberg et d'autres, pendant trois semestres. Je fréquentais un cours de Harnack, sur la Théologie symbolique (j'ai même subi avec lui un examen sur cette matière), à côté d'autres de ses cours célèbres, comme celui sur l'Histoire des Dogmes, par exemple. Parmi les autres professeurs, Kaftan donnait aussi à ce moment là un cours sur la Théologie symbolique. Je me rappelle bien l'âpre lutte que menait Harnack contre le Catholicisme romain, tandis que mon Eglise, l'Eglise orthodoxe n'obtenait l'honneur d'une mention que quelques fois dans un semestre tout entier, malgré l'immense érudition du maître. A son tour Kaftan ne fit que rappeler le nom de l'Eglise orthodoxe, sans dire un mot de son enseignement. De même pour les manuels protestants de Théologie symboliques : on y trouvait quelques notes, très brèves, inexactes, ou plutôt d'une ignorance totale. Le Dr. W. Gass, pourtant faisait exception par son manuel de Symbolique orthodoxe. Kattenbusch avait entrepris une oeuvre importante sur le sujet, mais, le premier volume, le seul paru*

jusqu'à ce moment là et où il s'était perdu dans les problèmes d'Histoire, est à peine une introduction à la Théologie symboliques orthodoxe.

J'avais donc remarqué, du côté du Protestantisme : de l'ignorance, ou ce qui est pire, du dédain à l'égard de l'Eglise orthodoxe, comptée comme une quantité négligeable dans l'ensemble de la Chrétienté.

Il en était de même du côté du Catholicisme romain. L'excellent travail de J. A. Möhler, qui était très apprécié par Harnack, s'occupe uniquement du Protestantisme, pour le combattre ; quant à l'Orthodoxie orientale, il n'en souffle mot. Les Dogmatiques et les écrits polemiques de l'Eglise papale, donnent même l'épithète de schismatique à l'Eglise orthodoxe et la traitent en conséquence.

Indigné et révolté par l'attitude des autres confessions occidentales, j'ai pris la décision d'écrire une Théologie symbolique, dans laquelle je montrerais non pas tant ce que c'est que l'Eglise orthodoxe, mais, plutôt, comment elle voit et juge les confessions de l'Occident.

Armé d'une douzaine de Théologies symboliques catholiques, protestantes et orthodoxes et porté par l'élan de la jeunesse et par mon zèle de fils de l'Eglise orthodoxe, j'ai travaillé un été (Juin-Octobre 1901) dans un village du littoral de la Baltique. Je n'ai eu l'automne suivant qu'à revoir et à retoucher le texte complet de mon travail à Leipzig. Quelques mois après, il était imprimé à Bucarest et mis à la disposition des étudiants en Théologie et des clercs orthodoxes roumains.

Conformément au but poursuivi, qui était celui de montrer la façon dont l'Eglise orthodoxe regarde les confessions catholique romaine et protestante, j'ai exposé brièvement la doctrine et l'organisations de l'Eglise orthodoxe et beaucoup plus complètement celle des deux autres.

Et, afin de ne pas innover et de ne pas tomber dans le subjectivisme, je me suis servi — dans le critique que j'ai faite des deux Eglises occidentales — contre le Protestantisme de tout l'arsenal de Möhler et contre le Catholicisme romain de celui d'Harnack. Il se peut donc que l'appréciation que je présente de l'un ou de l'autre ensemble de doctrines, de pratiques et de procédés, soit parfois rude et sans ménagement. Mon excuse sera que dès avant moi cette appré-

ciation à été formulée par les deux champions des confessions en cause : Möhler et Harnack.

L'édition présente n'est qu'une mise au point, avec la bibliographie nécessaire, vu le changement qui s'est opéré dans les Eglises depuis l'apparition de la première édition roumaine jusqu'à aujourd'hui. Je n'ai pas eu le courage de toucher au fond, de peur de ne pas refroidir l'enthousiasme de jeunesse qui à inspiré la conception de ces pages et qui en émane.

De même il me paraît superflu d'ajouter que la présentation de ce travail serait en bonne partie différente, si je l'avais conçu aujourd'hui, à mon âge, et avec l'expérience de vieux homme et professeur.

Tel qu'il est, pourtant, cet ouvrage reproduit une ligne directrice des pensées et des sentiments qui sont encore les miens et qui, comme nous l'avons déjà dit, y sont traduit par des couleurs plus vives que celles que j'aurais pu trouver aujourd'hui.

La traduction française, ainsi que l'index, ont été faits avec l'aide de Mr. N. Chitesco, mon distingué disciple, bachelier en Théologie de la Faculté protestante de Paris, professeur au séminaire „Nifon Mitropolitul“ de Bucarest. Je lui en sais gré.

L'Auteur.

Bucarest

15 Août 1932

---

## INTRODUCTION

## INTRODUCTION

### I. DEFINITION DE LA THEOLOGIE SYMBOLIQUE ET SIGNIFICATION DU MOT „SYMBOLE“.

1. Pour définir la Théologie symbolique, il faut tout d'abord établir le sens étymologique et historique du mot „*symbole*“ dont dérive ce terme.

Le mot grec σύμβολον (substantif dérivé du verbe συμβάλλειν (τί τινι) qui signifie mettre deux choses ensemble, comparer, tirer une conclusion d'une comparaison, deviner) a le sens de: „comparaison, convention, signe distinctif“. Dans l'antiquité, le „*symbole*“ pouvait être:

a) Le nom donné à une société, une réunion quelconque, par exemple: une association commerciale, un banquet offert par plusieurs personnes à frais communs, etc“.

b) Une formule grâce à laquelle les membres d'une communauté ou d'une corporation se reconnaissaient entre eux; chez les Grecs, par exemple, les initiés aux mystères d'Eleusis usaient de semblables formules. De même aussi les fidèles d'Isis, de Serapis et de Jao, chez les Egyptiens, ou les soldats pendant les guerres civiles (les „*tesserae militares*“ sont ce qu'on appelle aujourd'hui le „mot de passe“), etc.

c) Un signe ou un objet matériel qui, de la même façon, servait à accréditer les membres d'une corporation auprès des membres de la même corporation dans une autre ville. Par exemple: le morceau d'un anneau ou d'un insigne ouvrait à celui qui le possédait la maison de ceux qui avaient l'autre partie entre les mains (*tesserae hospitalitatis*); l'insigne pouvait être exigé — comme le sont aujourd'hui les billets d'entrée — pour participer à un banquet, etc.

d) Un signe matériel, ou une image dont la vue évoquait par sa forme et sa constitution, une idée abstraite: la colombe par exemple était le symbole ou l'emblème de l'innocence,

les faisceaux étaient celui du pouvoir consulaire, la sphère le symbole de l'infini, l'encens celui de la prière, l'oiseau phénix celui de l'immortalité, etc.

En s'appuyant sur ce dernier sens du mot „symbole“, on a défini la Symbolique comme la science qui s'occupe d'étudier : les signes et leur interprétation, et on a pu parler d'une Symbolique „sainte“, „profane“, „générale“, „orientale“, „chrétienne“, etc. D'après cette interprétation du mot, la Symbolique chrétienne aurait pour objet les „symboles“ trouvés dans les catacombes comme : le poisson, le coq, le phénix l'agneau, la vigne, la palme, etc, les différents signes symboliques employés plus tard dans la peinture religieuse, ainsi que la signification symbolique des différents objets touchant au culte, etc.

Mais cette partie de la science ne représente qu'une section de l'étude de la Liturgique ; nous l'appellerons „Symbolique“, ou mieux encore „Héraldique chrétienne“, pour la distinguer de la „Théologie symbolique“.

2. La suite de l'évolution du mot „symbole“ aide à comprendre la signification qu'il devait prendre dans le Christianisme.

Dans la littérature patristique, c'est chez Tertulien que, pour la première fois, nous rencontrons le mot „symbole“. Dans son „De poenitentia“ (ch. VI), le baptême est qualifié de „symbolum mortis“. „Symbolum“ prend ici le sens de „image, préfiguration“. Le baptême, en effet, signifie la mort du vieil homme et la résurrection du nouveau. C'est dans la même acception que Denis l'Aréopagite emploie le mot „symbole“ dans le titre de „Theologia Symbolica“ qu'il donne à sa Théologie mystique. Cyprien, dans son „Epistola ad Magnum“ appelle „symbole“ la confession au plutôt la formule de foi qui recevra plus tard le nom de symbole des Apôtres. C'est le sens qui prédomine plus tard dans l'Eglise chrétienne. Les Pères et les écrivains ecclésiastiques des temps postérieurs s'attachent avec force à mettre en rapport l'enseignement religieux qu'on appelle „symbole“ avec le sens étymologique du mot σύμβολον et à justifier ce terme.

Le symbole a été considéré comme un moyen de distinguer les chrétiens des non chrétiens ou les chrétiens orthodoxes des hérétiques. Ces derniers, n'employaient pas le symbole ecclésiastique, quoiqu'il y en eût aussi „dont le venin hérétique“

tique—comme le dit Augustin—trouvait à se cacher derrière les quelques paroles qui composent le symbole“.

En latin, on traduisit σύμβολον par „indicium“ ou „signum“.

„Voici, nous dit Rufin <sup>1</sup>), pourquoi on l'appelle „indicium“ ou „signum“: c'est parce que, dans ce temps-là, comme dit l'Apôtre Paul, et comme il est raconté dans les Actes des Apôtres, beaucoup de Juifs, qui voyageaient d'un lieu à un autre, se donnaient pour des apôtres du Christ, et, soit pour un profit quelconque, soit tout simplement pour gagner leur vie (ventris gratia), allaient et prêchaient, en se servant du nom même du Christ, mais sans se conformer intégralement à la tradition (integris traditionum lineis); c'est pourquoi ils (les Chrétiens) ont établi ce signe (indicium) comme moyen pour reconnaître celui qui prêche le Christ selon les traditions apostoliques“. Augustin <sup>2</sup>) dit, de même: „C'est pour cela qu'on l'appelle symbole, parce qu'il contient la croyance et parce qu'en le professant on se fait reconnaître, comme si on en donnait la garantie, pour un Chrétien authentique“. Ajoutons encore le témoignage de Maxime de Tours <sup>3</sup>): „Suivant l'exemple biblique <sup>4</sup>), les saints Apôtres ont transmis en héritage à l'Eglise de Dieu — comme un rempart contre la fureur de l'armée diabolique — le mystère du symbole, tel qu'il permette de discerner entre croyants et perfides, dans la grande diversité future et qu'il rende étranger à la foi et ennemi de l'Eglise, aussi bien celui qui recevrait le baptême sans connaître le symbole que celui qui serait corrompu par les hérétiques“.

Comme la vie des Chrétiens était fréquemment comparée au service militaire — les expressions telles que „milles“ et „militia Christi“ le prouvent — on a cherché à établir une analogie entre le symbole chrétien et le mot de passe militaire „tessera militaris“. Rufin dit encore <sup>5</sup>): „On remarque aussi une conduite analogue dans les guerres civiles. Le modèle des armes ici est identique, et aussi l'accent de la

1. Commentarius in symbolum Apostolorum.

2. Sermo in traditione symboli.

3. Homilia de traditione symboli.

4. L'exemple auquel il est fait ici allusion se trouve dans le livre des Juges (XII, 4—6) où les gens de la tribu de Manassé choisirent un mot, que leurs ennemis, les Ephraïmites, ne pouvaient pas prononcer correctement. Ils les reconnaissaient et les égorgèrent: c'est le Sibbolet, Losungswort ou mot de passe.

5. Ouvrage cité.

voix. Les hommes ont les mêmes habitudes et les mêmes allures. Chaque commandant doit donc, pour qu'il ne se produise pas de confusions, donner à ses soldats des symboles secrets, qu'on appelle en latin „signa“ ou „indicia“. Et si, par hasard, on a des doutes sur quelqu'un, on lui demande s'il connaît le symbole. De cette façon on voit nettement, si c'est un ennemi ou un camarade“.

Saint Ambroise <sup>6)</sup> compare le symbole au serment—*sacramentum militiae*—qui attache le soldat à son commandant et le rend docile et obéissant. „Le symbole, dit-il, nous devons le réciter chaque jour, aux heures qui précèdent le lever du soleil, comme un talisman pour notre coeur. Nous y trouvons un secours pour notre âme, quand nous sommes dans l'angoisse. En effet, le soldat part-il pour les manoeuvres, ou le guerrier pour la bataille, sans prêter le „*sacramentum militiae*?“.

C'est dans ce sens aussi, que saint Nicetas de Rémésiana comprend le symbole, lorsqu'il l'appelle un „pacte“: „*Retinete semper pactum quod fecistis cum Domino, id est hoc symbolum quod coram angelis et hominibus confitemini: pauca quidem sunt verba, sed omnia continent sacramenta* 7)“.

3. A côté de „indiciu“ et de „signu“, c'est par „collatio, et „collectio“ que *σύμβολον* a été traduit en latin.

C'est Rufin qui, le premier, a donné le sens de „collatio = contingent, contribution“. Ce qui l'a déterminé à recourir à cette traduction inexacte, c'est certainement le désir de trouver dans la signification étymologique du mot „symbole“ un nouvel argument en faveur de la légende qu'il a répandue sur l'origine du symbole apostolique: à savoir que les Apôtres ont composé ensemble le symbole, chacun d'eux énonçant un article, sous l'inspiration du Saint Esprit. *Σύμβολον*, dit-il, peut avoir aussi bien que le sens d' „indiciu“ celui de „collatio“, c'est-à-dire „l'acte par lequel plusieurs personnes déposent en commun“. C'est ce qu'ont fait les Apôtres pour ce texte, chacun y contribuant par ce qui lui était inspiré 8)“.

Quoique le sens „collatio“ soit dû à une confusion entre *σύμβολον* et *συμβολή* (qui signifie bien „collatio“, mais n'a rien

6. Cf. l'écrit: De „virginibus“.

7. Cf. Batiffol, article cité dans la bibliographie.

8. Ouvrage cité.

à faire avec le „signum“ ou avec l'„indicium“ latin) et quoi que ce mot ne puisse pas, au point de vue philologique, être compris comme „résumé de la foi“ — au sens où les anciens chrétiens employaient le mot „symbole“ — pourtant cette traduction (collatio) se rencontre chez la plupart des Pères et des écrivains ecclésiastiques postérieurs à Rufin, dans tous leurs écrits sur le symbole.

Mais nous trouvons encore une confusion : celle de „collatio“ avec „collectio“ signifiant collection, rassemblement de plusieurs objets, dépôt. Par exemple, l'auteur du discours pseudo-augustinien „De symbolo“, dit, dans des termes qu'il emprunte à l'écrit de Jean Cassien contre Nestorius : „Ce qu'on appelle symbole en grec, s'appelle en latin, „collatio“. Et cela, parce que le contenu de la foi catholique se trouve concentré dans la brièveté du symbole“.

Pour appuyer cette acception du symbole on a ajouté que les Apôtres et les docteurs de l'Eglise y ont résumé tout le contenu de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ainsi, Cassien dit, en s'adressant à Nestorius : „Le symbole, comme tu le sais toi-même, tient son nom de la „collatio“. En effet, ce qu'on nomme „symbole“ en grec, on l'appelle „collatio“ en latin. Et cela, parce que le contenu intégral de la foi catholique est résumé en un seul aperçu par les Apôtres du Seigneur. Tout ce qui est répandu dans un champ immense, dans tout le corps des divines écritures, tout cela est résumé dans le parfait abrégé du symbole. Il est, par conséquent, l'expression succincte créé par le Seigneur pour résumer en peu de mots la doctrine des deux Testaments et contenir en abrégé le fond de tous leurs écrits. Il en tire sa valeur et se présente comme un raccourci très commode ayant la force d'une loi. Le Seigneur, en effet, constitue son symbole par le moyen de ses Apôtres et de ses prêtres, de la même manière qu'il avait constitué le vaste ensemble de ses écrits par le moyen des patriarches et surtout des prophètes. Il a jadis multiplié ces écrits, dans une immense diversité. Aujourd'hui il a édifié le symbole dans la plus parfaite brièveté, par le ministère des siens. A son symbole, il ne manque rien de ce que le Seigneur avait institué par ses Apôtres<sup>9)</sup>“.

Dans le sens de „collatio“, le symbole a été comparé

9. De incarnatione Christi contra Nestorium, livre VI, ch. 3.

tantôt à un capital que plusieurs commerçants mettent en commun pour entreprendre ensemble une affaire et tantôt à la contribution pécuniaire fournie par un certain nombre de personnes désirant donner un banquet à frais communs. La première comparaison se retrouve dans „*Explanatio fidei ad initiandos* <sup>10)</sup>“ où nous lisons : „Nous devons donc accepter le symbole, en raison même de cette appellation. En effet, on l'appelle „symbole“ en grec et „collatio“ en latin. Or, les commerçants ont l'habitude d'entendre par „symbole“ la déposition de leur argent dans une même caisse; ils le conservent intact, en sécurité, comme s'il s'agissait de leur fortune individuelle, car il ne faut pas que personne essaye de toucher au capital (*collationi*); enfin, les mêmes commerçants accusent pour abus de confiance tous ceux qui tentent de frauder“. „Si donc, ajoute l'auteur, ces gens du commerce et de la finance respectent la loi d'après laquelle est traité en infâme et en malhonnête homme quiconque vide leur capital, nous devons, pour notre part, nous bien garder de rien laisser de côté du symbole des ancêtres“.

Quant à la seconde comparaison, nous la rencontrons dans une des deux homélies sur le symbole, trouvées dans une collection qui porte le nom d'Eusébe d'Emèse, mais qui, en réalité, provient d'un écrivain ecclésiastique du sud de la Gaule, du V<sup>e</sup> ou du VI<sup>e</sup> siècle environ, probablement de Fauste de Riez : „Selon certains, y est-il dit, on nommait symbole chez les anciens l'argent qu'on ramassait pour offrir un banquet solennel, ou qu'on dépensait pour un déjeuner à frais communs. De même les Pères de l'Eglise, soucieux du salut du peuple, ont ramassé dans les différents livres des Ecritures des témoignages de valeur essentielle sur les mystères divins. Préparant ainsi une bonne nourriture spirituelle, ils ont rassemblé des paroles brèves et précises, faciles à comprendre, mais solides quant à leur valeur mystique, et ils les ont appelées „symboles““.

„Symbole“ a une autre fois été traduit par „collectio“, mais dans son vrai sens étymologique cette fois : ce fut par Gerson († 1429), qui considérait le symbole des Apôtres comme un petit résumé des principales vérités à croire. Beaucoup

10. Cet écrit est daté, d'après certains critiques, de Maxime de Tours, d'Ambrôise de Milano d'après d'autres.

de théologiens en son restés là et maintiennent avec force cette signification du mot „symbole“.

4. Pendant longtemps, le symbole des Apôtres porta seul le nom de „symbole“: Alexandre de Halles (1230) semble être le premier qui ait appelé ainsi celui de Nicée et celui d'Athanase; „Tria sunt symbola: primum apostolicum, secundum patrum Nicaenorum, quod canitur in missa, tertium Athanasii“.

5. Ces trois exposés de la doctrine sont compris aujourd'hui sous le nom de „symboles“ dans toutes les confessions chrétiennes. Par conséquent, la Théologie symbolique serait la science théologique qui s'occuperait de ces trois symboles oecuméniques. Mais cette définition n'est pas complète, non plus, car il y a encore, dans certaines confessions, en dehors de ces symboles, dits oecuméniques, d'autres symboles d'un caractère particulier, que la Théologie symbolique ne doit pas passer sous silence, si on la désire complète et adéquate à son but. Les Luthériens, par exemple, ont donné le titre de symbole („nostri temporis symbolum“) à la confession d'Augsbourg<sup>11</sup>). De plus, les symboles présentent leur contenu sous une forme condensée à l'excès. C'est pourquoi, depuis longtemps déjà, on avait senti le besoin de les expliquer et de les commenter au moyen de „livres symboliques“, qu'une Théologie symbolique ne peut pas non plus ignorer, si elle aspire à être une science. Certains ont même défini la Théologie symbolique comme étant exclusivement une science des livres symboliques; d'autres, par contre, ne laissent pas de place aux livres symboliques dans la Théologie symbolique. Et la vérité — ici comme dans presque toutes les questions qui se débattent — se trouve entre les deux extrêmes: La Théologie symbolique ne doit pas s'occuper exclusivement de l'étude des livres symboliques, mais elle ne doit pas non plus les ignorer totalement. Ce sont eux en effet qui expliquent la façon dont chaque confession s'est approprié les vérités comprises dans les symboles. Les symboles — comme nous l'avons dit — exposent toutes les vérités fondamentales du Christianisme sous une forme condensée. Les livres symboliques présentent alors dans son essence — sinon complètement — la Théologie de telle ou telle confession religieuse. En effet,

11) Luther nomme symboles oecuméniques: le symbole des Apôtres, celui d'Athanase et l'hymne dit „d'Ambroise“ = „Te Deum laudamus“. Le symbole de Nicée-Constantinople y est ajouté par lui à titre de supplément.

ils interprètent les vérités des symboles dans le sens de la confession à laquelle ils appartiennent. Quant à la Théologie symbolique, elle exposera la Théologie des diverses confessions, puisqu'elle a pour objet d'étudier les symboles et les livres symboliques.

La discipline nommée Théologie symbolique devrait s'appeler *Théologie confessionnelle comparée*. Un tel titre indiquerait clairement l'objet propre de l'étude. C'est seulement en tant que Théologie confessionnelle comparée, ou Théologie comparée des confessions, que la science symbolique est une science d'actualité et qu'elle mérite d'occuper une place d'honneur dans la Théologie, où elle fait partie intégrante de la Dogmatique et de l'Histoire des dogmes. Mais, pour être véritablement une Théologie comparée, la Théologie symbolique doit aller plus loin dans la recherche de la matière qui doit former son objet d'étude et ne pas s'arrêter aux livres symboliques. Elle doit connaître à fond toute la Théologie de chaque confession; or, la Théologie a pris une grande importance et s'est développée sur bien des points, dans des directions différentes de celles qu'indiqueraient les livres symboliques du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles. C'est le cas surtout pour la Théologie protestante.

Enfin, pour mieux approfondir l'esprit des confessions, la Théologie symbolique ou Théologie comparée des confessions, doit étudier les différentes formes de cultes et de prières; c'est là en effet, mieux que nulle part ailleurs, qu'on trouve exprimée l'essence même des religions.

Maintenant, nous pouvons tout résumer en disant que la Théologie symbolique est la science des confession. Cette définition paraît être la plus courte, mais en même temps la plus expressive et la plus complète de la réalité.

6. Ici se pose une nouvelle question: La Théologie symbolique doit-elle exposer dans son étude le type classique, idéal des croyances de chaque confession, c'est-à-dire ce que chaque confession désire et a tendance à devenir, ou simplement le type commun, c'est-à-dire ce qu'elle est en réalité?

Il est à remarquer que certains symbolistes ont seulement exposé le type idéal de leur propre confession, tout en ne montrant des autres que la type commun. Ils idéalisèrent ainsi leur confession, tout en matérialisant et en dénigrant les autres. C'est la manière d'agir de presque tous les symbolistes

catholiques et protestans à propos de l'Eglise orthodoxe. La science doit éviter de semblables procédés.

Décrire les confession d'après leur type idéal seulement, ce serait s'occuper de données imaginaires qu'on ne trouve nulle part réalisées ; mais, de même, les décrire d'après leur type commun exclusivement, ce serait dégrader le but qu'elles poursuivent et qu'elles espèrent atteindre un jour, sans que la faiblesse de la nature humaine puisse leur permettre encore d'y toucher. Ce qu'une confession veut devenir et ce qu'elle a pu réaliser de son idéal, voilà ce que la Théologie symbolique doit exposer.

7. Pour ce qui est de la *méthode* à employer dans l'exposition de ce qui fait l'objet de la Théologie symbolique, elle comporte deux attitudes : „une méthode comparative“ d'après laquelle on diviserait l'objet de l'étude en chapitres (par exemple : l'Eglise, les sacraments, etc.) et pour chaque point particulier on exposerait l'enseignement respectif de chaque confession. Cette méthode aurait l'avantage de donner une idée très nette de l'enseignement de chaque confession sur les différents points envisagés et de faciliter la critique, en évitant les répétitions continuelles qui, autrement, sont inévitables. Mais cette méthode a aussi ses inconvénients : elle finit par embrouiller l'objet de l'étude et introduit des divisions qui ne conviennent pas à l'étude de certaines confessions, parce qu'un même enseignement peut être envisagé à des points de vue différents. Le dogme de la justification, par exemple, appartient dans notre Eglise orthodoxe et dans celle des catholique-romains, au chapitre sur les sacrements, tandis que dans le Protestantisme il forme un chapitre à part. De plus, il y a des enseignements qui ne sont pas communs à toutes les confessions, comme par exemple : le feu du purgatoire, les indulgences, l'infaillibilité du pape, etc. qu'on trouve uniquement dans le Catholicisme-romain et qui doivent être étudiés dans des chapitres spéciaux : ou bien il faudrait les rattacher, pour les étudier simultanément, à d'autres questions, qui n'ont pas avec elles de lien naturel. Si l'on ajoute que cette méthode fait disparaître l'unité du sujet et la possibilité de tenir compte du développement historique, ainsi que des rapports qui peuvent exister entre des questions voisines, on comprendra pourquoi cette méthode a été entièrement abandonnée de nos jours.

L'autre méthode est celle qu'on appelle „la méthode systématique“; c'est l'étude de chaque confession à part. Cette méthode est la seule usitée aujourd'hui. L'ordre selon lequel se succèdent les confessions, d'après cette méthode, est le suivant: Eglise orthodoxe orientale, Eglise catholique-romaine et Eglise protestante. Cette classification des confessions a été inaugurée par les Protestants et est fondée sur l'évolution historique du Christianisme. Les Protestants considèrent en effet que l'Eglise orthodoxe orientale se trouve au bas de l'échelle du développement religieux dans le Christianisme, l'Eglise catholique-romaine gardant le milieu de l'échelle et l'Eglise protestante elle-même tenant le sommet, comme occupant le faite du Christianisme. Nous ne discutons pas ici l'assertion du Protestantisme. Nous garderons pourtant la même hiérarchie des confessions, mais nous la considérons d'un autre point de vue, le suivant: l'Eglise orthodoxe orientale occupe la première place comme étant la plus proche de la forme primitive du Christianisme et la seule conservatrice du caractère qu'il a eu durant l'époque classique de l'unité de l'Eglise. L'Eglise catholique romaine occupe le deuxième rang, comme étant plus éloignée de la vérité et entachée d'innovations et d'hérésies, et enfin, l'Eglise protestante ou évangélique tient le troisième rang, comme forme extrême du Christianisme où tout a été changé et modifié.

## II. HISTOIRE DE LA THEOLOGIE SYMBOLIQUE.

1. La Théologie symbolique doit sa naissance à la Réforme religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais, c'est à peine si nous rencontrons son titre de „Theologia symbolica“ vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, chez Bernhard von Sanden (1688) pour la première fois. Elle a débuté dans les commentaires dogmatiques et historiques des livres symboliques. (Par „livres symboliques“ nous entendons: La confession d'Augsbourg, la formule de concorde, etc, du côté luthérien; les catéchismes de Calvin et Zwingli, différents autres catéchismes et confessions comme: le catéchisme de Heidelberg, les confessions helvétique, gallicane, puritaine, belge, hongroise, etc, etc., du côté des diverses nuances de l'Eglise réformée; enfin, les décrets du concile de Trente, la profession de foi tridentine et le catéchisme romain, du côté du Catholicisme romain).

Parmi ces ouvrages, il faut signaler : du côté protestant, les „Acta synodi tridentinae cum antidoto“ (1547), composés par Calvin et l'„Examen concilii tridentini“ (1565—1573 en 4 volumes) par le célèbre théologien luthérien, Martin Chemnitz, et du côté des Catholiques romains, le travail savant du jésuite Robert Bellarmin : „Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos“ en trois volumes<sup>12</sup>). La controverse continua sur le thème des différences confessionnelles et forma pendant longtemps l'objet des préoccupations principales des théologiens. Les écrits qui traitaient de telles questions portaient le titre générique de „Theologia polemica“. (Les Réformés leur donnent plutôt le titre de „Theologia elenchtica“); c'est pourquoi nous appellerons cette époque de l'histoire de l'évolution de la Théologie symbolique : „l'époque polémique“. La méthode qu'on suivait consistait à exposer, dans un ordre systématique, le contenu des livres symboliques et à réfuter les doctrines particulières aux autres Eglises.

2. Le syncrétiste George Calixt, professeur à l'Université de Helmstedt en Braunschweig et les anglais Davenantius et Duräus essayèrent de donner une nouvelle direction à la Théologie symbolique. Ils firent tous leurs efforts pour concilier toutes les confessions, mais sans obtenir aucun résultat, sauf au sein du Piétisme, où du reste cet esprit pacificateur ne produisit guère de fruits. C'est pourquoi nous croyons que le qualificatif d'„irénique“ donné à cette époque dans l'histoire de la Théologie symbolique, répond à des intentions louables, mais qui sont restées irréalisées.

3. Le rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle achemina la Théologie symbolique sur la voie de l'histoire. La mission qui devait incomber dorénavant à cette discipline nous est clairement indiquée par le titre du livre — d'ailleurs sans autre valeur particulière — que donna à Göttingen, en 1796, le théologien Plank : „Abrégé d'une exposition historique et comparative des systèmes dogmatiques des principaux groupements chrétiens, d'après leurs idées fondamentales, les différentes doctrines qui en résultent et les conséquences pratiques

12. Parmi les nombreux travaux parus au sein du Protestantisme contre le célèbre ouvrage de Bellarmin, le meilleur est celui de Daniel Chamier : „Pastrantiae catholicae sive controversiarum adversus pontificios corpus“ (1626), en 4 volumes.

de ces doctrines". Le progrès que ce titre indique sur le terrain des études symboliques est loin d'être négligeable. Les discussions infructueuses de l'époque polémique aussi bien que les illusions déçues des irénistes, cèdent maintenant la place à des préoccupations pratiques, à la lumière des investigations historiques et de la critique comparée des confessions. La véritable Eglise „extra quam nulla salus" n'est plus considérée comme étant celle des Catholiques romains — comme ils le prétendaient, excluant du salut les Protestants — ni celle des réformateurs — comme ils le croyaient, voyant Satan dans le pape — mais la vérité est considérée comme constituant un patrimoine commun, qui se trouve conservé à des degrés différents dans tous les groupements chrétiens. Le salut réside partout où se trouve la véritable piété. „Extra Ecclesiam" signifie dorénavant „extra Christianismum".

4. Le théologien hégélien Philip Marheineke, que l'on considère comme le père de la Théologie symbolique moderne, utilise le premier (dans ses ouvrages „Les Institutions symboliques", „La Symbolique chrétienne" et „Le Système du Catholicisme" (1810—1813), une comparaison rationnelle des doctrines confessionnelles. C'est aussi lui qui donne à son étude le nom de „Symbolique" et complète la notion de cette science, en englobant dans sa sphère l'étude du culte et de la discipline ecclésiastique. Très rarement, et dans des cas spéciaux, il recourt encore à la polémique.

5. Du côté des Catholiques romains, le professeur J. A. Möhler, de Munich, se distingua par son ouvrage de Symbolique paru en 1835 (et réédité plusieurs fois depuis) où il fit preuve d'une habileté polémique extraordinaire. Ce livre présente le Catholicisme, idéalisé et spiritualisé, comme la forme de pensée la plus parfaite, tandis qu'il fait du Protestantisme une pauvre doctrine misérablement abimée dans la décadence et la ruine, et que consume, comme un feu dévorant, l'ardent désir de retrouver la prospérité de jadis, dont il ne lui reste que le souvenir... De nombreux théologiens protestants se sont efforcés de lui répondre comme il convenait, mais aucun ne paraît y avoir pleinement réussi.

6. Du point de vue de l'Eglise orthodoxe nous possédons quelques écrits sur ce sujet :

Philarète Drozdov, métropolite de Moscou : „Les differen-

ces entre l'Eglise orientale et occidentale, Moscou 1870. (Ouvrage dirigé spécialement contre les erreurs protestantes“.

André Nicolaëvitch Muraviev : „Exposition du symbole de la foi de l'Eglise orthodoxe“, Petrograde 1838, et „Parole de l'Orthodoxie catholique adressé au Catholicisme romain“, Paris 1893.

Overbeck : „Die orthodoxe und katholische Anschauung im Gegensatz zum Papstum und Jesuitismus, sowie zum Protestantismus, nebst einem Rückblick auf die päpystliche Encyklika und Syllabus“, Halle a. S. 1865.

Vladimir Guettée : „Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe, accompagnée des différences qui se rencontrent dans les autres Eglises chrétiennes“, Paris 1868.

Alexandre Lebedev : „Les différences entre les Orthodoxes et les Papistes“, Petrograde 1886.

Chr. Androustos : „Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου“, Athènes 1901.

J. Messoloras : „Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας“, 2 tomes, Athènes, 1901 — 1904.

Nicolas Ambrozis : „Ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἄλλας χριστιανικὰς Ἐκκλησίας ἐξεταζομένη“, Athènes 1906.

### III. DIVISION.

Le présent ouvrage se divise naturellement en quatre parties :

- I. Les symboles oecuméniques.
- II. L'Eglise orthodoxe orientale.
- III. L'Eglise catholique romaine.
- IV. Le Protestantisme.

Les sectes ne feront pas l'objet d'études séparées, mais elles seront considérées en même temps que l'Eglise dont elles se rapprochent le plus.

Dans la partie qui concerne l'Eglise orthodoxe orientale, seulement, nous exposerons brièvement les doctrines des Eglises hétérodoxes d'Orient. Celles-ci, en effet, ont une antiquité et une organisation qui constituent pour elles un droit de priorité par rapport à des sectes beaucoup plus jeunes, celle par exemple des Raskolniks (schismatiques), qui naquit au sein de l'Eglise nationale de Russie, ou des Quakers, ou des Anabaptistes au sein du Protestantisme, etc.

## PREMIERE PARTIE

### LES SYMBOLES OECUMENIQUES

#### 1. Le symbole apostolique.

1. Dans un but catéchétique et apologétique on a, de très bonne heure, dans le Christianisme, composé de courtes formules contenant des vérités à croire. De telles formules, nous en trouvons dans le Nouveau Testament même, surtout dans les écrits pauliniens et johanniques, par exemple : „Le Père, le Fils et le Saint Esprit ; Jésus Christ, crucifié sous Ponce Pilate ; Jésus Christ, Fils de Dieu et de l'homme, etc“. Mais, il ne faut pas déduire de là que les Apôtres auraient déjà connu un symbole, duquel ils auraient extrait ces courtes propositions. On peut affirmer au contraire, que ces formules ont servi à la composition des symboles, composition qui a commencé tout de suite après l'âge apostolique.

Le plus ancien symbole chrétien est celui qu'on appelle „le symbole apostolique“. La langue originale en est le grec. Nous le trouvons de très bonne heure en latin, mais traduit d'après le grec. Dans la Gaule du sud, on le rencontre vers l'an 500. De la Gaule, ce symbole pénétra à Rome, vers l'époque des Carolingiens. Il y prit la place d'un autre symbole plus court, qu'il supplanta comme profession de foi des candidats au baptême et se répandit dans toutes les Eglises sur lesquelles s'étendait la juridiction du siège romain. C'est du Catholicisme romain que les Protestants ont hérité ce symbole qui chez eux — l'Eglise anglicane exceptée — est le seul symbole employé au culte.

Le nom de „symbole apostolique“ donné à une formule de foi résumée, se rencontre pour la première fois dans l'épître (rédigée par saint Ambroise) que le concile de Milan adresse au pape Sirice : „Si doctrinis non creditur sacerdo-

tum — dit le concile — credatur.... symbolo apostolico, quod ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat“ 1).

Harnack, qui se contredit lui-même 2) affirme que ce symbole forme le fond premier des symboles orientaux, auquel il attribue comme date approximative la fin du III<sup>e</sup> siècle, s'est à peine à ce moment-là et „dans le cadre de l'école de Lucien, ou, dans tous les cas, sur la terre syro-palestinienne“ qu'on commença à connaître et à apprécier le symbole romain. „Il incombait à l'Eglise romaine, nous dit Harnack, de créer le symbole et avec lui la base de tous les symboles ecclésiastiques“ 3).

Kattenbusch se rallie, lui aussi, à cette opinion 4). Batiffol, de son côté, croit même que ce symbole romain, a aussi servi de fondement au symbole, qu'Eusèbe proposa devant le premier concile oecuménique 5).

Bardenhewer, au contraire, affirme que „dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons pas nous prononcer“ 6).

2. Les questions du lieu et du temps de la composition ont été fortement discutées.

Rufin d'Aquilée — dans son écrit „Expositio fidei apostolicae“ — attribue aux Apôtres la composition de ce symbole, qu'il place avant leur départ de Jérusalem pour la propagation de l'Évangile, „comme une norme à respecter dans leur future prédication, afin qu'ils ne pussent pas être induits en erreur par quoi que ce fût et qu'ils évitassent de donner des enseignements différents sur ce qui se rapporte à la foi dans le Christ“. L'auteur de l'écrit „Explanatio ad initiandos“, précise que ce symbole — composé par les Apôtres — a été apporté à Rome par l'Apôtre Pierre lui-même. Les „Sermons (sermones) pseudo-augustiniens“ expriment l'opinion que chaque Apôtre a composé un article du symbole. C'est pourquoi on trouve douze articles au total. Ainsi c'est l'Apôtre Pierre qui aurait commencé : „Je crois en Dieu, Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre“, André aurait continué : „Et en notre Seigneur Jésus Christ, son Fils unique“... et ainsi de suite jusqu'à Mathias, qui conclut avec les mots : „et à la vie éternelle, Amen“ !

1. 2. 3. cf. Batiffol, article cité dans la bibliographie.

4. Dans „Das apostolische Symbol“, I, 388—392.

5. Batiffol, article cité.

6. Dans sa „Geschichte der altkirchlichen Literatur, I, 72, en 1902.

La même opinion a été professée par Maxime de Tours, Fauste de Riez, Isidore de Séville, Bonaventure et la Sorbonne, qui, en 1529, censurait la phrase suivante d'Erasmus: „Symbolum an ab Apostolis traditur, nescio ?)“.

Cette croyance s'est conservée jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle. Au concile de Florence (1439) le métropolitain Marc Eugénique répondit au cardinal Cesarini: „Nous ne possédons ni ne connaissons le symbole des Apôtres“. Depuis, on a commencé à faire des recherches et des études sérieuses sur l'origine et l'histoire de ce symbole. Le début en est dû au chanoine Laurentius Valla, mais, en dépit des efforts de nombreux savants, la question n'a pas encore été entièrement élucidée, jusqu'à nos jours.

La légende répandue par Rufin et la croyance des siècles suivants en l'apostolicité du symbole se réfèrent, à l'origine, à la formule abrégée, qui seule existait au temps de Rufin, et qui fut remplacée, à l'époque des Carolingiens, dans l'Eglise de Rome, par une forme plus ample, importée de la Gaule du sud<sup>8)</sup>. A la longue, cette légende fut appliquée à cette dernière forme du symbole, qu'on appellera désormais „symbole des Apôtres“ tandis que l'abrégé originaire restera connu sous le nom de „symbole romain“ ou d'„ancien symbole romain“. En réalité, il ne s'agit que d'un seul et même symbole. Car, d'après les recherches qui ont été effectuées, le symbole apostolique n'est autre qu'une forme amplifiée du symbole romain. Primitivement, il a été importé dans la Gaule du sud, de Rome, où il reviendra au IX<sup>e</sup> siècle, pour être répandu sous une forme nouvelle, dans tout l'Occident.

A partir de ce moment, il ne sera plus question de la forme abrégée que nous appelons aujourd'hui le „symbole romain“. Par conséquent, l'histoire du symbole apostolique est

7. A. Vacant, article „Symbole des Apôtres, son origine et son autorité“ dans „Le Dictionnaire de Théologie catholique“ par Vacant et Mangeneau.

8. Seul, Hahn soutenait (dans: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 1897) que la forme plus longue — textus receptus — aurait été importée à Rome non pas de la Gaule du sud, mais de l'Italie méridionale. La base de cette hypothèse est bien fragile (voir: E. Vacandard: „Les Origines du Symbole des Apôtres“ dans: Etudes de Critique et d'Histoire religieuses, première partie, p. 64). Th. Zahn croit que les Apôtres avaient vraiment composé un symbole, perdu aujourd'hui. On en possède, d'après lui, deux formules jumelles: le symbole romain et la règle de foi de saint Ignace. Mais cet élève une grave difficulté: comment les premiers chrétiens auraient-ils pu changer un texte qui émanait des Apôtres eux-mêmes?

celle du symbole romain jusqu'au moment où celui-ci passa en Gaule, vers le commencement du V<sup>e</sup> siècle. Depuis lors, le symbole romain, à Rome, fut délaissé et ne subit aucune modification. Son histoire s'enrichira avec le pèlerinage en terre gauloise, qui le ramena à Rome.

La langue primitive du symbole a été le grec. Ce fait est attesté par les mentions que fait du symbole l'évêque Marcel d'Ancyre, dans son épître au pape Jules, ainsi que dans son „Psalterium Aethelstani“ et dans son „Codex Actuum Laudianus“ découverts par Jacobus Usserius à Londres (1647). Il ne faut pas s'en étonner, car on a parlé et écrit en grec dans l'Eglise de Rome jusque vers l'an 250<sup>9</sup>). On peut même ajouter que la rédaction du symbole en grec constitue un des plus forts arguments en faveur d'une date antérieure à cette année, 250. Mais si les critiques s'accordent sur ce point, il n'en est plus de même quand il s'agit de préciser la date de la rédaction primitive. Dans tous les cas, il ne peut pas être question, pour le symbole, d'une origine apostolique, que lui ont attribuée Rufin et les écrivains qui l'ont suivi, jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle et même plus tard. Une telle affirmation touche au domaine de la légende. La critique l'a exclue du domaine de l'histoire.

Théodore Zahn croit que les symboles, en général, sont l'épanouissement de la formule de baptême et qu'il y avait déjà, au temps des Apôtres, des formules de baptême stéréotypées. Peu après (entre 70—120), la forme primitive, qui devait trahir nettement l'influence judaïque subie par le Christianisme, fut modifiée — tout en gardant ses caractères fondamentaux — de telle sorte qu'elle pût satisfaire pleinement les désirs des catéchumènes recrutés parmi les païens. Cette forme, ainsi modifiée, se répandit rapidement partout. En l'an 130, nous la trouvons à Ephèse, en 145 à Rome et entre 180 et 210 à Carthage, à Lyon et à Smyrne. Entre 200 et 220, on ajouta — à Rome — le mot „père“ au premier article, et la formule ainsi conçue est acceptée dans les Eglises d'Italie, d'Afrique et probablement de la Gaule du sud. C'est cette forme qui constitue l'ancien symbole romain et qui fut conservée intacte à Rome, tandis que dans d'autres Eglises et surtout dans la Gaule du sud, on y ajoutait des commentaires explicatifs et apologétiques, occasionnés par les hérésies. Ainsi

9. Sur cette question voir Vacandard, ouvrage cité, p. 9.

fut constitué le „textus receptus“ plus étendu, qui est notre symbole apostolique d'aujourd'hui. En résumé, d'après Zahn, le symbole apostolique serait une rédaction faite à Rome entre 200 et 220, d'après un texte original grec, qui prédominait jusque vers le III<sup>e</sup> siècle.

C. P. Caspari, par contre, met en relief la différence qui sépare la „regula fidei“ et la confession précédant le baptême, dont l'origine remonte aux temps apostoliques. Le fait que la confession a été conservée presque sans changement dans toutes les Eglises, est un argument éclatant en faveur d'une très haute antiquité. Sa forme primitive nous reste inconnue. On peut présumer qu'elle naquit en Orient. Nous ne connaissons de la forme ancienne qu'une forme-fille, la première née, probablement: c'est la formule de l'ancien symbole romain, telle qu'on l'a trouvée dans le „Psalterium Aethelstani“ et dans le „Codex Actuum Laudianus“. Ce dernier écrit nous offre la traduction latine officielle de l'Eglise romaine, conformément à l'original grec. L'origine de cette formule dérivée doit, selon toutes les probabilités, être rattachée au milieu johannique et à l'Asie Mineure. Elle a pénétré à Rome „à la limite de l'âge apostolique et de l'âge post-apostolique“, sans modifications (ajoutons que, par ailleurs, Caspari croit que cette forme fut entièrement modifiée à Rome); dans sa forme actuelle, elle provient de la Gaule du sud. On ne peut pas préciser si elle y a été importée primitivement de Rome ou d'Asie Mineure. Il est plus probable qu'elle s'est développée sur la base de la forme romaine — c'est-à-dire de la forme latine — et puis, vers le V<sup>e</sup> ou le VI<sup>e</sup> siècle, elle revint à Rome, dans l'état où nous la connaissons.

Adolphe Harnack résume les rapports de l'ancien symbole romain avec les symboles occidentaux dans les six points suivants: „1. Tous ces symboles — y compris le symbole romain — présentent entre eux des analogies frappantes quant au choix et à la disposition des parties constitutives. Ce fait est rendu plus évident encore par la comparaison des symboles occidentaux avec ceux de l'Orient. 2. Plus un symbole occidental est court, plus il se rapproche de l'ancien symbole romain. 3. Plus un symbole occidental est récent, plus il s'éloigne du symbole romain par des additions (jamais par des omissions). Ces additions — à peu d'exceptions près — ne sont pas faites dans des buts apologétiques, mais pour une meilleure

compréhension du texte. 4. Ces augmentations des symboles occidentaux constituent — sauf quelques exceptions — des degrés intermédiaires entre la forme romaine plus courte et celle de notre texte d'aujourd'hui, la plus longue de toutes. 5. Moins une Eglise est influencée par l'Eglise romaine, plus son symbole est éloigné du symbole romain, par la longueur. Par exemple : les symboles des Eglises gauloises sont parmi les plus détachés de Rome, et par conséquent présentent une des formes les plus longues. 6. Si on ramène toutes les formes occidentales à un type primitif — en laissant de côté toutes les différences — on obtient la forme courte du symbole romain. Par conséquent, le „textus receptus“, de notre „symbole apostolique“, représente la dernière étape de l'évolution du type des symboles occidentaux. Les origines de la forme abrégée — celle du symbole romain qui est la plus ancienne — remontent jusqu'à la moitié du second siècle<sup>10</sup>). Mais cette forme ne peut pas remonter plus haut que l'an 145. On n'y trouve, en effet, aucune addition apologétique, dirigée contre l'hérésie de Marcion, qui fleurissait à Rome à cette date. Mais on ne peut pas affirmer avec précision que l'ancienne forme est née à Rome. Au contraire, rien ne s'oppose a priori à ce qu'elle ait été importée de l'Orient, puisque les symboles orientaux et occidentaux dérivent d'un même type primitif, par conséquent d'une souche qui doit être cherchée en Orient.

L'opinion de Caspari, suivant laquelle le symbole serait sorti du milieu johannique, c'est-à-dire du cercle des disciples de Jean l'Évangéliste d'Asie Mineure (Ephèse ou Antioche), doit être tenue sinon pour une fiction, du moins pour une hypothèse extrêmement fragile.

Ferd. Kattenbusch considère le symbole comme une production exclusive de l'Eglise romaine et comme étant à la base de tous les symboles orientaux, qui se sont formés plus tard et sur son modèle. Il lui fixe pour date de composition les années 100 à 120. Il est à remarquer que, dans l'étude extrêmement minutieuse qu'il fait de tous les symboles, ou fragments et traces de symboles, qui nous sont parvenus, Kattenbusch reconnaît l'indice, à la base d'une grande partie des symboles orientaux, d'un symbole palestinien qui doit

10. Dans „Real Encyclopädie“, Harnack fait remonter les origines du symbole jusqu'au commencement du II-e siècle, mais, dans sa brochure, „Dans apostolische Glaubensbekenntnis“ et dans ses cours sur la Symbolique il soutient l'autre opinion.

être plus ancien. L'affirmation de cet auteur, selon laquelle les symboles orientaux auraient pour prototype original le symbole romain, est donc contredite par ses conclusions mêmes.

E. Vacandard n'admet pas l'origine apostolique du symbole. Si les Apôtres avaient composé une règle de foi uniforme, le texte fixé par eux eût été précieusement conservé sans aucune modification. Les Pères de l'Eglise, les évêques et les prêtres ont toujours eu des scrupule à changer quoi que ce soit des Saintes Ecritures. N'auraient-ils pas maintenu ces scrupules en ce qui concerne le symbole, s'ils l'avaient cru apostolique et inspiré ? Pourtant nous voyons que les symboles des diverses Eglises (orientales ou occidentales) diffèrent beaucoup les uns des autres. Par exemple, la confession baptismale de l'Eglise de Jérusalem, ou le symbole de saint Cyrille, différerait beaucoup, au IV<sup>e</sup> siècle, du symbole romain. Est-il permis d'affirmer que toutes les Eglises — excepté celle de Rome — auraient perdu conscience de l'origine apostolique de leur credo et, par conséquent, n'ont pas été gênées pour le modifier selon les circonstances ? C'est là une hypothèse injurieuse à l'égard de ces Eglises et tout à fait superflue, qui, d'ailleurs ne résout pas la difficulté, puisque l'Eglise de Rome elle-même a profondément modifié son credo. On ne peut donc admettre cette hypothèse. Les plus anciens Pères et les premiers évêques de Rome n'ont pas attribué au credo une origine apostolique. Le symbole romain était même inconnu des écrivains ecclésiastiques du I<sup>er</sup> siècle. Vers la fin du II<sup>e</sup>, il commence à être connu, et vers la fin du III<sup>e</sup>, il est en usage dans toutes les Eglises de l'Occident et de l'Afrique. Il a donc dû être composé entre 150 et 200, quoique Rufin l'ait estimé plus ancien : „tradunt majores nostri“. Sous sa forme primitive, la plus courte, le symbole s'est répandu dans toutes les Eglises, qui se trouvaient sous sa juridiction : En Italie du nord, en Dacie, en Afrique, en Espagne, en Gaule, en Bretagne et en Irlande. A partir du IV<sup>e</sup> siècle, on commença à lui faire des additions et des modifications dans toutes ces Eglises, et surtout en Gaule, de sorte qu'au VII<sup>e</sup> siècle, le „textus receptus“ s'était déjà constitué. Nous le rencontrons de nouveau à Rome, emprunté probablement à la Gaule. Grâce au crédit et à l'autorité de l'Eglise romaine, il fut accepté, sous cette forme, par toutes les Eglises.

Le philologue classique, Ed. Norden — après avoir étudié

le style du symbole — s'est rattaché à l'opinion de Kattenbusch et de Caspari, opinion partagée aussi par Zahn, Blum, Bäumer, Burn, Sanday, etc., selon laquelle le symbole doit être daté des années 100 à 110<sup>11]</sup>. On a même soutenu que l'expression „carmen Christo dicere“ de l'épître de Pline à Trajan (112-113) se rapportait à ce symbole<sup>12]</sup>.

Après la guerre mondiale, les recherches se sont dirigées dans une autre direction et ont abouti à d'autres résultats. Jusqu'à cette date on admettait l'existence d'un seul symbole et, dans le cas où on reconnaissait un symbole trinitaire plus court et une profession de foi christologique plus développée, on ne cherchait pas à préciser les rapports existant entre les deux. En 1917, le père Peitz écrivait<sup>13]</sup> et plus tard (1918) il présentait à l'Académie de Vienne<sup>14]</sup> une communication dans laquelle il affirmait qu'on peut poursuivre presque jusqu'à l'époque apostolique l'existence de deux symboles — l'un plus court, trinitaire, l'autre, plus développé, christologique — ; les deux auraient fusionné vers le commencement du III<sup>e</sup> siècle et donné naissance au symbole romain. En se fondant sur l'affirmation de l'histoire ecclésiastique (Eusèbe, Hist. Eccles. V, 28, 6, reproduite dans „le Petit Labyrinthe“) il précisait même que ce fait se serait produit au temps du pape Zéphirin.

Peu après, Holl fit une nouvelle communication à l'Académie de Berlin<sup>15]</sup> et Harnack<sup>16]</sup> y répondit. Une communication de Lietzman<sup>17]</sup> vient ensuite, sur le même sujet: la forme du symbole romain avant la fusion de la formule christologique avec la formule trinitaire.

Les trois savants étaient d'accord — à peu d'exceptions

11. Dans son travail „Agnostos Theos. 1913.

12. Cf. H. Lietzman „Die liturgischen Angaben des Plinius“ dans „Geschichtliche Studien für A. Haak zum 70 Geburtstag“, 1916, p. 34-38 et „Carmen-Taufsymbol“ dans „Rheinisches Museum“ 1916, p. 281-282 et Fr. Dölger „Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze“ dans „Liturgiegeschichtliche Forschungen“, t. II, 1916, p. 116 sq. chez J. de Guellinck: „L'histoire du symbole des Apôtres“, dans „Recherches de Sciences religieuses“, t. XVIII, 1928, p. 118-125.

13. Glaubensbekenntnis der Apostel, dans les Stimmen der Zeit, t. XCIV, 1917-1918, p. 553-566.

14. Liber Diurnus, Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei von Gregor dem Grossen, dans Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie zu Wien, philosophisch-historische Klasse, t. CLXXV, p. 1-114 (1918).

15. Zur Auslegung des 2 Artikels des sogenannten Apostolischen Symbolums, dans les Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1919, I, p. 2-12.

16. „Zur Abhandlung des Herrn Holl“, „Zur Auslegung...“, ibidem p. 112-116.

17. „Die Urform des Apostolischen Glaubensbekenntnisses“, ibidem p. 269-274 et „Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses“ dans „Festgabe A. von Harnack, zum 70 Geburtstag“ dargebracht, p. 222-242 (1921), chez Guellinck, loc. cit.

près — pour affirmer que le symbole comprenait seulement, à ce moment-là, trois articles courts sur Dieu le Père, Dieu le Fils et sur le Saint Esprit.

Deux autres savants, Haussleiter<sup>18)</sup> et Nussbaumer<sup>19)</sup>; ont poursuivi les recherches sur les deux formes du symbole, dans une étude approfondie des textes qu'on trouve dans l'ancienne littérature patristique. Ils confirment encore l'existence parallèle des deux formes qui ont fusionné vers la fin du II<sup>e</sup> siècle et au commencement du III<sup>e</sup>. Hausleiter, faisant aussi foi à l'affirmation d'Eusébe (comme Peitz) croit que cette fusion s'est effectuée sous le pape Zéphirin.

Lietzman<sup>20)</sup> se déclare contre l'hypothèse d'une fusion au temps du pape Zéphirin, mais cette hypothèse ne reste pas moins vraisemblable<sup>21)</sup>.

Lebreton accepte cette opinion comme probable<sup>22)</sup> et dans une étude remarquable<sup>23)</sup> il cherche à l'approfondir. Il estime que la fusion des deux formules du symbole, qu'on rencontre, pour la première fois, chez Irénée, ne s'est pas effectuée d'un seul coup et à un moment donné, mais qu'elle s'est faite peu à peu. On la trouve pour la première fois dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle.

Les récentes recherches confirment donc pleinement ce qu'avaient soutenu Harnack, Krüger, Batiffol, Burn, Mac Giffert, etc.: l'origine du symbole romain doit être placée au commencement des luttes gnostiques.

Voilà ce qu'on peut dire—dans l'état actuel de nos connaissances—sur l'époque et le lieu de la composition de ce symbole.

En ce qui concerne l'auteur, il n'y a pas lieu de douter que le symbole romain ne doit pas être attribué à une seule personne. Il est en effet le produit de la communauté chré-

18. „Trinitarischer Glaube und Christenbekenntnis der alten Kirche“, dans „Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie“, t. XXV, 4, 1920.

19. „Das Ursymbol nach der Epideixis des heiligen Irenaeus und dem Dialog Justins“, dans „Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte“, t. XIV, 2, 1921.

20. „Symbolstudien“, dans „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“, t. XXI (1922), p. 1-34; t. XXII (1923), p. 25-279; t. XXIV (1925), p. 193-202; t. XXVI (1927), p. 75-95; cf. Discussion de la thèse de Hausleiter, même revue, t. XXI, p. 1 sq; apud Guellinck, 1. cit.

21. Cf. Guellinck, article cité dans „Recherches des Sciences religieuses“.

22. Histoire du dogme de la Trinité, t. II, p. 106 sq.

23. Les Origines du symbole baptismal, dans „Recherches de Sciences religieuses“, t. XX, No. 2 (1930) p. 97-124.

tienne d'une Eglise entière, comme l'ont été tous les symboles, de même que les poésies populaires sont l'oeuvre d'un peuple tout entier.

3. Le contenu du symbole constitue un résumé parfait de l'enseignement évangélique. Ces paroles de Luther en donnent un éloquent témoignage: „Cette confession n'a pas été faite ou inventée par nous-mêmes, ni par les pères qui nous ont devancés. Ce symbole est un extrait des écrits de nos chers prophètes et apôtres, c'est-à-dire de toutes les Saintes Ecritures, de même que le miel est extrait par l'abeille de quelques fleurs belles et agréables. En effet, il est composé brièvement à l'intention des enfants et de tout chrétien, de sorte que c'est à juste titre qu'on peut l'appeler „le symbole ou la croyance des Apôtres“. Il est, en effet, tellement bien rédigé, qu'on n'aurait pas pu le composer à la fois plus riche, plus clair et plus bref“.

Plus juste encore paraît être l'appréciation de Nicéas, l'évêque de Remesiana, qu'Augustin répète à plusieurs reprises, parfois en la développant. „Les paroles du symbole sont peu nombreuses, mais toutes, elles contiennent des sacrements choses divines). Comme des pierres précieuses, elles forment une couronne—étant ramassées dans toutes les Ecritures—sous une forme très condensée, afin que les fidèles qui ne savent pas lire et ceux qui sont empêchés de lire les Ecritures, puissent cependant parvenir à la connaissance du salut“.

4. Pour rendre plus visible la différence qu'il y a entre la forme courte du symbole (ancien symbole romain) et sa forme plus longue (symbole apostolique, ou *textus receptus*) nous les mettrons en parallèle, le premier symbole dans sa langue originale grecque, et le second en latin:

Art. 1. — Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα,

Art. 2. — καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, (τὸν ?) υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν,

Art. 3. — τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,

Art. 4. — τὸν ἐπὶ Ποντίας Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,

Art. 1. — Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae.

Art. 2. — et in Jesum Christum, filium ejus unicum, dominum nostrum,

Art. 3. — qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine.

Art. 4. — passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus,

- |  |   |
|--|---|
| Art. 5. — . . . . .  | Art. 5. — descendit ad inferna;   |
| Art. 6. — τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα<br>ἐκ νεκρῶν,                                     | Art. 6. — tertia die resurrexit a<br>mortuis,   |
| Art. 7. — ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρα-<br>νοὺς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ<br>Πατρὸς,         | Art. 7. — ascendit ad coelos, sedet<br>ad dexteram dei, patris omni-<br>potentis,   |
| Art. 8. — ὅθεν ἔρχεται κρίναι ἔων-<br>τας καὶ νεκροὺς,                               | Art. 8. — inde venturus est, judi-<br>care vivos et mortuos.  |
| Art. 9. — καὶ εἰς Πνεῦμα Ἅγιον,  | Art. 9. — Credo in Spiritum Sanc-<br>tum,   |
| Art. 10. — ἁγίαν ἐκκλησίαν ἄψευ-<br>στὴν ἀμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν <sup>24</sup> ). | Art. 10. — sanctam ecclesiam, ca-<br>tholicam, sanctorum communio-<br>nem, remissionem peccatorum,<br>carnis resurrectionem et vitam<br>aeternam. Amen. |

5. D'oecuménicité — au vrai sens du mot, il ne peut pas s'agir dans le cas du présent symbole. Au XV<sup>e</sup> siècle—nous l'avon déjà vu — Marc Eugénique lui conteste l'apostolicité, en affirmant qu'il est ignoré dans l'Eglise orientale. Quoique il ne faille pas prendre cette affirmation au pied de la lettre — à savoir que ce symbole aurait été tout à fait ignoré dans l'Eglise orthodoxe orientale—mais que certain par là, Marc Eugénique entendait seulement lui contester l'apostolicité, toujours est-il que le symbole apostolique n'était pas en usage dans notre Eglise. Fermement fidèle au système synodal, l'Eglise orientale n'a toujours gardé que le symbole de Nicée-Constantinople, puisqu'il a été composé et prescrit pour la pratique du baptême par les synodes oecuméniques, autorité suprême dans cette Eglise. Pourtant on ne peut pas refuser totalement au symbole apostolique l'honneur de l'oecuménicité. Car, au point de vue du contenu, il renferme les parties essentielles du symbole nicée-constantinopolitain. Il ne contredit en rien, de même qu'il ne contient aucune expression suspecte d'hérésie, ou qui ne soit pas absolument orthodoxe. C'est pour quoi, il partage la pleine approbation de l'Eglise orthodoxe. Et dès lors, il peut avoir le privilège de l'oecuménicité.

6. L'Eglise catholique romaine a commencé, depuis une dizaine d'années, à faire des recherches objectives sur l'histoire du symbole apostolique. Elle ne s'était pas contentée tout d'abord de l'idée que ce symbole était d'une provenance directement apostolique; mais elle a tenté ensuite de lui dé-

24. Chez Marcel d'Ancyre on trouve l'expression: ἑωρῆν αἰώνιον.

couvrir un caractère surnaturel, comme s'il avait été directement inspiré et dicté aux Apôtres par le Saint Esprit. Avec la réserve que les Apôtres n'en sont pas les auteurs, mais seulement les intermédiaires, ce symbole peut être dit „apostolique“. Aussi conserve-t-il le même rang que les Saintes Ecritures elles mêmes. Cette théorie a été directement ou indirectement défendue par les théologiens catholiques-romains, selon les besoins de l'Eglise ou de l'ordre dont faisaient partie ces théologiens, ou enfin selon les suggestions de la curie papale. Voilà pourquoi tout ce qu'on a écrit jusqu'à une date récente, dans cette Eglise, sur le symbole apostolique se résume à de simples explications et interprétations du texte.

Aux attaques de la critique contre l'authenticité du symbole, l'Eglise catholique romaine a presque toujours répondu comme l'a fait Rudelbach, qui décrit et réfute l'argumentation adverse de la manière suivante : Comparant le symbole avec un temple, Rudelbach exprime son étonnement qu'une critique légère ose s'élever pour jeter des doutes sur quelques parties de ce temple et même sur toute l'oeuvre du Saint Esprit, comme si ce temple n'était pas là depuis un si grand nombre de siècles et comme si les voix vivantes qui retentissent en lui ne trouvaient pas d'écho dans le coeur de tant de fidèles. A la base de ces doutes se trouve la calomnie, fondée sur l'absence de la foi, ainsi que sur l'ignorance, le manque d'intelligence et de vie chrétienne. Ceux qui ont commencé l'attaque (mille cinq cents ans après la fondation du temple) ont critiqué le symbole dans ses parties constitutives. Ne pouvant faire autre chose, ils se sont contentés de détacher quelques pierres de l'édifice. A leur grand désarroi, il y avait de la vie dans les pierres mêmes et, loin de réussir à briser le temple, les milliers de voix qui le remplissaient leur répondirent que l'Esprit ne se laisse pas insulter.

Un siècle après, d'autres critiques vinrent, qui pensaient réaliser ce que leurs devanciers avaient tenté : ils demandèrent le nom de l'auteur et l'année de la composition du symbole, faute de quoi ils comservaient leur hypothèse de la formation progressive du symbole au cours des six premiers siècles chrétiens. Réponse leur fut donnée de la manière suivante : Les critiques qui demandent ces choses ne savent pas qu'on ne construit pas ainsi un temple, surtout

quand il s'agit du temple de l'Esprit de Dieu. Ils ne savent pas, non plus que les réponses à leurs questions leur sont parfaitement données dans l'expression parfaite de vie formulée par les contours de ce temple.

Et pourtant — s'étonne Rudelbach — à ceux-ci suivit une horde de „savants“, de ceux qui croient pouvoir entreprendre n'importe quoi sans le don spirituel du discernement. Or ce sont ceux qui connaissent quelque peu l'art de la construction d'un temple spirituel qui peuvent comprendre les difficultés d'une pareille entreprise, qu'ils comprennent aussi la vanité de leurs efforts. On n'a jamais eu le droit de nier l'existence de eaux bénies du Nil, pour le simple motif que personne — d'après les antiques légendes — n'a vu les sources du fleuve sacré. (Ueber die Bedeutung des apostolischen Symbolums).

## 2. Le symbole nicée-constantinopolitain.

1. Ce symbole est appelé „oecuménique“ et à juste titre, puisqu'il est reconnu par toutes les confessions et sectes chrétiennes, les Unitaires exceptés. Pour l'Eglise orientale en particulier il est le symbole par excellence, le seul employé comme confession de foi au baptême ou aux offices liturgiques, ainsi que dans toute occasion où il y a besoin d'une confession. Le nom de „nicée-constantinopolitain“<sup>25</sup> lui a été donné parce qu'il a été composé, du premier au septième article, au premier synode de Nicée (325), et au premier synode de Constantinople (381) — deuxième synode oecuménique — depuis le huitième article jusqu'à la fin.

Comme on le sait, le premier synode de Nicée s'est réuni pour se prononcer au sujet de l'hérésie d'Arius, qui niait la divinité du Fils en le plaçant parmi les créatures. L'adversaire le plus ardent et le plus savant d'Arius était le diacre Athanase, envoyé par Alexandre, évêque d'Alexandrie, et qui devint, par là même, le chef du parti anti-arien. Mais la majorité des évêques, membres de ce synode, formaient un parti du centre, cherchant à concilier les extrêmes. Il semble que le symbole, qui comprend l'enseignement ortho-

25. En abrégé, nous emploierons les initiales „N. C.“ au lieu de „nicée-constantinopolitain“; „N.“ au lieu de „nicéen“ et „C.“ au lieu de „constantinopolitain“.

doxe se rapportant à la divinité du Logos, n'ait pas été composé à ce moment-là; mais on s'était efforcé de faire adopter un symbole qui existait déjà dans l'Eglise et auquel on ajouta de petites parties explicatives contre l'Arianisme. Conformément aux intentions de réconciliation des deux extrêmes, les évêques ont pris comme base du symbole rédigé par le synode, non pas celui de l'Eglise d'Alexandre, mais vraisemblablement celui de l'Eglise de Césarée. Etait-ce par déférence, pour Eusèbe, l'évêque de cette ville, dont la personnalité et l'érudition étaient hautement appréciées par l'empereur Constantin lui-même, ou par diplomatie — puisque cet évêque penchait plutôt en faveur d'Arius auquel on enlevait, de cette manière, toute protestation d'injustice? Toujours est-il qu'on y trouve ajoutées aussi les expressions favorites d'Athanase et de évêques orthodoxes: „οὐσία, γεννηθείς οὐ ποιηθείς etc“. L'hypothèse de la provenance césaréenne de ce symbole est fondée sur l'affirmation que l'on trouve dans une épître d'Eusèbe à son Eglise (conservée par l'historien Socrate, livre I, c. 5), d'après laquelle c'est le texte procuré par Eusèbe lui-même qui a été reçu par le synode. Voici maintenant ce texte:

„Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἀπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, ὕιόν μονογενῆ, πρωτότοκον πείσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ θεοῦ πατρὸς γεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἤξοντα πάλιν κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον“.

Voici également le texte du symbole nicéen avec ses additions:

„Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ὕιόν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῆ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοῦς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα“.

Après le texte vient l'anathématisation contre Arius, que nous laisserons de côté.

2. D'après une tradition qu'on peut suivre jusqu'au synode de Calcédoine (451), les 150 Pères rassemblés au synode de Constantinople (381) pour prendre les décisions contre l'hérésie de Macedonius et d'Apollinaire, approuvèrent le symbole nicéen et formulèrent les articles suivants (8-12). Mais les actes du synode constantinopolitain sont perdus pour la plupart, de sorte que nous n'en connaissons pas les travaux en détail. Selon certains critiques, il n'y a d'original que la lettre synodale à l'empereur et quatre canons. Dans des collections plus récentes, on trouve également le texte du symbole, mais la critique le juge interpollé, car il lui manque une introduction historique, et il vient après les canons. Les membres du synode constantinopolitain déclarent, dans leur lettre à l'empereur, avoir fortifié la croyance nicéenne, de même que le premier canon ordonne de garder la croyance des 380 Pères rassemblés à Nicée de Bithynie. Les historiens comme Socrate, Sozomène, Theodoret et Grégoire de Nazianze (ce dernier prit part à ce synode et même le présida pendant quelque temps) nous confirment le fait, que le synode a sanctionné le symbole nicéen et qu'il a composé l'article concernant le Saint Esprit, ainsi que les anathématisations contre les Pneumatomaques et les articles suivants. Mais la comparaison du texte du symbole de C., tel que nous le possédons aujourd'hui et qu'il se trouve dans les actes de ce synode, avec celui de N., offre des divergences frappantes. Dans celui de C. il y a quatre omissions, parmi lesquelles celle des mots *τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* (dirigés directement contre Arius), dix additions et cinq corrections de style, si bien qu'il est malaisé de soutenir que les premiers huit articles de C. forment le texte de celui de N.

On a répliqué que les changements opérés dans le texte de N. restituaient le texte biblique, mais le mot *ὁμοούσιος* n'est pas, non plus, strictement biblique et pourtant il a été conservé, tandis que l'expression *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* a été entièrement exclue. Dans l'article concernant le Saint Esprit on ne trouve pas — conformément à l'enseignement orthodoxe — le mot *ὁμοούσιος*. Il est aussi à remarquer que cet article n'est pas suffisamment développé, comme il aurait dû l'être, s'il avait été composé contre les Pneumatomaques. De plus,

les anathématisations contre les Pneumatomaques manquent même dans le texte trouvé dans les actes synodaux.

Du fait que la première partie du symbole que nous possédons ne coïncide pas avec celui de N. et à cause des défauts que l'on remarque dans sa seconde partie, on a tiré la conclusion que, dans ce qu'on appelle le symbole N. C., la première partie (art. 1-7) n'est pas formée par le texte nicéen, et que, de même, la deuxième partie (art. 8-12) ne peut pas avoir été composée à Constantinople, ou du moins au concile de 381 contre les Pneumatomaques. Par conséquent ce symbole ne serait ni N., ni C. Ajoutons que les critères extérieurs favorables à l'authenticité de ce symbole manquent totalement. Jusqu'au synode de Calcédoine (451) aucun autre synode ou écrivain ne fait allusion à ce symbole, même quand il s'agit du synode et du symbole Constantinopolitains. C'est à peine à partir de la deuxième moitié du V<sup>e</sup> siècle, quand l'oecuménicité du synode de Constantinople de 381 fut reconnue, qu'on commence à parler du texte de notre symbole, qu'on appelle tantôt C., tantôt N. C.

Outre cela, l'existence du texte de notre symbole est attestée avant même l'année 381. Il se trouve déjà, en 373/374 dans l'„Ankoratus“ d'Epiphane (ch. 118), qui le recommande à l'Eglise de Syedra de Pamphylie comme confession de foi pour le baptême. Le texte de l'Ankoratus se distingue de N. C. en ce qu'il a en plus deux petites additions ainsi que les anathématisations du symbole N.

L'anglais Hort a démontré que C., c'est-à-dire le symbole identique d'Epiphane, n'est pas construit sur la base de N., mais qu'il est une rédaction nicéenne de la confession de foi de Jérusalem, que l'on trouve sous une autre forme dans les catéchèses de Cyrille. A cette confession de baptême on a ajouté les décisions du synode de Nycée contre Arius, ainsi qu'on le faisait pour toutes les confessions de baptême. Epiphane lui-même l'a sans doute empruntée au diocèse de Jérusalem.

3. Ici se pose la question : Comment le synode de Constantinople (381) a-t-il été amené, dans sa lutte contre les Pneumatomaques, à s'appuyer sur ce symbole, le consacrant ainsi comme officiel, et non pas sur N., qu'il pouvait compléter, ou enfin sur tout autre symbole ?

C. P. Caspari, en se basant sur l'autorité reconnue dans

toute l'Eglise de son temps, du vieil évêque de Salamine, Epiphane, attribuée à l'influence de celui-ci l'appropriation que le synode fit de ce symbole.

Hort et Harnach rendent Cyrille de Jérusalem responsable du choix du synode. L'évêque aurait dû rendre compte de sa foi devant le synode. Comme profession de foi, il aurait prononcé la confession du baptême, telle qu'elle était pratiquée dans son Eglise. Elle aurait été appréciée par le synode, au point qu'il se la serait ostensiblement appropriée contre les Pneumatomaques. Mais on ne trouve aucune trace d'une justification de Cyrille devant le synode, de sorte que cette affirmation reste une hypothèse sans aucun fondement.

Burn croit la même chose ; mais lui non plus ne donne aucune explication sur le motif qui aurait pu déterminer Cyrille à exposer la confession de son Eglise, donnant ainsi au synode l'occasion de l'adopter. Son autorité morale et l'ancienneté de son Eglise ne suffisent pas pour nous expliquer ce point.

Johannes Kunze expose en détail une autre opinion qui semble être plus acceptable. Il ressort d'un discours prononcé en 381, à l'occasion d'un baptême, par Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople et président du synode, qu'il ne connaissait pas notre symbole. En effet, il ne s'en sert pas. Il s'ensuit que le symbole a été admis sous la présidence de son successeur, Nectaire. C'est celui-ci, en effet, qui le fit accepter. Quand les membres du concile le choisirent pour archevêque, conformément au désir de l'empereur, il occupait la fonction de prêtre et n'était pas encore baptisé. Comme le dit l'historien Sozoméne dans son histoire (VII, 8) : „Il fut aussitôt baptisé et, encore vêtu de ses vêtements de baptême, il fut proclamé évêque de Constantinople, selon la décision du synode“.

Le baptême fut fait par l'évêque Diodore de Tarse, ville d'origine de Nectaire. Pour être baptisé, il dut naturellement apprendre la confession du baptême, telle qu'elle était pratiquée dans l'Eglise de Diodore. Sans que cela soit très sûr, il est probable que notre symbole a été la confession du baptême de Tarse. Il est aisé d'expliquer cette pénétration du symbole à Tarse. Il se trouvait à Epiphane, à Chypre, qui le recommanda à l'Eglise de Syedra, en Pamphylie, d'où il pouvait enfin passer à Tarse. D'autre part, il n'est pas impo-

ssible qu'il soit arrivé en Palestine avant d'arriver à Chypre, on encore au même moment.

Lors de son élection comme évêque, Nectaire a dû, conformément à l'usage, déposer sa profession de foi devant l'assemblée des évêques et cette profession ne pouvait pas être différente de celle qu'il avait déjà [prononcée au baptême, puisqu'il n'en connaissait certainement aucune autre, n'étant pas théologien de profession, n'étant même pas chrétien. Sa confession de foi a été consignée parmi les actes de la séance élective et, de cette manière, elle a été incorporée aux actes synodaux, de même que la confession au baptême de l'Eglise de Césarée nous a été conservée parmi les actes du synode de Nicée, grâce à Eusèbe, et celle de l'Eglise de Philadelphie parmi les actes du synode d'Ephèse, grâce à Charisios. Si l'on se rappelle les acclamations des évêques : „celle-ci est la vraie foi, c'est ainsi que nous croyons nous mêmes..." etc., on comprend aisément la facile reconnaissance officielle du symbole. C'est ainsi que s'explique peut-être l'affirmation répétée et accentuée tant de fois au cours de l'histoire, suivant laquelle le II<sup>e</sup> synode a été présidé par Nectaire, sans qu'il soit fait mention de Grégoire de Nazianze.

On ne sait pas, ou, tout au moins on ne peut pas le déduire du rapport fait par ce synode à l'empereur, si le texte du symbole se trouvait parmi les actes synodaux envoyés au chef de l'état. De même il est peu admissible que Nectaire ait remplacé l'ancienne profession de foi constantinopolitaine au baptême par celle-ci. Une autre conjecture expliquerait également ce point. On sait que l'empereur convoqua de nouveau, en 383, un synode à Constantinople. Il demanda à chacun des chefs des différents partis une profession de foi, qu'il déchira ensuite, sauf celle de Nectaire qui obtint son approbation. Sans doute, Nectaire présenta à l'empereur la même confession que celle qu'il avait lue à son baptême. Il avait aussi une raison de plus pour présenter cette même confession à l'empereur : elle avait été acceptée deux ans auparavant, par le synode de 381. L'approbation de l'empereur étant acquise, il n'y avait plus de difficulté à ce que le symbole nouvellement introduit écartât celui qui se trouvait alors en usage à Constantinople. Une dizaine d'années après, nous le trouverons (à Nil le Sinaïte) comme profession de foi du baptême,

de l'Eglise de Constantinople, d'où il s'est rapidement répandu dans toutes les autres Eglises.

Le savant métropolitain d'Athènes, ancien professeur d'Histoire ecclésiastique à la Faculté de Théologie de cette ville, sa Sainteté Chrysostome Papadopoulos, a prouvé que le symbole constantinopolitain est, à peu de chose près, le symbole nicéen, justifié par les circonstances et les nécessités de l'Eglise<sup>26</sup>).

Dans sa démonstration il se fonde tout d'abord, sur le témoignage des Pères du II<sup>e</sup> synode qui, dans l'épître à l'empereur Théodose, déclarent que le synode a composé un symbole, témoignage avec lequel Harnack n'a pas compté.

Après cela, le savant grec compare le texte des deux symboles, celui de Nicée et celui de Constantinople et en tire la conclusion que: „Le contenu du symbole constantinopolitain, ainsi que sa composition, en général, correspond pleinement aux circonstances historiques dans lesquelles s'est tenu le II<sup>e</sup> synode oecuménique, aux questions dont il s'est occupé et à la terminologie dogmatique de ce temps là“. De cette étude sur le contenu du synode, une conclusion s'impose: le symbole du II<sup>e</sup> synode oecuménique est le même que celui du I<sup>er</sup> synode oecuménique, mais plus développé, plus achevé et plus exact, sur ce qui touche aux problèmes qui ont déterminé la convocation du II<sup>e</sup> synode oecuménique. Toutes les différences de mots et de phrases qui s'y trouvent, ainsi que les omissions et les additions, sont absolument justifiées et prouvent que le symbole provient de ce synode là.

Cette affirmation que le symbole constantinopolitain n'est qu'une légère modification et une forme plus complète de celui de Nicée, est confirmée par de très nombreux témoignages extérieurs: celui des historiens Socrates, Sozomènes et Théodoret (qui affirment que le II<sup>e</sup> synode oecuménique a fortifié la croyance de Nicée, terme par lequel on désigne généralement le symbole de Constantinople); le témoignage des Pères de l'Eglise: Jean Chrysostome, Nil le Sinaïte, le Pseudo-Athanase, Ciril d'Alexandrie, Proclus et Flavien, les patriarches de Constantinople; celui du pape Léon de Rome et celui surtout du IV<sup>e</sup> synode oecuménique, qui a reconnu d'une façon

26. Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου. Τὸ σύμβολον τῆς Β'. οἰκουμένης συνόδου. Ἱστορικὴ καὶ μελέτη. Ἐν Ἀθήναις 1924.

formelle le symbole de Constantinople comme étant celui du I<sup>er</sup> synode oecuménique tenu à Nicée.

L'Eglise et la Théologie orthodoxes ne peuvent qu'adhérer sans hésitation à cette conclusion et en être reconnaissantes à l'éminent savant.

4. Il reste maintenant à élucider la question de savoir s'il n'est pas fait mention de ce symbole avant le synode de Calcédoine. La réponse ne peut être que celle-ci : Ce symbole a bien été cité plusieurs fois avant le synode de Calcédoine, mais sous le nom de N. Le fait que Nestorius s'en était servi dans sa controverse avec Cyrille, l'avait rendu suspect. S'il en est fait mention à plusieurs reprises au synode de Calcédoine et s'il est mis à côté de N., c'est parce qu'il était déjà consacré comme orthodoxe. En 449 déjà, nous le trouvons dans une épître de Flavien à l'empereur, qui, sûrement, le connaissait. Le retour de Flavien à ce symbole a été provoqué par l'épître dogmatique, si bien connue, de l'évêque de Rome, Léon. Dans sa lettre, Léon fait appel à la „communis et indiscreta confessio, qua fidelium universitas profitetur: credere se in Deum, patrem omnipotentem et in Jesum Cristum, Filium ejus unicum, dominum nostrum, qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine“.

Avec ces trois propositions on pouvait combattre tous les hérétiques, y compris Eutiche. C'est contre ce dernier que l'évêque de Rome met en évidence et accentue la troisième de ces propositions: „qui natus est“ etc... Dans le symbole N. cette partie manquait totalement, mais puisque Léon se réclamait de la confession de tous les fidèles, Flavien se rappela tout de suite les mots *σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* du texte du symbole C. Et c'est d'autant plus vrai que, depuis longtemps, C. était regardé comme le N. sanctionné à nouveau. Nestorius lui-même le faisait. Ceci nous explique pourquoi, au synode de Calcédoine, C. en est arrivé à être préféré au symbole nicéen. Au même rang que N., symbole de l'Eglise constantinopolitaine, dont l'évêque prend le titre de patriarche, à l'égal de l'évêque romain, symbole agréé par la cour impériale, on comprend la facilité avec laquelle C. se répandit dans tout l'Orient. De même l'Occident l'accepta, puisqu'il comprenait un enseignement identique à celui que l'on trouve dans l'épître de Léon, au sujet de la naissance du Fils, et puisque, pour le reste, il ne différait pas du sym-

bole apostolique, en usage à Rome, étant même plus développé que ce dernier, ce qui constituait d'ailleurs un de ses avantages.

5. De ce que nous venons d'exposer il s'ensuit que même si le symbole N. C. n'est ni nicéen ni constantinopolitain d'origine, il mérite, pourtant, ce nom, vu que le symbole jérusalémite, qui en est la base, est beaucoup plus ancien que le N. proprement dit. Il a été amplifié de quelques additions insignifiantes, dans le sens du symbole nicéen. Il fut enfin adopté par le deuxième synode oecuménique de Constantinople, de la même manière que celui de Césarée avait été adopté par le synode de Nicée et, sans recevoir beaucoup de modifications, il prit le nom de ce synode. On a laissé de côté l'expression *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*, peut-être, parce qu'elle ne semblait pas être entièrement dans l'esprit biblique, ou mieux encore, pour éviter de nouvelles disputes entre les Chrétiens orthodoxes et ariens, disputes qui se sont manifestées sous diverses formes et noms, et qui ont beaucoup fait souffrir l'Eglise. D'autres omissions ou additions ont été faites par souci de la correction de la langue, ou pour une meilleure compréhension du texte.

6. La forme occidentale, qu'on rencontre pour la première fois dans la traduction qu'en fit Denis le Petit, diffère de la forme orientale en trois points: *a)* au lieu de „πιστεύομεν“ (au pluriel) on y a „credo“ (au singulier); *b)* au lieu de „εἰς... ἐκκλησίαν“ on trouve en traduction simplement „ecclesiam“ (sans εἰς...); *c)* enfin, à l'article 8, sur la procession du Saint Esprit, il a été ajouté le mot „Filioque“ = „et du Fils“. Cette dernière addition a constitué depuis le début le point dogmatique le plus important et sur lequel se séparent les deux parties du monde chrétien: l'Orient et l'Occident. Le mot „Filioque“ est pour la première fois rencontré comme partie constitutive du symbole, au synode de Tolède (589) dans la profession de foi du prince visigoth Reccared, converti de l'Arianisme à l'Eglise romaine. Mais il ne fut incorporé officiellement au symbole qu'au début du IX<sup>e</sup> siècle. Léon III par exemple était contre l'introduction de ce mot dans le symbole, bien qu'il ait approuvé l'enseignement suivant lequel le Saint Esprit procède „du Fils aussi“. C'est pourquoi „Filioque“ manque sur les plaques d'argent où le symbole de foi fut gravé par son ordre, pour être suspendues dans la basilique Saint Pierre de Rome.

On doit son addition à la logique du système théologique du bienheureux Augustin. Les Protestants l'ont hérité des Catholiques romains.

Voici le texte original de ce symbole :

„Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. τὸν δι' ἡμᾶς τοῦς ἀνθρώπους καὶ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς ὃς τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ ὑπὸ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσας διὰ τῶν προφητῶν, εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

### 3. Le symbole athanasien

1. Un autre symbole s'appelle „symbole athanasien“, d'après le nom d'Athanase le Grand, le défenseur de l'Orthodoxie contre l'hérésie arienne, auquel on en a, à tort, attribué la composition. Il est aussi appelé „Quicumque“, d'après le premier mot du texte.

Ce symbole, divisé en deux parties bien distinctes, comprend l'enseignement orthodoxe de l'Eglise occidentale, formulé sur la base de la Théologie d'Augustin, sur la Sainte Trinité et sur la Christologie. Au commencement du symbole [art. 1 et 2] ainsi que dans la transition de la première à la seconde partie [art. 26] et à la fin [art. 40] l'accent est mis sur l'idée que le salut est conditionné par la profession de la croyance contenue et exposée dans ce symbole.

En ce qui concerne l'histoire du développement de ce symbole on possède quelques dates sûres. Du temps du com-muniqué de Vincent de Lirin [434] on trouve dans diverses formules synodales, provenant de plusieurs synodes rassemblés

au sud de la Gaule et en Espagne, des citations qui rappellent la première partie du symbole „Quicumque“ avec une précision très grande. Dès le VII<sup>e</sup> siècle on trouve ailleurs des citations qui ressemblent aux deux parties de notre symbole. Il faut rappeler, tout spécialement une phrase de l'évêque de Vienne, Avite [vers 500], qui s'exprime en ces termes sur le Saint Esprit: „quem nec factum legimus, nec creatum, nec genitum. Sicut est proprium Spiritui Sancto a Patre Filioque procedere istud fides catolica... non excedit“. On trouve en abondance d'autres citations du symbole dans les actes du IV<sup>e</sup> concile de Tolède [633].

Il est bien probable que les deux parties constitutives de ce symbole ont eu une origine tout à fait indépendante l'une de l'autre. Cette hypothèse nous est suggérée par un manuscrit de Paris, qui ne contient que la deuxième partie. Lumby, Swainson et Harnack, en se basant sur ce manuscrit et sur le fait que, dans les premiers 25 articles il est traité de la Sainte Trinité, tandis que dans les articles 24 à 40 il est traité de la Christologie, leur ont attribué deux origine indépendantes.

C'est à la première partie du symbole, seulement, que l'on peut attribuer une date: en fait le V<sup>e</sup> siècle. Quant à la deuxième, on n'en peut rien dire, sinon qu'elle a été rattachée à l'autre vers le VIII<sup>e</sup> siècle, ou plus tôt. On peut constater en effet l'existence d'une forme très voisine de celle de notre texte à partir de la seconde moitié de ce siècle. C'est Théodulfe d'Orléans [809] qui a rapproché pour la première fois notre symbole et le nom d'Athanase. A côté d'autres passages des écrits d'Athanase, il cite en effet le symbole Quicumque, dont l'origine athanasienne n'est pas un instant mise en doute par lui. L'existence du texte actuel du symbole — le *textus receptus* — est constatée entre les années 860-870, aux environs de Reims.

Caspari, en se fondant sur „sa sobriété antique, sur sa grande simplicité et concision, ainsi que sur son style éminemment lapidaire“ croit qu'il „date verbalement de la plus haute antiquité“ et qu'il doit ses origines au milieu johannique, à l'époque de transition de l'âge apostolique à l'âge postapostolique.

Bardenhewer relève, dans les écrits de Justin et même dans l'apologète Aristide, ainsi que dans les oeuvres de saint Ignace d'Antioche, des passages qui présentent des grandes affinités avec le symbole et qui pourraient en être des cita-

tions. Cela l'amène à attribuer au symbole une date plus ancienne que celles de ces écrivains ecclésiastiques et à déclarer que son origine remonte jusqu'à l'âge apostolique.

Kattenbusch soutient qu'il a dû être composé à Rome vers l'an 100.

Du fait que l'article 30 paraît viser Apollinaire et de ce que le style des articles 8 à 18 ressemble beaucoup à celui d'Augustin, Tixeront a conclu que le symbole doit dater de l'époque d'Augustin, ou peu après, et que l'original dut apparaître entre les années 430-440.

Harnack, revenant sur l'opinion exprimée plus haut, soutient que l'origine de la partie christologique peut remonter jusqu'au commencement du IV<sup>e</sup> siècle.

L'autorité que ce symbole a exercée de très bonne heure dans la Gaule du sud a amené les savants à croire qu'il a été composé dans cette région. En effet, on le trouve pour la première fois, mais pas dans sa forme actuelle, chez un écrivain gaulois, Césaire d'Arles, dans son 224<sup>e</sup> discours (attribué à Augustin, mais qui lui appartient). Après lui, nous trouvons ce symbole cité par plusieurs synodes et écrivains ecclésiastiques de la même province ou des alentours. Ainsi, le concile d'Autun (670) proclame : „Si quis presbyter aut diaconus, subdiaconus, clericus, symbolum quod, Sancto inspirante Spiritu, Apostoli tradiderunt, et fidem sancti Athanasii praesulis irresponsabiliter non recensuerit, ab episcopo condemnatur“. Le IV<sup>e</sup> concile de Tolède (633) introduit des parties de ce symbole dans sa déclaration de foi, tandis que saint Isidore de Séville, président de ce synode, fait des allusions au symbole dans deux de ses lettres.

En se basant sur ces faits, Harnack a proposé la solution suivante, concernant le lieu, le temps et les circonstances dans lesquelles ce symbole fut composé. Ajoutons que cette solution a reçu une approbation presque unanime. Ce symbole, d'après Harnack, a été composé à l'intention des moines, pour bien fixer la croyance catholique — *fides catholica* — et pour déterminer leur position devant l'Arianisme, qui ravageait encore l'Espagne et la Gaule du sud. Il se peut que son début se trouve dans le *Commonitorium* de Vincent, lequel était destiné à un but semblable. On est amené à ces conclusions par le fait que le symbole était chanté récitativement par les moines, dans la première partie de l'office quotidien ;

sa forme à moitié rythmée s'y prête à merveille. Du Psalterium — où, normalement, il devait trouver sa place, puisqu'il portait même le titre d'„hymne“ — il passa dans les décrets et les formules de confession des différents synodes, fut parfois modifié et complété, et, peu à peu, il devint symbole officiel. Sa forme gauloise est mise en évidence, sans doute tout à fait consciemment, par les théologiens de l'école d'Alcuin, qui veulent accentuer la liberté dont jouissait l'Eglise de Gaule vis-à-vis de l'Eglise de Rome. Il pénétra à Rome à l'époque de Charlemagne et de là il se propagea dans tout l'Occident.

2. Il n'y a pas de raisons de croire que le symbole fut mis intentionnellement sous l'égide du nom d'Athanase, afin de tromper les ignorants et de déterminer l'acceptation et la conservation du symbole. L'attribution directe à Athanase de la composition du symbole est aussi exclue. Par contre, il est très probable et l'on peut admettre sans aucune difficulté que les théologiens de l'époque et surtout les moines l'ont appelé „athanasien“, faute de connaissance précise des idées du grand Athanase, et parce qu'ils étaient pleinement convaincus qu'il exprimait l'enseignement de l'invincible adversaire de l'Arianisme, contre lequel était aussi dirigé le symbole „quiconque“. Mais l'ordre strictement juridique du symbole qui trahit le système théologique d'Augustin, ne peut pas être accordé avec l'esprit de la Théologie d'Athanase. Il est superflu même de discuter ce point. La langue de composition fut le latin; en grec on n'a jamais rien trouvé.

3. Il ne peut pas être question de l'oecuménicité formelle de ce symbole. On pourrait tout au plus soutenir l'oecuménicité matérielle et encore avec beaucoup de restrictions. L'Eglise orientale n'a connu ce symbole qu'après l'an 1000 et l'a constamment rejeté et à bon droit, puisqu'y est exposée la doctrine suivant laquelle le Saint Esprit procède du Fils. Mélète, le patriarche d'Antioche (1697) écrit, relativement à ce symbole: „Athanasio falso adscriptum symbolum cum appendice illa Romanorum pontificum adulteratum, luce lucidius contestamur“. Les Protestants l'ont aussi hérité, mais il n'a pas chez eux une grande importance. Leur notion de la foi ne fait pas dépendre le salut de la reconnaissance d'une formule précise. C'est l'Eglise épiscopale d'Angleterre seule qui honore ce symbole. Pour treize fêtes religieuses, cette Eglise a prescrit à l'office matinal

la récitation de ce symbole, à la place de celui „des Apôtres“. Cela nous explique, du même coup, pourquoi les théologiens anglais ont entrepris de si vastes recherches sur ce symbole. Un pâle reflet d'oecuménicité semble pouvoir lui être attribué — si on laisse de côté le mot „Filioque“, ainsi que les articles 1, 2, 26 et 40 — en se fondant sur le fait que l'enseignement sur la Trinité et sur les deux natures dans la personne de Jésus Christ y est exprimé sous une forme qui a été respectée par les différences confessionnelles. On peut dire que, dans son essence, il représente, sur ces points, l'enseignement du temps précédant la séparation des Eglises, c'est-à-dire, clairement exprimé, le dogme des premiers quatre siècles du Christianisme (jusqu'au IV<sup>e</sup> synode oecuménique).

Voici le texte de ce symbole :

1) „Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. 2) Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. 3) Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, 4) neque confundentes personas, neque substantiam separantes. 5) Alia est enim persona Patris et Filii et Spiritus sancti, 6) sed Patris et Filii et Spiritus sancti una est divinitas, equalis gloria, coëterna majestas. 7) Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus sanctus. 8) Increatus Pater, increatus F., increatus et Sp. s., 9) immensus P., immensus F., immensus et Sp. s., 10) aeternus P., aeternus F., aeternus et Sp. s., 11) et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, 12) sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. 13) Smiliter omnipotens P., omnipotens F., omnipotens et Sp. s., 14) et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. 15) Ita Deus P., Deus F., Deus et Sp. s., 16) et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. 17) Ita Dominus P., Dominus F. Dominus et Sp. s., 18) et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus., 19) quia sicut singulatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. 20) Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus; 21) Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus; 22) Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens. 23) Unus ergo Pater, non tres Patres, unus Filius, non tres Filii, unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus sancti. 24) Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coëternae sibi sunt et coëquales, 25) ita ut per omnia, sicut jam supra

dictum est et unitas in trinitate, et trinitas in unitate veneranda sit. 26) Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. 27) Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. 28) Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus, Dei filius, Deus pariter et homo est. 29) Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, homo ex substantia matris in saeculo natus: 30) perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, 31) aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. 32) Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, 33) unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, 34) unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. 35) Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus. 36) Quia passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, 37) ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus iudicare vivos et mortuos; 38) ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem: 39) et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum. 40) Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit salvus esse non poterit“.

## DEUXIEME PARTIE

### L'EGLISE ORTHODOXE ORIENTALE

#### CHAPITRE I.

##### INTRODUCTION HISTORIQUE ET LITTERAIRE

#### 1. La constitution extérieure de l'Eglise orthodoxe orientale et les formes sous lesquelles elle se manifeste.

Le nom de „Eglise orientale“ que porte cette Eglise est un nom géographique indiquant la place que notre Eglise occupe sur le globe terrestre, au sein du Christianisme. „Orthodoxe“, c'est l'attribut que nous-mêmes donnons à notre Eglise, pour la distinguer des autres confessions chrétiennes, qui se sont écartées du véritable enseignement évangélique. Il nous est donc facile de comprendre pourquoi nous ne trouverons guère ce terme, quand il s'agit de notre Eglise, dans le langage des écrivains appartenant aux autres confessions. „Catholique“, c'est le titre que chaque confession et même chaque secte chrétienne réclame comme lui convenant mieux que toute autre. „Catholicisme“, c'est la dénomination dont l'Eglise romaine se pare et dont beaucoup de théologiens protestants et orientaux se servent pour désigner, sans plus, cette Eglise. L'attribut „grecque“ a un sens historique et s'applique à l'Eglise orientale, comme celui de „romaine“ s'applique à une partie de l'Eglise occidentale. Lié à la dénomination „catholique“ dans le mot „grecque catholique“, il s'oppose à l'attribut de „catholique romaine“ donné à l'Eglise papiste. Mais l'appellation „grecque-catholique“ est devenue, en quelque sorte, suspecte chez nous à cause de l'association „catholique romaine“, et c'est pourquoi les Orthodoxes orientaux l'em-

plioient rarement; par contre elle est d'un usage courant chez les Protestants qui s'en servent pour désigner notre Eglise. Chez nous le nom de „grecque-orientale“ est beaucoup plus employé, mais c'est le nom de „Eglise orthodoxe“ qui c'est vraiment généralisé, pour désigner notre propre confession.

Quand on entreprend de parler de l'Eglise orientale, en général, une distinction préliminaire s'impose: celle qu'il faut établir entre l'Eglise orthodoxe proprement dite, -laquelle, quoique divisée en plusieurs Eglises autocéphales, est une et les Eglise hétérodoxes ou schismatiques et hérétiques de l'Orient.

Le nombre de Chrétiens orthodoxes approche de 160 millions et celui des hérétiques est de 12 millions.

Au commencement, les communautés ecclésiastique de l'Orient se sont trouvées sous la juridiction des quatre patriarchats: ceux de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem.

1. La patriarchie de Constantinople comprenait autrefois toute la Péninsule des Balkans, les états danubiens (la Valachie et la Moldavie), la Russie, la Grèce et l'Asie Mineure, avec 630 métropolités et évêques suffragants. Mais la conquête par les Turcs de Constantinople et du sud-est européen, a eu pour conséquence — entre beaucoup d'autres — la suppression de nombreux sièges épiscopaux.

L'émancipation des nations soumises à la domination turque — réalisée vers la moitié du dernier siècle — a eu pour effet la formation de plusieurs Eglises nationales, qui se sont soustraites à l'autorité directe de la Patriarchie de Constantinople. Enfin, la guerre balkanique (1913) ainsi que la guerre mondiale (1914-1918) ont réduit le territoire de la république turque, ce qui a amené une réduction proportionnelle du nombre des évêques suffragants de la Patriarchie. Le massacre et la fuite de la population chrétienne d'Asie Mineure, conséquences de la guerre gréco-turque de 1922, ont de nouveau réduit à quatre le nombre des diocèses se trouvant sous la juridiction patriarchale, avec un nombre de 120.000 fidèles.

Autrefois le patriarche était aussi ethnarque, c'est-à-dire chef politique de tous les Chrétiens orthodoxes de l'empire turc. Il portait la responsabilité du paiement du tribut envers

l'état, ainsi que celle de leur fidélité envers les maîtres. Il avait aussi le droit de jugement dans les questions civiles. Aujourd'hui son pouvoir est purement d'ordre spirituel et est fortement gêné par le despotisme turc.

Le patriarche conduit son Eglise, assisté par le saint synode, qui est composé des quatre métropolitains suffragants, ainsi que d'un conseil mixte, formé par les membres du saint synode et huit délégués laïques. Le saint synode s'occupe des diverses questions ecclésiastiques, comme par exemple la nomination des métropolitains, l'approbation des ordinations de prêtres, les relations avec les autres Eglises et avec les autorités politiques, l'enseignement théologique, etc. Le conseil mixte s'occupe de l'administration des biens ecclésiastiques, de l'entretien des écoles, des hôpitaux, des asiles, etc.

La formation des futurs clercs est faite dans l'ancienne académie théologique de Halki et la culture du clergé, facilitée par la lecture en vieux grec des textes originaux patristiques, est satisfaisante.

La patriarchie de Constantinople tient sous sa juridiction „la Sainte Montagne“ ainsi que les Eglises des Grecs de la diaspora. „La Sainte Montagne“ ou le mont Athos est le nom qu'on donne à la vieille république chalcidique. Les vingt monastères (parmi lesquels dix-sept monastères grecs, un russe, un bulgare et un jugo-slave), douze skytes, deux cent quatre cellules et quatre cent cinquante six ermitages abritent à présent environ 5.000 moines. La république est composée d'un conseil de 20 membres, un membre de chaque monastère. Une commission de quatre membres, choisie au sein du conseil, s'occupe des affaires courantes. La juridiction patriarcale y est plus nominale que réelle. Dans les bibliothèques des diverses institutions monacales il y a de nombreux et précieux manuscrits anciens, pas encore étudiés, de même que dans les Eglises se trouvent de beaux objets d'art. Jusqu'après la grande guerre, quelques-uns de ces monastères disposaient de vastes propriétés, lesquelles ont été sécularisées, par l'état grec et les moines ont été réduits à la misère matérielle. C'est aussi une des causes de la réduction progressive du nombre des moines.

Les Grecs de la diaspora se trouvant par groupes nombreux, surtout dans l'Amérique du Nord (où il y en a plus de 200.000) ont pu constituer plusieurs évêchés. C'est ainsi

que, dès l'année 1922, on a institué à Vienne, pour les Grecs orthodoxes de l'Europe centrale, un métropolitain orthodoxe, puis un autre à Londres, pour les fidèles orthodoxes de l'Europe occidentale, un archevêque à New York, ainsi que trois évêques à Boston, Chicago et San Francisco, pour ceux de l'Amérique du Nord, un autre enfin à Sidney pour ceux de l'Australie. Pour la formation du clergé des diocèses orthodoxes de l'Amérique il existe un séminaire théologique à New-York.

2. La patriarchie d'Alexandrie L'Eglise d'Alexandrie, fondée, d'après la tradition, par le saint évangéliste Marc, est comme un phare, qui a projeté la lumière chrétienne en Egypte, en Ethiopie, en Nubie et comme un foyer d'où ont rayonné non seulement la séduisante science théologique d'Origène et de tant de Gnostiques réputés, mais aussi celle des saints Athanase, Cirile, etc. Nulle part la science théologique et le monachisme des premiers siècles n'ont atteint le degré de développement qu'on leur voit dans cette Eglise. L'école catéchétique, fondée par Pantin, et la célèbre bibliothèque d'Alexandrie sont restées sans rivales. Le monachisme lui-même a pris naissance et s'est développé dans les déserts de l'Egypte. Les patriarches d'Alexandrie se disputaient avec ceux de Constantinople la suprématie religieuse en Orient. Mais, tour à tour, l'Eglise d'Orient a reçu des coups sous lesquels elle a failli succomber: les hérésies arienne et monophysite, la dissidence de l'Eglise copte et surtout la chute de l'Egypte et des pays environnants sous la domination des Arabes et des Turcs musulmans. Le protectorat anglais lui a rendu la possibilité de se développer de nouveau normalement. Aujourd'hui la patriarchie d'Alexandrie compte à peine 8 métropolies, répandues en Egypte, Nubie, Ethiopie, Libye et Afrique du Sud, Soudan, Tripolitaine, Tunisie, Algérie et Maroc, avec un nombre d'environ 250.000 fidèles, parmi lesquels plus de la moitié (100.000 Grecs et 40.000 Syriens) se trouvent en Egypte. Le patriarche qui, de très haute antiquité, porte de titre de „pape“, est de nationalité grecque, et a sa résidence à Alexandrie dans le couvent de saint Sabas. Il conduit son Eglise en collaboration avec le saint synode, qui est composé de tous les métropolitains. Le clergé est en grande partie de nationalité grecque, mais n'a pas encore la culture nécessaire. Dans

l'année 1926 on a fondée à Alexandrie un séminaire théologique comportant six classes et préparant les futurs prêtres et instituteurs.

Il faut noter ici que les Orthodoxes du patriarcat d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem portent aussi le nom de „Melkites“, c'est-à-dire impérialistes (mot dérivé de la racine sémite „melek“, roi, empereur). Ce nom leur a été donnée comme sobriquet par les monophysites; mais il s'applique également aux Uniates.

**3. La patriarchie d'Antioche.** L'Église d'Antioche, Église de saint Chrysostome et de saint Ephrème — fondée aux temps apostoliques: centre de l'activité missionnaire de saint Paul — devint de très bonne heure le plus grand centre de l'Orient, au point de vue ecclésiastique, parallèlement à la grandeur politique que cette ville avait déjà. La juridiction de l'Église d'Antioche s'étendait, au commencement du V<sup>e</sup> siècle, sur toute la Syrie, la Palestine, l'Arabie, la Mésopotamie et la Perse. Mais l'établissement de la capitale de l'empire, à Constantinople et par conséquent la croissance du prestige du patriarche de cette nouvelle cité, la fondation du nouveau patriarcat de Jérusalem, la proclamation de l'autocéphalie de l'Église de Chypre, la propagation des hérésies nestorienne, monophysite, monotelète et enfin l'extension de l'Islamisme, voilà autant de causes qui ont provoqué la diminution et l'affaiblissement du patriarcat d'Antioche. Actuellement, sa juridiction s'étend seulement sur la Syrie, le Liban, et la Transjordanie, avec 12 métropolitains suffragants et environ 160.000 fidèles. Depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, le patriarche a sa résidence dans la ville de Damas. Depuis 1899 il est de nationalité syrienne. Il conduit son Église en collaboration avec le saint synode, composé de 4 métropolitains, sous sa présidence, et assisté par le conseil mixte, formé des 4 membres du saint synode et de 8 laïques. Le saint synode s'occupe des affaires spirituelles et ecclésiastiques, tandis que le conseil mixte pourvoit aux besoins matériels. Le clergé n'est pas suffisamment instruit. Il existe une école théologique spéciale qui s'occupe de sa formation, dans le couvent de Balammand.

Les massacres turcs ont forcé 100.000 Syriens orthodoxes à émigrer en Amérique et d'autres dizaines de milliers en Égypte. A leur intention on a fondé en Amérique 4 diocèses: deux

aux Etats-Unis, un au Brésil et un en Argentine, tous les quatre dépendant du patriarche d'Antioche. Les réfugiés en Egypte ont été mis, d'autre part, sous la juridiction du patriarche d'Alexandrie.

4. La patriarchie de Jérusalem. L'Eglise de Jérusalem, quoique mère de toutes les Eglises, n'a été reconnue comme patriarchie qu'au IV<sup>e</sup> synode oecuménique de Calcédoine (431). Jusqu'à cette date, elle dépendait de la patriarchie d'Antioche, n'étant même pas la métropole de Palestine, laquelle était Césarée.

Après que Constantin le Grand eût reconnu la religion chrétienne dans l'Empire comme „religio licita“ et que sa mère, Hélène, eût construit l'église du saint Sépulcre, nombreux furent les empereurs, les princes et les Chrétiens pieux qui couvrirent la Terre sainte de toutes sortes de monuments. Par troupes nombreuses, les Chrétiens de toutes les parties du monde venaient visiter les Lieux saints et faisaient d'abondantes donations aux Eglises. Grâce à ces circonstances, l'Eglise de Jérusalem connut une grande floraison, tant matérielle que morale. Mais l'invasion des Perses (614), puis la domination des Arabes, des Croisés, et, tout dernièrement, celle des Turcs, ont été fatales à cette patriarchie. Les Chrétiens autochtones étant ouvertement persécutés ont dû émigrer en masse ou passer au Mahométisme. Privées aussi des secours matériels apportés par les pèlerins, les églises s'appauvrirent et la formation du clergé souffrit. C'est à peine au XIX<sup>e</sup> siècle que la situation a changé au faveur des Chrétiens, par suite de l'affaiblissement des Turcs et du relèvement des Russes. A part la protection qu'elle leur accordait, la Russie a fait aussi se diriger vers les Lieux saints des biens immenses, par les dizaines de milliers de pèlerins qui les visitaient annuellement. Le chaos social par lequel les soviets ont remplacé le grandiose empire tsariste de jadis a entraîné la cessation des pèlerinages pieux et a plongé la patriarchie de Jérusalem dans une misère extrême, d'où elle ne sortira peut-être qu'avec l'appui du commissariat anglais pour la Palestine.

La juridiction de cette patriarchie s'étend seulement sur la Palestine et sur une partie de la Transjordanie. Le patriarche conduit l'Eglise en collaboration avec le saint synode, composé des 12 métropolitains (parmi lesquels deux seulement

ont un diocèse : celui de Ptolemaïs et celui de Nazareth, tandis que les autres ne sont que titulaires) et de 9 arhimandrites.

A côté du saint synode se trouve aussi la „confrérie du saint Sépulcre“, dont font partie les membres du saint synode ainsi que le patriarche, et au sein de laquelle on choisit les métropolités.

C'est cette confrérie qui est propriétaire de tous les biens de la patriarchie. Elle les administrait jusqu'à ce que le commissariat anglais pour la Palestine en ait confié la garde à une commission d'experts. Depuis 1911 il existe aussi un conseil mixte, créé sous la pression des Syriens, mais qui n'a fonctionné ni avant la grande guerre, parce qu'il ne convenait pas à la confrérie du saint Sépulcre, ni après la guerre, puisque son rôle est rempli par la commission des experts nommée par le commissariat britannique pour la Palestine. Le clergé régulier, de nationalité exclusivement grecque, possède une certaine culture, qui lui est donnée dans les écoles grecques d'Athènes ou de Halki, tandis que le clergé séculier, peu nombreux et de nationalité exclusivement syrienne, ne reçoit pas une préparation spéciale et mène une vie difficile. Le nombre des fidèles de ce diocèse est à peine de 45.000, parmi lesquels 250 seulement sont Grecs, tous des hommes riches, le reste étant formé par des Syriens de langue arabe. Cette disproportion entre les membres des deux nationalités est la source d'interminables frictions. Les Syriens demandent que le haut clergé soit choisi parmi leurs compatriotes, chose qui ne convient pas aux Grecs. A l'avenir de trancher cette question.

De la patriarchie de Jérusalem dépend aussi l'archevêché du Sinaï, qui a sa résidence dans le couvent de sainte Ecaterine, situé au pied du mont Sinaï. L'archevêque est le supérieur du couvent. Son autorité ne s'étend que sur les habitants du couvent et sur quelques dizaines de Bédouins.

1. L'Église russe. Parmi les Églises orthodoxes nationales, l'Église russe occupe la première place. Depuis la fin du X<sup>e</sup> siècle, quand le peuple russe fut baptisé en masse, jusqu'en 1589, quand le patriarcat russe fut fondé, cette Église dépendait de la patriarchie de Constantinople, d'où lui étaient parfois envoyés le métropolitite lui-même, résidant à Kiew, et quelques clercs. Moscou fut choisie comme ré-

sidence de la patriarchie. Le patriarche, reconnu par celui de Constantinople, occupait le III<sup>e</sup> rang parmi les autres patriarches et se trouvait donc plus honoré que celui d'Antioche et de Jérusalem. Pierre le grand supprima le patriarcat (1720) et le remplaça par un synode permanent, appelé „synode dirigeant“, où il se faisait représenter par un haut dignitaire portant le titre de Oberprocuror. D'après la constitution ecclésiastique de Pierre le Grand, le tsar devenait la tête ou le chef de l'Eglise, de même qu'il l'était dans l'état. C'est lui qui nommait les membres du synode, qui conférait les titres de métropolitite et d'archevêque et qui était, pour les questions spirituelles, ce qu'ont été autrefois les empereurs de Byzance. Un synode, tenu à Moscou en 1917, a institué de nouveau le patriarcat, auquel fut attaché un synode composé de 12 évêques et un conseil suprême ecclésiastique. Le synode devait s'occuper des questions spirituelles, tandis qu'au conseil incombaient les questions matérielles. Tous les deux émanaient de l'assemblée nationale, composée des évêques, des prêtres et des laïcs. Mais cette réforme n'a pu être exécutée, à cause de la révolution, qui a ébranlé la Russie de fond en comble. Le patriarche a pourtant été choisi, dans la personne du métropolitite Tykhon de Jaroslav et Rostov. La guerre farouche que le gouvernement soviétique mena pour détruire les traces de toute religion sur la terre de la „sainte Russie“ a profondément bouleversé l'Eglise russe si florissante avant la guerre. Des dizaines d'évêques, des milliers de prêtres et des dizaines de milliers de fidèles ont été massacrés, parce qu'ils défendaient leur foi ; des dizaines de milliers ont péri ou s'éteignent dans les prisons ou l'exil. Le patriarche lui-même fut emprisonné pendant quelque temps. Les monastères ont été pillés, les moines et les religieuses dispersés, les ornements, des lieux saints ont été mis à sac, les églises démolies ou transformées en théâtres, cinématographes, greniers, casernes, étables, etc. ; l'enseignement religieux a été interdit ainsi que les fêtes religieuses ; le calendrier chrétien a été changé, le Dimanche chrétien est devenu une journée de travail, etc. Mais la conséquence la plus triste a été l'apparition de courants révolutionnaires au sein même de l'Eglise, qui non seulement ne tiennent pas compte de la discipline et de l'organisation traditionnelle de l'Eglise orthodoxe, mais qui dédaignent les dogmes eux-mêmes, tout cela pour plaire aux

gouvernants athées. Malgré tout, on peut affirmer que cette guerre sans merci que les soviets mènent pour la destruction de l'Église n'a pas abouti et n'aboutira jamais. La ligue des athées ne compte que 600.000 membres, tandis que l'Église orthodoxe, avec les Églises qui en sont sorties, avec le raskol et les sectes proprement dites, comptent environ 130 millions d'âmes, auxquelles il faut ajouter 5 millions 500 mille chrétiens d'autres confessions, par exemple: 3 millions de Protestants, 1 million 500 mille Catholiques-romains et 1 million d'Arméniens.

L'espoir de la réorganisation de l'Église orthodoxe russe reste toujours attaché aux 2 millions de Russes réfugiés, chrétiens pratiquants, dispersés dans presque tous les pays d'Europe et d'Amérique et qui formaient l'élite de la société russe avant la guerre. A Carlovtsi, en Yougoslavie, s'est constitué et fonctionne, depuis 1920, un synode des évêques réfugiés, sous la présidence de l'ancien métropolitain de Kiew, Antoine. Bien que ce synode ne soit pas reconnu par l'Église patriarcale de la république soviétique — et il est facile d'en comprendre la raison — et malgré la désunion des métropolitains, il reste pourtant l'autorité ecclésiastique suprême à laquelle se soumettent tous les réfugiés russes.

De l'Église orthodoxe russe dépendent les Églises nationales suivantes :

a) *L'Église de la Géorgie.* Les Georgiens ou Ibères ont reçu le Christianisme de missionnaires venus d'Antioche, dont ils ont longtemps dépendu au point de vue ecclésiastique, bien qu'ayant leur patriarche propre et que conservant leur langue nationale pour le culte. Après des siècles de domination byzantine, arabe, turque, mongole et perse, les Georgiens sont tombés en 1801 sous la domination des Russes. Le patriarche fut alors remplacé par un exarque du synode dirigeant de Pétersbourg et la langue ecclésiastique slave prit la place de la langue nationale. En 1918 les Géorgiens ont proclamé leur indépendance politique et ecclésiastique et ont choisi un patriarche: indépendance éphémère, car les bolchevics les ont tout de suite à nouveau réduits. Depuis lors l'Église géorgienne est soumise aux mêmes persécution et tribulations que l'ancienne Église officielle de l'empire russe.

b) *L'Église panukraïnienne.* La soif de liberté politique

et ecclésiastique des Ukraïniens a amené la formation d'une Eglise nationale, intitulée „panukraïnienne“. Une assemblée de prêtres et de laïques, qui a siégé en Octobre 1921, a décidé la démocratisation de l'Eglise ukraïnienne, en établissant le principe que les membres de la hiérarchie ecclésiastique doivent être élus par les fidèles eux-mêmes. Mais puisque aucun évêque ne donna son adhésion à ce principe, l'assemblée choisit et consacra un prêtre comme métropolite de l'Ukraïne, avec Kiew pour résidence. Ce métropolite, a son tour, consacra d'autres prêtres et, de cette manière on créa une nouvelle hiérarchie ecclésiastique, officiant en langue nationale. Les évêques y sont mariés et les laïques eux-mêmes peuvent être chargés de dignités ecclésiastiques.

c) *L'Eglise synodale*. Par opposition à cette Eglise une nouvelle Eglise nationale se constitua, portant le nom de „synodale“. Son indépendance par rapport à la patriarchie de Moscou fut reconnue par un synode, tenu dans cette ville en 1925, comprenant une partie de l'Eglise orthodoxe russe qui s'appelle elle-même „l'Eglise de la rénovation ecclésiastique“, ou „synodale“. L'Eglise synodale ukraïnienne a fait peu d'innovations qui l'éloignent de l'Eglise orthodoxe: elle n'a admis, par exemple, que d'une manière exceptionnelle et provisoire, le mariage des évêques. La grande majorité de la population ukraïnienne fait partie de cette Eglise. Elle a deux métropolitains (l'un à Kiew et l'autre à Kharkov) et 38 évêques.

d) *Le Raskol*. Le patriarche Nikon (1652-1666) avait réussi à faire accepter par deux synodes—parmi d'autres petites réformes—la révision de la langue des livres rituels et de la Bible. Une grande partie des fidèles considéra cette révision comme une grave innovation qu'elle refusa d'accepter et elle se sépara de l'Eglise, en constituant la secte nommée „des Raskolniks“ (schismatiques). Cette secte se scinda peu après en deux groupements: *Popovtsi* et *Bezpopovtsi* („ceux qui ont des prêtres“, et „ceux qui n'ont pas de prêtres“). Les *Popovtsi* ne se séparent des Orthodoxes que sur un point: ils emploient exclusivement les livres de rituel et la Bible sous forme manuscrite et dans cette langue vieille et pleine d'erreurs d'avant la réforme de Nikon. Ajoutons tout de suite qu'ils admettent, eux aussi, l'intervention des laïcs dans les

affaires de l'Église. Leur nombre est d'environ 12 millions et, depuis la grande guerre, ils ont aussi des évêques. Les Bezpopovtzi n'ont pas de hiérarchie et par conséquent de sacrements, quoi qu'ils considèrent comme tel le baptême. Un office cultuel organisé leur manque également. Il s'en trouve parmi eux qui n'admettent même pas la prière. On trouve chez eux des courants très différents, même anarchistes. Leur nombre ne dépasse pas 3 millions.

e) *Les sectes.* Dans aucune autre Église les sectes n'abondent comme dans l'Église russe. Si on laisse de côté les sectes protestantes plus récentes, comme par exemple les Adventistes, les Baptistes, les Nazaréens, les „Etudiants de la Bible“, etc, que l'on rencontre partout, surtout depuis la guerre et qu'on pense être d'importation étrangère, il y a une multitude de sectes qui ont pris naissance sur la terre russe. Leurs dénominations et leurs croyances diffèrent beaucoup les unes des autres. Les plus excentriques sont les sectes mystiques, comme par exemple celle des Khlysti (c'est-à-dire des flagellants) des Skopts (eunuques), des Skakouny (sauteurs), des Inokentistes (partisans d'Inokentius) et d'autres. Comme sectes d'origine protestante il faut surtout rappeler : les Doukhobortsi (lutteurs de l'esprit) les Molokany (buveurs de lait), les Stundistes (évangélistes appelés ainsi, d'après le mot allemand : Stunde-heure), etc.

Le nombre total des sectateurs de toutes nuances s'élève à 6 millions, parmi lesquels on compte 2 millions de Molokany, 1 million de Doukhobortsy, 1 million de Stundistes, 1 million de Baptistes, 1 million se divisant entre les partisans d'autres sectes.

2 L'Église roumaine. Le Christianisme s'est propagé en Dacie déjà depuis le commencement du II<sup>e</sup> siècle, à la suite de la victoire de Trajan sur les Daces (106), autant par l'intermédiaire des colons chrétiens, amenés de l'Asie-Mineure et de la Péninsule des Balkans, que par celui des marchands et des relations commerciale avec ces provinces chrétiennes. Mais l'achèvement de l'évangélisation et un commencement d'organisation ecclésiastique sont, selon toutes probabilités, dus à l'évêque Nicétas de Rémésiana, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Par suite des invasions barbares, qui n'ont pas cessé pendant

mille ans, l'Eglise roumaine n'a pu s'organiser solidement qu'au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle, date à laquelle se sont constituées les deux principautés importantes : la Valachie et la Moldavie. Depuis lors a été fondée la métropole de la Valachie et celle de la Moldavie. Les relations amicales avec les voisins du sud, les Bulgares, ont eu une influence sur la vie ecclésiastique des nouvelles principautés. L'Eglise roumaine est restée sous la juridiction des patriarches bulgares de Tirnovo et d'Ochrida, jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, date à laquelle elle est passée sous celle de Constantinople ; puis elle devient autocéphale sous le règne du premier roi, Charles I<sup>er</sup> (1881). Après l'union des deux principautés (1918) — déjà réunies elles-mêmes 50 ans auparavant — avec les Roumains de Transylvanie qui, depuis le XV<sup>e</sup> siècle s'étaient trouvés tantôt sous la domination autrichienne tantôt sous celle des Hongrois ; après l'annexion, faite en 1918, des Roumains de Bukovine, soumis aux Autrichiens depuis 1774 ; après celle, faite la même année, des Roumains de Bessarabie, annexés à la Russie en 1812 et en 1878 — les quatre Eglises roumaines ont fusionné, pour n'en former qu'une seule, grâce à la nouvelle loi d'organisation ecclésiastique de 1925.

A la tête de l'Eglise se trouve le patriarche (métropolitain primat auparavant et élevé à ce rang en Février 1925), assisté par le saint synode et par le congrès national ecclésiastique.

Le „saint synode“ est formé par les 4 métropolitains du pays, par les évêques en charge, au nombre de 13, (le nombre des titulaires pouvant varier) par l'évêque-aumônier général de l'armée et se trouve sous la présidence du patriarche. Le saint synode s'occupe des questions purement spirituelles ; le ministre des Cultes peut assister aux séances, mais avec vote consultatif seulement.

Le „congrès national ecclésiastique“ est composé des membres du saint synode et de 6 délégués (2 prêtres et 4 laïques) de chaque diocèse. Il s'occupe des questions matérielles, de culture ou de philanthropie. Comme le saint synode périodique ne se réunit qu'une fois par an et le congrès national ecclésiastique une fois tous les trois ans, les décisions prises par ces hautes assemblées sont exécutées par le „Conseil central ecclésiastique“, constitué par 15 membres (3, dont 1 clerc et 2 laïques, de chaque métropole) et préparées

par le „synode permanent“. L'administration de l'argent que l'état réserve pour les besoins matériels de l'Eglise est assuré par l'éphorie de l'Eglise, composée de 3 membres (1 clerc et 2 laïques). Pour les affaires disciplinaires et judiciaires, concernant les prêtres, il existe „le consistoire spirituel central“, tribunal de 5 membres, tous des prêtres (un par métropole). Mais, pour le jugement des prêtres, il y a aussi un autre tribunal, de première et de seconde instance, attaché à chaque métropole ou évêché: le „consistoire ecclésiastique“. C'est le saint synode qui peut juger les membres de la haute hiérarchie. Chaque diocèse est conduite par un chef d'Eglise (métropolitain, archevêque ou évêque), assisté d'un et même de deux vicaires, qui doivent être aussi des évêques „in partibus“ (ἀρχιεπίσκοπος), et par une assemblée et un conseil diocésains. L'assemblée diocésaine est constituée par 30 à 60 membres, proportionnellement au nombre de la population orthodoxe; un tiers en est choisi parmi les prêtres, les deux autres parmi les laïcs. Le conseil diocésain, divisé en 3 sections (administrative, culturelle et financière) constituées par 6 membres (dont 2 sont des ecclésiastiques et 4 des laïcs, sauf pour la section administrative, composée exclusivement d'ecclésiastiques) travaille au nom de l'assemblée diocésaine. Les archiprêtres (de 20 à 50 paroisses) et les paroisses (au moins 400 familles dans les villes et 200 dans les villages) ont, elles aussi, chacune une assemblée et un conseil propre. Le clergé est formé dans des séminaires théologiques (un pour chaque diocèse), dans les „academies théologiques“ (au nombre de 4 en Transylvanie) et dans les 3 facultés de Théologie (Bucarest, Czernovitz et Kisenew). A présent, dans l'ancien royaume et en Bessarabie, on exige du candidat à une église de village, le diplôme du séminaire et la licence ou le doctorat en Théologie pour une église de ville; en Transylvanie on exige, pour tous les postes, le diplôme d'un Institut théologique (académie) ou d'une faculté de Théologie. Mais la grande affluence des jeunes vers les écoles théologiques (1200 étudiants, environ, pour la seule faculté de Bucarest), force souvent les prêtres des villages à avoir le titre de licencié en Théologie, de sorte que ceux de villes possèdent parfois celui de docteur. Néanmoins, une nouvelle loi de réorganisation de l'enseignement religieux prévoit l'exigence du diplôme de licence pour tous les prêtres, appli-

cation qui sera bientôt faite. Des prêtres ayant les aptitudes nécessaires donnent dans toutes les écoles un enseignement religieux suivi. La formation du clergé est entretenue par les revues théologiques suivantes: „Biserica ortodoxă română (Bucarest), „Revista teologică“ (Sibiu), „Candela“ (Czernovitz), „Luminatorul“ (Kisew), „Noua revistă bisericească“, „Viitorul“, „Raze de lumină“ (revue des étudiants en Théologie), „Logos“ (qui paraît en français), „Studii teologice“ toutes ces cinq dernières à Bucarest, etc.

Pour être complet, ajoutons que chaque éparchie possède sa revue ou son bulletin officiel et que les petites revues paroissiales ne manquent pas. Il existe aussi d'autres journaux et revues ecclésiastiques.

Le monachisme est concentré en 44 monastères pour hommes, avec un total de 1.500 moines, non compris les novices, et 24 monastères pour femmes, avec un nombre de 1850 religieuses, les novices non comprises. Certains couvents, surtout de Bessarabie, ont une situation matérielle florissante. Depuis quelque temps, on remarque chez quelques moines peu nombreux, du zèle pour une culture théologique supérieure. La patriarchie a fondé un séminaire monacal dans le monastère de Cernica (près de Bucarest).

Le nombre des Chrétiens orthodoxes de Roumanie est d'environ 13.000.000 sur 18.000.000 habitants. Au-delà des frontières de ce pays, il y a quelques centaines de milliers d'Orthodoxes roumains, établis en Yougoslavie, en Grèce, en Russie et en Amérique du Nord. Ceux de Yougoslavie et de Grèce dépendent des autorités ecclésiastiques locales. On a fondé un évêché spécial à l'intention des Roumains d'Amérique (depuis 1927 déjà), mais, jusqu'à présent on n'y a pas envoyé de titulaire.

**3. L'Eglise bulgare.** Les Bulgares se sont installés dans la Péninsule des Balkans, depuis le VII<sup>e</sup> siècle, mais ils n'ont pas reçu le Christianisme avant la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle et sous les efforts du roi Boris I<sup>er</sup> (852-888). Quoiqu'ils aient reçu le Christianisme de rite byzantin, ils ont presque toujours oscillé entre les deux influences: celle de Rome et celle de Constantinople. De 927 à 1204 et de 1393 à 1762 ils ont eu un patriarche résidant à Ochrida, tandis que de 1204 à 1393 sa résidence fut établie à Tirnovo. Depuis 1762 ils ont été soumis à l'autorité ecclésiastique du siège patriarcal de Cons-

Constantinople et à celle du clergé grec, dont ils se libérèrent en 1870, date à laquelle ils obtinrent de la Porte ottomane un exarque national ayant sa résidence à Orta-Keuy, près de Constantinople. Les frontières de l'État bulgare et par conséquent celles de l'Église orthodoxe bulgare ont souffert de beaucoup de modification, depuis 1878, date de la libération, qui se produisirent par suite des guerres bulgare-serbe (1885), balkanique (1912-1913) et mondiale (1914-1918). Actuellement l'Église bulgare comprend 11 diocèses, avec environ 5 millions de fidèles.

L'Église est dirigée par l'exarque, assisté du saint synode ; mais en réalité l'exarque n'existe pas et il est remplacé par un métropolitain. Le saint synode est composé par 4 métropolitains (il n'y a pas ici d'évêques non plus qu'en Grèce). Ceux-ci sont élus par leurs collègues pour 4 ans. Chaque diocèse est dirigé par un métropolitain aidé par un vicaire et par un conseil ecclésiastique formé de 4 prêtres, changés tous les deux ans. Pour la formation du clergé il y a deux écoles ecclésiastiques, deux séminaires et une faculté de Théologie à Sofia. Le clergé séculier est groupé dans une association générale, qui publie un journal hebdomadaire „Pastirsko Delo“ (l'action pastorale) et une revue mensuelle „Pravoslaven Pastir“ (le Pasteur orthodoxe). Le saint synode publie lui aussi deux revues : „Dukhovna Kultura“ (la culture spirituelle) et „Tzerkov en Archiv“ (archives ecclésiastiques), de même qu'un journal hebdomadaire „Tzerkoven Vestnic“ (messager ecclésiastique). Chaque diocèse possède son bulletin et la faculté son annuaire. En ce pays, la vie monacale est en décadence. En dépit du grand nombre et de la valeur artistique des monastères, situés dans des paysages pittoresques, le nombre des moines et des religieuses ne dépasse pas 300 au total.

4. L'Église yougoslave. Les Serbes, christianisés au IX<sup>e</sup> siècle, ont dépendu, au début, du patriarcat de Constantinople ; mais à partir du XII<sup>e</sup> siècle, ils ont obtenu, tout d'abord, des métropolitains et plus tard même un patriarche siégeant à Ypec. Au cours de l'histoire, les Turcs, maîtres de la destinée de ce pays, ont aboli ou maintenu le patriarcat selon leurs intérêts, mettant l'Église serbe sous la juridiction de la patriarchie de Constantinople ou reconnaissant son autocéphalie ; c'est à peine en 1879 qu'elle devint définitivement autonome. Jusqu'après la guerre mondiale il y avait une Église serbe

SYNDICAT  
UNION  
CARTON

qui dépassait les frontières de l'ancien royaume s'étendant en Hongrie et en Dalmatie, formée par ceux qui fuyaient la barbarie turque. A la tête de cette Eglise se trouvait un métropolitain, qui, plus tard, prit le titre de patriarche et vint résider à Karlovtsi. En 1873, l'Eglise de Dalmatie, avec ses deux évêchés, de Zara et de Cattaro, fut détachée du patriarcat de Karlovtsi et fut soumise, pour ce qui est des provinces autrichiennes, à la métropole roumaine de Czernowits, tandis que le patriarche de Karlovtsi ne conservait sous sa juridiction que les Serbes orthodoxes de la Hongrie. Depuis 1889, et jusqu'en 1900, il y avait 3 métropolies des Orthodoxes serbes habitant la Bosnie et la Herzégovine, qui dépendaient du patriarche de Constantinople; depuis 1900 il y en eut 4. A la fin de la guerre mondiale, ces provinces ont été réunies au royaume Yougoslave et ont provoqué la fusion de leurs Eglises avec celle de l'ancien royaume. La même chose est arrivée à la métropole et aux deux évêchés de ce qui, avant cette guerre, était le royaume de Monténégro.

Le patriarcat de Karlovtsi a été annéé à Belgrade et tout dernièrement il a été transformé en simple évêché; par contre l'évêque de Belgrade fut élevé au rang de patriarche (1920) avec le titre „d'Ypec“. Actuellement, l'Eglise yougoslave est composée de 28 diocèses, dont 5 métropolies et 23 évêchés, avec un nombre d'environ 5.800.000 fidèles. La direction de l'Eglise a été confiée au patriarche, assisté du saint synode, formé de tous les métropolitains et évêques du pays. Le saint synode se réunit une fois par an régulièrement, mais, s'il en est besoin, il peut se réunir en séances extraordinaires. On choisit parmi ses membres, un synode permanent, composé de 4 évêques, qui est chargé d'exécuter les décisions du synode plénier et qui, par conséquent, conduit effectivement l'Eglise. La présidence est réservée au patriarche et les membres sont renouvelés tous les deux ans. Un représentant de l'état, appelé „chancelier“, fait le contrôle de la gestion financière des deux synodes, prend part aux séances, avec droit de vote consultatif et conduit la chancellerie de la patriarchie et du saint synode. Pour juger les questions matrimoniales des fidèles et les coupes disciplinaires du clergé il y a, dans chaque diocèse, un consistoire, et à Belgrade le consistoire central ou suprême. L'organisation et la direction des diocèses

différent, en quelque sorte, selon les provinces dont ils faisaient partie avant la guerre.

La formation du clergé diffère sensiblement: les prêtres de la patriarchie de Carlovtsi avaient une culture théologique sérieuse; ceux de la Dalmatie, de la Bosnie et de la Herzégovine se classaient au deuxième rang, puis venaient ceux de l'ancienne Serbie; les prêtres de Monténégro n'avaient enfin presque pas de préparation théologique spéciale et ils pouvaient exercer n'importe quel métier ou fonction laïque. A présent, il y a à Belgrade une faculté de Théologie pour la formation des futurs clercs, et il existe d'autres écoles de Théologie, au nombre de 5, dans les différentes parties du pays.

Le clergé est généralement discipliné, bien organisé et possède beaucoup d'autorité morale sur le peuple. Le monachisme y est en décadence; dans les 200 monastères d'hommes, il n'y a même pas 500 moines, et on ne trouve des religieuses que dans deux cloîtres pour femmes. Le clergé séculier possède un journal hebdomadaire „Vesnik srpske Tzrkve“ (le journal de l'Église serbe) et une revue pour le peuple: „Khristihanski Jivot“ (la vie chrétienne). Les moines ont une revue: „Doukovna Straja“ (la sentinelle spirituelle). Le saint synode publie une revue hebdomadaire: „Glasnik srpske patriarkhie“ (messager du patriarcat serbe); la faculté de Théologie en publie une autre intitulée „Bogoslovie“ (Théologie).

5 L'Église d'Albanie. Tout de suite après la guerre mondiale et après la proclamation de l'indépendance de l'Albanie, on a fait des efforts pour réaliser semblablement l'autocéphalie de l'Église albanaise. Un synode, qui a siégé à Berat, en 1922, a proclamé son autonomie, mais ce n'est pas avant février 1932 que cette déclaration fut réalisée, grâce à l'attitude énergique de l'Église. Le patriarche de Constantinople, qui s'était opposé pendant ce temps aux tentatives qui furent faites pour proclamer l'autocéphalie, excomunia les nouveaux métropolitains albanais, installés à la place des métropolitains grecs. Depuis, aucune des autres Églises orthodoxes nationales n'a reconnu formellement l'Église nouvellement autocéphale, qui pourtant continue à se développer et se trouve sur le point de se donner une organisation propre.

L'Église d'Albanie comprend 4 métropolies, avec 200.000 fidèles, environ.

6. L'Eglise tchécoslovaque. Le clergé et le peuple du pays de Jean Huss ont tenté, après la guerre, de fonder une Eglise nationale qui réalisât les deux desiderata pour lesquels, surtout, Huss avait souffert son martyre : la langue nationale dans le culte, et la communion sous les deux espèces. Un exode important se produisit du sein de l'Eglise catholique-romaine, mais les novateurs prirent diverses directions, les uns s'approchant du Protestantisme, les autres, puisque c'est la hiérarchie serbe qui les a organisés, au commencement, avec l'évêque de Nich, passant à l'Orthodoxie serbe.

La nombre de ces derniers est évalué à 500.000 fidèles. Le patriarche de Constantinople a reconnu l'autocéphalie de cette Eglise, de même que son évêque national. Mais le chef véritable en est l'évêque reconnu par les Serbes et qui dépend de Belgrade.

Le clergé était, jusqu'à présent, préparé en Yougoslavie, mais actuellement l'Eglise orthodoxe tchécoslovaque possède un séminaire et espère une augmentation du nombre de ses fidèles. Il faut rappeler que le temple dont se sert cette Eglise à Prague est précisément l'église dans laquelle a prêché Huss, et contre laquelle se trouve le monument de ce réformateur.

7. L'Eglise de Pologne possède environ 3 millions de fidèles, dont la majorité est formée par des Ruthènes et des Russes blancs, divisés en 5 diocèses. Son autocéphalie a été reconnue par la patriarchie de Constantinople en 1924. L'Eglise est dirigée par le saint synode, composé du métropolite de Varsovie, remplissant les fonctions de président, et des quatre autres métropolités diocésains. Chaque diocèse est dirigé à son tour par un métropolite, aidé d'un consistoire de 4 prêtres choisis par le saint synode et de quelques laïcs.

En vue de la formation des futurs prêtres, il existe deux séminaires et une faculté de Théologie, celle-ci attachée à l'Université de Varsovie. Le saint synode publie une revue portant le titre de „Vesnik na pravoslavnité mitropolité Polcha“ (Le journal des métropolités orthodoxes de la Pologne). Paraissent aussi deux journaux ecclésiastiques hebdomadaires, dont l'un en russe et l'autre en langue ukrainienne.

8. L'Église d'Esthonie comprend environ 215.000 fidèles Esthoniens et Russes, divisés en deux diocèses. Son autocéphalie a été reconnue par la patriarchie de Constantinople en 1923. Le chef de cette Église, métropolitain ayant sa résidence à Tralinn, est membre du synode patriarcal de Constantinople.

9. L'Église de Finlande a environ 70.000 fidèles et comprend deux diocèses. Le patriarche de Constantinople a reconnu en 1923 son autocéphalie. L'archevêque siégeant à Helsingfors et un autre évêque forment le saint synode auquel prennent part aussi d'autres clercs et laïcs. Les évêques sont aidés dans l'administration de leurs évêchés par un clerc et un laïque, nommés par le saint synode.

Un séminaire assure la formation du clergé. Ils ont hérité des Russes quelques monastères d'hommes, bien peuplés, et un monastère de femmes.

Parmi les Églises hétérodoxes, il faut énumérer :

1. L'Église arménienne, appelée parfois „arménienne-monophysite“. Les Arméniens se donnent à eux-mêmes le nom d'„Orthodoxes“ ou de „Grégoriens“, d'après le nom de leur apôtre Grégoire l'Illuminateur. De toutes les Églises hétérodoxes, celle des Arméniens est la plus nombreuse et la mieux organisée. Elle s'est détachée du corps de la grande Église oecuménique depuis l'époque du synode oecuménique de Calcédoine (451) dont elle a rejeté les décisions contre le Monophysitisme professé dans son sein. Au siècle suivant, elle allait interrompre toute relation avec l'Église mère. Il reste pourtant vrai que le Monophysitisme n'est pas trop accentué dans cette Église. Entourée de tous côtés par des peuples ennemis, l'Arménie a été maintenue dans un état lamentable qui a eu ses répercussions sur l'Église elle-même. Les Russes sont les maîtres de la plus grande partie de ce pays ; les Turcs et les Perses ont soumis le reste. Avant la guerre mondiale, les Arméniens étaient très souvent massacrés par les Kurdes, pour la seule raison qu'ils n'étaient pas Musulmans. En 1915 les Turcs firent des massacres en masse ; les Arméniens qui purent échapper émigrèrent, de sorte qu'il n'y a plus que 100.000 Arméniens en Turquie, tandis qu'il y en avait avant la guerre 1.700.000. Les émigrés se sont répandus dans tous les pays de l'Europe du sud-est, où ils ont trouvé quelques compatriotes,

Ils ont aussi pénétré jusqu'à l'ouest de l'Europe et même en Amérique. Etant donnée cette situation, les Arméniens ont constamment évité, tant sur le terrain politique que dans le domaine ecclésiastique et de la culture en général, tout contact avec les peuples des alentours. Leur espoir se tourne vers l'Occident de l'Europe, car c'est là que se forme sa jeunesse studieuse. Voilà aussi pourquoi l'Eglise arménienne a compté un grand nombre de personnalités d'une haute culture tant parmi les membres du clergé que parmi les laïcs. Grâce à cela elle possède une vaste littérature théologique, en grande partie traduite, pour ce qui regarde l'époque antique, du grec et du syriaque, et, en ce qui concerne l'époque moderne, de l'allemand.

A la tête de l'Eglise arménienne se trouve le patriarche d'Etchmiadzin, assisté par un synode et un collège de conseillers. A côté du patriarche d'Etchmiadzin, qui a le rang de primat et porte le nom de „catholicos“, les Arméniens possèdent d'autres patriarcats, comme, par exemple, ceux de Sis, de Cilicie et celui de Jérusalem et de Constantinople, comptant plus de 40 diocèses. Le catholicos d'Etchmiadzin étend sa juridiction sur 28 diocèses ou, plus exactement, provinces ecclésiastiques, qui comprennent presque le monde entier: la Russie, la Perse, les Indes, la Bulgarie, la Roumaine, la France, l'Angleterre, l'Amérique, etc. Le nombre des fidèles dépendant de ce catholicos dépasse 2 millions. Le patriarche de Sis a abandonné le territoire turc en 1922. Il a établi son siège à Alep en Syrie, pays sous mandat français; il se trouvait déjà un évêque suffragant à Alep, ainsi qu'un autre à Antioche. Ce patriarcat compte à peine 80 mille fidèles. Le patriarcat de Jérusalem étend sa juridiction sur la Palestine, le Liban et la région de Damas et ne compte plus de 50.000 fidèles. Le patriarcat de Constantinople, de même, ne compte aujourd'hui que 100.000 fidèles. Rappelons encore l'archevêque de Bulgarie (avec 45.000 Arméniens) et celui d'Égypte (avec 15.000 fidèles) tandis que les 45.000 fidèles de Grèce n'ont pas le privilège de former un diocèse propre.

La conception arménienne du monachisme apparaît plus libérale dans ses manifestations que celle des autres Eglises orientales. Le nombre des moines est très réduit et les quelques monastères arméniens sont de vrais ateliers, où l'on travaille continuellement à l'imprimerie surtout, ainsi qu'à l'agriculture et à la viticulture. Les moines possesseurs de titres

académiques, les „vartapets“ (docteurs) et les archimandrites, sont chargés de la rédaction des revues théologiques scientifiques, des cours dans les séminaires, de la direction des bibliothèques, etc... Les religieuses, moins nombreuses encore, sont de même chargées de l'enseignement religieux. Dans le culte, on a gardé des pratiques très vieilles: la naissance du Seigneur est fêtée, par exemple, en même temps que le baptême, le 6 Janvier, ainsi que l'a pratiqué l'antiquité chrétienne jusqu'au V<sup>e</sup> siècle.

L'Église romaine a réussi à attirer dans son sein, pendant ces deux derniers siècles, beaucoup d'Arméniens, surtout de ceux de la diaspora. C'est en Egypte, en Galicie, en Transylvanie et en Hongrie que sont la majeure partie des Arméniens unis à Rome. Ils sont soumis à l'autorité d'un patriarche arménien uniate, ayant son siège à Constantinople. Les Uniates n'admettent que quelques points des doctrines catholiques-romaines, leur caractère oriental restant intact.

A Venise se trouve un monastère des moines arméniens unis à Rome, appelé „Sant-Lazar“. Celui-ci représente un véritable foyer de propagande papiste. Mille livres et brochures tendancieuses se répandent de là parmi les Arméniens. Les essais similaires des Protestants ont moins réussi à attirer les Arméniens vers le Protestantisme. Malgré tout cela les Protestants possèdent aussi des écoles en Arménie et exercent une certaine influence sur le clergé cultivé qui bénéficie de leur science. Le nombre des Arméniens catholiques est de 65.000, tandis que celui des Protestants n'est que de 20.000.

2. L'Église jacobite est une autre forme du Monophysitisme. Son nom de „jacobite“ lui vient de son fondateur, Jaques Baradaï, qui vivait au temps de Justinien.

Cette Église s'est aussi détachée de la grande Église au moment du IV<sup>e</sup> concile oecuménique. Les raisons motivant cette séparation semblent avoir été, non seulement sa doctrine strictement monophysite, mais aussi le désir qu'éprouvaient les Syriens de s'émanciper de l'influence grecque. Le patriarche de l'Église jacobite porte le titre de „Antioche“. Il habite le monastère de Deir Zapharan, près de Mardin, et ajoute toujours au nom de son élection celui d'„Ignace“, en souvenir du grand martyr. Sa juridiction s'étend sur tous les Syriens monophysites de Turquie, Syrie, Palestine et de Mé-

sopotamie (environ 80.000 fidèles). De lui dépendent 11 métropolitains et 3 évêques; mais beaucoup de ces prélats n'ont plus de fidèles et se sont réfugiés en Irak et en Syrie, sous le protectorat français.

A propos de la Sainte Trinité, les Jacobites enseignent que „le Saint Esprit procède du Père et prend de ce qui appartient au Fils“ (Jean XVI, 14). Parfois on trouve même formulée la croyance que le Saint Esprit procède directement du Fils aussi. Sur Jésus Christ ils donnent un enseignement purement monophysite: la nature humaine a été absorbée par la nature divine. Ils mettent de côté les décisions du concile oecuménique de Calcédoine et acceptent celles du synode „des brigands“. A la sainte eucharistie, ils emploient, a côté du pain et du vin, de l'huile d'olive et du sel. Ils font le signe de la croix d'un seul doigt. L'élection des évêques et du patriarche s'est souvent faite par tirage au sort. Parmi les jeûnes ils observent très scrupuleusement celui qu'on appelle le jeûne „des Ninivites“, qui commence après la fête de l'Epiphanie.

Jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, cette Eglise a été l'une des plus florissantes. C'est dans son sein même, à Antioche, qu'on a employé, pour la première fois le nom de „Chrétien“. C'est ici qu'ont brillé, comme des étoiles, saint Ignace, saint Chrysostome, de nombreux disciples et maîtres de l'école d'Antioche, Jean Damascène, etc.

A l'heure actuelle, cette Eglise vit dans la plus grande ignorance. Son clergé manque entièrement de culture, tandis que les fidèles acceptent les plus grossières superstitions teintées de fétichisme.

La langue ecclésiastique est, comme chez les Nestoriens, auxquels les Jacobites sont mêlés territorialement, le vieux syriaque. Les Catholiques-romains en ont attiré beaucoup. Les Uniates ont un patriarcat à Antioche, de même qu'un métropolitain et plusieurs évêques.

3. L'Eglise maronite est la communauté syriaque qui se sépara de l'Eglise oecuménique en 680, à cause de la dispute monothélète. Son premier évêque après la séparation fut Marc († 710). Groupés surtout dans les montagnes du Liban, autour du monastère de Saint Marc, ces dissidents ont reçu le nom de „Maronites“. Leur vie est pleine d'incertitude, par

suite des luttes continuelles qu'ils ont à soutenir contre les Druses, pour leur existence quotidienne.

Comme conséquence des nombreux traités et alliances passés avec l'Église romaine, depuis 1182 déjà, l'Église Maronite se mit, après le concile de Florence, sous la protection du pape. Les conciles de 1596 et 1736 devaient fixer les conditions de son acceptation dans le corps de l'Église occidentale. Les Maronites ont dû accepter : l'addition „Filioque“ au symbole, la mention du pape dans les prières liturgiques, la confirmation sous la forme particulière catholique-romaine et même le catéchisme romain. Par contre, ils gardent leur messe particulière <sup>1)</sup>, de même que leurs saints et leurs jours de jeûne, le mariage des clercs jusqu'à l'évêque et la communion sous les deux espèces. La doctrine monotélète fut entièrement ruinée par celle du concile de Trente, ainsi que beaucoup d'autres points importants de son enseignement traditionnel.

L'administration ecclésiastique est confiée à 7 archevêques et de 2 évêques nationaux, sous la direction d'un patriarche qui porte le titre „d'Antioche“ et réside en hiver à Beyrouth et en été à Damas. Mais, en réalité, tout est „ordonné“ par un délégué du pape, chargé de surveiller les évêques et le patriarche.

Les monastères sont nombreux et riches, mais le clergé séculier peu cultivé. Le nombre des Maronites atteint presque 207.000 en Syrie, 2.400 en Palestine, 1.000 à Chypre, 15.000 en Égypte, et 150.000 dans les deux Amériques.

4. L'Église nestorienne constituée avec l'Église jacobite et maronite, l'Église nationale de Syrie. Son centre était, au commencement, Antioche. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste ont été les théologiens les plus illustres de cette Église. On l'a aussi appelée l'Église „chaldéenne“. Elle s'est séparée de l'Église oecuménique au moment du synode d'Éphèse (431), qui a condamné l'enseignement de Nestorius. Ayant été persécutés en Syrie, les Nestoriens sont passés en Perse, où ils se sont beaucoup développés. Vers l'année 544,

1. Cette messe, qui d'après la tradition, doit ses origines au saint Jacques le Petit, est écrite en syriaque, tandis que les Maronites parlent la langue arabe. On la trouve publiée dans „Bibliotheca orientalis“ (4 volumes), comme ouvrage appartenant au savant Assemani, qui a vécu à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, lui-même Maronite.

leur évêque Mar Abba leur donna une législation et une organisation ecclésiastique, qu'ils ont gardées jusqu'à nos jours. Sous la domination arabe, ils ont atteint leur plus haut degré de développement dans le domaine ecclésiastique. Leurs savants étaient les ministres favoris des califes de Bagdad, leur science théologique prit un grand essor et la propagande nestorienne dépassa les frontières de l'empire arabe. Elle pénétra dans la Tartarie, la Mongolie, la Chine et dans les Indes. A un certain moment, au XIII<sup>e</sup> siècle, cette Eglise ne comptait pas moins de 27 métropolies et 230 évêchés. L'invasion des Tartares ayant Tamerlan à leur tête, fit disparaître le Nestorianisme dans l'Asie centrale, tandis que les luttes entre les Turcs et les Perses obligèrent ceux qui survécurent à passer dans le Kurdistan, où les Kurdes les massacrèrent d'une façon systématique.

Pendant la guerre mondiale, ils furent de nouveau massacrés et déportés en masse par les Turcs, de sorte qu'aujourd'hui il ne reste qu'environ 80.000 Nestoriens. Depuis 1575 ils se sont divisés, au point de vue ecclésiastique, en deux patriarcats : celui d'Elkouch, à Mossoul et d'Ourmiach, en Perse. Le patriarche d'Ourmiach, résidant à Kotchanès, porte le nom de Mar-Simon, comme le premier patriarche d'Ourmiah, tandis que le patriarche de Mossoul porte celui de Mar-Elie, d'après le nom du premier patriarche héréditaire. En 1780 le patriarche de Mossoul s'unit à l'Eglise romaine. En 1830 il transféra sa résidence à Bagdad et, depuis 1842, il changea même son titre de „Mar Elie“ en celui de „patriarche de Babylone“, de sorte que les Nestoriens „purs“ sont soumis à l'autorité du patriarche d'Ourmiach, „catholicos et patriarche de tout l'Orient“. C'est lui qui bénit les saintes huiles, le cuir d'âne qui sert d'„antimisse“ aux Nestoriens, ainsi que les métropolités et les évêques. Les fonctions ecclésiastiques, jusqu'au patriarcat, sont héréditaires. Le clergé séculier est peu cultivé ; il n'y a pas d'école spéciale pour sa préparation. Les prêtres, membres de la hiérarchie supérieure, sont souvent sacrés à un âge très bas, entre 10 et 15 ans.

Cette Eglise a conservé jusqu'à aujourd'hui la doctrine de la séparation des deux natures dans la personne du Christ. Elle n'admet que trois sacrements (le baptême, effectué le XL<sup>e</sup> jour après la naissance des enfants, suivi d'une sorte de confirmation, l'eucharistie, sans l'idée de transsubstantiation,

et l'ordination). Le célibat n'est pas obligatoire, même pour l'évêque. La langue employée aux services divins est le vieux syriaque. La confession est sérieusement observée. Les jeûnes dépassent la durée ordinaire : à part les quatre jeûnes annuels, on en observe encore trois autres : le jeûne „des Vierges“, trois jours après l'Epiphanie ; le jeûne des „Ninivites“, trois jours avant la quadragésime et le jeûne de „la Croix“ ou „d'Elie“, qui dure de la fin Août au commencement d'Octobre. On jeûne le Dimanche, tandis que le Mercredi et le Vendredi soir il est permis de manger de la viande.

Les Catholiques-romains ont attiré beaucoup de Nestoriens depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, déjà. Les Uniates, qui portent exclusivement le titre de „Chrétiens chaldéens“ ont leur patriarce à Diarbekir, en Mésopotamie.

5. L'Eglise des Chrétiens dits thomistes s'étend le long de la côte de Malabar (aux Indes). Primitivement, cette Eglise était une branche de la famille nestorienne. Elle commença, plus tard, à mêler les doctrines nestorienne au Monophysitisme, devenant par là même jacobite.

Les fidèles de cette Eglise se sont donné le nom de „Thomistes“, estimant être les héritiers des premiers Indiens convertis au Christianisme par l'apôtre Thomas. L'administration ecclésiastique n'est pas séparée de l'administration civile et l'on ne fait pas de distinction stricte entre les clercs et les laïcs. La vie monacale leur est inconnue. C'est à peine si, depuis 1912, il existe une sorte d'ordre monacal pour les hommes et, depuis 1925, pour les femmes. Le premier comporte 20 membres et le second 12 seulement. La messe est dite dans la langue chaldéenne. Dans le service divin on a conservé l'habitude des vieilles agapes. Les enfants du sexe masculin sont baptisés 40 jours après leur naissance, tandis que ceux du sexe féminin ne le sont que 80 jours après. L'autorité ecclésiastique suprême est détenue par le catolicos qui porte le titre de „patriarce d'Antioche“ et réside à Kanderat. Le nombre total des fidèles est d'environ 250.000. Ils se sont en partie réunis à Rome en 1599, mais quelques-uns ont abandonné l'union et forment un groupe à part ayant un évêque à Trichur. Ceux-ci sont environ 15.000. Enfin un troisième groupe s'est rapproché de l'Eglise épis-

copale anglaise et en a adopté presque entièrement le culte et la doctrine. Ce groupe comprend trois diocèses, environ 120.000 fidèles et va en augmentant.

6 L'Église copte est, elle aussi, monophysite. Dans l'antiquité chrétienne elle fut l'Église d'où sont partis les premiers rayons de science théologique. C'est à Alexandrie, son centre, qu'ont brillé, à la tête de l'école catéchétique : Pantin, Clément, Origène, etc, tandis que le siège patriarcal était maintes fois occupé par des personnages comme Athanase, Cyrille, etc.

Elle est constituée par les descendants des anciens Égyptiennes qui n'ont pas embrassé l'Islamisme. C'est à causé de sa doctrine monophysite et aussi pour des motifs de nationalisme qu'elle s'est séparée de l'Église orthodoxe. Elle a mené depuis une vie végétative. Sous la domination des Arabes et surtout des Turcs musulmans, c'est-à-dire depuis une dizaine de siècle, les Coptes ont eu à endurer des persécutions plus violentes qu'aucun autre Chrétien. Ces persécutions n'ont cessé qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, sous le protectorat anglais, qui a enfin permis un développement normal tant à la nation qu'à l'Église copte elle même. Le nombre des Coptes monophysites ou „orthodoxes“—comme ils aiment à être appelés—s'élève à 860 milles environ, nombre auquel il faut ajouter 30.000 Uniates et 25.000 fidèles appartenant à différentes sectes protestantes. L'autorité suprême est exercée, dans cette Église, par le patriarche, qui porte le titre „d'Alexandrie“ et réside au Caire. Il est assisté par un conseil national composé de 12 membres, pour les affaires matérielles. Sous sa juridiction se trouvent 11 métropolitites, 2 évêques et 4 ghomos (du grec „higoumenos“), sorte d'archiprêtres ou doyens, exerçant la haute surveillance sur quelques Églises.

Le clergé séculier est très peu cultivé, mais pour la formation des futurs prêtres, on a fondé un séminaire au Caire. Les jeunes séminaristes qui s'y distinguent sont envoyés à Athènes, ou en Angleterre, pour continuer leurs études. Les monastères surtout sont très riches.

A propos du dogme de la Trinité, les Coptes ne se distinguent pas de l'Église orthodoxe, sinon sur la question des deux natures dans la personne du Christ. Les sacrements sont au nombre de sept, à savoir : le baptême, l'onction avec les

saintes huiles, la prêtrise, la confession, la communion, le jeûne et la prière. Le baptême est effectué, pour les enfants du sexe masculin, lorsqu'ils ont 40 jours et pour ceux du sexe féminin à l'âge de 80 jours. Autrefois on pratiquait aussi la circoncision entre 3 et 10 ans; aujourd'hui, cette habitude n'est plus strictement observée. La naissance du Seigneur est fêtée en même temps que son baptême, comme chez les Arméniens. Il est interdit de manger de la viande de porc.

La langue du culte est le vieux copte que, les prêtres eux-mêmes lisent avec peine et sans comprendre. Le service divin est fait pendant la nuit et, interrompu par des bruits et des divertissements, se prolonge jusqu'à l'aube du jour. A l'intérieur des églises on reste la tête couverte du turban. Au mariage on ne met rien sur la tête des jeunes mariés, mais on les oint seulement avec de l'huile. Les évêques seuls sont astreints au célibat; les moines eux-mêmes peuvent se marier.

7. L'Église d'Abyssinie ou d'Éthiopie est, de même que l'Église copte, monophysite. Elle a connu des jours glorieux, surtout au XIV<sup>e</sup> siècle, mais elle se trouve actuellement dans un état déplorable et elle occupe l'échelon le plus bas parmi les différentes confessions chrétiennes. Le culte et les habitudes religieuses des Abyssins se présentent comme un bizarre mélange d'éléments venant du Christianisme, du Judaïsme et des superstitions grossières. On y pratique la circoncision, on y observe les prescriptions de purifications des Juifs, on y fait une distinction entre les animaux purs et impurs, comme dans l'Ancien Testament, on y fête le Dimanche, mais on y fête également le Samedi, etc. Le baptême est effectué par immersion pour les adultes, tandis que pour les enfants il l'est par aspersion. Quarante ou quatre vingts jours après le baptême suit la circoncision. La confession est faite en commun, à l'âge de 25 ans. On reconnaît aussi l'existence d'un feu purifiant. Comme texte de messe on utilise les anciens textes orthodoxes du V<sup>e</sup> siècle, mais tellement amputés et altérés qu'on les reconnaît à peine.

Pour temples ils ont des cabanes, des tentes et des huttes de paille. En entrant, on doit enlever ses chaussures — comme chez les Musulmans — et il arrive assez souvent qu'elles soient volées. On écoute le service divin assis, en s'appuyant sur une béquille.

La polygamie est pratiquée un peu partout. Mais, dès qu'un homme prend plusieurs femmes, il n'est plus accepté à la sainte Cène; si, à son lit de mort, il renonce à toutes ses femmes, on enlève l'interdiction qui pesait sur lui.

Au point de vue de la juridiction, l'Eglise d'Abyssinie est liée à l'Eglise éthiopienne, à laquelle elle est soumise. A la tête de l'Eglise se trouve presque toujours un Copte, choisi et consacré par le patriarche copte du Caire. Il porte le nom d'„abouna“ ou „patriarche de Gondar“ et siège à Addis-Abéba, la capitale du pays. C'est lui qui fait toutes les ordinations, sacre l'empereur et gouverne l'Eglise selon sa volonté, car sa dépendance à l'égard du patriarche copte n'est que nominale. Il n'y a pas longtemps qu'on a nommé quatre autres évêques, qui auront leurs diocèses et constitueront le synode avec l'abouna. On remarque dans l'Eglise d'Abyssinie une tendance vers une complète autocéphalie, qui sera sans doute très prochainement atteinte.

Le clergé est très nombreux, mais sans aucune culture. Beaucoup ne savent même pas lire. Les chantres de l'église ont quelques connaissances; c'est pourquoi ils sont aussi instituteurs. Les moines, de leur côté, s'efforcent de garder les traditions de culture d'autrefois; aussi sont-ils en grande estime auprès du peuple. Le nombre total des Ethiopiens est de 10 millions, dont 5 millions d'Orthodoxes, 3 millions de Mahométans et 2 millions de Juifs, Catholiques-romains et Protestants. Les essais que des missionnaires de ces deux dernières confessions ont maintes fois faits au cours du temps, pour les attirer à eux, n'ont pas réussi; ces missionnaires ont même été obligés de quitter le pays.

## 2. L'origine, le développement et le caractère historique de l'Eglise orthodoxe orientale.

L'Eglise orthodoxe orientale est le berceau du Christianisme et le foyer d'où est sortie la flamme qui devait embraser à jamais le monde. Le Judaïsme et l'Hellénisme, ces deux branches constitutives du Christianisme primitif, se trouvent compris dans les frontières de cette Eglise. C'est en Judée que naquit Jésus-Christ, le Sauveur du monde; c'est là qu'il enseigna, qu'il montra sa puissance divine par les miracles

qu'Il accomplissait ; c'est là, enfin, qu'Il a souffert, qu'Il est mort et ressuscité, pour arracher l'humanité au péché et à la mort.

C'est en Asie que la plupart des apôtres ont prêché l'Évangile de Jésus. Paul lui-même a annoncé la bonne nouvelle en Grèce et dans la Macédoine, d'où il devait arriver à Rome dans les chaînes. La semence fut répandue à Rome par l'autre grand apôtre, Pierre, mais pour peu de temps seulement, car il y trouva bientôt la mort. C'est en Orient que sont nées et qu'ont fleuri toutes les branches de la science et de la littérature théologiques. C'est là qu'ont eu lieu tous les conciles œcuméniques et les synodes locaux qui ont fixé, une fois pour toutes, les dogmes chrétiens. L'Occident s'est borné à y envoyer des représentants ou à exprimer, tout simplement son approbation et son acceptation de tout ce qu'on y faisait. Tous, dans un même esprit, persévéraient dans la foi apostolique. Le cœur du Christianisme se trouvait au Levant du monde chrétien et la pensée s'y trouvait aussi. Le Couchant du monde chrétien a reçu le sang qui lui a été transfusé par ce cœur généreux et il a eu sa part des lumières de la pensée partie d'Orient. C'est pourquoi l'Église d'Orient a des motifs légitimes d'être fière, lorsqu'elle considère ce glorieux passé où les Églises sœurs étaient unies à elle. De cette époque classique du Christianisme elle respecte strictement les décisions et elle refuse de donner son consentement à toutes les innovations que l'on introduisit ailleurs contre l'esprit de l'enseignement, du culte, de la discipline, en un mot contre les institutions chrétiennes, telles que les lui avaient confiées ses illustres Pères. Par la victoire remportée sur les adversaires du culte des images se clôt cette époque d'or de l'histoire du Christianisme.

L'époque suivante, dans l'histoire de cette Église, est caractérisée par la polémique avec l'Église catholique romaine, par le commencement et la consommation du schisme qui survint entre elles et enfin par les vains essais d'union jusqu'au début de la Réforme religieuse de l'Occident. La séparation d'avec l'Église romaine a été longuement préparée par les différences qu'il y a entre l'esprit oriental et l'esprit occidental, par les prétentions de suprématie formulées par les évêques romains, auxquels se sont fermement opposés les patriarches de Constantinople et, enfin, par les différences

dogmatiques, rituelles et juridiques qui existent entre ces deux Eglises.

La système purement juridique d'Augustin, dont l'Eglise romaine s'est profondément inspirée — malgré les luttes du Jésuitisme en réaction contre l'Augustinisme — caractérise l'esprit romain strictement légal. Tout est légalité dans le Catholicisme romain, depuis les relations du curé avec son évêque, de l'évêque avec le métropolitain, les cardinaux et le pape, jusqu'au rapport des fidèles avec l'Être suprême. Les Chrétiens ne se trouvent pas ici dans la relation de fils avec leur Père — le Père céleste — comme nous l'a appris le Dieu-Homme, mais ils sont la propriété d'un Dieu tyrannique, sans miséricorde et qui exige strictement, du faible mortel l'accomplissement d'une longue série de prescriptions purement juridiques. L'amour, la miséricorde, la pitié du Créateur envers sa créature n'ont pas trouvé de place dans la Théologie catholique-romaine. Un froid précepte comme „do ut des“ ou comme: „si tu fais partie de l'Eglise papale, si tu reconnais l'infailibilité du pape et te soumetts sans protestation aucune à tout ce qu'il ordonne — car l'Eglise c'est lui — alors, et à cette condition seulement, tu obtiendras le salut“, etc. etc.. De tels préceptes forment la base de tout le système théologique romain. Par-contre, le système théologique de l'Eglise orientale est pénétré de plus de sentimentalisme. Au lieu des rigides formules de droit, une philosophie idéaliste pure et parfois mystique y règne. L'effet de cette philosophie se fait sentir partout: dans le dogme, dans le culte, dans la discipline et dans la vie de tous les jours. La philosophie grecque y est certainement pour quelque chose; l'esprit byzantin — mélange de l'esprit hellénique, babylonien et égyptien — ne pouvait admettre qu'une pareille direction proposée à tous les domaines de son activité. Cette différence d'esprit se manifeste dans toute la constitution des deux Eglises. Les prétentions de suprématie des papes ne sont elles-mêmes que la suite d'un mouvement déjà commencé, la conséquence logique de tout un système juridique.

Une monarchie absolue, dans laquelle les pouvoirs spirituelles et temporeles sont réunis entre leurs mains, tel a été le rêve de tous les papes sans exception. Le II<sup>e</sup> synode oecuménique (Constantinople 381) avait proclamé que le patriarche de Constantinople suivait immédiatement celui de Rome;

comme patriarche de la nouvelle Rome ; mais le IV<sup>e</sup> synode œcuménique (de Calcédoine, en 451) le proclama solennellement égal à l'évêque de Rome. Ceci déplut beaucoup aux évêques romains et, quand Jean le Jeûneur (582) ajouta le titre d'„œcuménique“ à celui de „patriarche“, Rome rompit ses relations avec Constantinople. La semence de la discorde commença à produire des fruits empoisonnés, mais pas encore mûrs, car il fallait d'autres motifs pour que la déchirure de la robe du Christ fût accomplie. Le synode de Troulle énumère six points sur lesquels les deux Eglises diffèrent :

a) Comme sources du Droit canonique ecclésiastique, notre Eglise reconnaît 85 canons apostoliques, tandis que Rome n'en admet que 50 ;

b) Le canon 28 du synode de Calcédoine, par lequel on reconnaît au patriarche de Constantinople une place égale à celle du patriarche romain, est admis par l'Orient, et rejeté par Rome ;

c) L'ordre apostolique suivant lequel il faut s'abstenir du sang et de la chair étouffée, n'est pas observé en Occident ;

d) L'Eglise d'orient repousse le célibat des prêtres et des diacres, ce qui commençait à se pratiquer en Occident et elle ne l'exige que pour l'évêque ;

e) Elle interdit le jeûne du Samedi, jeûne pratiqué en Occident, en dépit des Juifs ;

f) Enfin, elle adopte la représentation du Christ sous forme d'agneau, ce qui s'oppose à l'habitude des Occidentaux.

Bien que ces différents points missent en relief l'écart de l'Eglise romaine par rapport à la vraie tradition ecclésiastique, la séparation complète ne s'accomplit pas. L'Eglise d'Occident n'attacha pas d'importance à ces différences et elle poursuivit dans la voie des innovations. Il fallait introduire un motif matériel de querelle, qui pût amener les deux grands chefs de l'Eglise à une dispute. Ce motif fut bientôt découvert : ce fut la question du droit de juridiction sur la Bulgarie, que chacun des deux sièges revendiquait pour lui. A la suite de cette controverse, Photius, patriarche de Constantinople, composa la célèbre encyclique de 867, adressée à tous les patriarches d'Orient, dans laquelle il énumérait dix griefs contre l'Eglise romaine. L'accusation la plus importante portait sur l'introduction du mot „Filioque“ dans le symbole ; puis venait les questions du jeûne du Samedi, de l'ordre des

grands jeûnes, du célibat, de la confirmation, etc. Michel Cerularius (1054) en ajouta encore d'autres: l'emploi du pain-azyme à la célébration de la messe, etc., et le schisme fut accompli en 1054. Les expéditions des Croisés ont encore agrandi l'abîme qui s'était creusé entre les deux Eglises. Tous les essais d'union tentés par les empereurs byzantins, en vue d'obtenir le secours des Occidentaux contre les Turcs, furent vains. Le traité de Florence, passé en 1439 entre ces deux Eglises et écrit sur le papier seulement, n'a fait qu'ajouter à la haine de l'Eglise orientale. Désormais la situation des deux Eglises est inchangeable: elles suivent chacune un chemin différent.

Dans la troisième époque, qui commence avec la grande Réforme religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle et qui dure jusqu'à présent, notre Eglise a pris contact avec l'Eglise romaine, ainsi que (mais seulement dans le domaine théologique) avec l'Eglise protestante. Dans leur lutte contre les papes, les Réformés se sont souvent appuyés sur l'autorité de l'Eglise d'Orient, qu'ils invoquaient contre l'Eglise romaine. Ils ont en effet des points de croyance communs avec les Orientaux. Ceux-ci, par exemple, rejettent la primauté du pape, ils demandent le mariage des prêtres, ils admettent aussi la communion sous les deux espèces; d'autre part, ils combattent la doctrine du purgatoire, celle des indulgences, etc. Mais, quoi qu'il en soit, il faut remarquer qu'il y a plus d'affinité et de communion d'idées entre notre Eglise et l'Eglise catholique-romaine, puisque le Protestantisme, à vrai dire, n'a pas de sacrements et rejette ce qui se fonde sur la Sainte Tradition. Ayant rompu avec le passé de l'Eglise, il a institué de plus un ordre tout nouveau, en émettant la prétention de ne se placer que sur le terrain purement évangélique. C'est pourquoi les essais faits par les Protestants pour entrer en relation plus intime avec l'Eglise orientale ont échoué. C'est un tel rapprochement qu'avaient tenté le savant Martin Crusius et ses collègues de Tübingen: Jacobus Andreae, Lucas Osiander, Heerbrand et d'autres, ainsi que David Chytraeus de Rostock, au XVI<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci commencèrent à correspondre avec le patriarche de Constantinople, Jérémie II et avec son protonotaire Théodore Zigomala, par l'intermédiaire du chrétien accrédité auprès de la Sublime Porte, le chevalier David d'Ungnad et du prédicateur de la légation allemande, Etienne

Gerlach. La correspondance devait durer plusieurs années (1574—1581). On envoya tout d'abord au patriarche quelques prédications d'Andreae, puis la Confession d'Augsbourg et enfin un traité de Dogmatique de Heerbrand, tout en grec. Le patriarche les accepta, lut avec bienveillance et commença l'échange de lettre avec ses interlocuteurs ; mais une entente fut impossible et le patriarche donna, en conclusion de sa dernière lettre, le conseil „qu'il serait plus profitable pour les Luthériens de s'attacher à la vraie Eglise, où ils seront bien reçus, que de chercher à se montrer plus sages que les lumières même de l'Eglise (les Saints Pères), dans les investigations sur les Saintes Ecritures“. C'est à un même résultat qu'aboutit l'essai fait sur le terrain politique par Jacques Héraclides „le Despote“, prince de la Moldavie.

Plus important encore fut le mouvement provoqué par le contact avec le Calvinisme, au XVII<sup>e</sup> siècle, au temps de Cyrille Lucaris. Celui-ci avait fait son éducation et ses études dans des écoles occidentales, où il acquit une grande sympathie pour les idées calvinistes et une haine sans borne contre le papisme et surtout contre les Jésuites. Comme patriarche d'Alexandrie (1602—1621), puis de Constantinople (1621—1638), il fit de son mieux pour introduire dans son Eglise la culture occidentale. En 1629 il publia en latin <sup>1)</sup> une courte confession de foi, formée par 18 articles, où il expose ses propres croyances. Il écrit la même confession en latin et grec (à Genève) en 1633. C'est un compromis entre l'Orthodoxie et le Calvinisme. Cet écrit de Lukaris provoqua un grand mouvement dans toute l'Eglise, tant en Orient qu'en Occident. On a émis au sujet de cette publication toutes sortes d'opinions : les uns ne l'attribuent pas à Cyrille, d'autres l'ont prise pour la confession officielle de l'Eglise orientale, d'autres, enfin, ont essayé de démontrer qu'elle est purement calviniste, ou inversement, qu'elle est purement orthodoxe, etc, etc. Cyrille lui-même, après avoir été trois ou quatre fois

1. L'édition latine de cet ouvrage, dont on ne sait où elle fut faite, porte le titre suivant : „Confessio fidei reverendissimi domini Cyrilli patriarchae C-politani“. L'édition gréco-latine porte le titre suivant : „Ανατολι ή όμολογία της χριστιανικής πίστewος“ auquel on ajoute, dans l'introduction : „Κυριλλος τοις ερωτωσι και πυνθα ομνωις περι της πιστewος και θρησκείας της των Γρεκων ήτοι τοις ανατολικής εκκλησίας, πώς δηλονότι περι της όρθοδόξου πιστewος φρωει, κτλ.“

déposé et exilé, finit par être mis à mort par les Turcs, à la suite d'intrigues de la part des Jésuites. Plusieurs conciles tenus en Orient ont condamné l'écrit de Cyrille, contre lequel on composa la confession orthodoxe de Pierre Moghila et la „confession“ du patriarche Dosythée. La première n'est pas étrangère aux influences catholiques-romaines et protestantes à la fois, quoique pénétrée d'un esprit modéré et impartial, tandis que dans la seconde l'influence catholique-romaine est plus directement ressentie. L'enseignement de l'Eglise orthodoxe était, de cette manière, formulé et, par là même, on rendait impossible les tentatives que les autres confessions auraient faites pour influencer ou attirer à elles cette Eglise. Les essais de propagande n'ont pas cessé pourtant, mais ils ont été plus discrets et n'ont été dirigés que sur les points que l'on sentait faibles et quand des circonstances, politiques ou autres, y poussaient.

C'est un tel effort que tenta, sans succès, d'ailleurs, le théologien vieux-catholique J. Döllinger de München, au congrès de Bonn, en 1872. Par contre, on réussit à faire un certain rapprochement entre l'Eglise épiscopale d'Angleterre et les Eglises orthodoxes, rapprochement accentué par la dernière conférence anglicane de Lambeth (1930) L'abîme entre l'Orthodoxie et le Catholicisme-romain est devenu encore plus profond, du fait de la proclamation de l'infailibilité du pape, en 1871. L'esprit protestant paraît au contraire s'être lentement infiltré par l'intermédiaire de la science théologique. Il a influencé l'organisation ecclésiastique actuelle et, par le récent congrès de Stockholm (1925), a cherché un rapprochement de l'Orthodoxie sur le terrain pratique, tandis que celui de Lausanne (1927) tentait même une union dogmatique.

### 3. Les sources symboliques de l'Eglise grécque orientale.

Nous diviserons ces sources en sources symboliques principales et sources secondaires. Parmi les sources principales il faut rattacher :

- a) Les décisions des 7 synodes oecuméniques ;
- b) Le symbole Nicée-Constantinopolitain ;
- c) Les livres de messe, surtout la messe de saint Jean

Chrysostome et celle de saint Basile le Grand, de même que tous les livres concernant le service divin <sup>1</sup>).

Parmi les sources secondaires — dont il faut rappeler aussi bien les livres symboliques que les catéchismes — nous rappellerons :

1. La confession de Guénadios Scholarios. C'est la plus vieille confession de l'Église orientale. Elle a été composée dans les plus tragiques circonstances de la vie de cette Église. Quand le sultan Mohamed II entra triomphalement dans Constantinople (le 29 Mai 1453), il trouva le siège patriarcal vacant. Il ordonna l'élection d'un nouveau patriarche. Ce nouveau patriarche fut Georges Scholaris, surnommé Guénadios. Peu après, le sultan eut avec lui une conversation au sujet de la religion. Le patriarche lui expliqua les vérités chrétiennes et, à son intention, probablement il composa la confession qui porte son nom <sup>2</sup>).

Voici le titre de la confession : „Ὁμολογία ῥηθίσις περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀμωμήτου πίστεως τῶν χριστιανῶν διαλεχθεῖσα πρὸς τοὺς σοφιστὰς Πέρσας τῶν Ἀγαρηνῶν προτροπὴ τοῦ μεγάλου ἀθδεντου ἔμπροσθεν“. D'autres éditions ont un titre plus court et mieux adapté à son contenu : „Βιβλίον περὶ τινῶν κεφαλαίων τῆς ἡμετέρας πίστεως“, puisqu'en réalité on n'a pas affaire à une confession complète. Le contenu est divisé en 20 chapitres : Dieu comme puissance créatrice et comme entité morale, ainsi que comme source de la vérité et du bien ; la Sainte Trinité que l'on rapproche, par analogie, des trois facultés de l'âme humaine ; l'envoi du Fils dans le monde et sa nature à la fois divine et humaine,

1. Sur ces trois points il nous semble superflu d'insister plus longuement. Le deuxième (b) a été traité plus haut, et les autres sont longuement examinés par d'autres disciplines théologiques comme, par exemple : l'Histoire de Dogmes, l'Histoire de l'Église, la Liturgique, etc.

2. Sous le nom de Guénadios Scholarios, nous connaissons deux personnes contemporaines : a) Georges Scholarios, magistrat de la Cour impériale de Constantinople, qui prit part au concile de Florence, en qualité de délégué impérial, et s'y montra partisan de l'union, mais qui, ensuite, sous le nom de Guénadios, fut élevé à la dignité de patriarche et renonça à l'union ; b) Guénadios Scholarios, un moine adhérent de Marc Eugénic, adversaire de l'union. On a cru que c'est ce moine qui aurait été élevé au rang de patriarche et que, par conséquent ce serait lui l'auteur de la confession dont il est question ici. Mais les reproches que l'on trouve exprimés, dans la correspondance de plusieurs de ses contemporains, qui lui font grief d'être devenu adversaire de l'union, après en avoir été partisan, ainsi que la polémique acharnée que Leo Alatius mena contre lui, nous font croire que le patriarche Guénadios n'est autre que le laïc Georges Scholarios.

ses souffrances, sa mort, sa résurrection, son ascension, l'immortalité de l'âme et la rétribution future. Le point central de la confession toute entière consiste dans l'idée que la bonté de Dieu n'a jamais cessé de se manifester à ses créatures, mais qu'elle s'est montrée d'une façon toute particulière dans la révélation de son Fils, tandis que les prophètes ne possédaient qu'une révélation moindre. — Cette confession était, naturellement, dirigée directement contre le Mahométisme. L'exposition en est simple, d'une façon générale, la forme est partout adaptée au fond et ne contient ni sophismes ni artifice rhétorique.

Les critiques soutiennent que les derniers huit chapitres sont dûs à une intervention postérieure. Et on allègue, à l'appui de cette affirmation, que ces chapitres manquent dans les plus anciens manuscrits et qu'ils diffèrent du reste du livre par leur style et leur forme moins parfaite. L'auteur de cette addition s'est proposé de démontrer la nécessité de l'incarnation, mais il n'atteint qu'imparfaitement son but. Les arguments apportés sont des preuves pour appuyer la vérité de la religion chrétienne, plutôt que pour fonder l'incarnation du Fils de Dieu.

Un autre écrit, qu'on a souvent publié avec le précédent et qu'on attribue aussi à Guénadios, est un dialogue portant le titre „Περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων“ et, dans la traduction latine : „De via salutis“. Le dialogue traite, sous une forme scolastique, de l'enseignement sur la Trinité, commençant avec l'idée de Dieu et finissant avec la raison de la venue de Christ sur la terre. Ce dialogue prétend aussi avoir été un entretien de Mahomet avec le patriarche Guénadios. Mais rien ne plaide en faveur de son authenticité. Selon toutes probabilités, il est l'oeuvre d'un écrivain latin, ou plutôt d'un Grec converti au Catholicisme-romain.

2. La confession de Mitrophane Cristopoulos a été composée par celui-ci à la demande des théologiens Georg Callixte, Konrad Hornejus et Conring, de Helmstädt. Il s'était lié d'amitié avec ces théologiens à son retour d'Oxford, où il avait été envoyé par Cyrille Lucaris, pour y faire ses études et après avoir visité Hambourg et Strasbourg, où il avait aussi connu plusieurs savants théologiens. Sa confes-

sion a pour but de faire un compte-rendu sur le dogme et le culte de l'Église grecque-orientale.

En 23 chapitres, sans liens précis entre eux, l'auteur traite de la création, de l'envoi du Fils de Dieu dans le monde, de la prédestination, des sacrements, des commandements, de l'Église. Il y fait aussi une description détaillée de l'enseignement sur les sacrements, et de leur pratique, puis du culte des images et des reliques, de l'invocation des saints et de la prière. A la fin du livre on trouve aussi une description de la situation extérieure de l'Église orientale.

Cet écrit avait été composé en 1625, pendant le séjour de Mitrophane à Helmstädt; mais il ne fut publié qu'en 1661, par Johann Hornejus, avec une traduction latine et une préface fort intéressante de Conring, et portant le titre : „Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς“ à Helmstädt.

3. La Confession de Pierre Moghila est la confession *κατ'ἔξοχὴν* de l'Église orthodoxe orientale. Les progrès que les Jésuites avaient réalisés en Lithuanie et dans les provinces occidentales de la Russie, dès la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, de même que le mouvement plus dangereux provoqué par les Calvinistes et qui s'était manifesté clairement à l'occasion de la confession de Cyrille Lucaris, forment tout autant de causes qui poussèrent Pierre Moghila, métropolitain de Kiew, à composer sa confession. Cette confession fut d'abord examinée par trois évêques suffragants de Pierre, à la demande de celui-ci, puis discutée, modifiée et approuvée par un synode provincial de Kiew. Du russe elle fut traduite en latin, et ensuite envoyée au synode de Jassy (1641—1642) pour y être approuvée. A ce synode prirent part outre le haut clergé de la Moldavie, les délégués de Pierre Moghila : Essaië Trophymovicz, Josèphe Kononowicz et Ignace Xénowicz, de même que les délégués du patriarche de Constantinople : Mélétiος Sirigos et Porphyre, le métropolitain de Nicée. Le synode discuta à nouveau l'oeuvre de Moghila, que Mélétiος Sirigos avait eu soin de traduire en grec courant, la modifia, on ne sait pas dans quelle partie, selon la proposition de ce dernier et finit par l'approuver. L'année suivante (1643), la confession obtint aussi l'approbation du patriarche Partenios de Constantinople et de son synode patriarcal, ainsi que celle

des autres trois patriarches : d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem.

La confession de Pierre Moghila gagna ainsi le privilège d'être le livre symbolique de toute l'Eglise d'Orient. En 1662, l'interprète de la Sublime Porte, Panaghiotis, la publia à ses propres frais, en latin et en grec, à Amsterdam, et la distribua gratuitement aux fidèles. Le patriarche de Jérusalem, Nectaire, cédant aux insistances de Panaghiotis, la dota d'une préface dans laquelle il raconte comment elle fut écrite et approuvée. En russe, néanmoins, elle avait déjà été publiée, comme nous l'atteste Nectaire. De nombreuses éditions, tant grecques que latines, ont suivi. Le titre complet du livre est celui-ci : *ἡ Ὁρθόδοξος ἑμβολογία τῆς κατοικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς*.

L'ouvrage est divisé en trois parties : la foi, l'espérance et la charité. La première partie traite, sur la base du symbole Nicée-Constantinopolitain, de : Dieu, un et trinitaire, l'angélogologie, l'anthropologie, la christologie, l'Eglise et ses commandements, les mystères et enfin l'eschatologie. La deuxième partie, sous forme de 53 questions, s'occupe de la prière (et tout spécialement de la prière dominicale) et des béatitudes, parmi lesquelles une place spéciale est donnée à la cinquième, à propos de laquelle on décrit les devoirs de charité qu'il faut avoir envers le corps et l'âme. En 62 questions, la troisième partie donne l'enseignement sur le péché et les commandements du Décalogue, à propos duquel on parle de l'invocation des saints, du culte des images et des reliques. La langue est modérée et la polémique y fait tout à fait défaut.

4. La confession du patriarche Doysthée de Jérusalem. Pour prendre les décisions au sujet de la grave question qu'avait soulevée Cyrille Lucaris, plusieurs synodes siégèrent, par exemple, celui de Constantinople (1638), sous la présidence du nouveau patriarche Cyrille Contari, successeur de Lucaris, celui de Jassy (1641—1642) et celui de Jérusalem (1672). Le synode de Constantinople présente peu d'importance en matière de symbole. Il se réduit à la condamnation de Lucaris en termes fort durs et violents, et à une réfutation de la confession de celui-ci en des termes aussi violents que peu fondés. Le synode de Jassy condamna seulement la confession de Cyrille, sans toucher à sa personne, et il

expliqua que ce n'était pas Cyrille l'auteur de cet écrit, mais seulement un collaborateur travaillant à sa charge. Le synode de Jérusalem essaya de prendre une position plus nette par rapport à la question soulevée. Il y fut poussé également par une autre controverse. Dans la dispute sur la transsubstantiation de l'eucharistie, qui eut lieu entre les Jansénistes Nicole et Arnauld d'un côté et le Calviniste Jean Claude de l'autre, ce dernier invoqua, à l'appui de son dire, des citations prises dans la confession de Cyrille, qu'il regardait comme doctrine officielle et générale de l'Église orthodoxe. Plusieurs Grecs, parmi lesquels Nicolas Spadare et Nectaire, protestèrent contre les affirmations de Claude. Entre temps, le patriarche Dosithée de Jérusalem profita de la présence de beaucoup d'évêques et de prêtres, venus au sacre d'une église à Bethléem, pour convoquer un synode à Jérusalem (1672). Dès le début, le synode prend position contre les Calvinistes. Ceux-ci ne pouvaient certainement pas ignorer que le vrai enseignement de l'Église est tout autre que le leur. Jean Nathanaël, prêtre d'Alexandrie, Gabriel Severe et Mététions Syrigos avaient déjà mis en relief la véritable croyance. L'on montra enfin combien il était fragile de s'appuyer sur la confession de Cyrille, puisque ce patriarche avait renié par serment la paternité de cette oeuvre. Un autre pouvait l'avoir écrite et l'avoir placée sous l'autorité du nom de Cyrille.

Dans la seconde partie des actes synodaux est comprise la confession du patriarche Dosithée: „Σύντομος ὁμολογία, εἰς μαρτύριον πρὸς τὸ θεοῦ πρὸς τὰ ἀνθρώπων ἐκικραίνει συνειδήσει οὐδεμίαν ἄνευ προσποιήσεως“ qu'on connaît davantage sous le nom de: „Ἀσπίς ὀρθοδοξίας“ donné à toutes les décisions de ce synode. Son but est de combattre point par point la confession de Cyrille Lucaris. C'est pourquoi elle comporte autant de chapitres que celui-ci et emploie autant que possible les expressions de Cyrille lui-même, afin de prouver, pour la confusion du Calvinisme, qu'on peut exprimer la vraie doctrine de l'Église orthodoxe orientale, par les termes de Cyrille, en n'y apportant que de petits changements, additions ou omissions. A là fin on se demande si les laïques peuvent lire la Bible et on répond négativement. De plus, plusieurs livres apocryphes sont reconnus comme faisant partie des Saintes Ecritures, le culte des images est appuyé, l'utilité des jeûnes est reconnue... autant de réponses données à Claude de Charenton, le réformé,

qui avait critiqué ces points. Les Protestants ont accusé Dosithée de s'être fait l'instrument du Catholicisme-romain. On peut admettre que Dosithée se soit laissé influencé par les conseils de Olivier Nointel, l'ambassadeur français à Constantinople. Celui-ci lui aurait peut-être rapporté les calomnies que Claude avait prodiguées contre l'Eglise orientale et l'aurait prié de les démentir formellement. Il n'est pas impossible non plus que Dosithée se soit servi de sources catholiques-romaines pour la composition de sa confession, mais il est difficile — sinon tout à fait inconcevable — de voir en Dosithée un instrument des papistes, puisqu'il est l'auteur et l'éditeur de plusieurs écrits polémiques contre le saint Siège. L'accusation des Protestants s'appuie surtout sur le fait que Dosithée admet le nombre 7 comme nombre des saints sacrements et qu'il considère les apocryphes comme faisant partie des Saintes Ecritures. Mais l'enseignement sur les 7 mystères a été défendu, avant Dosithée et avant le contact des Protestants avec l'Eglise orthodoxe d'Orient, par Gabriel Severe dans son écrit „Sur les 7 mystères“. Quand à l'admission des apocryphes parmi les livres de la Bible — bien que notre Eglise les écarte du canon — on peut se l'expliquer par le zèle dont Dosithée était animé : il voulait ne rien laisser debout de ce que Cyrille avait affirmé dans sa confession et comme la question des apocryphes n'était pas encore définitivement résolue, Dosithée accepta la solution qu'en présentaient les Catholiques-romains. C'est de la même façon qu'il faut s'expliquer l'interdiction faite aux laïcs de lire les Saintes Ecritures, interdiction qui déplaisait fortement aux Protestants.

De leur côté, les papistes ont âprement critiqué Dosithée de ne pas avoir reconnu Lucaris pour auteur de la confession qu'on lui attribue. Mais, malgré les critiques qu'on lui fait, soit d'un côté, soit de l'autre, l'ouvrage de Dosithée a gardé sa valeur pour la Théologie symbolique de notre Eglise.

Parmi les catéchismes orthodoxes, rappelons les suivants : le catéchisme de Platon Levkin (mort en 1812) et de Filaret (1867), les deux métropolités de Moscou. Leurs ouvrages jouissent d'une grande autorité dans toute l'Eglise orthodoxe orientale. Le deuxième, en particulier, a été imprimé, depuis la date de sa composition en 1827, en plus de 100 éditions dans la Russie seulement, et a été traduit en plusieurs langues. Après une introduction sur la révélation, la Sainte

Écriture et la Tradition, la partie centrale du catéchisme se trouve divisée en trois sections: foi, espérance et amour, comme dans la Confession orthodoxe.

Rappelons enfin l'opuscule, si bien connu et répandu, de Vladimir Guettée, prêtre français passé à l'Orthodoxie, qui porte le titre: „Exposé de la doctrine de l'Eglise oecuménique orthodoxe, avec indication des différences qu'il y a entre elle et les autres confessions chrétiennes“. Il fut publié d'abord en français, à Paris, en 1868, puis traduit en russe, en roumain et en d'autres langues. C'est un travail très clair et précis.

## CHAPITRE II.

### LES PRINCIPALES DOCTRINES DE L'ÉGLISE ORTHODOXE 1).

#### 1. L'idée de Dieu, un en son être et Trinité comme personnes.

L'enseignement sur Dieu, qui forme le point central de toute la Théologie, a été et restera toujours l'enseignement de prédilection de l'Église orthodoxe orientale. Elle ne fait que continuer à concentrer sa pensée sur le même problème qui d'ailleurs avait uniquement préoccupé les Pères de l'époque primitive. Les plus célèbres de ces Pères, des écrivains et des représentants de la science théologique d'Orient ont fait d'immenses efforts et ont épuisé leurs connaissances pour l'éclaircissement de ce dogme. Les Catholiques-romains et les Protestants surtout ont fait de cette préoccupation un grief contre notre Église, disant qu'elle ne s'occupe que de questions transcendantes et tout à fait abstraites — telles que la question de l'existence de Dieu, de la Trinité, etc — et qu'elle néglige, par conséquent, les questions pratiques et d'intérêt vital, comme celles que pose la Morale ou celles qui se réfèrent à l'homme et à ses rapports avec la divinité,

1. En se basant sur une division occasionnelle donnée par Photius, les Protestants ont étudié l'enseignement de notre Église sous deux titres:  $\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  = enseignement et  $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma\acute{\iota}\alpha$  = exposition mystique. Dans la première partie il est traité de la croyance, dans la seconde des mystères. Nous rejetons cette division comme non justifiée et, dans la présente étude nous répartirons nos sujets en paragraphes, selon le procédé employé jusqu'ici.

questions dont est remplie la Théologie de l'Occident. La différence entre notre conception sur ce point et la leur est, à l'origine, une différence de points de vue.

Les Catholiques-romains et les Protestants mettent l'accent sur l'anthropologie et ne cherchent pas à savoir ce qu'est l'être même de Dieu. Ils se contentent d'affirmer que Dieu existe et se trouve dans tel ou tel rapport envers le monde et l'homme. Nous, Orthodoxes, essayons de pénétrer, pour autant que cela est donné à l'âme humaine, les mystères de l'ineffable, sans, toutefois, négliger la seconde partie qui n'apparaît que le corollaire de la première. En effet, nous croyons que, si l'homme a acquis une idée claire sur Dieu, il pourra facilement conformer sa conduite aux exigences de sa haute destinée et saura ne pas contrecarrer la volonté sainte de Dieu. Cette différence de perspective dans le domaine de la Théologie nous explique aussi la légèreté avec laquelle l'Occident a osé fausser le dogme chrétien de la Trinité, ajoutant l'idée que le Saint Esprit procède aussi du Fils. Elle nous explique également la sérénité avec laquelle on affirme que cette hérésie ne pouvait former un motif de séparation entre les deux mondes chrétiens, puisqu'il ne s'y agissait que d'une chose abstraite, donc sans beaucoup d'importance. Ajoutons que pour pouvoir mieux pénétrer le sens de l'enseignement de notre Eglise sur Dieu et pour bien suivre le fil de son développement, le chercheur doit faire appel à l'Histoire des dogmes. C'est là qu'on trouvera la solution de ce problème ; car on y apprendra à connaître les facteurs qui ont combattu pour la formule et dans quelles circonstances se développa la notion de Dieu dans le Christianisme, à savoir, la lutte contre le paganisme, contre les différents systèmes grecs ou influencés par les Grecs, contre le Gnosticisme.

En opposition avec la philosophie païenne, le Christianisme se fonde, quand il affirme croire en un Dieu connaissable, non seulement sur la raison humaine, mais aussi sur la révélation divine. En soi-même, Dieu est esprit, substance surnaturelle et immortelle par excellence. Par ses qualités, il se distingue de tout ce qui est mortel et éphémère. Ce qui peut disparaître n'existe pas, dans la vraie acception du mot „exister“. Ce qui n'a pas existé autrefois ne peut pas être appelé éternel ou „substance“, parce qu'il a eu une cause

en dehors de lui, ainsi qu'un commencement, même s'il ne doit plus avoir de fin, comme c'est le cas pour l'âme humaine. C'est Dieu seul qui n'ait pas de fin, n'ait pas de commencement et qui soit la vraie, l'unique substance, l'être absolu. Par conséquent, Il jouit de tous les attributs qui découlent de la perfection : l'intelligence, la bonté, la justice, la vérité, la toute-puissance, l'omniprésence, etc. etc. ; en un mot : la somme de toutes les perfections, la réalité absolue. Bien qu'il soit au dessus de la nature, c'est lui pourtant la cause de tout ce qui existe ; mais il ne faut dire que ce qui existe est tout ce qu'il peut, c'est seulement ce qu'il veut, sans toutefois qu'il en résulte une limitation de sa puissance ou une imperfection de sa volonté (C. O., I, 14) <sup>1</sup>.

L'Être suprême, seul quant à la substance (*οὐσία*), consiste en trois personnes ou hypostases (*πρόσωπα, ὑποστάσεις*) le Père, le Fils et le Saint Esprit. Par l'admission de ces trois hypostases on n'introduit point de séparation dans l'être divin, mais de même que l'âme humaine consiste en raison, sagesse et amour (C. O. cp. 2, 3), (ou, d'après la Psychologie moderne : intellect, volonté et sentiment) de même on peut aussi connaître l'être divin comme raison, parole et esprit. La raison c'est le Dieu-Père ; la parole c'est le Dieu-Fils et la volonté c'est le Dieu-Esprit. Par la parole, le Dieu-Père se rend connaissable à ses créatures et par la volonté il les aime. Dieu se connaît et s'aime tout d'abord lui-même. Par conséquent, la volonté et la parole se trouvent en lui, depuis l'éternité et, ayant la même substance, forment un et même Dieu (ibidem).

Par cette démonstration on indique la distinction à faire entre les personnes de la Trinité et entre les attributs de chacune d'elles : le Père n'est pas né, le Fils est né, tandis que le Saint Esprit procède. Ces attributs distinguent chacune des personnes de la Sainte Trinité, sans toutefois altérer en quoi que ce soit l'unité de l'être divin. A la suite de cette comparaison et déduction strictement logiques, fondées sur la division trichotomique de l'âme — différentes de celles des Platoniciens — on comprend aisément que le Saint Esprit procède du Père seulement et non pas du Fils, comme le veu-

1. Pour abrégé nous allons indiquer la Confession orthodoxe de Pierre Moghila : par les initiales C. O., celle de Guénadios par C. G., celle de Myrophanes par C. M. et celle de Dosithée par C. D.

lent les Catholiques-romains et, après eux, les Protestants. Cela ressort aussi de l'étude impartiale de l'Écriture sainte, du symbole N. C., de la sainte Tradition et de toute la vieille littérature ecclésiastique. Notre Église enseigne aussi „l'envoi“ (πέμπασθαι, ἀποστέλλεσθαι) du Saint Esprit de la part du Fils de même que du Père, mais cet envoi se passe dans le temps et se distingue de „la procession depuis l'éternité“ (ἐκπορεύεσθαι) du Père seulement.

Voici, en résumé, un exposé d'une logique serrée du mystère de la Sainte Trinité, fait au point de vue orthodoxe par un théologien roumain très distingué<sup>1)</sup>: „Dieu est un être productif, par excellence. Cette qualité est manifeste d'une façon parfaite. Elle ne serait pas parfaite, si elle s'exerçait seulement dans la sphère du fini; aussi, s'exerce-t-elle également dans la sphère de l'infini, dans son être unique, sans cesser toutefois d'être un être unique. Il produit dans son être même, dans sa personne, dans son „moi“ une pluralité de „moi“ et de personnes; et ces „moi“ et ces personnes doivent être des personnes réelles et doivent posséder l'être divin dans sa plénitude. Comment s'exerce cette faculté qu'a Dieu de se reproduire ?

Dieu est esprit et il possède par conséquent l'intelligence et la volonté. L'esprit de l'homme, image de Dieu, possède aussi l'intelligence et la volonté et tout ce qu'il produit, c'est par l'intelligence et par la volonté qu'il le produit. L'esprit fini se reproduit lui-même, par la force de la connaissance, en reproduisant en lui l'idée de lui-même; mais, étant fini, il ne peut pas reproduire en lui son image idéale, absolument semblable à lui-même et douée par lui d'une réalité vivante, personnelle. L'esprit créé produit ensuite, par sa volonté morale le bien ou le mal. Il se reproduit également lui-même, par sa volonté, comme esprit éthique (l'esprit éthique bon, dans la perfection absolue, s'appelle „saint“). L'image de soi-même que l'esprit créé produit en lui-même n'est qu'une réalité idéale et l'esprit saint, produit par lui, n'a qu'une réalité formelle et non pas substantielle.

Par analogie, Dieu, esprit absolu, se reproduit lui-même

1. Eusèbe Popovici (+ 1921) ancien professeur d'Histoire ecclésiastique à la Faculté de Théologie de l'Université de Cernowitz. Cette étude a d'abord été publiée dans la revue du saint synode roumain: L'Église orthodoxe roumaine. t. XXIV, 1900—1901, No. 8, p. 681—693).

par son intelligence et par sa volonté, avec une plénitude absolue.

L'esprit absolu est maître de sa vie. Cette vie consiste dans une connaissance absolue et éternelle de soi-même, dans une volonté absolue et éternelle, dont on est à la fois l'objet et le sujet, et enfin dans le bonheur éternel qu'on sent en soi-même d'une manière absolue.

Et tout d'abord, en ce connaissant soi-même depuis l'éternité, Dieu produit en lui, par son intelligence, depuis l'éternité, l'idée de soi-même. Il se reproduit donc dans cette idée qu'il a de lui-même, dans son image intellectuelle, parfaitement ressemblante. Cette ressemblance n'est pas seulement idéale, elle est douée aussi de la pleine réalité du prototype, d'une réalité personnelle, qui est celle d'un autre „moi“. L'idée étant exprimée s'appelle „parole“. C'est pourquoi, dans la révélation divine, l'idée que Dieu a de lui-même s'appelle „ὁ θεὸς λόγος,“ non seulement „parole“ mais aussi „idée...“ La production de l'idée, par l'esprit, s'appelle „conception“ ou „naissance“ de l'idée „par“ ou „de“ l'esprit. C'est pourquoi nous disons aussi que Dieu, comme esprit absolu, engendre l'idée de son moi absolu, sa parole, sa sagesse absolue. La parole de Dieu, ou l'idée de lui-même, possède une existence réelle, personnelle autant que lui et s'appelle „Fils de Dieu“ ou „Dieu-Fils“. L'esprit absolu, qui l'a conçu et engendré s'appelle „Dieu-Père“.

Ce que veut le Dieu absolu se produit d'une manière absolument parfaite, dans une réalité substantielle également parfaite, car sa volonté aussi est parfaite et toute-puissante. Donc, l'esprit absolu se reproduit lui-même par volonté, pour donner un autre esprit saint, une autre personne divine, qui s'appelle „Saint Esprit“, au sens strict du mot, car Dieu veut, depuis l'éternité, le bien absolu et l'esprit absolu, saint.

Et, puisqu'on ne dit pas des réalités qui se produisent par la volonté d'une personne qu'elles „naissent“, mais qu'elles „procèdent“ de cette personne, on a raison lorsqu'on dit que la personne dans laquelle Dieu le Père se reproduit par l'action de sa volonté, n'est pas „née“ de lui, mais qu'elle „procède“ de lui.

Le Saint Esprit est uni au Père comme le Fils l'est aussi au Père. De là découle l'unité du Fils et du Saint Esprit (car deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles).

Le Fils est dans le Père et le Père dans le Saint Esprit. Donc, le Fils est dans le Saint Esprit. De même, l'Esprit Saint est dans le Père et le Père est dans le Fils, donc le Saint Esprit est dans le Fils.

Les trois personnes divines sont, par conséquent, trois „moi“, trois personnes, dans le même être divin.

Et, puisque sans la connaissance, la volonté n'est pas opérante, la parole qui est le Fils a devancé le Saint Esprit, non pas dans le temps, mais en ce sens que, sans la naissance du Fils, la procession du Saint Esprit n'aurait pas eu lieu.

Chacune de ces personnes possède le même être entièrement parfait, la même connaissance et la même volonté entièrement parfaites. Chaque personne divine connaît et exerce sa volonté, chacune aime les deux autres personnes telles qu'elles sont, dans la plénitude de leur existence et de leur perfection, chacune jouit aussi de cette harmonie qu'il y a entre la connaissance qu'elle a et sa volonté du bien. Et, puisque dans l'univers Dieu produit toutes choses tant par sa raison que par sa volonté sainte, c'est par le Fils et par le saint Esprit qu'il les produit. Plus spécialement, le Père produit les choses de la sagesse par son Fils et celles de la sainteté par le Saint Esprit. Mais, puisque toutes les productions de la sagesse du Père sont en même temps productions de sa sainteté, toutes les productions de la sainteté du Père sont en même temps productions de sa sagesse. Cela correspond entièrement à l'unité des trois personnes divines: Père, Fils et Saint Esprit, qui existent sans division de l'être. De même qu'une seule personne peut être le produit absolu de la raison divine, de même une seule peut-être le produit absolu de la volonté divine. Et c'est pourquoi, de Dieu ne peut naître qu'un Fils unique et ne peut procéder qu'un Saint Esprit.

Les Occidentaux, qui enseignent que le Saint Esprit procède également du Fils, donnent à cette spéculation une forme illogique. Ils expliquent en effet la naissance du Fils de la même manière que nous; mais, pour faire comprendre la procession du Saint Esprit, ils disent que celle-ci s'opère du fait que le Père et le Fils sont l'objet de leur volonté et de leur amour réciproque; cette volonté et cet amour deviendraient une personne, le Saint Esprit.

Mais cette spéculation abandonne, ainsi, l'analogie des

trois facultés de l'âme, analogie que l'on conservait quand il s'agissait de la naissance du Fils. Obligée par un à priori dogmatique, cette position recourt à une toute autre analogie, qui n'est ni aussi serrée ni aussi évidente“.

Enfin, l'Église d'Occident comme la nôtre enseigne l'unité de Dieu, mais, tandis que la nôtre part de l'unité en tant que principe, racine et source de la divinité (*ἀρχή, ρίζα καὶ πηγή*), l'Église occidentale fait appel à cette notion uniquement pour soutenir la consubstantialité des personnes dans la Sainte Trinité. (Rappelons que l'exposition complète de cette question regarde la Théologie dogmatique et l'Histoire des dogmes).

## 2. La création.

Dieu est la cause première de toutes les choses. Il est, comme le dit le symbole N. C. „créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles“. Les choses existantes sont donc divisées, on le voit bien, en deux parties: le monde visible et le monde invisible. Ce dernier, monde intelligible (*κόσμος νοερός*, mundus intelligibilis) ou monde des esprits, a été créé par Dieu avant le monde visible. L'Église ne s'est pas formellement prononcée sur la question de savoir si les anges ont été créés en même temps que la lumière, c'est-à-dire au premier jour, comme nous l'enseignent quelques Pères, ou plutôt avant elle, comme d'autres nous le disent. L'homme, dernière créature, rassemble en sa personne les deux mondes, car par le corps il appartient au monde matériel, mais, par l'âme il appartient au monde spirituel. C'est pourquoi on l'appelle *μικροκόσμος*. La double composition de sa nature est une preuve certaine que les deux mondes ont un et même auteur.

Les anges, bons ou mauvais, font partie du monde spirituel. Les anges bons sont répartis en trois degrés qui sont divisés à leur tour en neuf groupes ou chœurs. Leur fonction consiste à louer Dieu et à le servir. Dans ce dernier but, ils sont envoyés sur la terre pour conduire les hommes vers le royaume des cieux, pour protéger les villes, les états, les Églises, etc., pour porter les prières devant Dieu, etc. En opposition avec les anges bons, se trouvent les mauvais anges. Ils se distinguent des premiers non par leur nature même, puisqu'ils sont aussi des esprits, mais uniquement par leur état

moral: en écoutant leur chef, Lucifer, ils se sont révoltés contre Dieu: C'est pourquoi ils ont déchu de la grâce de Dieu et ne peuvent plus vouloir que le mal, tandis que les anges bons n'exercent leur volonté qu'en vue du bien (C. O., I, 19, 20, 21).

En ce qui concerne le monde visible, Dieu a créé tout d'abord la matière et c'est d'elle qu'il a tiré le monde. La création de l'homme est un acte libre de la bonté et de la toute puissance de Dieu. Le but de la création est de témoigner de la bonté divine et de la grâce qui s'exercent dans les êtres raisonnables (C. M. c. 2) et de révéler la gloire divine.

### 3. L'anthropologie.

En tant que *μικροκόσμος* l'homme est corps et esprit. Par le corps, il est identifié à la matière, soumis à la corruption, mortel; par l'âme, il est immortel et porte en lui l'image même de Dieu. Mais l'homme doit être aussi fait, non seulement à l'image (*εἰκὼν*), mais selon la ressemblance (*ὁμοίωσις*) de Dieu. Tandis que l'image de Dieu appartient à l'homme par sa nature même, la ressemblance doit être gagnée par lui, par le zèle et par la vertu. Par conséquent, nous ne possédons la ressemblance avec Dieu, c'est-à-dire la conformité morale avec le Créateur, que d'une manière virtuelle, potentielle <sup>1)</sup>. Pour en faire une réalité, il nous faut ajouter la décision de notre propre volonté, ainsi que notre action. Par nature, nous sommes des êtres capables de raison; devenir bons, droits, cela dépend de nous individuellement.

En ce qui concerne le corps humain, l'Eglise a rejeté les idées gnostiques ou origénistes, d'après lesquelles il serait une prison pour l'âme. En tant que création de Dieu, il ne peut être mauvais; il est bon, au contraire, puisqu'il sert comme organe d'expression où comme instrument de l'âme. S'il s'oppose aux inclinations nobles de l'âme et s'il est souvent et à bon droit appelé „mauvais“, cela n'est pas dû à sa nature primitive, mais seulement aux inclinations mauvaises qu'il a contractées à la suite de la chute. Ainsi, ce n'est pas le corps lui-même qui est mauvais, mais le péché. La nature du corps ne s'est pas entièrement corrompue; elle est demeurée sim-

1. C. M. c. III et Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, II, c. 12.

plement aussi encline au mal qu'au bien. Par la mort et par la résurrection du Christ, le corps a reçu la propriété de pouvoir être transformé, spiritualisé au dernier jugement, et de pouvoir participer au bonheur et aux souffrances du monde futur, suivant la part qu'il aura prise aux actions de l'âme, dont il était la demeure ici bas.

Par sa nature même, l'homme est bon, tant pour le corps que pour l'âme. Le mal provient seulement de l'éloignement de Dieu, éloignement dont l'homme s'est rendu coupable par le mauvais emploi de sa raison et de la liberté, dont Dieu lui-même l'a doué. Quant à la créature privée de raison et de liberté, on ne peut pas dire qu'elle soit mauvaise, puisqu'elle ne peut pas changer l'état dans lequel elle a été créé par Dieu et, d'autre part, Dieu n'a créé rien de mauvais. Le „mal“, par conséquent, est l'exercice du péché; il est commis par l'homme, puisque celui-ci, comme être doué de raison, jouit de sa liberté (αὐτεξουσίαν). Le péché lui-même n'est autre chose qu'une direction erronée qu'on donne à la volonté et à la pensée. Les êtres raisonnables possèdent la faculté de pouvoir se déterminer eux-mêmes. C'est pourquoi la liberté représente la force d'un mouvement auquel on ne résiste pas et qui met l'homme en état de donner une direction bonne ou mauvaise à sa pensée et à son action. La faculté de la liberté est garantie par la nature de l'homme lui-même et Dieu même n'y s'oppose. Le domaine de la liberté s'étend partout où il y a la possibilité d'un choix et s'applique à l'accomplissement de tous nos actes. C'est parce que l'homme est libre et qu'il a la possibilité de faire le bien ou le mal, qu'il est responsable de ses actions.

L'„état d'innocence“ a deux formes, comme nous l'enseigne saint Basile le grand : soit un éloignement volontaire du péché, soit l'ignorance de ce qu'est le péché. L'innocence d'Adam avant la chute était de cette dernière forme<sup>1</sup>). Il était innocent avant de pécher et dans l'état de perfection et de pleine justice, tant en ce qui concerne la pensée qu'en ce qui concerne la volonté. Ses connaissances sur la divinité s'étendaient tant qu'il lui était permis, en ce temps là. C'est de cette connaissance de Dieu et par sa réflexion à lui et non pas grâce à un enseignement quelconque, qu'il

1. La question XXIII, p. 1 de C. O.

avait acquis la connaissance de la nature et des animaux. Sa volonté était soumise à la raison, quoi qu'elle pût se décider aussi contre elle. Cette unité, cette harmonie de la volonté et de la pensée, formait le point culminant de la perfection du premier homme. C'est pourquoi il écoutait Dieu en toute chose, sans que sa liberté ou son indépendance fussent en quoi que ce soit restreintes ou atteintes. Le premier homme ne connaissait pas tout d'une manière parfaite, mais il avait en soi cette possibilité et cette disposition. A son état de perfection il faut ajouter aussi l'immortalité.

Avec cette doctrine, notre Eglise prend une position moyenne entre la Théologie catholique-romaine qui considère ce que nous appelons la ressemblance avec Dieu, ou la „*justitia originalis*“, non pas comme quelque chose de propre à la nature de l'homme, mais seulement comme une sorte de faveur divine, comme un don surnaturel — *donum superaditum* — qui se perd par la chute, et la Théologie protestante qui enseigne que toutes les qualités qu'Adam avait au paradis appartenaient à sa nature, puisqu'elles lui avaient été données à sa création même.

Le „péché originel“ consiste dans la transgression volontaire du commandement divin de ne pas manger des fruits de l'arbre interdit. Comme justification, l'homme n'avait pas le droit d'alléguer le conseil du serpent, puisqu'il était doué d'intelligence et de volonté libre, par quoi il devait reconnaître qu'il avait à suivre plutôt l'ordre de Dieu que le conseil du serpent, étant donné surtout qu'il avait la puissance de se surmonter. Quant à l'arbre fatal, il se trouvait entre les autres arbres du jardin d'Eden. Il servait, tout d'abord seulement à la connaissance des choses terrestres et, s'il est appelé „l'arbre de la connaissance du bien et du mal“, cela veut dire que les choses terrestres sont, en elles-mêmes dépourvues de valeur propre, n'étant pas bonnes ou mauvaises par elles-mêmes ; c'est seulement par un acte de réflexion et de décision de notre volonté qu'elles reçoivent un caractère moral et peuvent être qualifiées de „bonnes“ ou „mauvaises“. Dieu a interdit à l'homme de manger de cet arbre pour se l'attacher par cet ordre, pour le mettre à l'épreuve et pour former sa volonté, en lui offrant la possibilité d'accomplir un acte personnel et, surtout, pour lui enseigner que l'homme doit connaître les choses terrestres, après s'être ha-

bitué à mieux employer les dons célestes, c'est-à-dire les facultés spirituelles dont Dieu l'a doué, de sorte que les biens terrestres restent pour lui secondaires (C. M. p. 60—62; Athanase: De incarnatione; Jean Damascène: „Περὶ ὁρθοδοξίας πίστεως“, II-ème partie).

Les conséquences du péché sont: a) la perte de la communion avec Dieu ou de la justice et de la sainteté originaires, et la chute pour péché de désobéissance; b) le trouble de l'harmonie du corps et de l'âme, les souffrances et la mort, et c) l'obscurcissement de l'image de Dieu dans l'homme ou l'affaiblissement et l'obnubilation de la raison. Aucune faculté spirituelle n'est anéantie par le péché, comme le prétendent les Protestants, mais elles sont seulement affaiblies. C'est à cause de cela, que le corps avec ses passions sensuelles détient la prépondérance sur l'esprit. La raison ne reconnaît plus Dieu comme Créateur et comme Etre suprême; c'est pourquoi elle le confond avec les créatures, auxquelles elle rend le culte qui est dû exclusivement à Dieu; la volonté n'accomplit pas toujours le bien, mais plutôt le mal, et, quoique libre, elle se meut pourtant seulement dans la sphère du matérialisme et sert seulement les plaisirs du corps. Placé dans un corps, l'homme vit seulement comme corps et pour le corps, oubliant et négligeant la vie spirituelle.

Et, puisqu'en Adam et en Eve était concentrée toute l'humanité, tout le genre humain a été rendu coupable de leur faute et partage le sort créé par le péché, comme le dit l'apôtre saint Paul (Romains V, 12).

En ce qui concerne l'origine de l'âme, notre Eglise admet le créationisme, c'est-à-dire que chaque âme est créée par Dieu et s'unit au corps au moment où l'organisme est capable de le recevoir. C'est vrai qu'il n'existe pas encore de décision officielle relative à cette question; les livres symboliques eux-mêmes ne nous enseignent rien de précis là-dessus (C. O. 28 dit seulement que l'âme vient de Dieu); mais seule cette théorie a prévalu sur le préexistentianisme, officiellement repoussé et condamné avec son meilleur représentant, Origène et sur le traducianisme qui peut ne pas être aussi dangereux et aussi absurde qu'on l'a cru, parce qu'il avait été discrédité par l'adhésion qu'y avaient apportée les Luthériens surtout. (Les Calvinistes et les Catholiques-romains admettent aussi le créationisme).

Le théologien Russe, Macaire, enseigne que Dieu ne crée pas l'âme humaine *ex nihilo* — parce que de création *ex nihilo* ou générale, il n'y a eu qu'une seule, et une seule fois, avant la création spéciale, répartie dans les six jours de la création — mais il la tire de l'âme des parents. Cette sorte d'interprétation du créationisme, qui se rapproche beaucoup du traducianisme, explique mieux la transmission du péché. En tant que cette opinion théologique n'a pas été condamnée par l'Eglise, elle peut passer pour être orthodoxe.

Par sa toutescience, Dieu a su, avant même la création, que l'homme tomberait dans le péché originel. Il l'a créé quand même, afin de montrer davantage sa puissance et sa bonté, en envoyant son Fils unique dans le monde (M. O. I, 25; M. M. p. 63).

#### 4. La sotériologie.

Le péché avait rendu l'homme incapable de se sauver par ses propres moyens. Une expérience de plusieurs millénaires le lui avait prouvé : Dieu l'avait, pendant ce temps, abandonné à sa propre volonté, sans l'aider, sans le conduire directement, afin de le persuader du fait que l'homme ne peut pas se sauver par ses propres forces, mais qu'il a, de toute façon, besoin de l'assistance divine. Mais, pour ne pas laisser l'homme en proie à ses péchés, Dieu envoya au monde son Fils unique, qui revêtit le corps humain, enseigna aux hommes la voie qui mène au salut, leur donna en sa vie même un exemple de vie pure, fit des miracles pour illustrer ses affirmations, confirma sa mission divine et couronna son oeuvre messianique par ses souffrances et sa mort sur la croix, en vue de libérer l'homme du péché. Par sa résurrection d'entre les morts et par son ascension au ciel, il montra dans toute sa splendeur sa force divine et nous donna un gage sûr de notre salut.

C'est parce que le Christ s'est chargé lui-même de la coulpe du péché des hommes, sans que lui-même fût coupable en quoi que ce soit, et qu'il s'est offert, par pur amour pour le genre humain, en rançon et comme médiateur de la réconciliation de l'homme avec Dieu, que son oeuvre rédemptrice a été imputée à l'homme par Dieu; et par là, il a été déclaré libéré du péché, en Jésus-Christ, et rétabli dans des

relations normales avec Dieu, tel qu'il se trouvait avant la chute (C. O. I, 47).

En ce qui concerne l'appropriation du salut introduit par Christ, notre Eglise a fermement repoussé la prédestination absolue (en vertu de laquelle on soutient que le salut est l'apanage de ceux qui y ont été prédestinés depuis l'éternité). Notre Eglise enseigne que c'est dans cette vie qu'on gagne le salut et par conséquent le bonheur ou les souffrances éternelles et que ce sont nos actions qui déterminent ce résultat. Sans doute, Dieu connaît d'avance ceux qui vont être sauvés, mais il ne les prédestine pas lui-même à cela, comme par ailleurs il ne prédestine pas les autres à l'anéantissement éternel. C'est à tous qu'il offre sa grâce et son salut en Christ; et c'est de chaque homme séparément, de la liberté personnelle de chacun que dépend l'acceptation ou le rejet de ce salut. Dans l'acte du salut il y a deux facteurs actifs: Dieu et l'homme, car Dieu seul ne sauve pas l'homme sans la volonté et la collaboration de ce dernier. A son tour l'homme ne peut pas être sauvé sans le secours divin, de sorte que l'acte du salut est un acte divin et humain à la fois. Le commencement en est accompli par Dieu, qui réveille dans l'âme humaine le désir du salut; l'homme continue cet acte, en se conformant à la volonté divine qui lui a été pleinement révélée en Jésus-Christ. On n'a pas encore exposé en détail toutes les phases du processus de la régénération et de la justification — *ordo salutis* — dans les livres symboliques. Les théologiens les plus anciens ne le faisaient pas non plus. Si on l'a fait dans les traités de Dogmatique les plus récents, on a utilisé pour cela la Théologie catholique-romaine, qui diffère très peu de la nôtre sur ce point. C'est pourquoi il n'y a pas place ici, pour une exposition spéciale et détaillée de ce processus. Ce que nous devons pourtant marquer ici, c'est que l'enseignement de la justification se déduit par une étroite logique de l'enseignement sur le péché originel. Etant donné, en effet, que les facultés intellectuelles de l'homme ont été seulement affaiblies (et non pas anéanties par le péché, comme le veut le Protestantisme) il était tout naturel d'attribuer à l'homme aussi une part active dans l'acte de la justification. Rien n'a été plus étranger à l'esprit orthodoxe que l'idée de refuser totalement à l'homme la capacité du salut et de le transformer, après la chute, en un objet sans volonté ni li-

berté personnelle, comme l'ont fait les Protestants. Nous évitons ainsi la difficile situation de ne pouvoir reconnaître les mérites de la vie ou de l'enseignement de plusieurs sages du paganisme, ou de devoir contester ou amoindrir leurs vertus en les appelant des „vices splendides“. Nous donnons à Dieu ce qui lui appartient et laissons à l'homme ce qui lui est dû. Admettre que Dieu seul est actif dans le processus de la justification et que l'homme reste entièrement passif, c'est reprendre avec une main ce qu'on donne de l'autre et même d'avantage, puisque c'est le même Dieu qui se révèle [tellement généreux et charitable envers l'homme dans l'acte de la justification et qui l'a privé de tous ses dons, lorsqu'il est tombé dans le péché, le laissant errer des milliers d'années dans les ténèbres sans avoir la miséricorde de lui envoyer un rayon de lumière, qui pût lui montrer le chemin qui mène au-delà de l'abîme de la perdition.

Il serait difficile, dans ces conditions, de nous faire une idée claire de la justice et de la bonté de Dieu. Car à quelques-uns des descendants d'Adam seulement le salut est donné, quoique tous sans exception sont soumis au péché. On pourra peut-être répondre avec saint Paul, que Dieu est le maître souverain de ses créatures et qu'il peut faire d'elles n'importe quoi, comme le potier, qui, maître du destin des pots, réserve les uns aux usages d'honneur et les autres aux usages vils; mais cela ne satisfera personne, car le Sauveur nous décrit Dieu comme étant, dans sa charité absolue, le Père de tous les hommes et cet attribut de Dieu se justifierait très mal par une alternance aussi rigide entre une justice stricte et une grâce totale. Seule le synergisme, telle que notre Eglise nous l'enseigne, fait la part juste à chacun des deux facteurs du salut: à Dieu et à l'homme.

Pour que les rites libérateurs du Christ puissent être imputés à l'homme, en d'autres termes pour que celui-ci soit en fait justifié devant Dieu, (c'est ce qu'on nomme la „régénération“), il lui est demandé de croire et d'accomplir des bonnes oeuvres. Par „croire“ on entend l'acceptation et le ferme maintien de toutes les vérités salvatrices (ὁπλοψις περὶ θεοῦ καὶ τῶν θεσμών). Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, comme dit l'apôtre Paul (Hébreux XI, 6). La foi ne doit pas être considérée comme quelque chose d'abstrait ou de théorique. La vraie foi, ou la foi vivante, est celle qui se ma-

nifeste par des oeuvres. „Nous confessons que personne ne peut être sauvé sans la foi. Nous appelons „foi“ l'acceptation convenue de ce qu'on nous enseigne sur Dieu et des choses divines— „acceptation rendue manifeste par la charité c'est-à-dire l'accomplissement des préceptes divins révélés à nous par Christ ; sans cela, il n'est pas possible de plaire à Dieu“ (C. D. decr. 19).

Il suffirait de dire que la justification est opérée par la foi vivante, qui comprend aussi les oeuvres ; mais, afin d'accentuer davantage la nécessité des oeuvres, on les désigne à part, à côté de la foi : „Nous confessons que l'homme n'est pas justifié uniquement par sa foi, mais par la foi et la pratique de la charité, c'est-à-dire par la foi et par les oeuvres“ (C. D. decr. 13). Les oeuvres sont le produit de la foi, sans laquelle elles seraient mortes, telles un corps sans âme, comme dit l'apôtre Jacques (II, 26 ; Jean XIV, 21). On peut généralement apprécier d'après ses oeuvres la foi de quelqu'un, car c'est d'après les fruits qu'on juge l'arbre et ce sont eux qui nous font juger, jusqu'à un certain degré, de la perfection que quelqu'un peut atteindre dans cette vie. Les Protestants demeurent dans l'erreur si, à cause des abus commis par les Catholiques-romains avec les indulgences, ils négligent l'importance des bonnes oeuvres. Ils oublient que des „oeuvres bonnes“ sont non seulement le jeûne, la prière et toutes les sortes de privations qui n'ont de valeur que pour ceux qui les pratiquent, mais aussi les oeuvres de charité faites au profit du semblable dont on ne peut, ne serait-ce qu'au point de vue humanitaire, contester la valeur. Quel grand avantage pour l'humanité et combien de souffrances seraient soulagées, si l'enseignement sur les bonnes oeuvres était généralement répandu et pratiqué !

De même que l'on assure son salut par l'accomplissement des oeuvres, de même on peut le perdre par le péché. Seuls les péchés contre le Saint Esprit attirent la perte irrévocable du salut. Les péchés mortels, de même, causeraient la perte du salut, mais ils peuvent être pardonnés par le sacrement de la pénitence. Les péchés véniels n'attirent pas forcément la perte du salut, ceux-ci sont plus facilement pardonnés, après une pénitence sincère.

(Quant à traiter plus en détail du péché, de son existence et ses différentes formes, comme aussi des bonnes oeuvres, cela appartient au domaine de l'Éthique).

## 5. La doctrine de l'Eglise.

L'Eglise est la communauté religieuse et morale de tous ceux qui croient en Jésus-Christ et suivent son enseignement, tel qu'il a été transmis par les saints Apôtres et les synodes. De cette définition il résulte que les membres de l'Eglise ne sont pas seulement les justes et les saints, mais tous ceux qui croient en Christ, qu'ils soient ou non chargés de péchés, parce que le but de l'Eglise est justement de convertir et de sanctifier les pécheurs.

Ses attributs consistent en ce qu'elle est: „une“, „sainte“, „catholique“ et „apostolique“. Son unité et sa sainteté sont déduites de ses relations avec le Christ, qui sont celles de l'épouse avec son époux (II Cor. XI, 2; Ephés. IV, 5). On l'appelle „une“, à cause de l'unité de la foi, et „sainte“ parce que ses membres sont sanctifiés par le Saint Esprit et parce qu'elle-même a la puissance de la sanctification. On l'appelle „catholique“, parce que sa destination est de renfermer dans son sein tous les hommes; de même „apostolique“ parce qu'elle garde les dispositions des Apôtres. Elle n'est pas restreinte dans l'espace. Les Eglises locales, comme par exemple celles de Rome, de Jérusalem, d'Alexandrie, etc., sont uniquement Eglises particulières. S'il est question d'une priorité de rang entre les Eglises, elle ne peut être due qu'à l'Eglise de Jérusalem, foyer d'où a brillé la lumière de l'Évangile — et qu'on appelle à bon droit „mère de toutes les Eglises“. On parle aussi d'une primauté de l'Eglise de Rome ou de Constantinople; cette primauté est fondée uniquement sur des dispositions impériales. L'Eglise, elle n'est pas fondée par les hommes. Jésus-Christ est son éternel fondement et son unique chef; son guide est le Saint Esprit. S'il est dit parfois dans l'Écriture Sainte que son fondement est formé par les Apôtres et les prophètes, c'est vrai dans le sens qu'à ceux-ci revient l'autorité de la part de Dieu, et en tant qu'ils ont joui des bienfaits d'un rapport personnel avec Dieu, ou de l'intimité avec Jésus-Christ. Les Eglises locales ont pour chefs les évêques, ayant la qualité de vicaires de Jésus-Christ dans chaque diocèse. Dosithée dit même que l'évêque est d'un tel prix pour l'Eglise que sans lui celle-ci ne pourrait pas exister et que personne ne pourrait s'appeler „chrétien“. C'est à lui et spécialement à la succession épiscopale transmise des Apôtres par

l'imposition des mains et l'invocation du Saint Esprit, qu'est liée la présence du Christ dans l'Eglise, comme aussi à la pureté de son enseignement et à la conservation de la puissance qu'avaient les Apôtres de lier et délier des péchés. Les degrés inférieurs du clergé ne possèdent la puissance sacramentaire et administrative dans l'Eglise que par délégation de la part de l'évêque. Quant à l'évêque, à l'archevêque, au métropolitain, à l'exarque, au patriarche, ils ne diffèrent l'un de l'autre que par le siège qu'ils occupent et par les droits qui en résultent devant le pouvoir séculier; mais au point de vue spirituel, ils sont tous égaux entre eux.

La représentation de l'Eglise est confiée aux synodes oecuméniques, auxquels seuls les évêques prennent part. Ce sont eux qui exercent l'autorité la plus haute dans l'Eglise, tant en ce qui concerne la foi, qu'en ce qui concerne la discipline ecclésiastique. Seule l'Eglise est infaillible, parce qu'elle détient la promesse que le Sauveur lui a faite de rester avec elle jusqu'à la fin des siècles. C'est pourquoi elle reste sur le même rang que les Ecritures, en dépit de la doctrine protestante et de la thèse soutenue par Cyrille Lucaris, dans sa confession (ch. II), car elle est l'unique interprète légitime des Ecritures. Il est à remarquer aussi que l'Eglise n'a pas exagéré ce point jusqu'à admettre, avec Augustin que : „Evangelio non crederem nisi me commoveret Ecclesiae auctoritas“; elle a mis les deux autorités sur le même rang. La Sainte Ecriture représente la loi, l'Eglise est l'autorité qui interprète cette loi. Il s'ensuit qu'on ne doit pas comprendre l'Ecriture autrement, mais comme elle est interprétée par l'Eglise (C. D. decr. 2; C. O., I, 86).

Chaque chrétien doit à l'Eglise une soumission absolue parce qu'elle poursuit le bien et le bonheur de tous ses membres, sans distinction d'état ou de condition sociale. Cette soumission se manifeste dans l'accomplissement des préceptes de l'Eglise qui sont au nombre de neuf, à savoir : 1) La prière adressée chaque jour à Dieu, d'un coeur brisé et contrit, et l'assistance régulière au culte public; 2) l'observation des jeûnes annuels; 3) le respect du clergé; 4) la confession des péchés devant le confesseur; 5) la prescription des livres hérétiques ainsi que des hérétiques eux-mêmes; 6) les prières offertes à Dieu pour tous les hommes et tout spécialement pour les autorités ecclésiastiques et civiles ainsi que pour les

morts; 7) l'observation des jeûnes et des requêtes spéciales instituées par l'autorité spirituelle d'une paroisse ou d'un diocèse; 8) le respect pour les biens ecclésiastiques, ou interdiction de toucher à quelque chose qui appartienne à l'Eglise; 9) l'interdiction de donner la bénédiction nuptiale aux jours interdits par l'Eglise.

De ce que nous venons de dire il résulte que notre Eglise est visible et non pas invisible, comme le veulent les Protestants; elle est aussi la véritable Eglise. Le principe d'après lequel on juge de sa véridicité est le suivant: „Est véridique uniquement l'Eglise qui a conservé et enseigne en toute pureté et dans son intégrité la doctrine de l'ancienne Eglise oecuménique à laquelle elle reste entièrement fidèle“. C'est sur ce principe que notre Eglise se fonde pour démontrer que c'est elle qui représente le véritable esprit du Christianisme, qu'elle est la véritable Eglise du Christ, en face des autres confessions qui réclament le même titre. Elle reconnaît aussi une Eglise invisible; mais elle entend par là une communauté des justes et des saints du ciel, qui est l'Eglise triomphante, tandis que l'Eglise qui se trouve sur la terre, formée par les hommes, et qui s'appelle „militante“ est l'Eglise „visible“. Cette dernière est divisée en Eglise dirigeante et Eglise dirigée ou clercs et laïcs.

En face de l'état, l'Eglise orthodoxe n'élève pas de prétentions de suprématie, comme l'Eglise romaine, car elle veut vivre en paix et en harmonie avec l'état, qui doit se soucier des besoins matériels de ses sujets, tandis que l'Eglise se soucie de la partie spirituelle. L'état doit se charger aussi de procurer à l'Eglise les moyens nécessaires à son existence et à son entretien. (L'étude de l'administration de l'Eglise sort de la sphère de la Théologie symbolique; elle forme l'objet de l'étude du Droit ecclésiastique).

## 6. La doctrine des saints sacrements ou mystères.

Le sacrement ou le mystère est un acte institué par le Sauveur, acte qui, sous une forme visible, répand dans l'âme du croyant la grâce invisible, de Dieu (C. O. I, 99). Le mot  $\muυστηριον$  peut dériver de  $\muυσιν$  = apprendre les choses saintes, autant que de  $\muύειν$  = fermer, au sens qu'il a dans l'expression

κλείειν τὸ στόμα τοῖς μεμνημένοις (fermer la bouche aux initiés dans un mystère saint) parce qu'il peut exprimer l'enseignement donné sur une chose nouvelle, pas encore connue, aussi bien que le silence, qui doit être gardé sur cette chose. Ce dernier sens se comprend mieux d'après les conditions spéciales où se trouvait le Christianisme aux trois premiers siècles, quand les enseignements qui forment le noyau de la doctrine chrétienne étaient connus seulement de ceux qui entraient dans l'Église, ayant reçu le baptême. La discipline de l'arcane interdisait à ceux qui avaient déjà reçu le baptême, de communiquer l'enseignement qu'ils avaient reçu là, tant aux catéchumènes qu'aux païens, et aux Juifs. Il était de même défendu de l'écrire, de crainte qu'il ne tombât entre les mains de quelqu'un qui n'était pas Chrétien. Pris dans ce sens, le mystère comprenait l'essence de la doctrine chrétienne. Plus tard ce terme a été étendu à plusieurs actes du culte, mais on a fini par le restreindre aux sept moyens de communiquer la grâce divine, qu'on nomme aujourd'hui „mystères“. Dans la réponse que le patriarche Jérémie fit aux théologiens de Tubingue, il compare les mystères à „une ouverture ou une porte permettant au soleil de la Justice de pénétrer dans les ténèbres de ce monde, pour éclairer ceux qui en sont dignes“. Dosithée, de même, les appelle „des organes sûrs, qui servent exclusivement à la pénétration de l'homme par la grâce divine“, tandis que Mitrophané Crytopoulos les définit comme étant des „signes matériels garantissant au fidèle la promesse divine, comme la signature certaine d'un roi“.

Les mystères ont été institués par le Sauveur lui-même ; ils n'ont pas été institués pour être des signes permettant de reconnaître et de distinguer les chrétiens des non-chrétiens (comme Zwingli l'enseigne) mais ils sont des preuves réelles de la bienveillance divine envers nous, des signes visibles et matériels par lesquels le Saint Esprit lui-même opère d'une manière invisible.

La célébration d'un mystère réclame :

1. Une „matière“, comme, par exemple, de l'eau pour le baptême, du vin et du pain pour l'Eucharistie, etc. ; 2) un „prêtre“, canoniquement ordonné, ou un évêque, et 3) l'„invocation“ du Saint Esprit, d'après un formulaire spécial pour chaque mystère.

La matière est absolument indispensable pour la célé-

bration du sacrement, mais le prêtre peut parfois être absent, comme, par exemple, au baptême, dans des circonstances spéciales. Mais, ce n'est ni la matière, ni l'opérateur qui donnent sa vertu au sacrement, c'est le Saint Esprit. En d'autres termes, les mystères communiquent la grâce d'en haut eo ipso ou, comme on dit dans l'Eglise catholique romaine, „ex opere operato“. La dignité ou l'indignité de l'opérateur ne peut pas annuler l'efficacité du sacrement, ni, de même, le manque de foi de celui qui en bénéficie.

Le nombre sept des mystères est un nombre saint, qui trouve son analogie dans les 7 dons du saint Esprit, les 7 vertus, les 7 péchés mortels, etc.

1. Le baptême est le lavement et la purification du péché originel par le triple immersion dans l'eau, qui coïncide avec les paroles du prêtre : „Au nom du Père, Amen, et du Fils, Amen, et du Saint Esprit, Amen“ (C. O., I, 102). Son effet consiste en ce qu'il efface le péché originel ainsi que tous les péchés commis avant le baptême (si celui qui le reçoit a déjà passé l'âge de l'enfance). Par lui, l'homme renaît et est rétabli dans son état originaire de justice et de sainteté, c'est-à-dire dans l'état d'innocence d'Adam dans le paradis. En même temps, celui qui est baptisé devient membre du corps de Christ.

Mais, étant donné que tous les hommes naissent sous le poids du péché originel, le baptême devient absolument nécessaire pour le salut, et c'est pourquoi on baptise aussi les enfants. Le baptême a l'attribut de l'indélébilité ; c'est pourquoi on ne le répète que dans le cas où il n'a pas été accompli au nom de la Sainte Trinité. La matière de ce mystère est l'eau pure, dans laquelle on plonge le converti trois fois. Dans des cas exceptionnels, par exemple quand le nouveau né est menacé d'une mort soudaine, il suffit de l'asperger ; alors, n'importe qui peut le baptiser en prononçant la formule reproduite ci-dessus.

Le baptême est au dessus des différences confessionnelles : celui qui est baptisé au nom de la Sainte Trinité peut appartenir à n'importe quelle confession. Il est la porte par laquelle on pénètre dans le Christianisme entier et non pas dans une confession quelconque. C'est pourquoi notre Eglise enseigne avec raison qu'il n'y a point de salut sans le bap-

tème (*extra baptismum nulla salus*) tandis que l'Église romaine dit „*extra Ecclesiam nulla salus*“ et par „*Ecclesia*“ elle entend la confession romaine.

2. L'onction avec l'huile sainte vient aussitôt après le baptême et représente la confirmation du caractère chrétien reçu par le baptême, de même que le scellement et l'affermissement de la foi et des dons du Saint Esprit, lequel communique à l'âme la force perdue par le péché et l'assure contre les attaques du malin.

Donc, si le baptême lave les tâches du péché, l'onction d'huile sainte apporte un secours pour la lutte de la vie, rend le croyant capable de confesser avec la bouche ce qu'il croit avec l'âme. Ce mystère a remplacé celui de l'imposition des mains sur la tête de ceux qu'on baptisait pour leur transmettre le Saint Esprit, telle qu'on la pratiquait au temps des Apôtres (Actes VIII, 17; XIII, 3; XIX, 6). L'accomplissement du mystère consiste dans une onction d'huile sainte pratiquée sur toutes les parties les plus importantes du corps, accompagnée des mots suivants: „Sceau du don du Saint Esprit, amen“. L'huile sainte, — la myrhe ou le saint-chrême — est consacrée par plusieurs évêques, le Jeudi-saint, avec une grande solennité. Comme le baptême, l'onction d'huile sainte ne se répète pas; mais elle est, quand même, appliquée à ceux qui ont renié leur foi et reviennent au sein de l'Église, de même qu'à ceux qui y viennent d'une autre confession ou secte chrétienne, dans laquelle le baptême est opéré au nom de la Sainte Trinité; (autrement, le prosélyte est aussi baptisé).

3. La pénitence consiste dans le regret que le fidèle éprouve des péchés qu'il a commis et dans le désir sérieux de se corriger dans l'avenir (*συντριβή*), ainsi que dans la confession des péchés devant le confesseur (*ἑξομολόγησις*) et la décision de se conformer au „canon“ que le confesseur lui donnera à accomplir (*ἐπιτίμιον*).

L'efficacité du mystère consiste dans l'absolution des péchés prononcée par le prêtre-confesseur.

Ce mystère a été institué pour la rémission des péchés mortels commis après le baptême et pour le recouvrement du salut, perdu à cause de ces péchés. Le processus de la pénitence doit être considéré comme une action interne et con-

tinuele du Saint Esprit qui, après l'accomplissement du péché, émeut l'âme et l'encourage à la pénitence. Au milieu de cette agitation douloureuse, l'âme regagne l'espoir de l'intervention de la grâce. Cet espoir fait place peu à peu à la certitude d'une victoire sur le péché et de la possession effective de la grâce.

Il faut aussi remarquer que la confession des péchés devant le prêtre est un acte d'une grande importance psychologique. Son efficacité est rendue suffisamment évidente par le fait que celui qui se confesse, reçoit du prêtre des conseils édifiants et ressent un grand soulagement intérieur dès qu'il a communiqué ses fautes à une autre personne. Ses péchés lui chargeaient la conscience et il ne pouvait se confesser à personne en dehors du prêtre, même pas à un ami. La doctrine des indulgences et du feu purificateur — comme corollaires du mystère de la pénitence — est étrangère à notre Eglise.

4. La sainte eucharistie est le sacrifice, que le Sauveur a accompli au dernier repas qu'il a pris avec ses Apôtres avant la Passion, et qu'il a laissé à son Eglise comme un sacrifice non-sanglant. Il s'ensuit que la sacrifice eucharistique ne peut être effectué que par le prêtre et sur un autel consacré, ou, à défaut, sur un corporal, au moyen des éléments matériels nécessaires : du pain levé de pur froment et du vin. Après la récitation des paroles de l'institution de la sainte cène — pour rappeler les circonstances historiques dans lesquelles le sacrement a été institué — le prêtre invoque l'intervention du Saint Esprit par les paroles suivantes : „Seigneur, envoie ton Esprit Saint sur nous et sur ces offrandes déposées ici et fait que ce pain se change en la chair précieuse de ton Christ et que le contenu de ce calice se transforme dans le sang précieux de ton Christ, par ton Esprit Saint“.

Par cette prière, les éléments matériels — le pain et le vin — se transforment dans le corps et le sang du Seigneur. C'est seulement la forme extérieure du pain et du vin qui se conserve et cela arrive conformément à l'économie divine d'une part parce que l'effet de la transsubstantiation doit être objet de foi et non pas visible, et d'autre part, pour que la faiblesse de la nature humaine ne soit pas scandalisée et effrayée par l'obligation de contempler et de manger le corps

el le sang du Seigneur comme de la chair crue. Et pourtant, sur la base de l'explication de la transsubstantiation, on doit croire que Christ lui-même est présent selon la chair et en réalité, dans ce corps même avec lequel il a souffert et il est mort. Il ne faut donc pas s'expliquer cela symboliquement ou en affirmant que la divinité de la Parole s'unit hypostatiquement avec le pain et le vin.

Aussi est-ce la consécration du prêtre et non pas la descente de Christ du ciel sur l'autel, qui transforme les éléments. Celui qui reçoit la sainte eucharistie — qu'il soit digne ou indigne — communit avec le corps et le sang du Seigneur lui-même. La différence consiste en ce que celui qui en est digne reçoit l'eucharistie pour le pardon des péchés et la préservation des tentations, tandis que celui qui en est indigne la reçoit pour sa condamnation. La communion se fait sous les deux espèces et personne ne peut en être privé, pas même les nourrissons, parce qu'en elle réside l'aliment du salut.

La préparation pour la communion consiste dans le jeûne, la prière, la confession des péchés et la présentation à l'autel d'une conscience pure et d'une croyance ferme que le pain et le vin sont le corps et le sang du Seigneur lui-même. Le chrétien a le devoir de communier le plus souvent possible et dans tous les cas une fois par an au moins; de même sur son lit de mort. La célébration du mystère de la sainte eucharistie forme le point culminant de l'office de la messe des fidèles.

5. Le sacerdoce est de deux sortes: interne ou spirituel et sacramentaire. La première forme est celle du sacerdoce universel, qui rapproche tous les chrétiens formant un sacerdoce royal, une nation sainte (I Pierre, II, 9) appelé à offrir à Dieu un sacrifice très agréable par des prières, des actions de grâce, des privations, le martyr et d'autres actes semblables. Le sacerdoce sacramentaire proprement dit, a été institué par un ordre du Sauveur lui-même et transmis par l'imposition des mains jusqu'à aujourd'hui. Les prérogatives du sacerdoce sont les suivantes: le pouvoir de lier et de délier les péchés des hommes, ainsi que celui d'enseigner aux autres la parole de Dieu. Le suprême acte saint qu'un prêtre accomplisse est le sacrifice non-sanglant sur l'autel.

Celui qui aspire à être prêtre doit mener une vie mo-

rale sans tâches, il doit avoir une âme saine dans un corps sain, de même que la formation intellectuelle nécessaire à l'instruction du peuple par la parole de Dieu.

Seul l'évêque peut ordonner, car lui seul a la pleine puissance spirituelle.

6. Le mariage comme mystère est la décision prise en commun par un homme et une femme de vivre ensemble toute leur vie, de s'aimer et de s'aider réciproquement avec abnégation dans toutes les circonstances de la vie. Ils prennent ensemble cette décision et font devant le prêtre la déclaration de garder cet engagement. La bénédiction que le prêtre leur donne fortifie leurs liens et leur confère un caractère sacré.

Les conséquences du mariage sont les suivantes : il préserve de la fornication, permet la naissance d'enfants légitimes et simplifie les difficultés de la vie par l'aide réciproque. Le mariage, en tant que religieux, est indissoluble -- sauf pour le cas d'adultère (Mathieu V, 32). Malgré cela -- vu les faiblesses inhérentes à la nature humaine -- on admet aussi la séparation. De même on approuve un deuxième et même un troisième mariage, pour les laïcs seulement ; quant aux clercs, c'est-à-dire les diacres et les prêtres, un seul mariage leur est permis avant l'ordination. Les évêques, eux, doivent rester non-mariés.

7. L'extrême onction est la prière que lit le prêtre pour la guérison d'un malade et l'onction d'huile sacrée qu'il pratique sur son corp. Le but de l'administration de ce sacrement est le pardon des péchés ou le salut de l'âme et la santé corporelle. Si ce dernier but n'est pas toujours atteint, le pardon des péchés est dans tous les cas accompli. Comme préparation à l'administration de ce mystère, on demande au malade de confesser ses péchés. L'extrême onction peut être répétée plusieurs fois.

#### 7. Le culte des saints des reliques et des images.

Les chrétiens qui ont mené une vie pieuse -- les saints -- se trouvent, après leur mort, dans une communion immédiate avec le Christ et, eo ipso, avec Dieu lui-même, dont ils ont

la félicité d'approcher, comme les anges. Comme les anges aussi, ils montrent une sollicitude chaleureuse pour le sort des fidèles qui se trouvent sur la terre. Ils en connaissent l'état, par une révélation divine spéciale, à n'importe quel moment. C'est pourquoi nous admettons qu'ils intercèdent par leurs prières auprès de Dieu pour leurs frères vivant sur cette terre, quand ceux-ci se trouvent en détresse et implorent leur secours. Cet appel ou invocation des saints au secours des hommes, ainsi que l'honneur que nous leur rendons ne contredit point le premier commandement du Décalogue, parce que cet honneur est seulement vénération (*δουλεία*) et non pas adoration (*λατρεία*), qui est dûe à Dieu seul. En invoquant le secours des saints, nous ne leur demandons pas qu'ils nous aident par leurs propres forces, mais nous les prions d'intervenir pour nous auprès de Dieu. C'est pourquoi, notre culte ne leur attribue pas la toute-puissance.

Dans le culte des saints, la sainte Vierge occupe une place particulière, parce qu'elle a été libre de tout péché personnel dans sa vie terrestre. On lui offre donc une vénération d'un degré supérieur à celle due aux autres saints : c'est l'*ὕπερδουλεία*.

Nous n'avons pas d'institution spéciale chargée de la proclamation des saints, comme c'est le cas dans le Catholicisme-romain. Chez nous, le culte des saints n'est qu'un pieux héritage des temps glorieux de l'Église primitive. Leur nombre sera donc plus grand quand nous reculerons vers les origines de l'Église et diminuera peu à peu avec le temps, pour disparaître presque entièrement à présent.

De même qu'on vénère les saints, on rend un culte aux reliques saintes, c'est-à-dire au corps des saints, lesquels, par une faveur divine toute spéciale, font exception à la loi naturelle de la décomposition de la chair. Ces reliques sont conservées dans l'Église et sont l'objet d'une grande vénération de la part des fidèles.

A côté de ces cultes et, en rapport direct avec eux, se trouve celui des icônes, qui trouve ses origines dans l'exigence intime imposée à l'âme humaine de se représenter le monde invisible et transcendant et Dieu lui-même, sous une forme visible et matérielle. Le but des icônes est d'élever l'esprit, par le moyen d'une image artistique, de nature matérielle, à l'objet de la représentation, auquel on offre

l'honneur qui lui est dû. Si les symboles de l'Ancien Testament traduisent aussi bien l'influence divine que le souci d'approcher de la divinité, nous, les chrétiens, sommes, d'autant plus justifiés et obligés même, d'honorer les images peintes du Christ et des saints qui mettent devant nos yeux l'attestation de Dieu et de son Esprit. Celui qui n'honore pas l'image de Christ, ne peut pas non plus honorer le Christ lui-même, selon la parole de l'évangéliste saint Jean : „Si nous n'aimons pas ce qui nous ressemble et que nous voyons, comment dirions nous que nous aimons Dieu, que nous ne voyons pas?“

Celui qui honore une personne, honore de même l'image de cette personne. Pensons un peu à la photographie de notre père, de notre mère, de nos frères ou de nos soeurs, ou bien d'une autre personne que nous aimons : Combien ne serions nous pas indignés de voir quelqu'un essayer de les profaner de n'importe quelle manière ? Dès lors, nous comprendrons aisément le rôle des images saintes et nous aurons l'explication psychologique de leur culte. Il nous semble superflu d'insister sur la différence diamétrale qui existe entre les images saintes, telles qu'elles se trouvent dans le Christianisme, et les idoles païennes ou les fétiches. D'un côté on rend un culte à l'objet matériel lui-même, qui est le Dieu, ou la demeure d'un esprit ou d'une force surnaturelle, tandis que de l'autre, l'objet matériel sert seulement à évoquer ce qu'il représente. C'est pourquoi nous ne rendons à l'image qui représente le Christ notre Sauveur ou la Sainte Trinité, que le culte de la vénération, en réservant l'adoration au Sauveur lui-même et à la Sainte Trinité. Le culte rendu à l'image sacrée se déduit de l'honneur qu'on doit à la personne même, sans se confondre avec cet honneur.

Dans la culte des saints, des reliques et surtout des icônes on a souvent eu à faire à des exagérations ; mais l'exagération a toujours eu sa source dans l'ignorance. Cela ne doit pas conduire à rejeter le culte des saints, des reliques et des images. La maxime „abusus non tollit usum“ est à rappeler ici. Pour illustrer la valeur pratique des icônes, nous rappellerons aussi le nom qu'on leur a souvent donné : „Elles sont la Bible des ignorants“.

## TROISIEME PARTIE

### L'EGLISE CATHOLIQUE ROMAINE

#### CHAPITRE I.

##### INTRODUCTION HISTORIQUE ET LITTERAIRE.

#### 1. Organisation ecclésiastique.

Le corps de l'Eglise catholique romaine est formé par une communauté de 250 millions de fidèles environ, disséminés dans tout le monde. L'Italie, l'Espagne, le Portugal sont entièrement catholiques-romains avec 70 millions d'âmes environ. En France les Catholiques-romains représentent 96% de la population. En Autriche ils sont 5.319.000, en Allemagne 28 millions. La Grande Bretagne en compte 2.530.000, la Russie 1.600.000, la Pologne 21.839.000, la Tchéco-Slovaquie 10.920.000, la Belgique 7.900 000, le Hongrie 5.287.000, etc... Au total, il y a en Europe 201.855.900 Catholiques-romains. Dans l'Amérique du nord est du sud, il y en a 25.569.905, L'Asie, l'Afrique et de l'Océanie sont sillonnées, par les missionnaires qui étendent de plus en plus le nombre des adeptes du Vatican, et comprennent déjà 20 millions de fidèles. Le monde entier est parsemé d'évêques „in partibus infidelium et vicarii apostolici sedis“. Les hérétiques et les schismatiques eux-mêmes et tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont reçu le baptême, sont considérés, au point de vue juridique, comme faisant aussi partie de cette Eglise. Le fait qu'elle ne peut pas exercer sa juridiction „de facto“, sur tous ses membres, n'altère pas le principe. Vis-à-vis de l'état, elle prend une toute autre position que l'Eglise grecque-orientale, parce qu'elle a

sa propre tête et sa constitution monarchique à part. Son chef a la prétention d'être compté comme un souverain séculier, au vrai sens du mot. Il y a réussi dans une faible mesure, par la reconnaissance officielle faite récemment (1929) par l'état italien, d'un territoire formant l'état papal. Cet état envoie ses agents diplomatiques, ses ministres plénipotentiaires avec le nom de „légats“ ou „nonces“, dans les divers états avec lesquels il entretient des rapports et il reçoit de même des représentants des autres états. Les rapports qu'il entretient avec les autres états sont réglés dans des actes, semblables à ceux qu'établissent entre eux les autres états et qu'on appelle des „concordats“. Les cérémonies papales ressemblent entièrement à celles des autres états auxquelles elles ne le cèdent en rien, quant au luxe et quant à la pompe. Le pape a à sa disposition toute une armée de fonctionnaires, depuis la classe la plus basse jusqu'à la plus haute, depuis les lecteurs et les sous-diacres jusqu'aux cardinaux, dont le rang est égal à celui des princes. Le collège des cardinaux, composé de 6 évêques, 50 prêtres et 12 diacres, forme son état major, auquel il faut ajouter une nombreuse liste de congrégations et de commissions, chargées de toute sorte d'attributions. Le recrutement des cardinaux est arrangé de telle manière que chaque pays important ait un représentant. Mais ce sont généralement les Italiens qui ont la majorité. Les places de cardinaux sont réservées d'habitude aux familles des souverains et des princes, ainsi qu'à ceux qui se distinguent par leur science ou par leur habileté dans la défense et le maintien des intérêts de la curie papale. En dehors des cardinaux, on compte comme membres de la haute hiérarchie, les 6 patriarches : celui de Venise, celui de Lisbonne et les 4 patriarches des Uniates de l'Orient, siégeant à Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. Les métropolitains sont au nombre de 180, sur lesquels un sixième se trouve en Orient. Le nombre des évêques s'élève à 760, sans compter les „évêques in partibus“.

Pour ce qui est du corps monacal, de même on aperçoit une grande différence entre l'Eglise romaine et la nôtre. Chez nous les moines vivent dans la solitude et la retraite des monastères, avec le souci de leur propre salut, tandis que chez eux, ils vivent dans le monde en luttant pour les intérêts des Eglises. Ce monachisme comprend une variété in-

finie de noms, d'habits, de règles, de disciplines, etc., à le passer tout entier en revue, depuis la simplicité de vie des Trappistes et des ordres mendiants, jusqu'à la laïcité des Jésuites. En dehors des nombreux ordres monastiques au sens strict du mot, il y a aussi une foule de congrégations et de sociétés formées par les fidèles qui vivent dans le monde, mariés, citoyens se conformant à toutes les règles et aux lois de l'état où ils se trouvent, mais qui remplissent quelques obligations imposées par l'état monacal. Ces congrégations ont eu au XIX<sup>ème</sup> siècle un grand développement. Etudiants, fonctionnaires, ouvriers, etc. partout où se trouvent des Catholiques-romains, composent de semblables associations. Les ordres monastiques ainsi que les congrégations de femmes jouent, de même, un grand rôle au sein de cette Eglise. Les fidèles sont évidemment soumis à l'autorité de l'Eglise, à l'aide de la confession des péchés, de l'exercice des sacrements et des actes sacramentaux et de cent autres moyens, connus exclusivement des prêtres.

Et, puisque l'argent est le moyen le plus puissant en vue de la domination des esprits, l'Eglise n'a rien épargné de ce qui pouvait lui faciliter la possession des trésors terrestres. Elle s'est insinuée auprès des puissants de la terre pour gagner des droits et des immunités de toute sorte : Elle a employée les menaces et la pression, quand les moyens ordinaires ne suffisaient plus. Elle s'est fait bien voir des familles nobles et riches pour leur faire embrasser l'état monastique, pour s'assurer leurs biens ou pour gagner du crédit auprès des autorités. Elle a émis des indulgences pour le pardon des péchés, moyennant finances. Elle a organisé la mendicité, les voyages en Terre sacrée, l'imitation d'une vie sainte et sans taches. Voilà quelques unes des innombrables pratiques de la hiérarchie de cette Eglise, qui suit la maxime jésuite — la fin justifie les moyens — tout ceci en vue de dégrossir les trésors du Vatican.

Pour gagner de l'influence et de la sympathie, il est permis au clergé de s'occuper de n'importe quoi : art, sciences, diplomatie, politique, etc. etc. Quoi qu'elle soit l'expression la plus parfaite du cosmopolitisme, l'Eglise papale se pose toujours en protectrice et en soutien des nations opprimées, elle milite en faveur de la liberté religieuse là où elle se trouve en minorité — comme en Allemagne par exemple —

et cherche d'autre part à restreindre et à étouffer toute tentative pour accorder la liberté aux autres confessions, là où elle se trouve en majorité, comme par exemple, en Autriche, en Italie, etc... Elle pratique l'opportunisme le plus intéressé en France, par exemple. Elle lance aux états l'épithète de „latrocinium magnum“, quand leur politique ne lui convient pas et ainsi de suite.

Elle prêche infatigablement la pauvreté et l'abstinence, quoi qu'ayant dans son sein tel riche cardinal, et faisant tous ses efforts pour ramasser des richesses, de sorte que dans son être sont rassemblés les directions les plus contradictoires, qui forment une véritable „complexio oppositorum“ des plus bizarres : „Ad majorem Dei gloriam“ et „propter et secundum usum“. Au point de vue moral, tout est permis à l'Eglise, mais non pas toujours à l'individu.

Tout cela a coûté à l'Eglise catholique-romaine le sacrifice de sa moralité même.

## 2. L'Eglise catholique-romaine en tant que monarchie universelle et institution en vue d'assurer le bonheur.

En rapport étroit avec ce qui précède, se placent les prétentions de cette Eglise à détenir la monarchie universelle et à être la seule institution morale et religieuse où l'âme trouve son bonheur et son salut.

La proposition exprimés par Boniface VIII, dans sa bulle „Unam Sanctam“ (1302), à savoir que : „toute créature qui se soucie de son salut doit nécessairement se soumettre à l'évêque romain“ est toujours invoquée, soit ouvertement soit d'une façon déguisée. Cette soumission doit être complète : interne et externe, privée et publique.

On a cherché même de la place pour cette proposition dans la Dogmatique, et les théologiens se sont efforcés de lui donner l'apparence d'un dogme, en la motivant de cette manière : Christ, le Sauveur, a donné aux Apôtres, et d'une façon toute spéciale à Pierre, la puissance d'enseigner et de conduire les âmes (potestas magisterii et jurisdictionis), en confiant à Pierre le pouvoir des clefs. Mais, puisque le but de l'homme sur la terre est l'acquisition du bonheur dans la vie future — la vie présente n'étant par conséquent qu'une

préparation en vue de la vie à venir — l'Église doit exercer sa juridiction sur celle d'ici bas. Jusqu'ici l'argumentation est juste et se soutient, mais la suite en est exagérée :

La juridiction de l'Église doit s'étendre dans tous les domaines de l'activité humaine. Elle doit comprendre toute la vie de l'homme du berceau jusqu'au tombeau et au-delà, dans la famille et dans la société — autant la vie des individus que celle des états — non seulement en ce qui concerne l'âme, mais aussi en ce qui concerne le corps, instrument de l'âme. En un mot elle veut être la monarchie universelle, qui doit comprendre en son sein tout le monde chrétien. Ce droit lui est dû aussi en raison de ce qu'elle a reçu de Dieu la charge et le devoir de prêcher la vérité et, puisque la vérité est „une“ et que seulement l'Église la détient en sa possession, c'est elle seule qui doit commander au monde. Pour la même raison, les païens, les hérétiques, les schismatiques ainsi que tous ceux qui ne reconnaissent pas l'autorité de l'Église doivent être contraints à s'y soumettre, dans leur propre intérêt et pour leur propre salut et s'il arrive que leur corps eût à souffrir quelque chose à cause de cela et même dût périr, ce ne serait pas une grande perte, si leur âme était sauvée. Avec ceci le principe de l'inquisition est pleinement justifié et, s'il n'est plus appliqué à présent, c'est parce que l'Église romaine n'a plus entre ses mains la puissance qu'elle désirerait.

A la réalisation de ce rêve d'or de l'évêque romain en vue duquel travaille l'organisme de cette Église tout entier depuis des siècles, les circonstances historiques dans lesquelles s'est développé la papauté ont aussi contribué. La résidence des papes est à Rome, capitale de l'ancien empire du monde, la cité éternelle. Cela ne pouvait pas rester sans influence sur la mentalité des papes. Tandis que l'empire romain d'Occident est en plein déclin, la papauté grandit, les évêques romains essaient de relever le trône, que les derniers empereurs n'avaient pu maintenir. Au temps de l'empereur Valentinien III, tandis que l'empire romain était ébranlé de fond en comble, l'évêque romain Léon le Grand se donne le titre de „rector Dei et orbis christianorum“ et Valentinien lui-même recommande à ses sujets de se soumettre au pontife romain. C'était le testament même de l'empire d'Occident. Quand l'empire recevra le coup mortel de la part des Hé-

rules (476) les papes en deviendront héritiers en fait. Le quatrième empire, la „civitas Dei“ — selon l'expression d'Augustin dans son écrit du même nom, pour qui les empires jusque là formaient la „civitas diaboli“ — devait commencer. Mais quel autre pouvait être monarque dans ce nouvel empire que l'évêque de Rome, le premier entre les évêques chrétiens, et qui par une merveilleuse dispensation de la providence avait son siège précisément dans la cité éternelle ? La capitale de l'empire humain devait être la capitale de l'empire divin.

Les évêques romains prirent leur rôle au sérieux, quoi que les empereurs allemands discutassent leurs droits, eux-mêmes s'appelant aussi „rector Dei“ sur la terre.

Ajoutons ici que, en fin de compte et depuis la querelle des investitures entre Henri IV et Grégoire VII Hildebrand, ce titre resta exclusivement réservé aux évêques romains<sup>1</sup>).

On a donc à faire à un empire romain, qui a les mêmes prétentions que n'importe quel autre empire et qui considère les autres comme lui étant subordonnés. Et s'il n'a pas que peu de légions de soldats munis d'armes à feu, il n'en est pas moins puissant, car, en fin de compte, la république allemande ou les Soviets ne tirent pas grand profit de ce que leurs sujets paient leurs contributions à Berlin ou à Moscou, puisque leurs âmes les attachent à Rome. Voilà d'où naissent les conflits que cette Eglise a si souvent avec les états et même avec la science et les arts. Elle croit se servir de l'art, de la science, de tout ce qui contribue au réveil de l'idéal national des peuples subjugués et ainsi de suite, c'est-à-dire uniquement pour atteindre son but qui est l'empire universel, l'empire des béatitudes, le règne de Dieu sur la terre. Dans ce dessein, elle prétend porter le souci du bonheur de ses membres et elle présente la conscience même et la connaissance de la vérité — qui rendent l'homme libre et ne veulent pas se soumettre à une autorité extérieure — comme les deux colonnes sur lesquelles elle s'appuie. Et pourtant, tandis qu'en théorie la partie humaine de cet empire paraît être subordonnée à l'autre qui est de nature spirituelle — le bonheur de ses membres — l'expérience nous

1. Et pourtant les empereurs portaient eux-mêmes aussi le titre de „majesté apostolique“ comme une réminiscence de leur ancien titre de „rector Dei“.

prouve le contraire : les armes spirituelles sont employées plutôt pour des buts matériels, de sorte que l'Église romaine pourrait, en bonne conscience, dire à ses membres : „Je ne vous désire pas pour vous-même, mais pour ce qui vous appartient“. C'est à ce point de vue qu'elle interprète la maxime : „Extra Ecclesiam nulla salus“, au sens que le salut se trouve seulement dans son sein, puisqu'elle seule prétend être „Ecclesia“, la véritable, l'unique Église, et que, par conséquent, ceux qui ne se font pas Catholiques romains son perdus.

Les circonstances d'après la grande guerre et l'intelligente politique fasciste, ont permis en 1929 la formation du minuscule état papal territorial : „l'état du Vatican“. Ce n'est qu'un commencement, pour ne pas dire „une caricature“, de l'état politique universel, de l'empire terrestre rêvé par les papes. Le joie générale qu'à provoquée la constitution de cet état parmi les clercs et dans la population catholique est une preuve de plus du caractère humain, poussé à l'extrême, que cette Église a pris de plus en plus.

### 3. L'origine et le développement de l'Église catholique romaine, comme confession particulière.

Malgré les disputes entre Rome et Constantinople, du temps du patriarche Photius, le sentiment de l'unité de l'Église existait encore. C'est seulement à partir du milieu du XI<sup>e</sup> siècle (1054) — du temps de Michel Cérulaire — que ce sentiment cessa de s'affirmer tant en Orient qu'en Occident. La rupture entre les deux Églises était devenue quelque chose d'inévitable et tôt ou tard elle devait être consommée. Et ceci, en premier lieu, parce qu'en Occident régnait, depuis longtemps déjà, un esprit tout différent de celui de l'Orient. C'est peut-être seulement l'idée — si peu de chose soit elle — que l'Église est „une“ qui a empêché une séparation plus prématurée.

La littérature de l'Église occidentale en est la preuve : a) Cyprien et Tertullien sont les premiers à concevoir le Christianisme comme „lex“. C'est une loi, parce que, d'après eux, tout doit y être autoritaire ; b) A la place du mot  $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu$  on introduit le terme „sacramentum“ — le sacrement

est autre chose que le  $\mu\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\iota\sigma\mu$  = mystère, secret. Dans le mot „sacrement“ se trouve comprise la notion de l'obligation; c) La théologie spéculative, enfin, est abandonnée et sa place est occupée par une autre conception, celle d'une relation purement juridique — de nature contractuelle — à la fois entre les Chrétiens, et entre les Chrétiens et Dieu.

Ces idées, qui ont pris leur essor sur le sol de l'Afrique ont été adoptées par les papes, pour la plupart disciples de Cyprien.

Après le transfert de la capitale de l'empire de Rome à Constantinople, le pape resta la personnalité la plus en vue à Rome. Si du reste les empereurs, qui y maintinrent leur siège de maîtres de la moitié occidentale de l'empire, n'avaient pas été des ombres, les papes n'auraient jamais rêvé de prendre leur place. Au temps des disputes ariennes et à cause d'elles — parce qu'elles ont profondément troublé l'Orient — les papes, étant éloignés du théâtre de ces luttes, se sont acquis la vraie réputation de véritables Orthodoxes.

À part ça, l'Occident n'a pas conservé longtemps ses métropolites, excepté dans l'Afrique du nord. Le pape était donc l'unique métropolite de tout l'Occident. Et cela a aussi contribué à consolider son autorité.

Dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, un homme extraordinaire, par sa vaste culture et par son esprit profondément chrétien, fit son apparition. Son influence sur l'Occident prendra les proportions de celle de la révélation elle-même. Ce grand théologien est Augustin. Par excellence versé dans la Théologie paulinienne et johannique, il conçoit le bonheur, la religion, comme quelque chose de personnel, consistant dans le sentiment de l'immédiate dépendance de l'homme par rapport à Dieu, dans la conscience d'une communion avec lui, en d'autres termes, il conçoit la religion intérieure. C'est à vrai dire, une conception tout à fait étrangère à la Théologie occidentale telle qu'elle avait existé jusque là, sans rapport organique avec elle. Malgré son originalité, Augustin ne fut pour ses contemporains qu'un épigone.

Outre la variété infinie de ses connaissances, Augustin disposait aussi d'une forte dialectique, qui lui permettait de facilement combiner et faire coexister les notions les plus opposées. Par l'allégorie et la dialectique on peut enchaîner

les idées les plus contradictoires, et Augustin possédait la méthode allégorique et dialectique au plus haut degré. Et étant par nature un peu sceptique, il n'a pas envisagé de réformer l'enseignement donné par l'Église jusque là, il l'a seulement mis en rapport avec son système théologique. De cette manière, il a mis au service de l'Église occidentale la force de son génie, qui lui eût été fatale, s'il l'eût employée contre elle.

De la combinaison de la Théologie, qui dominait dans l'Église avec le système d'Augustin, naquit un autre système théologique, d'un caractère strictement juridique: „Deus coronat nil aliud nisi merita“ dit-il, en fondant un principe de droit en Théologie. La grâce, le salut, la béatitude, etc., tout y est traité sur ce modèle. L'Église romaine s'appropriait entièrement le système d'Augustin, parce qu'elle y trouvait l'instrument le plus puissant — l'unique, peut-être — pour atteindre le but auquel elle tendait: l'empire terrestre.

Et il ne se passa pas longtemps après la mort d'Augustin, avant que l'empire romain d'Occident — *civitas diaboli* — comme il l'appelait, de même que les autres empires avant le Christianisme, ne tombât, et que le pape restât une seconde fois le seul maître à Rome. La „*civitas Dei*“ devait commencer.

Les efforts faits par les empereurs byzantins, pour maintenir l'Italie en leur possession, furent rendus vains pour toujours par Charlemagne, qui s'efforça lui-même de fonder un empire ecclésiastique. Ses efforts, ainsi que ceux de ses descendants, menèrent à une guerre, dans laquelle les évêques se liguèrent avec le pape contre les métropolitains qui, avec le temps, étaient devenus les véritables souverains des provinces. De cette lutte naquirent les „décrets pseudo-isidorien“, dans lesquels est combattue l'autorité des métropolitains et, du même coup, le pape est reconnu comme unique chef suprême investi d'un pouvoir absolu. C'est depuis ce temps là que le pape commença à avoir une autorité absolue dans les Églises de tous les pays, à l'exception du pouvoir politique, réservé aux empereurs. La couronne était donc divisée en deux parties.

Mais voilà que Grégoire VII Hildebrand engage la lutte pour obtenir le pouvoir séculier, selon l'idée de la papauté d'aujourd'hui, au sens strict du mot. Les aspirations du pape

furent démasquées dans la „lutte pour l'investiture“, dans laquelle tout revient à savoir si les évêques sont des sujets de l'empereur sur la terre duquel ils vivent — ce qu'ils étaient jusqu'à Grégoire — ou bien, s'ils dépendent directement du pape, en tant que chefs spirituels suprêmes. La victoire resta du côté des papes. Désormais les papes seront considérés comme empereurs romains. A côté d'eux les autres empereurs ne sont que des généraux. Ils se compareront au soleil, qui prête sa lumière à la lune et aux étoiles et les deux glaives bibliques sont considérés comme étant: l'un à „l'Eglise (et porté par les papes), l'autre pour l'Eglise (porté par les empereurs), tous deux demeurant donc au bénéfice de l'Eglise uniquement.

Par là, il semble que l'Eglise romaine ait entièrement dévoilé sa ligne de conduite pour l'avenir et se soit enfermée dans un cercle, en tant que confession particulière. Mais ce n'étaient pas encore tout. Il restait encore à résoudre deux problèmes: a) Le pape s'était élevé si haut qu'il ne pouvait plus redescendre: il était „empereur“, de même que „pontifex maximus“, et pourtant, sur le terrain de l'enseignement, des dogmes, il lui manquait la souveraineté, qu'il se disputait avec les conciles. Il devait conquérir sur ce terrain aussi l'autorité suprême. Cela sera accompli au concile du Vatican (1870) lorsqu'il sera proclamé infaillible, comme on le verra plus loin; b) On ne savait pas jusqu'où s'étendait la liberté religieuse individuelle. Luther lui-même avait longtemps crû qu'il appartenait encore à l'Eglise romaine, malgré ses divergences de pensée sur plusieurs points, non pas seulement dans le domaine de la discipline catholique, mais aussi dans celui de la dogmatique. Il fallait, par conséquent, fixer, une fois pour toutes, les limites de la liberté religieuse, en dehors desquelles le lien avec l'Eglise était rompu. A cette deuxième question on ne pouvait pas donner une réponse définitive avant d'en donner une à la première, parce qu'il manquait l'autorité *per excellentiam* qui pût dire le dernier mot. C'est pourquoi, les tentatives des papes pour délimiter le domaine de la liberté — à partir de la Réformation, jusqu'à 1870 — sont restées presque sans résultat. Au cours des débats sur cette question se sont formés deux partis opposés, mais s'appuyant tous deux sur la Théologie augustinienne. L'un défendait l'indépendance absolue de la religion indivi-

duelle. Ce parti s'est formé sur la doctrine que professait Augustin avant son compromis avec l'enseignement officiel de l'Église occidentale. Le Jansénisme s'en inspira avec vigueur. L'autre parti défendait avec beaucoup de zèle le système juridique, qui résulte de l'alliance de l'Augustinisme avec la Théologie de Cyprien et de Tertullien. Celui-ci critiquait durement l'Augustinisme proprement dit, qu'il appelait une mystique et une religion fausse. D'après cette tendance, la vraie religion consiste, au contraire, dans le sentiment de la dépendance absolue et sans condition, par rapport à l'Église. Tout ce qui est le résultat des investigations de la conscience seule reste apocryphe. Ce n'est au fond que la reprise de la fameuse lutte du Jésuitisme, qui soutenait cette deuxième théorie, contre la conscience. Au sein de ce parti, apparaît, au XVIII<sup>e</sup> siècle, le fameux moraliste Alfonso de Liguori, l'ennemi le plus ardent de l'Augustinisme. Ses oeuvres de morale sont consultées par le clergé aux moments les plus embarrassants. Ces oeuvres écartèrent l'Augustinisme du Catholicisme officiel. La morale de Liguori est la morale casuistique, qui reste aujourd'hui le système dominant dans le Catholicisme romain, à cette exception près que depuis 1870 on ne consulte plus Liguori, dans les cas difficiles, mais le Vatican infallible. Ce qu'il dit est sacré et indiscutable.

#### 4. Les sources de la Théologie symbolique de l'Église catholique-romaine.

En dehors des trois symboles oecuméniques et des décisions des sept synodes oecuméniques, admises aussi par l'Église orthodoxe orientale, l'Église catholique romaine reconnaît comme sources symboliques les décisions de 12 ou 14 autres conciles, qu'elle a déclarés oecuméniques tout comme les véritables, et enfin, les bulles papales, les catéchismes, et les livres de rituel.

A. Conciles. Parmi ceux-ci occupent une place à part : a) le concile de Trente et b) celui du Vatican. En comparaison de ceux-ci les 7 premiers synodes oecuméniques restent véritablement au second plan.

a) Le concile de Trente. Après l'accomplissement de

la Réformation, commencée par Luther, on exprima de tout côté le désir de convoquer un concile catholique romain, qui mit fin à la Réforme. Quoique approuvé par Charles-Quint, ce désir ne vit sa réalisation qu'en 1545, au temps du pape Paul III. Le concile réuni à Trente tint, depuis le 13 Décembre 1545 jusqu'en Avril 1547, huit séances, après quoi il fut transféré à Bologne. Ici il se tint seulement 2 séances sans aucune importance et le synode fut de nouveau transféré à Trente, où eurent encore lieu 7 séances, de 1551 à 1552. Ensuite il fut interrompu pour 10 ans. En Janvier 1562 il fut ouvert à nouveau et il eut encore 8 séances, jusqu'au 4 Décembre 1563. Il y a donc eu au total 25 séances.

Malgré la réserve, que le concile a gardé sur plusieurs questions et malgré les réponses évasives, qu'il a données à d'autres, il n'en est pas moins d'une grande importance pour l'Eglise catholique romaine, parce qu'il expose son enseignement en le formulant dans un système contre le Protestantisme.

Les décisions du concile se rapportent au dogme et à la discipline. Les premières sont rendues en partie sous forme de traités, qu'on appelle „decretum“ ou „doctrina“, et en partie dans les „canones“. Les décrets ou la doctrine décrivent l'enseignement catholique romain, tandis que les canons condamnent les enseignements opposés. Les règles qui concernent la discipline portent le titre de „decretum de reformatione“ et n'ont que peu de valeur symbolique. Les plus importantes décisions du synode sont les suivantes :

La IV séance : decretum de canonicis scripturis ; decretum de editione et usu librorum.

La V séance : decretum de peccato originali.

La VII séance : decretum de sacramentis (comprend seulement les canones de sacramentis en général, de baptismo de confirmatione).

La XIII séance : decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento, avec des canones.

La XIV séance : doctrina de sanctissimae poenitentiae et extraemae Unctionis sacramento (décrets et canons).

La XXI séance : doctrina de communione sub utraque specie et parvulorum (décrets et canons).

La XXII séance : doctrina de sacrificio missae (décrets

et canons); decretum de observandis et evitandis in celebratione missae.

La XXIII séance: vera et catholica doctrina de sacramento ordinis, ad condemmandos errores nostri temporis (décrets et canons).

La XXIV séance: doctrina de sacramento matrimonii, (décrets et canons).

La XXV séance: decretum de purgatorio, de invocatione et veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus; decretum de indulgentiis.

b) *Le concile du Vatican (1870)*. — Depuis le concile de Trente, l'autorité des papes grandissait sans cesse, dans les question dogmatiques, tandis que celle des évêques était de plus en plus réduite. Napoléon aida aussi à cette ascension du pape, pour la réalisation de ses propres buts politiques, mais il finit à sainte Hélène et le pape restera désormais sur les cimes où il avait été élevé par les circonstances et par les hommes. L'importance des évêques s'effaça complètement. C'est seulement en Pologne et en Irlande qu'il en resta des traces. Alfonso de Liguori, dans la morale et Perrone dans la dogmatique, furent proclamés seules autorités. Les autres tendances furent, l'une après l'autre, condamnées.

Dans la bulle papale „Innefabilis Deus“ (1854) le pape Pie IX proclama solennellement l'immaculée conception de la sainte Vierge. Par là, le pape proclamait un dogme sans consulter un concile. C'était un degré vers l'infaillibilité. Alors, voyant que cette première démarche avait eu un succès complet et que personne n'avait protesté, le pape convoqua, le 29 Juin 1869, un concile au Vatican, qui devait se prononcer sur l'infaillibilité. Toutes les confessions y furent invitées. Les articles que les professeurs Ewald de Göttingen et Döllinger de Munich écrivirent contre la convocation du synode, ainsi que les essais du prince de Hohenlohe, alors premier ministre de Bavière et chancelier de l'empire allemand, plus tard, pour décider les états catholiques à rompre les concordats avec Rome, au cas où on aboutirait à la proclamation de l'infaillibilité du pape, n'eurent pas grand écho et le synode se réunit le 2 Décembre 1869. Plus de 750 évêques prirent part à ce synode. Parmi ceux-ci il y avait 530 Européens, 150 Américains et 83 Asiatiques, Africains, etc. On traita, au commencement, dans la partie qui porte le titre de „Constitutio dog-

matica de fide catholica", sur les dogmes fondamentaux : Eglise, culte, discipline, etc.

Au mois de Janvier, déjà, 400 évêques demandèrent, par une adresse faite au „Saint Père“, de commencer la discussion sur l'infailibilité, soit par impatience, soit par obéissance à un ordre. Döllinger fit ouvertement opposition. Une autre demande, signée par les savants Döllinger, Heffelle, Keteller et par les plus cultivés des évêques au nombre de 137, suppliait le pape de ne pas laisser proclamer l'infailibilité. Celui-ci soumit les deux demandes à une commission „ad hoc“. Entre temps, se forma un parti moyen, qui soutenait que ce n'était pas encore le moment propice à la proclamation de ce dogme. Le parti oppositionniste chercha à apporter des preuves historiques contre l'infailibilité des papes : Heffelle cita le cas du pape Honorius, qui fut condamné par le VI synode oecuménique, comme monophysite. Tout cela ne servit à rien.

Le 10 Mai on vota la „Constitutio dogmatica prima“ qui consiste dans les 4 chapitres suivants, qui comprennent le dogme de l'infailibilité :

1. De apostolici primatus in beato Petro institutione.
2. De perpetuitate primatus beati Petri in romanis pontificibus.
3. De vi et ratione primatus romani pontificis.
4. De romani pontificis infallibili magisterio.

Les votes se distribuèrent ainsi : 451 pro, 88 contra et 62 pour l'inopportunité de la question. Keteller, l'archevêque de Mayence, Strossmeier, l'archevêque de Bosnie-Herzégovine, le primat de Hongrie, ainsi que 4 autres évêques, se rendirent au pape, comme délégués de l'opposition, afin de le prier d'éviter à l'unité de l'Eglise une nouvelle scission, en renonçant à l'infailibilité. A la suite de leurs supplications, le pape se montra disposé à y renoncer, mais il revint sans retard sur cette décision. La minorité des évêques quitta Rome, après avoir, tout d'abord, tenu une séance secrète.

Le 18 Juillet 1870, le vote fut recommencé. Votèrent contre seulement 2 évêques (un Italien et un Américain), mais ils se soumièrent eux aussi, par la suite. Les autres, au nombre de 533, se prononcèrent à l'unanimité, „pour“.

Mais la notion d'infailibilité fut entièrement modifiée. En Mai on la considérait comme apparaissant dans les dé-

crets du pape et des synodes — ces derniers, seulement s'ils étaient en accord avec le pape — maintenant on soutient que l'infailibilité du pape est celle dont le Christ a pourvu son Eglise et on met l'accent sur l'idée qu'elle ne vient pas „e consensu Ecclesiae“.

L'année suivante, tous les évêques se soumettent au pape. Seuls quelques professeurs de Théologie, surtout Döllinger et Friedrich, à Munich, eurent le courage de s'opposer à ces prétentions et de combattre l'infailibilité, mais sans rompre avec la papauté, malgré l'excommunication qui les atteignit tout de suite. Autour d'eux se groupèrent beaucoup d'autres professeurs, tant laïcs que membres du clergé et le mouvement gagna non seulement l'Allemagne, mais aussi la Suisse, l'Italie, la France et la Hollande. Il y eut plusieurs assemblées, qui protestèrent contre le dogme de l'infailibilité, sans aucun résultat d'ailleurs. Et ceux qui ne voulurent à aucun prix accepter ce dogme, se séparèrent, sur ce point, de Rome et eurent une hiérarchie à part sous le nom de „Vieux Catholiques“.

Ils se sont organisés lentement, en introduisant d'autres changements d'ordre cultuel surtout et c'est par ce côté là qu'ils se distinguent des Catholiques romains, par exemple : la liturgie (messe) est dite en langue vulgaire et non en latin ; les pasteurs y sont élus par la communauté et peuvent être mariés ; l'évêque est élu par un synode mixte et est ensuite confirmé par le souverain ; le diocèse est conduit par l'évêque et par un synode formé de 2 clercs et 3 laïcs, comme membres ordinaires, choisis par la communauté, auxquels s'ajoutent d'autres membres extraordinaires — au nombre de 4 — élus par les membres ordinaires, etc.

**B. Bulles papales.** Depuis le concile du Vatican, les bulles papales ont acquis une grande autorité. Celles-ci remontent même jusqu'au II<sup>e</sup> siècle ; mais on s'est bien gardé, jusqu'à aujourd'hui, de préciser lesquelles parmi celles-ci sont à considérer comme prononcées „ex cathedra“, c'est-à-dire infailibles. C'est pourquoi leur nombre varie et les Théologiens catholiques romains accentuent, ou passent sous silence l'autorité de l'une ou de l'autre, selon les circonstances. Celles qui ont été reconnues comme infailibles, presque généralement, avant la proclamation de l'infailibilité — car après

toutes sont infaillibles, en droit, tout au moins — sont les suivantes :

a) La bulle „Unam sanctam“ de Boniface VIII (1302), qui met l'autorité spirituelle au dessus du pouvoir temporel. A cause des attaques, auxquelles l'Eglise romaine a été exposée par cette bulle, les Théologiens hésitent à lui reconnaître l'infailibilité. Son contenu est abrogé, pour la plupart des points, par la bulle „Quanta cura“ et le „Syllabus errorum“ de Pie IX.

b) La bulle „Exsurge Domine“ de Léon X (1520), qui condamne 41 erreurs de Luther.

c) La „Constitutio Unigenitus Dei Filius“ de Clément IX, (1713) qui condamne 101 propositions du Janséniste Paschasius Quesnel.

d) La bulle „Ineffabilis Deus“ de Pie IX (1854), qui proclame le dogme de l'immaculée conception de la sainte Vierge.

e) L'encyclique „Quanta cura“ avec le „Syllabus errorum“, de Pie IX (1864), qui condamne en 80 propositions, les erreurs religieuses des temps modernes et donne à comprendre, plus qu'il ne précise, les rapports de l'Eglise et de l'état.

Il va de soi que les manuels et les codes de législation ecclésiastique n'ont aucune autorité, tandis que les décisions du pape ont force de loi. Seulement le „corpus juris canonici“ garde encore quelque importance. Néanmoins, dans les différentes questions de tous les domaines ce sont les commissions de toute sorte qui se prononcent. Elles entourent le pape et leurs décisions sont rendues publiques dans les décrets du pape.

C. Catéchismes. Nous avons à rappeler: le „Catechismus romanus“ et la „Professio fidei tridentinae“.

a) Le *Catechismus romanus*. Les catéchismes ont toujours rendu d'importants services à l'Eglise. Ils sont les livres d'instruction religieuse du peuple et de ceux qui manquent de connaissances théologiques approfondies, ou pour qui les traités dogmatiques sont trop fatigants et souvent difficiles à comprendre.

Au moyen âge les Vaudois, les Hussites et Luther lui-même, ont composé des catéchismes. Aux deux catéchismes de Luther ont répondu, au sein du Catholicisme romain, celui du Jésuite Petrus Canisius (1554) et celui dont la composition a été décidée par le concile de Trente. Dès qu'on eut ouvert la discussions sur cette question, plusieurs des membres de

ce synode présentèrent un catéchisme, qu'ils avaient préparé auparavant, mais le Concile ne l'accepta pas. Dans la dernière séance on laissa au pape le soin de la publication d'un catéchisme. En effet, le pape Pie IV chargea de cette composition les 3 théologiens bien connus; Leonardo Marino, métropolitain de Lanciano, Egidio Foscarari, évêque de Modena et Francesco Furciro, dominicain portugais. A ceux-ci s'ajoutèrent encore trois cardinaux, ainsi que le philologue renommé Paulus Manutius, qui devait soigner le style et la grammaire. Le catéchisme parut d'abord en Décembre 1554. L'été suivant il fut soumis à une recension, puis le pape Pie V, théologien augustinien, le retravailla lui-même et le publia en 1556, sous le titre: „Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos“. De ce titre même, il résulte que ce catéchisme est destiné aux curés.

Le catéchisme est divisé en quatre parties: la première s'occupe du symbole apostolique, qu'elle explique en entier; la deuxième traite des sacrements; la troisième partie traite du décalogue, avec une introduction sur la loi et les commandements et la quatrième partie explique l'oraison dominicale, après y avoir parlé de la prière en général. Tant pour la forme que pour le fond, ce catéchisme est très bien composé. Quoiqu'il se donne pour „tridentin“, il contient des enseignements qui ne s'accordent pas avec les décrets du concile de Trente. A cause de l'influence dominicaine qui s'y est manifestée, les Jésuites ont toujours combattu ce catéchisme, autant ouvertement que secrètement, en l'appelant „écrit privé“, voire même „hérétique“. Mais en dehors de l'ordre et de l'école jésuite, il est très répandu et jouit d'une grande autorité.

b) *Professio fidei tridentinae*. Dans la séance du 11 Novembre 1563, le concile de Trente décida que tous les synodes provinciaux composeraient des professions de foi catholiques romaines qui seraient acceptées avec serment, par tous les fonctionnaires, à leur entrée en fonction, après avoir été révisées et approuvées par le pape. De même a-t-on décidé que les prêtres eux-mêmes feraient une confession de leur foi, assurant qu'ils resteraient toujours soumis à l'Église. Les professeurs de l'Université, enfin, doivent prêter le serment de fidélité à l'enseignement officiel de l'Église, au commencement de chaque année scolaire. Le pape Pie

IV a crû qu'il vallait mieux avoir une seule et même formule de serment pour toutes les provinces et dans ce but a composé lui-même cette confession de foi: c'est ce qu'on appelle la „*Professio fidei tridentinae*“. Elle consiste en 15 paragraphes: le 1 et le 2 comprennent le symbole de Nicée et Constantinople; du 3 au 14 il prend des décisions contre le Protestantisme et dans le 15 est donnée la formule du serment de fidélité envers le pape. Sur quelques points la „*Professio*“ s'éloigne de la doctrine du concile de Trente, et tout spécialement en ce qui concerne la suprématie papale.

Cet écrit est admirable à tous points de vue et sert merveilleusement les intérêts de la curie papale. Grâce aux Jésuites, elle est très répandue et considérée comme oeuvre du concile de Trente même.

D'une autorité quasi-symbolique jouissent aussi le catéchisme, que nous avons mentionné, de Canisius, puis les „*Disputationes*“, etc.. de Bellarmin, et enfin les „*Praelectiones theologicae, quas in collegio romano habebat*“, par Perrone (en 8 volumes, 1838-sq, dont il est paru un résumé jusqu'en 1881, en 36 éditions).

Pour la dogmatique, saint Thomas d'Aquin avec sa „*Summa totius Theologiae*“ a été proclamé par Léon XIII dans son encyclique du 4 Août 1879, comme ayant valeur normative: Quiconque s'en éloigne, se trouve donc „probablement“ dans l'erreur. Et pourtant son autorité s'étend seulement sur la dogmatique. Ce qu'il est dans cette discipline, Liguori l'est pour la morale. Sa „*Theologia moralis*“, parue tout d'abord en 1775 et puis en plusieurs autres éditions, est la source où puisent tous les moralistes catholiques romains. S'éloigner d'elle est „dangereux“. Son auteur a été mis en 1871 au rang des docteurs de l'Eglise, à côté d'Augustin, d'Abélard, de Thomas d'Aquin, de Bonaventure, de Duns Scot, de Raban Maur, d'Anselme et d'autres. En France le „catéchisme de Bossuet“ jouit d'une grande autorité.

D. Livres de rituel. a) Le *Missale romanum* comprend l'ordre pour le service divin de la messe, ainsi que toutes les instructions, dont on a besoin. Son commencement se trouve dans le Missale de Grégoire I, dont la forme a remplacé presque toutes les autres. La forme actuelle date de Pie V, qui, selon la conclusion du concile de Trente (dernière séance),

publia en 1570, une révision des exemplaires en usage jusqu'à lui. Depuis lors on n'y a introduit que de petites modifications et dernièrement, enfin, Pie IX lui a ajouté les prescriptions concernant la fête de l'„Immaculée conception“.

b) Le *Rituale romanum* contient des formulaires pour l'office des sacrements et de tous les services des prêtres. Dans sa forme actuelle, le Rituale est daté du concile de Trente. Puisque les formes employées dans l'administration des sacrements diffèrent plus ou moins les unes des autres, le concile a décidé leur unification. C'est le pape Paul V qui a publié la première édition du genre de celle que nous possédons aujourd'hui. L'ordre des offices de l'évêque est compris dans le „Pontificale romanum“, édité par Clément VIII en 1596 et dans le „Cereemoniale Episcoporum“, paru en 1600.

c) Le *Breviarium romanum* a été appelé ainsi parce qu'il est la collection d'une matière répandue auparavant dans diverses livres, et comprend : des psaumes, des hymnes, des prières, des prédications, des morceaux des écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques etc. etc., disposés selon les jours, comme des morceaux de lecture.

Chaque moine doit lire tous les jours dans ce livre. Il est très répandu et très lu, même en dehors du cercle des moines et forme un moyen d'unité de l'Église catholique romaine dans le monde entier. La tradition attribuée à Jérôme la composition du Bréviaire, mais c'est peu probable. Plus sûrement, il a été organisé par Grégoire VII, qui le publia en 1074. Il a été retravaillé plusieurs fois, surtout après le concile de Trente, par le pape Pie V, en 1568.

## CHAPITRE II.

### LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE.

#### 1. La vie et les attributs de l'Église.

1. La doctrine de l'Église joue un rôle plus important dans le Catholicisme romain, que dans notre Église ou dans le Protestantisme. Tout part ou revient à cet unique point : l'Église. C'est pourquoi aussi nous allons commencer par elle.

Le concile de Trente s'est gardé d'exprimer d'une manière formelle la doctrine sur l'Église et s'est limité à des généralités. C'est à peine si le concile du Vatican se pro-

noncra avec précisions dans cette question. L'Eglise est une institution fondée par le Sauveur, le Christ, lequel, comme „pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salu-tiferum redemptionis opus perenne redderent, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit“. Par conséquent, s'il y a une ré-vélation faite dans le temps, c'est absolument nécessaire qu'il y ait de même dans le temps une institution, qui réunisse en elle — en vue du salut des âmes — tous les hommes. Hors de cette révélation, et de cette institution, point de salut: „Extra Ecclesiam nulla salus“. Mais tandis que d'habitude on a compris par „Ecclesia“ le Christianisme en général, pour lequel la révélation divine est un patrimoine commun, l'Eglise catholique romaine s'est appropriée cette proposition, comme quelque chose qui lui est personnellement dû. Cette erreur, soutenue depuis longtemps par l'Eglise romaine, a été de nouveau répétée par Pie IV: „Tenendum quippe ex fide est extra apostolicam romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse: hanc esse unicum salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum“.

Pour adoucir la dureté de cette assertion et pour rendre la salut accessible aussi aux membres des autres confessions, les théologiens catholiques romains divisent les Chrétiens qui ne sont pas soumis à cette Eglise, en deux classes, toutes les deux hérétiques.

Ils en appellent certains „hérétiques matériellement“. Ceux-ci sont vraiment hérétiques et en proie à l'erreur, non pas à cause de leur mauvaise volonté, mais à cause de leur ignorance invincible. Ils ne sont pas entièrement perdus, car ils peuvent obtenir le salut. Mais leur salut n'est pas certain, parce qu'on ne dit pas, si la condition sine qua non n'est pas d'appartenir à l'Eglise catholique romaine, au cas où ils n'ont pas été dans cette vie en mesure de chercher à être reçus au sein de cette Eglise. Une autre catégorie d'hérétiques — sûrement perdus et sans aucun moyen de salut — est formée par les „hérétiques formels“, c'est-à-dire par ceux qui s'opposent en pleine connaissance de cause à la doctrine catholique romaine et ne veulent pas entrer dans son sein. Selon cette division, les membres du clergé et les théologiens des autres confessions chrétiennes ne doivent pas espérer le salut.

L'Eglise elle-même est divisée en Eglise militante et Eglise triomphante. La première a sa place sur la terre et

dans le feu du purgatoire, la deuxième dans les cieux. La première est, en partie, visible; la seconde est entièrement invisible. La visibilité de l'Église a été chaleureusement défendue par les théologiens catholiques romains, contre les Protestants, et avec raison. Dans le langage courant on entend par Église, l'Église militante et tout spécialement, l'Église terrestre.

Voilà une définition fort correcte qu'en donne Möhler; „Par l'Église terrestre les Catholiques romains entendent la communauté visible de tous les fidèles, communauté fondée par le Christ, dans laquelle, sous la protection de son Esprit, on continue jusqu'à la fin du monde et par l'intermédiaire d'un apostolat institué par Lui-même, les actes institués par Lui pendant sa vie d'ici bas, pour la purification des péchés et pour la sanctification, afin que tous les peuples soient dirigés vers Dieu jusqu'à la consommation des temps“. De cette définition même ressort la visibilité de l'Église, en tant que communauté d'hommes (*coetus hominum*), comme dit Bellarmin: „est ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum“.

L'Église est le Christianisme objectif, son expression vive. De son corps font partie autant les bons que les méchants et non pas seulement les bons, les justes ou les saints, comme le disent les Protestants. Les méchants appartiennent au corps de l'Église, tandis que les bons appartiennent à son âme, mais personne ne peut appartenir à l'âme de l'Église s'il ne fait partie du corps de l'Église romaine.

L'Église c'est un „état“ (*respublica*) (cf. Catéch. rom. I. 10, 3) à côté d'autres états, mais en même temps supérieur à eux. „En effet, tandis que ceux-là sont conduits par la raison et par la sagesse humaine, celui-ci est fondé par la sagesse et le conseil de Dieu“. La conclusion ressort clairement des paroles suivantes de Perrone: „Le principe dont dépend la double unité: de foi et de communion, c'est l'autorité. Car aucune raison ne justifierait le fait que les hommes soient unis dans la même confession de foi ou qu'ils renoncent à leurs doctrines fausses, dont n'importe qui peut être entâché. Il nous faut dire la même chose de l'union en une communion, laquelle, si l'on a en vue la faiblesse de la nature humaine, ne pourrait pas durer longtemps sans un centre unique, auquel on puisse réduire tous les rayons comme cela se voit

dans la société politique. (Compendium 112. Le centre ici est le pape).

L'Eglise n'est pas seulement un état d'origine divine, mais elle est le royaume de Dieu sur la terre et le pape, son chef, est le Christ ici bas.

Les „signes extérieurs“ d'après lesquels on reconnaît la véritable Eglise sont: a) la confession de la vraie foi, b) la communion des sacrements, et c) la soumission au pasteur légitime, le pontife romain. Là où manquent ces conditions, ou même l'une d'elles, il ne peut y avoir de véritable Eglise.

2. *Les attributs de l'Eglise* sont: l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité.

Elle est „une“, parce que répandue sur toute la surface de la terre, elle a et reconnaît un seul Maître, une seule foi, un seul baptême et un seul chef visible dans la personne de l'évêque romain.

Elle est „sainte“, parce qu'elle est le corps et la fiancée de Christ et parce qu'elle seule possède le culte légitime du sacrifice fait par le Christ pour les péchés des hommes et elle administre les sacrements, par lesquels, comme par les instruments de la grâce divine, la vraie sainteté est réalisée, de sorte que, quiconque est véritablement saint, ne peut pas trouver sa place autre part que dans cette Eglise.

Elle est „catholique“ ou universelle, parce qu'elle s'étend chez tous les peuples, au dessus des temps, et parce que tous ceux qui désirent obtenir le salut éternel doivent l'embrasser et la garder.

Elle est aussi „apostolique“, parce qu'elle a reçu des apôtres le Saint Esprit et la grâce révélée, qu'elle garde pour toujours.

Une autre qualité propre à l'Eglise c'est son „infaillibilité“, c'est-à-dire la faculté de ne pas pouvoir commettre d'erreurs. Cet attribut lui a été donné en vertu de la surveillance interrompue qu'exerce le Christ sur son Eglise et à cause de ce que l'Esprit Saint lui-même la dirige. Mais l'Eglise romaine commet un véritable non-sens, en rattachant l'infaillibilité de l'Eglise à la personne du pape, car il reste inexplicable que le pape, qu'il soit athée ou sceptique même ne puisse errer dans le domaine de la dogmatique.

## 2. La hiérarchie.

1. Les membres de l'Église sont divisés en deux catégories „aliorum est praeesse ac docere, aliorum item parere et subiectos esse“, (Cat. rom. I. 10,20). La première catégorie est formée par la hiérarchie et, puisque l'Église est „politia externa“, la hiérarchie y constitue la classe aristocratique et dirigeante. La différence entre la hiérarchie — ou plus correctement: le clergé — et les laïcs se fonde non seulement sur l'organisation humaine, mais aussi sur les Saintes Écritures. Elle est par conséquent, d'ordre divin. Le clergé seul a le privilège de posséder et de transmettre la grâce. Il est le titulaire exclusif des fonctions ecclésiastiques. C'est pourquoi on l'appelle parfois, seul, „Église“, (Cat. Rom. I, 10. 9). Les fonctions du clergé sont résumées dans la „potestas ordinis“ et la „potestas jurisdictionis“. La première est confiée par „l'ordo“.

En elle se trouve la vraie dignité sacerdotale: celle de produire le sacrifice de la Nouvelle Alliance. „Le sacrifice et la prêtrise sont unies par la disposition divine d'une manière telle qu'elles existent ensemble dans toute loi. C'est pourquoi l'Église catholique a reçu du Nouveau Testament les prérogatives du saint sacrifice visible de l'eucharistie, après l'institution du Seigneur lui même. C'est pourquoi elle peut être fière de ce que ce sacrifice se répétant en elle à nouveau, est visible et de même de ce que la prêtrise — l'institution grâce à laquelle se sacrement s'est transmis — est ancienne, (Conc. trid. Séance XXIII, c. I). La „potestas ordinis“ est rapportée au vrai corps du Seigneur Christ, dans la sacrosainte eucharistie. La „potestas jurisdictionis“ par contre est rapportée à l'ensemble du corps mystique de Christ (la communauté chrétienne). Car à elle appartient le droit de gouverner et de conduire le monde chrétien et de le diriger vers le bonheur céleste et éternel, (Cat. rom. II. 7, 6). Par conséquent le pouvoir de juridiction consiste dans la charge qui appartient au prêtre de soigner les âmes des fidèles et elle est conditionnée par l'„ordo“ lui-même. Il est à remarquer qu'on parle moins du pouvoir d'enseigner, „potestas docendi“, dans le Catholicisme romain. C'est plutôt un corollaire du pouvoir de juridiction qu'un pouvoir à part, indépendant. A ces trois pouvoirs, confiés au clergé, correspondent trois signes

extérieurs, qui caractérisent la véritable Eglise : à la „potestas ordinis“ correspond la célébration des sacrements ; à la „potestas jurisdictionis“, la soumission au chef légitime, à l'évêque de Rome et à la „potestas docendi“, la profession de la véritable foi. La „potestas ordinis“ s'obtient par l'ordination et elle a un caractère indélébile, tandis que la „potestas jurisdictionis“ est confiée plutôt sur la base d'une mission spéciale et peut être perdue „eo ipso“, par les clercs entâchés d'hérésie ou de schisme. A l'extérieur, les clercs se distinguent des laïcs par les habits, la tonsure et la vie célibataire.

La hiérarchie proprement dite ou de „droit divin“ consiste en trois degrés, à savoir : le diacre, le prêtre et l'évêque. Cette division est faite, de même que dans notre Eglise, sur la base du Nouveau Testament. Le concile de Trente (XXIII séance, can 6) réfute avec anathème l'affirmation des Protestants, qu'il n'y a qu'un seul degré : celui de l'ancien ou de l'évêque, qui est le même. A vrai dire, le degré du diaconat n'existe pas „de facto“ dans l'Eglise romaine, puisque les diacres sont ordonnés tout de suite comme prêtres. C'est l'évêque seul qui possède le plein pouvoir sacerdotal et juridictionnel. En ce qui concerne la „potestas ministerii“, la différence entre le prêtre et l'évêque est presque réduite à ce que le prêtre n'a pas le droit de donner la confirmation et d'ordonner d'autres prêtres. Mais, sur le terrain de la juridiction, la différence est grande : la mission du prêtre en effet dépend exclusivement de l'évêque. On devient fils de l'Eglise, filii Ecclesiae, par le baptême des prêtre ; tandis qu'on devient prêtre, pater Ecclesiae, par l'ordination faite de évêque.

En dehors de la hiérarchie de droit divin, il y en a une autre, de „droit humain, ordinis humani“, qui comprend les degrés inférieurs du sacerdoce, à savoir : les acolytes, les exorcistes, les lecteurs et les hostiaires. Les sous-diaconat constitue une sorte de degré de transition entre les deux hiérarchies (de droit divin et de droit humain) et appartient à la hiérarchie supérieure, puisque les sous-diacres sont obligés, de même que les autres membres des degrés supérieurs de la hiérarchie, à la vie célibataire, ce qu'on ne prétend pas imposer aux degrés inférieurs.

Une troisième hiérarchie est la „hiérarchie de juridiction“. De celle-ci font partie tous les degrés de la hiérarchie supérieure, en tant que participant au gouvernement de l'Eglise et

à l'oeuvre de direction des âmes. On y compte aussi les degrés intermédiaires de : archidiacre, archiprêtre, archevêque, métropolitain, primat, patriarche, cardinal. A la tête de toute la hiérarchie se trouve le pape, dont la primauté apostolique comprend „toute la force et tout le pouvoir de l'Eglise“ (Conc. Vatic. S. IV, Constit. I de Ecclesia Christi).

2. Jusqu'à la proclamation solennelle de l'infaillibilité papale au concile du Vatican, la primauté du pape était chancelante sur le terrain dogmatique, parce qu'il lui manquait le fondement et l'investiture légale. Les papes se sont toujours efforcés de mettre leur autorité au dessus de toute autre autorité dans l'Eglise, mais la certitude que les synodes sont au-dessus de l'évêque romain s'est pourtant maintenue longtemps dans l'Eglise. Et pourtant, depuis le XV siècle déjà nous voyons les papes disputer leur autorité aux conciles. C'est le cas du concile de Constance (1414-1418). Le concile de Trente lui-même — quoique le pape ne l'ait convoqué qu'après avoir acquis l'assurance que la majorité des membres en serait curialiste — évita de se prononcer au sujet du pouvoir papal. Mais ce que le concile approuva d'une manière tacite, la *Professio fidei tridentinae* le proclama publiquement. Ici l'autorité du pape est mise pleinement en évidence, parce que tout membre du clergé lui jure une soumission directe. Le Catéchisme romain fait un pas de plus sans toutefois s'exprimer d'une façon explicite. „L'évêque romain est le plus haut degré de dignité et de plénitude de la juridiction, confiée par Dieu lui-même... C'est pourquoi, père de tous les fidèles et des évêques et conducteur de l'Eglise universelle, il préside comme successeur de Pierre et comme vrai et légitime vicaire du Christ et du Seigneur“. Que la suprématie du pape fût peu fondée sur le terrain dogmatique on peut le constater d'après les paroles du Jésuite curialiste, Bellarmin : „Il est permis d'opposer une résistance au pontife (romain) qui fait violence aux âmes, ou qui trouble l'état, d'autant plus qu'il détruit l'Eglise. Il est permis, je le répète, de lui opposer une résistance par le non accomplissement de ce qu'il ordonne et en l'empêchant d'accomplir sa volonté“. Les Jésuites ont amplement usé de ce procédé. Le même Bellarmin dit relativement à l'infaillibilité : „Le pape — en tant que personne privée — n'est pas exempt du danger de tomber dans une hérésie. Pourtant il est peu probable qu'un pape ait été hérétique, car

alors Dieu lui-même lui aurait arraché du cœur un cri prophétique, de même qu'à l'ânesse de Balaam.

Cependant, le système épiscopal — qui consiste dans le gouvernement de l'Eglise par la totalité des évêques ou des synodes selon lequel le pape n'a que les prérogatives d'un „primus inter pares“ ou d'un „principatus dignitatis“, ainsi que le droit de surveillance générale et de direction, — fut peu à peu oublié. L'ouvrage du pseudonyme Febronius (Nicolaus von Hontheim): „De statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis“ (1763), ainsi que le concile toscan de Pistoja (1786), qui défendaient et soutenaient le système épiscopal, furent condamnés comme hérétiques et l'autorité des assemblées d'évêques fut remplacée par celle d'une seule personne, l'évêque romain.

Le concile du Vatican (1870) mit fin à la discussion sur ce chapitre, en proclamant officiellement „la suprématie et l'infailibilité du pape“. Le fondement de cette décision, ainsi que ses motifs, se trouvent contenus dans le fait que l'unité des évêques est mieux garantie par la papauté. Elle a sa source dans la primauté de Pierre, dont le successeur direct est l'évêque romain, primauté qui se serait exercée par rapport aux autres Apôtres: „Afin que l'épiscopat fut véritablement un et indivisible, et afin que par l'intermédiaire des prêtres, toute la multitude des fidèles se tint dans l'unité de la foi et de la communion, le Seigneur a institué à perpétuité, sur le fondement du bien-heureux Pierre — en mettant celui-ci au dessus des autres Apôtres — le principe de ces deux unités, comme la base visible qui pourrait par sa fermeté soutenir l'édifice du temple éternel. La fermeté de sa foi soutient aussi la majesté de l'Eglise qui conduit au ciel“ (Constit. I). Selon Math. XVI, 17 et Jean XXI, 15 sq., le prince des Apôtres a reçu non seulement „le primatus honoris“, mais aussi „le primatus verae propriaeque jurisdictionis“. Cette primauté ne doit pas être comprise comme étant donnée à l'Eglise et transmise par celle-ci à Pierre, en tant que „totius Ecclesiae militantis visibile caput“, car Pierre l'a reçue lui-même directement de la part du Seigneur, sans aucune médiation: „solus prae coeteris apostolis“. Le pouvoir des clefs du royaume des cieux est passé, ensuite, aux successeurs du premier évêque, Martin de Rome. C'est pourquoi „si quelqu'un dit que ce n'est pas selon la disposition même de notre Seigneur Christ, ou que ce n'est pas de

droit divin que le bien-heureux Pierre a des successeurs à perpétuité dans la primauté sur toute l'Eglise, ou s'il dit que le pontife romain n'est pas le successeur du bien-heureux Pierre; dans cette primauté, qu'il soit anathème". (Constit. I. cap. II). En vertu de cette succession, le pouvoir de l'évêque romain ne connaît pas de limites, car : „si quelqu'un dit que le pontife romain remplit seulement l'office de surveillant ou de directeur, sans posséder le pouvoir suprême et entier de la juridiction dans toute l'Eglise et cela non pas seulement dans le domaine de la foi et des moeurs, mais même dans celui de la discipline ecclésiastique et de l'administration de l'Eglise repandue dans le monde entier; ou bien s'il dit qu'il possède ce pouvoir seulement en partie et non pas dans la plénitude; ou bien que ce pouvoir n'a pas son effet régulièrement et immédiatement sur toutes les Eglises en général et sur chacune d'elles en particulier, de même que sur les pasteurs et les fidèles — qu'il soit anathème!" Voilà le pouvoir dont le concile du Vatican a investi l'Evêque romain: on ne pouvait pas lui donner plus.

Relativement à l'infaillibilité, le même concile se prononce de la manière suivante: „Quand le pontife romain parle „ex cathedra“; c'est-à-dire pendant l'exercice de ses fonctions de pasteur et de docteur de tous les Chrétiens, il définit l'enseignement qui doit être tenu par toute l'Eglise, qu'il soit relatif aux moeurs ou à la foi — en vertu de son autorité apostolique — et il dispose, par l'assistance divine promise dans la personne du bien-heureux Pierre, de cette infaillibilité, dont le divin Sauveur a bien voulu doter son Eglise. C'est pourquoi et c'est de cette manière, que les définitions du pontife romain sont, par sa propre vertu et non par le consensus de l'Eglise, irréfornables". (Constit. I, cap. 4).

Mais quand le pape parle-t-il „ex cathedra“ ou quand remplit-il la fonction de docteur et de pasteur de tous les Chrétiens? Car n'est pas infaillible sans exception tout ce qu'il dit, ou ce qu'il écrit relativement à la foi ou aux moeurs. C'est ici que règne l'incertitude. Le concile du Vatican n'a pas précisé cette question et les théologiens ont sur ce point un champ de discussion plus ou moins libre.

De là naissent des différences d'opinion sur l'infaillibilité de quelques unes des bulles. Si le pape s'asseyait sur un trépied — comme Pythie à l'oracle de Delphes — quand il

parle „ex cathedra“, la question de l'infaillibilité deviendrait plus compréhensible et les théologiens romains éviteraient la fatigue insurmontable de la rendre claire aux laïcs.

Bien que la primauté et l'infaillibilité du pape sonnent si étrangement aux oreilles des contemporains, ce ne sont pourtant dans la Théologie et Histoire de l'Eglise catholique romaine, que les conséquences d'un système pratiqué depuis des siècles dans cette Eglise, le fruit d'un arbre qui a crû lentement au cours des siècles. La primauté et l'infaillibilité sont l'expression de l'esprit de centralisation de cette Eglise et, en même temps, elles sont une compensation pour les papes qui ont vu les circonstances politiques leur interdire de plus en plus la perspective qu'ils caressaient d'un avenir qui réaliserait leur rêve: la monarchie ecclésiastique universelle.

Les conséquences qui en découlent sont multiples:

a) En tant que résidant sur le siège chrétien le plus important, le pape ne peut être jugé — dit-on — que par Dieu, quoiqu'il soit par ailleurs déclaré infaillible. Admettons le cas où le pape tomberait malade d'une aliénation mentale. Qu'arriverait-il? On n'y a pas répondu. Les Casuistes diraient probablement: „Cela n'est pas permis au pape“.

b) Quoique les conciles aient gardé dans l'Eglise catholique romaine leur place d'institutions proclamées infaillibles, ils n'ont néanmoins plus de pouvoir, sinon par la grâce du pape, puisqu'on dit: ils sont infaillibles, s'ils expriment le même avis que le pape, mais, s'ils lui sont opposés, la vérité et la justice sont du côté du pape.

c) Les sentences papales ne peuvent être revues ou modifiées par personne. Son jugement est toujours donné en dernier ressort.

d) Sa parole a la même autorité que la Sainte Ecriture et la Sainte Tradition. Pourtant, on dit que le pape ne peut pas instituer de nouveaux dogmes, mais il peut proclamer seulement ceux qui se trouvent à l'état moins développé dans le trésor de l'Eglise, affirmation très vague, mais, qui pourtant équivaut à une contradiction et à une limitation de la théorie de l'infaillibilité.

e) Le pape lui-même est la Tradition et l'Eglise. Pie IX a dit: „Io sono la Tradizione“: La Tradition c'est moi. Et ce n'est pas rare qu'on rencontre des expressions comme

celles-ci: „Quand nous parlons de l'Eglise, nous entendons le pape“. C'est lui le tout. „C'est moi la voie, la vérité et la vie“, a dit le même Pie IX.

f) Le pape est souvent divinisé non pas seulement par les laïcs ignorants, mais aussi par les théologiens. On rencontre très souvent, et non pas seulement dans des livres de piété, ou de propagande religieuse, dans des brochures, revues, journaux, etc. mais aussi dans des traités théologiques, des phrases comme les suivantes: „Le pape c'est l'incarnation vive de l'autorité du Christ“. Il est Dieu en chair car „quand le pape juge, c'est Dieu même qui juge, car il juge par son intermédiaire“. „L'incarnation de Dieu est triple: la première a eu lieu dans la personne du Christ, pendant 33 ans, la deuxième a lieu dans la sainte eucharistie, pendant un moment et la troisième a lieu dans la personne du pape, pendant toute sa vie“. „Quand le pape meurt, l'Eglise reste veuve“. „La piété pour le pape constitue une partie essentielle de la religion chrétienne“. Ce n'est donc pas sans raison que les Réformateurs ont appelé le pape: l'Antéchrist.

### 3. La Sainte Ecriture et la Sainte Tradition.

1. La Sainte Ecriture et la Sainte Tradition sont les deux sources dont on puise incessamment l'enseignement dogmatique et moral. Les deux ont la même valeur. Ce qui caractérise dans ces lignes générales, la doctrine de l'Eglise catholique-romaine sur la Sainte Ecriture, c'est le manque complet d'autorité de celle-ci, dès qu'elle ne se trouve plus entre les mains de la hiérarchie, autrement dit sa dépendance absolue par rapport à l'Eglise. On est ici à l'extrême de l'esprit trop libéral et démocratique du Protestantisme.

En partant de l'affirmation „Evangelio non crederem, nisi me commoveret Ecclesiae auctoritas“ d'Augustin, les Catholiques romains sont arrivés à croire, comme les Jésuites, que l'Ecriture n'est inspirée que parce qu'elle est admise par l'Eglise. Le contre-sens est encore plus grand, si nous pensons au fait que sous le nom de „Sainte Ecriture“, l'Eglise entend un certain texte, c'est-à-dire la traduction latine de la Vulgate, faite par Jérôme. C'est la seule version qui doit être considérée comme authentique. Toutes les autres éditions, qui

représentent une traduction et une compréhension plus correctes du texte original, fondées sur les recherches récentes et sur les découvertes scientifiques: archéologiques, épigraphiques, historiques, philologique, etc. n'ont qu'une valeur très réduite par rapport à la Vulgate. On a même soutenu que Dieu a révélé la Bible tout d'abord aux Juifs, puis aux Grecs et à la fin aux Romains. Le temps des légendes est passé pour que l'Eglise romaine puisse inventer une histoire analogue à celle qu'ont soutenue les Juifs d'Alexandrie sur l'inspiration de la traduction de la Septante. Aussi maintient-on l'inspiration de la Vulgate sans pouvoir la démontrer, sinon de la façon dont l'ont fait les Jésuites, qui soutiennent qu'elle est inspirée, parce qu'elle est acceptée par l'Eglise. Le concile de Trente lui-même n'expose pas les motifs pour lesquels il a proclamé ce texte authentique. Il dit seulement: „Le très saint concile, considérant qu'il ne serait pas inutile pour l'Eglise de Dieu, qu'il fit connaître quelle édition latine en usage, parmi les autres livres saints, doit être considérée comme authentique, décide et déclare que c'est cette édition si vieille et si populaire, approuvée par l'Eglise, au cours du long usage, qu'elle en a fait, qui doit être considérée comme authentique dans les lectures publiques, dans les dispositions et dans les prédications. Le concile ordonne que personne n'ose la rejeter sous n'importe quel prétexte“, (IV<sup>e</sup> séance). A part la différence de traduction de plusieurs passages, la Vulgate diffère des textes employés dans notre Eglise et chez les Protestants, en ce que, en dehors des livres canoniques, elle comprend les livres apocryphes, auxquels l'Eglise romaine attribue la même valeur et autorité qu'aux livres canoniques.

L'Eglise romaine a longtemps défendu la traduction et l'impression de la Bible dans les langues vulgaires, pour empêcher les laïcs, qui n'ont pas une culture théologique spéciale, de lire la Bible. De cette manière, ceux-là seuls qui savaient le latin pouvaient lire la Sainte Ecriture dans le texte de la Vulgate. Mais les laïcs, qui le faisaient sans avoir reçu au préalable la préparation nécessaire, n'étaient pas bien vus par le clergé romain, parce qu'avec la seule aide de leurs connaissances linguistiques ils pouvaient facilement tomber dans l'erreur, ce qui n'est d'ailleurs que trop vrai. La meilleure chose à faire dans le cas où un laïc désirait comprendre un passage biblique, qu'il avait entendu, ou qui n'était pas pour

lui suffisamment clair, ou pour un fidèle qui voulait savoir ce que les Écritures nous enseignent sur telle ou telle question, était de s'adresser au parochus, ou à un autre pater qui avait le devoir et la possibilité de l'éclairer dûment. Mais, avec le temps — et surtout contrainte par le Protestantisme qui met la Bible dans la main de chaque fidèle et lui donne le droit de l'interpréter comme bon lui semble — l'Église romaine a été forcée d'admettre la traduction et la propagation de la Bible dans d'autres langues. Mais elle a procédé avec beaucoup de tact : les éditions populaires destinées aux profanes ont toujours été imprimées sous la surveillance de l'Église. Quelques unes parmi celles-ci ne comprennent pas les parties qui pourraient scandaliser ceux qui ne sont pas initiés dans l'interprétation et dans la connaissance de la Bible. D'autres contiennent aussi ces passages, mais disposés sous une forme qui change totalement l'aspect des choses. Généralement, on ne tient pas compte, à l'édition populaire, des textes bibliques de la traduction „ad litteram“ de l'original, mais on se propose plutôt de mettre en évidence le sens propre à édifier.

2. La Sainte Tradition complète les Saintes Écritures et se place à la même hauteur que celles-ci. Comme les Saintes Écritures, elle touche aussi à la foi et aux mœurs. Selon Vincent de Lérins, il faut entendre par la Tradition „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est“. Möhler l'appelle : „La pensée proprement chrétienne qui se trouve dans l'Église et se perpétue par l'éducation ecclésiastique. Elle se forme à l'intérieur de l'Église, de façon qu'on peut l'appeler „la pensée achevée de l'Église“ ou bien dire „la Sainte Tradition, c'est la parole toujours vivante dans les âmes des fidèles“.

D'une façon générale, on divise la Sainte Tradition en trois parties : a) la Tradition reçue directement du Sauveur par les Apôtres qui l'ont communiquée à l'Église ; b) la Tradition inspirée aux Apôtres par le Saint Esprit et conservée dans l'Église par la succession apostolique ; et c) la Tradition ecclésiastique, dont on ne peut dire où elle trouve sa substance. Les dogmaticiens divisent la Sainte Tradition de plusieurs manières. De là les expressions de Tradition dogmatique et disciplinaire, apostolique et ecclésiastique, perpétuelle et temporaire, locale et universelle, de Tradition de préceptes et de Tradition de conseils, etc...

C'est la totalité des évêques qui doit se prononcer sur

le contenu de la Sainte Tradition, selon le système épiscopal. Chaque évêque, en exposant la foi de son diocèse, contribue à la constatation, ainsi qu'à l'établissement du contenu et de l'ubiquité de la Tradition. A l'historien ecclésiastique appartient de donner des témoignages sur son ancienneté. L'ubiquité et l'ancienneté de la Sainte Tradition garantissent qu'elle est une et toujours la même partout, avec le même contenu, malgré les variations qu'elle peut subir dans la forme. C'est là l'unique barrière sûre contre les hérésies et contre toute sorte d'innovations, qui chercheraient à justifier leurs erreurs par des citations mal comprises ou incomplètes de la Sainte Ecriture. Elle exclut la possibilité de la production de nouveaux dogmes.

Mais le système épiscopal est aujourd'hui complètement enterré dans l'Eglise romaine. C'est le système papal ou curialiste qui a pris sa place. Les conciles ont été appelés „vains bruits“ et l'infaillibilité du pape lui a donné le droit de remplacer avec profit les conciles, qui avaient été si souvent le théâtre de discussions acharnées et même de querelles, où l'unité du dogme et l'ubiquité de la Tradition risquaient toujours d'être rompues par une minorité, si faible qu'elle fut.

Tandis qu'ici, si le pape enseigne quelque chose „ex cathedra“, la chose est définitivement résolue d'une manière indiscutable, parce que le pontife romain est infaillible, comme l'est aussi la Tradition elle-même. On ne peut pas lui opposer la Sainte Tradition, dans n'importe quelle question, parce qu'il peut répondre sans hésitation, comme le pape Pie IX l'a déjà fait: „La Tradition, c'est moi“.

Voilà la différence cardinale qu'il y a entre les Catholiques-romains et nous sur le chapitre de la Sainte Tradition. Tandis que chez nous elle est limitée presque exclusivement à l'époque classique de la Chrétienté, de l'antiquité chrétienne jusqu'à la fin de l'époque des grands conciles oecuméniques, chez les Catholiques-romains elle s'étend jusqu'à présent et sera continuée tant qu'il y aura des papes possédant l'attribut de l'infaillibilité. Cette différence entre les deux Eglises n'est pas si insignifiante qu'on serait tenté de le croire au premier instant. La conception de la Tradition permet au Catholicisme romain l'institution de nouveaux dogmes, ce qui chez nous est absolument impossible. Car, si on déclare dès l'abord que le pape, quoique infaillible, „ne peut pas proclamer de nouveaux dogmes“, cette impossibilité de forme se change tout

de suite en une possibilité de fait, par l'addition des mots : „sinon ceux qui se trouvent en germe, dans le trésor de l'Eglise“, car qu'est-ce que c'est que ce trésor de l'Eglise, auquel on pense ici? — La Tradition. Mais qu'est ce que c'est que la Tradition? — Nous avons eu là réponse, c'est le pape. Les papes ont proclamé de nouveaux dogmes avant même la reconnaissance légale de leur infaillibilité. C'est ce que le pape Pie IX a fait en 1854, en donnant valeur de dogme à l'immaculée conception de la Sainte Vierge, pour pouvoir réclamer avec plus de force sa proclamation d'„infaillibilité“. Il y a réussi et on a, de cette manière, institué un nouveau dogme et qui sait combien d'autres vont suivre?

3. Les critères externes selon lesquels on peut distinguer la vraie Tradition d'une tradition fausse, sont, d'après la définition de Vincent de Lérins, l'ancienneté et l'ubiquité: „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est“, car „ab omnibus“ est sousentendu dans le „ubique“. Bellarmin établit cinq critères selon le même principe. La vraie Tradition c'est donc :

a) Ce que toute l'Eglise reconnaît ou enseigne comme vrai, même si cela n'était pas compris dans la Sainte Ecriture et ne dérivait pas non plus des Apôtres. C'est le cas par exemple du mot *ὁμοούσιος*.

b) Ce que toute l'Eglise observe ou met en pratique et qui ne trouverait pas sa place dans la Tradition sans la foi en Dieu et en Christ, quoique ne se trouvant pas dans la Sainte Ecriture, comme par exemple, le baptême des enfants, la codification des Ecrits Saints, etc.

c) Ce que l'Eglise a observé depuis l'antiquité, même si c'est une institution purement humaine, comme par exemple le célibat du clergé, le nombre et l'ordre des jeûnes, etc.

d) Ce que l'Eglise considère comme étant d'origine apostolique, soit par la voie écrite soit par la voie orale, même si cela ne peut pas être prouvé comme étant apostolique, parce que l'Eglise ne peut pas tomber dans l'erreur quand elle soutient une chose, comme par exemple l'apostolicité du symbole dit „des Apôtres“.

e) Ce qui dans une Eglise, qui a gardé la succession apostolique, est présenté comme étant la véritable Tradition. Ici on comprend tout ce qu'on ne peut pas englober dans aucune des 4 catégories précédentes. Il y a à noter que par

„Eglises apostoliques“ Bellarmin n'entend que l'Eglise romaine. Les autres Eglises, à savoir celles d'Ephèse, d'Antioche, de Jérusalem, d'Alexandrie, etc. sont schismatiques. Par conséquent, seules les „consuetudines Ecclesiae romanae“ sont véritablement apostoliques.

Avec la proclamation de l'infailibilité du pape, la question s'est entièrement simplifiée: il n'y a plus besoin de critères pour distinguer la Tradition vraie d'une autre fausse: il lui suffit d'être enseignée ou approuvée par le pape, pour être vraie.

### CHAPITRE III.

#### L'ENSEIGNEMENT de L'EGLISE

#### 1. Le dogme de la Sainte Trinité et de la personne du Christ.

Ces deux dogmes, comme tous les autres, sauf celui de l'Eglise, ont dans le Catholicisme romain une importance pratique secondaire.

En théorie, ils peuvent avoir une importance beaucoup plus grande, mais cela n'empêche pas le peu de valeur qu'ils ont en pratique. Cela nous explique pleinement, la facilité avec laquelle les Occidentaux ont inventé ou accepté la doctrine de la procession du Saint Esprit „*Filioque*“ et le fait qu'ils ont admis, à Florence, la procession du Père uniquement, avec l'addition „par le Fils“.

En ce qui concerne la notion de Dieu, elle est conçue du point de vue philosophique platonico-aristotélien et est exposée selon des principes purement juridiques. Dieu c'est l'existence suprême et unique. Tout existe en lui seulement. Il est le Maître absolu et il agit comme bon lui semble. En vrai arbitre, il fait ce qu'il veut et comme il veut de ce qui lui appartient.

En partant de ce point de vue, Augustin est arrivé à l'idée de la double prédestination au bien et au mal. Tout cela est bien explicable et justifié tant que la notion de Dieu est celle que nous avons décrite plus haut. C'était aussi le point de départ des Nominalistes. Guillaume d'Ockam, surtout, en est arrivé au point d'affirmer que, si Dieu avait voulu sauver l'homme en se servant d'un âne ou d'une

course, il aurait pu le faire, parce que c'était lui l'offensé, tandis que l'homme ne pouvait que se soumettre. Si ce dernier n'avait pas voulu le faire, tant pis pour nous, les hommes.

C'est vrai, d'autre part, que la notion véritable, celle qui nous montre Dieu, comme étant amour, n'est pas absente du Catholicisme romain. Dans les livres de Dogmatique elle est même largement traitée, mais en pratique elle trouve très peu son application.

La doctrine de la Sainte Trinité a été faussée par cette Eglise, par l'innovation hérétique d'après laquelle le Saint-Esprit procède non seulement du Père, mais aussi du Fils. Ce point a même constitué une des causes principales de la séparation des deux Eglises, orientale et occidentale, survenue en 1054.

Cette innovation ne se fonde ni sur la Sainte Ecriture ni sur la Sainte Tradition, ni non plus sur les Pères de l'Eglise. Elle n'a pas non plus de son côté l'antiquité ecclésiastique historique, puisqu'on la rencontre, pour la première fois, formulée par un concile local de Tolède (tenu en 489). Voilà pourquoi les théologiens catholiques romains ont recouru, pour la soutenir, à un argument d'aussi peu de poids que celui du „ex silentio“, en disant: „Puisque ni le Sauveur, ni les saints Apôtres, ni les saints Pères n'ont jamais enseigné que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, il s'ensuit qu'il procède aussi du Fils“. Les arguments fondés sur la raison et formulés spécialement par les scolastiques n'ont pas réussi à offrir à cette innovation la base qui lui manque totalement, parce que tous commettent une lamentable confusion entre les qualités communes des trois personnes divines — en vertu de la substance ou de la spiritualité — et les qualités personnelles de chacune des hypostases de la Sainte Trinité. Tous les résultats de leurs efforts ne sont, au point de vue logique, que des constructions hybrides qui peuvent être renversées sans difficulté aucune. Ainsi, par exemple, le plus fameux parmi ces raisonnements, celui de saint Anselme dit, en résumé, à peu près ceci: „*Spiritus Sanctus est de Deo Patre, non quia Patre, sed quia Deo. Unde est etiam a Filio, quia Filius est Deus, sicut Pater est Deus. Non sunt duo Dii, sed unus Deus*“<sup>1)</sup> A cet argument, ainsi qu'à n'im-

1. Apud M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium* tome I, p. 358.

porte quel autre argument, on peut opposer les objections d'Augustin qui montre qu'on fait ainsi du Saint Esprit un petit fils du Dieu Père et qu'on introduit par là deux principes dans la divinité: "... Servant tamen ut non genitum Spiritum Sanctum, tanquam Filium, de Patre praedictum; unicus enim est Christus; neque de Filio, tanquam nepotem summi Patris; nec tamen id quod est nulli debere, sed Patris ex quo omnia; ne duo constituamus principia sine principio, quod falsissimum et absurdissimum et non catholicae fidei, sed quorundam haereticorum errori proprium" <sup>1)</sup> Le sophisme qui soutient que „Sanctum Spiritum non de relatione, sed de deitate esse“ et que le Fils c'est le „principe du principe“ sont de simples subterfuges, qui ne peuvent pas résister à un examen critique. La faiblesse de l'argument de saint Anselme est rendue encore plus évidente par la comparaison qu'il fait plus loin entre le soleil, sa lumière et sa chaleur et la Sainte Trinité <sup>2)</sup>, car la lumière et la chaleur solaires proviennent toutes deux du soleil, comme le Fils et le Saint Esprit du Père, ainsi que l'Eglise orthodoxe l'enseigne. D'après la logique de ce saint docteur et de l'Eglise romaine, il faudrait que la chaleur provint de la lumière et du soleil à la fois, seule image adéquate du rapport entre les personnes de la Sainte Trinité.

## 2. L'Etat du premier homme et le péché originel.

1. Adam est décrit comme étant l'image de Dieu quant à l'âme, c'est-à-dire comme un être spirituel doué de liberté, capable de connaître et d'aimer Dieu et de regarder tout à travers Dieu. A part ces qualités, qui restèrent comme un patrimoine à ses descendants, après la chute Adam était de plus, „juste“ et „saint“, autrement dit, agréable à Dieu. La justice et la sainteté originelles de l'homme consistaient en ce que les fonctions inférieures de son âme et ses penchants corporels se soumettaient à sa raison, sans opposition. Par conséquent, tout en lui obéissait à la raison et la raison, à son tour, obéissait à Dieu, de sorte que l'homme vivait dans une parfaite harmonie avec lui-même et avec son Dieu. A part

1. De Fide et Symbolo, 19.

2. Cf: Jugie, ibidem.

cela, l'homme était doué de l'immortalité corporelle et n'était pas soumis aux maladies et aux souffrances, qui, dans l'état actuel, sont les avant-coureurs ou le prélude de la mort. Les théologiens catholiques romains, ont appelé cet état idéal de l'homme dans le paradis „*justitia originalis*“. Mais toutes les prérogatives qui constituent la supériorité morale de l'homme avant la chute, vis à vis de son propre état et de celui du genre humain après la chute, n'appartenaient pas à son être même, mais n'étaient qu'un don, un bienfait ajouté à ses qualités naturelles.

C'est ainsi qu'on lit dans le Catéchisme romain : (1, 2, 18) „Après ceci, Dieu forma l'homme de la poussière de la terre. Il le constitua et le disposa selon le corps de telle manière, qu'il était immortel et non pas sujet aux souffrances et il se trouvait ainsi non pas en vertu de sa nature même, mais par la bienfaisance de Dieu. En ce qui concerne l'âme, Dieu la forma à son image et à sa ressemblance et il la doua du libre arbitre. De plus, il tempéra tous les mouvements et les impulsions de l'âme, afin qu'elle ne se dispute jamais la suprématie avec la raison. Après ceci, il lui fit le merveilleux don de la justice originelle et lui destina un rang au dessus des autres êtres“. Bellarmin appelle même directement la communion de l'homme avec Dieu et ses bénéfiques : „*donata supernaturalia*“. — „Cette intégrité avec laquelle a été créé le premier homme... n'a pas été sa condition naturelle, mais un don surnaturel.“ — „Tout d'abord, on doit savoir que l'homme naturel consiste en un corps et un esprit et c'est pourquoi sa nature participe à la fois à celle des bêtes et à celle des anges. En vertu de son corps et par sa communion avec les bêtes, il a quelque penchant vers le bien corporel et sensible, vers lequel il est poussé par les sens et les passions. En vertu de l'esprit et par sa communion avec les anges, il est enclin vers le bien spirituel et intelligible, vers lequel il est poussé par l'intelligence et la volonté. De ces élans divers ou même contraires, naît dans un seul et même homme, une lutte et de là une grande difficulté d'accomplir le bien, parce qu'un penchant empêche l'autre. En deuxième lieu, il faut savoir que la providence divine a gratifié l'homme comme d'un bon remède contre cette maladie ou langueur de la nature humaine, qui sortait de l'état de la matière, d'un don instinctif, à savoir la justice originelle,

par laquelle, comme au moyen d'un frein d'or, on maintient facilement la partie inférieure dans un état de soumission vis-à-vis de la partie supérieure, de même que la partie supérieure reste soumise à Dieu“.

Si la justice et la sainteté originelles de l'homme—toutes les deux étant des conséquences directes de la communion avec Dieu sont considérées comme des dons surnaturels, cela veut dire qu'il n'était possible d'atteindre un semblable rapport de l'homme avec Dieu — tel que celui d'Adam et de Dieu dans le paradis — par aucune force naturelle et que, pour y arriver, une faveur divine particulière est absolument nécessaire. C'est seulement de cette manière qu'une créature qui communit avec Dieu, peut être sainte. C'est pourquoi l'élévation d'Adam au dessus de la nature humaine et sa participation aux biens divins, est quelque chose de surnaturel, un don de la grâce divine. „Si la justice et la sainteté du premier homme, c'est-à-dire la „*justitia originalis*“ n'étaient pas considérées comme quelque chose de surnaturel, quelque chose qui n'appartient pas à la nature même de l'homme, alors il faudrait en arriver à admettre donc la divinisation de l'homme, soit au panthéisme le plus grossier“, disent les théologiens catholiques romains.

En ce qui concerne le rapport qui existe entre la nature humaine d'Adam et le „*donum superadditum*“ quelques théologiens soutiennent qu'il a reçu le tout de Dieu au moment même de la création et que la nature humaine est entrée progressivement en lutte avec ces dons divins qu'il possédait, avec la partie intellectuelle et morale de son être. „Il est évident, dit Thomas d'Aquin, que cette soumission du corps à l'âme, et des forces inférieures à la raison, n'était pas naturelle. Autrement elle aurait subsisté après l'apparition du péché, de la même manière que les démons ont gardé leurs dons naturels après leur chute dans le péché. Il s'ensuit que, la grâce disparaissant, a aussi cessé la soumission de la chair à l'âme, soumission que l'âme, en vertu de la grâce qui se trouvait en elle, pouvait exercer sur les forces inférieures“, (Summa p. I, qu. 95, art. 1).

D'autres théologiens séparent la justice et la sainteté du premier homme et enseignent qu'Adam a été créé comme n'importe quel autre être, sain et pur, dans la pleine harmonie de toutes ses facultés, tandis qu'il ne reçut que plus

tard le don surnaturel de la communion avec Dieu, alors qu'il était déjà préparé à la recevoir et s'en était montré digne par une libre tendance de son être. C'est la partie spirituelle, l'image de la divinité dans l'homme, qui a facilité l'obtention des dons divins. En vertu de sa ressemblance avec Dieu, l'homme possède la disposition et la faculté de pouvoir connaître et aimer Dieu, jusqu'à un certain degré et de tendre de tout son cœur vers une pleine union avec lui. Quand Adam est arrivé à un degré de perfection suffisant pour désirer de tout son cœur l'union avec Dieu, alors, par la grâce qui lui avait été accordée d'une manière surnaturelle, l'homme est entré en communion avec la divinité et est devenu entièrement droit et saint, c'est-à-dire agréable à Dieu.

La justice du premier homme doit être séparée de sa sainteté. Elle peut être considérée comme la qualité de la nature humaine idéale, pure, telle qu'elle était sortie des mains du Créateur, tandis que la sainteté est quelque chose de surnaturel, qui est ajouté à l'âme humaine comme un stimulant, qui doit diriger ses regards et ses aspirations vers le ciel uniquement.

Ce point de vue a l'avantage de correspondre avec la théorie chrétienne de l'origine du mal, d'après laquelle du fait de la création n'a pas pu résulter un rapport d'inimitié entre la créature et le Créateur, pas plus qu'une restriction quelconque de la liberté des créatures; au contraire, le mal est né de l'abus de liberté. Cette conception permet aussi à un autre point de vue, de laisser une place importante à la morale: elle donne au premier homme la possibilité de connaître ses forces intellectuelles et morales, ainsi que leurs imperfections d'un côté et, de l'autre, la valeur des dons divins reçus par pure grâce. Enfin, cet état concorde avec l'enseignement de l'Église sur la chute de l'homme dans le péché et son état après la chute.

Les Protestants qualifient d'„imoral“ l'enseignement catholique romain sur le „donum superadditum“. Dans ce cas, disent-ils, l'être humain serait réduit seulement au corps, à la raison et à la volonté libre, en d'autres termes, il consisterait seulement dans des organes nécessaires uniquement à l'existence terrestre, tandis que la communion avec Dieu, la vie religieuse seraient, selon cette théorie, quelque chose d'accessoire, de surnaturel. La communion avec Dieu n'est pas

constante et n'a pas de développement organique par la seule nature, n'étant pas attachée à la personne. L'Eglise doit intervenir comme médiatrice entre Dieu et l'homme, pour lui faciliter l'obtention des dons de la grâce, dont celui-ci a été privé par la chute. Si le Chrétien veut entrer dans la possession de ces dons, il doit accomplir ce que l'Eglise lui ordonne — chose qui ne peut pas plaire aux Protestants — et surtout il doit acquérir un quantum d'oeuvres méritoires.

Il est vrai d'ailleurs, que ce système qui suréstime les mérites des oeuvres humaines dans l'action de la salut, a dégénéré en un legalisme rigide qui aboutit au probabilisme et au tutorisme casuistique, menaçant de détruire tout sentiment de vraie religion dans le coeur du fidèle. Dans tous les cas, la liberté accordée à chaque individu, au sein du Protestantisme, n'est pas moins dangereuse. Les nombreuses sectes protestantes en sont la preuve.

La théorie thomiste, d'après laquelle le premier homme a reçu le „donum superadditum“ au moment de la création, est combattue avec violence par les Protestants. Car l'homme n'aurait plus de mérite dans l'acquisition de ce don qui, en fait, ne lui appartient pas au vrai sens du mot, puisqu'il lui est donné seulement par la grâce et que sa perte ne pourrait, en ce cas, être appelée une chute, vu que l'homme ne serait pas privé de quelque chose qui appartenait à sa nature même, mais seulement de quelque chose qui n'était pas sa propriété.

La théorie scottiste, d'après laquelle le „donum superadditum“ a été fait à Adam au moment où il était arrivé à un degré de développement intellectuel tel, qu'il désirait l'union avec Dieu, est, au contraire, mieux vue par les Protestants, quoiqu'elle ne soit pas, non plus, inattaquable.

2. *La doctrine du péché* est une conséquence de la doctrine sur l'état originel du premier homme. Par le péché, Adam a perdu le „donum superadditum“ et par là même, il est tombé dans la disgrâce et sous le coup de la peine divine, il a été soumis à la mort, est devenu mauvais, tant en ce qui concerne le corps qu'en ce qui concerne l'âme. „Si quelqu'un ne confesse pas qu'Adam, le premier homme, dès qu'il a transgressé le commandement que Dieu lui avait donné dans le paradis, a perdu la justice et la sainteté, dans lesquelles il avait été constitué, et qu'il a attiré sur lui, par la

faute de cette transgression, la colère et le courroux divins, ainsi que la mort... et avec la mort l'esclavage sous son empire..., et qu'Adam tout entier est devenu mauvais à la suite de la faute de cette transgression... qu'il soit anathème", (Trente, V<sup>e</sup> séance, c. 1). Puisque, par la chute l'homme n'a pas perdu seulement le donum superadditum, on pourrait croire, comme le veulent les Protestants, que la doctrine romaine du péché original revient tout simplement à nier le donum superadditum et que la nature de l'homme y reste identique et inaltérée par la chute, puisque la comunion avec Dieu n'appartient pas à sa nature.

Mais il nous faut écouter aussi quelques uns des scolastiques sur lesquels se fonde l'Église catholique romaine, en ce qui concerne cette doctrine. „Tous ceux qui descendent de la semence d'Adam, dit Bonaventure, ont une nature corrompue, non seulement à cause de la peine, mais aussi à cause de leur faute. Cela est rendu évident par la privation de la contemplation divine, par la langueur qui pèse sur la raison et par la prépondérance des mauvais penchants ou de la concupiscence. Un premier signe en est la privation de la contemplation divine. Personne en effet ne doit se priver du bien éternel, pour la possession duquel il a été créé, même s'il avait en lui quelque chose qui le rendait indigne de se présenter devant Dieu. Une pareille chose ne peut être que la faute. En ce qui concerne la langueur qui pèse sur la raison, personne ne doit être honteux de ce dont la nature seule est la cause. Et pourtant, la raison n'est-elle pas honteuse des mouvements de la chair ? Ceci montre que la coulpe est, elle aussi, héritée. La prépondérance des mauvaises passions est de même un signe assuré de la chute. C'est en effet seulement quand l'esprit est soumis à Dieu, la chair et les forces de l'animalité l'étant à lésprit, que l'âme de l'homme est en règle. Si au contraire, dans l'âme, le rapport est inversé entre Dieu et la sensualité, l'être est désorganisé et, par là même, perverti. La Théologie n'est pas seule à nous enseigner cela, la Philosophie nous l'enseigne aussi. La puissance des mauvaises passions ainsi que la loi des membres charnels, que chaque homme subit depuis sa naissance, tiennent l'âme captive et la dominant. Il est donc indubitable que l'âme de chacun est perverse par naissance. Si sa constitution véritable aurait pu être la justice, elle est en réalité la faute,

par suite de cette perversion, puisque nous sommes pervers par naissance. Personne n'en doute, sinon celui qui ignore la puissance des mauvaises passions et qui ne sait pas de quelle manière l'esprit raisonnable doit écouter Dieu. Car il est évident que notre esprit n'écoute Dieu que s'il l'aime au dessus de tout et au dessus de soi-même. De même, on sait que personne, dans l'état de sa nature corrompue, n'aime Dieu au dessus de tout et seulement pour lui-même, sans qu'un don de la grâce lui ait été accordé au préalable. Autrement il est inévitablement vaincu par la puissance de ses mauvaises passions, de telle manière qu'il s'aime mieux lui-même, ou n'importe quel autre bien apparent. Voilà pourquoi toute âme est pécheresse par naissance, parce que de naissance elle est corrompue et désorganisée. C'est pourquoi l'Apôtre dit, au nom de l'humanité déchue : „Je vois dans mes membres une autre loi, qui lutte contre la loi de mon esprit, et qui me rend captif de la loi du péché“. Alors, il s'écrie : „Misérable que je suis. Qui me délivrera de ce corps de mort“ ? Et il répond : „La grâce de Dieu par Jésus-Christ“. Celui qui remarque cette loi dans ses membres, ainsi que notre rapport peu naturel envers Dieu, ne pourra pas nier que l'homme soit pécheur par naissance. Il en sera tellement convaincu, qu'il doutera aussi peu du péché originel que de la réalité elle-même. Si pourtant, quelques philosophes ou hérétiques n'ont pas reconnu cette vérité, c'est qu'ils n'ont eu aucune notion du vrai état de leur âme, de la justice et ont su seulement combien l'âme doit être dirigée vers Dieu. La nature humaine tout entière est, par conséquent, vouée à la perte, non pas seulement parce qu'elle est soumise à la punition, mais aussi et surtout parce qu'elle est véritablement pécheresse. „Le péché, dit plus loin Bonaventure, peut être décrit comme l'absence de justice originelle, à laquelle sont liées, en même temps, la perversité de la nature et les mauvaises passions“.

Avec moins d'éloquence, mais avec plus d'esprit scientifique, Thomas d'Aquin s'exprime ainsi : „De même qu'en face de faits opposés on réagit de façon opposée, de même la justice originelle explique le péché originel. Le principe de la justice originelle consiste en effet en ce que la volonté de l'homme écoutait Dieu, soumission qui était l'oeuvre par excellence de la volonté, puisque c'est la volonté qui

met en mouvement toutes les autres parties constitutives de l'âme. Mais l'âme s'étant ainsi éloignée de Dieu, il en résulte que toutes ses autres facultés ont éprouvé le même désordre. Ainsi, la perte de la justice originelle est la partie formelle (causative, déterminante et essentielle) du péché originel, tout autre désordre des puissances de l'âme n'étant, par rapport au péché originel, que la partie d'un tout, comme un effet déterminé par lui, une conséquence ou une manifestation de ce tout. Ensuite, le désordre des autres facultés de l'âme est rendu évident par le fait qu'elles tendent d'une manière perverse vers les biens inconstants. Ce désordre peut s'exprimer par le terme de „passions mauvaises, concupiscentia“. Pour ce qui est de sa nature (point de vue absolu) le péché originel est l'absence de justice ; pour l'apparence (point de vue matériel) il est la mauvaise passion“. Ailleurs, le même écrivain dit : „Toutes les puissances de l'âme sont, en quelque sorte, déviées de leur direction vers Dieu ainsi que de leur propre voie et ce déplacement s'appelle la blessure de la nature. Cependant, il y a quatre facultés de l'âme qui peuvent rester susceptibles de vertus. Ce sont : la raison, dans laquelle se trouve la connaissance ; la volonté dans laquelle réside la justice ; l'application, dans laquelle se trouve le courage et le désir qui comprend la modération. Parce que la raison a dévié de sa direction vers la vérité, s'est creusée la blessure de l'ignorance. Parce que la volonté a dévié de sa direction vers le bien, s'est creusée la blessure de la méchanceté. Parce que l'application, a dévié de sa direction vers le difficile, s'est creusée la blessure de la faiblesse. Parce que le désir a quitté la direction qui conduisait vers un but idéal, est née la concupiscentia“.

Il résulte de ceci, qu'il ne s'agit pas dans le Catholicisme romain d'un rapport intime et personnel de l'homme avec Dieu, qui nous avait créés pour lui et que ce n'est pas par le péché que ce rapport a été presque entièrement détruit, l'homme étant ainsi poussé à la perte inévitable de tout son être, comme le disent les Protestants, mais qu'il y est question d'un rapport objectif avec un commandement divin, dont la transgression attire une sanction. Car la nature humaine perd en même temps que la „*justitia originalis*“ son „*frenum aureum*“,“ puisque la matière obtient la prépondérance sur l'esprit et donne naissance à la concupiscentia. Celle-ci,

considérée comme une tendance inhérente à l'état des „pura naturalia“, n'est pas péché, mais seulement une condition nécessaire pour le péché. „Cette concupiscence, que jadis l'Apôtre a nommée „péché“ (parce qu'elle naît du péché et tend vers le péché) le saint concile déclare que l'Eglise catholique ne l'a jamais comprise comme péché“. (Trente, V<sup>e</sup> séance). De cette manière, le libre arbitre de l'homme n'a pas été détruit, comme le soutiennent les Protestants. Le concile de Trente dit à cet égard: „Si quelqu'un soutient que le libre arbitre de l'homme a été perdu ou anéanti, après la chute d'Adam, ou bien qu'il n'est qu'une réalité nominale, c'est-à-dire un nom sans réalité... qu'il soit anathème!“ (VI<sup>e</sup> séance, c. 5).

3. Le péché d'Adam a été transmis, comme péché originel, à tous ses descendants. Le moyen de transmission est la propagation et non pas l'imitation. „Si quelqu'un soutient, que la transgression d'Adam ne lui a fait de mal qu'à lui-même et non pas aussi à sa postérité et que la sainteté et la justice qu'il avait reçues de la part de Dieu et qu'il a perdues, n'ont constitué une perte que pour lui et non pas aussi pour nous, ou s'il soutient qu'Adam, quoique souillé par le péché de l'insoumission, n'a transmis au genre humain tout entier que la mort et les souffrances corporelles, mais pas le péché qui est la mort de l'âme, qu'il soit anathème, parce qu'il contredit les paroles de l'Apôtre qui dit: „Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort et ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché en lui“ (en Adam).

Sur la façon dont le péché originel se transmet des parents aux enfants, les Catholiques romains ont depuis longtemps rejeté le „traducianisme“ et ont adopté le „créationisme“, qui est plus près de l'esprit du Christianisme. Cependant la défense du créationisme est liée à plus de difficultés que celle du traducianisme. Les opinions des théologiens, en effet, diffèrent quant à savoir comment le péché originel, qui devrait être limité uniquement au corps, (puisque seul le corps est reçu des parents) s'étend aussi sur l'âme, qui est créée par Dieu, pour chaque corps en particulier. Si l'âme était reçue des parents avec le corps, comme l'enseigne le traducianisme, la question serait plus simple, car le corps et l'âme d'Adam, pervertis par le péché, se seraient dans cet état

transmis à tous ses descendants qui naîtraient pervertis aussi bien dans leur corps que dans leur âme; mais le créationisme n'accepte pas cette théorie. D'après lui, l'âme de chaque homme est créée par Dieu, et, par conséquent, pure et innocente. Mais alors, pourquoi, au moment de l'union avec le corps, perd-elle, non seulement ses attributs surnaturels, mais est-elle aussi si profondément blessée dans ses forces naturelles et tout à coup transportée dans l'effroyable état d'une relation pénible avec Dieu, son auteur?

Quelques scolastiques ont répondu que par la chute d'Adam un élément destructeur et pestiféré a pénétré dans le corps humain. Cet élément s'est propagé par la procréation de chaque homme, a envahi l'âme au moment de son union avec le corps et l'a contaminée. Remarquons que cette théorie semble supposer que le mal, aussi bien que l'âme elle-même, est de nature matérielle. De plus, si le triste état d'âme de l'homme non régénéré, instrument du péché, ainsi que sa morbide constitution morale, résulterait du l'union de l'âme avec le corps, il serait bien difficile d'expliquer en quoi consiste la notion du mal moral.

D'autres théologiens enseignent que chaque homme naît sans traces de la faute originelle, tout comme Adam, mais privé du don surnaturel, c'est-à-dire d'un côté possédant toutes les facultés et les qualités naturelles que l'homme possédait dans l'Eden, et, d'un autre côté, sans avoir en soi de mauvais penchants. L'antagonisme qui sépare la matière et la raison est une conséquence inévitable de la constitution de l'être humain. Ce qui tient à la matière ne se soumettra jamais volontiers à la raison, parce que sa propriété est justement d'être irrationnelle. Si Adam n'avait pas reçu le donum superadditum, en vertu duquel les fonctions matérielles de son être se soumettent aux fonctions intellectuelles, il aurait senti de même en lui le processus de la rébellion de la chair contre la raison et aurait certainement assisté à son triomphe, et cela ne lui avait été compté comme péché. Mais, puisqu'il avait reçu le donum superadditum comme appui de la raison contre la matière et puisque cependant, il a permis que la raison fut quand même vaincue par la matière, sa faiblesse lui a été imputé à péché. Il se passe la même chose dans chaque homme: la chair triomphe de l'esprit et le domine. Si nous n'étions pas les héritiers d'Adam, cela ne nous serait pas

compté comme péché; mais puisque nous le sommes et que lui est tombé, quoiqu'il ait eu le don surnaturel — et puisque par là même nous tous sommes tombés, puisque nous tous étions en lui — pour cela nous péchons toutes les fois que nous permettons à la chair de vaincre l'esprit. Nos oeuvres, en elles-mêmes restent les mêmes. La culpé que nous héritons d'Adam leur donne, pourtant, un autre caractère, et les rend mauvaises. A première vue, cette théorie semble plus plausible que la précédente, mais si nous l'examinons de plus près, nous sommes frappés aussi d'une foule d'impossibilités de fait, par exemple: privé de donum superadditum, Adam aurait été, en tant que créature de Dieu, un être très imparfait et exposé sûrement à se perdre; la matière, d'autre part, est ici considérée comme quelque chose de tellement mauvais et diabolique, qu'elle nous semble plutôt le produit d'un Démiurge digne du fantastique système théophilosophique des Gnostiques, que d'un Dieu suprême, qui, après avoir créé l'univers „a vu que tout était bon“.

En faisant abstraction de tout ce qui précède, cette théorie ne nous explique pas pourquoi notre esprit et affaibli et notre volonté pervertie dès la naissance. Car, au cours de la vie, par l'abus que l'homme fait de sa liberté, il laisse triompher en lui le principe matériel contre le rationel. Quoique cela soit bien clair, cette Eglise enseigne pourtant que chaque homme naît doué d'une mauvaise volonté, d'un penchant vers le péché. Comment expliquer cela? Quelle influence peut avoir le corps sur l'âme, au moment même de leur union? Car celle-ci est créée par Dieu pure et étrangère à toute culpé du corps. A cela on n'a pas encore donné de réponse satisfaisante. C'est pourquoi cette question reste toujours ouverte dans la Théologie catholique-romaine.

### 3. La justification ou la sanctification:

A la suite de la transgression du commandement divin dans le Paradis, Adam — et en lui tout le genre humain — s'est trouvé dans un rapport anormal avec Dieu, son Créateur. La perte de la grâce d'un côté, et la conscience de sa culpé de l'autre, l'ont déterminé à ne pas tenter de se réhabiliter au yeux de son Créateur. Resté seul, avec ses seule forces

naturelles, non seulement il n'est plus remonté à l'état d'où il était tombé, mais au contraire, il a été de plus en plus déchu, de sorte que, à la fin, la réhabilitation par ses propres moyens lui est devenue une impossibilité en fait, à cause de la corruption à laquelle il a été soumis et qui l'a presque anéanti, au point de vue moral. Pour rétablir les bonnes relations entre l'homme et Dieu, autrement dit pour laver la faute de l'homme, il fallait, d'après le mot d'Augustin : „ou bien que l'homme s'élevât jusqu'à Dieu, un bien que Dieu s'abaissât jusqu'à l'homme“. Dans la déchéance où il se trouvait, l'homme n'était plus capable de se relever. Il fallait donc que Dieu lui-même descendit vers l'homme, pour le retirer du précipice moral où il était tombé. C'est le Fils de Dieu qui a accompli cet acte, en prenant un corps humain, en donnant sa prédication, ses souffrances et sa mort pour les péchés de l'humanité. La vie que le Christ Sauveur a donnée en sacrifice pour le péché a un prix infini, parce qu'il n'a pas été un simple homme, mais Dieu et homme à la fois. C'est pourquoi le sacrifice qu'il a offert a une valeur expiatoire pour tous les péchés du monde, devant le trône de la justice divine. L'oeuvre de Christ a donc le pouvoir de nettoyer les péchés et sert de „satisfaction“ offerte à la majesté divine — au nom du genre humain tout entier — pour l'insulte qu'on lui a faite en transgressant le commandement.

Avec la doctrine de la satisfaction, on indique aussi la notion, ou bien la possibilité objective de la justification. Christ est intervenu pour nous, il a enlevé la coulpe qui planait au dessus de nos têtes et nous a rétablis dans l'état d'innocence, donnant sa vie en rançon pour notre coulpe. Cette justification s'effectue par „acceptatio“, Dieu se contentant de la satisfaction apportée par Christ, car il peut accorder le salut, sans que celui à qui il l'accorde ait rien fait pour le mériter, mais uniquement pour les mérites du Sauveur ; ou bien par „meritum“, quand l'homme doit avoir fait quelque chose pour se montrer digne de la satisfaction qui lui est imputée ; ou bien, enfin, par simple „satisfaction“, c'est-à-dire par le rétablissement de l'homme dans le même rapport avec la divinité, dans lequel il se trouvait dans son état originel, sans que la satisfaction en soi, lui soit imputée en bien ou en mal.

C'est l'idée de satisfaction en tant que „meritum“ qui est l'idée officielle dans le Catholicisme romain. Les Protestants

ont accusé de Pélagianisme les Catholiques romains, par ce que toute la théorie de la justification—qui dans cette doctrine a été exposée et formulée d'abord par Anselme de Canterbury et plus tard modifiée par d'autres théologiens—tourne autour de l'idée dominante que Dieu a été offensé par la faute du premier homme et que les descendants de celui-ci ne peuvent s'approcher de lui qu'en expiant cette faute et eo ipso, par l'acquisition d'un mérite quelconque devant Dieu. L'homme, disent les Protestants, n'est pas en état d'expier cette faute ou d'acquérir un mérite devant Dieu, pour être justifié par là, mais Dieu seul, sans aucun mérite de l'homme, lui accorde, par pure grâce, le pardon des péchés et l'appelle à Lui. Si Dieu—continuent-ils—était reconcilié qu'y gagnerions nous? Rien du tout, répondent-ils. Nous allons voir plus tard, au chapitre qui leur est consacré, combien fautive est cette affirmation des Protestants.

Ce que nous avons exposé jusqu'ici, nous explique la possibilité objective de la justification et de la sanctification de l'homme avec Dieu—par l'intermédiaire de Jésus-Christ, et communiquées dans les sacrements, en puissance—tandis qu'on y atteint réellement et individuellement par la foi et les bonnes oeuvres de chacun.

Tel est le processus de la justification, d'après la doctrine de Trente :

L'homme qui n'a pas été régénéré, ou bien qui est dans l'état naturel, éloigné de Dieu et tout à fait habitué au péché, est appelé, par la „*gratia praeveniens*“, à Dieu, sans que l'homme lui-même se soit rendu de n'importe quelle façon digne de cette faveur et sans avoir même imploré le pardon et la miséricorde divine..... Le commencement de la justification des adultes mêmes est l'oeuvre de Dieu, par la grâce prévenante en Jésus-Christ. Car ils sont appelés par lui, sans qu'ils aient un mérite quelconque, afin que ceux qui étaient éloignés de Dieu par le péché soient tournés vers la conversion et la justification par sa grâce stimulante et secourable et qu'ils y consentent et coopèrent avec cette grâce. Ainsi Dieu éclaire le coeur de l'homme par l'illumination du Saint Esprit, mais pour la suite, l'homme lui-même ne restera pas passif : il devra recevoir cette inspiration qu'il n'est pas en état de refuser, quoique pourtant la grâce divine ne puisse pas le pousser à la justice contre sa volonté libre. Aussi les Saintes Ecritures

font-elles allusion à notre liberté quand elles disent, par exemple : „Tournez vous vers moi et je me tournerai vers vous“. De même que nous reconnaissons la grâce permanente quand nous disons : „Nous nous tournerons vers Toi., Seigneur et nous serons convertis“, (Trente, VII<sup>e</sup> séance, c. 5).

Dans l'acte de la régénération spirituelle, il y a par conséquent, deux actions directes — l'une divine et l'autre humaine — qui se combinent de sorte que l'acte de la régénération est un acte à la fois divin et humain. La puissance de Dieu stimule, réveille et vivifie l'homme, sans que celui-ci l'ait mérité ou imploré d'aucune manière. Il doit seulement accepter cette influence et la suivre librement. Dieu offre son secours au pécheur, pour le relever de l'état de décadence où il se trouve, celui-ci doit le reconnaître et accepter la main qui lui est tendue.

En acceptant le secours offert, l'homme est reçu par l'Esprit Saint sous sa protection. Ensuite, par la collaboration volontaire avec Dieu, il est de nouveau relevé à la hauteur d'où il était tombé. Ainsi l'Esprit de Dieu ne contraint point la liberté de l'homme, quoiqu'il soit toujours actif. Sa toute-puissance est limitée par la volonté humaine, qui ne peut pas être forcée ou contrainte dans son activité, parce que cela signifierait l'anéantissement de l'ordre moral qui a été fondé par la sagesse éternelle sur la liberté : „Si quelqu'un dit que le libre arbitre institué et stimulé par Dieu, ne collabore pas, par le libre consentement, avec Dieu qui le stimule et l'appelle à préparer l'acquisition de la grâce de la justification; s'il dit que le libre arbitre ne pourrait pas contrecarrer Dieu dans ses plans et qu'en face de la volonté divine, il soit comme inanimé, incapable de rien faire de lui-même, mais se rapportant à Dieu comme s'il était de nature absolument passive, qu'il soit anathème, (Trente, séance VI<sup>e</sup>, can. 4). L'action du Saint Esprit consiste à réveiller d'abord les forces spirituelles de l'homme déchu et à le pousser à se mettre en rapport avec la puissance d'en haut, pour commencer une vie nouvelle et pour renouveler sa communion avec Dieu (*gratia praeveniens*). Si le pécheur écoute ce conseil ou cet appel, dans son âme naît immédiatement la confiance dans la parole de Dieu, ou la foi. Devant lui se déroule maintenant une existence d'un ordre supérieur au monde, supériorité dont il est de plus en plus convaincu,

quoi qu'il ne se doutât pas auparavant de son existence. Les vérités et les promesses sublimes qu'il entend et tout spécialement la nouvelle que Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique en rançon pour lui et qu'il donne à tous le pardon des péchés, à cause des mérites de Jésus-Christ, etc., émeuvent le pécheur. En comparant son état avant la régénération et avec ce qu'il devait devenir après s'être conformé à la volonté divine, il est convaincu que le péché et la corruption du monde sont si grandes que seule l'intervention du Fils de Dieu peut les anéantir. Il arrive alors à la vraie connaissance de lui-même et, rempli d'effroi devant la justice de Dieu, il tourne ses regards vers la miséricorde divine, dans la personne de Jésus-Christ et s'appaise à l'espoir intense que la grâce de Dieu et le pardon des péchés lui seront accordés en vertu des mérites du Christ. La part que l'homme prend jusqu'ici à la préparation de sa justification s'appelle le „*meritum de congruo*“. L'âme de l'homme s'enflamme d'une étincelle d'amour divin qui lui vient de la contemplation de l'amour infini de Dieu. La haine et l'aversion du péché se développent et l'homme se repent en toute sincérité de sa coulpe, qui consiste à n'avoir pas vécu dès le commencement de sa vie en relation étroite avec son Créateur. De cette manière, l'homme est amené sur la voie de la justification proprement dite par l'action du Saint Esprit et par sa propre activité. S'il persiste dans la foi, continuant ce qu'il a commencé, alors le Saint Esprit lui est communiqué dans toute sa plénitude en le sanctifiant et en lui pardonnant ses péchés. Alors l'amour de Dieu se répand dans son âme (*gratia inhaerens sive infusa*) de sorte que, à la fois les racines du péchés sont extirpées, l'homme est renouvelé dans son intérieur et commence à mener une vie nouvelle, agréable à Dieu. En d'autres termes, il est maintenant justifié devant Dieu, accompli de bonnes oeuvres (*merita de condigno*), qui sont les fruits de sa régénération morale et de la disposition sainte qu'il a obtenue (*habitus caritatis*) et il remonte de degré en degré vers la perfection morale (*incrementum*), en s'unissant au Christ et en devenant membre vivant de son corps.

Par conséquent, la justification consiste dans le pardon des péchés et la sanctification — ces deux états se condition-

nant réciproquement—ainsi que dans l'implantation de l'amour divin dans nos âmes, par le Saint Esprit.

Dans ce nouvel état, l'homme intérieur ou sa conscience de la justification, tend désormais dans la justice de sa conscience et de sa volonté vers les seules actions saintes, éprouvant seulement du plaisir à accomplir avec ponctualité les lois divines. En résumé, l'homme justifié aura une vie tout à fait agréable à Dieu, selon les paroles de saint Thomas: „La justification c'est la transposition de l'homme de l'état d'injustice dans l'état de la justice prédite“.

La „causa efficiens“ de la justification, c'est Dieu; la „causa meritoria“, c'est le Sauveur Christ; la „causa instrumentalis“ c'est le baptême et la pénitence et la „causa finalis“ c'est la gloire de Dieu et la vie éternelle de l'homme.

#### 4. La justification par la foi et les bonnes oeuvres.

En réponse à la „gratia praeveniens“ et comme condition sine qua non, pour obtenir la grâce infuse ou pour commencer la justification proprement dite, la foi est nécessaire de la part de l'homme. Par rapport à la justification, la foi est, selon l'expression du concile de Trente: „le commencement du salut de l'homme, le fondement et le principe de toute justification“.

Mais le commencement du salut, la foi, ne doit pas être prise pour un commencement dont on peut se dispenser lorsqu'on a réalisé quelques progrès. Elle est en effet, en même temps le fondement sur lequel est construit l'édifice du salut tout entier, fondement qui n'est pas mort, ou sans relation organique avec le reste de l'édifice, mais qui demeure comme une racine, dont toutes les parties d'une plante tirent lentement leur développement. Seulement, là où il y a la foi, la gratia infusa succède à la gratia praeveniens. En d'autres termes, la foi est un nouveau lien avec Dieu en Jésus-Christ, par l'intermédiaire d'une conscience éclairée et fortifiée par la grâce. Elle est une sorte de lumière céleste, grâce à laquelle l'homme connaît les plans de la divinité et comprend non seulement ce que c'est que Dieu pour l'homme, mais aussi ce que l'homme doit être pour Dieu.

Puisque la conception catholique romaine de la justifi-

cation consiste—comme chez les Orthodoxes—dans l'idée de la pleine transformation de l'homme intérieur, la foi seule n'est pas suffisante pour justifier l'homme devant Dieu, car elle reste uniquement subjective, quoique indispensable à ce but : c'est la racine qui donne naissance dans l'homme à l'état conforme à la volonté de Dieu, c'est le fondement par lequel s'édifie la filialité divine. Quand la foi pénètre de l'intelligence et des sentiments dans la volonté qu'elle rend vivante et fertile par le nouveau principe de vie divine—le principe de l'amour—ou quand l'amour s'allume à la flamme de la foi—tout comme le feu s'allume au soufre, selon l'expression d'un des membres du concile de Trente—alors la régénération suit sans retard et la justification est accomplie.

Il n'en est pas moins vrai que, parfois, les scolastiques parlent aussi d'un amour qui seul peut justifier l'homme. C'est ce qu'on appelle „fides formata“, terme par lequel on entend la foi vivifiée par l'amour. C'est pourquoi on l'appelle encore „fides caritate formata seu animata, fides viva, vivida“. C'est cette foi supérieure qui transporte l'homme dans une vraie communion avec le Christ, le remplit d'une humilité sans bornes envers Dieu et de la confiance la plus profonde en lui, d'un respect parfait et d'un amour indescriptible envers lui, qui le rend libre du péché et lui donne la possibilité d'aimer et de considérer toutes les créatures en Dieu.

Et puisque, en ce qui concerne la justification en général, l'enseignement de notre Eglise est presque le même que celui du Catholicisme romain—et par conséquent directement opposé à celui du Protestantisme—nous reproduisons ici quelques citations de scolastiques, qui feront nettement ressortir la nature de la foi qui justifie. Ainsi Thomas d'Aquin, en réponse à la question de savoir si les souffrances du Christ nous libèrent du péché, nous dit : „C'est par la foi que nous nous approprions les souffrances du Christ, de sorte que nous participons à leurs fruits (Rom. III. 25) Mais la foi, par laquelle nous sommes purifiés du péché, n'est pas la foi morte (fides informis), qui peut cohabiter avec le péché, mais une foi vivifiée par l'amour (fides formata); de sorte que nous nous approprions les souffrances de Christ, non seulement par entendement, mais aussi par le sentiment. C'est de cette façon que nos péchés nous sont pardonnés par la vertu des souffrances du Christ“, (Summa, qu. 44, art. 1). Autre part, saint Thomas dit

aussi: „L'action de la foi n'est pas accompagnée par l'amour. C'est pourquoi, à côté de l'action de la foi se place l'action de l'amour, dans la justification. Le libre arbitre, enfin, se dirige vers Dieu, pour se soumettre à lui et au même but collabore l'acte de la crainte filiale et celui de l'humilité, etc., (Ibidem, qu. 113). Le cardinal Nicolas de Cusa, dans son écrit „Sur la paix“, s'exprime ainsi: „C'est la foi seule qui justifie, mais cette foi doit être une foi vivante, car la foi sans oeuvres est morte“. Il est encore plus explicite ailleurs: „L'amour est le principe vivifiant qui rend parfaites la foi et la confiance, qui les fortifie, les transforme et les met en mouvement. On a imploré du Christ le salut et il a répondu: c'est la foi et la confiance qui procurent ce que l'on aime et que l'on désire. On ne désire rien, en effet, avec autant d'ardeur que ce pourquoi on éprouve de l'amour. Si donc le Sauveur est aimé, il sauve; car c'est l'amour qui sauve, l'amour du Sauveur. C'est dans l'amour qu'on retrouve l'objet aimé. Le Sauveur aimé se trouve dans l'amour, parce que Dieu est amour et celui qui demeure dans l'amour; demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. La foi ou la confiance parfaite, par quoi nous entendons la foi vivifiée par l'amour, est celle dont le Sauveur dit à tous qu'elle accomplit une oeuvre bien agréable à Dieu. Celui qui connaît Christ, mais ne s'approche pas de lui, ou bien qui va à sa rencontre, mais n'entre pas en relations avec lui, ou bien qui entre en relations avec lui, mais ne l'embrasse pas de tout son coeur et n'entre pas avec lui dans la communion la plus intime, celui-là n'obtiendra pas le salut, (Exercitationes, livre IV). De même, Bellarmin écrit en commentant le chapitre V, v. 6 de l'épître aux Galates: „Afin de ne donner lieu à aucune confusion, le même apôtre explique quelle est la foi qu'il appelle „justifiante“ en disant: „en Christ ni la circoncision, ni l'incirconcision n'ont de valeur“, c'est-à-dire que ni la loi donnée aux Juifs, ni les oeuvres des païens ne rendent l'homme agréable à Dieu, mais seulement la foi. Il ne s'agit pas ici de n'importe quelle sorte de foi, mais seulement de celle qui agit par charité, c'est-à-dire la foi mise en mouvement, formée et animée par la charité. Si, par conséquent l'amour est le principe agissant dans la foi, les Catholiques ont alors raison de dire que la foi sans oeuvres est morte, tandis qu'avec l'amour, elle est vivante“, (De justificatione, livre II, ch. IV).

Nous trouvons là dessus de très belles paroles chez l'exégète Cornelius a Lapidè, dans son commentaire de l'épître aux Romains, ch. III, v. 22. Après avoir dit que personne ne peut être justifié devant Dieu par les oeuvres de la loi, l'Apôtre ajoute que Dieu a ouvert un autre chemin vers le salut, en dehors de la loi, de sorte que tous ceux qui croient en Jésus-Christ, seront sauvés. Sur ces mots: „Tous ceux qui croient“, Cornelius remarque: „Ce terme comprend tous ceux qui ne se contentent pas, comme les démons, d'une croyance vide et sèche, mais qui, comme des amis, possèdent une foi constituée par l'amour. Ils croient en Christ d'une façon telle qu'ils accomplissent aussi ses commandements, possèdent une foi humble, vive et soumise, en un mot, ils ne croient pas théoriquement seulement, mais aussi dans la pratique“.

2. Un deuxième élément de l'action développée par l'homme en vue du salut, ce sont les „bonnes oeuvres“.

Par bonnes oeuvres on entend toute l'activité de l'homme justifié, ou les fruits de sa pensée sanctifiée, de la charité qui anime la foi. Ce sont seulement les oeuvres accomplies en pleine et réelle communion avec le Christ, qui peuvent être bonnes. Voici comment s'explique à cet égard, le concile de Trente: „Puisque Christ, en tant que chef, répand sur les fidèles justifiés—ses membres—une force continuelle, comme la vigne aux sarments, force qui devance, accompagne ou suit les bonnes oeuvres, force sans laquelle ils ne pourraient d'aucune façon être agréables et méritants devant Dieu, on peut croire que ceux qui ont été justifiés sont capables—par les oeuvres accomplies en Dieu—de satisfaire à la loi divine, autant qu'il est possible en cette vie, et de gagner la vie éternelle, s'ils meurent dans la grâce“, (Tridentinum, VI séance, can. 16).

Il y a une chose que l'Eglise n'ignore pas et qu'elle soutient au contraire: c'est que l'homme, dans son état naturel, ne peut pas accomplir d'oeuvres méritoires. On sait, aussi, que c'est Dieu qui accomplit le commencement du salut ou de la justification, par la gratia praeveniens, sans que l'homme y ait un mérite, sinon celui de ne s'être pas opposé à la recevoir. Si la transposition dans l'état de la grâce est un acte, dans lequel l'homme n'a pas d'autre mérite que celui de ne s'être pas opposé à la volonté de Dieu, et s'il n'est

capable d'accomplir de bonnes oeuvres que dans l'état de grâce ou bien après la régénération, une question se pose : „Ces oeuvres sont-elles quelque chose de méritoire de sa part, ou bien faut-il les attribuer seulement à la grâce de Dieu ? Devant cette question, les Protestants sont partisans de la dernière réponse, tandis que les Catholiques romains se déclarent — comme les Orthodoxes — pour la première. Par l'acte de la justification nous sommes seulement lavés de la coulpe du péché, les forces de notre âme sont dirigées sur la voie du bonheur éternel, la possibilité nous est donnée de marcher sur cette voie jusqu'à la fin. La persévérance dans cette voie est, par conséquent, l'affaire de la liberté de notre volonté, dont dépend notre perfectionnement, comme aussi notre recul possible. Pour atteindre le but, nous avons sans aucun doute besoin du secours divin, qui nous a été donné en Jésus-Christ, de même que nous en avons eu besoin pour commencer l'oeuvre du salut, mais il n'est pas moins vrai que c'est à nous de désirer ce secours et de collaborer avec lui. Beaucoup ne veulent pas le faire et à ceux qui le font, cela est compté comme un mérite. Sans doute, la bonté de Dieu envers nous ne doit pas être laissée dans l'ombre, car — selon l'expression du concile de Trente — elle est si grande envers les hommes, que Dieu considère ses propres dons comme des mérites acquis par eux.

D'ailleurs, la théorie des bonnes oeuvres ne touche pas à l'intégrité de la doctrine de la justification par la foi vivante, ou „*fides caritate formata*“, parce que, nous l'avons dit, la foi doit être accompagnée de bonnes oeuvres, sans lesquelles elle est morte. Les oeuvres ne sont donc que la manifestation, l'extériorisation de la foi, qui n'est en elle-même qu'un acte intérieur et abstrait. Il ressort de ces considérations que la foi, qui ne se manifeste pas par la seule raison que lui en manque l'occasion ou les moyens matériels, est aussi une foi vivante et par conséquent justifiante. L'exercice des bonnes oeuvres accroît et fortifie la puissance de la foi, de même qu'un exercice méthodiquement fait peut fortifier le membre exercé et accroître la force soumise à l'exercice. Les bonnes oeuvres sont les fruits merveilleux de l'arbre invisible de la foi. C'est d'après elles que nous jugeons l'arbre que nous ne pouvons pas voir. C'est pourquoi, si nous nous trompons très rarement quand nous jugeons de la bonté et de la beauté

dé l'arbre d'après la bonté et la beauté des fruits qu'il porte, nous serions plus facilement sujets à nous tromper si, en parlant dans l'abstrait, nous faisons l'éloge d'un arbre, dont nous ne voyons pas les fruits, car c'est d'après les fruits, qu'on connaît l'arbre. Nous allons voir plus loin quelles sont ces bonnes oeuvres. Contentons-nous pour le moment de cette explication sommaire du rôle des bonnes oeuvres dans la justification de l'homme.

## CHAPITRE IV.

### L'ACTION SANCTIFIANTE DE L'EGLISE.

#### 1. La doctrine des sacrements en général.

1. Le mot „sacramentum“ est une traduction du mot grec *μυστήριον*, (Catech. rom. II, 1, 2).

Mais, tandis que pour le Chrétien oriental ce mot grec qu'on traduit d'ordinaire par : mystère, chose secrète-veut dire que les actes désignés par ce terme contiennent un élément inexprimable de la révélation divine, destiné à devenir la propriété de l'homme, les Catholiques romains, au contraire, voient dans le sacramentum une puissance divine, attachée d'une manière ineffable, à des objets matériels, qui exercent une action propre sur les sens. C'est pourquoi on s'est demandé dans le Catholicisme romain : quel rapport il y avait entre la grâce qui émane des mérites du Christ et le signe matériel, par l'intermédiaire duquel cette grâce est communiquée à l'homme ? Les Thomistes et les Scotistes ne s'entendaient pas sur ce point, comme d'ailleurs sur beaucoup d'autres. Car, tandis que st. Thomas s'imaginait la grâce comme une substance „supra-physique“, qui peut être unie à un substratum physique, auquel elle demeure toujours attachée, Duns Scot se représentait la grâce comme une action arbitraire de Dieu, action qui n'est pas liée à des signes matériels précis, mais qui plutôt les accompagne. La conception thomiste a triomphé et est reconnue comme officielle. Le concile de Trente (VII séance, can 6.) anathématise ceux qui soutiennent que les sacrements ne contiennent pas la grâce. Le Catéchisme romain enseigne aussi, qu'ils contiennent une force divine et

admirable qui pénètre l'âme. La définition la plus adéquate du sacrement est celle qui a été donnée par Pierre Lombard, qui a aussi fixé le nombre des sacrements à sept. Elle est ainsi formulée : „Sacramentum ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae visibilis forma, ut ipsius imaginem gerat et ipsa existat“. Par conséquent, le sacrement n'est pas seulement un „signum significans“, mais aussi un „signum efficax“. Et selon le célèbre mot d'Augustin, „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“, pour tout sacrement deux facteurs sont nécessaires : a) l'élément visible et b) la parole de Dieu, en vertu de laquelle le sacrement devient un don divin avec une puissance sanctifiante. L'élément visible s'appelle la „matière“ et la parole est appelée „forma“ (la forme) du sacrement.

Le concile de Florence (1439), dans son „Decretum pro Armenis“, ajoute un troisième facteur de la validité du sacrement, à savoir „persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia“.

Le concile de Trente, ainsi que les théologiens qui suivirent, en sont restés à cette conception du sacrement. En ce qui concerne l'„importance“ des sacrements, ils jouent le rôle le plus important dans la vie du chrétien, parce que c'est par eux—d'après l'expressinn des théologiens de Trente—que „omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur“.

2. Sur l'institution des sacrements, le même concile nous enseigne qu'ils ont été, tous, institués par Jésus-Christ, et il anathématise les opinions contraires (VII séance, can. 1). Cinq des sept sacrements, à savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence et l'extrême-onction, servent „ad spiritualem uniuscujusque hominis in se ipso perfectionem“, tandis que les deux autres, l'ordination et le mariage „ad totius Ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt“. Chaque étape de la vie du Chrétien trouve un acte spirituel correspondant dans les sacrements. Le Catéchisme romain expose ce parallélisme entre la vie spirituelle et la vie physique de la façon suivante : A la naissance corporelle correspond le baptême ; au développement corporel, la confirmation ; à la guérison des maladies corporelles, la pénitence ; à la fortification dans la faiblesse, l'extrême-onction ; à l'au-

torité de l'état, l'ordination de l'Eglise; à la perpétuation du genre humain, le mariage (Catéch. rom. II, 1,15).

Voici les sacrements absolument indispensables au Chrétien et à l'Eglise: le baptême, la pénitence et l'ordination. Le premier pour les non-régénérés, le deuxième pour ceux qui sont tombés dans le péché après le baptême et le troisième pour l'Eglise elle-même, parce que sans le sacerdoce on ne peut pas administrer les sacrements.

Les trois sacrements suivants: le baptême, la confirmation et l'ordination se distinguent des autres en ce qu'ils prêtent à ceux qui les reçoivent, un caractère qui ne peut pas être perdu: „signum quodam spirituale et indelebile“. C'est pourquoï, ils ne peuvent pas être répétés.

3. *L'efficacité* des sacrements exige que soient remplies certaines conditions, tant du côté de celui qui les administre, que du côté de celui qui les reçoit. Du côté de l'officiant — prêtre ou évêque — on exige qu'il ait l'intention de faire ce que l'Eglise elle même fait. En parlant de cette intention, Bellarmin (De sacramentis in gen. vol. III, livre 1, ch. 27) dit qu'il n'est pas absolument nécessaire qu'elle soit actuelle, c'est-à-dire consciente dans l'esprit, au moment de l'office, ni non plus habituelle, au point qu'on la garde pendant son sommeil, mais il suffit qu'elle soit virtuelle, de sorte que même si celui qui administre le sacrement est distrait au moment de l'accomplissement de l'acte, c'est-à-dire même si sa pensée est dispersée, ou dirigée ailleurs, le sacrement est toujours efficace, en vertu de l'intention que l'officiant a eue auparavant. D'autre part, on n'exige pas que l'officiant se propose de faire justement ce qui est accompli dans l'Eglise romaine, mais seulement ce que fait l'Eglise qu'il estime la véritable. Si par exemple, un membre du clergé réformé ou luthérien se propose de faire ce que fait l'Eglise réformée ou luthérienne, il agit dans le sens de l'Eglise universelle, parce qu'il estime que son Eglise est la véritable. Cette théorie, qui devait s'appliquer à tous les sacrements — si elle était juste — ne trouve son application dans l'Eglise romaine, que dans le cas du baptême, qui, d'ailleurs, peut être administré, en cas de nécessité urgente, par n'importe quel Chrétien, en vertu du sacerdoce universel, et même par un non-chrétien, tandis que les autres sacrements, accomplis par les prêtres des autres

confessions chrétiennes, ne sont pas valables <sup>1</sup>). La contradiction entre la théorie et la pratique de l'Église romaine s'explique facilement, si nous nous rappelons que la pape se donne pour chef de tous les Chrétiens, sinon de facto, du moins de jure et que Bellarmin s'est montré un des curialistes les plus convaincus.

Du bénéficiaire, on exige la foi et la pénitence, ou bien qu'il ne s'oppose pas à recevoir le sacrement (*sacramento obicem non ponat*). Cependant, on ne pose pas cette condition aux enfants qui reçoivent le baptême. La „fides“ et la „poenitentia“, ainsi que la „voluntas“ (la volonté ou la décision de recevoir les sacrements), telles sont les dispositions qu'on demande à celui qui les reçoit, mais on les réclame en tant que dispositions et non pas comme causes actives, car selon Bellarmin, „la foi et la pénitence ne sont pas à l'origine de la grâce sacramentelle et ne donnent pas, non plus, son efficacité au sacrement, mais elles écartent seulement les obstacles, qui pourraient empêcher les sacrements de montrer leur efficacité“. Bellarmin illustre cette affirmation par cet exemple qu'il trouve dans la nature : „De même que pour allumer du bois, on doit d'abord le sécher, puis faire jaillir des étincelles et enfin mettre le feu à un morceau de ce bois, alors s'opère la combustion ; mais personne ne va dire que la cause immédiate de la combustion soit le séchement du bois ou le jaillissement des étincelles, pas plus que la mise du feu sur le morceau de bois, car tous savent que le feu seul est la cause primaire et que la chaleur n'est que la cause instrumentale“ : On peut dire de même de la foi et de la pénitence : elles ne donnent pas leur efficacité aux sacrements, puisque ceux-ci communiquent la grâce par leur nature même, en tant qu'œuvres divines, ou, comme on a coutume de dire dans le Catholicisme romain „*ex opere operato*“. Le terme „*ex opere operato*“ dans le Catholicisme romain, a le sens suivant : les sacrements communiquent une puissance divine, qui est donnée à l'homme par la vertu des mérites de Christ en faveur de l'humanité. Cette puissance ne peut, en aucune manière, être produite par l'homme, car elle est donnée seulement par Dieu. L'homme ne peut que recevoir cette puissance, s'il se repent de ses fautes et s'il désire le secours

1. L'Église orthodoxe trouve une faveur exceptionnelle, jusqu'à un certain point.

de Dieu et croit en lui, mais il n'est pas en état de recevoir cette puissance par ses propres forces. Le moyen par lequel se communique la grâce justificatrice, telle qu'elle est contenue dans les sacrements, c'est l'accomplissement de ces actions extérieures, qu'on appelle généralement „sacrements“. Cette action extérieure s'appelle „opus operatum“, parce qu'elle consiste dans la communication de la grâce „ex opere operato“. „Sacramenta Novae Legis — dira le concile de Trente — continent gratiam quam significant eamque ex opere operato conferunt non ponentibus obicem“ (XII séance, can. 7 et 9).

4. La fixation du nombre des sacrements à sept date de Pierre Lombard et se trouve exprimée et officiellement soutenue par l'Eglise d'abord au concile de Lyon (1274) et puis à celui de Florence (1439) dans le „Decretum pro Armenis“.

Le Catéchisme romain (II, 1, 14) donne à ce grand nombre de sacrements des motifs très superficiels, en faisant observer qu'ainsi le peuple louera Dieu d'autant plus et avec d'autant plus de piété, qu'il reconaitra plusieurs moyens qui ont été mis à notre disposition pour pouvoir arriver au salut et au bonheur; mais alors pourquoi l'Eglise n'a-t-elle pas admis, avec Hugues de St. Victor († 1141), plus de 30 sacrements?

L'explication (que nous avons signalée plus haut) d'après laquelle chaque moment important de la vie de l'homme doit être consacré devant l'Eglise par un acte sacramental et d'après laquelle les sept sacrements correspondent ainsi à des nécessités spirituelles, est beaucoup plus heureuse, quoique pas absolument complète.

5. Enfin, nous devons rappeler qu'on n'attribue pas à tous les sacrements la même valeur. Le concile de Trente anathématise celui qui soutiendra que „les sacrements sont tous égaux entre eux et qu'il n'y en a pas de plus importants“, (VII séance, can. 3). La première place est donnée à l'eucharistie, en dignité. Le baptême est le premier au point de vue de la nécessité. Mais Bellarmin s'est efforcé de démontrer que chaque sacrement dépasse les autres en importance, dans son domaine, de sorte qu'on ne peut pas soutenir que l'un est plus grand que l'autre.

## 2. Le baptême et la confirmation.

1. Le premier sacrement, qui est la porte des autres, (Cat. rom. II, 1, 15) est le baptême, ou le sacrement de la régénération. Le „mandatum divinum“ pour son institution est compris dans Math. XXVIII, 19 et Mc. XVI, 15, 59. Cependant, l'Église soutient (Cat. rom. II, 2, 20) que le baptême reçu par Christ de Jean Baptiste fait partie intégrante de l'institution du baptême, parce que c'est à cette occasion que le Sauveur a communiqué à l'eau sa puissance sanctifiante.

La „matière“ du baptême c'est l'eau pure et naturelle, à laquelle on ajoute un peu d'huile. L'eau qu'on emploie au baptême est bénite au service des vêpres de la veille du Dimanche de Pâques et de la Pentecôte.

La „forme“ consiste dans la récitation des mots : „Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“. Le baptême peut être accompli par immersion (immersio), par infusion (infusio) ou par aspersion (adpersio). D'habitude on pratique l'aspersion. Le Cathéchisme romain consacre les trois formes, parce que chacune symbolise le lavement de l'âme et sa purification du péché. De même il est indifférent que l'immersion, l'infusion ou l'aspersion soit appliquée une seule fois, ou qu'elle le soit trois fois de suite.

L'acte du baptême proprement dit, c'est-à-dire de l'aspersion avec de l'eau bénite, est précédé par des exorcismes. Puis on introduit un peu de sel bénit (sal sapientis) dans la bouche de celui qui reçoit le baptême „afin qu'il suive l'enseignement de la foi et le don de la grâce; qu'il soit préservé de la corruption du péché; qu'il ait le goût des bonnes oeuvres et qu'il se délecte de la nourriture de la sagesse divine“. Puis il est signé du signe de la croix au front, aux yeux, à la poitrine, aux épaules et aux oreilles et on lui met de la salive sur le nez et sur les oreilles, „afin que nous comprenions que le saint lavement a cette puissance d'apporter la lumière à l'esprit, pour qu'il contemple la vérité céleste“. Après, vient la triple abjuration de Satan et la récitation du symbole de la foi. Après l'aspersion, on oint le sommet (de la tête) avec de l'huile consacrée, ce qui signifie l'investiture du sacerdoce universel, l'entrée dans la communion du Christ. Les vêtements blancs, dont est revêtu le néophyte, symbolisent le rayonnement auquel l'âme participe après

le baptême, ainsi que la pureté de la vie qu'il doit mener. Le flambeau ardent symbolise la lumière céleste qui illumine l'âme, en dispersant les ténèbres du péché et en rallumant le feu de l'amour, dans la foi reçue par le baptême, pour le développement du zèle à l'égard des bonnes oeuvres. La cérémonie prend fin avec le don du nom.

L'effet du baptême consiste dans le lavement du péché originel et de tous les péchés commis avant le baptême, ainsi que dans la communication de la grâce surnaturelle, en vue de la sanctification. „Notre âme est remplie de la grâce divine, qui lui accorde non seulement le pardon de ses péchés, mais aussi un attribut divin fait de lumière et d'éclat, qui efface toutes les taches de l'âme et la rend plus belle et plus brillante“, (Cat. rom. III, I, 49).

La présence du parrain ou de la marraine, à côté des parents, vient garantir que l'éducation sera donnée aux enfants selon les prescriptions de l'Eglise.

Il n'y a pas lieu de douter de la „validité du baptême“ des enfants, sous le prétexte qu'ils ne sont pas libres de résister à l'administration du sacrement, car la volonté d'accepter le mystère, est remplacée, chez l'enfant, par la volonté de l'Eglise, des parents, du parrain. Quant à la pénitence, elle n'est pas absolument nécessaire, parce que les enfants n'ont pas d'autres péchés que le péché originel, qui est lavé par la grâce divine, communiquée par le sacrement du baptême.

Celui qui administre le baptême, c'est le prêtre; mais, en cas de nécessité absolue, tout laïc peut y présider et même un païen, à condition qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise elle-même, c'est-à-dire qu'il prononce d'une façon exacte la formule du baptême, au nom de la Sainte Trinité. Dans ce cas, on laisse de côté les autres formalités et cérémonies qui accompagnent le baptême.

Mais, qu'en est-il du baptême effectué par les hérétiques, qui n'admettent pas le dogme de la Trinité, ou bien qui s'éloignent de l'enseignement commun au vrai Christianisme?

Tous ceux qui reçoivent le baptême, deviennent, par là même, fils de l'Eglise, mère de tous les Chrétiens, en devenant fils du Père céleste et par conséquent tous deviennent — „de jure“ sinon „de facto“ — sujets de l'évêque romain, tête unique de l'Eglise, vicaire du Christ sur la terre. A ce point de vue c'est par une faute du clergé que ceux qui passent

au Catholicisme romain, sont parfois rebaptisés, faute qui est justifiée, cependant, par le fait de l'existence de tant de sectes protestantes, dont on ne peut pas être toujours sûr, si elles ont gardé la vraie doctrine de l'Église sur la Sainte Trinité. C'est, de même, une faute de dire de quelqu'un qu'il „est passé au Catholicisme“, au lieu de dire qu'il „est revenu au sein de l'Église maternelle“, parce que, selon l'expression du pape Pie IX, dans sa lettre à l'empereur d'Allemagne, Guillaume I (1873) „tout homme qui a reçu le baptême, appartient à certains égards, d'une manière quelconque, au pape de Rome“.

2. *La confirmation.* L'idée qui se trouve à la base de tout le système épiscopal et d'après laquelle l'évêque seul représente l'Église—comme unique administrateur des offices ecclésiastiques et dispensateur des sacrements, tandis que le prêtre n'est qu'un simple suppléant ou délégué de l'évêque — a conduit à la séparation de la confirmation d'avec l'acte du baptême. Si l'évêque est le seul représentant de droit divin de l'Église, il est normalement nécessaire qu'il reste en relations étroites avec chaque membre de l'Église et, si possible, qu'il connaisse chaque fidèle à part et qu'il puisse affirmer ainsi ses prérogatives devant le reste du clergé. Pour atteindre ce but, on a abandonné la vieille coutume de l'Église qui consistait à confirmer les néophytes tout de suite après le baptême et ont réservé à l'évêque le droit de donner la confirmation. En changeant ce moment de la confirmation, on a changé aussi le caractère de cette cérémonie. Primitivement elle consistait dans l'onction sacrée avec le saint-chrême des membres et des organes extérieurs du corps, le front, les yeux, les oreilles, les mains, les pieds. Maintenant, elle est devenue l'acte solennel de l'imposition des mains par l'évêque; de l'onction du front avec le saint-chrême (l'huile sacrée, le Jeudi après Pâques), ainsi que de la prononciation des mots: „Signo te signo crucis et confirmo chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“, après quoi l'évêque dit: „la paix soit avec toi“ (pax tecum) et applique un coup de sa main sur la joue du confirmé, symbole pour l'avertir qu'il doit être un vaillant guerrier du Christ, prêt à braver en son nom toute adversité.

L'„effet“ de la confirmation est le don de la fermeté ou de la persévérance dans la vertu, — *firmitas justitiae* — par où celui qui a été confirmé devient un véritable guerrier ou

homme parfait en Christ. La confirmation n'est pas donnée avant l'âge de sept ans. De plus, il est recommandé de ne pas l'accomplir avant 12 ans, ce qu'on fait, en pratique, généralement. Celui qui va être confirmé doit être accompagné par un parrain, auquel il est apparenté spirituellement de la même façon qu'avec le parrain du baptême. La condition pour recevoir la grâce communiquée par ce sacrement, c'est-à-dire celle de son efficacité, est de ne pas y faire d'opposition (*impedimentum aliquod non inferatur*). On demande aux individus plus âgés, surtout dans le cas d'un passage d'une autre confession à la confession catholique romaine, de se confesser, de jeûner et d'accomplir des bonnes oeuvres par charité.

On ne trouve pas dans les Saintes Ecritures la parole d'„institution“ de ce sacrement, qui soit prononcée par le Christ (*mandatum Christi*). Cependant, la confirmation est directement mise en relation avec le Sauveur, par la Tradition, d'après laquelle le Christ aurait ordonné l'emploi du saint-chrême et la récitation des paroles : „Signo te signo crucis, etc“. On compte même la descente du Saint Esprit sur les Apôtres, au jour de la Pentecôte, comme étant la première confirmation et on invoque comme témoignance des Ecritures, prouvant qu'elle a été pratiquée par les Apôtres, les passages suivants : Actes VIII, 17; XIV, 22; XV, 32 et II Cor. I, 21.

En ce qui concerne la „matière“ du sacrement de la confirmation, elle a longtemps été l'objet de disputes parmi les théologiens. L'opinion, d'après laquelle ce serait l'imposition des mains de l'évêque, qui en ferait la matière, est tombée et c'est le saint-chrême qui est considéré comme matière de ce sacrement. L'huile qui compose le saint-chrême symbolise la grâce divine qui se répand sur le confirmé et le baume signifie l'odeur agréable, dont sont parfumés les fidèles devant Dieu et la puissance de la grâce, qui préserve de toute contagion ou de toute décomposition consécutive au péché.

### 3. La pénitence et la doctrine des indulgences et du feu purificateur.

1. La perte de la grâce après le baptême, par la chute dans le péché mortel, est réparée par le sacrement de la *pénitence*, qui est aussi nécessaire pour le salut que le baptême lui-même. La pénitence diffère du baptême, quoiqu'elle

confère le même renouvellement de l'homme intérieur „renouvellement que nous ne pouvons pas atteindre sans beaucoup de fatigue et sans un trouble que réclame la justice divine“, (Trid. XIV séance, c. 2). C'est pourquoi la pénitence a été appelée „laboriosus baptismus“. C'est l'unique moyen de salut pour ceux qui ont subi le naufrage de la grâce (secundo post naufragium tabula). Les paroles par lesquelles le Sauveur a institué ce mystère se trouvent chez Jean XX, 22.

Ce sacrement n'a pas de matière proprement dite, mais seulement une „quasi materia“ comme l'appelle le concile de Trente (XIV séance, c. 3). Ceci ne veut pas dire qu'il n'ait pas de matière, mais seulement qu'elle est d'une autre nature que celle des autres sacrements, (Cat. rom. II, 5,13). Ce sont les trois actes de la pénitence qui forment sa matière, à savoir : la „contritio“, la „confessio“ et la „satisfactio“. On pourrait aussi affirmer que c'est le péché qui constitue la matière de ce sacrement, de même qu'on dit du bois qu'il est la matière du feu, parce qu'il est consommé par le feu (Cat. rom. ibidem).

La „forme“ du sacrement est donnée par les paroles du prêtre : „Ego te absolvo ab omnibus censuris et peccatis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti“.

La „contritio (cordis)“ est le regret des péchés commis, leur détestation et la décision de les éviter dans l'avenir. Ce regret des péchés peut être motivé de diverses façons. Dans tous les cas, il doit trouver sa racine dans l'amour de Dieu. C'est pourquoi le concile de Trente fait de la „caritas“ la condition de la contrition parfaite. Une telle contritio, qu'on appelle „caritate perfecta“, réconcilie l'homme avec Dieu avant même l'accomplissement du sacrement de la pénitence. Pourtant, personne ne peut assimiler son regret à la réconciliation, tant qu'il n'a pas reçu l'absolution sacramentelle. Cette contrition parfaite est loin d'être considérée comme la règle, mais plutôt comme un cas exceptionnel. Aussi est-elle remplacée par „l'attritio“, qui est une contrition imparfaite, puisqu'elle naît de la honte du péché, ou de la peur du feu de la géhenne et du châtement et non pas de l'amour pur envers Dieu, qui a été offensé par le péché. Cet amour ne peut naître que sous l'impulsion du Saint Esprit.

La „confessio“ est la confession des péchés devant le prêtre. Elle consiste dans la déclaration de tous les péchés

mortels que celui qui se confesse a commis. On n'est pas obligé de déclarer aussi les péchés véniels, mais, si on les déclare, c'est tant mieux pour soi. Les péchés qu'on ne peut plus se rappeler, malgré sa bonne volonté, sont pardonnés aussi bien que ceux qu'on a confessés. Mais, si on cache quelque chose volontairement et sciemment, non seulement on n'est plus pardonné, mais on charge sa conscience d'un nouveau péché, dont on doit à nouveau se confesser en disant tout. Les confessions publiques, telles qu'elles se pratiquaient dans l'Eglise primitive, peuvent être faites aujourd'hui encore, mais elles sont réservées pour des cas exceptionnels et sont imputées comme un grand mérite à ceux qui les font. Mais, la forme ordinaire reste toujours la confession auriculaire et c'est à cet effet que le siège où s'assied le confesseur est enfermé dans une cellule (confessionnal) ou bien est placé derrière un mur, de sorte que celui qui se confesse peut être entendu, mais non pas vu par le prêtre. La confession doit être pratiquée au moins une fois par an.

La confession du fidèle est suivie de l'„absolution“ (absolutio), c'est-à-dire du pardon des péchés donné par le prêtre.

C'est en cela que consiste la forme du sacrement lui-même. Cette absolution c'est l'„actus judicialis“, dans lequel le prêtre, comme juge, donne la sentence. C'est pourquoi elle fait suite à la confession, par laquelle le prêtre prend connaissance de ce qui forme l'objet de son jugement. Les cas graves sont réservés à l'absolution de l'évêque et parfois du pape lui-même. L'absolution lave la faute du péché et épargne les tourments éternels, mais non pas les peines temporelles et le feu du purgatoire. Pour se délivrer de ces derniers, il faut absolument une satisfaction, „satisfactio operis“. „La satisfaction c'est la compensation de l'injustice faite à autrui“, (Cat rom. II, 2, qu. 52). S'il s'agit d'une compensation à apporter au prochain, qui a été lésé dans ses biens moraux ou matériels, la restitution ou la satisfaction doit être donnée avant l'absolution. Si, au contraire, c'est à Dieu qu'on doit donner une compensation, parce qu'il a été offensé par le péché, alors la satisfaction suit l'absolution. Celui qui a été absout, remplit la satisfaction comme „justus ac Dei amicus“. Comme moyen de satisfaction on cite en général les trois bonnes oeuvres; la prière, l'aumône et le jeûne. Ces oeuvres sont „un soutien de la vie nouvelle et un remède contre la faiblesse“, pour

rendre les pécheurs „plus prévoyants et plus vigilants“, afin d'extirper „les restes de péchés et l'état de vice qui s'attache aux oeuvres opposées“; d'autre part, elles sont considérées comme une „vengeance et une punition“ pour les péchés commis.

Cependant, les bonnes oeuvres ne sont pas satisfaisantes par elles-mêmes, mais seulement sur la base des mérites de Jésus-Christ, sans que les mérites du Christ soient rendus illusoire par ces bonnes oeuvres.

2. En relation étroite avec l'enseignement sur la satisfaction prend place la doctrine des „indulgences“. Puisque l'Eglise a reçu une puissance absolue sur les péchés des fidèles, par le pouvoir „des clefs“, elle peut raccourcir ou bien supprimer entièrement les peines temporelles, dont Dieu pourrait punir les pécheurs dans cette vie, de même qu'elle peut aussi réduire les peines qu'elle leur impose comme satisfaction. Cette réduction ou suppression des peines temporelles porte le nom d'indulgences. Les indulgences sont accordées en échange de l'accomplissement de certaines conditions imposées par l'Eglise, comme par exemple: le don d'une somme d'argent dans un but philanthropique, ou bien pour bâtir une Eglise, etc., l'entreprise d'un voyage aux lieux saints, l'entrée comme membre dans une congrégation quelconque, etc. La possibilité de modifier ainsi une peine plus difficile ou désagréable en une autre plus facile, est fondée sur l'existence d'un trésor de mérites, „thesaurus supererogationis meritorum“, dans lequel sont déposés les mérites du Christ et des saints et sur lequel le pape et les évêques peuvent prêter à ceux qui ont un déficit d'oeuvres satisfaisantes. „C'est dans l'Eglise que se trouve le trésor infini de satisfactions dues aux souffrances du Christ, trésor qui ne sera jamais épuisé... C'est à ce trésor de satisfactions surabondantes qu'appartiennent aussi les souffrances de la sainte Vierge Marie et des autres saints, qui ont souffert plus que leurs péchés ne le demandaient“, (Belarmin, De indulgentiis I, 1).

Les indulgences ne peuvent pas être accordées gratuitement, parce que le pardon des peines temporelles, obtenu par indulgences et sans dédommagement, constituerait une offense portée à la justice divine. La peine peut être changée en une autre plus facile ou bien prise à sa charge, par une autre personne que celle qui l'a méritée, mais dans ce cas même,

il faut payer pour ce changement. L'Église dispense ces satisfactions en prêtant sur les mérites du Christ et des saints, mais celui qui a été dispensé de la peine doit donner à la place des satisfactions une somme d'argent dans un but de bienfaisance ou bien remplir une autre obligation que l'Église lui impose. Le pape, comme chef visible de l'Église, peut tout spécialement pardonner les peines temporelles et cela pas seulement dans les cas individuels, car il peut prendre, dans des conditions précises, une partie plus ou moins grande de ce trésor pour la distribuer à ceux qui en ont besoin. De plus, le pape peut accorder des indulgences pour les âmes de ceux qui souffrent dans le feu du purgatoire. L'accumulation d'un grand nombre d'indulgences, dans ce but, est considérée comme une bonne œuvre, qui ne saurait jamais être suffisamment recommandée aux fidèles.

Les indulgences peuvent être „générales“, c'est-à-dire peuvent s'étendre à tout le monde catholique romain, ou „particulières“, dans le cas où elles comprennent seulement le cercle d'une paroisse, d'un diocèse ou d'une province. Les indulgences les plus générales sont celles de l'„année jubilaire“, qui sont données par les papes tous les 25 ans. La première indulgence de ce genre a été donnée par Boniface VIII, en 1300.

Du point de vue du bénéficiaire des indulgences, elles peuvent être „plénières“, c'est-à-dire de celles qui pardonnent toutes les peines temporelles de celui qui les reçoit, ou bien „partielles“, c'est-à-dire de celles qui sont données pour un nombre bien précis de jours, mois ou années.

Une indulgence plénière est par exemple l'„indulgentia portiuncula“, qui est donnée chaque année, le 2 Août, à tous ceux qui visistent l'Église de la Portiuncula d'Assise, ou n'importe quelle autre église de l'ordre des Franciscains. L'efficacité de n'importe quelle indulgence dépend aussi d'un effort personnel de celui qui en bénéficie, car il doit se confesser, recevoir la communion et prier avec humilité. Beaucoup de pèlerins visitent les églises franciscaines plusieurs fois le jour des indulgences, pour en recevoir plusieurs. Si l'on demande: „pourquoi accorde-t-on plusieurs fois une indulgence plénière, à la même personne?“, on répond: „premièrement, pour être sûr que l'indulgence est véritablement plénière, parce que la première fois, celui qui la reçoit a peut être omis de prononcer

un mot de la prière ; deuxièmement, si quelq'un fait don aux âmes du purgatoire des indulgences qu'il acquiert en sur-nombre pour ses besoins spirituels, il gagne par là un grand trésor de grâce et de mérites", (Maurel-Schneider „Die Ab-lässe“, p. 450).

Quelle étrange doctrine ! Tout d'abord, les peines temporelles, imposées par Dieu pour les péchés, sont transformées, par le clergé, en d'autres plus faciles : visite des lieux saints, entrée dans telle ou telle congrégation, don d'une somme d'argent pour un but philanthropique, etc. ; à leur tour, ces peines sont remplacées par les mérites du Christ et des saints, avec lesquels celui qui reçoit les indulgences n'est même pas en relation par un lien intérieur, par une prière qui leur soit adressée, mai seulement par une oeuvre extérieure : la visite d'une église, ou autre chose de semblable, et pourtant il peut s'appropriier leurs mérites, pour pouvoir, à son tour, les communiquer aux âmes tourmentées par le feu du purgatoire !

Quelle différence aussi, entre le pardon des peines éternelles et celui des peines temporelles ! Les premières sont absoutes par un court et simple „absolvo te“, tandis que les secondes réclament un ensemble aussi compliqué de procédés et de moyens, et de sacrifices plus ou moins sensibles !

3. En rapport étroit avec le mystère de la pénitence se trouve la doctrine du „feu purificateur“, où vont les âmes de ceux qui sont morts en état de péché véniel ou bien de ceux qui n'ont pas rempli les satisfactions imposées par l'Eglise. Sur la nature de ce feu, Bellarmin dit : „L'opinion commune des théologiens est que ce feu est un feu réel et véritable, de la même nature que le feu matériel. Mais cette opinion ne regarde pas la foi officielle (non est de fide), parce qu'elle n'a jamais été définie par l'Eglise. Cependant, elle est une opinion fort probable (sententia probabilissima)“, (De purgatorio, II, 11). Les âmes restent dans ce feu, un temps limité — plus ou moins court — après quoi elles passent dans le royaume du bonheur infini. Le passage par le purgatoire n'est par conséquent qu'un privilège, dont jouissent seulement les âmes de ceux qui ont été prédestinés au salut. Quoique la doctrine du feu purificateur ait dominé dans l'Eglise Catholique romaine du même temps du pape Grégoire le Grand, elle n'a pourtant été officiellement consacrée qu'au

concile de Florence (1439). Le concile de Trente fait une courte mention de la doctrine du purgatoire (VI séance, can. 30 et XXV séance) et recommande d'éviter autant que possible, d'en parler au peuple, „pour ne pas causer de scandales ni de préjugés“.

#### 4. L'Eucharistie et le sacrifice liturgique.

1. On a donné le nom d'eucharistie, à la cène que le Seigneur a prise avec les siens, après avoir fait une prière d'action de grâces (εὐχαριστία), par laquelle il a béni les éléments destinés à ce mystère.

Les Catholiques romains ont entendu le mot „eucharistie“ de plusieurs manières: *a)* au sens de „bonna gratia“ d'un côté, parce qu'elle symbolise la vie éternelle dont il est dit (Rom. VI, 23): „La grâce de Dieu c'est la vie éternelle“ et d'un autre côté, parce qu'elle comprend en elle le Christ Sauveur, qui est la vraie grâce et la source de tous les dons spirituels; *b)* au sens de „gratiarum actio“, à cause des actions de grâce, qui accompagnent le sacrifice liturgique (Cat. rom, II-e partie, c. I qu. 3). Liée au sacrifice liturgique, l'eucharistie forme le point central du culte: „quo nihil dignius, nihil sanctius, nihil admirabilius habet Ecclesia“, (Rituale, IV, 1).

Les éléments de l'eucharistie sont: *a)* le pain de froment „sans levain“; *b)* le vin mêlé d'eau. Le pain sans le vain signifie la plénitude et la pureté de l'âme avec laquelle les fidèles doivent s'approcher de ce sacrement. Le pain symbolise aussi l'union des fidèles en un seul corps, réalisée par l'acceptation de ce sacrement, puisqu'il est l'unité collective de plusieurs grains de blé, de même que le vin est le produit des grappes de raisin, lesquelles sont composées de nombreux grains. Le vin doit être mélangé avec de l'eau, puisque c'est dans cet état que le Sauveur a dû le boire, selon l'habitude des Juifs; d'autre part, selon Jean (19, 34), c'est du sang et de l'eau qui ont coulé du côté du Sauveur, et, enfin l'eucharistie symbolise l'union des fidèles avec le Christ.

La „forme“ du sacrement consiste dans les paroles qui composent la formule de consécration. La voici, pour le pain :

„Ceci est mon corps“ (les autres paroles du Sauveur: „prenez, manger, etc.“ sont laissées de côté); et pour le vin: „Ceci est la coupe de mon sang, du sang de l'Alliance nouvelle et éternelle, le mystère de la foi, qui est répandu pour vous et pour plusieurs, pour la remission des péchés“. Par l'énoncé de cette formule, le pain et le vin sont transformés dans le corps et dans le sang du Seigneur, tels qu'Il les a eus pendant sa vie terrestre. Le pain et le vin gardent seulement ce qu'on nomme les „accidentia“ *συμβεβηκότα* (au sens établi par Aristote) à savoir: la forme, le goût et l'odeur; mais en fait, dans la substance, ils sont remplacés par le corps et par le sang du Seigneur. A partir du moment de la consécration, le Christ est présent dans l'eucharistie, qu'elle soit distribuée aux fidèles, ou qu'elle soit gardée dans l'ostensoir. C'est pourquoi „l'hostia“ (c'est ainsi qu'on appelle le pain offert en sacrifice, après la consécration, *hostia-sacrifici*) doit être adorée de la même manière qu'on adore le Sauveur lui-même. Dans ce but on montre l'hostie au peuple (c'est d'ici que vient le nom d'ostensoir qu'on donne au vase dans lequel on la garde) et est solennellement portée en procession surtout à la fête du corps du Seigneur (*festum corporis Christi*) comme symbole du triomphe de la vérité sur le mensonge et l'hérésie<sup>1</sup>).

Le prêtre officiant a seul le droit de communier sous les deux espèces — pain et vin — tandis que tous les autres, clercs ou laïcs, communient seulement sous la forme du pain qui leur est donné. Les motifs qui sont invoqués pour la justification de cette pratique, sont multiples et peuvent être rangés en deux catégories: dogmatiques et pratiques,

„Dogmatiques“. — Le Sauveur a vraiment institué ce sacrement sous les deux espèces, mais il n'a jamais ordonné que tous les fidèles officiants, prêtres ou laïcs communient sous les deux formes. En effet, nous lisons dans l'Évangile

1. Les catholiques romains vont trop loin dans l'adoration de l'hostie et les théologiens usent, en parlant d'elle, d'expression trop plastiques, de sorte que trop souvent ils exposent au ridicule le plus saint des mystères. „O Jésus quelle humiliation tu as accepté, pour rester avec nous, dans ce sacrement“. „Il t'a fallu mourir, afin de pouvoir rester caché sur nos autels!“ „Si une âme désire parler au Christ, elle n'a qu'à aller à l'Église, ou elle trouvera son bien-aimé qui l'attend“ a. d. s. Dans beaucoup de régions il y a des sociétés intitulées „garde du Tabernacle“ dont les membres sont tenus de veiller, l'un après l'autre un quart d'heure ou une demie heure auprès de l'ostensoir, pour que le Christ soit continuellement visité.

selon saint Jean, VI, 53 : „Si vous ne manger pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvèz pas son sang, vous n'aurez pas de vie en vous“. Nous lisons également dans Jean, VI, 51 : „Je suis le pain de la vie descendu du ciel : Si quelqu'un ne mange pas de ce pain, il ne vivra pas éternellement“. On voit bien combien est fragile cet argument : et cela ressort tout d'abord de ce que l'Evangile ne fait pas de distinction entre clergé et laïcs, et surtout entre officiants et non officiants. Ensuite on pourrait soutenir beaucoup d'hérésies en se fondant sur des fragments de citations éloignées les unes des autres. Quels sont les hérétiques, en effet, qui n'ont pas fondé leurs hérésies sur les Ecritures, soit à la suite d'une interprétation défectueuse, soit parce qu'ils avaient mal compris ? Et l'unique compréhension véritable de l'Ecriture ne peut être que celle qui a été acceptée et pratiquée par l'Eglise tout entière. Celle-ci se prononce contre la pratique de l'Eglise romaine, parce que cette Eglise même a fait communier tous ses membres, sans distinction, sous les deux espèces, jusqu'au XII siècle. Enfin, les dogmaticiens romains se fondent aussi sur Luc XXIV, 30 et sur Actes XX, 7 et 11 où l'on parle seulement de la fraction du pain. Mais, si ces textes peuvent être invoqués comme dicta probantia, ils ne prouvent rien en faveur de la thèse catholique-romaine. Car dans les deux cas, ni le Sauveur, ni l'Apôtre Paul ne touchent au vin, Ergo, le prêtre officiant lui non plus n'aurait pas le droit de communier sous les deux espèces.

Les „motifs pratiques“ semblent plus dignes d'attention : le sang du Sauveur serait en danger d'être répandu. D'autre part, si l'on conserve plus longtemps le vin, il peut fermenter et on ne peut plus l'offrir aux malades. Ensuite, il est des gens qui ne doivent pas boire de vin, d'autres ne peuvent même pas en souffrir l'odeur, tandis que d'autres ne l'aiment pas. Dans beaucoup d'endroits le vin peut faire défaut. Il est vrai que ces motifs sont de beaucoup plus contraignants que les arguments arrachés par violence aux textes de l'Ecriture ; mais il faut remarquer, en passant, que l'Eglise romaine n'est pas disposée dans toutes ses manifestations à tenir compte des nécessités de la vie pratique et à s'y conformer.

A ces raisons, la spéculation scolastique en a ajouté encore une autre, à savoir que la chair ne peut pas exister sans le sang et que, par conséquent, celui qui mange le

corps du Christ a bu eo ipso son sang, qui est compris dans la chair. Ici on pourrait répondre : pourquoi alors les prêtres officiants ne sont-ils pas conséquents et ne laissent-ils pas le vin de côté quand ils officient ?

L'Église, ou plus correctement son chef, le pape, peut dans des conditions précises, accorder d'une façon tout à fait exceptionnelle, le calice à une nation ou à un état.

Pour se préparer à recevoir la Sainte Cène, il est recommandé : de faire son examen de conscience, de confesser ses péchés, de jeûner et d'avoir foi dans la sainteté du mystère. Les enfants qui n'ont pas encore l'âge „de la discrétion“ ne sont pas admis à communier. C'est seulement après avoir atteint cet âge et après avoir été confirmés, qu'ils peuvent communier.

„L'efficacité“ du sacrement diffère selon l'état moral et spirituel de celui qui le reçoit. Généralement l'Eucharistie peut être reçue de trois manières :

a) „Sacramentaliter“, lorsque celui qui la reçoit est chargé de péchés et s'approche du mystère avec l'âme et le corps impurs. Il lui en sera demandé compte.

b) „Spiritualiter“, lorsque ce sacrement est reçu avec une foi vivante, bien que l'intéressé ne soit pas libre de péchés ni suffisamment préparé. A cette manière de communier, on ajoute aussi „la communion avec l'esprit“ ou „en esprit“, lorsqu'on prend part à la messe sans communier, quoique d'une âme et d'un coeur purs. Dans ce cas, la communion du prêtre est valable pour les fidèles qui se trouvent dans cette condition : ils sont considérés comme ayant communie en esprit. Ces fidèles là possèdent la plupart des fruits de la communion avec le mystère.

c) „Sacramentaliter“ et „spiritualiter“ à la fois. Ainsi reçoivent le sacrement ceux qui y sont dignement préparés, ceux qui s'approchent — selon l'expression biblique — dans vêtements de noce. C'est dans ces conditions seulement que l'Eucharistie exerce son action dans toute sa plénitude : elle pardonne les péchés véniels et préserve des péchés mortels, affermit la vie intérieure, étouffe les passions, suscite l'amour pour Dieu, donne des garanties sûres pour la vie future et le bonheur éternel et symbolise la vie du corps, dont la tête est le Christ, avec lequel nous devons être unis par

le lien de la foi, de l'espérance et de la charité, (Trid. XIII séance, can. II).

2. „Le sacrifice liturgique“. — En prononçant les paroles: „Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous“ et „Ceci est mon sang, qui est versé pour vous“, le Sauveur a non seulement institué le sacrement de l'Eucharistie, mais il s'est donné lui-même en sacrifice à Dieu sous la forme du pain et du vin. C'est pourquoi les mots: „faites ceci en mémoire de moi“ se rapportent non seulement à la répétition du sacrement, mais aussi à celle du sacrifice. Le sacrifice non sanglant, qui réalise la prophétie de Malachie, prend la place du sacrifice de l'Ancienne Alliance. Le Sauveur est le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédeck, qui apporte un seul sacrifice pour l'éternité. C'est lui qui est l'agneau pascal de la Nouvelle Alliance, puisqu'il s'offre lui-même en sacrifice, sous la forme du pain et du vin. „Le Christ est présent avec son corps, dans l'Eucharistie“, dit Bellarmin, (De missa, C. 1, can. 22), afin que quoiqu'en un acte non sanglant, il soit sacrifié au vrai sens du mot“.

Selon l'enseignement du concile de Trente (XXIII séance, can. 2) le sacrifice liturgique n'est pas seulement un sacrifice d'action de grâce et de louange, il a aussi un caractère expiatoire, comme le sacrifice même du Sauveur sur la croix. Le pardon des péchés, de la coulpe et des tourments éternels mérités par ces péchés, ne doit pas être compris comme accompli seulement par ce sacrifice, autrement l'effet du sacrement de la pénitence en souffrirait. Le sacrifice liturgique facilite, d'abord, l'obtention de la grâce de la pénitence qui conduit le pécheur au sacrement de la pénitence, seule voie par laquelle on puisse atteindre à la justification parfaite, au pardon des péchés mortels et à la dispense des tourments éternels: „Le sacrifice liturgique ne justifie pas les hommes sans autre intermédiaire, car il ne fait lui même que faciliter le don de la grâce aux hommes, par le mérite du sacrifice de la croix“, (ouvrage cité).

Puisque ce corps de Christ, qui est offert en sacrifice, dans le sacrifice liturgique, est identique à celui qui fut offert volontairement à Golgotha et puisque en la personne du grand prêtre, qui les offre, ces deux sacrifices, sont une seule et même chose, leur efficacité est la même, comme nous l'avons déjà vu. Une différence subsiste pourtant: tandis que le pre-

mier, qui est limité, ne s'applique qu'aux personnes isolées ou tout au plus à des communautés précises, le second, le sacrifice offert par le Christ sur la croix, est infini. Autrement il ne serait plus nécessaire de répéter le sacrifice liturgique. Le Sauveur aurait très bien pu intercéder et obtenir de Dieu tout ce qui est nécessaire à chaque homme pour son salut, sans sacrifice sanglant, mais il a préféré que les fruits de sa passion fussent rendus manifestes par des sacrifices presque individuels. En effet, le sacrifice liturgique peut être offert pour les personnes présentes, aussi bien que pour ceux qui ne sont pas présents, pour les vivants, aussi bien que pour les morts et dans toutes les circonstances de la vie pendant une maladie, pendant un voyage, pour la prospérité matérielle, etc.

On peut offrir de semblables sacrifices aux saints, pour obtenir leur intercession auprès de Dieu. Mais le sacrifice ne leur est pas offert directement, mais seulement pour leur rendre hommage; car il n'est pas permis au prêtre de dire: „Offero tibi sacrificium, Petre vel Paule“. Le sacrifice est offert à Dieu seul, car c'est Lui qui couronne les saints et écoute leurs interventions, quand ils intercèdent en notre faveur, (Trid. XXII, c. 3).

Au point de vue de la manière dont il exerce son action, le sacrifice liturgique occupe une place intermédiaire entre les sacrements et les prières d'intercession de l'Église. De même que les sacrements, et même à un degré plus élevé que ceux-ci, le sacrifice non-sanglant possède une puissance „ex opere operato“, puisqu'en lui c'est le corps même et le sang du Seigneur qui agissent. Mais d'autre part, le sacrifice est d'autant plus efficace pour celui qui l'offre, que celui-ci et le prêtre officiant sont plus dignes de la miséricorde divine. A cet égard, le sacrifice est conditioné „ex opere operantis“.

L'offrande de ce sacrifice est le point culminant des liturgies solennelles (missae solemnes) et est accompagnée d'un grand faste.

## 5. Le mariage, l'ordination et l'extrême onction.

1. Le *mariage* a été institué par Dieu, en vertu de l'acte même de la création, lorsqu'il a créé l'homme et la femme. Le père du genre humain, Adam, exprime l'indissolubilité du mariage, par les mots qu'il prononce à la vue de

la femme : „Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair“... „c'est pourquoi l'homme abandonnera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux seront un seul corps“ (Genèse II, 24). Christ a répandu une grâce spéciale sur le mariage par sa passion. Cette grâce rend parfait l'amour naturel, raffermi l'unité indissoluble de l'union réciproque pour la vie, et bénit les époux. L'Apôtre saint Paul pense de même, quand il dit : „Maris, aimez vos femmes, comme Christ lui-même a aimé l'Eglise et s'est donné pour elle“... et, „Ce mystère est grand, je vous le dis, en Christ et dans l'Eglise“, (Ephésiens V, 25, 32).

Le „but“ du mariage est la perpétuation du genre humain; mais ce but est modifié par le caractère sacramentel que le Christianisme imprime au mariage, qui devient le moyen de produire et d'éduquer le genre humain, dans l'adoration de Dieu et de son Oint. Le texte de la Genèse (II, 24) rend le mariage indissoluble. Le Sauveur l'a consacré par les paroles : „Ce que Dieu a uni (par l'acte de la création), que l'homme ne le sépare pas“, (Math. XIX, 7). Il admet pourtant le divorce, pour cause d'adultère (Math. V, 32; XIX, 9). Les Catholiques romains cependant n'admettent pas le divorce, même pas pour des causes pareilles. Les passages que nous avons indiqués plus haut (Math. V, 32; XIX, 9) sont expliqués par eux, dans le sens d'une séparation de corps (quoad torum); mais ils évitent plutôt de se prononcer sur l'adultère. Pour défendre leur attitude, les théologiens catholiques romains s'appuient sur Marc X, 9 et Luc. XVI, 18. C'est seulement en cas de décès d'un des époux qu'ils admettent le remariage. Cette permission se fonde sur I Cor. VII, 39 et Romains VII, 2. Malgré cette rigidité qu'ils affectent en théorie, les Catholiques romains admettent une sorte de „demi-divorce“ ou de „quasi-divorce“. Quand il n'est plus possible que les époux vivent ensemble, le clergé est forcé de reconnaître leur séparation; mais cette séparation n'est pas totale : c'est la séparation „de lit et de table“, que nous avons mentionnée, mais qui ne donne pas le droit de se remarier.

La „matière“ et la „forme“ du sacrement du mariage ne sont déterminées ni par le concile de Trente, ni par le Catéchisme romain. L'Eglise hésite sur ces deux points.

Par la „forme“ du mariage, on entend, d'habitude, le consentement réciproque des époux à vivre ensemble toute

leur vie. C'est ce consentement que le pape Eugène IV considère dans son „*Decretum pro Armenis*“, comme cause efficiente du mariage. En ce qui concerne la „*matière*“, elle est plus difficile à déterminer. Quelques uns ont pris pour matière l'amour et la confiance sans limite qui règnent entre les époux, amour et confiance auxquels on arrive par le consentement réciproque des époux. D'autres ont considéré comme matière la personne même des époux, etc... Encore moins sait-on qui est le „*ministre*“ de ce sacrement. On considère comme ministre parfois l'époux, ou bien l'épouse, ou, mieux encore, le prêtre qui donne la bénédiction nuptiale. La bénédiction du prêtre est considérée comme quelque chose de non-essentiel à l'accomplissement du mariage par les dogmaticiens et les théoriciens du Canon. A l'appui de cette assertion on invoque le fait que, quoique l'Église ne bénisse plus le second mariage, ce mariage est considéré comme chrétien. De la même façon, si une famille passe d'une secte hérétique au Catholicisme romain, le mariage des deux époux est valable pour l'Église, quoiqu'elle ne renouvelle pas la bénédiction nuptiale. D'un autre côté, on accentue de plus en plus la tendance à reconnaître la bénédiction du prêtre comme indispensable dans la célébration du mariage.

Il y a aussi quelque chose de caractéristique dans le fait que, bien que le mariage soit compté au nombre des sacrements, il est cependant considéré comme ayant moins de valeur que le célibat et la virginité, qui, pourtant, ne sont pas des sacrements. Le concile de Trente le dit expressément : „Si quelqu'un dit que l'état conjugal est préférable à l'état de virginité et au célibat et qu'il ne vaut pas mieux rester en état de virginité ou de célibat que de se marier, qu'il soit anathème“, (XXIV séance, can. 10).

2. *L'ordination*. Par ce terme on entend l'acte de l'investiture de la puissance sacerdotale, qu'on appelle dans notre Église „*hirotonia*“, acte qui n'implique pas du tout l'exercice des droits qu'on obtient à la suite de cette cérémonie.

On considère l'ordination comme ayant été fondée par le Sauver lui-même, quoiqu'on ne puisse pas citer de textes précis de l'Évangile, pour confirmer cette affirmation. On s'appuie, d'habitude, sur I Tim. IV, 15 et II Tim. I, 6.

Ce sacrement consiste dans la réception de la grâce sanctifiante, qui donne le pouvoir de produire le corps et le

sang du Seigneur, par consécration, de sacrifier et de pardonner les péchés. Le caractère de l'investiture par l'ordination est indélébile et ne dépend pas de l'état moral de celui qui la reçoit. L'ordination du prêtre, ordination au vrai sens du mot, est précédée par six autres degrés d'ordination : ceux du clergé inférieur et du diaconat. La cérémonie de l'ordination est célébrée selon le rite suivant : l'évêque et les prêtres qui officient avec lui posent leurs mains sur la tête de celui qui doit être ordonné. Après l'imposition des mains, l'évêque lui met la „stola“ sur les épaules. Il donne à ce vêtement sur la poitrine la forme d'une croix, symbole du fait que le prêtre est investi par la puissance d'en haut, pour porter la croix de Jésus-Christ et le joug de la loi divine et pour la prêcher, non seulement par ses paroles, mais aussi par l'exemple d'une vie sainte. Ensuite, l'évêque lui oint les mains avec de l'huile, lui met dans la main le calice avec le sang et le plateau avec le corps du Seigneur, en lui disant : „Reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice à Dieu et de célébrer la messe, tant pour les vivants que pour les morts“. Par là, l'ordonné est devenu interprète et médiateur entre Dieu et les hommes. Enfin, l'évêque lui pose de nouveau les mains sur la tête et lui dit : „Reçois l'Esprit Saint. Celui à qui tu pardonneras ses péchés, ils lui seront pardonnés, et celui à qui tu les retiendras, ils lui seront retenus“, (Cat. rom. p. 11, c. VII, qu, 24).

La „matière“ de ce sacrement est l'objet, par l'intermédiaire duquel on confère l'ordination : le calice avec le vin, le plateau avec le pain, pour l'ordination d'un prêtre, l'Évangile, pour l'ordination d'un diacre, le calice et le plateau vides, pour l'ordination d'un sousdiacre et ainsi de suite.

La „forme“ consiste dans les mots : „Reçois le pouvoir d'offrir le sacrifice, etc...“.

Le „ministre“ du sacrement est, d'ordinaire, l'évêque ; mais, pour les degrés du clergé inférieur, il peut déléguer aussi des prêtres, pour officier à sa place.

3. *L'extrême onction.* — Ce sacrement est le complément du sacrement de la pénitence. Il est administré seulement aux malades qui sont en danger de mort. En tout cas, il ne faut pas attendre jusqu'au dernier moment, où le malade a perdu connaissance. Le sacrement consiste dans l'onc-

tion des yeux, du nez, des lèvres, des oreilles, des mains, des pieds (aux hommes on oint aussi les cuisses) du malade, comme étant les parties du corps par où le péché pénètre dans l'âme.

Le but de l'onction est de rafraîchir et de raffermir les forces corporelles et spirituelles du malade, d'effacer les péchés et — si c'est nécessaire pour la vie du malade — de rétablir la santé physique.

Le fondement biblique de l'institution de ce sacrement est dans Marc VI, 13 et Jacques V, 14, 15.

La „matière“, ce sont les saintes huiles consacrées par l'évêque le Jeudi vert (1<sup>e</sup> Jeudi après Pâques).

La „forme“, ce sont les paroles dont le prêtre accompagne l'onction des membres du malade avec de l'huile : „Que le Seigneur soit miséricordieux par cette onction sainte et par sa propre pitié sainte, afin qu'il te pardonne tous les péchés que tu as commis par la vue, par l'ouïe, par l'odorat, etc.

## 6. Les actes sacramentels.

La doctrine des actes sacramentels trouve sa place dans le chapitre des sacrements.

„Les actes sacramentels sont des rites et des cérémonies qui ont été institués par l'Eglise, ou bien des actes consacrés et bénis par elle et destinés à un emploi pieux et au salut des fidèles. Ils ne sont pas accomplis sans intermédiaire, au nom du Christ, et ne produisent pas certainement la grâce, par le simple fait qu'ils ont été institués et qu'ils sont célébrés, car leur effet dépend de la faveur que l'Eglise demande à Dieu par l'intermédiaire de ses ministres“, (Lehmkuhl, *Compendium Theologiae moralis*, § 623). La différence entre les sacrements et les actes sacramentels consiste dans le fait que les premiers confèrent avec certitude la grâce, que les actes sacramentels ne nous assurent pas sans réserves. D'autre part, leur action est plus ou moins liée à des objets matériels ou bien à des rites et à des cérémonies, qui sont des intermédiaire de la grâce, mais non pas des instruments par lesquels la grâce travaille toujours.

Parmi les actes sacramentels, on comprend :

1. La consécration des objets employés par l'Eglise,

comme par exemple de la croix, des vêtements, des autels, des bougies, de l'encens, de l'huile, du sel, de l'eau, ainsi que la consécration des édifices bâtis pour le culte divin.

2. La consécration des objets religieux, comme par exemple : des rosaires, médaillons, ceintures, etc., dont l'emploi est lié à l'acquisition d'indulgences. Ces consécrationes sont réservées à des ordres monastiques et à des monastères et il n'est pas indifférent de connaître la provenance des objets consacrés. On comprend bien qu'une paire de rosaires (chapelets) apportés de Jérusalem ou un cordon consacré par le pape possèdent une grande valeur, non seulement pour l'âme des fidèles, mais aussi pour la bourse de ceux qui les achètent.

3. La distribution de bénédictions aux fidèles et aux sociétés religieuses, données au cours d'assemblées ecclésiastiques, ou de pèlerinages dans des lieux saints, etc. Parmi ces bénédictions la plus précieuse ne peut être que la bénédiction apostolique donnée par le pape.

4. Les bénédictions pour la vie terrestre. Elles peuvent s'appliquer à tout ce qui appartient à l'homme : demeure, objet domestiques, aliments, animaux domestiques, fabriques, machines, ponts, chemin de fer etc., ainsi qu'à la préservation des calamités, (épidémies, épizooties, sauterelles, rats, insectes visibles de toute sorte, etc.). Quelques unes de ces bénédictions sont données régulièrement chaque année à une époque précise, soit que les prêtres aillent de maison en maison, soit qu'on apporte à l'Eglise les objets pour lesquels on réclame la bénédiction, comme par exemple : des oeufs, du pain, du beurre, etc. La bénédiction de ces objets consiste à les asperger d'eau bénite, à les parfumer d'encens et à lire une prière correspondant le mieux possible à l'objet béni <sup>1)</sup>.

5. Les *exorcismes* pour éloigner les mauvais esprits de ceux qui en sont possédés. Les exorcismes sont composés d'une foule de prières, ainsi que du symbole d'Athanase. Pour qu'ils soient exaucés on donne une longue série de prescriptions, comme par exemple : „L'exorciste doit remarquer

1. Parmi les très nombreuses prières, comprise dans le Rituale romanum et qui sont lues dans diverses circonstances, nous nous permettons, pour qu'on puisse en avoir une idée d'en indiquer une, qu'on lit à la bénédiction d'une machine électrique : „O Seigneur, Dieu tout-puissant, créateur de toutes les lumières, bénissez cette machine, créée pour produire la lumière et aidez nous à arriver à vous qui êtes la lumière qui ne s'en va pas, après la fin des ténèbres de ce siècle“.

quelles sont les paroles dont les démons ont le plus peur, pour s'en servir plus souvent. Quand il a trouvé la menace qui agit sur eux, il doit la répéter sans cesse, en prolongeant longtemps le traitement. Il peut même le continuer deux, trois, quatre heures et plus, selon les possibilités, jusqu'à une victoire complète", (Rituale, X).

## CHAPITRE V.

### LE CULTES DES SAINTS, DES IMAGES ET DES RELIQUES.

#### 1. Le culte et la vie ecclésiastique.

1. De même que dans notre Eglise, on professe dans le Catholicisme romain la foi que les saints et les anges, qui règnent dans les cieux avec le Christ, peuvent venir au secours des membres de l'Eglise militante et intervenir pour eux auprès de Dieu. C'est pourquoi „il est bon et utile de les invoquer et de solliciter leur intervention, pour obtenir des bienfaits de la part de Dieu“, (Trident, XXV séance). La vénération qu'on offre aux saints est autre que l'adoration, qui est due seulement à Dieu. Il faut ajouter que la vénération et l'invocation des saints n'est pas imposée, mais seulement recommandée. L'Eglise ne doit pas être rendue responsable de ce que le peuple sans culture et sans connaissances religieuses approfondies ne sait pas distinguer entre l'adoration et la vénération. Cependant, il semble qu'elle n'a pas du tout procédé avec énergie à l'extirpation de l'ignorance et de la confusion. Il semble, au contraire, qu'elle les favorise jusqu'à un certain point. Ainsi, par exemple, Innocent XI a condamné, par la constitution „Coelestis Pastor“ (1687), parmi d'autres propositions de Michel Molinos, la proposition suivante, qui ne contient, pourtant rien d'impie ou d'hérétique: „Aucune créature, pas même la sainte Vierge et les saints, ne doit rester dans notre cœur, parce que Dieu veut l'occuper et le posséder tout seul“.

En règle générale, les simples fidèles s'adressent, par leurs prières, à un autre saint—si un premier ne les a pas satisfaits—de sorte qu'il y a des saints plus ou moins populaires. De même on exagère la croyance en un patronage ou

d'un protectorat, qu'on attribue aux saints. Ainsi, selon la croyance populaire, sainte Apollonie préserve du mal aux dents, saint Blaise du mal à la gorge, st. Roch de la peste, st. Léonard aide la guérison des bêtes malades, st. Uhlrich préserve des rats, st. Florian de l'incendie, st. Antonie fait retrouver les objets volés, st. Urbain est le patron des vignerons, st. Barbare des artilleurs, st. Crispin des cordonniers, st. Martin des ivrognes, st. Fiacre des cochers, st. Fridolin des opticiens, st. Théodote des cabaretiers, etc. etc. Tous ces saints, ainsi que beaucoup d'autres encore moins connus, sont plus honorés qu'un Athanase, un Chrysostome, un Jérôme, un Augustin, un Thomas d'Aquin, etc. etc., qui ne sont estimés à leur valeur que dans le monde de ceux qui possèdent une haute culture théologique. C'est état de chose est impardonnable, parce que dans l'Occident la masse du peuple et du clergé possède une culture remarquable. Les circonstances, là, ont été beaucoup moins dures qu'en Orient et pourtant, non seulement le clergé n'a pas empêché cette matérialisation du culte des saint qui rappelle sur plus d'un point le culte des Dieux et des semi-dieux païens, mais de plus, il l'a encouragée par la publication de toutes sortes de libelles et de brochures populaires. Ce culte des saints se rapproche encore plus de celui des saints du paganisme, quand s'y ajoute la représentation par des statues, et quand les statues sont recouvertes de métal ou vêtus, on a plus encore l'impression d'être devant des fétiches.

Comme fondements dogmatiques de la vénération des saints, on présente les deux suivantes: 1) Si on adore le Christ, on doit aussi vénér les saints, parce que la gloire des saints n'est autre que le reflet de la gloire du Christ. En aucune façon on ne doit considérer l'honneur qu'on offre aux serviteurs de Dieu, comme une diminution de l'adoration qui lui est due. Si nous recourons si souvent dans la vie à intervention des vivants, pourquoi ne pas prier les saints, pour intervenir dans un domaine où ils peuvent nous aider? 2) Si entre les membres du corps de Christ sur la terre, on s'entr'aide réciproquement, par l'intervention des uns pour les autres (cf. Rom. XV, 30; II Cor. I, 11) ne doit-on pas continuer cette liaison étroite entre les justes qui sont morts et ceux qui luttent encore sur la terre, puisque les premiers (selon l'Apoca-

lyse VI, 9, XI, 16) manifestent le plus vif intérêt et la plus vive compassion pour les membres de l'Eglise militante?

Comme témoignages scripturaires sur la vénération des saints on a : Genèse XVIII, 2; XIX 1; XXXII, 26 Nombres XXIII, 31; Josué V, 14. Comme preuves de l'intervention des saints auprès de Dieu, en faveur des hommes, on trouve dans l'Ancien Testament les textes suivants : Job V, 1; Jérémie XV, 1; Zacharie I, 12; II Machabées XV, 12 et dans le Nouveau Testament : Luc XVI, 27 Apocalypse V, 8.

Aucune réponse n'a été donnée qui soit officiellement admise par l'Eglise, à la question de savoir comment les saints savent que nous les invoquons. Selon Bellarmin, il y a quatre opinions émises sur cette question :

1. Les anges visitent continuellement la terre et apportent à la connaissance des saints les prières des mortels.
2. Les âmes des saints sont douées, de même que les anges, d'une rapidité de déplacement miraculeuse, ou bien jouissent d'une sorte d'ubiquité, en vertu de laquelle ils sont en état d'entendre les prières qu'on leur adresse; (mais Bellarmin n'admet pas cette seconde théorie, parce que les saints peuvent être sollicités de plusieurs côtés à la fois et, pour entendre tous les sollicitants, ils devraient posséder une véritable ubiquité, chose qui ne convient qu'à l'être divin).
3. A travers Dieu les saints prennent connaissance de tout ce qui les regarde et par conséquent aussi des prières qui leur sont adressées.
4. Dieu entend nos prières et les porte à la connaissance des saints. C'est avec raison que Bellarmin se prononce en faveur de la troisième opinion et objecte à la quatrième, que selon cette opinion, Dieu serait notre intermédiaire auprès des saints et non pas les saints auprès de Dieu. D'autres dogmaticiens ont réuni les deux dernières opinions, en attribuant aux saints une sorte de toute-science qui serait communiquée par Dieu.

Avant la séparation définitive des Eglises d'Occident et d'Orient (1054) il n'y avait pas d'autorité qui proclamât les saints, pas plus qu'une loi ecclésiastique, instituant de quelle façon on doit proclamer les saints. A partir du XI siècle, on considéra, en Occident, la „canonisation“ c'est-à-dire le transfert dans un registre ou la mise au nombre des saints, comme

un droit réservé au pape. Aucun martyr, personne, même jouissant par avance en quelque sorte du prestige d'un saint, ne peut être vénéré comme tel sans l'approbation du pape. Si cette approbation du pape n'est pas obtenue, les images ne doivent pas porter les rayons et l'auréole autour de la tête, les tombeaux ne doivent pas être décorés de lampes et d'autres objets; on ne doit pas publier les miracles du confesseur en question. C'est le pape seul qui a le droit de proclamer les „bien-heureux“ ou les „saints“. Mais il y a une différence entre la proclamation d'un bien-heureux et celle d'un saint, entre la „beatificatio“ et la „canonisatio“. La première permet la vénération dans un cercle restreint, mais la seconde seule étend la chose à toute l'Eglise.

La „beatificatio — dit Bellarmin — n'est autre chose que la proclamation publique de la véritable sainteté et de la gloire d'un mort, faite par l'Eglise, mais c'est en même temps le procès et la sentence par laquelle on décerne les honneurs qui leur sont dûs à ceux qui règnent dans la fidélité céleste avec Dieu“. La béatification ne peut avoir lieu que cinquante ans après la mort du candidat. A cet effet, on institue une congrégation ad hoc, composée de cardinaux (congregatio rituum), qui procède à l'examen des actions du candidat, aidée de médecins, de chirurgiens, de spécialistes du canon. Suit un procès dans toutes les formes, où plaident deux avocats: l'„advocatus Dei“ pour et l'„advocatus diaboli“ (officiellement: „procurator“ ou „promotor fidei“) contre. L'accomplissement de miracles est la conditio sine qua non pour être candidat à la canonisation. Un bienheureux ne peut être présenté à la canonisation, si, après qu'il a été invoqué, il n'a pas effectué au moins deux miracles, depuis que sa béatification a été proclamée jusqu'à ce que soit posée sa candidature à la canonisation. C'est pour cela que la canonisation fait suite à la béatification, comme un degré plus élevé de l'aristocratie céleste. Si le procès a été gagné par l'advocatus Dei, il ne reste à faire que la proclamation solennelle de „sainteté“. Cet acte est accompli par le pape, dans l'église saint Pierre de Rome. On présente au public sur des tableaux les miracles que le nouveau saint a effectués et on lit du haut de la chair la description de sa vie. Puis le pape, qui célèbre lui-même la messe, invoque, pour

la première fois le candidat, en lui disant: „Sancte N.... ora pro nobis“.

Les théologiens catholiques romains ne sont pas d'accord pour établir, si l'infaillibilité papale doit être considérée comme garantie contre toute erreur au sujet de la canonisation des saints. On ne peut pas non plus préciser, si la canonisation consiste en une simple proclamation ou en une définition, ou bien si en réalité elle constitue un changement de rang dans la hiérarchie céleste.

Dans le culte des saints, celui de la sainte Vierge Marie occupe une place à part. Pour exprimer que le culte dû à la sainte Vierge marque un degré plus haut que celui des saints, l'Église catholique romaine a emprunté aux Orthodoxes le terme de *ὁπερδουλεία*. Mais les Catholiques romains ne se sont pas contentés de reconnaître que la sainte Vierge a été préservée de tout péché personnel et même véniel, au cours de toute sa vie terrestre, par un privilège divin spécial; ils ont proclamé, avec Pie IX, le 8 Décembre 1854, le dogme de l'„immaculée conception“ de la Mère de Dieu. D'après ce dogme, la Vierge Marie a été conçue sans la tache du péché originel: „Nous enseignons que la doctrine selon laquelle la bienheureuse Vierge Marie a été dès le premier moment de sa conception, préservée de toute tache de la coulpe du péché originel, en vertu d'un privilège tout spécial du Dieu tout-puissant à cause des mérites de Jésus-Christ, le Sauveur du genre humain, a été révélée par Dieu et c'est pourquoi tous les fidèles doivent la croire fermement et de la même manière“.

De même qu'il y a une Christologie, de même il y a dans la théologie papiste une „Mariologie“ constituée sur la Reine du Ciel.

C'est ici que nous devons mentionner aussi le culte du „coeur du Christ“ et celui des „cinq blessures saintes“, ainsi que le culte du „coeur de la sainte Vierge“. „Le coeur de Jésus ne doit pas être compris au sens propre, comme organe de la chair, mais au sens figuré, comme symbole de l'amour“. (S. I. Nix: *Cultus sacrosanctis cordis Jesu*, p. 36). Par conséquent, en dehors de l'adoration générale de Christ en tant que Dieu, il y a encore une adoration spéciale de certaines parties de son corps: du coeur et des cinq blessures, des mains, des pieds et des côtes. Chacune de ces

parties est adorée à part. La même chose se passe avec le cœur de la sainte Vierge, auquel on voue une vénération autre que celle due à la sainte Vierge en général.

2. *Le culte des images et des reliques* n'est qu'un corollaire du culte des saints, parce qu'avec les icônes on vénère les personnes et avec les reliques on vénère leurs restes terrestres. Le fondement de ce culte est la vieille pratique ecclésiastique précisée et formulée au VII synode oecuménique ou au II concile de Nicée (787), d'après lesquels l'honneur qu'on rend aux icônes et aux reliques n'est pas limité à ces choses matérielles, mais se transmet à leurs prototypes du ciel. La différence entre la vénération des icônes et des reliques et celle qu'on doit à leurs prototypes n'est pas qualitative, mais seulement quantitative. Les icônes et les reliques doivent être vénérées non seulement „per accidens et improprie“, mais aussi „per se et proprie, ita ut ipsae imagines, resp. reliquiae, terminent venerationem“.

## 2. Le service liturgique de la messe.

La messe est le plus important office liturgique. Elle correspond à la liturgie orthodoxe. L'office d'une messe réclame, comme absolument indispensable, un autel taillé en pierre et consacré selon toutes les prescriptions, par l'évêque ou par un de ses délégués. L'autel doit être recouvert de trois nappes. La plus extérieure, qu'on appelle le „paliu“, doit être confectionnée en cinq couleurs : blanc, rouge, vert violet et noir (les couleurs ecclésiastiques). Un crucifix, ainsi que deux chandeliers, un de chaque côté, doivent se trouver sur l'autel. Au pied du crucifix il y a la „tabella secretorum“, qui comprend les prières que le prêtre doit lire en secret, tout le temps de la messe. De même sont indispensables : un tabernacle, pour la conservation de l'hostie, des images saintes, du calice, du plat, etc...

Le prêtre officiant doit se revêtir des vêtements sacerdotaux qui comprennent : a) „l'humérale“ ou „amicta“, sorte de faux-col plissé, reste d'une coiffure pour la tête. En le mettant, le prêtre prononce ces paroles : „Seigneur, mets sur ma tête le casque du salut, pour que je puisse résister aux assauts du diable“ ; b) l'„alba“, surplis de couleur blanche ;

c) le „cingulum“, large ceinture; d) la „manipula“, serviette que l'on porte sur le bras gauche; e) la „stola“, morceau d'étoffe qui couvre les épaules et pend devant et derrière le prêtre; c'est le symbole de la puissance du prêtre; f) la „casula“, sorte de redingote qu'on met après tous les autres vêtements; c'est le vêtement propre du prêtre.

Le rite de la messe est le suivant: la partie principale de la messe, — l'offertorium — est précédée de l'„antemissa“ ou „messe des catéchumènes“, qui consiste en trois parties: a) La „prière des degrés“, qu'on lit au pied de l'autel, comprend le psaume „Judica“ (42 ou 43), le „Confiteor“, ou la confession des péchés et la prière pour le pardon des péchés, en vertu des mérites des saints et tout spécialement du saint dont les reliques se trouvent à l'autel. Après cela, le prêtre monte à l'autel. b) L'„introduction“ comprend un psaume d'introduction (introitus), qui exprime le caractère de la messe, la petite doxologie, le „kyrie eleïsson“ et le „gloria in excelsis“ (que l'on ne chante pas aux Carêmes et dans les messes pour les morts). c) Avec la bénédiction du prêtre: „Dominus vobiscum“ commence la troisième partie, qui consiste dans la collecte, la lecture de la péricope apostolique du jour, auxquelles on ajoute le cantique des degrés—graduale—ou bien le tractus, ou l'halleluja, la sequence (seulement aux grandes fêtes) et puis l'Évangile, soit (cela seulement le Dimanche et les jours de fêtes) le symbole de Nicée et Constantinople.

Avec cela finit la messe des catéchumènes. Vient alors la „messe des fidèles“, qui consiste principalement dans l'„offertorium“ et le „canon missae“. L'offertorium est la partie de la messe pendant laquelle, dans l'Église ancienne, les fidèles apportaient leurs offrandes à l'autel et le prêtre les présentait au Seigneur. Aujourd'hui, il consiste dans des prières pour le sacrifice, pendant lesquelles le prêtre mélange le vin avec l'eau, offre le vin et l'eau—le symbole de la vie humaine—à la Sainte Trinité et prie pour leur consécration. Après l'offertorium vient la „praefatio“, qui commence par les mots: „Orate, fratres“ et la prière, qu'on appelle „secretum“: „Seigneur reçois les dons que nous t'apportons, pour la glorieuse élévation de ton Fils, etc.“. On l'appelle praefatio, parce qu'elle sert d'introduction au mystère de la transsubstantiation. Elle se termine par le „sanctus“ (Esaïe VI) et le „hosannah“,

cri de joie par lequel le Sauveur a été reçu en triomphe par le peuple de Jérusalem, quelques jours avant sa passion.

Le „canon missae“—qu'on nomme ainsi parce qu'il contient la règle immuable pour la célébration du sacrifice—comprend aussi trois parties: 1) La „commemoratio pro vivis“, une prière générale, pour l'Eglise, le pape, l'évêque et tous les fidèles, une prière spéciale pour ceux qui sont présents et qui rappelle la communauté des saints. 2) La „consacratio“, faite par la lecture d'une prière, dans laquelle se trouvent aussi les paroles de l'institution du mystère de l'Eucharistie. Après la consécration de l'hostie, le prêtre fléchit les genoux, pour adorer le Christ en elle; puis il la présente aux fidèles, qui répondent par leur prosternation (adoratio). On répète les mêmes actes avec le calice. Après quelques prières qui se rapportent toujours au sacrifice, vient. 3) La „commemoratio pro defunctis“, composée de prières pour les morts et pour les fidèles, qui ont pour but de faciliter l'accès de la communauté des saints et de communiquer la bénédiction céleste, par la sainte communion.

La troisième partie de la messe, c'est la „communio“ c'est-à-dire la communion avec les saints sacrements. Elle commence par le „Notre Père“, qui résume les biens qu'on peut obtenir par Jésus-Christ et par son saint sacrifice. Après une courte paraphrase de cette prière, suit la fraction de l'hostie qui symbolise, d'une part, la fraction du pain à la sainte Cène, et de l'autre, la mort violente du Christ. On en mélange une partie avec le sang sacré, pour symboliser que le Christ tout entier est reçu sous chaque espèce. Après la prière „Agnus Dei“ trois fois répétée et après trois autres prières préparatoires, le prêtre prend la communion sous les deux espèces, en prononçant ces paroles: „Corpus (resp. sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam“. S'il y a des laïcs qui veulent communier, on leur donne des oblata (la communion sous l'espèce du pain) ressemblant à des pains à cacheter.

Enfin, suit la „postcommunio“, qui contient quelques prières comme actions de grâce, puis les mots „ite, missa est“, la bénédiction du prêtre et la lecture de Jean I, 1—14.

La messe que nous venons de décrire est la „missa solemnis“. Il y a encore des „missae privatae“ ou „patri-

culares", qui sont plus simples, ne comprenant pas de cantiques ou de pompe extérieure: Les „missae solitariae", c'est-à-dire les messes auxquelles personne ne participe, sont interdites.

### 3. La vie religieuse et morale.

Le clergé catholique romain, ainsi que les théologiens de cette Eglise, s'est efforcé de réglementer tout ce que chaque Chrétien doit faire et croire, en tâchant de fixer les limites qui séparent le Catholicisme romain du Protestantisme et de préserver les fidèles de la tentation de passer au Protestantisme. Le clergé a trouvé divers moyens pour imposer aux fidèles la stricte observation de ces prescriptions parfois exagérées. La religion s'est transformée de cette manière en quelque chose de mécanique, qui consiste essentiellement dans l'accomplissement extérieur des obligations imposées par l'Eglise dirigeante. Le rapport avec Dieu, rapport exprimé par la prière, n'est plus quelque chose d'intérieur, qui naît spontanément de la conviction profonde, mais un acte venu du dehors: l'accomplissement d'une loi, dont l'Eglise est le gardien. Ce n'est donc plus l'ardeur des sentiments avec lesquels on prie, ni la pureté de l'intention dont on est animé qui décident de la valeur d'une prière, mais sa quantité: sa longueur et le nombre de fois qu'on la répète. C'est ce que nous prouve l'institution des neuvaines, des prières du rosaire, des chemins de la croix et de ce que les Jésuites appellent leurs exercices spirituels, etc. etc. Par „neuvaine", on étend neuf jours de prières en l'honneur d'un saint quelconque. On répète les mêmes prières pendant ces neuf jours.

Le fait que la prière est rendue mécanique par une continue répétition s'évidente par les prières du *rosaire*. Dans un rosaire complet en l'honneur de la sainte Vierge, on récite le „Notre Père" dix fois et „l'Ave Maria" 150 fois. Le rosaire est divisé en 15 décades ou „lois" d'après le nombre des 15 perles (rossades) qui composent le rosaire. Pendant la prière des décades on rappelle ce qu'on nomme la „vie cachée de Jésus", à savoir: la conception de Jésus par l'Esprit-Saint, la salutation d'Elisabeth avant même la naissance, la circoncision, la discussion qu'eut Jésus avec les

docteurs de la loi dans le temple de Jérusalem à l'âge de 12 ans, etc. Celui qui répète ce rosaire chaque jour, pendant une année, reçoit une indulgence plénière. Sur le „chemin de la Croix“ le fidèle contemple la passion du Sauveur, représentée en 14 scènes, qu'on appelle des „stations“. A chaque étape on prononce — à part une prière appropriée à la scène qui est représentée — le Notre Père et d'autres prières plus courtes, qui sont les mêmes pour toutes les stations. La récitation de toutes les prières comprises dans les stations donne droit à une indulgence partielle. N'importe qui peut répéter plusieurs fois par jour ces prières, et chaque fois il obtiendra une indulgence. Les exercices spirituels de Jésuites consistent dans la concentration de la pensée sur un seul objet : méditation pieuse, lecture spirituelle, prière à haute voix, etc., dont on ne doit pas distraire sa pensée. Il est certain que par la répétition ininterrompue de prières qui restent toujours les mêmes et par la concentration de la pensée sur une idée quelconque, les fidèles restent pris par ces prières ou méditations. Cependant avec le temps, tout cela devient quelque chose de machinal et la bouche prononce les paroles prescrites, les yeux regardent les icônes qui sont en face d'eux, tandis que la pensée vole ailleurs. Ce danger a été remarqué par les théologiens catholiques romains eux-mêmes. C'est pourquoi Liguori donne les instructions suivantes, pour s'en préserver : „Pendant la prière, tu dois penser à réveiller ton attention et à approfondir ton recueillement, de temps en temps... L'attention interne est de trois sortes : elle peut se rapporter aux mots, au sens des mots, ou à Dieu. Si tu t'efforces à bien prononcer les mots, tu portes ton attention sur les mots. Si tu cherches à comprendre la signification des mots et à les mettre en rapport avec une prononciation correspondante aux désirs de ton coeur, tu portes ton attention sur le sens. Enfin, si pendant ta prière, tu es occupé dans ton intérieur avec Dieu, tu diriges alors ton attention sur Dieu et c'est la forme la plus parfaite de l'attention“. D'après ceci, on voit que l'on peut penser aux paroles seulement, ou bien uniquement à leur sens, pendant la prière, sans même penser à Dieu, auquel on adresse la prière. Mais, de plus, il y a un péril encore plus grave dans le fait que l'homme, au lieu de se repentir des péchés qu'il a commis, s'en estime libéré dès qu'il a prononcé 100 ou 1000 fois

l'„Ave Maria“ ou le „Pater“ ou une autre prière, sans chercher à se corriger pour l'avenir.

Nous trouvons même une sanction officielle de l'efficacité de la prière, attribuée au nombre des répétitions, dans la constitution „Auctorem fidei“ de Pie VI, datée du 28 Août, 1794, par laquelle on condamne les décisions du concile de Pistoja : „L'enseignement qui considère comme superstition toute importance qu'on donne à un nombre déterminé de prières d'exercices pieux, etc., est fausse, audacieuse, scandaleuse, dangereuse, pleine d'injures envers la piété des fidèles, dérogoire à l'autorité de l'Eglise et fautive“, (Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, etc... § 1427).

Si l'on considère le but final de la vie morale, dans le Catholicisme romain, mené jusqu'à ses dernières limites, on trouve qu'il est, en partie, égoïste : on y cherche à obtenir des mérites pour la vie éternelle et l'amointrissement ou même le rejet complet des peines temporaires auxquelles on dit être soumis à cause du péché. A ceux qui combattent le bon combat, jusqu'à la fin et qui espèrent en Dieu, on doit présenter la vie éternelle, autant comme une grâce promise aux fils de Dieu, par la miséricorde de Jésus-Christ, que comme une récompense qui leur sera impartialement gagnée par leurs bonnes oeuvres et leurs mérites, conformément à la promesse divines“, (Trid. ch. XVI). Ce n'est donc pas la gloire de Dieu, mais seulement la satisfaction de l'intérêt personnel, le souci d'assurer l'éternité, qui forme le mobile des actions morales. On ne peut pas nier le fait que ce but de la moralité catholique soit concentrique à celui qui se propose de glorifier Dieu par des actions. Cependant, il est de beaucoup inférieur et déterminé par des vues moins larges que l'autre ; car dans le monde spirituel, de même que dans le monde matériel, l'aspect d'une chose change, selon le point de vue duquel on le regarde. Nous ne pouvons pas, non plus, nier que la littérature théologique, si riche des Catholiques romains contienne de nombreux passages, très souvent d'une beauté merveilleuse, dans lesquels on présente comme but final la gloire de Dieu, qui reste le but suprême de la vie. Mais ces principes demeurent écrits sur le papier et pour l'école, tandis que dans la vie quotidienne, par sa manière de distribuer la grâce, par ses sacrements, par ses prières et par ses indulgences, l'Eglise met

uniquement en relief le principe de la vie éternelle, en laissant au second plan la gloire de Dieu.

La condition indispensable pour croire dans la valeur morale de nos actions est la supposition que le Chrétien peut accomplir entièrement la loi divine : „Dieu n'ordonne pas des choses impossibles; mais il conseille qu'on fasse ce qu'on peut et qu'on demande ce qu'on ne peut pas faire. Ensuite, il nous aide à pouvoir tout accomplir“ : „Si quelqu'un soutient que les préceptes divins sont impossibles à observer, même par l'homme justifié, qu'il soit anathème“, (Trid. VI séance, ch. 11 et can. 18).

La différence entre les péchés, ainsi que leur classement, est établie plutôt d'après leur présentation extérieure que d'après la direction qui a présidé à leur perpétration. Il est à remarquer que la méthode scolastique a introduit la même manière de procéder pour les vertus aussi. Pour qu'une oeuvre soit bonne, ce n'est pas absolument indispensable qu'elle jaillisse de la charité ou de l'amour de Dieu, il suffit d'y avoir une bonne intention. En effet, Bellarmin (de Justificatione V. 15) dit bien : „Bonum opus non est meritorium vitae aeternae, nisi ex caritate procedat“, seulement cette condition n'est pas admise sans restrictions, c'est-à-dire n'est pas considérée comme „de fide“, parce que l'Eglise a condamné une opinion semblable, soutenue par Michel Bajus : „Il n'y a pas de véritable soumission à la loi, sans amour“, et par Quesnel : „La soumission à la loi doit provenir d'une source et cette source c'est l'amour“.

En parlant avec plus de précision, c'est la „bona intentio“ qui prête à l'action la qualité d'être correcte. Pour qu'une action soit bonne au vrai sens du mot, elle doit être rapportée à Dieu, selon le mot suivant de Liguori : „Dans l'accomplissement des bonnes oeuvres nous pouvons avoir l'intention de plaire à Dieu et de remplir sa volonté sainte. C'est cette intention qu'on appelle, d'habitude, une bonne intention ou une pure intention. C'est la disposition la plus parfaite et la plus méritoire à la fois“, (Leick, Abrégé d'après Liguori, publié sous le titre : Schule der christlichen Vollkommenheit für Welt und Ordensleute, 1886, p. 685).

De ces quelques idées ressort la notion d'une double moralité, qu'on demande à deux catégories d'hommes : l'une, plus basse et, pourtant, correcte; l'autre, plus haute, pour

l'„Ave Maria“ ou le „Pater“ ou une autre prière, sans chercher à se corriger pour l'avenir.

Nous trouvons même une sanction officielle de l'efficacité de la prière, attribuée au nombre des répétitions, dans la constitution „Auctorem fidei“ de Pie VI, datée du 28 Août, 1794, par laquelle on condamne les décisions du concile de Pistoja : „L'enseignement qui considère comme superstition toute importance qu'on donne à un nombre déterminé de prières d'exercices pieux, etc., est fausse, audacieuse, scandaleuse, dangereuse, pleine d'injures envers la piété des fidèles, dérogoire à l'autorité de l'Eglise et fautive“, (Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, etc... § 1427).

Si l'on considère le but final de la vie morale, dans le Catholicisme romain, mené jusqu'à ses dernières limites, on trouve qu'il est, en partie, égoïste : on y cherche à obtenir des mérites pour la vie éternelle et l'amoindrissement ou même le rejet complet des peines temporaires auxquelles on dit être soumis à cause du péché. A ceux qui combattent le bon combat, jusqu'à la fin et qui espèrent en Dieu, on doit présenter la vie éternelle, autant comme une grâce promise aux fils de Dieu, par la miséricorde de Jésus-Christ, que comme une récompense qui leur sera impartialement gagnée par leurs bonnes oeuvres et leurs mérites, conformément à la promesse divines“, (Trid. ch. XVI). Ce n'est donc pas la gloire de Dieu, mais seulement la satisfaction de l'intérêt personnel, le souci d'assurer l'éternité, qui forme le mobile des actions morales. On ne peut pas nier le fait que ce but de la moralité catholique soit concentrique à celui qui se propose de glorifier Dieu par des actions. Cependant, il est de beaucoup inférieur et déterminé par des vues moins larges que l'autre ; car dans le monde spirituel, de même que dans le monde matériel, l'aspect d'une chose change, selon le point de vue duquel on le regarde. Nous ne pouvons pas, non plus, nier que la littérature théologique, si riche des Catholiques romains contienne de nombreux passages, très souvent d'une beauté merveilleuse, dans lesquels on présente comme but final la gloire de Dieu, qui reste le but suprême de la vie. Mais ces principes demeurent écrits sur le papier et pour l'école, tandis que dans la vie quotidienne, par sa manière de distribuer la grâce, par ses sacrements, par ses prières et par ses indulgences, l'Eglise met

uniquement en relief le principe de la vie éternelle, en laissant au second plan la gloire de Dieu.

La condition indispensable pour croire dans la valeur morale de nos actions est la supposition que le Chrétien peut accomplir entièrement la loi divine : „Dieu n'ordonne pas des choses impossibles; mais il conseille qu'on fasse ce qu'on peut et qu'on demande ce qu'on ne peut pas faire. Ensuite, il nous aide à pouvoir tout accomplir“. „Si quelqu'un soutient que les préceptes divins sont impossibles à observer, même par l'homme justifié, qu'il soit anathème“, (Trid. VI séance, ch. 11 et can. 18).

La différence entre les péchés, ainsi que leur classement, est établie plutôt d'après leur présentation extérieure que d'après la direction qui a présidé à leur perpétration. Il est à remarquer que la méthode scolastique a introduit la même manière de procéder pour les vertus aussi. Pour qu'une oeuvre soit bonne, ce n'est pas absolument indispensable qu'elle jaillisse de la charité ou de l'amour de Dieu, il suffit d'y avoir une bonne intention. En effet, Bellarmin (de Justificatione V. 15) dit bien : „Bonum opus non est meritorium vitae aeternae, nisi ex caritate procedat“, seulement cette condition n'est pas admise sans restrictions, c'est-à-dire n'est pas considérée comme „de fide“, parce que l'Eglise a condamné une opinion semblable, soutenue par Michel Bajus : „Il n'y a pas de véritable soumission à la loi, sans amour“, et par Quesnel : „La soumission à la loi doit provenir d'une source et cette source c'est l'amour“.

En parlant avec plus de précision, c'est la „bona intentio“ qui prête à l'action la qualité d'être correcte. Pour qu'une action soit bonne au vrai sens du mot, elle doit être rapportée à Dieu, selon le mot suivant de Liguori : „Dans l'accomplissement des bonnes oeuvres nous pouvons avoir l'intention de plaire à Dieu et de remplir sa volonté sainte. C'est cette intention qu'on appelle, d'habitude, une bonne intention ou une pure intention. C'est la disposition la plus parfaite et la plus méritoire à la fois“, (Leick, Abrégé d'après Liguori, publié sous le titre : Schule der christlichen Vollkommenheit für Welt und Ordensleute, 1886, p. 685).

De ces quelques idées ressort la notion d'une double moralité, qu'on demande à deux catégories d'hommes : l'une, plus basse et, pourtant, correcte; l'autre, plus haute, pour

laquelle on demande la participation intérieure aussi. Sur la base de ce classement de la moralité on divise aussi les fidèles, en deux classes, en deux rangs ou catégories: Il y a des „fidèles d'un second rang“, qui, par un acte de foi implicite écoutent et accomplissent tout ce que l'Église ordonne, sans chercher à se rendre pleinement compte et en connaissance de cause de tout ce en quoi ils croient et sans essayer d'entrer eux-mêmes en rapport direct avec Dieu. Sans rapporter tout à Dieu, le Chrétien peut satisfaire à la loi. Dans des cas d'incertitude—*casus conscientiae*—où les lois divines et humaines laissent de la place au doute et à l'incertitude, l'homme doit tenter de gagner la certitude.

Mais ce n'est pas en suivant le sens moral placé par Dieu dans l'homme, à savoir la conscience, qu'on peut arriver à ce résultat, mais en consultant les autorités théologique et en comparant les différentes réponses qu'on a déjà données au sujet du point douteux mis en question. C'est sur cette voie que la Morale Casuistique est arrivée au : *tutorisme, probabilisme, aequiprobabilisme, probabiliorisme*, etc. Les fidèles du premier rang (*status perfectionis*) sont au dessus de l'ordre naturel de la vie, dans laquelle règne l'accomplissement de la loi.

A ce degré de perfection — *vita seraphica* — n'arrivent que ceux qui prennent l'obligation d'observer les conseils évangéliques, à savoir: la pauvreté volontaire, le célibat et la soumission à un directeur de conscience, préceptes qu'on observe seulement dans l'état monacal. C'est ainsi que le Chrétien peut gagner plus de mérites qu'il ne lui est nécessaire pour son salut, c'est ainsi qu'il accomplit des bonnes oeuvres qui sont plus que méritoires, „*opera supererogatoria sive supererogationis, ou bien, opera de meliori*“. L'excédent de ces mérites est ramassé dans le trésor de l'Église, qui les distribue, par les indulgences, à ceux qui ont un déficit moral.

La place exagérée donnée aux conseils évangéliques nous explique — jusqu'à un certain point — l'étendue que le monachisme a pris au sein du Catholicisme, ainsi que la campagne si véhémement que le Protestantisme mène contre eux. Le célibat du clergé reste en tout cas, toujours une occasion de scandale et de suspicions.

# QUATRIEME PARTIE

## LE PROTESTANTISME

### CHAPITRE I.

#### INTRODUCTION HISTORIQUE.

##### 1. L'état actuel.

Le „Protestantisme“ est un terme générique sous lequel on comprend une foule immense de communautés religieuses, dont l'origine est la Réformation religieuse du XVI siècle. Beaucoup de ces communautés religieuses sont récemment nées du sein des communautés plus anciennes. On pourrait même dire que le seul lien véritable des communautés protestantes est leur titre de protestantes, car, en ce qui concerne la doctrine, elles sont si différentes qu'il est très difficile d'établir des points communs. Il manque au Protestantisme une unité organique telle que celle de notre Eglise ou celle de l'Eglise catholique romaine. Au sein de cette confession nous trouvons des Eglises nationales, libres ou à moitié libres, des Eglises conduites par un synode ou par un consistoire ou par le synode et les consistoires en même temps (diarchie). D'autres sont dirigées par des comités élus à la fois par la communauté et les pasteurs, d'autres par les pasteurs seulement. Certaines enfin, sont conduites par des ministres qui se réclament du droit divin, d'autres par des ministres qui se réclament du droit humain et d'autres ne reconnaissent aucune sorte d'autorité dirigeante, etc., etc.

Les différences doctrinales peuvent être grandes au sein de la même confession au sens large du mot. Pensons, pour

le Luthéranisme, à Luther, Mlancton, Calovius, Flacius, Amsdorf et d'autres : ou bien à une époque plus rapprochée de nous à un Hoffmann, à Philippi, Hengstenberg, Bauer et d'autres ; ou enfin, à d'autres, plus près encore, à Th. Zahn, Zökler, Pfleiderer, Luthard, Francke, Loofs, Holzman, Seeberg, Harnack, Karl, Bart a. d. s. Chacun combat l'autre — bellum omnium contra omnes — et pourtant chacun est fier de s'appeler Luthérien.

Il ne peut être question d'une union dogmatique, même pas au sein d'une même communauté ; d'autant moins peut-il en être question entre les diverses communautés. Les essais si répétés et si discutés, surtout, de réaliser l'union entre les Luthériens et les Calvinistes nous le prouvent suffisamment.

Le Protestantisme domine surtout au nord de l'Europe et dans l'Amérique du nord. Le nombre de tous les Protestants s'élève au chiffre d'environ 165.000.000 fidèles. Les Luthériens en comptent à peine 55.000.000 partagés ainsi : dans les états germaniques environ 35.000.000, en Suède 5.893.658, en Norvège environ 2.735.500, en Finlande 3.453.523, en Danemark 3.221.843. Dans ces trois derniers pays, l'Eglise luthérienne a une constitution épiscopale. En Suède se trouve un archevêque, dont la résidence est à Upsal, et encore 6 autres évêques. En Danemark il y a sept évêchés et encore un en Islande. La Finlande a un archevêque à Helsingfors et deux autres évêques. En Russie, il y a environ 3 à 4.000.000 de Luthériens, conduits par un surintendant général dont la résidence est à Leninegrad. En Autriche il y en a 313.697, en Hongrie 500.000, la Suisse en compte 1.500.000, la France 7 à 800.000. On ne peut pas parler des autres pays de l'Europe, car les Protestants y sont trop peu nombreux.

Comme Calvinistes véritables, constitués en Eglises nationales, il n'y en a sur le continent européen qu'environ 10.000.000, les autres constituent des sectes. L'Eglise épiscopale vient ensuite avec ses 24.000.000 d'adeptes, dont la plupart se trouvent en Angleterre et dans les colonies anglaises, ainsi qu'aux Etats-Unis. Les Presbitériens et les Indépendants comptent en Angleterre, dans les colonies et en Amérique environ 25.000.000, les Méthodistes (plutôt en Amérique qu'en Europe) environ 18.000.000, les Baptistes 10.000.000, l'Armée du Salut 1.500.000, les Quakers, 250.000, les Unitaires, 250.000, les Mormons 250.000, les Hernhutiens 200.000, les Mennonites,

200.000, les Darbistes 180.000, les Adventistes 200.000, les Swedemborgiens 25.000, les Irvingiens 20.000, les Spiritistes, Socialistes et Positivistes 8.000.000. D'autres sectes moins importantes ne comptent, ensemble, qu'environ 1.000.000 d'adhérents.

## 2. L'Origine historique et l'essence du Protestantisme.

1. Plus l'Eglise catholique romaine étendait sa domination en christianisant les peuples germaniques du nord de l'Europe, plus elle perdait son caractère spirituel, se transformant bien vite en une puissance humaine, qui revendiquait la suprématie sur tous les états et sur toutes les nations. Elle a non seulement dû changer extérieurement—dans le domaine du droit et de l'administration ecclésiastiques—d'une façon importante, pour correspondre au but qu'elle poursuit maintenant, mais elle a aussi évolué au point de vue dogmatique, tandis que sa vie religieuse languissait et dépérissait à cause de l'ignorance, de la corruption, des superstitions et d'autres maux de ce genre. La science théologique—et plus précisément la Scolastique—qui avait rendu des services incalculables à l'Eglise, par la refonte des données théologiques existantes et par la systématisation de la doctrine chrétienne, dut chercher de plus en plus un refuge dans la sophistique, pour pouvoir justifier les tendances et les abus de la hiérarchie. C'est pourquoi on sentait profondément au début du XV siècle la nécessité d'une réforme de l'Eglise. Des tentatives ne tardèrent pas à se faire jour, mais sans succès, car les temps n'étaient pas encore accomplis, les esprits n'étaient pas suffisamment préparés.

Les efforts des conciles réformateurs du XV siècle, pour rendre la liberté à l'Eglise, marquèrent le combat livré par les degrés inférieurs de la hiérarchie pour s'émanciper de la tutelle des degrés supérieurs, lorsqu'ils n'étaient pas la lutte des nations contre l'orgueil satanique des papes.

Quant aux efforts accomplis par quelques savants de l'époque pour relever la Théologie de sa décadence et par d'autres qui réalisèrent en partie un réveil de la mystique chrétienne, refuge des âmes fatiguées de la Scolastique, ils n'exercèrent leur influence que dans des cercles plus restreints. Huss finit sur le bûcher, en annonçant par des pa-

roles prophétiques le triomphe de la Réformation<sup>1</sup>), et le mouvement qu'il avait commencé perdit de son importance ecclésiastique à mesure qu'il devint une lutte nationale de la nation bohémienne.

L'humanisme combattit avec quelque succès le monachisme et ébranla quelque peu la hiérarchie, mais ne fut pas en état de donner une vie nouvelle à l'Eglise. On pourrait dire qu'il planait dans des sphères trop élevées, qu'il s'adressait uniquement aux esprits cultivés, sans descendre jusqu'à la foule, qui constitue la base de la pyramide sociale. C'est pourquoi il ne réussit pas dans son entreprise.

Les réformateurs ont procédé d'une manière plus pratique. Ils se sont adressés au sentiment religieux de l'homme en général. Ils commencèrent par les choses pratiques et connues, qui pourtant étaient d'un intérêt capital pour les simples fidèles, puis procédèrent à la réforme du service divin et combattirent le trafic des indulgences. Ils contestèrent ensuite l'autorité de la hiérarchie, du pape, des conciles et de la Tradition, défendirent la liberté absolue en matière religieuse et enfin, avec la réforme de la vie intérieure, ils enseignèrent la justification. Voilà comment ils réussirent à arracher les âmes à la puissance papale. Le temps était alors venu, car les esprits y étaient préparés. Ce qui est à regretter c'est que, dans l'ardeur du combat et, à cause même de la résistance et de l'inflexibilité de la hiérarchie, les réformateurs sont allés trop loin, en rejetant beaucoup d'enseignements et de pratiques qu'ils auraient dû, pourtant, maintenir.

Si nous considérons de plus près le principe fondamental du Protestantisme, nous devons reconnaître qu'il n'est pas uniquement négatif — en ce qu'il conteste l'autorité du pape et de toute autorité ecclésiastique en général — mais aussi positif. Ce principe positif ne consiste pas uniquement dans la libération du sujet lui-même et dans le rétablissement de l'autonomie de la conscience. En effet, si un pareil mouvement n'a pas tardé à se produire au moment de la Réformation, les Protestants affirment cependant que le mobile principal de leur action est l'étude des conditions à remplir, pour approcher du salut et se l'approprier véritablement, autrement dit, la doctrine de la justification.

1. „Aujourd'hui vous brûlez une pauvre oie (oie=huss en slave), mais de mes cendres renaîtra un cygne (Luther) que vous ne pourrez plus brûler“.

Ils désirent qu'on regarde la justification comme le point sur lequel leur pensée s'est le plus concentrée. Et ils ont raison. Les Protestants nient toute autorité qui voudrait de l'extérieur enchaîner leur esprit, ainsi que leur conscience, dans le domaine de la foi: „C'est à chacun de nous que revient le soin de penser à rendre compte devant Dieu pour ce qui concerne l'honneur de Dieu, le salut et le bonheur de notre âme“. Voilà les mots que les défenseurs de la Réformation ont prononcés dans la diète de Spire (19 Avril 1529), en protestant contre les accusations des Catholiques. De là leur est venu le nom de „Protestants“. Cette protestation même — disent-ils — trouve son origine dans la révolte de la conscience chrétienne contre la fausse doctrine, que l'on professait en ce qui concerne l'acquisition du salut. Elle s'élève contre l'interposition de l'autorité ecclésiastique entre les Chrétiens et leur Sauveur, comme si la communion des âmes avec le Christ devait se rétablir par la soumission à un décret de la hiérarchie sur la foi et par l'acceptation légale d'une discipline ecclésiastique. Pour soutenir cette thèse, les Protestants se fondent sur l'affirmation que l'autorité unique et la règle infaillible de la foi ce sont les Saintes Ecritures et tout spécialement le Nouveau Testament: l'Evangile. L'émancipation vis-a-vis de la hiérarchie ne veut donc pas dire liberté sans discipline, mais attachement au Christ et à sa sainte parole, en un mot, liberté véritable de fils de Dieu. La conscience libre de soi doit être la conscience souveraine de l'homme uni au Christ par la foi, dont parle l'Apôtre Paul, lorsqu'il s'écrie dans l'épître aux Romains (VIII, 33 sq.): „Qui accusera les élus de Dieu? etc...“.

C'est la justification par la foi—sola fide—en opposition avec la justification par la foi et les bonnes oeuvres, qui forme le „principe matériel“ du Protestantisme, c'est-à-dire sa doctrine fondamentale. Son „principe formel“ ou „constitutif“ est l'acceptation des Saintes Ecritures comme source unique de la connaissance de la vérité qui sauve. Ce principe scripturaire conduit à une étrange notion d'Eglise. En opposition avec la communauté compacte des fidèles liés entre eux par des lois et des pratiques fondées sur la Sainte Ecriture et sur la Tradition et dirigés par une hiérarchie de droit divin, l'Eglise — telle qu'elle se présente dans l'Orthodoxie orientale et dans le Catholicisme romain — le Protestantisme croit pouvoir soutenir que

l'Eglise n'est qu'un agrégat d'individus, dont chacun prétend se trouver en communion immédiate et personnelle avec le Christ, sans se sentir inclus dans une totalité et sans reconnaître d'autre autorité à côté de celle des Ecritures! C'est ici—d'après les Protestants—la notion de l'Eglise telle qu'elle se trouve dans les Ecritures. Selon le rapport personnel, dans lequel se trouve le Chrétien avec le Christ, il est un membre mort ou vivant de l'Eglise. C'est par conséquent du rapport du fidèle avec le Christ que dépend son rapport avec l'Eglise et non pas l'inverse. Regrettable confusion entre la vérité et l'erreur!

Voilà quelques mots sur le Protestantisme, en général. Maintenant il faut donner des particularités de l'enseignement de chaque réformateur, pour les caractériser.

2. *Luther* veut par dessus tout restaurer les trésors que Dieu lui-même nous a donnés, objectifs et sûrs. La conviction personnelle que nous avons dans les cieux un Dieu, qui est notre Père, la certitude pleine que nous sommes libérés par le Christ de l'esclavage du péché et de la mort et réintégrés dans l'état de fils de Dieu, voilà les principales qualités qui font le Chrétien, d'après Luther. Les Saintes Ecritures nous enseignent la volonté du Père céleste et nous montrent les moyens de l'accomplir, tandis que les sacrements nous donnent de nouvelles forces pour atteindre ce but. C'est ce mysticisme qui forme le noyau du Luthéranisme. Quant à la vie morale et à l'organisation de l'Eglise, Luther ne s'y entend pas du tout. Toute son attention est concentrée sur la pureté de la foi, avec le seul but de la certitude du salut, tandis que l'élément moral est entièrement ignoré.

C'est pourquoi son Eglise se maintient plutôt par la discipline et par le bon sens de ses membres que par la doctrine abstraite de la foi. Luther cherche à remédier au manque d'organisation de son Eglise, en la remplaçant par l'objectivité de la grâce dans les sacrements et en faisant de ceux-ci l'objet autour duquel les fidèles doivent serrer leurs rangs. C'est une des causes—peut être la principale—pour lesquelles Luther ne s'éloigne pas trop de l'enseignement de l'Eglise oecuménique sur les sacrements: ils servent de moyen de discipline ecclésiastique. D'après ce que nous venons de dire, la doctrine luthérienne peut être concentrée autour des deux points: a) une tendance permanente, quoique unilatérale et

sans rapport étroit avec la vie morale, vers la certitude du salut; b) une appréciation juste de l'objectivité des sacrements, dans l'intérêt d'une profonde certitude du salut personnel, ce second point n'étant pas d'ailleurs suffisamment rattaché au premier, pour qu'il puisse paraître en dépendre.

L'Orthodoxie luthérienne professe les deux points en leur donnant une importance égale. Cependant, les tendances divergentes de l'esprit de Luther, préfèrent l'un ou l'autre de ces points.

La réforme de Luther peut être caractérisée par les termes : *pastorale et religieuse*.

3. *Zwingli*, imprégné de culture humaniste, montre partout des préoccupations plutôt pratiques et morales que mystiques et spéculatives, à l'opposé de Luther. Il veut avant tout rétablir la discipline ecclésiastique et la pureté du culte. Il rompt plus décidément avec l'Eglise romaine et avec la Tradition que Luther et entreprend résolument la fondation d'une Eglise nouvelle, qui correspond à l'organisation républicaine de sa patrie. Dieu est l'Être absolu, Maître unique de tout ce qui existe. Depuis l'éternité, il a prédestiné une partie des hommes au bonheur éternel, l'autre partie à la perdition éternelle. Rien ne doit s'interposer entre Dieu et ses élus : ni l'Eglise, ni les sacrements, ni une créature quelconque. Rien ne peut arracher à la condamnation celui qui n'a pas été élu, de même que rien ne peut détourner de la voie du salut celui qui a été élu par Dieu. Mais, puisque personne ne peut savoir s'il est élu ou non, chacun doit observer l'enseignement de l'Écriture Sainte, qui est la révélation de Dieu et montre sa volonté. Le règne du Christ est extérieur. Il est identique à l'état politique. C'est pourquoi, le Chrétien doit être, avant tout, un bon citoyen. C'est la formation de bons citoyens qui est le but pratique que *Zwingli* se propose. C'est pourquoi sa réformation peut être caractérisée par les termes : *politique et morale*.

4. *Calvin* a été, à ses débuts, presque Luthérien par ses nouvelles conceptions religieuses; mais plus tard, il emprunta beaucoup de ses opinions à *Zwingli*, sans tout de même abandonner le souvenir du Catholicisme romain. Il s'efforce de garder la moyenne entre Luther et *Zwingli*. Avec Luther, il est d'accord quant à la spéculation, avec *Zwingli* quant à la partie pratique, de sorte que sa réformation accuse, en quelque sorte, un carac-

tère mixte. En combinant les deux tendances—théorique et pratique—par son talent d'organisateur, Calvin construisit un édifice grandiose de science théologique, qui exerça une action sensible sur la Théologie luthérienne aussi. Sur le principe réformé de l'invisibilité de l'Eglise, il bâtit une Eglise nouvelle, dans laquelle chaque tempérament trouve son expression particulière, et où pourtant la totalité vit en harmonie et en paix, dans l'unité du même système : clergé et laïcs, vie religieuse et vie morale, doctrine et législation positive indiquant les oeuvres à accomplir, parole de Dieu et sacrements, prédestination et liberté personnelle, etc. On ne s'étonnera pourtant pas, si dans cet assemblage, la violence et l'arbitraire trouvent normalement leur part. L'exagération de la tendance sectaire dans laquelle Luther a été poussé par son opposition passionnée aux Papistes, l'outrance avec laquelle il mit l'accent sur la foi qui justifie seule, comme sur l'Eglise invisible, ont trouvé leur correctif dans le système de Calvin, qui recule de quelques pas, pour se rapprocher de la source, d'où ces opinions excessives étaient parties : l'Eglise romaine. Selon l'affirmation des théologiens luthériens eux-mêmes, c'est à Calvin que revient l'honneur d'avoir ramené le Protestantisme sur son chemin propre, qu'il ne devait plus quitter, tant au point de vue pratique, qu'au point de vue théorique.

C'est sous la forme calviniste que le Protestantisme a pénétré dans toutes les parties du monde, où l'on peut parler de Protestantisme, tandis que le Luthéranisme est limité au nord de l'Europe et là même on sent nettement l'influence du Calvinisme. Quant au Zwinglianisme, ce n'est pas la peine d'en parler. La réformation de Calvin peut être qualifiée de *théocratique et morale*.

5. En ce qui concerne la différence de principes entre le Luthéranisme et le Calvinisme, il est difficile de rien dire avec précision, car les théologiens ne sont pas d'accord pour reconnaître les points qui les différencient. Les uns ont soutenu que c'est le principe matériel de la justification par la foi seule, qui forme l'essence du Luthéranisme et que c'est le principe formel de la Sainte Ecriture, en tant que base unique du Christianisme, qui constitue l'essence du Calvinisme (Max Göbel). D'autres ont prétendu que le Luthéranisme proteste plutôt contre les éléments juifs des enseignements et des pratiques de l'Eglise romaine, tandis que le Calvinisme s'élève

contre l'élément païen (Al Schweizer, I. I. Herzog). D'autres ont dit que le Luthéranisme met l'accent sur la foi, tandis que le Calvinisme soutient aussi les bonnes oeuvres et, en rapport avec celles-ci, la doctrine de la prédestination (Schneckenburger, Güder). D'autres, enfin, ont affirmé que l'idée qui domine dans le Luthéranisme c'est l'amour, tandis que dans le Calvinisme c'est l'honneur de Dieu, etc. etc.

Comme dernière observation, nous devons ajouter que le Luthéranisme n'a donné naissance à aucune secte importante et que presque toutes les sectes religieuses du Protestantisme sont exclusivement calvinistes, comme par exemple : les Puritains, les Baptistes, les Quakers, les Mennonites, les Sociniens les Méthodistes, les Irwingiens, etc... etc...

## CHAPITRE II.

### LES SOURCES SYMBOLIQUES.

#### 1. Considérations générales.

Dans le Protestantisme, on compte comme sources symboliques les livres symboliques du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais le Protestantisme n'a pas pour ces livres, comme d'ailleurs pour n'importe quel livre, la même considération que celle qui s'attache à des livres semblables dans l'Eglise orthodoxe orientale ou catholique romaine. Et cela pour plusieurs raisons : *a)* Le Protestantisme ne reconnaît aucune autorité, en matière de foi, en dehors de la parole de Dieu (les Saintes Ecritures). Ce serait donc une erreur que de chercher à reconstituer le Protestantisme sur le type que représentent les livres symboliques du XVI<sup>e</sup> siècle : c'est un type ancien dont on ne garde plus aujourd'hui que des traits généraux — à peu d'exceptions près, parmi les théologiens — et ces traits là sont tellement modifiés qu'on peut à peine reconnaître la ressemblance. *b)* Dans l'Eglise réformée, les livres symboliques sont moins normatifs que dans l'Eglise luthérienne, parce qu'ils ne sont que des compositions tardives, qui se sont développées dans l'intention d'éclairer les principes fondamentaux compris dans les institutions et les Catéchismes des réformateurs Calvin et Zwingli. *c)* Pendant la composition des livres symboliques, le Protestantisme ne s'était pas entièrement

émancipé de l'autorité ecclésiastique, le principe synodal n'était pas encore abandonné, de sorte que les idées qui en sont le reflet — idées tout-à-fait rejetées par le Protestantisme contemporain — se retrouvent ici et là, dans ces écrits.

*d)* C'est pour aplanir les conflits entre les différents partis religieux, qui menaçaient par leurs disputes d'étouffer dans son berceau l'oeuvre de la Réformation, que les livres symboliques ont été composés. Voilà, pourquoi ils font de nombreuses concessions sur certains points, ou se révèlent trop conservateurs sur d'autres, selon les nécessités. Ceci est vrai surtout pour les livres luthériens. Presque nulle part la réflexion n'a agi en toute liberté; elle a été plus ou moins contrainte, de sorte que la plupart du temps, les livres symboliques ont l'aspect de traités de paix, dont les stipulations ont été obtenues après des marchandages et s'appuient sur les artifices du langage diplomatique, ou bien ils sont — comme Harnack le disait dans ses cours sur la Théologie symbolique — un toit hâtif, accepté par nécessité, pour un édifice pas encore terminé.

*e)* Parmi les livres symboliques, qu'on a plus ou moins reconnus comme officiels, manque l'écrit de Luther: Sur la „liberté du Chrétien“, que les symbolistes citent très souvent à cause de l'importance de son contenu. Il en ressort donc que la liste des livres symboliques n'est pas complète et celui qui les étudie est obligé de chercher sa matière en dehors des sources officiellement reconnues.

*f)* Enfin, les livres symboliques ne sont guère que théoriquement l'expression de l'essence du Protestantisme, car la liberté qui règne au sein de cette confession permet à chaque théologien qui les étudie, de les interpréter „ad libitum“, pour ne point parler de ceux qui ignorent totalement leur existence, de sorte que, si l'on veut se référer aux livres symboliques, il faut prendre garde aux sens, suivant lesquels on interprète les divers passages, dont le nombre est légion, ou pour mieux tout exprimer „quot capita, tot sensus“.

Pour faciliter l'exposé de cette étude, nous allons parler dans ce qui suit, tout d'abord, des livres symboliques de l'Eglise luthérienne et ensuite de ceux de l'Eglise réformée. Cet ordre sera partout suivi: dans chaque chapitre, nous allons exposer d'abord la doctrine de l'Eglise luthérienne et ensuite celle de l'Eglise réformée, en marquant la différence qui les sépare et sans répéter ce qu'elles ont de commun.

## A.

## 2. Les livres symboliques du Luthéranisme.

1. *Les deux catéchismes de Luther*, (le grand et le petit). Quoiqu'ils n'aient pas été composés pour servir d'écrits symboliques, ont cependant obtenu ce titre au cours des temps, parce qu'ils étaient reçus dans les divers „*corpora doctrinae*“, jusqu'à ce que la „*Formule de concorde*“ les ait officiellement investis de l'autorité de livres symboliques. C'est l'ignorance grossière en matière religieuse, que Luther put constater dans le peuple et même chez les instituteurs et les prêtres au cours de sa tournée dans l'électorat de Saxe, (entre les années 1527 et 1529), qui le poussa à écrire ses catéchismes. „*Le Petit Catéchisme*“ parût au complet dans la seconde moitié de l'année 1529. Il était destiné aux prêtres et aux instituteurs. Il comprend 5 parties. On sait aujourd'hui que la cinquième partie ne doit pas être attribuée à Luther lui-même; mais son auteur est inconnu. De même le „*Grand Catéchisme*“ est écrit pour les prêtres et les instituteurs. Il parût en Avril 1529. Quoiqu'il se révèle partout clair et remarquable, il n'atteignit pourtant pas toujours son but, car il était trop important pour un catéchisme et, pour un manuel de Dogmatique ou de Symbolique, il était trop réduit.

2. *La Confession d'Augsbourg*, ou *Augustana* et son *Apologie*. La confession d'Augsbourg est due à la nécessité que les Protestants d'Allemagne ont sentie de démontrer que leur doctrine était la véritable doctrine catholique et, par conséquent, d'obtenir l'approbation de l'Eglise romaine. Dans le but de mettre fin aux querelles religieuses qui étaient nées du différend entre Luther et la hiérarchie ecclésiastique, l'empereur Charles Quint convoqua, le 8 Avril 1530, une diète impériale à Augsbourg. La façon dont le décret était rédigé justifiait bien des espoirs dans la réalisation d'une entente. A cet effet, l'électeur Jean de Saxe chargea Luther, Jonas, Melancton et Bugenhagen de faire l'exposé de tous les articles de foi sur lesquels on était en désaccord. D'une conférence entre ces quatre théologiens résultèrent les „*Articles de Torgau*“, qu'on appela ainsi parce qu'ils furent remis au prince électeur à Torgau (21 Mars). Ces articles établis-

sent que les adversaires de la Réforme eux-mêmes reconnaissent la vérité de sa doctrine et que le désaccord concerne principalement quelques différences de points de vue et d'interprétation, d'ailleurs négligeables. Après une discussion de principes sur la doctrine chrétienne de l'homme, vient l'exposé qu'on trouve, retravaillé, dans la seconde partie de la Confession augustana. C'est sur la base du contenu de ces articles que Melancton composa une apologie qu'il devait présenter à l'empereur à Augsburg. Mais, après l'ouverture de la diète, l'apologie dût être modifiée, pour faire face aux accusations que Jean Eck lançait contre le Protestantisme, dans les 404 articles qu'il avait récemment publiés comme un bouquet d'erreurs extraites des écrits de Luther, de Melancton, de Zwingli, d'Oekolampade, de Carlstadt, de Hubmeier et de beaucoup d'autres, et dans lesquels les Protestants étaient décrits comme étant „pires que les Turcs“. Melancton entreprit la recomposition de l'apologie du 4 au 11 Mai. Beaucoup d'articles y furent modifiés, beaucoup d'autres y furent introduits. La forme d'une apologie céda la place à celle d'une confession. Le 11 Mai le travail de Melancton, pas encore fini, fut lu et entièrement approuvé par Luther qui se trouvait à Cobourg. Melancton continua le travail et le chancelier de Saxe, Brück, en composa lui-même l'introduction et la conclusion, de sorte que le 25 Juin elle fut lue devant la diète et fut remise à l'empereur sur un manuscrit en deux langues : latin et allemand.

La composition de l'Augustana a servi de base aux 17 articles de Schwabbach de Luther, qu'on reconnaît, à peine modifiés, dans les 17 premiers articles de la Confession, l'ordre seul étant changé. Ces articles, qu'on a ainsi appelés, parce qu'ils étaient destinés à former le fondement commun de tous les Protestants réunis en conférence à Schwabbach (le 16 Octobre 1529), étaient une refonte des „15 Articles de Marbourg“, proposés par Luther à Zwingli le 3 Octobre 1529 en vue d'une entente sur les principaux points de la doctrine de la Réformation. Mais l'entente ne put pas s'affectuer. L'assemblée de Schwabbach n'accepta pas non plus les 17 articles de Luther. Ces articles trouvèrent quand même place dans la Confessio Augustana.

Le contenu de cette confession se divise en deux parties. La première (art. 1—21) porte le titre : „Articuli fidei

precipui". Le 1<sup>e</sup> article traite de Dieu, le 2<sup>e</sup> du péché originel, le 3<sup>e</sup> du Fils de Dieu, le 4<sup>e</sup> de la justification, le 5<sup>e</sup> du ministère prophétique, le 6<sup>e</sup> de sus fruits. Du 6<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> il est question de l'Eglise: ce que c'est l'Eglise, le baptême, la cène du Seigneur, la confession, la pénitence, l'usage des sacrements. Suit la doctrine sur la discipline, les rites ecclésiastiques et les affaires civiles (art. 14--16). L'article 17 traite quelques unes des questions controversées, à savoir: du libre arbitre, de l'origine du péché, de la foi, des bonnes oeuvres, du culte des saints. La seconde partie porte le titre: „Articuli in quibus recensetur abusus mutati" et comprend les articles 22 à 28. Ici on traite: des deux espèces du sacrement de l'eucharistie, du mariage des prêtres, de la messe, de la confession, de la distinction à faire entre les aliments, du voeu monacal et du pouvoir de l'évêque.

La Confession d'Augsbourg ou *augustana*, est encore, à l'heure actuelle, la charte dogmatique, le livre symbolique per excelentiam de l'Eglise luthérienne. La Formule de Concorde l'appelle même „le symbole propre de la Confession luthérienne" pour la distinguer des symboles oecuméniques, en lui donnant la place du symbole N. C.

Il n'a été publié aucune édition des deux textes originaux (latin et allemand), qu'on avait remis à l'empereur. Les textes eux-mêmes ont été perdus. Et, les éditeurs ayant publié, tout de suite après la fermeture de la diète d'Augsbourg, plusieurs éditions entièrement fausses, Melanchton fut obligé de publier lui-même une édition latine et allemande qui diffère, sur plus d'un point, surtout pour le texte allemand, de l'édition qu'on avait présentée à l'empereur. Cette édition, parue en 1530, porte le titre de „editio princeps" et est considérée comme originale, faute de la véritable édition.

Melanchton publia une nouvelle édition de l'*Augustana* en 1540. Ici, il introduisit quelques modifications, conformes à ses opinions qui s'apparentaient au Calvinisme. En particulier la doctrine de la sainte Cène fut modifiée dans ce sens. De même cette édition accentue l'importance des bonnes oeuvres pour le salut de l'homme: elle exprime le synergisme de Melanchton, par opposition au monergisme de Luther. A propos de ces modifications, que Luther ne pouvait pas approuver, on raconte qu'il se serait adressé à Melanchton, en ces termes: „*Philippe! Philippe! Tu as tort de changer*

*si souvent la Confession Augustana, car elle n'est pas ton livre à toi, mais elle appartient à l'Eglise*". Cependant, Luther ne s'est jamais prononcé publiquement contre Melancton. Cette seconde édition de l'Augustana, prit le nom de „variata“, tandis que la première fut appelée désormais „invariata“. L'édition variata est regardée plutôt comme un écrit particulier de Melancton, tandis que l'édition invariata fut considérée comme la confession officielle de l'Eglise. Et, plus tard, quand la séparation entre les adeptes de Melancton ou „Philippistes“ (qualifiés aussi de Crypto-calvinistes) et les Luthériens devint de plus en plus profonde, l'édition variata devint leur confession spéciale. Aujourd'hui on préfère aussi la variata parmi les Luthériens libéraux. C'est surtout le cas de nombreux théologiens qui n'acceptent pas l'enseignement de Luther sur la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.

L'empereur, qui voulait rétablir la paix religieuse entre ses sujets, chargea les théologiens catholiques de donner une réponse à la Confession augustana. Vingt théologiens catholiques-romains — les plus savants de ce temps là — parmi lesquels se trouvaient Eck, Cochläus, Fabri, Wimpina, etc... rédigèrent une réponse. Mais cette première rédaction ne fut pas acceptée par l'empereur, parce qu'elle était mêlée de questions politiques. Après plusieurs refontes, la réponse parvint enfin devant la diète impériale, le 3 Août. Les Protestants lui donnèrent le nom de „confutatio pontificia“. L'empereur la trouva si bien composée et si profondément chrétienne „qu'elle ne peut être combattue ou réfutée ni par les Evangiles, ni par les Ecritures“ et demanda aux Protestants leur soumission.

Melancton composa en hâte et d'après les notes prises à la lecture de la confutation — car on ne lui en avait pas donné la copie — une apologie, qu'il voulut remettre à l'empereur, le 22 Septembre, quand la diète fut close, mais l'empereur ne l'accepta pas. L'empereur déclara les Protestants vaincus dans leur lutte avec les Catholiques romains. Une apologie et une justification de leur foi, destinées au public, ne pouvaient tarder à paraître. En effet, sur la base d'une copie de la Confutatio, Melancton put refaire solidement sa première apologie, qu'il publia en latin, au mois d'Avril 1531. Justus Jonas la traduisit et la publia sans retard en allemand.

C'est ainsi que prit naissance l'apologie de la Confession d'Augsbourg.

L'Apologie est plutôt une vaste oeuvre d'érudition théologique. La division de la matière en a été effectuée sur la base des 28 articles de l'Augustana, qui sont groupés en 14 sections. Les articles attaqués par les Catholiques romains y sont plus largement traités. Pour une connaissance parfaite du Luthéranisme, tel qu'il est formulé dans la Confession d'Augsbourg, l'étude de l'Apologie est absolument nécessaire.

3. *Les Articles de Smalkalde.* Voici les circonstances dans lesquelles ont été composés ces articles: Le concile, depuis longtemps projeté pour mettre fin aux disputes religieuses, fut convoqué par le pape Paul III, le 23 Mai 1527, à Mantoue. Les Protestants, qui étaient disposés à une réconciliation, se préparèrent à y envoyer leurs délégués. Une assemblée, qui devait se réunir à Smalkalde, devait entamer au préalable des discussions sur l'union. Le prince électeur de Saxe s'adressa à Luther, pour que celui-ci fixât lui-même, par écrit, quels étaient les articles qui devaient rester non modifiés et quels étaient ceux sur lesquels on pouvait faire des concessions. Luther y répondit en hâte et soumit son travail aux théologiens de Wittenberg, qui y souscrivirent sans aucune réserve, Mélanchton excepté, qui ajouta qu'on pouvait concéder aussi la supériorité du pape sur les évêques, comme une prérogative de jure humano. Cet écrit de Luther ne parvint pas à l'examen de l'assemblée de Smalkalde, car on y composa sur place une autre confession. Cependant, à cause de l'importance de son contenu et surtout à cause de la position ferme que Luther prit contre Rome, l'écrit acquit une grande autorité et fut accepté dans les Corpora doctrinae et dans la Formule de Concorde sous le nom de: „Articles de Smalkalde“.

Dans la première partie, brièvement exposée, Luther parle des „hauts articles concernant la majesté divine“, (4 en tout), sur lesquels on ne doit discuter. La seconde partie comprend les articles „statis et cadentis Ecclesiae“: la justification „sola fide“, à savoir le salut par le Christ uniquement (art. 1); le rejet de la messe qui contredit cet article (art. 2); l'abolition des couvents, puisqu'on prétend d'introduire par eux un nouvel office divin et d'y vivre d'une vie nouvelle, supérieure à la vie sociale (art. 3); le Pape est le

véritable Antichrist (art. 4). La troisième partie consiste dans des „articles que nous pouvons discuter avec des hommes compétents, raisonnables et entre nous seulement“. Ces articles se rapportent tous à l'approfondissement de la doctrine du salut : 1. le péché ; 2. la loi ; 3. la pénitence ; 4. les Evangiles ; 5. le baptême ; 6. le sacrement et l'autel ; 7. le pouvoir des clefs ; 8. la confession ; 9. l'excommunication ; 10. la sanctification et la vocation ; 11. le mariage des prêtres ; 12. l'Eglise ; 13. la justification et les bonnes oeuvres ; 14. les vœux monastiques ; 15. les règles humaines.

La Formule de Concorde a ajouté aux articles de Smalkalde le traité de Melancton : „De potestate et primatu papae“. Dans ce traité, Melancton combat, avec des arguments tirés de l'Ecriture et de l'Histoire, les prétentions du pape à la domination sur tous les évêques, sur les autorités civiles et sur la foi individuelle. Une seconde section étudie et met en question la juridiction épiscopale. Melancton en tire la conclusion que chaque prêtre est un évêque et que la prêtrise n'est pas le droit d'une personne individuelle, mais d'une communauté ecclésiastique. Dès lors le pape est devenu pour Melancton aussi, l'Antéchrist.,

4. *La Formule de Concorde.* Les disputes antinomistes, cryptocalvinistes, adiaphoristiques, synergistes, schwenkfeldiennes, osiandriennes, flacciennes, épiniciennes, etc... menaçaient le Luthéranisme de dissolution. Alors plusieurs princes allemands tentèrent une réconciliation des partis théologiques adverses. Dans ce but eut lieu une conférence des théologiens palatins et wurtembergéois, au monastère de Maulbronn, du 10 au 15 Avril, 1564. Du 20 Octobre au 9 Mars 1569 une autre Conférence réunit les théologiens du duché et de l'électorat de Saxe, à Altenburg, toujours sur l'initiative et sous la protection des princes de ces états, mais sans aboutir à un résultat satisfaisant. Le théologien Jacques Andrea de Wurtemberg mérita bien de l'Eglise luthérienne à cette occasion. En accompagnant le duc Jules de Braunschweig, avec Martin Chemnitz, dans la visite ecclésiastique que le duc entreprit pendant l'année 1568, Andrea composa 5 articles destinés à rétablir l'harmonie au sein des Eglises évangéliques allemandes. Ils étaient très simples, faciles à comprendre, étrangers à tout terme scolastique, mais il lui suffit d'exprimer une opinion sur la sainte Cène, dans la „declaratio“, qu'il y

rattacha, pour rendre ses efforts vains et pour s'exposer à une âpre critique de la part des partisans de Melanchton. Après qu'en Saxe on eut réduit par la force les partisans de Melanchton, Andreaë réussit à réaliser—au moins pour un moment—l'union des Saxons du sud et du nord, au moyen d'un écrit (fondé sur six prédications que Chemnitz et Chyträus avaient revues). C'est ce qu'on appelle la „Formule de Concorde“ saxonne de l'année 1573.

A cette confession on a ajouté une autre, qu'on appelle la „Formule de Maulbron“, composée par les théologiens Lucas Osiander et Bidembach de Stuttgart et examinée et acceptée par les théologiens de Wurtemberg et de Bade, à la conférence de Maulbron, le 19 Janvier 1576. Ces deux formules forment la base de la première partie de la Formule de Concorde. Une autre conférence de 18 théologiens qui avaient été convoqués par Auguste, prince électeur de Saxe, publia à Torgau (en Mai 1576), le livre de Torgau, dans lequel on prend une position plus conciliante vis-à-vis des disciples de Melanchton. Il fut envoyé, pour être approuvé, à toutes les communautés luthériennes d'Allemagne et, après un examen minutieux, tout chargé de notes et d'observations, il fut refait encore une fois dans le monastère de Bergen, près de Magdebourg (au mois de Mai 1577), par les théologiens: Chemnitz, Andreaë, Selnecker, Chyträus, Musculus et Cornerus et publié sous le nom de „Livre de Bergen“ ou „Livre de Concorde“ ou „Formulé de Concorde“, tel qu'on l'a appelé depuis 1582.

La Formule de concorde consiste en deux parties: l'Epitome et la Solida declaratio.

L'„*Epitome*“ expose les points de la foi qui sont controversés, en 12 articles, ou, plus correctement, en 12 paragraphes. Chacun de ces paragraphes comprend trois parties: a) le „status controversiae“, où sont exposées les différentes opinions émises dans la question controversée; b) la „pars affirmativa“, qui expose la pure doctrine évangélique, telle que les théologiens luthériens la comprennent, et c) la „pars negativa sive antithesis“, dans laquelle est réfutée la fausse doctrine. Les sujets traités dans chaque paragraphe sont les suivants: 1<sup>o</sup> du péché originel (contre Flaccius), 2<sup>o</sup> le libre arbitre (contre les disciples de Melanchton et contre la doctrine semipelagienne du Catholicisme romain), 3<sup>o</sup> la justification par

la foi (contre Osiander), 4<sup>o</sup> des bonnes oeuvres (contre Major et Amsdorf), 5<sup>o</sup> de la loi et de l'Évangile, 6<sup>o</sup> du troisième usage de la loi (contre Agricola, Amsdorf, Poach, Otto et les autres Antinomistes), 7<sup>o</sup> la Cène du Seigneur, 8<sup>o</sup> de la personne de Christ (contre les Calvinistes et les Crypocalvinistes), 9<sup>o</sup>, la descente de Christ aux enfers (contre les Heppiniques), 10<sup>o</sup> des usages ecclésiastiques = adiaphora (contre les adiaphoristes, adeptes de Melancton), 11<sup>o</sup> de la providence et de la prédestination (contre les Calvinistes), 12<sup>o</sup> des sectateurs qui ne reconnaissent pas la Confession Augustana, à savoir: les Anabaptistes, les Swenkfeldiens, les Néo-Ariens et les Antitrinitaires.

La „Solida declaratio“ développe les mêmes sujets énoncés dans l'Épître, en 12 autres paragraphes, mais d'une façon plus minutieuse et plus profonde. Le texte original de la Formule de la Concorde est le texte allemand. Lucas Osiander, puis Selnecker et enfin Chemnitz, l'ont traduite en latin. La traduction de Chemnitz passe pour la traduction officielle (1584). Avec la Formule de concorde se termine la série des écrits symbolique de l'Église luthérienne.

## B.

### 3. Les écrits symboliques de l'Église réformée.

On peut classer les écrits symboliques de l'Église réformée en trois groupes: α) écrits composés sous l'influence de Zwingli; β) écrits composés sous l'influence de Calvin et γ) écrits indépendants.

α) Il faut compter comme tenant à l'influence de Zwingli ses propres écrits et ceux de ses épigones. Ici nous avons:

1. Les *Articuli sive Conclusiones*, 67 thèses à la manière des 95 thèses de Luther. Elles contiennent le programme de la Réformation zwinglienne. L'unique autorité ecclésiastique est l'Écriture Sainte, dont le principal contenu est le salut par le Christ. L'Église — en tant que corps du Christ — est gouvernée par sa tête (le Christ) uniquement, est organisée selon sa volonté et selon la règle de la foi et de l'Évangile. Toutes les thèses ne sont que le développement de ce principe. De la discussion de ces thèses qui eut lieu le 29 Janvier 1523, entre

Zwingli et Jean Faber, délégué de l'évêque de Constance, Zwingli sortit vainqueur. Tout de suite après, il écrivit une „Interpretation“ et un „Fondement des Articles ou conclusions“, à la manière de l'apologie de l'Agustana par Melanchton. Il est à remarquer que ces écrits de Zwingli ne jouissent pas d'une autorité symbolique au vrai sens du mot. Ils présentent pourtant une grande valeur, pour l'Histoire des dogmes surtout.

2. Les *Theses bernenses* (1528) Ces thèses sont le résultat de la dispute qui eut lieu à Berne, du 7 au 26 Janvier, entre Zwingli, Oecolampade, Bucer, Berthold Haller et Frantz Kolb d'une part représentant la Réformation et les théologiens catholiques romains d'autre part. Le parti réformé en sortit vainqueur. Ces dix thèses n'offrent rien de nouveau, car elles sont plutôt un extrait des articles de Zwingli.

3. La *Fidei ratio* (Ad Carolum romanum imperatorem, fidei H. Zwingli ratio), c'est une confession de foi que Zwingli envoya à l'empereur Charles Quint à la diète impériale d'Augsbourg. Cet écrit ne revêtit jamais d'importance officielle. Cependant il est très précieux, parce qu'il contient les vues du réformateur suisse sur tout le système de la doctrine chrétienne. Toutes les questions controversées y sont passées en revue dans un exposé clair et précis. Il faut remarquer aussi ses vues radicales sur les sacrements, sur le péché originel et la prédestination absolue, qui remplirent d'effroi Melanchton lui-même.

4. La *Fidei expositio* est aussi une déclaration de foi semblable à la précédente, que Zwingli envoya en Juillet 1531 (trois mois avant sa mort) à François I<sup>er</sup>, roi de France, qui semblait disposé à secourir les Protestants en dehors des frontières de son pays. Le contenu en est presque le même que celui de l'écrit précédent, à l'exception de la forme d'exposition de quelques points qui est modifiée. Il passe pour un chef-d'oeuvre de précision et de clarté. C'est pourquoi — quoiqu'il ne soit pas reconnu comme écrit symbolique — il nous donne les renseignements les plus clairs sur la pensée religieuse de Zwingli.

L'apparition de cet écrit a donné l'occasion à Luther d'accuser Zwingli d'hypocrisie et de flatterie, à cause des concessions qu'il y faisait et des opinions qu'il avait émises dans les articles de Marbourg. Mais Luther fut scandalisé surtout du fait que Zwingli affirmait qu'il rencon-

trerait au ciel Aristide le juste, Hercule l'athlète et le vaillant Camille, etc.

5. La *Confessio tetrapolitana*, ainsi nommée parce qu'elle a été présentée à la diète d'Ausbourg, le 11 Juillet (1530), comme l'exposé particulier de la foi de quatre villes, à savoir: Strasbourg, Constance, Lindau et Memmingen. Ses auteurs sont les théologiens de Strasbourg: Bucer et Capiton. Le motif de cette composition fut le fait que ces villes n'étaient pas d'accord avec la doctrine exposée par la confession Augustana et tout spécialement avec celle qui concernait la sainte Eucharistie. Ce n'est par sur ce point seulement que la *confessio tetrapolitana* manifeste une influence zwinglienne sous une forme luthérienne, car tout en elle trahit l'atmosphère de la Réformation suisse. Cette confession n'a eu d'importance officielle que pendant peu de temps, les nécessités politiques ayant forcé ces villes à accepter la *Confessio augustana*, dès l'année suivante même.

6. La *Confessio basileensis prima* ou *mülhusana*, ainsi nommée parce qu'elle fut acceptée aussi par la ville de Mulhouse, est la première confession officielle de la ville de Bâle. Elle n'a pas été composée directement dans l'esprit zwinglien, précisément pour défendre la ville de Bâle contre l'accusation des théologiens de Strasbourg, qui prétendaient que Bâle avait une Cène sans le Christ, conformément à l'enseignement de Zwingli. Généralement et surtout dans la doctrine de la sainte Cène, on reconnaît facilement le tendance intermédiaire d'Oecolampade.

Sans répéter complètement les vues particulières à Zwingli, une plus large place y est faite à une compréhension plus profonde de l'action divine dans l'Eucharistie. Le baptême seul est considéré comme un sacrement. Cet écrit fut composé, sur la base d'une courte confession d'Oecolampade, par Myconius, probablement en 1532 et publié à peine deux ans après. Il est composé de 12 articles.

7. La *Confessio helvetica prior* ou *basileensis posterior* est un compromis entre la Théologie réformée suisse et la Théologie luthérienne allemande. Elle fut composée à Bâle après un entretien des théologiens suisses avec Bucer et Capiton, au commencement de l'année 1536. C'est Bullinger, Myconius, Grynäus et Leo Indä (qui la traduit en latin), qui passent pour en être les auteurs. Cette confession est un des

actes importants de la Réformation. Son contenu, qui consiste en 28 articles, peut être divisé en trois parties : a) art. 1—5 : La Sainte Ecriture et son interprétation ; b) art. 6—14 : les doctrines du salut ; c) art. 14—28 : l'Eglise avec ses sacrements et ses institutions...

En ce qui concerne l'interprétation des Ecritures, cette confession proclame le principe : „Scriptura Scripturae interpretēs“. La doctrine de la sainte Cène est la même que celle de Bucer, avec quelques additions en plus, pour attirer les Zwingliens, à savoir : La sainte Cène n'est pas uniquement symbole (comme le voulait Zwingli), mais symbole et réalité en même temps. Le corps et le sang du Christ sont véritablement compris sous le pain et sous le vin. La doctrine est ainsi exposée sous une forme qui ne précise pas de plus près ce qui se passe, car il ne s'agit pas de l'impanation de Luther.

8. *La véritable confession des ministres de l'Eglise de Zürich*, fut écrite par Bullinger, en 1545, comme réponse aux accusations dont Luther chargeait les partisans de Zwingli. Les opinions de Zwingli y sont de nouveau chaleureusement défendues et énergiquement accentuées. C'est sur la base de cet écrit que s'ouvrit une discussion entre Zürich et Genève, où régnait l'esprit de Calvin. Bullinger lui-même reconnut qu'il avait été trop unilatéral et chercha à mieux disposer les choses dans un nouvel écrit, portant pour titre „de sacramentis“, daté de 1547. Cet écrit fut bien reçu par Calvin, qui entra en relations avec Bullinger, pour tenter une union des Zwingliens et des Calvinistes. (Nous en verrons plus loin les résultats).

### 3) *Ecrits composés sous l'influence de Calvin.*

1. *Le Catechismus genevensis*, écrit par Calvin lui-même en latin, probablement en 1536, et rédigé l'année suivante en français, expose presque en entier la doctrine comprise dans son écrit „*Institutio christianae religionis*“. D'après ce catéchisme, Calvin composa un résumé, sous forme d'une courte confession de foi, en 21 articles, et imposa à tous les habitants de Genève de jurer sur elle. C'est d'après ce catéchisme aussi que Calvin écrivit, en 1545, son Catéchisme pour les enfants, qui jouit d'une grande autorité pendant des siècles entiers, autorité qu'il garde aujourd'hui encore dans certaines communautés. C'est à ce premier catéchisme que beaucoup

de savants donnent le nom de genevensis. Voici le contenu de ce catéchisme : la foi, la loi, la prière, la parole de Dieu et les sacrements. Dans une partie supplémentaire, il est question à nouveau des prières et des formules sont données pour la pratique des offices ecclésiastiques. On pourrait diviser ce supplément en deux parties : sur Dieu et sur l'Eglise. L'Eglise y est définie comme la société et le corps des fidèles prédestinés par Dieu à la vie éternelle. Elle est visible et reconnaissable, bien que n'ayant que cette qualité uniquement.

2. *Le Consensus tigurinus*. Calvin désirait l'union religieuse de toutes les Eglises suisses. Mais le Zwinglianisme était plus répandu que sa doctrine ; c'est pourquoi une entente avec les théologiens zwingliens était absolument indispensable à la réalisation de l'unité. Dans ce but, Calvin envoya, en Mars 1549, au synode général réuni à Berne, vingt articles sur les sacrements, au sujet des quels la différence de point de vue était très grande. C'est sur la base de ces 20 articles et à la suite d'un entretien avec Bullinger, que fut composé par Calvin le *Consensus tigurinus*, la même année (1549). La clarté avec laquelle est exposée la doctrine des sacrements rend évident le compromis fait avec le Zwinglianisme, mais rend aussi impossible toute conciliation avec le Luthéranisme. La communication de la grâce par les sacrements ne dépend pas des seuls éléments visibles, car ceux-ci ne sont qu'un symbole et un témoignage de l'action que l'esprit exerce indépendamment d'eux.

En rapport avec ce consensus, nous trouvons la „*consensionis capitum expositio*“, écrite par Calvin en 1554 et dans laquelle il expose avec beaucoup de subtilité ses vues, intermédiaires entre celles de Luther et de Zwingli, et où il laisse comprendre qu'il est d'accord avec la doctrine de la *Confessio augustana* sur la sainte Cène.

3. *Le Consensus genevensis*, qu'on doit à la dispute de Calvin avec Jérôme Bolsec, fut publié par Calvin, en 1552, au nom des pasteurs de l'Eglise de Genève. Il combat ici ses adversaires : Bolsec, Alb. Pighius et G. Siculus, qu'il ne nomme pas, et expose largement et défend sa doctrine sur la prédestination. Nous n'y trouvons rien de nouveau, sinon un développement de la notion de prédestination, qu'on connaît depuis l'*Institutio*. C'est pourquoi cet écrit n'a même pas été

considéré comme un livre symbolique, mais plutôt comme une dissertation théologique et un livre de doctrine.

Et pourtant c'est ce livre, avec les deux autres nommés plus haut, qui a répandu la doctrine de Calvin en Suisse et au delà de ses frontières : en France et en Allemagne du sud.

Comme source de ces trois derniers écrits nous devons rappeler l'*Institution*. Elle est formée de 4 livres. Les trois premiers, conformément aux trois parties du symbole apostolique, traitent : 1) De cognitione Dei creatoris, 2) de cognitione Dei redemptoris in Christo, 3) de cognitione Dei sanctificatoris in Spiritu Sancto, et 4) de Ecclesia. A la connaissance de Dieu, correspond la „cognitio hominis, et les deux ensemble forment le contenu de toute sagesse. La certitude du salut est objectivement garantie, parce qu'elle est fondée sur l'être et sur la volonté absolue de Dieu, qui, dès l'éternité, a rendu des décrets immuables, accomplis dans le temps. C'est la prédestination.

4. *La Confessio gallicana*, qui est mieux connue sous le titre français de „Confession de foi des Eglises réformées de France“, est probablement composée par Chandieu, l'un des disciples de Calvin. Elle expose si correctement la pensée de Calvin, qu'on a même cru qu'elle avait été composée par Calvin lui-même. D'après une autre version, elle aurait été composée également par Calvin, comme confession de foi de la ville de Genève et elle aurait été envoyée par trois délégués au synode pastoral rassemblé à Saint-Germain, près de Paris, en Mai 1559. Le synode lui aurait fait subir quelques modifications insignifiantes et l'aurait solennellement accepté le 25 Mai, la même année. Elle fut présentée au roi Charles IX, en 1561, et fut sanctionnée par Henri IV en 1571. Après avoir été reconnue par le synode de la Rochelle, la même année, elle est restée pour toujours la confession huguenotte.

La *Confessio gallicana* comprend 40 articles, dans lesquels il est traité : (Art. 1—5) de Dieu et de sa révélation dans la Sainte Ecriture, (6—8) de la création, du plan et du gouvernement du monde, (9—11) du rapport de la nature avec l'humanité déchue, (12—17) du plan du salut et du salut par le Christ. Après vient l'appropriation et la réalisation du salut personnel (18—24), de la doctrine de l'essence et de l'organisation de l'Eglise (25—33), des sacrements (34—38) et enfin, des rapports avec l'autorité civile (39—40).

5. *La Confessio belgica*. Le zélé prédicateur du Protestantisme aux Pays-Bas, Guido de Brès, disciple de Calvin, composa, en 1561, une confession de foi en français. Elle parut aussi deux ans après, en allemand, et fut reconnue en 1566 par le synode d'Anvers, comme confession officielle des Pays-Bas, d'où le nom de „belgica“. Cette confession n'est qu'une transcription, presque textuelle de la *confessio gallicana*. Il y a très peu de différences à remarquer. Elle est divisée en 37 articles.

6. *La Confessio scoticana*, dont l'auteur principal est Jean Knox, a côté de cinq autres théologiens écossais. Composée d'abord en dialecte écossais (1560), elle fut, en 1568, imprimée en latin. La doctrine de cette confession occupe une place à part parmi les autres confessions d'origine calviniste. Elle se rapproche plus que toutes les autres du Luthéranisme. Elle comprend en tout 25 articles. On l'appelle encore „*Scoticana prior*“, pour la distinguer d'une autre confession, datée de 1581, appelée „*Scoticana posterior*“, qui se termine par une protestation contre la papauté et porte le titre de „*Generalis confesio verae et christianae fidei et religionis*“ et est remplie d'expressions et d'idées très violentes contre les Catholiques romains. Le pape y est appelé „Satan et Antéchrist“ et la transsubstantiation „opinion blasphématoire“, la messe „diabolique“ et les décrets du concile de Trente „erreurs sanglantes“.

7. *La Confessio hungarica* ou bien *Czengerina*, est la confession de l'Eglise réformée de Hongrie. On l'appelle également „*czengerina*“, parce qu'elle a été composée et adoptée par le synode de Czenger (1557 ou bien 1558). La *Czengerina* est strictement calviniste, mais elle fut, sans retard, reléguée au second plan par rapport au catéchisme de Heidelberg et à l'*Helvetica posterior*, qui furent proclamées confessions officielles par l'assemblée de Debretzin (1567).

γ) *Ecrits indépendant*: Ici, nous trouvons également trois catégories: a) Les écrits dans lesquels l'influence de Calvin n'est que secondaire; b) ceux dans lesquels l'influence de Calvin est à peine ressentie; c) ceux qui vont plus loin que Calvin lui-même et tout spécialement en ce qui concerne la doctrine de la prédestination.

a) I. *Les 39 Articles de l'Eglise épiscopale d'Angleterre* sont une nouvelle rédaction, publiée au temps de la reine

Elisabeth (en 1562), des 42 articles publiés en 1553 par Thomas Cranmer. Cranmer avait connu l'enseignement de Luther, tant par les écrits de celui-ci que par ses disciples. C'est pourquoi, ses articles se rapprochent beaucoup de l'Augustana. C'est seulement au sujet de la sainte Cène qu'ils ressemblent plutôt à la doctrine calviniste. Sous le règne d'Elisabeth, un synode fut convoqué à Londres (1562). On y réduisit le nombre des 42 articles à 39 seulement et on donna à la doctrine de l'Eucharistie une forme encore plus calviniste, tandis que celle de la prédestination demeurerait très peu précise, pour qu'on pût la rapprocher d'une des doctrines préexistantes. Ainsi modifiés, ces 39 articles furent sanctionnés par la reine. Le parlement les proclama, par un vote, symbole de l'Eglise nationale anglaise. Dans l'ensemble, ces articles ne sont qu'un conglomérat de doctrines concernant les principaux articles de foi, de vie chrétienne et ecclésiastique, sans relation interne serrée et sans direction précise. Ce sont des réminiscences du Catholicisme romain, mélangées de Luthéranisme et de Calvinisme, qui composent leur base. En ce qui concerne les questions controversées entre les Luthériens et les Calvinistes, on penche plutôt vers le Calvinisme. L'autorité suprême qui est représentée par le roi dans les affaires ecclésiastiques, et le maintien du système épiscopal, nous rappellent l'organisation de l'Eglise au IV<sup>e</sup> siècle, ou celle de l'époque byzantine, ou mieux encore celle de l'Eglise russe du temps des Tsars. Ces points de ressemblance ainsi que d'autres non moins importants, ont justifié les essais d'union entre l'Eglise anglicane et notre Eglise orthodoxe orientale.

## II. *Le Catéchisme de Heidelberg (Catechesis palatina).*

En passant à l'Eglise réformée, en 1559, Frédéric III, prince électeur du Palatinat, introduisit dans sa principauté la doctrine et le culte réformés et prit des mesures sévères contre les Luthériens. Et c'est sur son ordre que les théologiens Ursinus et Olevianus, de Heidelberg, composèrent le catéchisme dont il est ici question. Il parut en 1563, pourvu d'une préface écrite par le prince lui-même. La même année parut la deuxième et même la troisième édition. Le catéchisme de Heidelberg est le livre symbolique le plus répandu de l'Eglise réformée. Il a été traduit non seulement dans toutes les langues européennes, mais aussi en arabe et en hébreu. Sa dis-

position qui est excellente, est la suivante : Il commence — en mettant tout l'accent sur la „certitudo salutis“, selon la méthode purement réformée par la question : „Quelle est ton unique consolation, dans cette vie et après la mort ? — et il répond : „Le fait que je ne m'appartiens, ni quant au corps, ni quant à l'âme, dans cette vie et au delà de la mort, à moi-même, car c'est à mon bien-aimé Sauveur Jésus-Christ que je suis, à lui qui a racheté entièrement mes péchés avec son sang précieux, qui m'a libéré de la puissance du diable et qui me conserve de telle façon que sans la volonté de mon Père qui est aux cieux, aucun cheveu ne peut tomber de ma tête. Et bien plus : tout concourt à mon bonheur. A cet effet, il m'a donné la certitude de la vie éternelle, par son Saint Esprit, et me rend prêt et disposé de tout mon coeur à vivre seulement pour lui, dans l'avenir“. Pour vivre et pour mourir heureux, dans cette consolation, il faut avoir la connaissance de trois choses, qui composent les trois parties du catéchisme : 1) la misère de l'homme ; 2) son salut ; 3) sa reconnaissance. (v. Romains VII, 24 sq.).

La première partie traite de la Loi : „D'où tires-tu la connaissance de ta propre misère“ ? C'est ainsi que se pose la première question, à laquelle on répond : „De la Loi de Dieu“. Suit la loi de la Nouvelle Alliance (Mat. 22,37-40) après quoi on passe à la doctrine de l'état de l'homme sous le péché, par lequel il n'est plus en état d'accomplir la loi divine. Dans la seconde partie sont exposés les enseignements compris dans le symbole apostolique, ainsi que la doctrine des sacrements. La dernière partie, enfin, expose le Décalogue et l'oraison dominicale, au point de vue moral, surtout. Au point de vue confessionnel, la caractéristique de ce catéchisme est :

a) une vive opposition au Catholicisme romain ; b) une atténuation des différences avec le Luthéranisme. La doctrine calviniste est mise en relief sur quelques points de la Christologie de la sainte Cène, tandis que la doctrine de la prédestination est tellement affaiblie qu'Arminius se réclama d'elle, pour soutenir ses opinions sur ce sujet. Quant aux questions apologétiques, le catéchisme procède de même, d'une façon très systématique. Comme nul autre, il sait harmoniser les données de la foi avec les exigences de la science. Les théologiens protestants sont unanimes à reconnaître dans ce travail

le fruit le plus mûr de la Réformation. On en a dit qu'il renferme la note intime de Luther, la clarté de Melancton, la netteté de Zwingli et l'ardeur de Calvin.

Parmi les innombrables commentaires qu'on a faits à ce catéchisme, il faut mentionner: les „Explicationes catecheticae“ et la „Doctrinae christianae compendium“ de Ursinus.

b) I. *La Confessio helvetica posterior* a prins naissance, de même que le catéchisme précédent, dans le Palatinat. A cause des luttes engagées de nouveau en Allemagne contre le Calvinisme, l'empereur Maximilien II, convoqua une diète impériale à Augsbourg, en Novembre 1565. L'électeur du Palatinat, Frédéric III, pria Bullinger de composer une confession, dans laquelle il répondrait aux accusations portées par les Luthériens contre les Calvinistes. Bullinger écrivit la confession qui porte le nom de „*Helvetica posterior*“ et l'envoya à Frédéric, le 12 Décembre 1565. L'approbation qu'elle trouva auprès du prince électeur attira sur elle l'attention des Eglises suisses, de sorte qu'elles abandonnèrent tous les autres essais de réponse aux Luthériens et acceptèrent cette confession. L'année suivante elle fut également reconnue par les Reformés de France, d'Ecosse, de Hongrie et d'Autriche, et peu de temps après elle devint la propriété commune de tous les Réformés.

Sans faire de polémiques sur le Luthéranisme cette confession rend d'une manière parfaite, l'unité d'esprit des deux Eglises réformées calviniste et zwinglienne, format un type distinct de celui de l'Eglise luthérienne.

Calvin se rapproche beaucoup plus de Luther que de Zwingli au point de vue dogmatique, et pourtant le Zwinglianisme et le Calvinisme ont pu refaire leur unité, comme cette confession nous le prouve, alors qu'il fut impossible de réaliser l'unité avec le Luthéranisme. La „*Confessio helvetica posterior*“ n'est en effet, ni zwinglienne, ni calviniste, mais constitue plutôt un accord sur un plan supérieur des deux confessions réformées. Le Calvinisme y a été affaibli dans le sens du Melanctonisme, sans tout de même entrer en conflit avec le Zwinglianisme, et sans que le Zwinglianisme contredise le Calvinisme. L'exposé tout entier reste étranger aux chaînes de la méthode dogmatique ce qui lui imprime un caractère très souple, de sorte qu'il peut être interprété, selon le désir, comme strictement calviniste, ou strictement zwinglien, ou plutôt comme un compromis entre les deux. C'est ce qui forme

sa force propre, Dans ses 30 articles, il expose presque toute la Théologie dogmatique et morale.

II. Dans cette partie de notre étude entre aussi toute une série d'autres confessions qui ne méritent pas d'être analysées de plus près. Il suffit de rappeler les plus importantes : les *Confessiones marhicæ*, qui consistent dans la „*Confessio Sigismundi*“, du prince électeur de Brandebourg (1614), la „*Declaratio Toruniens*“ (1645) et le „*Colloquium Lipsiense*“ (1631), la „*Confession Massanique*“ (1578, celle de „*Bremen*“ (1595), d'„*Anhalt*“ (1605), de „*Baden-Durlach*“ (1599), de „*Lippe*“ (1602), de „*Hessen-Cassel*“ (1605—1607) et d'autres.

c) I. *Les canons du synode de Dordrecht*. Si le Calvinisme a conquis les esprits par sa doctrine de l'Eucharistie, il s'est, par contre fait beaucoup d'ennemis par son enseignement sur la prédestination. C'est sur ce thème que se sont livrées les luttes les plus rudes, entre Calvinistes même, en Hollande. C'est Jacques Arminius, professeur à Leyde († 1609) qui ouvrit le feu contre la prédestination absolue du système de Calvin.

Mais l'attaque s'étendit aussi à d'autres points de doctrine, en dehors de celui de la grâce. Dans les „*Remonstrantia*“ (la confession de foi que publièrent les partisans d'Arminius, en 1610 et pour laquelle ils furent surnomés les Remonstrants) on trouve des discussions sur les cinq points suivants : 1) la prédestination absolue ; 2) le supralapsisme ; 3) le caractère individuel de l'acte du salut ; 4) la grâce irrésistible, et 5) le don de la persévérance.

*Gomarus*, collègue d'Arminius à Leyde, s'efforça de défendre le Calvinisme orthodoxe. Bientôt se formèrent deux partis : le parti des Gomariens et en face celui des Arminiens ou des Remonstrants. C'est le savant *Episcopius* — auquel se rattachèrent aussi l'avocat *Oldenbarneweld* et l'économiste *Hugo Grotius* — qui prit la tête des Arminiens, après la mort d'Arminius. Et, les intérêts politiques intervenant dans la discussion, les animosités s'élevèrent si violemment qu'on sentit le besoin de convoquer un synode qui mit fin aux querelles. Le synode se réunit à Dordrecht et tint du 13 Novembre 1618 au 9 Mai 1619, 154 séances. Les Arminiens, qui furent invités à y prendre part, en qualité d'accusés uniquement, furent condamnés comme hérétiques et ceux d'entre eux qui n'abjurèrent pas la doctrine arminienne furent expulsés du pays.

La doctrine calviniste sur la prédestination fut déclarée l'unique véritable, mais non pas pourtant sous sa forme supralapsaire.

Les canons du synode composent 5 chapitres — en réponse aux 5 articles des Remonstrantia : 1) sur la prédestination divine ; 2) sur la mort du Christ et le rachat des hommes par cette mort ; 3 et 4) sur la corruption des hommes et sur leur conversion à Dieu ; 5) sur la persévérance des saints. Chaque chapitre se termine par la réfutation des erreurs qui s'y opposent.

La doctrine de la prédestination n'a pas pu prendre racine sous sa forme primitive, même pas sous la forme dans laquelle elle est exposée dans les canons du synode de Dordrecht. Cependant, momentanément, tout au moins, elle ne pouvait pas être formulée autrement. Elle ne devait même pas l'être autrement, car admettre une petite partie du système arminien, menait irrésistiblement à modifier l'oeuvre tout entière de Calvin, ce que les théologiens et l'Eglise de de temps là ne voulaient pas admettre.

II. *La confession de Westminster, ou puritaine.* Les 39 articles de l'Eglise épiscopale contenaient, comme nous l'avons vu, des éléments catholiques romains, luthériens et calvinistes, sans aucun lien organique. C'est de là que naquit une double tendance : celle de la famille royale d'un côté — qui voulait le retour au Catholicisme romain, et celle de toutes les classes sociales, qui désiraient le Calvinisme pur. La tension entre le roi Charles I et le long parlement, déclina une âpre lutte sur ce terrain. Le Parlement convoqua une assemblée ecclésiastique la „Westminster Assembly“, qui devait reviser les 39 articles. L'assemblée dura de 1643 à 1648 et tint plus de 1000 séances. Au commencement elle eut un caractère national ; mais bientôt furent invitées à y prendre part les communautés réformées de tous les pays. L'arrivée des théologiens d'Ecosse fut d'une importance décisive pour l'assemblée : c'est parmi ceux-ci que se trouvait le fameux Alex. Henderson, qui est l'auteur principal de la confession de Westminster. Cette confession développe avec beaucoup de finesse et de clarté, en 33 articles, la doctrine calviniste, dans un ordre systématique. Elle n'a pas été officiellement appliquée en Angleterre, parce que Charles II y rétablit l'E-

piscopalisme. Cependant les Presbyteriens et les Congregationalistes la tiennent en grande estime. Après le Catéchisme de Heidelberg et l'Helvetica posterior, elle est le livre symbolique réformé le plus répandu, tant en Europe qu'en Amérique.

### CHAPITRE III.

#### LA DOCTRINE DU PROTESTANTISME.

##### 1. Les Saintes Ecritures.

1. C'est la doctrine de la justification qui forme le point central de la Dogmatique Protestante. Mais avant de traiter ce point, nous devons mettre en relief la source dont cette Eglise tire son enseignement, puis sa doctrine de l'Eglise et enfin celle de l'état du premier homme et du péché originel, comme questions préalables à l'examen de la théorie de la justification.

L'Ecriture — en tant que parole de Dieu — est l'unique source dont l'Eglise tire son enseignement, l'unique autorité dans le domaine de la foi. Luther lui-même dit : „elle est, sans aucun commentaire, le soleil et tout la lumière, où tous les maîtres empruntent leur lumière“ — „elle est l'unique fontaine de toute sagesse“ ou bien „la Sainte Ecriture est l'unique juge, l'unique règle d'après laquelle, comme d'après une pierre de touche, toutes les doctrines doivent être contrôlées et l'on doit juger si elles sont bonnes ou mauvaises, justes ou injustes“. L'Helvetica Prior (art. 1-e) dit de même : „La Sainte Ecriture est, elle-même la plus ancienne, la plus parfaite et la plus haute doctrine. Elle comprend, à elle seule, tout ce qui aide à la vraie connaissance de Dieu, à son amour et à sa gloire, à la vraie piété et à la préparation d'une vie pieuse, honnête et heureuse“. „...Dans cette Ecriture trouvent leur source la véritable sagesse et la piété, la réformation et la direction des Eglises, ainsi que celle de toute règle de vie pieuse. C'est en elle seule enfin qu'est fondée la confirmation ou le rejet des dogmes ou la lutte contre toute erreur, ainsi que toute correction“ (Ibid. no. 467).

De ce que nous venons d'énoncer, il résulte que : 1. La

Sainte Tradition n'a aucune valeur en dehors ou à côté de l'Écriture Sainte. Avec la Tradition tombent du même coup les doctrines et les pratiques chrétiennes qui se fondent sur elle. Les théologiens protestants soutiennent qu'ils ne rejettent pas la Tradition, mais qu'ils la subordonnent uniquement à l'Écriture Sainte et que c'est seulement ce qui ne contredit pas l'Écriture qui demeure la véritable Tradition. Pourtant, ils se réservent le droit d'admettre dans la Tradition seulement ce qui leur convient et de laisser de côté tout ce qui ne leur convient pas, sans assumer de responsabilités devant l'Histoire ecclésiastique.

2. L'Écriture s'explique par elle-même : „Scriptura Scripturae interpres“ d'après l'expression del a Confessio helvetica prior. Par conséquent il n'est plus nécessaire de savoir de quelle manière elle a été interprétée par les saints Pères et Docteurs de l'Église, pas plus que de savoir de quelle manière elle a été comprise depuis l'antiquité chrétienne jusqu'à aujourd'hui, car chacun a la latitude de la comprendre comme il le peut. Il n'y a pas à craindre d'interprétation erronée, puisque Dieu, par son Saint Esprit révèle à chacun le vrai sens par une sorte „d'onction interne“, selon l'expression de Luther. In n'est pas non plus besoin d'une autorité — comme celle d'une Église enseignante ou du clergé de notre Église ou de celle des Catholiques romains — qui interprète l'Écriture, et cela pour deux motifs: a) chaque Chrétien est un prêtre et il n'existe pas de hiérarchie de droit divin; b) le clergé n'est qu'une institution humaine admise pour éviter le désordre. Ce principe malheureux — d'après lequel les commentaires d'un Chrysostome, d'un Basile, d'un Jérôme, d'un Ambroise, d'un Augustin, etc., ont la même valeur que ceux d'un apprenti cordonnier, d'un maçon ou d'un tailleur, qui sait à peine lire — a été, il est vrai, modifié, atténué et transforme en partie, au cours des temps. On a dit par exemple, qu'il est permis à n'importe qui de comprendre l'Écriture comme il peut et comme il veut, sans toutefois répandre ses opinions, tâche réservée à ceux qui sont régulièrement institués à cet effet, etc., mais remarquons qu'on n'est pas arrivé à une situation nette. À côté de l'individu qui garde le droit de lire et d'interpréter l'Écriture, il y a, dans le Protestantisme, la classe des pasteurs et des théologiens qui interprètent l'Écriture d'une façon scientifique. Celui à qui la

culture théologique fait défaut doit-il rechercher la compréhension scientifique, ou non ? S'il le doit, où est la raison du principe suivant lequel chaque individu a le droit de lire et de comprendre l'Écriture comme il le peut ? Ou s'il n'en a pas besoin, à quoi bon faire de la science exégétique ? Elle ne profite donc qu'à ceux qui l'enseignent ?

Zwingli comparare le texte de l'Écriture à la parole de Dieu, grâce à laquelle tout a été créé du néant lorsque prit naissance la lumière, quand Dieu ordonna que la lumière soit : „La certitude et la vérité de la parole de Dieu, sa force même et sa vertu sont si grandes que, tout ce qu'un être quelconque désire conformément à elle, se réalise sans retard“. „Il a parlé et sa parole s'est accomplie, il a ordonné et son ordre a été exécuté... Dieu a dit : que la lumière soit, et la lumière fut. Voilà quelle est la puissance de la parole de Dieu“, (De certitudine et claritate Dei). Pour expliquer la manière dont la parole de Dieu agit, Zwingli fait appel à la parole intérieure des prophètes de l'Ancienne Alliance, qui opérait des miracles sans qu'il y eût réflexion et sans la coopération de l'esprit humain. Il en conclut que personne n'a le droit d'en enseigner un autre, parce que, selon la parole du Sauveur, personne ne vient à Lui, s'il n'est attiré par le Père. Par conséquent personne, selon Zwingli, n'a le droit de dire à un autre comment il doit comprendre l'Écriture, parce que l'Esprit Saint lui-même lui ouvrira le cœur et lui fera pénétrer le sens caché de ses paroles.

Il n'y a pas de différence entre l'Église luthérienne et l'Église réformée, en ce qui concerne la notion de l'autorité de l'Écriture Sainte. C'est seulement sur le terrain pratique qu'on peut en signaler une, peu importante du reste, à savoir : que chez les Luthériens, le principe scripturaire a plutôt une influence négative, en ce sens que ce qui n'est pas contre l'Écriture est pour l'Écriture, tandis que chez les Réformés, elle a plutôt une importance positive, à savoir : que toute doctrine doit être directement tirée de l'Écriture et que ce qui n'est pas pour l'Écriture, est contre elle. Cette différence ressort de l'article 13 de Marbourg, ainsi que des Thèses de Berne. L'article s'exprime ainsi : „On peut accepter les institutions humaines dans les affaires spirituelles ou ecclésiastiques, tant qu'elles ne vont pas contre le sens évident d'une parole de Dieu“. Les Thèses disent : L'Église du Christ ne fixe point

de commandement en dehors de la parole de Dieu : les traditions humaines, qui s'appellent ecclésiastiques n'obligent personne, que dans la mesure où elles sont fondées sur la parole de Dieu“.

3. Ce sont les livres prophétiques et apostoliques qui sont estimés comme constituant le Canon. La Formule de concorde commence par ces mots : „Nous croyons, nous confessons et nous enseignons que l'unique règle et norme selon laquelle doivent être jugés et appréciés tous les dogmes et tous les docteurs n'est autre que les écrits prophétiques et apostoliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament“ . (Confession de Westminster, I, 3).

4. L'autorité de l'Écriture se fonde sur son origine divine. Étant inspirée par Dieu lui-même, elle possède en elle une dignité par laquelle elle se distingue spécifiquement de toutes les productions de l'esprit humain. Le même Esprit divin auquel elle doit son origine, lui rend témoignage par l'effet qu'elle produit dans les coeurs des fidèles. La Confession de Westminster s'exprime ainsi : (chap. I, § 5) : c'est seulement par la collaboration intérieure du Saint Esprit, qui rend témoignage dans nos âmes à la parole que prennent naissance en nous une conviction entière et une certitude ferme de la vérité infaillible de l'Écriture, ainsi que de son autorité divine“. Les confessions Belgica (art. 5) et Gallicana (art. 4) s'expriment dans le même sens : „Ces livres (les livres qui composent l'Écriture Sainte) sont reconnus par nous comme canoniques, c'est-à-dire que nous les considérons comme normes et règles de notre foi, et ceci non pas par le consensus commun de l'Église mais plutôt par le témoignage et la conviction intérieure qui nous sont donnés par le Saint Esprit“. Calvin dit plus clairement dans son Institution (livre I, chap. VII § 4) : „Je réponds que le témoignage de l'Esprit est au dessus de toute raison. Car de même que Dieu seul est témoin digne de confiance quand il s'agit de sa propre parole, de même cette parole ne trouve pas foi dans le coeur des hommes, tant qu'ils n'ont pas été scellés par le témoignage intérieur de l'Esprit. Par conséquent, il est nécessaire que le même Esprit, qui a parlé par la bouche des prophètes, pénètre aussi dans nos coeurs, pour nous convaincre qu'il a accompli ce que Dieu lui-même avait ordonné“. C'est donc grâce à ce „testimonium internum“ du Saint Esprit ou à

l'inspiration personnelle, autrement dit, que nous savons que l'Écriture Sainte est d'origine divine; l'autorité seule ne suffit pas pour le prouver. De plus, le Chrétien doit se soumettre à l'Écriture contre la raison et en dépit de sa propre conviction: „Le péché originel, disent les Articles de Smalkalde (III-e partie, 1) est une si profonde corruption de la nature qu'aucune raison n'est en état de la connaître, mais qu'il faut y croire par la révélation de l'Écriture Sainte“. „Ne peux-tu pas croire cela? demande Luther; crois alors à l'Écriture, qui ne ment point, puisqu'elle connaît ta propre chair mieux que toi-même“. Et il n'a rien critiqué si âprement que „Frau Vernunft“ (Madame la Raison) qui ne veut pas croire à la claire parole de l'Écriture. En dehors de cela, l'Écriture Sainte est une source de connaissance divine, parce qu'elle porte en elle les effets de la grâce de la parole libératrice de Dieu, et produit les fruits divins là où elle est appliquée.

5. En ce qui concerne la manière dont l'Écriture Sainte a pris naissance, ou le rapport des écrivains sacrés avec le Saint Esprit qui les a inspirés, les Réformateurs eux-mêmes ne se sont pas prononcés clairement. La Théologie protestante des âges suivants a professé des opinions qui sont de toutes les nuances possibles. Certains théologiens et certains travaux ont enlevé aux auteurs des écrits saints toute liberté, en faisant d'eux des „Dei amanuenses, Christi manus, Spiritus Sancti tabelliones seu notarii, etc...“, tandis que d'autres leur ont accordé tellement de liberté et de décision personnelle, qu'on ne sait plus en quoi consiste la rôle du Saint-Esprit.

6. C'est parce que l'Écriture Sainte est inspirée et parce qu'elle est d'origine et d'autorité divines, qu'elle possède les trois caractères de nécessité, de suffisance ou de perfection et de transparence ou de clarté.

L'Écriture Sainte est nécessaire, parce qu'elle a été donnée par Dieu pour être l'intermédiaire de sa révélation, sans lequel l'homme n'est pas en état de connaître Dieu — c'est-à-dire avec le secours de la lumière naturelle de la raison — comme cela est mis en évidence dans la Confession de Westminster (I, 1): „C'est pourquoi les choses ont été disposées de telle manière que, après la disparition des différents modes de révélation, dont Dieu s'est servi pour signifier sa volonté à son peuple, L'Écriture Sainte devint abso-

lument nécessaire". La seule Tradition orale aurait pu dénaturer le contenu de la révélation — tel qu'il a été transmis jusqu'à l'époque prémosaïque — voilà pourquoi, Dieu lui-même a montré sa volonté de fixer par écrit sa révélation, écrivant les tables de la foi de son propre doigt (M. Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, in ses IV, sect. II). Zwingli fait une réserve à cette doctrine, en distinguant la parole intérieure et la parole extérieure, celle-ci étant une autre révélation à côté de l'Écriture Sainte. La parole intérieure trouve-t-elle uniquement une sanction dans la parole extérieure, comme l'ont soutenu quelques théologiens? Ou bien comprend-elle non seulement le sens, mais aussi la matière de la révélation, de sorte que la parole extérieure nous aurait été donnée seulement pour éviter les malentendus comme d'autres le croient? On ne saurait pas sur ce point affirmer quelle était l'opinion de Zwingli.

La suffisance de la Sainte Écriture peut être soutenue dans ce sens, pu'elle comprend en elle tout ce qui est indispensable au salut et au bonheur et que c'est justement pour cela qu'il ne faut pas s'imposer comme article de foi ce qui ne s'y trouve pas compris: „L'Écriture Sainte contient tout ce qui est nécessaire au salut, de sorte que ce qu'on n'y lit pas et qu'on ne peut pas démontrer comme s'y trouvant, ne peut pas être imposé comme article de foi, pas plus que cela ne doit être considéré comme nécessaire au salut". (Conf. Anglicana, art. 6). On peut même dire plus: l'Écriture n'est pas seulement suffisante, mais elle est parfaite, complète. Cette perfection s'appelle finale, parce qu'elle sert à atteindre le but, qui est le bonheur.

La transparence de l'Écriture Sainte consiste en ce que ses paroles sont parfaitement claires et peuvent être comprises par n'importe qui, en vertu du témoignage intérieur du Saint Esprit donné au cœur de chaque Chrétien, comme Zwingli lui-même le dit: „La parole de Dieu, illumine l'esprit de l'homme, dès qu'elle apparaît, de sorte que celui-ci la comprend, la confesse et en est sûr". (Opus I, 68). Comme nous l'avons remarqué plus haut, la Théologie protestante a entrepris d'exposer les règles, selon lesquelles l'Écriture doit être interprétée. Dans cet exposé, elle a entièrement laissé dans l'ombre, dans tous les cas, elle a totalement modifié l'idée exprimée par les Réformateurs de la transparence bi-

blique. Ainsi, par exemple, on exige pour la compréhension de l'Écriture la même préparation que pour la compréhension de la Tradition orale, sainte ou profane, à savoir : un esprit sain et intègre, la connaissance de la langue du texte original (sic) et une volonté sérieuse et sincère de pénétrer le sens de l'Écriture Sainte. Là où se trouve cette volonté sincère, disent les Protestants, l'Esprit Saint se révèle en travaillant par la parole ou en dehors de la parole, de sorte que le contenu de l'Écriture est de plus en plus accessible à l'intelligence du lecteur, qui est conduit à une parfaite compréhension du sens de l'Écriture. Oui, nous sommes d'accord. Si le lecteur possède un esprit sain et intègre, s'il connaît la langue du texte original, c'est-à-dire l'hébreu et l'araméen pour l'Ancien Testament (et tant mieux s'il connaît aussi l'arabe et le syriaque) et le dialecte alexandrin pour le Nouveau Testament ; s'il a une volonté sincère et sérieuse de pénétrer le sens de l'Écriture Sainte, c'est-à-dire s'il l'étudie assidument, il sera introduit petit à petit — ou bien plus ou moins vite, suivant la somme de connaissances philologiques et théologiques dont il dispose — à la compréhension du sens des Écritures. Mais, reconnaissons-le, une telle pénétration du sens des Écritures n'est plus le fruit du témoignage intérieur et de la conviction du Saint Esprit, mais se gagne par le travail et la fatigue. Le Saint Esprit peut, en ce cas, donner l'assiduité au travail et faciliter l'intelligence en éclaircissant certains passages plus difficiles. Et, si c'est à ce prix qu'on peut gagner le témoignage du Saint Esprit et pénétrer le sens de l'Écriture, il ne faut plus dire qu'elle est claire et nous avons toutes sortes de raisons de douter que ceux qui peuvent à peine lire les traductions de la Bible, puissent la comprendre comme il faut, s'ils ne font pas des études spéciales, surtout quand les traductions ne sont ni correctes ni claires.

C'est dans ce sens que se prononce l'*Helvetica posterior* (art. 2) en disant que : „l'interprétation des Écritures doit se faire par les Écritures mêmes, de sorte qu'elles soient leur propre interprète. Melancthon appelle le don de l'interprétation „une lumière que le Saint Esprit allume dans les esprits de ceux qui sont d'accord avec l'Évangile“. C'est pourquoi ce n'est pas un don offert à toute personne pieuse. L'interprétation de l'Écriture ne peut pas être liée à une au-

torité ecclésiastique ou à une majorité. Et, puisque ce don ne provient pas de la sagesse humaine, mais est donné par le Saint Esprit, le Saint Esprit le distribue d'une manière libre, à qui il veut, sans être limité à une classe spéciale d'hommes. Parmi ceux qui reçoivent ce don, il peut y avoir aussi des membres du clergé. Ces affirmations contiennent une double contradiction du principe qui a été énoncé plus haut, de la transparence biblique. Tout d'abord, la Sainte Ecriture n'est pas claire par elle-même puisque, d'après ces affirmations, elle ne peut être comprise qu'avec l'aide du Saint Esprit; deuxièmement, même dans le cas où elle devient claire par l'illumination du Saint Esprit, elle ne l'est que pour un nombre très restreint de fidèles, étant donnée la liberté du Saint Esprit, qui communique le don de l'interprétation à ceux qu'il choisit parmi les fidèles.

Selon la plupart des Protestants, la transparence biblique ne doit pas être comprise dans le sens d'une compréhension entière des secrets de la révélation, ou d'une interprétation sûre de tous les passages de l'Ecriture. La transparence, ainsi que la suffisance, doit être réduite à ce qui est absolument nécessaire au salut, et à cela seul.

Il n'est pas impossible que le doute plane sur le sens de nombreux passages. Cependant, tout ce qui constitue la doctrine du salut au vrai sens du mot, est établi par l'accord de plusieurs passages. C'est de cet accord ou consensus, que résulte la règle de foi—*regula fidei*—contenant les enseignements et les événements qui concernent le salut, et qui sont révélés dans l'Ecriture Sainte. En se rapportant à la règle de foi, ou bien en l'interprétant selon l'analogie de la foi, on arrive à la compréhension des passages obscurs de la Bible, ou, tout au moins, on facilite leur intelligence. A côté de la règle de foi, qui est normative pour l'interprétation dogmatique de l'Ecriture, se place, en ce qui concerne son contenu, etc., la „*regula caritatis*“.

## 2. La doctrine de l'Eglise.

1. *Chez les Luthériens.* La doctrine luthérienne de l'Eglise, telle qu'elle a été formulée dans l'Augustana et dans l'Apologie — a été combattue par les théologiens luthériens eux-mêmes, plus tard. Quelques uns parmi ceux-ci ont

donné une extension plus grande à la notion d'Eglise qui y est exprimée. D'autres, par contre, l'ont réduite, se rapprochant ainsi de la conception catholique-romaine. D'autres, enfin, ont tenu le juste milieu, professant la doctrine enseignée par les livres symboliques, et tout spécialement par l'Augustana et l'Apologie. Pour plus de clarté, nous allons suivre ces derniers théologiens, qui sont considérés comme orthodoxes.

La définition classique de l'Eglise est comprise dans l'Augustana, art. 7. La voici: „L'Eglise est la société des saints, dans laquelle on prêche véritablement l'Evangile et on administre régulièrement les sacrements=Est Ecclesia congregatio sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta“. Cette définition est dirigée à la fois contre les Catholiques romains et contre les mystiques luthériens. Elle est dirigée contre les Catholiques romains, parce qu'elle exclut la nécessité d'une hiérarchie et d'une constitution ecclésiastique extérieure, comme nous le prouve d'une façon évidente l'addition: „Et, pour avoir la véritable unité de l'Eglise, il suffit d'obtenir le consentement sur la doctrine évangélique et l'administration des sacrements“. Elle est aussi dirigée contre les mystiques, parce qu'elle défend l'institution des ministres qui administrent les sacrements: „quoique l'Eglise, au sens propre, soit l'association des saints et des véritables fidèles, pourtant, il est permis de recevoir aussi les sacrements, qui sont administrés par des méchants, vu que dans cette vie beaucoup d'hypocrites et de pervers sont mêlés aux justes“ (art. 8). On a dit que l'article 7 définit l'Eglise invisible, tandis que l'article 8 définirait l'Eglise visible. Mais il est faux de le soutenir, car la prédication de l'Evangile, ainsi que l'administration des sacrements, sont des actes suffisamment concrets et réclament l'existence d'une communauté visible. Mais la véritable différence consiste en ce que l'article 7 décrit l'essence de l'Eglise, tandis que dans l'article 8, l'Eglise est décrite comme un phénomène historique, étant formée des fidèles mêlés aux hypocrites et aux pervers. Les Luthériens nient l'existence et la nécessité d'une hiérarchie, qui administre les sacrements — quelle qu'elle soit et de quelque sorte qu'elle soit — lorsqu'il s'agit de prendre position contre les Catholiques romains, mais ils sont obligés de la défendre contre les mystiques. La définition de l'Eglise, donnée par l'Augustana, n'est pas complète car elle ne nous

dit pas dans quelle catégorie mettre ceux qui sont faibles dans la foi, ceux qui ne sont pas initiés aux vérités qui sauvent, pas plus que les enfants. Tous ceux-ci ne peuvent être considérés ni comme fidèles, ni comme hypocrites ou pervers; mais par contre, ils ne peuvent pas non plus être comptés parmi les infidèles. Sont-ils, ou non, des membres de l'Eglise? Voilà une question à laquelle l'Augustana ne répond pas. Melancthon a remarqué plus tard le défaut de cette définition et il a remplacé le terme de „congregatio sanctorum“ par celui de „coetus vocatorum“ et il a eu en cela raison, parce que tous ceux qui sont entrés dans le Christianisme par la porte du baptême sont appelés, mais tous ne sont pas sauvés, selon la parole de l'Écriture: „Il y a beaucoup d'appelés, mais très peu d'élus“. La mission de l'Eglise dans le monde, consiste justement à faire l'éducation des appelés, pour en former des élus, des saints. De ce que nous venons de dire, il résulte que l'Eglise est quelque chose de visible. Cela est rendu encore plus évident par la réponse que Luther donne à la question: „qu'est-ce que l'Eglise et où se trouve-t-elle? „Là, où habite Dieu, dit-il, là est l'Eglise, et non pas autre part, car l'Eglise est la maison de Dieu et la porte du ciel. Et si l'Eglise doit être la maison de Dieu, il est nécessaire qu'elle possède la parole de Dieu, et que Dieu tout seul y soit le Père de famille“, (Interpret. de l'Augustana). Autre part, il dit: „L'Eglise Chrétienne est là où est la parole de Dieu, là aussi où elle appelle à Dieu ses enfants“. La Parole de Dieu, ou l'appel du Christ, transmise par la parole et par le sacrement, ne peut pas rester sans effet; et ainsi se forme une communauté de fidèles, visible et réelle, non pas liée par un lieu précis, mais seulement par l'unité de la foi, de l'espérance et de l'amour.

C'est le même point qu'accentue l'Apologie: „Nous ne rêvons pas à une cité platonique telle que quelques uns l'affirment avec impiété, mais nous affirmons seulement que cette Eglise, c'est-à-dire la communauté des vrais fidèles et des justes, qui sont répandus dans tout le monde, existe“..... „Nous ne parlons pas d'une Eglise imaginaire, qui n'existerait nulle part, mais nous soutenons et nous savons, en vérité, que cette Eglise, dans laquelle vivent les saints est et demeure véritablement sur la terre. Car il y a des fils de Dieu ici et là, dans tout le monde, dans toute sorte d'états, d'iles,

de pays, de villes, depuis le levant jusqu'au couchant, des fidèles qui ont connu comme il convient le Christ et l'Évangile, et qui enseignent que l'Église manifeste ces signes extérieurs: le message prophétique ou l'Évangile et les sacrements" (art. 6 et 8).

Ces citations, sans qu'il soit utile d'en apporter d'autres, suffisent à nous prouver que l'Église est considérée comme étant quelque chose de réel, de visible, dont les membres sont les chrétiens, dont le contenu spirituel est la vraie parole de Dieu. Les signes spéciaux permettant de la reconnaître sont la véritable prédication de l'Évangile et une juste administration des sacrement.

L'Église, telle que nous l'avons décrite jusqu'ici et de la façon dont nous l'avons vue, n'est pas la véritable Église, mais seulement une Église apparente, au sens large du mot, une Église en titre et non pas réelle. La vraie Église, le corps et l'épouse sans tâche du Christ, c'est quelque chose d'invisible, qui existe dans le cœur des fidèles uniquement.

„L'Église ne consiste pas tant dans la communauté des objets et des rites extérieurs, comme c'est le cas d'autres institutions politiques, mais plutôt dans l'association fondée par la foi et par l'Esprit Saint dans les cœurs, association qui a pourtant des signes extérieurs d'après lesquels elle peut être reconnue, à savoir: la pure doctrine de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à l'Évangile du Christ. Et cette Église seule est appelée le corps du Christ, parce que le Christ la renouvelle, la sanctifie et la gouverne par son Esprit", (L'apologie). L'Église est donc aussi la „societas externarum rerum“, mais ce qui lui donne le caractère de véritable Église, corps du Christ, c'est sa constitution intérieure, en tant que „societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus“. Cette société intérieure n'existe jamais en dehors d'une société extérieure par laquelle elle est toujours liée et conditionnée. Qu'elle existe véritablement dans une semblable société extérieure, cela ressort de la prédication de l'Évangile et de l'administration des sacrements. A ce point de vue les citations apportées plus haut, à l'appui de la visibilité de l'Église, peuvent être utilisées aussi pour prouver son invisibilité, car c'est d'après les signes extérieurs: la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements, qu'on peut juger si telle communauté de fidèles

est la véritable Eglise. C'est seulement à propos de cette société extérieure — l'Eglise, au sens le plus large du mot — qu'on peut parler des infidèles, mais puisque ceux-ci ne sont pas des membres du corps de Christ (mais les serviteurs du diable) ils ne sont pas non plus membres de l'Eglise au vrai sens du mot, mais uniquement de nom. Les fidèles véritables le sont de nom et de fait, et ce sont eux uniquement, qui constituent la véritable Eglise, Eglise au sens restreint du mot. Les théologiens luthériens soutiennent que l'Eglise visible et l'Eglise invisible ne sont pas distinctes l'une de l'autre, mais qu'elles sont une seule et même chose qui porte deux noms, selon le point de vue différent duquel on la regarde. Voici comment s'exprime Luther lui-même, dans cette question : „Pour être mieux compris, nous allons nommer les deux Eglises de deux noms différents. Appelons la première, qui est naturelle, fondamentale, essentielle et véritable, du nom de Chrétienté spirituelle ou interne. Appelons chrétienté corporelle ou extérieure la seconde, qui est formée et est extérieure; non parce que nous voudrions la séparer de l'autre, mais pour l'en distinguer, comme en parlant d'un homme, je l'appellerai homme spirituel, s'il s'agit de son âme et homme corporel s'il s'agit de son corps“, (De potestate papae).

Le moyen par lequel Luther arrive à distinguer l'Eglise visible de l'autre, l'invisible, pour affirmer ensuite, que l'Eglise visible prend naissance dans l'Eglise invisible, est un faux moyen. Il se représente les choses de la manière suivante: Supposons que dans le coeur d'un homme quelconque naisse la foi en Christ. Quand la foi arrive à maturité, l'homme est devenu le disciple du Christ, un véritable Chrétien. Dans cet état et tant qu'il n'exprime pas sa foi, il est membre de l'Eglise invisible, composée des adorateurs secrets du Christ sur toute la terre. Puis, dès que cet homme exprime sa foi, ce qui était caché devient visible et il apparaît ouvertement aux yeux du monde, comme étant un disciple du Christ. Si, maintenant il trouve plusieurs personnes partageant ses idées, il s'unit à eux et, de cette façon, il forme une communauté visible. La foi commune, qui les animait intérieurement devient maintenant, en tant que doctrine commune, le lien extérieur qui les unit. Il en est de même des sacrements, ou du culte extérieur, qu'ils reconnaissent comme institués par le Christ. Mais, Luther oublie que, lorsque le Christ eut com-

mencé à annoncer le royaume des cieux, celui-ci ne se trouvait nulle part, sinon en lui-même et dans l'idée divine. Il oublie également, que le Christ l'a prêché aux apôtres, que ceux-ci, à leur tour, l'ont prêché à d'autres, et ainsi de suite et que, par conséquent, la foi s'inspire du dehors, de la prédication du message du Christ, ou, tout au moins, qu'elle est réveillée par celui-ci. Car, l'homme ne croit pas sans avoir entendu la parole évangélique (*interior claritas Sacrae Scripturae*) et c'est après cela qu'il arrive à la conviction ou à la certitude extérieure de la vérité de cette parole (*exterior claritas sacrae scripturae*). C'est le Christ qui a choisi les apôtres et eux qui ont choisi leurs disciples et il n'en va pas inversement: ce ne sont pas les apôtres qui ont choisi le Christ, ou le monde païen, qui n'avait pas encore entendu la parole de l'Évangile, qui a choisi les apôtres. Luther se trompe aussi quand il soutient qu'on arrive à la conviction ou à la certitude que quelqu'un possède ou non la vérité. Ce n'est pas l'accord de la foi de l'individu avec la foi traditionnelle non-altérée, telle que l'Église l'a gardée et l'a propagée, qui prouve que cet individu n'est pas dans l'erreur, mais c'est le témoignage intérieur du Saint Esprit. Mais à quel signe, et comment peut-on distinguer, dans ce cas, le témoignage du Saint Esprit d'une simple imagination fautive, fruit d'un esprit fanatique, rêveur ou enclin au mysticisme? Car les deux choses peuvent facilement être prises l'une pour l'autre — cela est démontré par d'innombrables expériences de la vie religieuse des peuples, parmi lesquelles nous ne rappellerons que la révolte des paysans du temps de Luther. Luther lui-même prêcha leur extermination, quoiqu'ils n'eussent d'autre péché que celui d'avoir compris et appliqué l'enseignement biblique, selon la règle que Luther lui-même leur avait donnée: l'inspiration intérieure par le Saint Esprit.

Nous avons vu que l'Église est la „*societas rerum externarum ac rituum*“. Ceci est d'ailleurs secondaire: regardée à ce point de vue, l'Église est une „*societas*“, comme n'importe laquelle, c'est-à-dire „*jure humano*“. Comme telle, elle est soumise à toutes les lois sociales, civiles, politiques, etc. Ses membres peuvent obéir à n'importe quelle disposition, dont l'accomplissement ne constitue pas un péché. Le culte et la discipline ecclésiastique elle-même, entrent dans la catégorie de ces dispositions. Le Chrétien n'est tenu de les observer

que tant qu'il ne les considère pas comme un péché et qu'il ne sent pas sa conscience accablée par leur accomplissement.

Et, puisque la véritable Eglise est la comunion du Saint Esprit dans les coeurs, il ne peut pas être question d'une division des membres de l'Eglise, pas plus que d'un ministère sacerdotal (*ministerium divinum*). Tous les Chrétiens possèdent le pouvoir spirituel du don de la prêtrise, dès qu'ils ont reçu le baptême et il n'y a pas de différence entre eux, sinon celle de leur fonction. Si l'on parle d'un office sacerdotal, il ne s'agit que d'une institution purement humaine : c'est la charge que certaines personnes prennent dans la communauté, de prêcher et d'administrer les sacrements en son nom. C'est ce choix et l'installation faite par la communauté, qui donne au pasteur le droit et le mandat de prêcher et d'administrer les sacrements et non pas un don spécial du Saint Esprit, transmis par la succession apostolique. C'est pourquoi „la communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger n'importe quel enseignement, d'appeler les prédicateurs, de les installer et de les disposer“, (Luther : *De potestate papae*). Voilà pourquoi, le pasteur ne possède aucun pouvoir de juridiction. Si on parle parfois, du pouvoir des clefs, qui a été confié à l'Eglise, cela signifie tout d'abord qu'il a été donné en vue seulement du pardon des péchés et ensuite qu'il revient à la communauté toute entière et non pas au pasteur seulement. Si, toutefois il en use, c'est en vertu de la charge qui lui a été confiée par l'Eglise. La mission du pasteur consiste à garder la foi, par la prédication de l'Evangile et par l'administration des sacrements (*Augustana art. 5*). Tant que l'Eglise est en pèlerinage sur la terre, elle a absolument besoin d'un ministère sacerdotal, sans lequel il n'y aurait pas d'ordre parfait dans l'Eglise et la foi ne pourrait pas se maintenir, faute de personnes spécialement chargées de prêcher. Tout cela justifie l'existence des surintendants, des synodes, des consistoires, etc., vis-à-vis desquels on éprouve le même respect que vis-à-vis de n'importe quelle autorité ayant la mission de maintenir l'ordre, mai non pas un respect religieux.

L'Eglise n'a pas de relations avec le pouvoir civil, qu'en tant que „*societas externarum rerum ac rituum*“. C'est pourquoi, il lui est tout-à-fait indifférent que le souverain tienne la charge de patriarche, de métropolitite ou d'évêque, ou

d'autre office semblable. Ce qu'elle exige de l'état c'est seulement que l'ordre et la paix des fidèles ne soient pas troublés. A part cela, l'état peut faire n'importe quoi.

2. *Chez les Réformés.* La doctrine réformée ne s'éloigne pas beaucoup de celle des Luthériens, en principe.

Le fondement est le même des deux côtés; seulement l'édifice est différent sur quelques points. De même que dans le Luthéranisme, l'Eglise est ici la communauté des véritables fidèles (*electi et destinati ad vitam aeternam.* (Calvin). „Nous croyons qu'une Eglise est chrétienne et sainte, c'est-à-dire qu'elle est la communauté des saints, la réunion des fidèles dans l'Esprit, sainte et épouse du Christ, lorsque ses membres sont tous ceux qui croient en vérité que Jésus est le Christ, l'agneau de Dieu... et confirment cette foi par les oeuvres de leur charité“, (Thèses bernenses 1, Basileensis prior 81). La véritable Eglise est invisible. „Dans l'Eglise se trouvent tous les Chrétiens pieux, qui se réuniront auprès de Dieu, à la fin des temps. Tant qu'elle demeure ici bas, elle vit dans l'espérance. On ne peut jamais la voir dans sa totalité et pourtant, à la lumière de l'Esprit divin et de la foi, elle se trouve partout dans sa totalité, mais d'une manière invisible“, (Zwingli, Opus I). „L'Eglise est appelée invisible, non pas parce que les hommes dont elle est composée seraient invisibles, mais parce que, quoique cachée à nos yeux, elle est reconnue uniquement par Dieu et se soustrait bien souvent aux jugements humains, (Helvetica posterior, art. 17; Scotica Prior art 16; Institutio IV, I, 7),

Quoique seule l'Eglise invisible soit la véritable, cependant l'Eglise visible joue un rôle très important dans le Calvinisme. Elle est le miroir dans lequel se reflète l'Eglise invisible. Elle est la mère, par l'unique intermédiaire de laquelle il est possible d'entrer dans la vie. L'Eglise est la plus puissante institution d'éducation, et, comme telle, elle est douée d'une organisation qui ne diffère pas beaucoup de celle d'un état absolu. La constitution que Calvin a voulu donner à son Eglise est clairement indiquée par la façon dont il a conduit Genève au point de vue ecclésiastique et politique. Naturellement, son idéal est resté plutôt dans le domaine de l'abstraction et n'a transmis à la réalité que très peu de son essence. Si réduit qu'il fut, il a pourtant suffi à faire différer l'Eglise calviniste de l'Eglise luthérienne et à la

rendre supérieure à cette dernière, au point de vue pratique. Car, tandis que dans le Luthéranisme il règne une liberté qui ne connaît pas de limites (par conséquent les pasteurs ne peuvent exercer aucune autorité sur les laïcs et la discipline ecclésiastique languit), dans le Calvinisme il se passe justement le contraire. La discipline y est tellement appréciée, qu'elle représente un des critères d'après lesquels on reconnaît la véritable Eglise. „De même que la doctrine du salut par Christ est l'âme de l'Eglise, de même la discipline est son nerf“, (Institutio IV, 12. 1.) „La parole de Dieu prêchée comme il convient, les sacrements bien administrés et une discipline appliquée selon la parole de Dieu, voilà les signes sûrs et indubitables de la véritable Eglise de Dieu“. (Confess. scot. 25). Et, afin que cette discipline ne soit pas considérée comme quelque chose de trop élastique, ou bien livrée à la conscience de chaque chrétien particulier, comme dans le Luthéranisme, Calvin ajoute qu'elle doit être constituée d'après la Bible. Et ce sont les pasteurs qui sont chargés d'appliquer et de surveiller la discipline dans l'Eglise, ces pasteurs sans lesquels l'Eglise ne pourrait pas exister, selon le mot de Calvin à Farel: „J'ai exposé que l'Eglise ne peut pas exister sans une administration précise (regimen), tel que la Parole de Dieu nous la prescrit“. Les pasteurs eux-mêmes ne sont pas de droit humain seulement, mais aussi de droit divin: „Les pasteurs et les docteurs ont été institués par Dieu, afin que, par leur bouche il enseigne les siens. Il les a investis d'autorité et ne les a privés de rien de ce qui fait le consensus sacré de la foi et de l'ordre convenable“, (Institutio IV, 1). Se référant au passage des Ephésiens IV, 11 dans lequel l'apôtre Paul enseigne que le Christ a institué les uns apôtres, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs pour édifier son Eglise, jusqu'à ce que tous deviennent parfaits et égaux au Christ, Calvin dit aussi: „Nous voyons que Dieu, qui pourrait rendre les siens parfaits en un instant, veut qu'ils atteignent la maturité par le moyen de l'éducation ecclésiastique. Plus loin, nous voyons la manière dont devaient se développer ces plans de Dieu. Car la prédication de la parole de Dieu est imposée aux pasteurs. Tous doivent obéir à cette prescription et se soumettre avec douceur et docilité aux directives de leurs maîtres, qui ont été élus dans ce but. „De même que dans l'Ancien Testament, Dieu ne s'est pas

contenté de révéler sa loi, mais a institué aussi les prêtres, ses interprètes, par la bouche desquels le peuple en apprenait le véritable sens, de même aujourd'hui sa volonté est qu'on ne se limite pas à la lecture, car il a institué des docteurs, par le secours desquels nous soyons éclairés", (Institutio IV, 1). Nous devons rester sous la surveillance et la direction de l'Eglise jusqu'à notre sortie de cette vie.

„Les attributs essentiels de l'Eglise evangelique“, d'après ce que nous venons de dire, sont :

a) L'Unité et la catholicité „ou l'universalité“. Puisque l'Eglise, d'après la constitution intérieure de son essence, est la communauté spirituelle des fidèles, elle trouve son unité et sa catholicité dans son chef invisible et dans l'unité du Saint Esprit, qui constitue son principe vital. Mais puisque cette Eglise intérieure trouve son expression dans une communauté extérieure, il suffit pour réaliser l'unité, (selon l'Augustana, art. 7), „du consentement à la doctrine évangélique et à l'administration des sacrements“. Mais pour cela, il n'est nullement nécessaire qu'on observe partout les mêmes traditions humaines ou rites et cérémonies instituées par les hommes. Par là, il ne faut pas entendre qu'on rejette tout rite, car ceux-ci sont permis, voire même recommandés, (Augustana, art. 15; Apologia), en tant qu'institutions anciennes et utiles. Cependant, on ne doit pas les considérer comme nécessaires au salut, d'une façon quelconque. Aussi leur diversité ne trouble-t-elle pas du tout l'unité de l'Eglise.

b) La „Sainteté“. Selon sa constitution intérieure, l'Eglise est sainte, en tant que communauté des saints, qui forment le corps du Christ, qu'ils renouvellent par son Esprit, qu'ils sanctifient et gouvernent. En tant que communauté visible, l'Eglise manifeste sa sainteté dans la partie objective de la parole de Dieu et des sacrements. Tout ce qui ne peut pas être réduit à la prédication de la parole de Dieu et à l'administration des sacrements, n'est pas considéré comme saint. „La sainteté de l'Eglise“, disent les articles de Smalkalde (III partie, art. 12), „ne réside pas dans les tuniques, dans les chorals, dans les tablettes, dans les longs vêtements et d'autres objets semblables, qu'elle a inventés en dehors de l'Ecriture, mais dans la parole de Dieu et dans la foi orthodoxe“. La sainteté de l'Eglise n'est pas lésée par le fait que dans son sein se trouvent des impies, des hypocrites et des pécheurs

à côté des justes et des saints, de même que les sacrements ne perdent rien de leur sainteté et de leur efficacité s'ils sont administrés par des ministres indignes. Et cela, parce que „l'Evangile et les sacrements sont efficaces par la promesse de Dieu et non pas par la personne du ministre“, (Melancton, Loci; Augustana, art. 8). Sur ce point, il y a une différence entre les Luthériens et les Réformés. Il est tout à fait indifférent à ces derniers que celui qui administre les sacrements et que le prédicateur de la parole soient dignes ou indignes, parce que d'après eux, l'action que le Saint Esprit exerce sur les élus n'est pas conditionnée d'une façon absolue par la prédication de la parole, car elle peut aussi se passer d'elle, tandis que dans le Luthéranisme la parole est l'unique véhicule de l'Esprit Saint, d'où le danger d'en empêcher l'efficacité en lui substituant les dogmes ou en ne la prêchant pas convenablement.

c) L'Infaillibilité et la perpétuité. L'infaillibilité de l'Eglise découle de sa sainteté. On la fonde sur le fait que l'Eglise a en sa possession l'Evangile pur et la juste administration des sacrements. Par là elle est la colonne de la vérité, tandis que la fausse Eglise se dénonce par ce qu'elle reconnaît plus d'autorité et de valeur aux institutions humaines qu'à la parole de Dieu.

Maintenant surgit une question : Quelle est, dans le Protestantisme, la garantie que l'Evangile — ou l'Ecriture en général — est conservé intact dans l'Eglise, s'il n'est tenu aucun compte de la Sainte Tradition ? La réponse est : la promesse faite par le Christ, que le Saint Esprit restera, d'une façon perpétuelle dans l'Eglise. En se fondant sur cette assistance divine, les Réformateurs ont rejeté le „consensus patrum“. La hiérarchie ecclésiastique, ainsi que les synodes, disent-ils, sont soumis à l'erreur, mais il est inadmissible que tous les hiérarques, les écrivains et les docteurs de l'Eglise aient erré, puisque l'Eglise tient cette promesse de la part du Christ, de sorte que la vraie doctrine est conservée même sans le „consensus communis ecclesiae“. La prospérité de l'Eglise ne consiste pas dans la succession apostolique non interrompue (dans la hiérarchie), mais elle est donnée, dans l'éternité au chef de l'Eglise, le Christ, et si la tête est éternelle, le corps le sera aussi.

De la polémique qui en résulta entre le Protestantisme

et le Catholicisme-romain sur le thème de l'Eglise, nous rappellerons seulement ces deux points : les Catholiques romains ont, tout d'abord, accusé les Protestants de confondre l'Eglise avec la communauté invisible des saints. Nous pourrions observer que cette accusation n'est pas juste, parce que les Protestants ne nient pas l'existence de l'Eglise visible. Au contraire, nous avons déjà vu quelle grande importance Calvin lui attribue. Les Protestants soutiennent seulement, que la véritable Eglise est l'Eglise invisible. Dans son langage énergique, Luther dit, relativement à cette question : „Comparez donc la sainte Eglise du Christ avec l'Eglise folle du pape. La sainte Eglise du Christ parle ainsi : Je crois en une Eglise chrétienne, sainte. L'Eglise folle du pape parle ainsi : Je vois une Eglise chrétienne sainte. La première dit : l'Eglise n'est pas ici, ou là bas. La seconde dit : l'Eglise est ici et là“. Deuxièmement : Les Protestants ne peuvent pas montrer de signes certains d'après lesquels on reconnaisse l'Eglise et par là on rejette les Chrétiens dans l'incertitude et dans l'embarras. Bellarmin a formulé cette difficulté de la manière suivante : „Les signes d'après lesquels on reconnaît une chose, doivent être plus nets que la chose même dont ils ne sont plus des signes de reconnaissance, mais plutôt de confusion“, (De notis Ecclesiae, ch. II). Voici venir quelqu'un qui demande—c'est ainsi que se formulera l'objection, ensuite—quelle est la véritable Eglise dans laquelle il peut trouver le salut et le bonheur ? On lui répond : c'est l'Eglise qui prêche véritablement la parole de Dieu et qui administre comme il convient les sacrements. Mais, ces signes de reconnaissance de la véritable Eglise ne nous disent rien, parce que toutes les sectes soutiennent qu'elles possèdent et qu'elles gardent la parole pure et les sacrements. Qui montrera à cet homme qui est soucieux de son salut, quel parti a raison ? On le mettra devant la Bible ; mais l'Eglise n'est-elle pas plus ancienne que la Bible ? N'est-ce pas l'Eglise qui présente la Bible ? D'où tient-on que la Bible contient la vérité divine, sinon de l'Eglise ? C'est ainsi que le Protestantisme tourne dans un cercle d'où il ne peut plus sortir. A quoi les Protestants ont répondu, tout d'abord, en rétorquant que l'Eglise romaine, elle aussi se trouve dans un cercle semblable : Qui proclame, en effet, quel sont les signes de reconnaissance de la véritable Eglise, sinon l'Eglise ro-

maine elle-même ? Mais la vraie réponse a été donnée dans la défense du principe de l'Écriture, où il faut faire une distinction entre le „circulus sophisticus“ et le „regressus demonstrativus“ disent les théologiens protestants. Le premier prouve l'inconnu par l'inconnu, le second passe des connaissances confuses aux connaissances distinctes. Toute chose ne peut être véritablement connue, que si elle découvre son essence au chercheur, en faisant ainsi la preuve de sa réalité. L'Église évangélique recommande seulement une chose : fais l'essai de la parole de Dieu et du sacrement que je mets à ta disposition et vois s'ils te montrent, véritablement le chemin qui mène au salut et au bonheur. Elle ne désire pas d'autre légitimation, que celle par laquelle le Sauveur s'est recommandé à Pierre, qui lui a répondu : „Seigneur, à qui irions nous ? Tu as les paroles de la vie éternelle. Et nous avons cru et nous avons connu que tu est le Christ, le saint de Dieu“, (Jean VI, 68 sq). L'Église romaine ne montre pas directement aux fidèles la parole de Dieu, mais elle la cache sous le boisseau. Voilà pourquoi elle cherche à établir des signes, d'après lesquels on la reconnaisse. Plus loin : quelles fictions l'Église romaine ne doit-elle pas utiliser, pour soutenir son unité et sa catholicité lorsque plus de la moitié du monde chrétien se trouve en dehors de son sein ? On peut dire la même chose de la défense de la primauté papale.

### 3. L'état du premier homme avant la chute et le péché originel.

1. Les Protestants n'admettent pas la distinction que notre Église, ainsi que l'Église catholique, établit entre „l'image“ et „la ressemblance“ de Dieu dans l'homme, distinction selon laquelle „l'image“ consiste dans les facultés psychiques, naturelles de l'homme, dans la raison et la volonté libre, tandis que la „ressemblance“ est l'état moral supérieur que l'homme devait atteindre par sa collaboration avec la grâce divine — donum superadditum — qui lui a été donnée en supplément. Selon les Protestants, l'état d'innocence, de justice et de sainteté, qui constituait le bonheur et la perfection du premier homme avant la chute, la „justitia originalis“ est une qualité naturelle de la nature humaine, quelque chose qui lui a été

donné depuis la création et non un élément accidentel, accessoire, comme nous le soutenons. Toutes les qualités et les prérogatives dont jouissait l'homme dans le paradis, en vertu de sa ressemblance avec Dieu, ne sont, selon les Protestants, que des qualités de la constitution normale de l'homme. (Voir Apologie, art. 2, Confess. gallicana, art. 9, Belgica, 14, Helvetica posterior 8, Catechisme de Heidelberg, qu. 6, etc.). La fausseté de ces doctrines protestantes, quoiqu'elles diffèrent peu en apparence de celles de l'Eglise orthodoxe, ressort tout de suite de la doctrine du péché originel. Voici comment l'Augustana définit le péché originel (art. 2) : „Nous enseignons que, après la chute d'Adam, tous les hommes, qui sont conçus naturellement, naissent dans le péché, à savoir : sans crainte de Dieu, sans confiance en lui et avec la concupiscence“. En ce qui concerne la partie négative de cette définition, Melancthon dit, dans son Apologie, que la crainte de Dieu et la confiance en Lui manquent à l'homme naturel, non seulement en fait, mais aussi en puissance, c'est-à-dire que l'homme n'a plus en soi la force et même pas la disposition de connaître Dieu, de l'aimer et de chercher à accomplir ses commandements. C'est la Formule de Concorde qui exprime cela le plus clairement : „A cause de cela, il n'est pas correct de dire que l'homme puisse faire dans le domaine spirituel quelque chose qui soit bon et salutaire, parce que l'homme étant mort dans ses péchés, avant la nouvelle naissance, ne peut plus trouver en lui la puissance de faire le bien dans les questions spirituelles et, par conséquent, il n'a pas le pouvoir de travailler dans un domaine touchant à Dieu“, (Solida declaratio, de libero arbitrio). Cependant, l'homme n'est pas devenu, par la chute, un être tout à fait irrationnel, car il a encore une trace de raison, puisqu'il juge le cercle de son activité dans le monde matériel et peut se conformer aux lois. Cette trace est ce qu'on appelle la „justitia civilis“ ou „rationis“ ou „philisophica“. L'homme est tout à fait mort devant Dieu et en ce qui concerne le salut de son âme, car il n'a plus, en soi, de force. Et tout d'abord, cela résulte de ce que l'image de Dieu dans l'homme—qui constitue essentiellement la nature rationnelle de l'homme et par la vertu de laquelle il reconnaît Dieu, le craint et se confie en lui—cette image a été anéantie par la chute dans le péché : „Nous enseignons que le péché originel est l'horrible perte de la justice originelle qui a été créée avec

l'homme dans le Paradis, ainsi que l'absence ou la privation de l'image de Dieu", (Sol. decl. ibidem). Deuxièmement: on soutient que l'homme n'a plus la liberté de sa volonté, après la chute, sinon pour accomplir la „justitia civilis“, mais en ce qui concerne les choses spirituelles, il est devenu tout simplement un objet, sans vie en lui (comme la pierre, le bois, la terre). L'homme naturel ne peut plus penser, croire et vouloir dans le domaine spirituel. Il est tout à fait mort pour toute action bonne, n'ayant pas même en lui une étincelle de forces spirituelles: „Nous croyons que l'intelligence de l'homme non régénéré, ainsi que son coeur et sa volonté, ne peut plus rien comprendre, croire, penser, vouloir, entreprendre, accomplir etc., et nous affirmons que pour le bien (tant pour la pensée du bien que pour son accomplissement) il est corrompu, il est mort, de sorte qu'il n'est plus même resté une étincelle de forces spirituelles dans la nature humaine après la chute et avant la nouvelle naissance“, (Ibidem). Et nous ne devons pas perdre de vue qu'il s'agit uniquement des forces naturelles, car l'homme ne pouvait pas, d'après Luther, perdre ce qu'il n'avait pas encore: les forces surnaturelles. D'après Luther, en effet, pour tout résumer, l'homme a perdu la partie de son être spirituel la plus haute et la plus importante, à savoir, la substance divine de sa nature, l'organe que la création lui avait donné, afin qu'il comprit Dieu lui-même et ses oeuvres, de sorte que, après cette perte immense, l'homme est resté un simple être terrestre et possède des organes adaptés au monde fini, aux relations, aux ordres et aux lois de celui-ci uniquement.

Mais le péché n'est pas quelque chose de négatif uniquement, comme il est apparu jusqu'ici. Il y a plus: il est quelque chose de positif.

La „concupiscence“ prend la place de l'image de Dieu perdue par le péché. C'est l'immersion dans le mal de toutes les inclinations et de tous les penchants de l'homme tombé et pas encore régénéré, immersion opérée par une puissance mauvaise qui a été transmise à tout homme, par l'hérédité, depuis Adam: ... „Nous affirmons, que le péché originel dans la nature humaine, n'est pas seulement, comme nous l'avons marqué, une horrible privation de toute force bonne, en ce qui concerne Dieu et les affaires spirituelles, mais que, de plus, c'est une corruption intérieure, qui a pris la place de

l'image perdue de Dieu. Cette corruption très mauvaise est profonde, impénétrable et inexprimable. Elle atteint toute la nature et toutes les puissances, s'attache aux facultés les plus hautes de l'âme, s'insère profondément dans l'esprit, dans le coeur et dans la volonté de l'homme. C'est pourquoi après la chute, l'homme a, par la naissance, hérité de ses parents une mauvaise puissance, une impureté de coeur, des passions et de mauvais penchants", (Solida decl. *ibidem*). Les racines de la concupiscence ne peuvent être détruites, pas même par le baptême. Elles subsistent pendant toute la vie et ne sont anéanties que par la mort ou, plus précisément, par la résurrection à la vie éternelle. C'est à cause de ce mal congénital et lié à la nature de l'homme, que tous les péchés actuels ou personnels, commis avec conscience et volonté, ne sont que des manifestations isolées du péché originel, comme les branches, les fleurs et les fruits d'une mauvaise tige et de racines mauvaises.

2. Chez Luther cette conception du péché est jaillie, il est vrai, d'un sentiment profond de la misère humaine, de la corruption totale de l'homme et de la nécessité impérieuse du salut pour le genre humain. Elle tend à maintenir toujours vivante la conscience de cette situation tragique, pour que l'homme se surveille sans cesse. Mais, si le point de départ est louable et si le but proposé l'est aussi, les moyens ne sont pas bien choisis. Cette doctrine ne peut atteindre son but que dans le domaine de la pensée et non dans celui de l'impulsion de sentiments confus et inconscients. Car si le péché a anéanti les puissances spirituelles de l'homme et tout spécialement la force religieuse et morale — qui seule le distinguait des animaux — il s'ensuit alors que :

a) Il ne peut être question du péché depuis Adam jusqu'au Christ, car le mal moral est devenu un mal physique. En effet, comment l'homme pouvait-il pécher, s'il ne possédait pas la moindre connaissance de Dieu et de sa volonté, s'il n'avait plus la puissance de vouloir le bien, s'il n'était plus libre enfin. Il peut entrer en délire, il peut détruire tout ce qui passe devant lui, il peut nier tout ce qui est au dessus de ses sens, il peut se souiller des passions les plus dégradantes : ses actes ne peuvent pas être jugés autrement que ceux d'une bête féroce.

b) L'homme devrait, quand même être rétabli après la

nouvelle naissance dans tous les droits et les prérogatives de sa nature d'avant la chute et par conséquent il devrait regarder le monde avec les mêmes yeux, le même esprit serein et innocent, que le premier homme lui-même. Mais les choses se passent-elles ainsi? Qu'est-ce que Luther lui-même nous dit des effets de la concupiscence même dans l'homme régénéré? Et, s'il en est ainsi, alors le salut dont le genre humain avait soif et pour la mise en relief duquel Luther a sacrifié la doctrine traditionnelle de l'Eglise sur le péché originel, ce salut s'est-il réalisé? Non, évidemment.

c) Dieu apparaît comme un tyran et un despote absolu. Sa conduite envers le païen, jusqu'à l'arrivée du Christ est injuste, puisqu'il laisse périr depuis des milliers d'années de nombreuses générations sans venir à leur secours. Dans cet abandon, l'Eglise ancienne a vu le plan éducateur d'une haute sagesse divine, qui a voulu laisser l'homme se convaincre par lui-même de sa décadence et de son impuissance, afin qu'il sentit lui-même la nécessité d'un secours plus haut et qu'il fût disposé à recevoir le salut apporté par le Christ. Ce plan divin ne peut avoir un sens que si l'homme avait eu l'occasion, si peu que ce soit de connaître Dieu et sa volonté sainte et par conséquent s'il avait eu la possibilité de travailler dans cette direction; mais d'après Luther, l'homme a perdu entièrement la connaissance de Dieu et n'est plus en état d'accomplir le bien. La fausseté de cette affirmation nous est démontrée par les recherches anthropologiques qui affirment, sans réserve, qu'il n'a pas existé de peuple qui ne crût en Dieu, abstraction faite de la forme sous laquelle il a été représenté. De plus, nous trouvons beaucoup d'idées dignes de Dieu et d'une morale des plus exigeantes dans beaucoup de religions et dans de nombreux systèmes indiens, ou dans le culte de Zoroastre même, tandis que la spéculation hellénique s'est élevée, avec Socrate, jusqu'au seuil du plus pur monothéisme. Cela nous prouve abondamment que l'homme, déchu par le péché, possédait encore des puissances spirituelles, pour employer l'expression des écrits symboliques luthériens. Un coup d'oeil plus attentif sur la vie des peuples païens, à n'importe quel niveau de culture, avant la venue du Messie, nous révèle une perpétuelle recherche de la vérité, une soif ardente et un désir vivant de savoir ce que c'est que la vérité. Il n'a pas été donné à tous ceux qui ont

désiré et cherché la vérité, de la voir en personne et de l'entendre se rendant témoignage à elle-même, comme cela fut donné à Pilate, par exemple. Et, si presque tous l'ont cherchée dans leur monde, dans la sphère de la matière et non pas là où il fallait : dans le ciel, il n'en est pas moins vrai qu'ils l'ont tous désirée, ce qui ne serait pas possible sans une étincelle de vie, au moins. De même on ne manque pas dans le paganisme même d'exemples de caractères très moraux. Pensons seulement au Bouddhisme et aux écoles philosophiques des Pythagoriciens et des Stoïciens. Cela ne prouve-t-il pas la liberté morale ? Nous est-il permis d'appeler les vertus de tant de sages „des vices resplendissants“ ?

3. Les écrits de Calvin nous offrent des opinions contradictoires. Ici, il dit que l'image de Dieu dans l'homme a été tout à fait anéantie et que ses puissances spirituelles, qui le menaient à une vie sainte, ont péri entièrement en lui et que seule „la nouvelle créature en Jésus-Christ“ peut retrouver des organes propres à préparer le règne de Dieu. Mais d'autres passages ne parlent que d'une mutilation, d'une déformation de l'image de Dieu dans l'homme. Parlant de la raison et de la volonté, Calvin dit qu'elles n'ont pas pu être détruites par le péché, puisqu'elles forment la distinction entre l'homme et l'animal. Les païens l'ont prouvé par leurs institutions sociales, par l'art et par la science. Contrairement à la théorie luthérienne, l'homme garde, dans le système de Calvin, la liberté de la volonté — tant que celle-ci n'est pas limitée par la prédestination — même après la chute. Si Calvin parle souvent de l'anéantissement de la volonté, cela doit être pris (d'après l'Institutio, II, ch. 3) dans ce sens que ce n'est pas la volonté en elle-même, comme faculté de l'âme, qui est détruite par le péché, mais uniquement la volonté de faire le bien. En d'autres termes, elle n'est que mutilée, ou pervertie, étant encline exclusivement au mal. Quant à la concupiscence, Calvin en a presque la même notion que Luther, à cette exception près qu'il ne se sert pas volontiers de ce mot, et qu'il arrive très rarement.

4. Les écrits symboliques réformés oscillent quant à la doctrine du péché originel et diffèrent plus ou moins entre eux d'après leur relation avec Zwingli ou avec Calvin. Ainsi, par exemple, la Confession tetrapolitaine ne traite pas, dans un chapitre spécial du péché originel, mais seulement inci-

demment, tandis que l'Helvetica prior qualifie d'hérésie manichéenne l'affirmation des Luthériens, d'après laquelle l'homme a entièrement perdu le libre arbitre et n'est plus qu'une pierre ou une souche. Au contraire, l'Helvetica posterior, la Gallicana, la Belgica, la Scotica, se prononcent dans le sens d'une corruption entière de l'homme par le péché. „Nous confessons, dit l'Helvetica posterior, que l'homme a été fait, au commencement, selon l'image de Dieu et qu'il a été doué par Dieu de justice et de sainteté parfaite. Il est tombé dans le péché étant doué d'une volonté libre et, par sa chute, tout le genre humain a été corrompu et soumis à la condamnation. A cause de cela notre nature a été tellement viciée et rendue encline au péché, que l'homme n'accomplit et ne désire de lui-même rien de bon“.

5. Zwingli est d'accord pour reconnaître, avec Luther et Calvin, que l'homme est profondément déchu par le péché et qu'il n'est plus en état de faire quoi que ce soit de bon, mais il soutient, en s'écartant d'eux, que le péché consiste seulement dans la corruption de la nature humaine et non pas dans la culpabilité qu'on impute à chacun des descendants d'Adam, comme constituant le péché originel. Le péché originel n'est péché au sens propre du mot que pour Adam et pour Eve, car, si le péché est une transgression de la loi et si eux seuls l'ont transgressée, en mangeant du fruit de l'arbre défendu, ils sont aussi les seuls coupables de cette infraction et non pas leurs descendants. Ce qui porte le nom de péché originel pour le reste de l'humanité, n'est pas un péché au sens propre du mot, mais une maladie, un défaut naturel : le penchant au péché, mais pas du tout une culpabilité. C'est la maladie ou la disposition au péché, qu'on hérite d'Adam. La sensualité et l'égoïsme, voilà les deux impulsions qui ont poussé Adam à commettre le péché. Elles sont transmises par la naissance à ses descendants, qui par là sont disposés à pécher. Avant que l'homme ait péché il n'est pas coupable du péché originel. C'est pourquoi, selon lui, les enfants qui meurent avant de recevoir le baptême sont certainement sauvés, parce qu'ils n'ont aucun péché personnel et que le péché d'Adam ne peut pas leur être imputé. Pour rendre plus claires ses affirmations, d'après lesquelles le péché originel chez les descendants d'Adam ne constitue pas une faute, car il n'est qu'un penchant au péché, Zwingli se sert de la com-

paraison suivante : un louveteau est d'après ses dispositions naturelles un loup à tous égards, car, en vertu de ses instincts sauvages, il égorge les moutons. Et, quoique le louveteau n'en ait pas encore dévoré, les chasseurs, qui le découvrent quelque part, le traitent comme un vieux loup, étant convaincus qu'à son tour il égorgera les moutons, comme les autres loups, dès qu'il en sera capable. La disposition naturelle du louveteau est identique au péché originel, ou, plus correctement, à la maladie héréditaire, au mal, qui se trouve dans l'homme. Chaque rapt, conséquence de l'instinct naturel ou de la sauvagerie innée, est identique au péché actuel, qui sort du péché originel (la disposition au péché) comme la plante sort de sa semence. La disposition au péché, de même que la disposition naturelle du louveteau au rapt, ne peut être considérée en elle-même comme une coulpe. Aussi Zwingli conclut-il de la comparaison entre l'humanité tombé dans le péché et un homme tombé par sa faute dans l'état de captif et réduit à l'esclavage, que le péché originel n'est qu'une condition ou un état dans lequel nous nous trouvons sans en être coupables, de même que les enfants ou les descendants du captif.

Si convaincantes que paraissent les comparaisons de Zwingli, elles ne peuvent pas prouver ce qu'il s'était proposé de prouver. Au contraire, la conclusion logique à laquelle on arrive est tout autre. Si la sensualité et l'égoïsme sont des impulsions, qui — par l'intervention du diable — ont déterminé Adam à pécher, cela signifie qu'elle se trouvaient déjà dans la nature de l'homme, à l'état latent, et, dès que l'occasion s'est présentée, elles se sont mises en évidence. Mais, si Adam a eu, dissimulé dans son cœur, le germe de ces maux, alors il n'a pu l'avoir que depuis la création et, dans ce cas, il n'a pas été créé bon par Dieu. Si le péché originel consiste, pour les descendants d'Adam aussi dans la sensualité et l'égoïsme, qui constituent sa disposition à pécher, alors pourquoi l'appeler toujours „péché originel“ ? Car ce n'est pas le résultat d'une faute commise par Adam, mais quelque chose d'inhérent à la nature humaine, c'est la création de Dieu, qui est par là désignée comme l'origine du mal. Voici une autre aberration : Si le péché originel n'est pas véritablement un péché, mais un mal uniquement, une maladie héréditaire qui consiste à être enclin au péché, alors il s'en-

suit que les péchés actuels ou personnels ne peuvent pas non plus être de vrais péchés, parce qu'ils ne sont que le produit absolument nécessaire des dispositions naturelles de l'homme. Etant mauvaise, la nature de l'homme ne pourra jamais faire que des mauvaises actions, que pécher.

6. En ce qui concerne la manière dont le péché originel est imputé à chacun des descendants d'Adam, nous ne trouvons rien dans les écrits symboliques protestants. La Dogmatique postérieure distingue deux sortes d'imputations: l'une „médiante“, qui est donnée dans la corruption de la nature humaine et l'autre „immédiate“, en vertu de laquelle le péché et la culpabilité du premier homme sont reportés sur tous ses descendants.

Melanchton s'exprime fort clairement à ce sujet, dans son commentaire sur l'épître aux Romains (V. 12): „Le péché originel nous est imputé d'un côté pour une faute qui nous est étrangère et de l'autre, pour l'impureté dans laquelle nous sommes nés“. Et, pour prouver que ce qu'on appelle une culpabilité étrangère ne nous est pas quelque chose d'étranger, il ajoute: „Nos premiers ancêtres ont reçu des dons pour tout le genre humain et leurs personnes représentaient toute leur postérité“, de sorte que leur faute aussi est la nôtre.

7. En ce qui concerne la propagation du péché originel, les Luthériens admettent le traducianisme, tandis que les Réformés acceptent le créationisme.

#### 4. La doctrine de la justification.

1. La notion de „justification“, synonyme de „régénération“ ou de „vivification“, comprend deux moments: l'un subjectif, à savoir la transformation personnelle, non pas celle de l'homme immoral en un homme moral, mais celle de l'incroyant en un être croyant dans la promesse divine. A cette confiance dans la promesse divine répond immédiatement le transport dans l'état de justification devant Dieu et de pardon des péchés. Le second moment, objectif, consiste dans la proclamation, faite par Dieu, de la justification de l'homme, et du pardon de ses péchés. „Justifier, dit l'Apologie, veut dire transformer les injustes en justes, ou régénérer. Cela signifie aussi: déclarer ou considérer comme juste“.

L'homme ne participe pas d'une manière active à sa justification. Il n'a aucun mérite à son acquisition : „Nous ne pouvons obtenir ni le pardon des péchés, ni la justification devant Dieu, par nos propres forces, par nos mérites ou par nos oeuvres : Nous sommes justifiés par la grâce, par la foi en Christ, si nous croyons que nous sommes reçus dans la grâce et que nos péchés nous sont pardonnés par Jésus-Christ, qui a donné satisfaction pour nos péchés par sa mort. Dieu nous impute cette foi, comme une justice devant lui“, (Augustana, art. 4).

La justification devant Dieu s'accomplit par la foi et uniquement par la foi — „per fidem“ et „sola fide“ —. Nos bonnes oeuvres ne contribuent en rien à la justification. C'est par la foi que le fidèle attire à lui les mérites du Christ, en vertu desquels, et par grâce uniquement, Dieu lui pardonne, d'une part ses péchés (et c'est là le moment négatif de la justification — „a peccatis et aeternis suppliciis absolvi“ —) et d'autre part, le déclare comme juste (justus pronuntiat), par l'imputation de la justice du Christ (c'est là le moment positif, qui comprend la „reconciliatio cum Deo“ et l'„adoptio in filios Dei“).

Voici la description du processus entier de la justification : „Quand l'homme apprend par la prédication de la Loi (Ancien Testament) à connaître et à sentir son impuissance, il en est effrayé : comment accomplir la Loi ? Car elle doit être accomplie, autrement c'est la condamnation. C'est pourquoi, il est découragé et abaissé devant ses propres yeux et ne trouve rien en lui par quoi il puisse devenir pieux. C'est alors qu'intervient l'autre parole, la promesse divine, (l'Évangile), qui lui dit : Veux-tu accomplir les commandements, te débarrasser des mauvaises passions et du péché, comme la Loi l'impose et l'exige ? — Crois alors, en Jésus-Christ, par lequel je te promets toute la grâce, la justice et la liberté. Crois-tu ? Alors tu n'en possèdes aucune, car ce qui est impossible malgré les oeuvres de la Loi, qui sont nombreuses et pourtant inefficaces, te sera facilement et bien vite rendu possible par la foi. Dans la foi j'ai tout mis : Celui qui la possède, possède toute chose et doit être heureux. Celui qui ne l'a pas, doit l'avoir“, (Luther, La liberté du Chrétien, 9). Ensuite, Dieu déclare juste celui qui croit à la parole de l'Évangile, en vertu des mérites de Jésus-Christ, sans que le

fidèle soit en fait, juste. Quoiqu'il soit déclaré libre de la culpabilité et de la peine du péché originel, pourtant il n'est pas encore libre du péché. L'état de péché inné dans tout homme, persiste chez celui qui a été justifié, mais pas dans toute sa force. La sanctification suit la justification, comme un degré plus élevé, et c'est dans la sanctification que la foi se manifeste au dehors, par de bonnes oeuvres, comme par des fruits. Tout le processus de la résurrection spirituelle n'est, par conséquent, qu'un acte exclusivement divin, dans lequel l'homme est entièrement passif. L'action divine non seulement précède l'action de l'homme, qu'elle accompagne et appuie, (en sorte que la justification est un fait à la fois divin et humain), mais de plus, l'Esprit Saint seul est actif afin que toute la gloire revienne à Dieu seul et que toute vanité tirée de ses mérites soit rendue impossible à l'homme.

Mais, puisque la doctrine de la justification est le point central de la Dogmatique protestante, suivons de plus près son développement :

2. La première chose que les Protestants mettent en relief, dans la doctrine de la justification, c'est le rapport de culpabilité dans lequel l'homme se trouve vis-à-vis de Dieu, rapport qui doit être annulé. Et, tout d'abord, il faut prendre en considération la position de l'homme devant la Loi. S'il avait accompli la Loi, il aurait eu droit au bonheur; mais il ne l'a pas accomplie et c'est pourquoi il est coupable devant la Loi et soumis à la condamnation. C'est un rapport objectif et non pas une conscience subjective de la culpabilité. Mais, ce rapport objectif se reflète dans la conscience que l'homme a de sa culpabilité et dans la crainte de la condamnation à laquelle il est soumis, crainte qui l'éloigne de plus en plus de la grâce de Dieu et rend son coeur incapable de percevoir l'amour divin et de recevoir les forces qui sauvent. Pour que l'homme puisse s'approcher de nouveau de Dieu et écouter sa parole, il doit avant tout mettre de côté cette crainte, car „un coeur, qui comprend que Dieu est en courroux, ne peut pas aimer Dieu avant de le savoir apaisé. La nature humaine ne peut pas s'élever jusqu'à l'amour de celui qu'elle sait être en colère, de celui qui juge et qui punit, tant qu'elle en a peur et voit les perspectives d'une mort éternelle. Il est facile à ceux qui ne sont préoccupés que de rêves de soutenir que celui qui est accusé d'un pé-

ché mortel peut sentir l'amour de Dieu, avant tout autre sentiment. Ils peuvent former de tels rêves, parce qu'ils ne connaissent pas ce que c'est que le courroux ou le jugement de Dieu. Ce n'est que par les luttes et les inquiétudes de la conscience qu'on est convaincu de la vanité de ces spéculations philosophiques", (Apologia).

L'état de l'homme avant la justification est bien décrit par les Protestants, ainsi que la position de l'homme devant la Loi. Mais, ce qui est faux, c'est ce qui se cache derrière cette description, à savoir que l'homme naturel n'est pas du tout en état d'accomplir une seule prescription de la Loi et que c'est Dieu qui accomplit tout dans le processus de la régénération. L'Apologie porte aussi au Catholicisme romain une accusation injuste, dans les mots que nous venons de citer, lorsqu'elle affirme qu'il enseigne que l'homme, dans son état naturel, peut aimer Dieu au dessus de tout.

3. La justification n'est pas un acte pharmacologique ou médical, mais purement, judiciaire „déclaratoire ou extérior". Etre justifié, veut dire être absout de la coulpe, être proclamé ou déclaré juste et non pas être rendu juste et débarrassé de l'état de péché ou d'iniquité ou d'impiété, etc.. Cette absolution est opérée par le Juge suprême „propter alienam justitiam, videlicet Christi". La sainte majesté de la Loi qui condamne le pécheur, ne peut être satisfaite que par un garant choisi par Dieu lui-même, garant, que le condamné a le droit de prendre comme médiateur. Un tel garant et médiateur doit avoir comme recommandation „le témoignage de la parole de Dieu, par où nous sachions avec certitude que Dieu est miséricordieux et qu'il écoute ceux qui l'invoquent au nom de ce propitiateur". Ensuite, „les mérites de ce dernier doivent être offerts, afin que les bénéficiaires soient par là déclarés justes, comme par leurs mérites propres", (Apologia). Mais de cela il résulte que personne autre ne peut servir de garant, de médiateur et de réconciliateur, en dehors de Jésus-Christ. „De même que lorsqu'un ami paie la dette d'un de ses amis, celui-ci est acquitté par le mérite de l'autre, comme si ce mérite lui appartenait, de même, les mérites du Christ nous sont offerts afin que nous soyons, grâce à eux, déclarés justes, comme si ces mérites étaient les nôtres, vu que nous croyons en lui", (Ibidem). C'est ainsi que, lorsque le pécheur se présente avec son ga-

rant, le Christ, devant Dieu, celui-ci prononce la sentence suivante : „Par égard pour ce garant, je te considère désormais comme juste, quoique tu n'aies pas été parfait jusqu'à maintenant et que tu ne doives jamais l'être“.

Il va de soi qu'on ne doit pas se représenter la proclamation de notre justification sur le modèle des sentences judiciaires humaines, Dieu restant assis dans les cieux et chaque homme devant se présenter devant lui pour entendre la sentence de justification ; mais il faut la comprendre comme un acte de l'Esprit et de la volonté divine, sur la base de laquelle Dieu ne regarde pas l'homme tel qu'il est en soi et par ses seules forces, mais en relation avec le Christ, son Sauveur.

4. On a élevé de graves objections, au sein même du Protestantisme, contre cette conception de la justification, pour ne pas parler des théologiens catholiques romains, qui ont dépensé, pour la combattre, toute l'ardeur dont ils ont été capables, en plus de toute la science dont ils disposaient et avec raison, car, comme nous allons le voir sans retard, elle est fausse, erronée par la base et même dangereuse pour la moralité.

D'après les Protestants, l'acte de la justification n'est qu'un acte extérieur. Le pécheur entre dans une relation extérieure avec le péché, son injustice n'est que couverte et non pas effacée, le péché n'est que laissé de côté par Dieu et non pas détruit radicalement. En d'autres termes, l'homme reste „de facto“ le même qu'avant sa nouvelle naissance, c'est-à-dire mauvais et dépravé. Il est uniquement déclaré droit, devient libre à l'égard du péché et est rétabli dans ses rapports normaux avec Dieu. En quoi cela peut-il l'avancer, s'il n'est pas changé dans le sens du bien ? Bellarmin a eu parfaitement raison de comparer l'homme justifié, d'après la théorie protestante avec un nègre, qui se présente devant un tribunal et est déclaré blanc par le juge. Dès ce moment il doit être considéré comme blanc et malheur à celui qui osera dire qu'il n'est pas blanc. Il est aussi semblable à un condamné enchaîné, que le souverain a déclaré libre, sans le mettre en liberté. Il doit s'imaginer qu'il est libre et doit se comporter en citoyen libre, quoique la cruelle réalité ne le lui permette pas. Möhler fait aussi la comparaison suivante : l'appropriation des mérites du Christ par la justification est semblable

selon la théorie protestante, à l'action d'un homme qui a acheté un livre très savant, mais qui ne l'a pas lu. Pourtant, il soutient qu'il s'en est approprié tout le contenu, uniquement parce que le livre est sa propriété et qu'il doit être estimé comme un grand savant.

Les protestants sont arrivés à cette idée (que le péché n'est pas détruit par la justification, mais qu'il est seulement couvert par elle) par l'opinion erronée que la sensualité et l'inclination au péché, qui restent encore dans l'homme après la réception du baptême, constituent le péché originel. Il n'est pas détruit en fait, mais il n'est pas non plus imputé à l'homme. Mais, si l'homme justifié est — regardé en soi — aussi grand pécheur et aussi condamnable que celui qui n'a pas été régénéré, il n'y a plus alors de différence morale entre les deux antithèses bibliques : le vieil homme et le nouvel homme, la vie d'autrefois et la vie nouvelle, la nouvelle créature, la nouvelle naissance, etc... n'ont plus aucun sens et aucune importance morale. La libération du péché et sa destruction ou son extirpation du cœur des fidèles (comme par exemple dans Rom. VI et VIII, 1, 4) ne restent plus que des hyperboles et des illusions.

De même, en confondant ce qui reste du péché originel après le baptême avec le péché lui-même, les Protestants sont amenés à conclure qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le péché mortel et le péché veniel, car, disent-ils, les deux accusent l'homme devant Dieu de la même manière, les deux attirent sur lui la mort éternelle. La seule différence décisive entre les péchés devant Dieu est marquée par la foi dans les mérites de Jésus-Christ. Si l'homme croit — et tant qu'il croit — tous ses péchés sont véniels. Inversement aussi : sans la foi, tous les péchés sont mortels, parce qu'au fond, l'incrédulité est l'unique péché. Et les Protestants croient pouvoir se fonder, pour soutenir cela, sur le fait que la direction de la volonté n'est pas plus pure chez l'homme né de nouveau que chez l'homme non-régénéré. „Les saints eux mêmes — dit Melancton — se soucient de leurs propres intérêts, aiment la vie, la gloire, la sûreté, le silence, les biens matériels“, (Loc). Luther parle de la mauvaise passion, de l'avarice, de la débauche et d'autres mauvais penchants qui restent dans l'homme même justifié. Seuls les Protestants pourraient savoir la raison pour laquelle on nomme saint

L'homme maîtrisé par les péchés que nous venons de nommer ; quant à nous, cela reste pour nous une „*contradictio in adjecto*“. Aussi nous est-il difficile de comprendre pourquoi on appelle nouvelle naissance cette sorte de justification, dans laquelle l'homme reste toujours mauvais. Il nous paraît encore plus difficile de nous représenter que Dieu, qui est la vérité et la justice absolue, peut considérer comme bon et juste un être pervers, corrompu et chargé de péchés. Pour nous, simples mortels, un criminel, qui a été gracié, restera toujours un criminel, car la grâce ne lave pas la culpé, mais lui rend simplement la liberté, sans lui prêter la valeur morale qui lui fait défaut. Comment dire alors que Dieu considère comme saints et cherche à récompenser d'un bonheur éternel des avarés, des débauchés, etc..., pour une prétendue foi au Christ ? N'est-ce pas le Christ lui-même qui a enseigné que l'arbre se reconnaît à ses fruits ? Il s'ensuit que, ou bien on a une véritable foi en Jésus-Christ et alors on ne commet plus les oeuvres des ténèbres, ou bien on ne croit pas en Jésus-Christ, si l'on commet de telles oeuvres. Tertium non datur.

5. Nous avons déjà montré que la conception de la justification comme un acte déclaratoire ou extérieur est fausse et dangereuse pour la moralité.

Qu'elle soit fausse, cela résulte de ce que nous avons déjà dit. Il nous reste à prouver qu'elle est immorale.

Dieu est injuste, s'il ne veut pas tenir compte des péchés des fidèles, ou s'il les considère comme justes et droits, sans qu'ils le soient. Mais croire de Dieu une chose pareille est une impiété. Si Dieu — comme le veut la seconde hypothèse de la théorie protestante — ne tient pas compte des péchés de l'homme, si grands et de quelque sorte qu'ils soient — sous prétexte qu'ils ne sont qu'une conséquence inévitable de sa limitation et de son imperfection — alors la chose est plus grave encore : les Protestants devraient établir la règle contraire, d'après laquelle tous les péchés sont véniels. Cela aurait été plus logique, ou, du moins, aurait permis de rejeter tout à fait la notion du péché, car il deviendrait un attribut naturel de l'homme, comme la faculté de manger, de dormir, de parler, de rire, etc...

C'est ainsi que les Réformateurs eux-mêmes, Luther et son ami Melancton, ont essayé d'excuser le péché en nous

dévoilant les conséquences de cette conception superficielle de la justification, en théorie, tout au moins. „Pèche — écrit Luther à Melanchton — pèche fortement, mais sois aussi fort dans la foi et réjouis-toi en Christ, le vainquer du péché, de la mort et du monde. Il faut que nous péchions tant que nous nous trouvons ici bas. Il nous suffit de connaître, par la richesse du Dieu de gloire, l'agneau qui ôte le péché du monde, dont le péché ne pourra pas nous détacher, même si nous avons commis adultère et des homicides, mille fois par jour (?!...)“. Les adorateurs de Baal, de Moloch, de Dionysos et d'Aphrodite n'auraient pas excusé mieux que Luther leurs orgies. Écoutons encore Melanchton : „Quoi que tu fasses — dit-il — soit que tu manges, soit que tu boives, soit que tu travailles de tes mains, ou que tu enseignes, et j'ajouterais même si tu pêches manifestement, ne regarde pas à tes oeuvres, mais rappelle toi la promesse de Dieu, ne perds pas confiance en lui, parce que tu n'as pas un juge dans les cieux, mais un père qui t'aime beaucoup, comme les parents aiment leurs enfants. En d'autres termes: quelque péché que tu commettes, ne te fais point de souci, crois seulement que tu as un père dans les cieux, un père qui s'entend plus à pardonner que tu ne t'entends à pécher, et tout ira bien“. Nous nous garderons bien de croire en un monstre qui permet et qui consacre de telles oeuvres. Et il nous semble vraiment miraculeux que les Protestants ne soient pas tombés dans une affreuse licence, lorsque les Réformateurs eux-mêmes débitent de telles énormités.

6. La justification est acquise „par la foi seule“ et sans les bonnes oeuvres (*sola fide*). C'est la foi seule qui justifie, parce que c'est seulement par elle qu'on peut s'approprier la parole de la grâce divine et les mérites salutaires du Christ. La foi qui justifie n'est pas seulement un acte théorique ou historique — *notitia historiae* — selon lequel Christ a souffert pour nous et a triomphé de la mort, mais c'est un „consentement à la promesse divine, elle consiste à vouloir et à recevoir la promesse donnée pour le pardon des péchés et en vue du pardon des péchés et de la justification“, (*Apolo-gia*); „c'est le moyen et l'instrument par lequel nous nous approprions Christ, le Sauveur, et par le Christ cette justice qui peut subsister devant le tribunal du jugement de Dieu“, (*Formule de Concorde*). L'objet de la foi qui justifie est: a)

la grâce de Dieu, en vertu de laquelle il nous pardonne les péchés et *b*) les mérites de Jésus-Christ. Par conséquent, la foi est la „causa apprehendens“ l'ὄργανον ληπτικόν de la justification. La „causa efficiens“ est la grâce de Dieu, la „causa meritoria“ est la satisfaction du Christ et la „causa instrumentalis“ est la parole de Dieu (l'Écriture Sainte) et les sacrements. Par cette foi, la situation de l'homme devant Dieu est tout à coup changée. L'homme, qui était autrefois éloigné de Dieu, se tourne maintenant vers lui, ses péchés sont pardonnés et il devient agréable à Dieu. Le tout s'accomplit d'un seul coup et non pas au fur et à mesure et successivement.

La foi qui justifie est précédée du repentir — *paenitentia* — qui consiste en deux parties : „*contritio*“ et „*fides*“. La contrition est l'épouvante de la conscience devant Dieu, quand elle le sait fâché à cause du péché. C'est aussi le remords qu'elle éprouve, parce qu'elle a péché. Cette reconnaissance de ses propres fautes ouvre le coeur, afin qu'il reçoive la grâce divine, qui ne tarde pas à se manifester, en fortifiant l'homme par la foi (*fides*) qui justifie.

7. Avec cette théorie de la justification par la foi seule, les Protestants nient la nécessité des bonnes oeuvres en vue du salut, ou, pour mieux dire, en vue de la justification. Et pourtant on trouve aussi dans le Protestantisme une doctrine des bonnes oeuvres, qui ne précèdent cependant pas la justification, mais la suivent, comme en étant le fruit. La foi active par la charité — il s'agit ici de la foi, ou d'une partie de la foi qui diffère de la foi qui justifie — produit des bonnes oeuvres. Cette foi, à laquelle correspond l'amour de Dieu pour ceux qui ont été régénérés, d'après notre Eglise et d'après l'Eglise catholique-romaine, est décrite par Luther comme : „un acte divin produit en nous-mêmes, qui nous transforme, nous fait naître de nouveau en Dieu, tue le vieil Adam, nous rend autres, refait notre coeur, notre âme et toutes nos forces et nous communie le Saint Esprit. Cette foi c'est quelque chose de vivant, d'actif, de sorte qu'il est impossible qu'elle fasse autre chose que le bien. Aussi cette foi ne demande-t-elle pas si elle doit accomplir de bonnes oeuvres, mais, avant même de demander quoi que ce soit, elle a déjà accompli beaucoup d'oeuvres et se trouve continuellement occupée à en accomplir“, (Préface à l'épître aux Romains). Ici, la foi n'est plus cet ὄργανον ληπτικόν passif que nous avons déjà rappelé,

mais c'est quelque chose qui nous rappelle la „fides caritate formata“ des Catholiques romains. C'est le couronnement des forces spirituelles éveillées en l'homme, comme Luther lui-même l'exprime dans son commentaire de l'épître aux Galates: „c'est la résurrection de l'intégrité du coeur, de la bonne volonté et de l'intelligence ou de la raison“. En d'autres termes, pour nous servir des termes de l'Augustana, c'est la nouvelle obéissance—nova obedientia— qui fait suite à la justification et dans laquelle sont comprises aussi les bonnes oeuvres. La dispute qui suivit entre Melancton, Major, Flaccius et Amsdorf, pour savoir si les bonnes oeuvres sont nécessaires ou dangereuses pour le salut, s'est terminée par la Formule de concorde, qui a établi les points suivants, concernant cette doctrine:

a) Les bonnes oeuvres suivent nécessairement la justification et là où elles ne la suivent pas, il n'y a pas de véritable foi.

b) L'accomplissement des bonnes oeuvres est quelque chose d'objectif, c'est-à-dire un fait qui s'appuie sur l'ordre divin et non pas sur la volonté arbitraire de l'homme. Cependant, les oeuvres n'apparaissent pas comme imposées à l'homme, car une fois qu'il est né de nouveau, il est un fils de Dieu et les bonnes oeuvres jaillissent de lui tout à fait librement et spontanément.

c) Les bonnes oeuvres n'ont rien à faire avec la justification. Dans tous les cas on ne peut pas dire que la foi réalise la justification et que c'est après coup seulement qu'elle laisse la place aux bonnes oeuvres, comme s'il incombaît à celles-ci de conserver la justice et le salut acquis. La foi seule demeure le commencement, le milieu et l'achèvement de l'acte de la justification.

Dans l'acte tout entier de la justification, l'amour n'a donc aucun rôle. La foi seule est tout. L'Apologie l'exprime expressément: „C'est seulement par la foi en Christ et non pas par l'amour, ni non plus en vue de l'amour, ou des bonnes oeuvres, que nous obtenons le pardon des péchés, quoique l'amour fasse suite à la foi“, et „Ce n'est pas par le repentir ni par l'amour, ni par aucune autre vertu, mais par la foi seule que nous pouvons recevoir et nous approprier la grâce de Dieu, le mérite du Christ et le pardon des péchés“, (Solida declaratio, sur la foi qui justifie). Cette façon d'exclure tota-

lement l'amour de l'acte de la justification et de lui réserver une place secondaire, après l'accomplissement de la justification, trouve son explication dans le fait que l'amour est inséparable des bonnes oeuvres, dont on a contesté la nécessité en vue du salut.

Mais, le rapport de la foi et de l'amour est mal compris par les Protestants. Ce n'est pas la foi qui précède l'amour, mais l'amour qui précède la foi. D'où l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons d'imaginer Dieu comme un juge dur, tandis que l'Évangile au contraire, nous le représente comme un père qui nous aime, qui est doux, miséricordieux et qui pardonne; dès lors nous ne pouvons nous approcher de lui que par une affection du coeur, qui corresponde à son amour. Dieu se révèle seulement à ceux qui l'aiment, selon les paroles du Sauveur: „Celui qui m'aime, mon Père l'aimera aussi et je l'aimerai aussi et je me révélerai à lui“. C'est après avoir commencé à aimer Dieu que nous commençons à avoir confiance en Lui.

La foi dans le Sauveur, si elle était analysée de plus près, conduirait aussi à la constatation de l'amour qui précède la foi, car cette foi comprend nécessairement une exigence secrète, un désir ardent. C'est pour cela uniquement, que nous nous confions au Sauveur, parce qu'il pénètre tout notre être, qui a été promu par Dieu et qu'il réconcilie tous les désirs de notre âme, éveillés par son Esprit. Mais ce besoin secret, ce désir ardent, est-il autre chose que l'amour? Sans aucun doute, cette aspiration à être uni au Christ, à trouver en lui seul le salut, c'est l'amour. Etant pénétrés par cet amour, nous sentons la flamme divine s'allumer en nous, nous nous sentons créés pour Dieu, nous sommes attirés à lui et nous ne sentons plus dans le péché un obstacle à notre élan vers lui. Maintenant nous croyons sa parole et tout ce qu'il a révélé par son Fils, notre Sauveur, et c'est cette foi, avec ses manifestations à l'extérieur, qui nous justifie et non par la foi seule. De même, il n'est pas vrai que les péchés nous soient d'abord pardonnés et qu'ensuite seulement nous commençons à aimer Dieu et à nous confier à lui, car le pardon des péchés et la justification sont synchroniques, ou, d'après les paroles de Thomas d'Aquin: „La communion de la grâce et le pardon des péchés est un seul et même acte, comme l'illumination

d'une chambre est la même chose que la dissipation des ténèbres“.

8. La justification s'opère par l'intermédiaire du Christ : Dieu impute à l'homme le mérite, l'obéissance ou la justice du Christ. Ce qu'il prend en considération est une obéissance du Christ non passive mais active : „Le Christ n'a pas été sous la Loi. Donc, il n'a pas été obligé de mourir pour sa propre personne, parce qu'il n'a pas été seulement homme, mais homme et Dieu à la fois, et Seigneur de la Loi. C'est pourquoi son obéissance nous est imputée en vue de la justification, comme une obéissance qui s'est exercée non seulement dans la souffrance et la mort, mais aussi dans la soumission, faite à notre place volontairement à la Loi et accomplie de telle sorte que Dieu, en récompense d'une obéissance aussi parfaite que celle de Jésus à son Père céleste, dans ses oeuvres, dans ses souffrances, dans sa vie et dans sa mort, nous juge pieux et justes et nous rend éternellement heureux“, (Solida declaratio). Les Protestants enseignent, en pleine contradiction avec leur théorie, suivant laquelle les péchés sont recouverts par la justification, une union intime avec le Christ. Luther décrit cette union avec beaucoup d'enthousiasme : „Par la foi, l'âme s'unit au Christ comme une épouse à son époux. De ce mariage il résulte, d'après la parole de saint Paul, que le Christ et l'âme deviennent un seul corps : De cette manière, les richesses des deux, le bien et le mal, ainsi que toute chose leur deviennent communs. Ce que le Christ lui-même possède est la propriété de l'âme du fidèle. Le Christ a-t-il tous les biens et le bonheur même ? Ils appartiennent aussi à l'âme. L'âme a-t-elle tous les vices et les péchés ? Ils appartiennent aussi au Christ. Ici comment un échange et une discussion intéressante : puisque le Christ est à la fois Dieu et homme, lui qui n'a jamais péché et dont la piété est invincible, éternelle et toute puissante ; puisque maintenant par l'anneau des fiançailles, c'est-à-dire par la foi, il s'approprie les péchés de l'âme du fidèle, comme si lui-même les avait commis, il convient que les péchés soient anéantis et oblitérés par lui. Car son incomparable justice est trop forte pour tout péché. De cette manière l'âme est purifiée de ses péchés par son fiancé uniquement — et par la puissance de la foi — et elle est parée de la justice éternelle de Christ, son fiancé“, (La liberté du Chrétien, 12).

Le mysticisme exposé ici par Luther est dangereux. Ce lien entre le Chrétien et son Sauveur est exposé d'une manière plus pure et plus orthodoxe dans les hymnes religieux qui ont été composés, pour la plupart, au XVII<sup>e</sup> siècle et qu'on chante aujourd'hui dans l'Eglise protestante. La Théologie postérieure parle aussi de cette union, sans toutefois l'identifier à la justification, mais la laisse subsister, comme une annexe, sous le nom „d'unio mystica“.

9. Le Chrétien doit être entièrement convaincu de sa justification devant Dieu et de son bonheur dans la vie future. Par contre, notre Eglise, ainsi que l'Eglise catholique romaine, enseigne que l'homme ne peut jamais être sûr de son salut quelque sainte que soit la vie qu'il mène, parce qu'il appartient uniquement à la toute science divine de le savoir. Son devoir est de s'efforcer d'avancer de perfection en perfection, et, si haut qu'il soit, de ne pas se vanter d'avoir fait tout ce qu'il devait pour son salut, mais de prendre garde, selon la parole de l'apôtre Paul, qu'il ne tombe. Les Protestants soutiennent, comme nous allons le voir tout de suite, qu'il suffit d'être baptisé pour être entièrement justifié, voire même être saint. De plus, une fois régénéré, l'homme ne peut plus perdre le salut, comme Luther le dit: „Tu vois combien riche est le Chrétien ou celui qui a reçu le baptême. Car, même s'il le voulait, il ne peut perdre son salut, si grands que soient ses péchés, sauf le cas ou il ne voudrait plus croire“, (De la captivité de Babylone). Et ce qu'il y a de plus curieux c'est que c'est justement notre Eglise et le Catholicisme romain (qui professent que le fidèle peut et doit être digne du bonheur) qui n'approuvent pas que la certitude du bonheur soit donnée dans cette vie, tandis que les Protestants — qui enseignent que l'homme ne peut pas se rendre digne du salut autrement que par la grâce — soutiennent qu'il peut savoir sûrement qu'il est sauvé et qu'il sera heureux.

Les Protestants se fondent ici sur deux motifs: a) la doctrine de l'anéantissement de toutes les forces spirituelles par le péché, d'où il résulte que, dès que l'homme constate en lui même quelques étincelles de vie plus haute, il croit avec force que Dieu a commencé en lui une action salutaire qui sera certainement achevée; b) la doctrine de la foi qui ordonne de diriger ses regards vers la miséricorde divine et non pas vers sa justice, et puis de faire abstraction

des péchés. Dieu est miséricordieux et bon. Il est notre père à tous et il ne pourra pas condamner ses propres enfants.

On comprend bien combien dangereuse pour la moralité est cette doctrine. Dans sa Symbolique, Möhler (à la page 197) dit : „Je crois que je serais très inquiet d'approcher un homme qui déclarerait qu'il est certain et d'une manière absolue, de son salut et que je ne résisterais probablement pas à l'idée qu'il a en lui quelque chose de diabolique“.

10. La justification est identique à la perfection chrétienne. Celui qui a été justifié est un Chrétien parfait. Par conséquent, chaque Protestant est un saint. Mais nous ne devons pas nous imaginer que cette perfection soit morale. Non, parce que la moralité n'a rien à faire avec la religion dans le Protestantisme. Ces deux choses sont aussi éloignées l'une de l'autre que le ciel et la terre, ou que le jour et la nuit, la lumière et les ténèbres. La moralité est l'observation de la Loi. Elle a été donnée et est observée en vue de la paix et de l'entente dans la vie, uniquement. C'est une affaire qui intéresse l'état et non la religion. L'Évangile, lui, concerne uniquement la religion, c'est-à-dire la foi en vue de la justification. Aussi la conscience chrétienne doit-elle s'occuper uniquement de la foi et non pas des oeuvres ou de la Loi. „Quand la conscience — dit Luther — sent les péchés et s'en effraie, elle pense ainsi : tant que tu te trouves sur la terre, laisse l'âme paresseux travailler, servir et porter la charge qu'on lui a imposée. C'est-à-dire laisse le corps et ses membres continuellement soumis à la Loi. Mais, quand tu montes aux cieux, laisse l'âme avec sa charge en bas, sur la terre, parce que la conscience, qui est du ciel, ne doit rien avoir à faire avec la Loi, les oeuvres et la justice terrestre. Ainsi, l'âme reste dans la vallée, tandis que la conscience monte, avec Isaac, sur la montagne et ne veut rien savoir de la loi ou des oeuvres, mais cherche, seulement, et attend le pardon des péchés et la justice pure, telle qu'elle nous a été offerte et donnée gratuitement en Christ“, (Commentaire de l'épître aux Galates). Voyons maintenant, en quoi consiste la perfection chrétienne. L'Augustana la décrit ainsi : „La perfection chrétienne consiste en ceci : que l'homme éprouve de la crainte devant Dieu, de tout son coeur et d'une façon sérieuse et pourtant, qu'il ait la certitude sincère, la foi et la confiance qu'à cause du Christ nous avons un Dieu bon et

miséricordieux; qu'il nous soit possible et donc que nous désirions prier Dieu pour tout ce qui nous est nécessaire; que nous attendions un secours de sa part dans toutes nos difficultés, chacun en relation avec son état et son talent; que nous devions accomplir assidûment de bonnes oeuvres; que nous poursuivions l'accomplissement de notre mission", (art. 27).

Si nous regardons de plus près la perfection chrétienne qui est ici décrite, nous remarquerons qu'elle ne comprend que les qualités que doit posséder tout bon citoyen et tout bon Chrétien et il n'est pas douteux que beaucoup de sages païens aient posséder ces qualités, surtout parmi les philosophes stoïciens et pythagoriciens. Dans les lignes que nous venons de citer, nous ne trouvons pas de doctrine sur la perfection spécifiquement chrétienne et nous ne la trouverions nulle part dans le Protestantisme. Cela n'est que trop naturel, si nous nous rappelons que les Protestants enseignent que le mal et le péché ne peuvent être séparés de l'homme, même après la nouvelle naissance, car ils sont inséparables de tout ce qui est fini. Il paraît qu'il serait même dangereux d'être véritablement bon, parce que l'homme en deviendrait trop fier, pourrait se comparer à l'Eternel et essayer de lui disputer la majesté divine. C'est pour quoi, pour bien garder les fidèles eux-mêmes, il est nécessaire qu'ils gardent en eux une certaine dose de mal. C'est ce que Luther lui-même a soutenu: „Je crois, dit-il que l'apôtre saint Paul lui-même n'a pas crû aussi fermement qu'il ne nous le dit, en parlant de la mort. En effet, moi-même, je ne peux pas croire aussi fermement que je puis le prêcher, l'écrire ou le dire, ou comme d'autres hommes estiment que je le crois. En un mot, il ne serait même pas bien que nous fissions tout ce que Dieu nous ordonne, car alors Dieu serait en danger de perdre sa divinité; en devenant menteur et ne pouvant plus persister dans la vérité. L'apôtre saint Paul se contredirait lui-même dans ce cas, puisqu'il dit: „Dieu a tout soumis au péche, afin de manifester sa miséricorde envers tous“, (Propos de table).

11. En principe, les Réformés sont d'accord avec les Luthériens dans l'affirmation que la justification s'effectue par la foi. Non seulement Calvin et Zwingli dans leurs écrits, mais aussi les livres symboliques, parlent de „l'actus forensis“,

„imputatio Christi“, et de la foi en tant que ὄργανον ληπτικόν de la justification. L'action divine y est accentuée encore plus que dans le Luthéranisme, comme unique cause efficiente de la justification. „Ce n'est pas par nos mérites et par nos forces que nous avons reçu de tels dons, grands et élevés, mais uniquement par la foi, qui est un don exclusif de Dieu“, (Helvet. prior 13). „Nous croyons que la grâce du Saint Esprit est donnée par la lumière de la foi, qui est un don gratuit de Dieu, à ceux que Dieu choisit, afin que les fidèles n'aient pas de quoi se glorifier“, (Gallicana 21; Conf. belgica 22; Westminsteriana, 11,1; Helvetica post. 15; le Catéchisme de Heidelberg 65, etc.). Dans la notion de foi est clairement comprise la conscience de la justification, parce que la foi est la grâce intériorisée, d'après la parole de Calvin: „La foi est la connaissance bien établie et assurée de la bonne volonté paternelle de Dieu envers nous“, (Catéch. genevensis, 1). Ou comme Zwingli nous le dit: „Nous affirmons que c'est par la foi que nos péchés nous sont pardonnés. Par là nous ne voulons pas dire autre chose, sinon que c'est par la foi seulement que l'homme acquiert la certitude du pardon des péchés“, (Fidei expositio).

Quant à la vie morale des fidèles, la doctrine réformée de la justification a aussi plus d'influence que la doctrine luthérienne, parce que la grâce qui justifie n'y est pas considérée seulement comme une faveur divine, consistant à ne pas tenir compte des péchés, c'est-à-dire comme quelque chose d'extérieur seulement, mais aussi comme quelque chose d'intérieur, une puissance qui réveille la foi. „Quand Dieu accomplit son plan à l'égard des élus, ou bien quand il opère en eux la véritable conversion, il ne se soucie guère de la prédication de l'Evangile et de l'illumination de leur esprit par l'Esprit Saint — afin qu'ils puissent bien comprendre et discerner ce qui appartient à l'Esprit de Dieu — mais il veille plutôt à ce que l'efficacité de ce même Esprit pénètre dans l'intérieur de l'homme, pour le décider à offrir son coeur. Le violent est rendu doux, l'incirconcis devient circoncis et la volonté reçoit de nouvelles qualités.... Voilà en quoi consiste cette régénération, que les Ecritures prêchent tellement, cette nouvelle création, cette résurrection des morts, cette revivification que Dieu opère en nous et même sans nous. Mais, cela ne s'effectue pas par une doctrine qui frappe nos oreille

du dehors, au moyen d'un précepte moral, etc., mais c'est une opération tout à fait surnaturelle, très puissante et en même temps fort agréable, sainte et indescriptible... Et dans la volonté déjà régénérée ce n'est pas seulement Dieu qui travaille, mais cette volonté elle-même, mise en mouvement par Dieu. C'est pourquoi on dit que l'homme revient sur lui-même et croit par cette grâce qu'il a reçue"... (Canones syn. dortrechtanae, 11). Ou bien, comme le dit la Confession de Westminster: „La foi ne se trouve pas toute seule dans l'homme justifié, car elle est toujours accompagnée par toutes les autres grâces salutaires“.

12. Ce qui constitue la différence essentielle entre les Luthériens et les Réformés, relativement à la justification, c'est la doctrine de la prédestination, qui seule garantit à ces derniers la certitude de la justification. Voici dans ses lignes générales la doctrine de Calvin sur la prédestination: de l'expérience religieuse des hommes pieux, qui regardent leur foi comme un don de Dieu, il résulte que c'est la libre décision de Dieu qui décide le sort de chaque homme. „Nous appelons prédestination le décret éternel de Dieu par lequel se décide ce qui devra arriver à chaque homme. Puisque les hommes ne sont pas tous créés dans des conditions égales, certains reçoivent la vie éternelle et d'autres la damnation éternelle. Par conséquent, selon le but pour lequel chacun est créé, nous disons qu'il a été prédestiné en vue de la vie ou en vue de la mort“, (Institutio III, 25). De ce que nous venons de dire, il résulte, selon une nécessité mathématique, que c'est Dieu qui a décidé la chute d'Adam: „Le premier homme est tombé, parce que c'est ainsi que le Seigneur en a décidé. Mais nous ne pouvons pas savoir pourquoi il l'a décidé ainsi. Pourtant, il est certain, que ce n'est pas pour autre chose, sinon parce qu'il voyait que la gloire de son nom en serait agrandie. Lorsque tu entends faire mention de la gloire de Dieu, juge en selon la justice, car tu dois être juste envers ce qui mérite la louange. Si l'homme tombe, cela arrive conformément au décret de la providence divine, qui en dispose ainsi, mais c'est à lui qu'en revient la faute“, (Ibidem, 23). Par conséquent, la faute d'Adam demeure toujours et de même, ceux qui sont réprouvés parmi ses descendants vont à la perdition sur le fondement du décret éternel de Dieu et pourtant à cause de leurs pro-

pres fautes ; de sorte que la prédestination apparait, en quelque mesure, comme un acte de l'omniscience de Dieu—comme une sorte de prescience—et non pas comme une sentence, qui contraigne l'homme à marcher sur la voie du salut, ou de la perdition, contre sa volonté propre.

13. Zwingli enseigne une prédestination absolue et non conditionnée. Dieu est la causalité absolue, devant laquelle on ne peut pas parler d'une volonté libre de l'homme. Car, si un élément quelconque des oeuvres humaines pouvait se soustraire à la souveraineté divine, la divinité ne serait alors plus une divinité, pas plus que la providence ne serait plus une providence : „Ceci est tout à fait indiscutable : ou bien la providence prend soin de tout et rien n'est négligé ou omis par elle, ou bien il n'y a pas de providence et s'il n'y a pas de providence, il n'y a pas non plus de divinité“, (De providentia). Si Dieu seul est la cause de tout ce qui arrive, il est aussi l'auteur du mal. Zwingli n'hésite pas à l'affirmer : „S'il est vrai qu'aucune pensée n'est libre dans l'homme, nous sommes obligés de confesser que les vols, les homicides et toutes sortes de crimes sont accomplis par la providence divine“, (Ibidem). Mais, puisque Dieu n'est pas sous la Loi, mais au dessus d'elle, il s'ensuit que ce qu'il accomplit n'est ni mauvais, ni péché—quoi que cela nous semble ainsi et que cela soit ainsi pour nous, qui sommes sous la Loi. Là où il n'y a pas de Loi, il n'y a pas de non plus de transgression de la Loi. (Pour plus de détails, voir la Symbolique de Möhler, pages 45—53). C'est le décret éternel de la prédestination qui forme le rapport entre Dieu et l'homme.

14. Les écrits symboliques réformés adoucissent beaucoup les aspérités des théories de Calvin et de Zwingli sur la prédestination.

Voici le rapport qu'il y a entre la prédestination et la justification. La justification n'est autre chose que l'application de l'acte éternel de la prédestination. Cette application s'opère ainsi : Dieu sème le germe de la nouvelle naissance et unit le fidèle au Christ, en réveillant en lui la foi, par le Saint Esprit. Par conséquent, l'acte proprement dit de la justification est précédé de l'union avec Christ. Et, de plus, sans cette union la justification n'est pas possible. „De quelle manière la foi peut-elle sauver—dit Calvin—si nous ne sommes pas unis au corps du Christ“ ? Et plus loin : „Ce

n'est pas parce que nous regardons le Christ de loin, de l'extérieur, que sa justice nous est imputée, mais parce que nous nous sommes revêtus de lui et que nous sommes son propre corps. C'est pourquoi nous nous réjouissons d'être dans la communion de la foi avec lui", (Institutio III, 2. 30, 11, 10). On doit placer la réalité de l'union avec le Christ dans la lumière de la conscience du fidèle — ou de l'élu, plus correctement — afin qu'il sache avec certitude qu'il est élu, ou fils de Dieu. Et ce moment où l'homme arrive à avoir la certitude de son salut, sur la base de l'acceptation du Christ par la foi, comme garant du salut, est le moment de la justification proprement dite, qu'on put aussi appeler l'imputation de la justice du Christ.

Une différence entre Réformés et Luthériens — peu importante, il est vrai — c'est que pour les Luthériens, la pénitence précède la foi, tandis que pour les Réformés, elle suit la foi, comme un de ses fruits. Pour ces derniers, la pénitence, comme la foi, naissent dans le coeur de l'homme, non seulement en écoutant la prédication de l'Évangile, mais aussi en lisant l'ancienne Loi, celle de l'Ancien Testament. De même, les bonnes oeuvres sont de beaucoup plus appréciées chez les Réformés. C'est d'après elles, que l'homme se rend compte qu'il est en possession de la grâce, parce qu'elles sont le fruit de la foi.

On ne peut parler d'une perfection chrétienne, ni chez les Luthériens ni chez les Réformés. Tous les élus, doivent être parfaits. Ils ne peuvent jamais être dans l'erreur, ou bien déchoir de la foi, car la „*gratia irresistibilis*“ et le „*donum perseverantiae*“ les préservent contre tout péché.

## 5. La doctrine des sacrements.

1. Les éléments de la théorie des sacrements sont formulés sous l'influence directe de l'opinion selon laquelle c'est la foi seule qui met en rapport l'homme avec Dieu et qui entretient ce lien. Il est bon de savoir cela, dès le début, si l'on veut comprendre le rôle très peu important que jouent les sacrements dans le Protestantisme.

Si parfois, nous rencontrons des idées d'après lesquelles il faudrait attribuer aux sacrements une efficacité spéciale,

elles restent tout à fait isolées et contraire aux données des livres symboliques et à l'enseignement protestant orthodoxe. Dans l'Augustana, nous trouvons sur les sacrements en général, les idées suivantes : „On enseigne, au sujet de l'usage des sacrements, qu'ils ont été institués, non seulement pour constituer des signes de reconnaissance entre les hommes, mais surtout pour servir de signes et de témoignages de la volonté de Dieu envers nous. Ils ont été placés devant nous, pour servir de stimulants et de fortifiants à la foi de ceux qui sont faibles. C'est pourquoi les sacrements doivent être utilisés de telle sorte qu'ils augmentent la foi de ceux qui croient dans les promesses que les sacrements offrent et confirment. C'est pourquoi aussi, il faut condamner ceux qui enseignent que les sacrements justifient „ex opere operato“ et ne voient pas dans les sacrements la foi qui pardonne les péchés“, (art. 13).

Le sacrement pour la confession de foi est quelque chose de plus qu'un signe humain conventionnel. C'est juste le contraire du sacrifice. En effet, dans le sacrement, Dieu nous donne, à nous, quelque chose, tandis que dans le sacrifice, c'est nous qui offrons quelque chose à Dieu, (Apologie). Certes il ne faut pas non plus nier que les sacrements servent aussi comme „nota professionis“, mais ceci n'en est qu'un usage secondaire et sans importance. „La promesse divine est inutile, dit l'Apologie, si elle n'est pas reçue avec foi. Mais la foi doit s'accommoder à l'usage, en sorte que celui qui reçoit la cène du Seigneur, doit la recevoir comme il convient, car elle est le sacrement du Nouveau Testament, selon une claire parole de Christ, (Luc. XXII, 20). C'est pourquoi, il a décidé d'accomplir, par l'intermédiaire de ce sacrement, les promesses faites dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire le pardon gratuit des péchés. Le pardon aussi est reçu par la foi qui réveille la conscience timide et lui fait éprouver que ces témoignages ne sont pas du tout trompeurs, mais tout aussi sûrs que si Dieu par un nouveau miracle promettait le pardon. En quoi ce miracle et ces promesses profiteraient-ils à celui qui n'y croirait pas ?“. L'importance que l'Apologie attribue ici à la foi, tout spécialement dans le mystère de la sainte eucharistie, doit aussi se refléter sur les autres sacrements, parce que ce ne sont pas les sacrements qui rendent pieux ou croyant, mais ils demandent au contraire à celui qui les reçoit d'être pieux et fidèle. Ainsi, Luther dit, par exemple : „Les oeuvres

de Dieu (les sacrements) sont salutaires et nécessaires au bonheur et n'excluent pas la foi, au contraire, elles la réclament. Car elles n'ont aucun sens sans la foi. Si tu laisses seulement jeter de l'eau sur ton corps, tu n'aurais pas par là reçu le baptême d'une façon qui puisse t'aider. C'est seulement lorsque tu recevras le baptême, avec la conviction qu'il est opéré selon l'ordre et la disposition divine et au nom de Dieu, et avec la conviction que tu trouves dans cette eau le bonheur promis, qu'il te sera utile. Ce n'est pas ton poing, ni ton corps qui te donnera ce bonheur, mais seulement le coeur qui t'y fera croire", (Le grand Catéchisme).

De ce qui précède, nous concluons qu'il ne peut pas s'agir d'une action des sacrements „ex opere operato“ dans le Protestantisme. Par les sacrements, l'homme est mis en relation directe avec Dieu et par rapport au salut ils ont la même importance que la parole de Dieu : „Dieu touche les coeurs par la parole et par le rite, pour les faire croire et concevoir la foi... De même que la parole pénètre par les oreilles, pour arriver au coeur, de même le rite pénètre par les yeux, pour émouvoir le coeur. L'effet du rite est le même que celui de la parole, selon le mot si limpide d'Augustin : le sacrement est la parole visible. Car le rite se perçoit avec les yeux et n'est qu'une représentation de la parole, ayant la même signification qu'elle“, (Apologia). En réalité ce qui fait l'efficacité des sacrements c'est la parole de Dieu : „C'est la parole qui doit transformer l'élément en un sacrement ; autrement il reste simplement un élément. Car ce n'est pas devant la parole d'un prince ni même d'un empereur, mais devant la parole et l'ordre de la Majesté suprême, que toutes les créatures doivent tomber à genoux, en affirmant que la vérité est telle qu'elle la présente et en recevant tout ce qu'elle dit avec tremblement, crainte et humilité“. — „C'est pourquoi nous enseignons toujours que les sacrements, ainsi que tous les rites extérieurs doivent être envisagés dans le même esprit qu'ils ont été ordonnés et institués par Dieu : non pas d'après leur grossière forme extérieure, qui est comme l'écorce de la noix, par exemple, mais d'après l'intérieur qui représente la parole de Dieu. C'est de la sorte que nous parlons de notre père, de notre mère et de l'autorité humaine. Si nous les jugeons d'après le nez, les yeux, la peau, la chair et les os, ils sont semblables aux Turcs et aux païens et on

pourrait se demander : pourquoi devrais-je les aimer eux, plus que les autres ? Mais, parce que la Loi m'ordonne : Honore ton père et ta mère, ils m'apparaissent comme d'autres personnes, vêtus et parés de la majesté et de la gloire de Dieu. Car le commandement, je le répète, est la chaîne d'or qu'ils portent au cou, la couronne que je vois posée sur leur tête et qui m'explique pourquoi je dois honorer la chair et le sang", (Le grand Catéchisme).

2. La *forme extérieure* de l'administration des sacrements consiste en trois actes : 1) la *récitation* des paroles d'institution, ou la consécration, comme par exemple : Prenez ceci est mon corps, etc..., 2) la *dispensation* du sacrement (δόσις), par exemple la distribution du pain et du vin : 3) l'*acceptation* du sacrement, (λήψις), par exemple l'acceptation du pain et du vin par celui qui communie. Si un de ces trois actes manque, il n'y a pas de sacrement. Ainsi, par exemple : on ne peut pas dire de l'eucharistie que ce soit un sacrement, si les éléments ont été consacrés, mais pas distribués aux fidèles et reçus par ceux-ci.

3. L'efficacité des sacrements ne dépend pas de l'état moral de celui qui les administre, parce que c'est uniquement la parole de Dieu qui opère les sacrements et agit par eux. On ne peut pas affirmer avec précision s'il faut, ou non, demander à celui qui administre le sacrement de se conformer à ce qu'il représente depuis son institution. Quelques théologiens l'affirment, mais d'autres rejettent cette croyance comme dangereuse pour la conscience. Les livres symboliques ne se prononcent pour aucune de ces opinions.

4. On demande au destinataire de posséder la foi pour recevoir les sacrements. A leur tour, les sacrements réveillent et fortifient la foi. La communication de la grâce, qui est comprise dans les sacrements, s'opère par le moyen des éléments et par l'administration des sacrements. La foi est indispensable pour recevoir les sacrements, mais ce n'est pas elle qui donne son efficacité au sacrement. En d'autres termes, elle est seulement ὄργανον ληπτικόν, de même que pour la justification, et non pas la causa efficiens. „Ce n'est pas ma foi—dit Luther—qui opère le baptême, mais elle le reçoit uniquement“, et „sans la foi, le sacrement ne présente aucune utilité, quoique un immense trésor divin y soit compris“, (Idem).

5. Pour ce qui concerne le „nombre des sacrements“,

les Protestants n'en ont aujourd'hui que deux : le „baptême“ et la „sainte cène“. A ces deux sacrements, l'Apologie ajoute encore „l'absolution“ ou la „pénitence“ et il s'en faut de peu que Melancthon ne reconnaisse la prêtrise comme un sacrement. Mais il conteste la valeur des autres sacrements. En ce qui concerne la confirmation et l'extrême onction, il dit qu'ils ont été véritablement transmis par la Tradition depuis l'antiquité, mais qu'il leur manque la divine parole d'institution. Sur le mariage, on trouve un commandement et une promesse divine, mais il n'est pas spécifique au Nouveau Testament. Autrement on pourrait appeler sacrement les autorités elles-mêmes. Chemnitz, dans sa polémique contre les Catholiques romains, a établi ce qui forme la notion de sacrement et avec cela le principe théorique d'après lequel on doit en exclure cinq. Selon lui, le sacrement du Nouveau Testament consiste: 1° Dans un élément ou signe matériel, visible, qui est administré au moyen d'un rite extérieur. 2° Cet élément, ou signe, et ce rite doivent être fondés sur un commandement divin spécial. Conformément à ce critère, on supprime du nombre des mystères la pénitence, car, quoiqu'elle soit un rite (l'imposition de mains), elle n'est pourtant pas opérée en vertu d'un commandement divin. 3° Ce commandement doit se trouver dans le Nouveau Testament. Cette condition n'est pas remplie pour le mariage, dont le rite n'a pas été institué par Dieu. 4° Le sacrement n'a pas été institué pour un seul moment, mais pour l'éternité (Math. XX, 20), à savoir jusqu'à ce que le Seigneur vienne (I Cor. XI, 26). Ce caractère manque à la confirmation, parce que l'imposition des mains, en vue de la communication des dons du Saint Esprit, n'était qu'un don temporaire. 5° Le sacrement doit comprendre aussi une promesse divine sur la grâce, sur ses effets ou ses fruits. 6° Cette promesse doit être attachée au signe sacramentel, en vertu de la puissance de l'ordre divin. 7° Cette promesse ne doit pas être limitée à quelques dons uniquement, mais doit être étendue au „totum beneficium redemptionis“. Cette condition n'est pas remplie par l'ordination, qui ne communique pas à celui qui la reçoit „totum beneficium Evangelii ad salutem“. 8° La promesse ne doit pas être uniquement annoncée ou indiquée d'une façon générale, vague, par le sacrement, mais elle doit comprendre un don divin précis, qui soit communiqué par des signes précis.

Conformément à cette parole d'Augustin: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“, Luther et les théologiens de l'époque qui a suivi la Réforme, distinguaient dans le sacrement: la parole de Dieu et les éléments matériels. La Théologie postérieure, se fondant sur la remarque que la sainte cène ne nous offre pas seulement la grâce évangélique en général, mais aussi le corps et le sang du Seigneur, s'est efforcée de retrouver aussi cette analogie dans le second sacrement, le baptême. Elle l'y a trouvée dans l'invocation de la Sainte Trinité et distingue dans ce sacrement: une matière terrestre — *materia terrestris* — et une matière céleste — *materia coelestis* — qui ont un tout autre sens que le verbum et l'elementum. Si l'on tient compte de ces deux facteurs nouveaux, le sacrement consiste alors en ces deux parties: la matière et la forme.

6. La „matière“ comprend: a) le commandement divin (*mandatum divinum*); b) la matière terrestre ou visible et c) la matière céleste ou invisible. La „forme“ comprend: a) la forme intérieure ou *unio sacramentalis*, c'est-à-dire l'union de la matière céleste avec la matière terrestre et b) la forme extérieure ou l'administration du sacrement.

7. Les Réformés diffèrent sur quelques points des Luthériens. De plus, Calvin et Zwingli, entre eux, ne sont pas entièrement d'accord. Et, puisque Calvin garde la moyenne entre Luther et Zwingli, il est bon de considérer ce que Zwingli enseigne sur les sacrements.

8. Zwingli dénie totalement aux sacrements la puissance de communiquer la grâce. „Je crois—dit-il—et même je sais que les sacrements sont bien loin de conférer la grâce. Ils ne la comprennent même pas en eux, et ne peuvent donc pas la communiquer“, (*Fidei ratio*).

Le mot même de „sacrement“ semble à Zwingli impropre à nommer les actes qu'on désigne ainsi, parce qu'on lie ce mot à l'idée de quelque chose d'élevé et de saint, qui, par sa puissance libère du péché. Les sacrements protestants, le baptême et l'eucharistie, ne sont pour lui que le symbole de l'union du Chrétien et de l'Eglise et des devoirs qu'on impose au Chrétien en tant que membre de l'Eglise. Par là, plus encore que lui-même c'est l'Eglise qui est assurée de sa foi, parce que en recevant les sacrements il se manifeste comme un vrai soldat du Christ. C'est pourquoi, Zwingli compare le

baptême au serment prêté sur le champ de bataille et l'eucharistie au renouvellement de cette alliance. C'est quand il parle des sacrements qu'on voit clairement ce qu'il entend par „testimonia gratiae“. Ce sont des signes de la grâce dans le sens que c'est par eux que nous confessons à l'Eglise la grâce de Dieu qui opère en nous. Ils sont le „témoignage public de cette grâce qui a été d'abord donnée à chacun en particulier“. Ainsi par le baptême, l'Eglise reçoit dans son sein celui qui y était déjà par la grâce. On ne reçoit donc pas la grâce par le baptême, qui n'est que le témoignage donné par l'Eglise, qui montre que celui qui a été baptisé se trouve déjà en état de grâce. Certainement, Zwingli se réfère ici à sa doctrine de la prédestination. Ceux qui ont été élus sont nés dans la grâce, qui leur a été destinée, ou bien à laquelle ils ont été destinés depuis l'éternité. C'est cette grâce qui leur est due, en vertu du décret éternel de la prédestination au salut, qui les sauve et leur pardonne le péché originel et non pas le baptême, qui n'a que l'importance d'une proclamation comme membre de l'Eglise visible, dont font aussi partie ceux qui sont prédestinés à la mort éternelle.

C'est aussi comme un symbole qu'il faut comprendre le sacrement, ainsi que Zwingli l'entend quand il l'appelle le „signe visible d'une grâce invisible“, c'est-à-dire la représentation extérieure d'un phénomène intérieur. Le baptême, par exemple en tant que lavement avec de l'eau pure, est le symbole ou l'image de la vie pure de celui qui est reçu au sein de l'Eglise. Dans leur signification symbolique, les sacrements ne sont pourtant pas uniquement des phénomènes subjectifs, mais aussi des faits objectifs de l'économie du salut. Le baptême témoigne que Christ est mort et est ressuscité. Le pain et le vin de même, représentent le corps du Christ, de sorte que l'eucharistie est le symbole de l'intimité dans laquelle se trouve le genre humain vis-à-vis de Dieu, après l'intervention de son Fils. En même temps, de même que le pain nourrit et entretient le corps et de même que le vin réjouit le cœur de l'homme, de même le Christ entretient et réjouit à lui seul, l'esprit humain, quand il se trouve abandonné par toute espérance. Ces explications jettent une lumière suffisante sur le sens des mots de Zwingli : „les sacrements apportent du secours et de la force à la foi“. Ainsi, dès que les sens se rattachent au symbole, ils

se soustraient à l'influence de Satan, qui tente de les séduire avec leur complicité et ils se mettent au service de la foi, en devenant ses serviteurs, et il ne font plus rien en dehors de ce que la foi leur ordonne.

9. Calvin garde, dans sa conception des sacrements, le juste milieu entre Luther et Zwingli. Il reconnaît avec Zwingli que les sacrements sont des signes par lesquels on distingue les Chrétiens des non-chrétiens. Ce n'est là cependant, d'après lui, qu'une importance secondaire des sacrements, car c'est le don de la grâce qui pour lui forme leur véritable essence. „Il me semble — dit-il — que nous ne pouvons pas donner une définition à la fois courte et convenable du sacrement en affirmant simplement que c'est un symbole extérieur, par lequel le Seigneur fait connaître à nos consciences les promesses de sa bienveillance envers nous, afin de soutenir la faiblesse de notre foi et afin qu'à notre tour nous témoignions notre piété tant envers lui qu'envers les anges et les hommes“. „Le sacrement est un témoignage de la grâce divine à notre égard, qui est confirmé par un signe extérieur en même temps qu'un témoignage correspondant de notre piété envers lui“, (Institutio IV, 14, 1). Pourtant Calvin rejette, comme une „insipida superstitio“ la croyance d'après laquelle les sacrements contiendraient une puissance qui se communiquerait à l'âme par le rite extérieur qui accompagne le sacrement, comme par une sorte de canal. Les sacrements ne sont donc qu'un signe de l'action du Saint Esprit, qui opère parallèlement à eux, puisque cette action s'effectue seulement au profit de ceux qui ont été élus et par conséquent n'a de réalité que pour eux. Dans cet ordre d'idées, Calvin dit que „les sacrements sont des instruments par l'intermédiaire desquels Dieu agit avec efficacité parmi ses élus“. Au contraire, ceux qui ne font pas partie des élus, sont lavés par le baptême d'une façon tout extérieure et à la communion ne reçoivent que du pain et du vin. C'est le Saint Esprit qui travaille afin que les sacrements soient efficaces dans les élus. „C'est lui qui apporte la grâce de Dieu avec lui, qui fait place aux sacrements en nous-mêmes et leur fait porter du fruit“, (Ibidem).

De même que les Luthériens, les Réformés exigent de ceux qui administrent les sacrements qu'ils remplissent les mêmes conditions: seuls les clercs „rite vocati“ ont le droit

de les administrer. Cette règle est observée plus strictement que dans n'importe quelle autre confession. Le baptême ne peut pas être célébré par les simples fidèles, même dans les cas d'urgence.

Pour que le sacrement soit efficace, il faut que celui qui le reçoit fasse partie des élus. Autrement, le sacrement reste un „nudum signum“.

De même que les Luthériens, les Réformés ne considèrent comme tels que deux sacrements : le baptême et l'eucharistie.

10. *Le baptême.* Les Luthériens enseignent „que le baptême est nécessaire au salut, parce que c'est par lui que la grâce de Dieu s'offre à nous. Les enfants doivent, de même être baptisés, parce que c'est par le baptême qu'ils sont confiés à Dieu, qui les reçoit dans sa grâce“, (L'Augustana, art. 9). Non seulement le châtimeut du péché, mais aussi sa puissance est anihilée par le baptême. Et c'est sur ce rapport rétabli par le baptême, une fois pour toutes, entre le baptisé et Dieu, que doit s'appuyer le Chrétien pendant sa vie, sans éprouver le besoin d'être lié par n'importe quelle autorité ecclésiastique. C'est la parole de Dieu qui confère au baptême sa puissance. Elle n'exerce pas sur celui qui est baptisé une influence physique, car ele n'est qu'une formalité extérieure qui se fonde sur le commandement divin, pour servir à la fortification de la foi : „Le baptême n'est pas uniquement de l'eau simple, mais c'est de l'eau pénétrée par le commandement divin et unie à la parole de Dieu... Il opère le pardon des péchés, sauve de la mort et du diable et donne le bonheur éternel à tous ceux qui croient, comme l'affirment la parole et la promesse de Dieu... Comment l'eau peut-elle accomplir de telles choses ? Mais ce n'est pas l'eau par elle-même qui les accomplit, c'est la parole de Dieu qui se trouve dans l'eau et c'est la foi que la parole de Dieu y est présente“. (Le petit Catéchisme). Et puisque c'est la parole de Dieu qui rend le sacrement efficace, le départ de la foi chez celui qui reçoit le baptême ne change pas l'essence du baptême, car ce n'est pas cette foi qui fait le sacrement. Il est faux, donc, de croire que Dieu se sert du baptême pour transmettre la foi à ceux qui le reçoivent.

Du fait que le baptême possède un caractère indélébile, il résulte qu'il n'y a plus de raison de considérer la pénitence.

comme un sacrement ou de lui attribuer une puissance salvatrice. Reconnaître la pénitence comme un sacrement, c'est déclarer le baptême illusoire. „Le vaisseau de notre salut — dit Luther ne peut pas faire naufrage, de sorte que la pénitence apparaisse comme une „secunda post naufragium tabula“, comme les Catholiques romains l'appellent. Il ne peut pas faire naufrage, parce qu'il dépend de la disposition de Dieu et non pas de nos oeuvres. Oui, il nous arrive de glisser et de tomber du vaisseau ; mais que celui qui tombe prenne garde et qu'il nage vers le navire, qu'il persévère jusqu'à ce qu'il puisse y monter de nouveau et continuer sa navigation, comme il l'avait déjà commencé“, (Le grand Catéchisme). Néanmoins, le baptême lui-même signifie „que le vieil Adam doit être noyé en nous par le repentir et par la pénitence journalière et qu'il doit mourir avec tous ses péchés et toutes ses mauvaises passions, afin que chaque jour se révèle et ressuscite l'homme nouveau, qui vit dans la pureté et dans la justice éternelle devant Dieu“, (Le petit Catéchisme).

Puisque la foi est l'organe qui reçoit la grâce communiquée par le baptême, une nouvelle question surgit maintenant : Doit-on baptiser les enfants en bas âge, ou ne vaut-il pas mieux attendre qu'ils grandissent et puissent se rendre compte de ce qu'est la foi ? Tous les Reformés ont soutenu et ont défendu le baptême des enfants, contre les Anabaptistes qui mettaient en danger l'oeuvre de la Réformation. On a tiré des arguments pour justifier cette pratique du Nouveau Testament, ainsi que de la coutume apostolique et post-apostolique, mais ces preuves restent peu nombreuses. Cependant on n'indique pas d'une façon claire, s'il y a dans l'âme de l'enfant la foi indispensable à la réception du baptême et si, dans le cas où la réponse serait négative, le baptême aurait une valeur pratique pour lui et quelle serait cette valeur... Même si les enfants ne croyaient pas—dit Luther— chose qu'on ne peut pas prouver, d'ailleurs, le baptême serait cependant toujours valable en vertu de la disposition et de la parole de Dieu. „Nous baptisons l'enfant dans la pensée et dans l'espérance qu'il croit et nous prions Dieu qu'il lui donne la foi. Cependant, nous le baptisons aussi parce que c'est ainsi que Dieu l'a ordonné“, (Le grand Catéchisme). Luther paraît convaincu de l'existence de cette foi, quand il dit : „Les enfants ne doivent pas être baptisés,

comme il est de règle chez les Frères Moraves, en vue de la foi qu'ils vont avoir et qu'ils auront pratiquement lorsqu'ils auront atteint l'âge de l'entendement. Autrement on emploie en vain le sacrement et le saint nom de Dieu, chose très importante, car le sacrement ne doit pas être reçu sans la foi; sinon, celui qui le reçoit en éprouve un grand dommage", (L'interprétation de l'Augustana). C'est Dieu qui réveille cette foi dans le coeur des enfants par l'intervention et la garantie des parrains et des parents. D'autre part, c'est le baptême lui même, en tant que sacrement, qui réveille la foi, de sorte que par la grâce qui est versée dans l'âme de l'enfant par le baptême, prend naissance en lui le principe d'une vie nouvelle, le germe de la régénération, grâce auquel le néophyte arrive à la foi entière quand il dépasse l'âge de l'enfance. La Théologie postérieure n'en dit pas plus.

11. Ce que les Réformés enseignent sur le baptême peut facilement se déduire de leur doctrine des sacrements en général. Pour Zwingli, le baptême n'est qu'un simple acte de confession ou le signe d'un engagement, par où celui qui reçoit le baptême montre qu'il veut commencer une vie nouvelle. Pour Calvin, ce n'est qu'une garantie par laquelle le baptisé reçoit la certitude qu'en Jésus-Christ la vie lui est donnée, que Dieu l'a choisi et l'a prédestiné depuis l'éternité au bonheur, que Dieu accomplit dans son âme l'acte que le sacrement symbolise d'une façon tout extérieure (Institutio IV, 15; Gallicana art. 38; Helvetica poster., art. 20, etc...).

12. *L'eucharistie*. Dans sa lutte contre l'Eglise catholique romaine, Luther nie l'action de l'eucharistie, qui comme celle du baptême, s'accomplirait „ex opere operato“ et met l'accent sur la foi qui reçoit la parole promise, parole qui constitue le sacrement en s'ajoutant aux éléments matériels: le pain et le vin. Au commencement, il avait admis la transsubstantiation, mais il l'abandonna sans retard, pour accepter la théorie de l'„impanation“, qui avait été soutenue par Ockam, et d'après laquelle le vin et le pain ne se transforment pas eux-mêmes dans le sang et le corps du Seigneur, mais le comprennent en eux, uniquement: „Le sacrement de l'autel c'est le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ dans le pain et le vin, sous le pain et le vin, sacre-

ment qui a été institué et qui nous a été donné pour que nous le mangions et le buvions par la parole du Christ" (Le grand Catéchisme). Luther aurait volontiers nié — comme il l'a reconnu plus tard — la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, mais le texte biblique de l'institution du sacrement lui semblait trop clair pour qu'on osât l'interpréter autrement. La présence réelle du Christ dans l'eucharistie se fonde sur la communication des qualités des deux natures dans la personne du Christ — *communicatio idiomatum* — en vertu de laquelle, quoique son corps soit limité dans l'espace, selon les lois de la matière, cependant, par la qualité divine, qui lui a été donnée, il est doué de toute présence, de sorte qu'il peut se trouver en même temps dans le pain et dans le vin, qui ont été consacrés dans chaque Eglise et dans les cieux. Le corps du Seigneur, tel qu'il nous est offert dans la sainte eucharistie, n'est pas matériel, mais spirituel. Comme tout ce qui est esprit, il n'est pas temporaire et constitue une nourriture tout à fait différente de la nourriture ordinaire. La nourriture ordinaire se transforme dans les éléments du corps qui la consomme, mais cette nourriture, elle transforme le corps qui consomme : elle le rend spirituel, vivant et éternel. Une telle communion avec le corps du Christ, en dehors de l'eucharistie, n'est possible que d'une façon spirituelle, avec l'âme, par la parole de Dieu. Cependant, dans l'eucharistie, on mange le corps du Christ avec la bouche aussi et pas seulement avec l'esprit d'une façon céleste et surnaturelle. En vérité, le corps du Christ est tellement réel dans l'eucharistie, qu'il est reçu non seulement par les bons, mais aussi par les méchants : en vue de leur salut et de leur bonheur pour les premiers, ou en vue de leur jugement et de leur condamnation pour les seconds. L'utilité de la communion avec le corps et le sang du Seigneur consiste donc, en ce qu'ils donnent le pardon des péchés et la vie éternelle". Cela nous est révélé—dit Luther— par les paroles : „donné pour vous et versé en vue du pardon de vos péchés". Par ces paroles nous sont donnés, dans les sacrements, le pardon des péchés, la vie et le bonheur, car là où il y a le pardon des péchés, là sont aussi la vie et le bonheur", (Le petit Catéchisme). La vie et le bonheur éternel doivent se rapporter, d'après Luther, non seulement à l'âme, mais aussi au corps. Ainsi, par exemple, il dit : „Le corps qui mange le

corps du Christ doit aussi avoir son avantage. C'est qu'il vivra éternellement et qu'au jour de la résurrection il ressuscitera en vue du bonheur éternel. Voici la puissance cachée et le privilège que notre corps tire du corps du Christ dans l'eucharistie. Car il faut qu'il en retire un privilège... Le corps du Christ doit donc donner à notre corps la vie et le bonheur, tels qu'il les possède", (Explication de l'épître aux Corinthiens). Les livres symboliques ne disent rien sur les effets de l'eucharistie sur le corps.

13. Zwingli considère l'eucharistie comme un acte de confession et comme une commémoration de la dernière cène du Seigneur avec ses apôtres. Rien ne peut être surnaturel dans l'eucharistie. Parler d'une manducation spirituelle, ou d'un corps spirituel, invisible, est non seulement irrationnel, mais aussi contraire à la foi, qui est fortifiée uniquement par l'action du Saint Esprit et non par celle du pain et du vin, parce que le véritable corps du Christ, c'est l'Eglise. Si le corps du Christ était réellement dans l'eucharistie, ne serait-ce pas un acte de cannibalisme que de le manger? La Sainte Ecriture ne connaît point de manducation du corps du Christ. Selon elle, le Christ est véritablement partout comme Dieu, mais avec son corps il se trouve dans les cieux à la droite du Père. Comment donc pourrait-il se trouver en même temps de mille côtés sur la terre? Ceci contredirait la nature du corps. Ses paroles: „τὸ σῶμά μου“ se rapportent uniquement au corps suspendu à la croix. C'est pourquoi, dans l'eucharistie, nous ne devons pas penser au corps transformé et spiritualisé du Christ. D'après Jean VI, 63, la chair n'est d'aucun profit. Mangée, elle ne pourrait produire que de la chair et non pas la foi. Manger le corps du Christ ne nous servirait à rien. C'est par la foi en Jésus qu'on obtient le pardon des péchés. Quel serait alors le but de la présence réelle dans l'eucharistie? Les paroles de l'institution doivent être prises au sens symbolique et par conséquent, il faut traduire: ἐστὶ par „représente“, ou bien prendre σῶμα = corps, au sens de „symbole de mon corps“ et alors nous avons le texte suivant: „Prenez, mangez, ceci représente mon corps qui est rompu pour vous, etc.“, ou „Prenez, mangez, ceci est le symbole de mon corps qui est rompu, etc.“. Zwingli penche plutôt pour la première interprétation.

C'est improprement qu'on peut parler d'une présence

du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie, qui serait simplement „fidei contemplatione“. Quand nous pensons que le Fils de Dieu a revêtu notre chair, qu'il a souffert et qu'il est mort pour nous, et quand nous nous représentons ainsi par la foi le fruit de sa mort, nous pouvons dire que nous mangeons son corps et que nous buvons son sang. Dans ce cas, il y a dans la sainte cène une présence sacramentelle et mystérieuse du corps du Christ. C'est dans ce sens qu'on peut parler d'une manducation spirituelle, c'est à-dire en tendant par la pensée et par l'esprit à nous rapprocher de la miséricorde et de la bonté de Dieu manifestée en Jésus-Christ envers nous, (Fidei expositio). Toutes les fois que notre esprit est occupé par ces idées et que nous consolons notre âme avec de telles pensées, nous savourons spirituellement le corps du Christ. Mais dans l'eucharistie nous le goûtons aussi d'une façon sacramentelle, si, en célébrant la sainte cène, nous nous transportons en esprit vers celui qui l'a instituée et si nous pensons aux services qu'il nous a rendus et, si par la communion fraternelle et par la foi que nous confessons, nous élevons notre coeur vers lui: „Tu manges d'une façon sacramentelle (le corps du Christ) quand tu opères dans ton intérieur ce que tu fais à l'extérieur, quand tu renouvelles ton esprit par la foi, que tu confesses dans les symboles“, (Ibidem).

A sa manière, Zwingli accepte même l'idée que ceux qui sont indignes, mangent le corps du Christ pour leur condamnation. „C'est improprement que je soutiens que les indignes mangent aussi le sacrement visible ou le symbole public, même s'ils n'ont pas la foi dans le coeur. Mais ils appellent sur eux le jugement, c'est-à-dire la vengeance de Dieu, parce qu'ils n'honorent pas le corps du Christ, c'est-à-dire tout le mystère de l'incarnation et des souffrances de l'Eglise même, comme il convient à des fidèles pieux de les honorer“, (Ibidem).

La sainte cène s'appelle aussi „communion“, parce que c'est par elle que nous confessons que nous voulons former un seul corps avec tous les sauvés. Elle est aussi un acte solennel, par lequel on rend grâces à Dieu, c'est pourquoi on l'appelle aussi l'eucharistie.

14. Oecolampade va plus loin encore que Zwingli. Σώμα, dit-il, signifie „figura corporis“. Le pain s'appelle le corps du Christ, dans le même sens que Jean Baptiste s'appelle Elie,

ce qui veut dire qu'il est le représentant d'Elie. L'eucharistie c'est un rapprochement de Dieu et de la faiblesse de notre foi. Par les éléments matériels de l'eucharistie, Dieu nous rappelle le sacrifice que le Christ a offert pour nous sur la croix. Si dans ce sens, comme pour une commémoration de la mort du Christ, le fidèle communie chaque jour avec la chair du Christ, pourquoi ne communierait-il pas avec elle aussi au moment où il reçoit l'eucharistie ? L'eucharistie n'est pas une formalité vaine, une fantaisie théâtrale — *scenica vanitas* — comme l'est par exemple l'échange des anneaux de fiançailles : entre un comédien et une comédienne, sans que des fiançailles réelles aient lieu, mais, de même que le fiancé se donne tout à fait à sa fiancée par l'anneau, quoiqu'il ne soit pas compris dans la matière de l'anneau, de même le Christ nous donne son corps pour être mangé spirituellement, par le pain et par le vin.

15. Comme pour le baptême. Calvin cherche, ici aussi, à garder la voie moyenne entre Zwingli et Luther. Les espèces sacramentelles ne sont pas de simples symboles, mais de signes parallèlement auxquels la grâce divine exerce son action de renforcement de la foi. Elle garantit la communion mystique des fidèles avec le Christ et représente le corps du Christ, non seulement parce qu'il a été une fois sacrifié pour nous, mais aussi parce que, en vertu de ce sacrifice, il est une nourriture continuelle de nos âmes. Dans ce sens le pain et le vin sont appelés „des instruments, par lesquels nous sont distribués le corps et le sang du Seigneur, symboles qui représentent et qui offrent le corps et le sang du Seigneur, etc...“, (*Institutio* IV, 17, 11). Nous ne devons pas en conclure que les espèces seraient des véhicules du corps et du sang du Christ, mais uniquement qu'ils en constitueraient une garantie, parce que c'est seulement par son Esprit que le Christ exerce son influence sur les fidèles. Cependant la communion avec le corps du Seigneur n'est pas quelque chose d'intellectuel, comme le veut Zwingli, mais quelque chose de réel. De même que ce n'est pas le regard qu'on porte sur le pain lui-même qui nourrit le corps, de même le corps doit recevoir le Christ réel, pour s'en nourrir et gagner la vie éternelle. Se n'est pas la foi qui fait le sacrement, mais la bouche pure dans laquelle on le reçoit. Le corps du Christ dans l'eucharistie n'est pas tel qu'il

a été crucifié sur la croix, c'est-à-dire matériel (Zwingli) mais à l'état de gloire, transformé, spiritualisé, tel qu'il a été après la résurrection et tel qu'il se trouve aujourd'hui dans les cieux à la droite de son Père (Luther). Sous sa première forme, il nous communique le pardon des péchés, sous la seconde, il nous donne la vie et le bonheur éternel. La substance de l'eucharistie c'est le Christ comme personne historique et comme Fils de Dieu, qui a payé la rançon du monde et a triomphé sur la mort, avec son corps et avec son âme et avec tous ses dons spirituels. Nous ne devons pas communier en esprit uniquement, mais aussi avec sa chair vivifiante, car „de la source cachée de la divinité, la chair du Christ a été pénétrée de vie d'une façon merveilleuse, afin que de lui la vie se répande sur nous tous“. Ainsi la chair du Christ est vivifiante pour nous, parce que par son intermédiaire, le Christ pénètre nos âmes de la vie spirituelle. Comment s'opère cette communion? Calvin est ici de la même opinion que Zwingli, à savoir que le corps glorifié du Christ se trouve dans les cieux et resté à la droite du Père. Par son ascension au ciel, Christ nous a prouvé qu'il ne veut pas rester avec son corps auprès de nous. Comment disons-nous alors que nous communions avec son corps? Calvin donne à cette question une double réponse: tantôt il parle d'une ascension aux cieux de celui qui communique — *oculis animisque in coelum evehi* — tantôt de la descente du Christ sur la terre. „Par son corps le Christ est loin de nous, mais, en habitant par son esprit en nous, il nous élève à lui dans les cieux, pour nous pénétrer de la puissance vivifiante de sa chair. La reflexion pieuse nous dit clairement qu'il ne nous pénètre pas autrement de la vie de sa chair, qu'en restant avec son corps aux cieux, au moment même où il descend chez nous, par sa puissance“, (Consensus Tigurinus).

Pour rendre claire l'ascension aux cieux de celui qui communique, Calvin cite le passage des Actes des apôtres (VII, 55) d'après lequel Christ s'est montré à l'archidiacre Etienne, sans quitter sa place dans les cieux, mais seulement en donnant aux yeux de son serviteur la puissance de parcourir les cieux.

Les sacrements sont des degrés institués par Dieu, afin que par la foi l'âme s'élève aux cieux et là, par l'inter-

médiaire du Saint Esprit se mette en communication avec le Christ. Et, par cette communion de la puissance de vie du corp glorifié du Christ des cieux, Calvin ne veut pas entendre uniquement un processus psychologique, une possibilité subjective de la foi, un élan de l'âme, mais une communion réelle avec la substance du corps et du sang du Christ. Pour démontrer que cela est possible, quoique le corps du Christ soit dans les cieux, il se sert d'une comparaison avec le soleil, qui envoie sur la terre ses rayons et une partie des substances qui le composent. La descente du Christ dans l'eucharistie s'opère par l'intermédiaire du Saint Esprit, qui communique la vigueur et la puissance vivifiante de son corps glorieux.

Il est sousentendu que le sacrement n'est efficace que pour les élus. A ceux qui ne sont pas élus, le corps du Christ est offert, mais ils ne peuvent pas le recevoir, parce qu'ils ne possèdent pas la foi. S'ils sont condamnés, ils le sont uniquement parce qu'ils confessent, dès qu'ils sont décidés à accepter le sacrement, que le Christ est l'unique Sauveur, quoique ne le croyant pas.

Combien erronnée est la théorie de Calvin sur la sainte eucharistie, malgré les efforts qu'il fait pour la présenter sous une forme qui en cache bien le fond zwinglien, et combien erronnés sont les théories de Zwingli et d'Oécolampade ! Le consensus unanime de toutes les communautés religieuses qui composent notre Eglise orthodoxe orientale et l'Eglise catholique romaine, lesquelles ont toujours eu une seule et même opinion sur la sainte eucharistie, nous le montre bien, ainsi que l'enseignement de Luther, qui se distingue de l'opinion de l'Eglise oecuménique par la seule idée du remplacement de la transsubstantion par la consubstantiation.

## 6. Le culte divin.

1. La Réformation a eu son point de départ dans une dispute sur un objet du culte, à savoir, dans la doctrine des mérites supérorogatoires des saints et des indulgences. C'est pourquoi, il est naturel que le culte soit tout à fait modifié dans le Protestantisme. Ce n'était pas dans l'intention des Réformateurs de créer un culte tout à fait nouveau. Ils vou-

laient uniquement le purifier de tout ce qui les scandalisait ou leur paraissait superflu. Leur préoccupation principale était d'écarter le culte liturgique, qui leur semblait idolâtre, et de donner aux sacrements la place qu'ils croyaient leur convenir dans le service divin et surtout d'assurer ses droits à la parole divine, comme fondement de tout le culte. L'art qui avait pris des proportions importantes dans l'exercice du culte, devait être réduit au minimum nécessaire, afin de pouvoir servir à l'entretien de la piété et aux ornements du culte. On a supprimé tout ce qu'on a jugé de trop pour atteindre ce but.

Devant le mysticisme protestant, qui croit que l'homme est mis en communion directe avec Dieu, le Père céleste, par l'intermédiaire de son Fils unique, notre Sauveur, toute pompe extérieure, ainsi que le culte des saints, les intermédiaires entre les Chrétiens vivants et Dieu, le culte des reliques et des images, ne se justifiaient plus. Admettre encore de telles choses, serait une décadence de la conscience religieuse, réveillée par la Réformation de son sommeil séculaire, ce serait insulter Dieu et amoindrir les mérites satisfaisants au salut, qui a été apporté par le Christ.

L'excitation de la fantaisie et la satisfaction du sentiment ne peuvent pas suffire au Chrétien évangélique. Dans le culte, il doit trouver une nourriture suffisante pour le sentiment, l'intelligence et la volonté. Il doit prendre une part active au service divin lui-même, mais cela n'était pas possible sans un changement radical du culte. D'autre part, ce changement n'était permis que dans le cas où le culte était déclaré un élément de peu d'importance, pouvant être changé selon le goût et les circonstances. C'est ce que l'Augustana entreprit, en déclarant que : „il ne faut garder que les rites qui peuvent être observés sans commettre de péché et qui servent à la tranquillité et au bon ordre de l'Eglise. Cependant il faut faire connaître aux fidèles qu'ils ne doivent pas charger leur conscience en pensant que le culte est nécessaire au salut“, (art. 15). En d'autres termes, le culte est classé — pour nous servir d'une expression protestante — parmi les „adiaphora“. Par là, on a donné au culte le coup de grâce. Plus tard, les Luthériens reconnaîtront leur faute et essaieront de la réparer, en laissant de la place dans le service divin pour la peinture, la sculpture, la musique, mais

sans résultat appréciable, parce que le fondement faisait défaut. Quant aux Réformés, ils ont persisté dans la simplicité à laquelle ils ont réduit le culte dès le début.

Aujourd'hui, chez les Luthériens, le culte divin tourne autour d'un point central : l'annonce de la parole de Dieu, c'est-à-dire la „prédication“. A côté de la prédication, se trouve, sur le papier tout au moins, la célébration du sacrement de l'eucharistie. Cela se passe, pour ainsi dire pro forma, car de règle elle forme un service à part. Les psaumes sont très édifiants dans le service divin protestant, ils sont chantés par le peuple en commun. La plupart d'entre eux respirent un profond sentiment de piété. La beauté de la langue dans laquelle ils ont été écrits, ainsi que la perfection de la versification, unies à un fond très substantiel et à une mélodie convenable, donnent à ces psaumes le privilège de compenser, en partie, la pauvreté du service divin et d'exercer une influence plus ou moins sentie sur le coeur et l'intelligence des fidèles. Les psaumes de Paul Gerhardt (†1675) sont sans pareil, chez les Luthériens.

Les parties dont se compose le service divin d'ordinaire, chez les Luthériens — et qui correspondent à des parties de notre messe — sont les suivantes : 1) „Un psaume“ chanté comme introduction. 2) „Des hymnes et des réponses“ ressemblant aux réponses de chez nous, ou à des litanies, un peu longues et qu'on laisse de côté, d'habitude. 3) Le „Kirié“, une sorte de réponse aussi : le pasteur prononce trois fois de suite : Aie pitié de nous. Seigneur, et le peuple répond par les mêmes mots. 4) Le „Gloria“ comprend la petite doxologie, chantée par le peuple. 5) La „salutation“, qui consiste dans ces paroles, prononcées par le pasteur : „Que le Seigneur soit avec vous“, auxquelles le peuple répond en chantant : „et avec ton esprit, Amen“. 6) La „collecte“. est une courte prière, lue par le pasteur. 7) „Lecture de la péricope apostolique“. 8) „Récitation du symbole de foi“ (symbole apostolique) par le pasteur, ou bien son chant sous une forme abrégée, par le peuple. 9) „Lecture de la péricope évangélique“. 10) „Chant d'un psaume“ par les chœurs ou par le peuple. 11) „Prédication“. 12) „Prière d'absolution générale“. 13) „Prière“ pour les autorités civiles et ecclésiastiques. 14) „Communications“ des bénédictions nuptiales, des

décès ou d'autres événements de la sorte, qui ont eu lieu au cours de la semaine dans la paroisse ainsi que l'annonce de conférences, de réunions religieuses, etc. qui vont avoir lieu au cours de la semaine suivante, etc. etc. 15) „L'Oraison dominicale“. 16) „Chant“ d'une partie d'un psaume. 17) „Communion au saint sacrement (qui est célébré, d'ordinaire, au cours d'un service à part, qui fait suite au culte public ordinaire) 18) „Bénédiction du pasteur“ : Que le Seigneur tourne sa face sur vous, que le Seigneur vous bénisse et vous garde. 19) „Chant“ du verset final du psaume qu'on avait commencé après l'oraison dominicale.

2. Chez les Réformés le service divin est encore plus simple. Les images sont tout à fait écartées, l'orgue n'est pas admis. Dans certaines communautés il n'y a même pas de chant des psaumes en commun. A la place de l'autel, il y a une simple table, „la table du Seigneur“ avec une croix dessus. Les réponses, la prière d'absolution, la prononciation du symbole de foi, la lecture des péricopes évangéliques manquent au culte divin, qui est réduit presque, entièrement à la prédication. Pour la célébration de la sainte Cène, on célèbre des services à part. L'hostilité contre le culte est allée si loin parfois, qu'on a renoncé entièrement à tout service réglé d'avance, comme il est arrivé chez les Presbytériens, par exemple: le culte y est ordonné selon la décision momentanée du pasteur.

3. Les fêtes sont peu nombreuses chez les Luthériens, ainsi que chez les Réformés. En dehors du Dimanche on y honore aussi la Nativité, la Crucifixion et la Résurrection, le jour de la Toussaint (le dernier Dimanche de l'anne ecclésiastique<sup>1)</sup>, le jour de la Pénitence (Mercredi, la 3<sup>e</sup> semaine du jeûne quadragesimal).

A côté de ces fêtes, il en est d'autres qui ne présentent pas un caractère aussi général que celles que nous avons déjà exposées. Parmi celles-ci on énumère :

a) *Les jours de pénitence et de prière*, que l'autorité civile ou ecclésiastique a prescrits aux moments critiques,

1. L'année ecclésiastique ne commence pas chez les Protestants comme chez nous au 1<sup>e</sup> Septembre, mais cinq semaines avant la Nativité, ou avec l'„Adventum“.

quand par exemple des calamités publiques, comme la guerre, l'épidémie, la sécheresse, etc... menaçaient l'état ou la nation tout entière. Plus tard, on a fixé dans ce but, certains jours, qui devaient être célébrés chaque année. Leur nombre et leur date varient selon les différentes Eglises provinciales: Ainsi, par exemple à partir de 1893, les Eglises de tous les états qui composent la république allemande ont une journée commune de pénitence et de prière: le Mercredi qui précède le dernier Dimanche après la Pentecôte, ou celui qui précède le dernier Dimanche de l'année ecclésiastique. Cela n'empêche pas les différents états de fêter aussi d'autres jours. Ainsi le Wurtemberg fête comme jour de prière et de repentir tous les quatrièmes Vendredis du mois, c'est-à-dire un jour chaque mois; la Saxe fête le Mercredi de la seconde semaine du jeûne quadragésimal, etc.

b) *La fête des morts*, qui a été instituée dans la Prusse comme jour commémoratif de ceux qui sont tombés dans les guerres contre Napoléon I, a été lentement transformée en une fête ecclésiastique et a été adoptée par tous les états allemands. Elle est célébrée le dernier Dimanche de l'année ecclésiastique.

c) *La fête de la Réformation*, à la mémoire du triomphe de la Réformation. Elle n'est pas encore célébrée partout et il y a toujours des discussions sur la date qu'on doit lui assigner. On la célèbre, d'habitude, le 31 Octobre; mais puisque sa célébration au point de vue ecclésiastique ne serait pas suffisamment justifiée par la commémoration de la victoire de la Réformation, commencée par Luther, commémoration purement nationale, on a essayé de lui donner une autre signification. La Réformation, disent quelques uns, serait le point le plus brillant de la vie millénaire de l'Eglise chrétienne et serait par conséquent la preuve la plus décisive que l'Esprit Saint n'a pas abandonné l'Eglise fondée par Jésus-Christos. Il s'ensuit que le jour le plus adéquat à cette fête serait le second jour de la fête de la Pentecôte, ou le Lundi de la Descente du Saint Esprit (cf. A. Krauss: *Praktische Theologie*, vol. I, p. 257).

d) *L'Avent* s'est lentement formé, comme un temps de préparation à la fête de la Nativité du Seigneur, sur l'analogie

du jeûne quadragésimal, qui est la préparation à la fête de la Passion et de la Résurrection du Seigneur. Le nombre des Dimanches que l'Avent devait comprendre est resté longtemps non-déterminé. L'Eglise catholique romaine l'a fixé à 4 et les Protestants ont suivi son exemple.

Le premier Dimanche de l'Avent tombe dans l'intervalle de temps du 27 Noembre au 3 Décembre. C'est alors que commence l'année ecclésiastique.

— F I N —

## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages orthodoxes.

- Chrysostome Papadopoulos*: Περὶ Ἐκκλησίας, Athènes, 1896.  
*Diomed Kyriakos*: Ἀντιπατικὰ. Athènes, 1993.  
" : Θεολογικαὶ διατριβαί. Athènes, 1898.  
*Chrestos Androutsos*: Συμβολικὴ εἰς ἐπόψεως ὀρθοδόξου. Athènes, 1901.  
*I. E. Messolora*: Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, 2 tomes. Athènes, 1901—1904.  
*N. Ambrases*: Ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ἐν σχέσει πρὸς τὰς ἄλλας χριστιανικὰς Ἐκκλησίας ἐξεταζομένη. Athènes, 1906.  
*I. Mihalcescu*: Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας. Bekentnisse und Zeugnisse des Glaubens der gr. orth. Kirche. Leipzig, 1902.  
*Adam Zernikav*: Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς. Saint-Pétersbourg, 1797.  
*Macaire Boulgakov*: Théologie dogmatique orthodoxe, 2 tomes, Paris 1859—1860.  
*Innocent Novgorodov*: Theologia polemica, 4 volumes, Kazan, 1859. \*)  
*Al. Stepanovitch omiakou*: Tentamen expositionis chatecheticae doctrinae de Ecclesia, 1840.  
L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Elise orientale. Lausanne & Vevey, 1872.  
*Vladimir Guetée*: La papauté schismatique ou Rome dans ses rapports avec l'Eglise orientale. Paris, 1865.  
— La papauté hérétique. Exposé des hérésies, erreurs et innovations de l'Eglise romaine, depuis sa separation de l'Eglise catholique au XIX siècle. Paris, 1874.  
— Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe, accompagnée des différences qui se rencontrent dans les autres Eglises chrétiennes. Paris, 1868.  
*Overbeck*: Die orthodoxe katholische Anschauung im Gegensatz zum Papstum und Jesuitismus, sowie zum Protestantismus, nebst einem Rückblick auf die päpstliche Encyklika und Syllabus. Halle a. d. Sale, 1865.

\*) Les ouvrages à titre latin sont tous rédigés en russe.

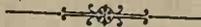
- Overbeck*: Ecclesia catholica orthodoxa. Reclamatio adversus Ecclesiam papalem et invitatio ad Ecclesias catholicas nationales constituendas. Saint-Pétersbourg, 1869.
- Haud dubia excelentia Ecclesiae orthodoxae super omnes alias Ecclesias. Saint-Petersbourg, 1882.
- Philaret Drozdov*: De differentiis inter Ecclesiam orientalem et Ecclesiam occidentalem. Moscou, 1870.
- Ivantsov Platonov*: De romano-catholicismo ejusque relationibus ad Ecclesiam orthodoxam, Moscou, 1869.
- De occidentalibus Confessionibus, 4. édit. Moscou 1906.
- Nic. Iakoblevitch Bielaev*: Principium pelagianum im Catholicismo romano. Kazan, 1871.
- Alexandre Lebedev*: De differentiis inter orthodoxos et papistas, 3 vol.: I. De conceptione immaculatae Beatae Virginis Mariae. Varsovie, 1881; II. De cultu latino cordis Jesu. Saint-Petersbourg, 1886; III. De principatu papae, Saint-Pétersbourg, 1886.
- Korzavin*: Doctrina de justificatione juxta libros symbolicos lutheranos comparata cum doctrina orthodoxa, 1887.
- A. Golubtsov*: De Protestantismo cum Orthodoxia comparato. Riga, 1889.
- Al. Petrovitch Maltsev*: Dogmatische Erörterungen zur Einführung in das Verständniss der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältniss zur Römischen und Protestantischen. Berlin, 1893.
- Vladimir Kerenskii*: Vetero-catholicismus, ejus historia et intestina evolutio praesertim quantum ad fidei expositionem. Kazan, 1894.
- Questio vetera-catholica, recentiori tempore. Kazan, 1897.
- De questione vetero-catholica. Responsum ad A. Kireev. Saint-Petersbourg, 1904.
- Quidnam separavit et adhuc separat Ecclesias orthodoxam-orientalem et vetero-catholicam. Kharkov, 1910.
- E. Uspenskii*: Theologia polemica, II édit. Saint-Pétersbourg, 1894.
- L. Epiphanovitch*: Paelectiones Theologiae polemicae. Novotcherkassk, 1897.
- V. Vasilievitch Bolotov*: Tesen über Filioque, von einem russischen Theologen (Revue internationale de Théologie, 1898, page 684—712).
- Al. Feodorovitch Goussev*: Responsum vetero-catholico professori Michaud circa questionem de Filioque et transsubstantiatione. Kharkov, 1899.
- Responsio vetero-catholica ad nostras theses de Filioque et transsubstantiatione. Dissertatio polemico-apologetica. Kazan, 1903.
- Nostrum ultimum verbum de vetero-catholicismo necnon de ejus apologetis russis. Kazan, 1904.
- Terentiev*: Doctrina systematica fidei lutheranae juxta libros symbolicos lutheranos. Kazan, 1910.

## Ouvrages romains catholiques.

- I. A. Möhler*: Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnissen. Mainz, 1832.
- Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Catholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. 2 edition, Tübingen, 1843.
- H. Denzinger*: Kritik der Vorlesungen des Herrn Tiersch. Würzburg, 1847.
- Ritus orientalium. Würzburg, 1863.
- Enchiridion symbolorum et definitionum. IX-e edit. par I. Stahl. Würzburg, 1900.
- A. Hahn*: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3-e édit. par G. L. Hahn, Breslau, 1897.
- Pargoire*: L'Eglise byzantine de 527 à 827. Paris. Lecoffre.
- Fr. Tournebise*: L'Eglise grecque-orthodoxe et l'Union, 2 vol. Paris Bloud, 1900—1901,
- Abbé Snell*: Essai sur la foi dans le Catholicisme et dans le Protestantisme. Paris, Tequi, 1911,
- Jos. Bousquet*: L'unité de l'Eglise et le schisme grec. Paris Beauchesne, 1913.
- J. Calvet*: Le problème catholique et l'Union des Eglises. Paris. Gi-gord, 1921.
- Raymond Janin*: Les Eglises orientales et les rites orientaux. Paris. La bonne presse, 1923.
- Ernesto Buonaiuti*: Apologie du Christianisme, traduite par Maxim Formont. Paris. Editions Nielsson.
- Gonzalve Poulx*: Traditions et Protestantisme. Paris. Gabalda. 1924.
- Jacques Maritain*: Trois reformateurs: Luther, Descartes, Rousseau. Paris. Plon, 1925.
- R. P. Janin*: Les Eglises séparées d'Orient. Paris. Bloud et Gay, 1927.
- A. Malvy et Marcel Viller*. La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. Paris. Beauchesne, 1927.
- J. Dedieu*: Instabilité du Protestantisme. Paris. Bloud et Gay, 1928.
- Maurice Pernet*: La Saint-Siège, l'Eglise catholique et la Politique mondiale. Paris. Armand Colin II edit. 1929.
- Sidoine Hurtevant*: L'Unité des Eglises du Christ. Paris. La bonne presse, 1930.
- Pierre Delattre*: Les luttes présentes du Catholicisme en Europe centrale. Paris., Editions Spes, 1930.
- Leonhard Fendt*: Symbolik des römischen Catholicismus. Sammlung Göschen. 1926.



- Schilli*: Zwei Ideale: Protestantismus und Katholicismus. 1917  
*Friedrich Heiler*: Das Wesen des Katholicismus. 1920.  
— Der Katholicismus. Seine Idee und seine Erscheinung.  
München. 1923.  
*Ioh. Kunze*: Symbolik. Konfessions- und Sektenkunde. 1922.  
*W. Walther*: Lehrbuch der Symbolik. Die Eigentümlichkeiten der  
vier christlichen Hauptkirchen von Standpunkte Luthers darge-  
stellt. 1924.  
*Hermelink*: Katholicismus und Protestantismus der Gegenwart. 1926.  
*Hermann Mulert*: Konfessionskunde. Giessen. 1927.  
*P. Scheurlen*: Sekten der Gegenwart. IV édit. 1930.



# INDEX

## A.

- Abelard, 125.  
adiaphora, 218, 293.  
Adventistes, 52, 203.  
Afrique, (symbole d'—), 21.  
Agricola, (antinomiste), 218.  
Albanie, l'Eglise d'—, 58.  
Alcuin, l'école d'—, 39.  
Alexandre, d'Alexandrie, 27.  
Ambroise, (saint —), symbole, 4;  
écrits, 6, 231; hymne dit d'—,  
7; épître rédigée par—, 15.  
Ambrozis, Nicolas, théologien, 13.  
Amsdorf, 202; bonnes oeuvres, 218.  
Anabaptistes, 218.  
Ancoratus d'Epiphane, 30.  
André l'apôtre, symbole, 16  
Andreae Jacobus, rapprochement  
avec les Orientaux, 73; Formule  
de Concorde, 216—217.  
Androutsos Chr., théologien, 31.  
anges, culte des —, dans l'Eglise  
orth., 88—89.  
anglicane, l'Eglise—, symbole, 15.  
antinomistes, 218.  
Antioche, patriarchie d'—, 46—47.  
Antitrinitaires, 218.  
Apollinaire, hérésie d'—, 29;  
symbole athan., 38.  
Apologie de la Confession d'Augs-  
bourg; histoire, 214-215; l'Eglise,  
237—240; la justification, 257,  
260, 266; foi et sacrements, 276;  
rite, 277, prêtrise, 279.  
apôtres, symbole, 3, 5; symbole  
des—, 15 sq.  
Arianisme, symbole N.—C., 28,  
35, 38, 39.  
Aristide l'apologète, oeuvres, 37.  
Aristote, accidentia et substantia  
178.  
Arius, 27, 29—30.  
Armée du salut, nombre, 202.  
arménienne, l'Eglise—, 60.  
arminiens, condamnés, 228—229.  
Arminius Jacques, contre la pré-  
destination absolue, 228.  
Arnauld, janséniste, 80.  
Articles, les 39 — de l'Eglise  
épiscopale d'Angleterre; histoire,  
224—225; suffisance des Ecri-  
tures, 235.  
Articuli sive conclusiones, hi-  
stoire, 218—219.  
Asie, berceau du Christianisme, 70.  
Athanasie, histoire, 27, 45, 67;  
symbole dit d'—, 7, 36—39.  
Augsbourg, confession d'—, v.  
Confession.  
Augustin, 3, 24, 38, 39, 141,  
164; filioque, 36; système théo-  
logique, 71; importance, 115, 116,  
118, 125, 231; rites, 277, 280.  
Autun, concile d'—, 38.  
Avite de Vienne, symbole „quicum-  
que“, 37.

## B.

- Babylone, patriarche de—, 65  
 Bajus Michel, loi et charité, 199.  
 Balamand, couvent de—, 46.  
 baptême, 67; d'après les Protestants, 283—285.  
 Baptistes, en Russie, 52; nombre, 202; origine, 209.  
 Baradaï Jacques, 62.  
 Bardenhewer, date du symbole apost. 16; „quicumque“, 37.  
 Basile, le Grand, état d'innocence, 90; importance, 231.  
 Batiffol, symb. apost. 16, 23.  
 Bauer, luthérien, 202.  
 Bäumer, luthérien, 202.  
 Bellarmin Robert, oeuvres, 11, 125; papes hérétiques, 132, 133; l'Eglise, 141; l'intention, 165, 166, 167; indulgences, 174; purgatoire, 176; l'Eucharistie, 181; les saints, 190—191; oeuvres et charité, 199.  
 Berthold Haller, oeuvres, 219.  
 Bezpopovtsi, 51.  
 Bidembach de Stuttgart, oeuvres, 217.  
 Blum, symb. apost., 22.  
 Bonaventure, symb. apost., 17; docteur, 125.  
 Boniface VIII, bulles, 111, 123; indulgences, 175.  
 Bretagne, 21.  
 Bossuet, docteur, 125.  
 Brück, théologien, 212.  
 Bucer, oeuvres, 219, 220.  
 Bugenhagen, oeuvres, 211.  
 bulgare, l'Eglise—, 55—56.  
 bulles papales, 122—123.  
 Bullinger, oeuvres, 220, 227.  
 Burn, symb. apost. 22, 23; symb. N. C., 31.

## C.

- Calovius, théologien, 202.  
 Calvin, système, 207—208; écrits, 221—224, 244, 254—255, 271; sacrements, 280, 282—283; Eucharistie, 289 sq.  
 Capiton, oeuvres, 220.  
 Carlstadt, oeuvres, 212.  
 Carolingiens, 15, 17.  
 Cassien (Jean), discours, 5.  
 Catéchisme(s), 10; — orthodoxes 81—82; — catholiques romains, 123—125; — de Luther: *le petit*—: baptême, 283—284; Eucharistie, 286; *le grand*—: foi et sacrements, 277—278; *histoire*, 211.  
 Catéchisme de Heidelberg, (catechesis palatina), histoire, 225—227; justice originelle, 250; justification, 272.  
 Catechismus genevensis, histoire, 221—222.  
 Catholicisme romain, et symbole apost. 15; — et la Trinité, 82—83.  
 Catholicos, d'Etchmiadzin, 61; — d'Ourmiah, 65.  
 célibat, pas obligatoire pour les Nestoriens, 65; de même pour les Protestants, 73.  
 Cène, la sainte —; restrictions dans l'Eglise d'Abyssinie; dans l'Eglise catholique—romaine, 177 sq.; chez les Protestants, 216, 220, 221, 225.  
 Cerularius, histoire, 73, 114.  
 Césaire d'Arles, symbole athanasien, 38.  
 Césarini, symb. apost., 17. chaldéenne, l'Eglise—, 64.  
 Charisios, 32.

- Charles Quint, histoire, 211.
- Chemnitz, Martin, oeuvres, 11, 217, 218; symb. apost. 17; révélation, 235; contre les 5 sacrements, 279, 280. chrétienté spirituelle, 241. christologie, 36, 37.
- Chrysostome, symbole. N.-C. 33; histoire, 46; oeuvres, 76; importance, 231.
- Chrysostome Papadopoulos, 33.
- Chypre, 31.
- Chytraeus David, rapprochement des Eglises, 73; oeuvres, 217.
- Clément d'Alexandrie, 67.
- Clément VIII, 126.
- Cochläus, 214.
- Codex Actuum Laudianus, symb. apost. 18, 19.
- Conciles, *oecuméniques*: 70, 76, 98; I-er: 16, 25, 27; II-e: 29, 33, 34, 71; — de Calcédoine: 47, 60, 72; VIII, 193; — *réformateurs*, 203.
- Confessio, *basileensis* prima ou mülhusana, 220;  
— *belgica*, histoire, 224; autorité de l'Écriture, 233; justice originelle, 250; grâce, 272;  
— *gallicana*, histoire, 223; autorité de l'Écriture, 233; justice originelle, 250; grâce, 272; baptême, 285;  
— *helvetica prior* ou *basileensis posterior*: histoire, 220; autorité de l'Écriture, 230; elle s'explique par elle même, 231; l'Église invisible, 244;  
— *helvetica posterior*, histoire, 227; l'Écriture, 236; l'Église invisible, 244; justice originelle 250; grâce, 272; baptême, 285;  
— *hungarica* (czengerina), 224;  
— *scotticana*, histoire, 224; invisibilité de l'Église, 244;  
— *tetrapolitana*, 220;  
— *westminsteriana* ou *puritana*: histoire, 229; l'Écriture, 233; la raison, 234; grâce, 272.
- Confession, de *Mitrophane Christophoulos*, 77—78; — de *Pierre Moghila*, 78—79; du patriarche *Dosythée*, 79—81;  
*d'Augsbourg*, ou *Augustana*, 7, 10, 74; histoire, 211—215; l'Église, 238—239; justification, 258, 265, 266; sacrements, 276; le baptême, 283; les rites, 292;  
— de *Jérusalem*, 21, 75;  
— de *Cyrille Lukaris*, 74—75;  
— de *G. Scholarios*, 76—77.
- Confessiones marhicae, 228.
- Confirmation, 65, 73.
- Confutatio pontificia, 214—215.
- Conring histoire, 77, 78.
- Consensus *tigurinus*, histoire, 222; communion par la sainte Cène, 290;  
— *genevensis*, histoire, 222.
- Constance, concile de, 132.
- Constantin, le Grand, 28, 47.
- Constantinople, patriarchie de—, 43—45.
- Copte, l'Église—, 67.
- Cornelius a Lapide, 161.
- Cornerus, 217.
- Cranmer Thomas, 225.
- Créationisme, 93, 151 sq., 257.
- Crusius Martin, 73.
- Cryo-calvinistes, 214, 218.
- Culte divin, chez les Luthériens 293, 294; chez les Réformés, 294.
- Cyprien, symbole, 2; conception juridique du christianisme, 114—115, 118.
- Cyrille, symbole N.-C., 30, 31, 33, 34; histoire, 45, 67.

## D.

- Dacie, 21.  
 Darbistes, 203.  
 Davenantius, 11.  
 décrets pseudo-isidorien, 116.  
 Denis l'Aréopagite, 2.  
 Denis le Petit, 35.  
 Denzinger, 198.  
 Diodore de Tarse, 31, 64.  
 Döllinger, 120.  
 Dortrecht, synode de—, 228, 273.  
 Dosythée de Jérusalem, 75, 79—  
 81, 97.  
 Doukhobortsy, 52.  
 Drozdov Philarète, 12.  
 Duräus, 11.  
 Duns Scot, 125, 163.

## E.

- Eck, 212, 214.  
 Ecritures saintes, 6, 82.  
 Eglise, véritable, 12; épiscopale,  
 39, 40 66, 230; au point de vue  
 orthodox, 97; ses commande-  
 ments, 98; — visible et invisible,  
 99; — et l'état, 108—109; — ca-  
 tholique romaine, 110, 128—129;  
 au point de vue protestant, 238,  
 239 sq.: ses attributs, 246 sq.  
 Elisabeth d'Angleterre, 225.  
 Ephèse, synode d'—, 32.  
 Ephrème, saint, 46.  
 Epiphane, saint, 30, 31.  
 Erasme, 17.  
 Espagne, 21.  
 Esprit Saint, son action, 156.  
 Esthonie, église d'—, 60.  
 Etudiants de la Bible, 52.  
 Etschmiadzin, patriarche d'—, 61.  
 Eucharistie, 65, 285 sq.  
 Eusèbe de Césarée, 16 22,  
 23, 28, 32.  
 Eusèbe d'Emèse, 6.  
 Eutiche, 34.  
 Evangile, 16.  
 Explanatio ad initiandos, 16.  
 Expositio fidei apostolicae, 16, 272.  
 Ewald de Göttingen, 120.

## F.

- Fabri, 214.  
 Fauste de Riez, 6, 17.  
 Febronius, 133.  
 Fêtes des Protestants, 294—296,  
 filioque, addition du—, 35—36;  
 40, 72, 141—143.  
 Finlande, église de—, 60.  
 Flaccius, 202.  
 Flavien, patriarche, 33, 34.  
 Florence, concile de—, 17, 141,  
 164, 177;  
 foi, 16, 95, 96; — et oeuvres  
 d'après les Protest 264 sq.; — et  
 pénitence, 274—275; — et sacre-  
 ments, 276, 278.  
 Formule de concorde, histoire, 10,  
 216—217; canon, 233; état de  
 péché, 250.  
 Franciscains, 175.  
 Francke, 202.

## G.

- Gabriel Sévère, 81.  
 Gaule, 6, 15, 17, 21, 38.  
 George Callixte, oeuvres, 11; controverses, 77.  
 Gerhard, 293.  
 Gerlach, 74.  
 Gerson, 6.  
 gnostiques, 45  
 Gomarus, 228.  
 grâce, 275.
- Grégoire de Nazianze, 29, 31.  
 Grégoire l'illuminateur 60.  
 Grégoire I, 125; VII, 113, 116, 117, 126, 176.  
 Grynäus, 220.  
 Guettée (Vladimir), 13, 82.  
 Güder, 209.  
 Guido de Brès, 224.  
 Guillaume d'Ockam, 141.

## H.

- Hahn, 17.  
 Halki, académie théologique de—, 44, 48.  
 Halles (Alexandre de—), 7.  
 Harnack (Adolphe von—), symbole apost. 16; 19, 20, 22, 23; symbole N.—C. 31, 33; symbole athan., 37, 38; histoire, 202.  
 Haussleiter, 23.  
 Heerbrand, 73, 74.  
 Hengstenberg, 202.
- Henderson, 229.  
 Henri, IV, 113.  
**Heraldique** chrétienne, 2. hétérodoxes, 60—69.  
 Holl, 22.  
 Holzmann, 202.  
 Hort, 30, 31.  
 Hubmeier, 212.  
 Hugues de St. Victor, 167.  
 Huiles saintes; 67.  
 Huss, 203, 204,

## I.

- Iassy, synode de—, 78.  
 Ignace, d'Antioche, 37.  
 Indépendants, 202.  
 Indulgences, 9, 171 sq.  
**infaillibilité**, de l'Eglise, 98, 129, 247—249, 275; du pape 9, 121, 192, 285.  
 Innocent XI, 188.
- Inokentistes, 52.  
**Institutio** (de Calvin), histoire 223; Ecritures, 233; l'Eglise, 24'—245.  
 Irénéé, 23.  
 Irvingiens, 203, 209.  
 Isidore de Séville, 17, 38.

## J.

- Jacobite, Eglise—, 62 sq.  
 Jansénisme, 118.  
 Jean l'Evangéliste, 20.  
 Jean Claude, 80.
- Jean Faber, 219.  
 Jérémie II, patriarche, 73.  
 Jérôme (saint), 231.  
 Jérôme Bolsec, 222.

- Jérusalem, patriarchie de— 47, 48.  
 jeûne, 66, 72, 73, 171.  
 jésuites, 118; 197.  
 Jonas, théologien, 211.  
 Jules, pape, 18.  
 Justin, oeuvres, 37.

**justification**, dogme de la —.  
 9, 94 sq., 153 sq.; point central  
 du Protestantisme, 205 sq., 257  
 sq.; objections, 261; différences,  
 272 sq.

## K.

- Karl Bart, 202.  
 Kattenbusch (Ferd.) 16, 19, 22,  
 38.  
 Keteler, 121.  
 Khlysti, 52.  
 Knox, (Jean) 224.

Kolb, Frantz, 219.  
 Kononowicz (Iosèph), 78.  
 Konrad Hornejus, 77, 78.  
 Kraus, 295.  
 Krüger, 23.

## L.

- Lambeth, conférence de—, 75.  
 Lausanne, conférence de—, 75.  
 Lebedev (Alexandre), 13.  
 Lebreton, 23.  
 légalisme, 71, 114.  
 Lehmkul, 186.  
 Leo Iudä, 220.  
 Leon, I, pape, 33, 34, III 35, IX,  
 123, X, 123, XIII, 125.  
 Levkin, (Platon), 81.  
 liberté, 117, 118.  
 „Liberté du Chrétien“, 268.  
 Lietzman (H.) 22.  
 Liguori, 118, 120, 197, 199.

Loi et Evangile, 258.  
 Loofs, 202.  
 Lucien, école de—, 16.  
 Lukaris (Cyrille), 74, 75, 77, 79, 80.  
 Lumby, 37.  
 Luthard, 202.  
 Luther, 7, 24, 117, 123, 202;  
 système, 206—207; écrits, 210,  
 212—214, 225, 230, 241, 252,  
 254, 258, 259, 270, 271; Eucha-  
 ristie, 286, sq., 290.  
 Luthériens, 7, 74, 92, 202.  
 Lyon, concile de—, 167.

## M.

- Macaire, théologien, 93.  
 Mac Giffert, 23.  
 Macedonius, 29.  
 Major, 218.  
 Manassé, tribu, de—, 3.  
 Mar Abba, 65.  
 Marcel d'Ancyre, 18, 25.  
 Mar Elie, 65.  
 Marc Eugénique, 17 25.  
 Marheineke, (Philip) 12.

Marc, l'Evangeliste, 45.  
 Mariologie, 192.  
 Maronite, l'Eglise—, 63—64.  
 Mar Simon, patriarche, 65.  
 Mathias, 16.  
 Melancthon, importance 202; oe-  
 uvres, 211—218; interpretation  
 de l'Ecriture, 236; péché originel,  
 257.  
 Méléte, patriarche, 39.

- Melkites, 46.  
 Mennonites, 202, 209.  
 Messoloras, 13.  
 méthode de la Théologie symbolique,  
 9—11.  
 Méthodistes, 202, 209.  
 Milan, concile, de—, 15.  
 missionnaires, 69.  
 Moghila, (Pierre), 75, 78—79.  
 Möhler, 12, 128.  
 Moldavie, 43, 53.  
 Molinos (Michel), 188.  
 Molokany, 52.  
 monarchie, papale, 71, 112.  
 mohergisme de Luther, 213.  
 monophysitisme, 60, 67.  
 monotéléte, doctrine—, 64.  
 Morale, casuistique, 200.  
 Mormons, 202.  
 Muraviev (André Nicolaëvitch),  
 13.  
 Musculus, 217.  
 Myconius, 220.

## N.

- Nazaréens, 52.  
 Néo-ariens, 218.  
 Néctaire, de Constantinople, 31, 32.  
 nestorienne, Eglise —, 64—66.  
 Nestorius, 5, 34, 64.  
 Nicée, symbole de—, 7, 28—29.  
 Nicetas, de Rémésiana, 4, 24, 52.  
 Nicolas, de Cusa, 160.  
 Nicole, 80.  
 Nicon, patriarche, 51, 52.  
 Nil, le Sinaïte, 32, 33.  
 Nix, S. J., 192.  
 nom des confessions chrétiennes,  
 nominalistes, 141.  
 Norden Ed., 21.  
 Nussbaumer, 23.

## O.

- Oekolampade, oeuvres, 212, 219—  
 220; Cène, 288—89.  
 oeuvres, 96, 161 sq., 171, 173;  
 foi et—, 264 sq.  
 Olevianus, 225.  
 ordination 68—69.  
 Origène, 45, 67, 92.  
 Orthodoxes orientaux, 82—83.  
 Osiander Lucas, 217—218.  
 Otto, 218.  
 Overbech, 13.

## P.

- Pantin, 45, 67.  
 papes et conciles, 132; leurs pré-  
 rogatives, 135, 175.  
 Partenios, patriarche, 78.  
 Paul, l'apôtre, 70, 95, 149, 183, 205.  
 Paul III, 215, V, 126.  
 péché originel, 91 sq., 147, 249 sq.  
 Peitz, 22, 23.  
 Pères de l'Eglise, 6, 19.  
 perfection et justification, 270; chez-  
 les Protestants, 275.  
 Perrone, 120.  
 Petrus Canisius, 123.  
 Pfeleiderer, 202.  
 Philippi, 202.  
 Photius, 72, 73.  
 Pie, IV, 124; V, 124, 125, 126;  
 VI, 198; IX, 120, 123, 170.

- piétisme, 11.  
 Pierre l'apôtre, 16; son pouvoir 111.  
 Pistoja, concile de—, 133, 198.  
 Plank, 11.  
 Pline, épître de—, 22.  
 Pneumatomaques, 29, 30, 31.  
 Poach, 218.  
 Pologne, Eglise de—, 59.  
 polygamie, 69.  
 Popovici Eusèbe, 85—88.  
 Popovtzi, 51.  
 Porphyre de Nicée, 78.  
 Positivistes, 30.  
 Potestate (de—) papae, 243.  
 prédestination, 94, 218, 228, 229, 259, 273—75.  
 préexistentianisme, 92.  
 primauté papale, 132 sq.  
 Professio fidei tridentinae, 124—125.  
 Proclus, patriarche, 33.  
 Protestantisme, 12, 201, principe, méthode, 204.  
 Protestants, 15, 62, 82, 83; nom, 205; différences, 208—209.  
 Psalterium Aethelstani, 18—19.  
 purgatoire, 9, 171 sq.  
 Puritains, 209.

## Q.

- Quakers, 202, 209.  
 Quesnel, 199.  
 Quicumque 36—37.

## R.

- Raison, la—, pour Luther, 234.  
 Raskolniks, 51—52.  
 Ratio fidei, 219, 280.  
 rationalisme, époque du—, 11.  
 Reccared, 35.  
 Réformation, 201.  
 Réformés, 73.  
 règle de foi, 15, 21.  
 révélation, 81.  
 Rome, 15, 16, 17.  
 rosaire, 196, 197.  
 Roumanie, Eglise de—, 53 sq.  
 Rudelbach, 26.  
 Rufin, 3, 4, 16, 17, 18, 21.  
 Russie, Eglise de—, 49 sq.  
 symbole signification,

## S.

- Sabas, saint, 45  
 sacrements; nombre, 81, 167; 278, 279, 283.  
 sacré coeur, culte du—, 192.  
 Sainte (la—) Montagne, 44.  
 Saints, le culte des—, 188—193.  
 Saint Sépulcre, confrérie du—, 48.  
 Sanday, 22  
 Sanden, Bernhard von—, 10  
 Saxe (fean de—) 211, 212.  
 schisme, le grand—, 70—73.  
 Schneckenburger, 209.  
 Scholarios Guenadios, sa confession, 76—77.  
 scolastique, 20 3.  
 Schwabbach, articles de—, 212.  
 Schweizer, 209.  
 Schwenkfeldiens, 218.  
 Sentimentalisme, de l'Eglise orientale, 71.  
 Selnecker, 217—218.  
 Siculus (G.) 222.  
 Sirice, pape, 15  
 Sirigos (Mélète), 78.

- Skakouny, 52.  
 Smalkalde, articles de —, 215 — 216.  
 Socialistes, 23.  
 Sociniens, 209.  
 Socrates, l'historien, 28, 29, 33.  
 Sola fide, 264.  
 Solida declaratio, 268.  
 Sorbonne, 17.  
 Sozomène, 29, 31, 33.  
 Spadare, (Nicolas), 80.  
 Spire, diète de —, 205.  
 Spiritistes, 203.  
 Stockholm, conférence de —, 75.  
 Strossmeier, 121.  
 Stundistes, 52.  
 Swainson, 37.  
 Swedenborgiens, 203.  
 Syedra de Pamphylie, 30, 31.  
 Syllabus, 123.  
**symbole**, signification du —, 1—8; symb. *apost* 15—27; — *athanasien*, 36—41; texte, 40—41, *romain*, 15, 17, 21; — de *N.—C.*, 25, 27, — texte, 28; état actuel, 35; texte original, 36; — de *Nicée*, 28; différences, 29, 30, 33, 34;  
**Symbolique**, 2.  
**Symbolique, Théologie** —, 2, 7, 8, 10, 11, 211.  
 symboliques, livres —, 10, 11, difficultés, 209—210.  
 synergisme de Melancton, 213.

## T.

- Tertullien, 2, 114, 118.  
 tchécoslovaque, église —, 59.  
**textus receptus**, du symb. *apost.* 19, 21; — du symb. *athanasien*, 37.  
 Théodore de Mopsueste, 64.  
 Theodoret, 29, 33.  
 Théodose, épître à —, 33.  
 Théodulfe d'Orléans, 37.  
 Theses bernenses, 219, 232, 233, 244.  
 Thomas d'Aquin, 125, 149, 163.  
 Thomistes, 66—67.  
 Tixeront, 38.  
 Tolède, concile de —, 35, 37, 38, 142, 143.  
 Torgau, articles de —, 211.  
 Tradition, 73, 82, 135, 136, sq., la vraie —, 140; chez les Protest.  
 231, 235 sq.  
 traducianisme, 92, 151, 257.  
 Trajan, 22.  
 transsubstantiation, 65.  
 Trente, concile de —, histoire, 10, 11, 118—119, 123—126; primauté papale, 132—133; justification, 155; sacrements; 164; pénitance, 172; purgatoire, 177; Eucharistie, 181; mariage et célibat, 184.  
**Trinité**, 36, 37, 40, 67, 76, 82 sq., 141; d'après E. Popovici, 85 sq. symbole du sacrement, 280.  
 Trophymovicz (Esaïe), 78.  
 Troulle, synode de —, 72.  
 Tykhon, de Jaroslav et Rostov, 49.

## U.

- Uniates**, 46; — arméniens, 62; jacobites, 63; patriarches —, 109.  
**Unitaires**, 26, 202.  
 Ursinus, 225.  
 Usserius, (Jacobus), 18.

## V.

Vacandard, (E), 17, 18, 21.

Vacant, (A), 17.

Valla (Laurentius), 17.

Valachie, 43, 53.

Vaudois, 123.

Vatican; état du—, 114; concile  
du—, 120—122, 127, 134.

Veritable confession des ministres  
de l'Eglise de Zûrich, 221.

Vièrge, la sainte—, culte, 106,  
188, 192, 193, 196; immaculée  
conception, 120.

Vincent de Lirini, 36, 38.

Vulgate, 134.

## X.

Xénowicz (Ignace), 78.

## Y.

Yougoslave, Eglise—, 56—58.

Ypéc, patriarche d'—, 56.

## Z.

Zahn, (Th.) 17, 18, 22, 202.

Zéphirin, pape, 22, 23.

Zöckler, 202.

Zoroastre, 253.

Zwingli: système, 207; écrits, 212,  
218—221; 232, 235, 244, 255,  
257, 271; sacrements, 280—282;  
Eucharistie, 287, 288, 290.



## TABLE DES MATIERES.

PREFACE . . . . . pag. 3.

### INTRODUCTION.

I. Définition de la Théologie symbolique et signification du mot „Symbole“ pag. 1; II. Histoire de la Théologie symbolique, pag. 10; III. Division, pag. 13.

### PREMIERE PARTIE.

#### Les symboles oecuméniques.

1. Le symbole apostolique, pag. 15; 2. Le symbole nicéo-constantinopolitain pag. 27; 3. Le symbole athanasien, pag. 36.

### DEUXIEME PARTIE.

#### L'Eglise orthodoxe orientale.

##### CHAPITRE I.

##### Introduction historique et littéraire

1. La constitution extérieure de l'Eglise orthodoxe orientale et les formes sous lesquelles elle se manifeste, pag. 42; 2. L'origine, le développement et le caractère historique de l'Eglise orthodoxe orientale, pag. 69; 3. Les sources symboliques de l'Eglise grecque orientale, pag. 75.

##### CHAPITRE II.

##### Les principales doctrines de l'Eglise orthodoxe.

1. L'idée de Dieu, un en son être et Trinité comme personnes, pag. 82  
2. La création, pag. 88; 3. L'anthropologie, pag. 89. 4. La sotériologie, pag. 93  
5. La doctrine de l'Eglise, pag. 97; 6. La doctrine des saints sacrements ou mystères, pag. 99.

## TROISIEME PARTIE.

## L'Eglise catholique romaine.

## CHAPITRE I

## Introduction historique et littéraire.

1. Organisation ecclésiastique, pag. 108; 2. L'Eglise catholique-romaine en tant que monarchie universelle et institution en vue d'assurer le bonheur, pag. 111;
3. L'origine et le développement de l'Eglise catholique romaine, comme confession particulière, pag. 114; 4. Les sources de la Théologie symbolique de l'Eglise catholique-romaine, pag. 118.

## CHAPITRE II.

## La doctrine de l'Eglise.

1. La vie et les attributs de l'Eglise, pag. 126; 2. La hiérarchie pag. 130;
3. La Sainte Ecriture et la Sainte Tradition, pag. 136.

## CHAPITRE III.

## L'enseignement de l'Eglise.

1. Le dogme de la Sainte Trinité et de la personne du Christ, pag. 141;
2. L'Etat du premier homme et le péché originel, pag. 143; 3. La justification ou la sanctification, pag. 153; 4. La justification par la foi et les bonnes oeuvres, pag. 158.

## CHAPITRE IV.

## L'action sanctifiante de l'Eglise.

1. La doctrine des sacrements en général, pag. 163; 2. Le baptême et la confirmation, pag. 168; 3. La pénitence et la doctrine des indulgences et du feu purificateur, pag. 171; 4. L'Eucharistie et le sacrifice liturgique, pag. 177; 5. Le mariage, l'ordination et l'extrême onction, pag. 182; 6. Les actes sacramentels, pag. 186.

## CHAPITRE V.

## Le culte des saints, des images et des reliques.

1. Le culte et la vie ecclésiastique, pag. 188; 2. Le service liturgique de la messe, pag. 193; 3. La vie religieuse et morale, pag. 196;

QUATRIEME PARTIE.

Le Protestantisme.

CHAPITRE I.

Introduction historique.

1. L'état actuel, pag. 201; 2. L'Origine historique et l'essence du Protestantisme, pag. 203.

CHAPITRE II.

Les sources symboliques.

1. Considérations générales, pag. 209; A. 2. Les livres symboliques du Luthéranisme, pag. 211; B. 3. Les écrits symboliques de l'Eglise réformée, pag. 218.

CHAPITRE III.

La doctrine du Protestantisme.

1. Les Saintes Ecritures, pag. 230; 2. La doctrine de l'Eglise, pag. 237; 3. L'état du premier homme avant la chute et le péché originel, pag. 249; 4. La doctrine de la justification, pag. 257; 5. La doctrine des sacrements, pag. 257; 6. Le culte divin, pag. 291.

BIBLIOGRAPHIE . . . . .	Pag. 297.
INDEX . . . . .	" 303.
TABLE DES MATIERES . . . . .	" 313.
ERRATA . . . . .	" 316.



## ERRATA

- A la page 27 et suiv., lire: *Nicéo-constantinopolitain* au lieu de: *nicée-constantinopolitain*;
- à la page 47, ligne 15 de bas en haut, lire: *c'est à peine...*, au lieu de: *c'est àpei ne...*;
- à la page 120, ligne 18 de bas en haut, lire: *Pie IX* au lieu de: *Pie IV*; etc.

